
**Les populations forestières face à l'écotourisme :
incitations, réticences et expériences en cours en Guyane
française.**

RESUME

Concept à la mode depuis quelques décennies, l'écotourisme s'est érigé comme le produit phare des parcs nationaux en régions forestières. Avec la création en 2007 du «Parc Amazonien de Guyane », les Wayana, comme les autres communautés traditionnelles autochtones, n'ont pas échappé au discours lié au développement durable de leur territoire ainsi qu'à la question de l'écotourisme. Mais quelle est la réalité d'un tel concept dans le contexte du tiers sud guyanais, enclavé, dominé par des identités culturelles fortes et marqué par une activité aurifère clandestine et criminelle ?

Cette étude s'intéresse particulièrement à la dynamique culturelle et aux tentatives de maintien d'une identité culturelle, dans une société en pleine transition. Afin d'étudier le changement social et culturel, j'ai observé le mode de vie des indiens de l'intérieur de la Guyane tel qu'il se présente aujourd'hui en référence à ce qu'il était hier. Il ressort de notre étude que bien qu'attirés par la modernité, les indiens dépendent toujours des ressources de la nature et se préoccupent de maintenir leur identité.

Les moyens de prélever les ressources ont certes évolué, mais ils demeurent au fond non agressifs à l'environnement et à la biodiversité parce que, ces sociétés ont opéré elles-mêmes des choix qui leur permettent de minimiser leur impact négatif sur l'environnement. Il y a donc dans ces sociétés une préoccupation de gestion durable des ressources. On le perçoit aisément dans l'agriculture itinérante, dans la pêche à la nivrée où, après exploitation et prélèvement de la ressource, la zone exploitée est laissée à l'abandon pour sa régénération.

La recherche d'un compromis endogène entre un mode de vie traditionnel et un mode de vie moderne est significative à l'observation et à l'analyse de l'évolution de la structure de l'habitat amérindien. Optant aujourd'hui de plus en plus pour un habitat avec parois, cloisonné et recouvert non plus d'une simple toiture végétale mais de tôles ondulées, les Wayana ne renoncent pas pour autant au carbet-hamac, ni à la prohibition des déjections en terre ferme, c'est-à-dire le lieu où vivent les hommes.

Les Indiens, dans leur tradition, utilisent les cours d'eau comme des lieux d'aisance. Notre étude montre que cette coutume est répandue chez tous les indiens de l'intérieur de la Guyane parce qu'elle va au-delà d'une simple préoccupation hygiénique et physiologique. Dans ce système culturel, cette coutume n'est pas déterminée systématiquement par l'environnement naturel. Elle obéit avant tout à une logique écologique propre à ces microsociétés, puis à une nécessité de distinguer nettement deux univers : l'univers des animaux et l'univers des hommes. Ainsi, dans la logique interne des Wayana, ce sont des animaux sauvages qui font leurs déjections à même le sol,

tandis que l'homme pour se distinguer a choisi de faire des cours d'eau ses lieux d'aisance privilégiés. Mais, face au changement imposé par le monde extérieur (sédentarisation, croissance démographique, prestations sociales..), la cohérence interne du modèle social et culturel des Wayana est plus que menacé. Dès lors, la mise en œuvre de l'écotourisme s'apparente à une confrontation de logiques ; un ensemble de logiques exogènes, véhiculé par ses développeurs et ses promoteurs, et un ensemble de logiques endogènes véhiculé par les populations autochtones traditionnelles en cohérence avec leur vision holistique du monde, aboutissant soit à des formes de compromis, soit à des formes d'antagonismes objectant toute forme de négociation.

Mots clefs : adaptation, dynamique culturelle, Indiens, Wayana, écotourisme, identité culturelle, savoirs autochtones, écologie traditionnelle, déjections, orpaillage, Maroni, Guyane

Abstract

A fashionable concept for some decades, « ecotourism » has been selected as the leading product for National Parks and large forests areas. With the opening, in 2007, of the “Amazonian park of Guyana “, the “Wayana”, like other local traditional communities, have not escaped from theories related to sustainable development as well as the “ecotourism”. But what reality stands behind such a concept in the southern part of Guyana, geographically isolated, and under the influence of strong cultural identities and a clandestine and criminal gold extraction activity.

The current study tries to understand the cultural movement and their ambition to maintain a cultural identity, in a society in complete transition. In order to study the social and cultural changes, the author has observed the Indians way of life in the heart of Guyana today, as opposed as to how it was yesterday. Our study points out that, although very interested by the modern world, Indians still depend on natural resources and are concerned with the preservation of their identity.

Their ways of using resources have certainly evolved, but they remain basically respectful of the environment and biodiversity because these societies function in order to minimize any negative impacts on their environment. These societies are therefore concerned with the management of their resources in a durable way. It's easily perceivable in the itinerant agriculture, also in the fishing “à la nivrée”, where the area is left unexploited for regeneration after resources have been used.

The search for an endogen compromise between a traditional way of life and a modern one is quite significant when one observes and analyzes the evolution of the Amerindian habitat. Opting more and more for buildings with partitions and separations, not just covered with basic vegetable roofs but with metallic material, the “Wayana” have not abandoned the use of “*carbet-hamoc*”, nor of open air toilets where the population live.

Indians, traditionally, use streams as toilets. Our study shows that this custom is the same for all Indians living in the interior territories of Guyana, because it goes beyond a simple hygienic and physiological concern. In their cultural system, this rule is not systematically imposed by the natural environment. It's governed above all by an ecological logic, pertinent to these micro societies, followed by the necessity to clearly identify two different worlds: the animal world and the human world. According to internal “Wayana” logic, it is only wild animals that use the ground for their excretions, whilst human beings, in order to distinguish themselves, use streams. But, facing changes brought about by the external world (sedentary life, demographic expansion, social care...), the internal coherence of the social and cultural model of the “Wayana” is in jeopardy. Installing a culture of “ecotourism” therefore seems to confront logics: one set of exogenous logics brought on by its promoters and another set of endogenous logics maintained by the autochthon traditional

populations fitting with their holistic vision of the universe, leading either to some form of compromise or to antagonist attitudes opposed to any type of negotiation.

Key words: adaptation, cultural dynamic, Indians, Wayana, ecotourism, cultural identity, autochthones knowledge, traditional ecology, excrement, gold prospecting (*orpailage*), Maroni, Guyana

Resumen

Palabra de moda en las últimas décadas, el turismo ecológico se genera como el buque insignia de los parques nacionales en áreas boscosas. Con la creación en 2007 del "Parque de la Amazonía Guayana", los Wayana, al igual que otras comunidades tradicionales indígenas, no han escapado el discurso del desarrollo sostenible en su territorio y el tema del ecoturismo. Pero, ¿cuál es la realidad de este concepto en el contexto de la tercera enclave del sur de Guayana, dominada por fuertes identidades culturales y marcada por una medalla actividad aurífera clandestina y criminal?

Este estudio se interesa particularmente en la dinámica cultural y los intentos por mantener la identidad cultural en una sociedad en transición. Para estudiar el cambio social y cultural, se observó la forma de vida de los indígenas del interior de Guayana como lo son hoy y en referencia a lo que fueron ayer. Se desprende de nuestro estudio que si bien atraídos por la modernidad, los indios todavía dependen de los recursos naturales y se preocupan por mantener su identidad.

Los medios para la explotación de recursos han cambiado, pero siguen siendo básicamente no agresivos para el medio ambiente y la biodiversidad, debido a que estas sociedades han ejecutado sus propias decisiones de manera que les permita minimizar su impacto negativo sobre el medio ambiente. Entonces hay una preocupación en esas sociedades con respecto la gestión sostenible de los recursos. Esta se percibe mas notoriamente en la agricultura itinerante y en la pesca con torvisco, donde, después de la operación y la retirada del recurso, se abandona la zona de explotación para su regeneración.

La búsqueda de un compromiso entre la forma endógena de vida tradicional y un estilo de vida moderno es significativo para la observación y el análisis de la cambiante estructura del hábitat amerindio. Optando más por una casa con paredes cubiertas y divididas y no sólo un techo verde pero de hierro corrugado, los Wayana no dan mucho por la choza-hamaca, o por la prohibición del uso de heces sobre el suelo agrícola, es decir, el lugar donde viven los hombres.

Los indígenas, en su tradición, han utilizado los ríos como servicios higiénicos. Nuestro estudio muestra que esta costumbre es común entre todos los indígenas del interior de Guyana, ya que va más allá de una simple preocupación higiénica y fisiológica. En este sistema cultural, esta costumbre se determina automáticamente por el entorno natural. Ella obedece, sobre todo, la lógica de sus propias microsociedades ecológicas y requiere entonces una clara distinción entre dos mundos: el mundo de los animales y el mundo de los hombres. Por lo tanto, en la lógica interna de Wayana, los animales salvajes son aquellos que dejan sus excrementos en el suelo, mientras que

para distinguirse a si mismo el hombre ha elegido las corrientes de agua sus aseos privilegiados. Sin embargo ante el cambio impuesto por el mundo exterior (liquidación, la demografía de crecimiento, servicios sociales...), la consistencia interna del modelo social y cultural de Wayana está más que amenazada. Por lo tanto, la puesta en práctica del ecoturismo se asemeja a una confrontación de lógicas: una serie de lógicas exógenas llevadas por quienes las han desarrollado y las promueven; y una serie de lógicas endógenas, producidas por las poblaciones autóctonas tradicionales y en concordancia con su visión holística del mundo, lo cual conduce ya sea a un compromiso o a una forma de antagonismo que se opone a cualquier forma de negociación.

Palabras clave: adaptación, dinámica cultural, indígenas, Wayana, ecoturismo, identidad cultural, saberes indígenas, ecología, las heces, el lavado de oro, Maroni, Guayana Francesa

- Je remercie **Jean-Pierre Simon** pour la relecture et la traduction du Résumé en anglais et **Diana Quiroz** pour la traduction du résumé en Espagnol

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail marqué par cinq années de sacrifices, de combats et de détermination, je tiens à remercier :

-**Monsieur Frank Alvarez Pereyre** pour avoir sans ambiguïté accepté de diriger ce travail. Ses séminaires d'une grande clarté sur l'interdisciplinarité m'ont permis de développer une ouverture d'esprit au-delà de mon objet d'étude, je reste convaincu que son enseignement sera déterminant dans ma carrière. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde gratitude.

-**Madame Sylvie Lebomin**, femme d'une grande ténacité, trait d'union entre l'Université Omar Bongo de Libreville et le Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris, elle n'a cessé d'œuvrer pour un département d'anthropologie de l'Université Omar Bongo dynamique et performant en soutenant tous les efforts à la formation de l'élite de demain. Qu'elle trouve ici toute ma reconnaissance pour tous ses efforts qui seront n'en point douté reconnus et récompensés un jour.

-**Au professeur Jean Marie Betsch** qui m'a donné le goût du voyage ethnologique. Je me souviendrai toujours de ce premier voyage aérien au mois de Mai 2006 à la découverte du peuple Batéké dans le Sud-Est du Gabon. Trois ans plus tard, nous nous retrouvions comme par pure coïncidence dans le même vol Air France en direction de Cayenne pour une conférence internationale sur les forêts tropicales. Les mots ne peuvent exprimer en totalité toute mon amitié et toute ma reconnaissance à cette initiation à la découverte de l'Autre.

Nous ne saurons oublier le soutien financier du Ministère de la coopération française sans qui cette étude n'aurait eu de commencement. Je tiens à remercier Monsieur **Jean Claude Morlaes**, ancien conseiller de coopération et d'action culturelle près de l'Ambassade de France à Libreville pour sa confiance en m'octroyant une bourse d'étude de Master au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris qui sera par la suite prolongée d'une bourse d'étude doctorale de trois années à l'Université Paris Descartes-Sorbonne. Qu'Egide mon interlocuteur de la partie française trouve également ma reconnaissance pour son assistance et son dévouement en ma personne.

Pour terminer, je tiens à exprimer toute ma gratitude aux populations autochtones de l'intérieur de la Guyane et plus particulièrement à la communauté Wayana notamment la famille du **Capitaine Aloïke Makanali** pour l'accueil et l'hospitalité.

Que toutes les personnes qui ont donné de leur temps à la relecture et à la mise en forme de ce manuscrit trouvent ici l'expression de ma profonde considération.

Merci à ma fille **Eunice** et mon épouse **Modeline** pour leur patience et leur amour qui ont su me faire garder le cap parfois en des moments les plus difficiles.

Glossaire des acronymes

- **BEP** : Brevet d'Etudes Professionnelles
- **BRGM** : Bureau de recherche géologique et minière
- **CAP** : Certificat d'Aptitude Professionnel
- **CIFOR** : Centre International de Recherche sur les forêts
- **CGT** : Comité du Tourisme Guyanais **CIFOR** : Centre International de Recherche sur les forêts
- **DASS** : Direction de l'Action Sanitaire et Sociale
- **ECOFAC** : Ecosystème Forestier d'Afrique Centrale
- **DIREN** : Direction de l'environnement
- **GADEPAM** : Association pour l'Etude et le Développement des Plantes Aromatiques et Médicinales en Guyane
- **IGN** : Institut de Géographie National
- **INSEE** : Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques
- **LEADER** : Liaison Entre des Actions de Développement de l'Economie Rurale
- **METROS**: Terme utilisé pour désigner généralement des personnes de la métropole en visite ou en séjour de courte ou de longue durée dans le département guyanais, de culture occidentale prononcée et plus souvent des personnes de couleur blanche.
- **OMT** : Organisation Mondiale du Tourisme
- **ONEF**: Office National de l'Environnement et de la Forêt
- **ONG** : Organisation Non Gouvernemental
- **ORSTOM**: Office de la Recherche Scientifique des Territoires d'Outre-mer
- **PAG** : Parc Amazonien de Guyane
- **RMI** : Revenu Minimum d'Insertion
- **RESMA** : Régiment de Service Militaire Adapté
- **UICN** : Union Internationale pour la Conservation de la Nature
- **ZAR** : Zone d'Accès Règlement

Sommaire

	INTRODUCTION GENERALE.....	12
CHAPITRE 1 :	ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIOLOGIQUE.....	103
4.	CONCLUSION DU CHAPITRE 1	115
CHAPITRE 2 :	ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL	117
8.	CONCLUSION DU CHAPITRE 2	155
CHAPITRE 3 :	LA CREATION DU PARC NATIONAL ET LES NOUVEAUX DEFIS DES AMERINDIENS	157
11.	CONCLUSION DU CHAPITRE 3	174
CHAPITRE 4 :	LES OPPORTUNITES DE DEVELOPPEMENT INDUITES PAR LA CREATION DU PARC AMAZONIEN DE GUYANE	176
14.	CONCLUSION DU CHAPITRE 4	180
15.	CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	180
CHAPITRE 5 :	LOGIQUES ECOTOURISTIQUES ET SPECIFICITES LOCALES.....	184
17.	CONCLUSION DU CHAPITRE 5	195
CHAPITRE 6 :	TERRITOIRES ENCLAVES ET IDENTITES CULTURELLES.....	197
22.	CONCLUSION DU CHAPITRE 6	234
CHAPITRE 7 :	PROHIBITION ET PRESCRIPTION DES DEJECTIONS HUMAINES DANS LES COURS D'EAU: QUELLE INFLUENCE ANS LA GESTION DU TERROIR ?	236
25.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°7	290
CHAPITRE 8 :	LA REGLEMENTATION DES DEJECTIONS DANS LES COURS D'EAU ET LEUR PROHIBITION EN TERRE FERME	292
28.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°8	303
CHAPITRE 9 :	LA PERTINENCE DU DEVELOPPEMENT DE L'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS.....	309
31.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°9	325
CHAPITRE 10 :	DU CONCEPT DE L'ECOTOURISME A SA MISE EN ŒUVRE A L'INTERIEUR DE LA GUYANE.....	327

6.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°10	391
CHAPITRE 11 :	DE L'IDENTITE CULTURELLE AUX LOGIQUES DE DEVELOPPEMENT DURABLE QUELLE APPROCHE POUR L'INTERIEUR DE LA GUYANE ?	393
9.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°11	427
CHAPITRE 12 :	DEVELOPPEMENT DU SECTEUR PRODUCTIF : DE L'ARTISANAT TRADITIONNEL A L'ARTISANAT COMMERCIAL.....	429
10.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°12	444
CHAPITRE 13 :	DEVELOPPEMENT DURABLE :UN CONCEPT RECENT MAIS DONT LA PRATIQUE EST ANCIENNE CHEZ LES WAYANA	445
13.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°13	462
CHAPITRE 14 :	LES FACTEURS EXTERIEURS LIMITANT LA MISE EN ŒUVRE DEL'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS	466
14.	LE PROBLEME DU FONCIER.....	466
17.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°14	483
	CONCLUSION GENERALE.....	485

INTRODUCTION GENERALE

Nous entendons par populations forestières, les populations autochtones au milieu tropical dépendant en grande partie des ressources de la nature. Dans notre étude, il s'agira notamment des Indiens de l'intérieur de la Guyane. Ces populations vivent essentiellement de pêche, de chasse, de cueillette et de culture sur brûlis. La nature leur fournit l'essentiel de leur alimentation, leur besoin en énergie, en pharmacopée et en matière première nécessaire à leur activité artisanale. Ce sont d'une manière générale des populations qui vivent en milieu naturel, et qui sont confrontées au phénomène de globalisation, de l'uniformisation des savoirs et savoir-faire. En effet, ce phénomène a pour conséquence « l'implosion partout des règles du marché et l'intégration politique et idéologique de la plupart des régions du globe au modèle de l'Etat-nation.. » (Kilani 2009 :259), marqué dans les pays forestiers à fort potentiel écologique par la création des aires protégées et des activités alternatives à celles qui sont identifiées comme destructrices de la diversité biologique et la nature.

Les populations autochtones des milieux forestiers ont développé une relation particulière avec la nature. Leurs immenses connaissances, savoirs et savoir-faire sont actuellement reconnus au niveau international grâce à une lutte acharnée pour la reconnaissance de leur droit. Cette légitimité et reconnaissance bien que récente accorde désormais une place aux savoirs autochtones dans les politiques de conservation et d'autodétermination. Ainsi, la Convention sur la Diversité Biologique, une convention majeure adoptée lors de la Conférence sur l'environnement et le développement à Rio en 1992, qui constitue un traité international liant les Etats l'ayant ratifié, est une concrétisation de cette volonté globale à valoriser de plus en plus les savoirs endogènes. Selon l'article 8j de cette convention, l'Etat partie au texte : « sous réserve des dispositions de sa législation, respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques ¹ ». Le Congrès Mondial de la nature réuni pour sa 1^{ère} session à Montréal, en 1996, a adopté la résolution 1.53 (les populations autochtones et aires protégées) qui encourage une politique basée sur les principes de :

¹ Article 8j de la convention sur la diversité biologique, rapport de la conférence des Nations Unies, 1992

Reconnaissance des droits des populations autochtones sur leurs terres, territoires et ressources à l'intérieur des aires protégées ;

Reconnaissance de la nécessité de conclure des accords avec les populations autochtones avant la création d'aires protégées sur leurs terres ou territoires ;

Reconnaissance des droits des populations autochtones intéressées à participer véritablement à la gestion des aires protégées établies sur leurs terres ou territoires et être consultées sur l'adoption de toute décision qui affecte leurs droits et intérêts par rapport à ces terres et territoires.

Dans le même sens en 1999, la Commission Mondiale pour les Aires Protégées et les Parcs Nationaux a adopté à travers le conseil de l'UICN un ensemble de résolutions : « Principles and Guidelines on Indigenous and Traditional Peoples and Protected Areas », insistant sur la cogestion des aires protégées, sur les accords librement négociés entre les peuples autochtones et les organismes de conservations, sur la participation des autochtones et sur la reconnaissance des droits de ces peuples à « l'utilisation traditionnelle durable » de leurs terres et territoires. Plus récemment encore, le protocole de Nagoya représente une avancée significative relative à l'accès et au partage des avantages issus des ressources génétiques entre les firmes internationales, les chercheurs et les populations autochtones. Contrairement aux conventions précédentes, le protocole de Nagoya apparaît assez contraignant. D'une manière générale, ces directives prônent l'utilisation des savoirs traditionnels et acceptent le principe que les peuples autochtones doivent contrôler et gérer les aires protégées par l'intermédiaire de leurs institutions traditionnelles (Deroche 2008 :181).

Dans les régions tropicales à forte diversité biologique, les territoires de ces peuples autochtones sont de plus en plus érigés en parcs nationaux à cause de leur fragilité due aux actions anthropiques. La question de la prise en compte des besoins fondamentaux de ces populations se pose aujourd'hui avec beaucoup d'acuité dans la mesure où ces aires protégées font généralement partie de leurs terres ancestrales où elles puisent toutes leurs ressources nécessaires à leur survie.

Il faut dire que ces populations, ont aussi loin que porte la mémoire, toujours vécu des produits de la forêt et ont tissé par ailleurs, par la constance de leur pratique et de la fréquentation des lieux, des liens intimes avec leur environnement naturel. Tenant compte de cette réalité, les politiques et les stratégies de certains états en matière de gestion d'aires protégées (parcs nationaux) ont connu des évolutions considérables en intégrant dans leur législation les populations locales et autochtones dans la stratégie globale de la préservation des espaces naturels et la protection de la diversité biologique. L'indigène ou le villageois qui vit des ressources de la nature n'est plus a priori perçu comme une menace pour

l'écosystème mais comme un acteur essentiel sur qui on peut compter pour la mise en œuvre des politiques de conservation sur le terrain.

Cette nouvelle approche se manifeste dans les questions liées à la préservation de l'environnement par des programmes de cogestion ou de gestion conjointe dans l'aménagement des forêts, la foresterie communautaire, l'écotourisme etc.

C'est dans cet esprit que la loi du 14 avril 2006 a réformé le statut des parcs nationaux en République française qui datait de la loi du 22 juillet 1960. Cette nouvelle loi élargit désormais la notion juridique de parc national en prévoyant que ces parcs sont désormais constitués de deux zones, une « zone périphérique » étant ajoutée à la zone protégée actuelle. Le clivage entre zone centrale et zone périphérique n'est vraiment plus d'actualité dans le fond, dans la mesure où la dernière ne prend en effet son sens qu'au regard de sa contiguïté et de sa complémentarité avec la zone centrale. C'est l'attraction de l'un qui impose la gestion de l'autre : il y a donc une forme d'interdépendance qui empêcherait toute séparation stricte. Ainsi, contrairement à l'ancienne zone périphérique qui cantonnait les populations locales à la périphérie de la zone cœur, interdisant toutes activités anthropiques sur cette dernière, la nouvelle zone dite de libre adhésion permet semble-t-il de concilier le développement économique, la pérennisation des activités traditionnelles, la protection de la nature et des cultures locales. Il aurait donc pour vocation d'accueillir des touristes, des porteurs de projets, des investisseurs aussi bien locaux qu'« étrangers ».

Dans un tel contexte, selon nous et attesté par ses gestionnaires, le parc national n'est plus perçu a priori comme un outil de répression mais beaucoup plus comme un outil de développement local qui apporterait auprès des communautés autochtones concernées un meilleur cadre de vie. Il ne s'agit plus comme jadis de cantonner ou d'éloigner ces populations des zones cœur d'un parc national ou de les priver de leurs ressources naturelles. La présence de ces populations dans la forêt semble être perçue plus comme un gage de pérennité de leurs pratiques culturelles écologiques et une manière pour ces populations d'être aussi des observateurs voire des gardiens de leur propre forêt. Ainsi, selon certains observateurs locaux et ce dont j'ai pu observer, lorsque leur milieu naturel est menacé, ces populations traditionnelles sont souvent les premières et les mieux placées pour le savoir à travers des indicateurs simples (rareté de gibier, pollution des cours d'eau..) observables sur le milieu.

Si la protection d'un périmètre terrestre dans le cadre de la conservation des ressources naturelles pour un développement socio-économique et du bien-être des populations-cibles sont l'essentiel des objectifs visés par la nouvelle loi sur les parcs nationaux en France, il est cependant intéressant de

noter qu'en théorie ce développement local durable n'est pas perçu comme un développement classique dominé par la construction d'infrastructures lourdes (routes, hôtels...). Le développement local en question est envisagé selon ses promoteurs comme un moyen de protéger durablement l'environnement et la biodiversité. Autrement dit, il s'agit d'apporter un investissement (économique, médical, éducatif...) aux populations locales et autochtones d'aires protégées en échange de quoi ces dernières s'engagent à renoncer à certaines de leurs pratiques culturelles destructrices de la biodiversité et de la nature.

C'est la raison pour laquelle, la création d'un parc national en région forestière n'est jamais une occasion de réjouissance pour les populations concernées, car il y a souvent la peur de l'inconnu voire du changement engendré par cette institution publique. En effet, cet instrument ou outil est souvent à la source de nombreux problèmes et parfois de contradictions par rapport aux objectifs nobles visés. En effet, le parc national, inconsciemment ou consciemment selon nous, a tendance à entraîner les populations indigènes dans une certaine forme de logique correspondant au mieux à ses objectifs de conservation sans tenir compte ou très peu des savoirs locaux validés après des siècles d'expérimentation par ces populations. Lorsque ceux-ci prennent une certaine forme de considération et de reconnaissance, c'est souvent après une démarche sélective qui revient à prendre en compte des éléments du système culturel local qui cadrent mieux avec les codes et les attentes extérieures. Selon Jean Pierre Olivier de Sardan², « en termes de développement, le postulat de départ est simple et irrécusable : les savoir-faire que les messages techniques diffusés par les agents de développement tentent d'importer dans la paysannerie n'arrivent pas en terrain vierge. Il ne s'agit pas d'amener le savoir là où règne l'ignorance, comme les discours des agents de développement le disent trop souvent ». Autrement dit, selon notre propre point de vue, il y aurait dans ces sociétés dites traditionnelles, comme dans n'importe quelle société, non seulement une réflexion relative à leur condition humaine, mais aussi et surtout la mise en place de systèmes de solutions et de réponses à leurs propres préoccupations quotidiennes. Aussi, face à ces préoccupations d'ordre structurel et socio-économique, les agents de développement s'appuient souvent sur ces carences pour amorcer le changement social qui semble suivre une ligne unilinéaire en vue d'une sorte d'uniformisation culturelle.

² Jean Pierre Olivier De Sardan, *Anthropologie et développement : essai en socio- anthropologie du Changement social* APAD-Karthala-1995, p.143

D'un constat général, il est frappant de noter dans ce contexte interactionniste que les logiques exogènes induites par la présence d'un parc national s'imposent très souvent aux logiques endogènes. Ainsi, il existe un décalage manifeste entre la rhétorique à laquelle il est fait référence au sein des projets de conservation de la biodiversité (objectifs affichés de conservation, de maintien des modes de vie traditionnels, écogestion et des retombées économiques pour le bien-être des populations locales...) et les actions mises en œuvre sur le terrain. Quelle est par exemple la valeur ou la réalité du concept de « respect des modes de vies traditionnels », lorsque la logique exogène vise exactement les changements sociaux et culturels locaux vis-à-vis de l'exploitation des ressources naturelles et des comportements soi-disant contre nature ? Comment les populations autochtones font-elles face à ces logiques venues d'ailleurs ?

En effet, les différents concepts de cogestion ou de gestion participative mis en avant dans la gestion des aires protégées et des parcs nationaux en particulier apparaissent d'après nous, dès lors comme des expressions mises en œuvre pour la simple bonne conscience des personnes en charge du développement local. Or, la mise en œuvre de ces concepts pourraient sembler contribuer à améliorer les relations entre les « éducateurs » de développement et les « éduqués » (acteurs locaux) pour peu que les premiers prennent réellement conscience que si la diversité biologique est généralement plus riche dans ces territoires verdoyant, c'est en partie à cause de leur relation particulière à la nature et particulièrement leurs connaissances et leur relation spirituelle avec celle-ci. Dans son article « *Qui a planté les décors de l'Amazonie ?* », William Balée après ses recherches émet une conclusion allant dans le sens de cette thèse ; selon ce dernier : « si la diversité bêta des forêts tropicales amazoniennes est relativement importante, c'est à cause des activités agricoles des hommes qui ont vécu des milliers d'années et de la domestication des paysages qu'ils ont entreprise, et non pas malgré ces activités » (Balée 2000). Ainsi, le respect des modes de vie traditionnels et la prise en compte des savoirs locaux traditionnels sont de nos jours une préoccupation majeure dans les questions de conservation et de gestion de la biodiversité et la gestion des parcs nationaux dans les pays tropicaux n'échappe pas à cette réalité. Selon Grazia (1997) la « gestion participative » ou « cogestion des aires protégées » est une forme de partenariat permettant aux différents acteurs impliqués dans la sauvegarde de la nature de se partager les fonctions, les droits et les responsabilités à la gestion d'un territoire ou d'une gamme de ressources jouissant d'un statut de protection ». Ce concept est né des échecs du passé sur la politique de conservation de la faune et de la flore des pays en voie de développement, basée sur la protection intégrale, sans exploitation.

Les programmes de cogestion et d'intégration des populations autochtones dans les politiques de conservation reposent sur une hypothèse commune simple : les populations locales et les peuples autochtones³ possèdent des valeurs et des connaissances indispensables à la gestion environnementale.

Il existe donc a priori selon nous des intérêts convergents entre les peuples autochtones, les écologistes et les gestionnaires des parcs nationaux. Mais, l'on constate malheureusement selon bon nombre d'expériences en Afrique et en Amérique du Sud que l'appréhension de la notion de cogestion est souvent très limitée. Selon K.Rao et C.Geisler « la cogestion fait référence au partage du processus décisionnel relatif aux politiques en matière d'utilisation des aires protégées entre ceux qui revendiquent un droit aux ressources locales et des gestionnaires de ressources ayant reçus une formation officielle. Elle suppose que les deux parties aient un intérêt commun à conserver indéfiniment des ressources naturelles, un intérêt qui en fait des alliées appropriés⁴». La cogestion suppose donc selon notre point de vue le respect mutuel des savoirs et des connaissances. Cela implique de reconnaître les savoirs autochtones au même titre que les autres connaissances scientifiques.

Or, il semble que malgré une volonté politique affichée d'associer les populations autochtones concernées notamment par des réformes législatives pour ce qui concerne la France, il demeure toujours une forme d'incompréhension et d'incompatibilité entre les objectifs de préservation, de valorisation des ressources naturelles, de l'environnement et le maintien de certains modes de vie traditionnels locaux participant à la conservation et la gestion durable traditionnelle. Concrètement, la communauté des « développeurs » comme, nous le verrons dans ce travail, est souvent amenée dans certains cas, à remettre en cause certaines valeurs et savoir-faire autochtones, c'est-à-dire l'ensemble d'attitudes, de connaissances, de savoirs et de savoir-faire acquis par expérience et retransmis de génération en génération. Il apparaît en effet à première vue que les rapports et les logiques liés à l'environnement sont antagonistes entre d'une part la cosmovision occidentale et d'autre part la cosmovision autochtone. En effet, la plupart des peuples autochtones des forêts tropicales, dont ceux de l'intérieur de la Guyane, ont une perception de la nature radicalement différente de celle de la

³ Nous entendons par populations locales, l'ensemble des personnes ayant choisi pour des raisons historiques ou économiques de vivre sur un territoire donné (Créoles, Noirs-Marrons...), alors que les populations autochtones sont originaires, natives de ce même territoire en tant que premiers occupants.

⁴ Rao(K) and Geiser(C) “ The social consequences of protected areas development for resident populations, society and naturel ressources, vol.3, P19-32 cité par Frédéric Deroche In “ *les peuples autochtones et leur relation originale à la terre*”, Paris, L'harmattan, 2008

civilisation occidentale. Ils ne l'assimilent pas à un ensemble de matière animée et inanimée obéissant à des lois purement mécaniques ou biologiques. Selon cette perception, les êtres humains ne sont pas isolés du monde naturel, ils en font partie et doivent vivre en harmonie avec elle. Il existerait donc dans la cosmovision indigène, en particulier celle des Indiens du sud de la Guyane, une extension, une continuité voire une interdépendance entre l'homme et le monde qui l'entoure. Comme le souligne, Mary Douglas dans ce type de société traditionnelle : « L'individu a des liens si intimes avec l'univers qu'on peut le comparer au centre d'un champ magnétique⁵ ». Ainsi, dans les sociétés traditionnelles en milieu forestier, on note en effet que l'homme n'existe pas en lui-même, il vibre et ses vibrations sont connectées à celles des autres êtres vivants par conséquent il appartient non seulement à un groupe social mais également à un groupe d'êtres vivants auquel il est relié spirituellement.

Cette interaction avec son milieu naturel, selon nous, lui aurait permis naturellement au fil du temps de mieux connaître et de mieux comprendre certains faits, certains phénomènes et l'ensemble des êtres vivants qui l'entourent au point d'en devenir non pas un simple informateur mais un acteur des actions de développement sur ses propres terres. Il ne s'agit donc pas de solliciter uniquement son point de vue mais de le faire respecter dans le processus de changement social.

La création d'un parc national rentre selon nous dans cette dynamique de changement social et culturel, parce qu'elle peut-être à la base des modifications dans le système culturel des populations du périmètre à protéger. Il ne s'agit donc pas pour nous de faire l'historique de la création du parc national de la Guyane française mais plutôt d'analyser les impacts des politiques de conservation, notamment les activités de substitutions mises en place ou en réflexion à la fois pour protéger la nature et garantir le bien-être socio-économique des populations autochtones de cette aire protégée. De notre point de vue, la mise en place des solutions alternatives aux activités destructrices de la nature et de la biodiversité (chasse, pêche, déforestation..) identifiées par les conservateurs et les développeurs trouvent toutes ses limites dans notre hypothèse du fait que le rapport à l'environnement entre d'une part les acteurs de la cause environnementale dont les gestionnaires du parc national et d'autre part les populations vivant dans et autour de ce parc ont des regards différents sur l'objet environnement. Il semble en effet que la relation de l'indigène à son environnement apparait souvent jusqu'à un certain point abstrait, non palpable au regard du monde extérieur. C'est la raison pour laquelle, nous partirons des exemples du terrain afin de mieux illustrer nos propos. En effet, afin de mieux appréhender les différents rapports écologiques et du développement soi-disant durable, nous prendrons comme axe de réflexion la culture

⁵ Douglas Mary: *De la souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971, p.98

des déjections chez les indiens, c'est-à-dire la relation particulière que les Indiens de l'intérieur de la Guyane ont avec leur propre excrément.

Il semble que cette coutume soit commune à toutes les communautés autochtones localisables à l'intérieur de la Guyane de façon prégnante. Cette coutume se décline sous deux formes principales : lors des fêtes de *Cachiri*⁶ avec la consommation incommensurable de bière locale de manioc dans le village (in situ) dont l'acte ultime est caractérisé par les vomissements en public, puis lors des différents bains quotidiens au cours desquels ces peuples font leurs besoins naturels dans les cours d'eau (ex situ). Cette culture de prime abord selon nous apparaît pour ces populations à la fois comme un marqueur identitaire puis comme un rapport propre à la nature qui ne correspond pas à la cosmovision occidentale et pas nécessairement à celle des autres groupes culturels locaux avec lesquels ces populations indiennes cohabitent pourtant depuis des siècles. Il s'agit notamment des Noirs-Marrons pour ce qui concerne les voisins des communautés indiennes de l'ouest du tiers sud du département Guyanais. Le terme de Noirs-Marrons n'a rien à voir avec la couleur de la peau de ces anciens esclaves rebelles, mais il est lié au mot espagnol Cimarron (fugitif), c'est-à-dire la fuite des esclaves des plantations vers la forêt constituant ainsi le phénomène du marronnage. « La tradition orale Boni définit le « maronnage » comme étant la fuite des esclaves des plantations vers la forêt...le temps de l'entraide et du vivre ensemble dans les bois⁷ ».

En effet, ces dernières populations dès le XVIIe siècle avec l'ampleur du Marronnage au Surinam⁸, ont rejoint le bassin du Maroni, ce fleuve long de 500 km qui constitue la frontière entre la Guyane et le Suriname. Dans leur fuite, en s'enfonçant dans la forêt, les esclaves fugitifs ont côtoyé les Amérindiens (*Wayana*, *Wayãpi*). Au cours de leur contact, nul ne doute qu'il y a eu des échanges interculturels marqués par des emprunts pour la survie en forêt entre les deux différentes communautés. Mais, ces échanges semblent avoir connu pour chaque groupe culturel des limites à ne point franchir en termes d'aliénation culturelle : « L'habitat des Noirs-Marrons installés le long du Maroni et ses affluents, tel qu'on a pu l'observer au XIXe et au XXe siècle, est restée fidèle à la coutume africaine de dormir la nuit dans une case entièrement close. En revanche, il a emprunté aux

⁶ Le Cachiri est le nom de la bière traditionnelle des Indiens fait à base de tubercules de manioc

⁷ Moomou Jean, *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860) ; la naissance d'un peuple* : Boni, Ibis Rouge, 2004, p.97

⁸ Pays indépendant frontalier à la Guyane française par la limite naturelle du fleuve Maroni dans sa partie Ouest

Amérindiens le carbet pour se tenir pendant la journée et comme cuisine.⁹ ». En d'autres termes, il semblerait que les Noirs-Marrons, confrontés au nouveau milieu amazonien, n'ont pas calqué aveuglément les coutumes indiennes autochtones au nouveau milieu, en particulier celles liées au fait de dormir dans des cases ouvertes à tous les vents mais aussi à l'usage des cours d'eau comme des toilettes. Il semble qu'ils aient non seulement maintenu leur style d'habitat marqué par le cloisonnement des quatre murs, ils ont aussi maintenu la construction de latrines constitués d'un trou creusé à même le sol, puis situées en arrière plan des habitations comme dans la plupart des villages africains.

Ainsi, malgré la cohabitation entre Indiens (Wayana) et Noirs-Marrons (Aluku ou Boni), la coutume des « déjections aquatiques à ciel ouvert » pratiquée chez les communautés Indiennes semble être rejetée par leurs voisins Aluku¹⁰ dans le Maroni. Mais, elle semble aussi être rejetée par des touristes pour la plupart de culture et d'éducation occidentale. En effet, pour ces derniers, la culture des déjections telle que pratiquée par les Indiens de l'intérieur de la Guyane semble être répulsive et répugnante. Pour des écologistes étrangers à la culture amérindienne, la forme de ces déjections humaines pratiquée dans les cours d'eau est contre-nature et sale. Il ne reviendrait pas à l'esprit d'une personne de culture occidentale d'aller à l'eau pour faire ses besoins naturels. Or, dans la coutume indienne, cela apparaît tout à fait un acte normal en rapport à leur écologie propre et leur représentation du monde. Ainsi, les personnes qui arrivent sur leurs territoires et qui ne respectent pas leur tradition semblent être mal perçues.

En clair, de la même manière que leurs différents rapports à la nature sont souvent jugés négativement par le monde extérieur, c'est de cette même manière que ces derniers jugent étrangères voire absurdes les pratiques non-conformes à leurs lois coutumières. *Dès lors, on peut se demander de quelle manière la découverte de l'autre, peut-elle être envisagée si dès le départ, le rapport à l'environnement entre la communauté d'accueil et le monde extérieur est antagoniste ?*

Cette question nous paraît fondamentale dans la mesure où nous appréhendons d'abord l'écotourisme comme un échange interculturel de deux groupes, disons de deux cultures : un groupe des promoteurs de l'écotourisme constitué à la fois des agents de développement et des clients, puis un autre groupe

⁹ Marie-Pascale Mallé, *les maisons des Noirs-Marrons de Guyane* In Situ n°5-Décembre 2004 (<http://www.insitu.culture.fr/article>)

¹⁰ C'est le nom d'un groupes Noirs-Marrons ayant choisi de vivre sur la partie française

constitué des populations dites autochtones ou d'accueil. Chacun de ces groupes a naturellement un bagage culturel à faire valoir.

En prenant pour référentiel la culture des déjections, notamment l'usage des cours d'eau comme des lieux d'aisance, nous supposons d'entrée de jeu que chaque groupe a son propre discours et un rapport particulier au sujet des déjections humaines. Si les promoteurs de l'écotourisme véhiculent la culture dominante occidentale dans la structure des hébergements d'accueil touristique, qui fait des toilettes en terre ferme des lieux d'aisance. Cette logique ne semble pas être partagée par les populations indiennes de l'intérieur de la Guyane. Il est clair à partir de là que, si pour des raisons touristiques et sanitaires, on obligeait les Indiens à se conformer aux codes sanitaires et hygiéniques dominants en République française, ce changement trouvera sans aucun doute des limites si l'on ne maîtrise pas au préalable les paramètres ou les fonctions aussi bien écologique que culturelle d'une telle pratique traditionnelle endogène dans une société, où les rapports entre l'homme et la nature sont souvent liés et complexes. Il s'agit en réalité d'une vision holistique qui trouve écho au discours suivant : « les peuples autochtones perçoivent généralement l'univers comme un assemblage complexe de puissances personnalisées, grandes et petites, bénéfiques et parfois dangereuses, dont l'équilibre est fondé sur la réciprocité. Selon cette même vision du monde, les êtres vivants ne peuvent pas contrôler l'ensemble du système ; cependant, ils peuvent en influencer certaines manifestations par des alliances avec les puissances spirituelles, combinées à leurs connaissances sur la façon dont ces puissances agissent¹¹ ». La méconnaissance ou la sous-estimation de ces réalités, de ces rapports particuliers à la nature ont souvent été dans bien des cas à la base de l'échec de nombreux programmes de développement dans ce type d'environnement culturel. Au lieu d'apporter le développement, ces programmes pourtant ambitieux dans leur forme, ont plutôt apporté le mal développement et appauvri davantage les populations-cibles.

Ainsi, dans notre hypothèse de départ, cette pratique culturelle peu commune s'érige en obstacle dans la mise en œuvre de l'écotourisme. Il nous paraît donc intéressant de comprendre les logiques qui la fonde. Quel sens ces populations indiennes donnent-elles à l'usage des cours d'eau comme des lieux d'aisance ? Et à quelles conditions cette pratique culturelle devient-elle un frein au développement de l'écotourisme ?

De notre avis, la culture des déjections est une pratique traditionnelle très significative, au-delà du simple besoin naturel. C'est le point d'achoppement de la culture amérindienne, un fait social total qui

¹¹ Deroche Frédéric, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre*, op.cit., p.73

mérite, d'être explicité afin de mieux appréhender le rapport des Amérindiens à la nature, et particulièrement la logique qui sous-tend cette pratique culturelle. En effet, si de nombreux projets conçus par le nord pour soi disant les pays du sud ont pour la plupart échoué, ce n'est pas nécessairement pour des raisons financières, mais plutôt selon nous, à cause des politiques voire des stratégies souvent imposées par l'extérieur et incompatibles aux modes de vie des communautés locales-cibles.

De nombreuses expériences en Afrique dans le cadre du projet d'Ecosystème Forestier Afrique Centrale (cf. projet ECOFAC¹²) et en Amérique Latine montrent bien que les populations autochtones ne s'impliquent presque pas dans des programmes ou projets de conservation et de développement durable qui leurs sont proposés. Malgré d'énormes financements dont ces programmes bénéficient, les communautés locales et surtout autochtones semblent toujours rester en marge du développement sur leurs territoires.

Lorsqu'elles s'y intéressent, c'est souvent pour bénéficier des subventions utiles pour s'offrir des produits qui leur font défaut, et peuvent par ailleurs dans ces cas précis s'adapter aux attentes de l'extérieur sans pour autant renoncer à leurs habitudes culturelles « répréhensibles ». Il semblerait donc que, ces populations savent très bien où se trouve leur intérêt. Visiblement, elles ne s'impliqueraient pas réellement sur le fond, c'est-à-dire dans la conservation de la diversité biologique telle que cela leur est souvent demandé par les agents de conservation. Elles auraient déjà dans leurs propres institutions traditionnelles, des systèmes de conservation notamment des espèces protégées à partir de leur culture totémique.

Par ailleurs, il semble également que la valorisation de la forêt base de l'écotourisme reste aussi une démarche ambiguë du point de vue de ces populations traditionnelles pour qui la forêt représente bien plus qu'un simple lieu récréatif réservé aux randonnées, aux aventures et à toute forme d'exploitation commerciale comme le perçoit très souvent les agences de développement touristique. D'une certaine manière, ce qui nous revient, c'est que le manque d'intérêt et de considération des traditions autochtones ancestrales adaptées à leur environnement semble bien souvent à l'origine des incompréhensions et des réticences observées dans le processus de changement social et culturel en milieu tropical. En effet, dans des systèmes sociaux et culturels où la communauté a développé ses propres référents, ses modèles de conservation (jachère, interdits, sélectivité..) pertinents à ses yeux, il

¹² Le projet d'élevage de petit gibier comme une alternative à la chasse proposée aux populations du parc de la Lopé du Gabon n'a eu aucun résultat significatif mais l'on a constaté en parallèle le développement du braconnage

semble toujours difficile d'en imposer d'autres si l'on ne tient pas compte de cette base préétablie par les ancêtres claniques.

L'implication des populations locales forestières ne semble donc pas aisée d'autant plus que dès le départ, les rapports à l'environnement des différents acteurs notamment les populations locales et autochtones et la communauté des « développeurs » sont souvent biaisés. Les premiers vivent sur des territoires ancestraux dont les normes sociales et culturelles ont semble t-il pour principaux objectifs d'assurer l'équilibre entre l'homme et son milieu. Leur exploitation de la nature est avant tout basée sur l'autoconsommation et la fonction récréative des milieux naturels est rarement présente. Les seconds arrivent souvent sur le terrain cible avec un « bagage culturel » propre à leur société et le développement local dont ils sont souvent porteurs est généralement en fort décalage avec les contextes réels des sociétés cibles d'une part, et les besoins et aspirations des populations d'autre part. D'abord parce que, les projets sont conçus « hors-contexte », et l'hétérogénéité des développeurs, l'ancrage, voire l'enracinement de certains dans des idées préconçues, des stéréotypes faisant fi du savoir traditionnel local empêcherait toute préoccupation aux attentes et besoins des populations autochtones car ces dernières sont perçues comme des « enfants au seuil de la culture ». Ensuite, la vision ethnocentrique du développement au service principalement des intérêts de la communauté des « développeurs » est souvent bien à l'origine de la déstructuration des systèmes sociaux et culturels des communautés locales cibles. Or, la dimension culturelle conditionne l'orientation fondamentale du développement, son type et son style. Selon Roger Bastide : « Nous tenons ainsi les deux raisons fondamentales des résistances aux changements, l'une qui est due à l'opposition des systèmes sociaux en contacts, l'autre qui résulte du placage de modèles venus d'ailleurs et qui, parce qu'ils dissocient les identités personnelles ethniques, craquent à un moment donnée sous l'action des forces extérieures et originelles : A quoi servirait-il à l'homme de gagner le monde, dit l'évangile s'il perdait son âme ? ¹³ » Le processus de changement est certes lent mais semble nécessiter des connaissances et une compréhension de la culture de la société sur laquelle, il va prendre forme. Il ne s'agit donc pas au fond de plaquer ce qui existe dans d'autres lieux quoique positif dans certains cas, puisqu'à chaque société ses particularités mais il s'agit justement de prendre en compte ses spécificités dans le processus de changement.

De plus en plus conscientes de leurs richesses sociale et culturelle, les populations autochtones comme celles de la Guyane revendiquent donc de plus en plus le respect de leur identité culturelle face à l'ethnocentrisme, à l'arrogance culturelle et à l'évolutionnisme culturel, leur corolaire.

¹³ Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Bibliothèque Payot, 1975, p.57

L'Assemblée Générale des Nations Unies, dans sa déclaration relative à l'instauration d'un nouvel ordre économique international, a proclamé « le droit pour chaque pays d'adopter le système économique et social qu'il juge le mieux adapté à son propre développement et de ne souffrir en conséquence d'aucune discrimination¹⁴ ». Cette revendication s'inscrit dans le cadre des droits des peuples à leur souveraineté et des droits de l'homme à sa propre culture, contre le colonialisme, le néo-colonialisme et les discriminations raciales, ethniques, linguistiques et culturelles¹⁵.

Le développement apparaît de facto comme un concept relatif, il ne se réduit pas seulement comme on a tendance à le croire au progrès, à l'accroissement tout azimut, mais peut aussi reposer sur le bien-être social, spirituel des populations avec leur environnement. Le développement dans ce cas précis s'appréhende comme la recherche perpétuelle d'un équilibre voire de l'harmonie entre l'homme et son milieu naturel. Ainsi, le passage dès les années 1970 du concept de « développement » au « développement durable » apparaît comme un échec du premier. En effet, il a été constaté de façon unanime que malgré l'importance de fonds et de subventions accordés au monde à développer, la situation sociale, économique des populations censées en bénéficier n'a guère évolué et que même le développement tant prôné a souvent été à l'origine de la dégradation de l'environnement, du cadre de vie des populations réceptrices.

Selon le Rapport dit Brundtland « le développement soutenable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs¹⁶ ». Il est basé sur un triptyque : la conciliation de l'économie, du social et de l'environnement. La création des parcs nationaux vise cet objectif de durabilité. Il s'agit d'amorcer sur une aire protégée un développement respectueux de l'environnement et des valeurs sociales traditionnelles. C'est dans cette perspective que l'écotourisme pour nous rentre en jeu en tant que composante du développement durable. En effet, ce moyen de développement prend forme dans la grande majorité des cas au sein des aires protégées.

¹⁴ Résolution 3201 (S-VI), point 4 (d). *Sixième session extraordinaire de l'Assemblée générale des Nations Unies*, 1974 ;

¹⁵ *Stratégie du développement endogène*, Unesco, 1984, p-14

¹⁶ Brunel Sylvie, *Le développement durable*, Paris, Puf, 2004, p-45

OBJET DE RECHERCHE

Notre thème de recherche intitulé « *les populations forestières face à l'écotourisme : incitations, réticences et expériences en cours en Guyane française* » vise essentiellement à comprendre dans le cadre du développement local durable, les conséquences d'une politique de conservation et de valorisation touristique sélective qui consiste pour la culture dominante (globale) à modifier intentionnellement ou non certaines habitudes traditionnelles (locale) jugées contre-nature, malsaines ou destructrices de l'environnement en proposant d'autres, jugées plus rationnelles, écologiques ou économiquement rentables pour les communautés autochtones. Cet angle d'observation nous ramène inéluctablement à la question du développement durable par qui ? Pour qui ? Et pourquoi ?

Il est bien connu qu'« autour des actions de développement deux mondes entrent en contact. On pourrait parler de deux cultures, deux univers de signification, deux types de sens comme on voudra....mettons que deux configurations contrastées se confrontent. D'un côté, il y a la configuration de représentations des « destinataires », à savoir les « populations-cibles » (si l'on emploie un langage idéaliste). De l'autre côté, il y a la configuration de représentation des institutions de développement et de leurs opérateurs. C'est autour de tentatives de transferts de savoir-faire que ces deux ensembles de savoirs et de signification entrent en relation : le développement consiste en effet à tenter de transférer certains savoir-faire associés aux systèmes de sens propres aux opérateurs de développement vers des populations dotées de système de sens différents¹⁷ ». Le conflit de logiques culturelles induites par le croisement des représentations de différents groupes culturels aux intérêts divergents est selon nous à l'origine de l'échec à la découverte de l'autre pour des raisons ethnocentriques, egocentriques ou tout simplement par mépris de l'autre.

Dans cette étude, nous ne nous contenterons pas d'une vision ou d'une analyse dichotomique comme celle présentée ci-dessus. Cependant, nous allons essayer à partir du fonctionnement de la structure interne d'une communauté, de comprendre les différentes logiques qui peuvent aboutir à des formes de réticences par rapport à des formes de logiques exogènes apportées par l'écotourisme.

¹⁷ Jean Pierre Olivier de Sardan, op.cit., p.41

Le concept de « populations forestières » ici retenu a été défini par Mary Fleury¹⁸ comme les populations qui vivent principalement de pêche, de chasse, de cueillette et de culture sur brulis au sud de la Guyane. Certains auteurs comme Serge Bahuchet préfèrent utiliser le concept de « peuples de la forêt » pour désigner des microsociétés de chasseurs-cueilleurs tels les pygmées qui se déplacent en bandes dans la forêt. Notre définition se réfère à la première, car il s'agit dans le cadre de notre étude, des populations sédentarisées sur des périmètres précis du territoire guyanais, dépendantes des ressources naturelles, des activités saisonnières et dont les traditions culturelles sont toujours aussi vivaces. En effet, en s'intéressant aux populations forestières du sud de la Guyane, il s'agit en clair des communautés indigènes amérindiennes qui occupent l'intérieur du pays et dont les territoires sont érigés depuis 2007 en parc national.

La création du « Parc Amazonien de Guyane » à l'intérieur forestier est vite apparue aux yeux des politiques et ses gestionnaires, comme un outil de développement de cette partie du territoire enclavé. En effet, il faut dire d'entrée de jeu qu'historiquement et géographiquement, l'intérieur de la Guyane s'est toujours opposé au littoral par son enclavement, son mal-développement et son occupation par des populations dites « traditionnelles » (Amérindiens et Noirs-Marrons) occasionnant de fait la coexistence exceptionnelle d'un droit coutumier et d'un droit moderne dans cette partie de la Guyane. Dès la genèse de la départementalisation, la question liée à la maîtrise de l'intérieur de la Guyane s'est posée avec acuité. De nos jours, cette question reste d'actualité comme nous le verrons par la suite. Mais avant de rentrer en détail sur ce point, une présentation de mon objet d'étude à ce stade apparaît essentielle.

J'ai choisi de travailler à l'intérieur de la Guyane (tiers sud) où vivent pour l'essentiel les populations dites traditionnelles de la Guyane dont les Indiens (Wayana), les Noirs-Marrons (Aluku) à l'Ouest, les Wayãpi et les Teko-Emerillons à l'Est et enfin les africano-créoles au centre. Mes observations se sont focalisées essentiellement sur les Indiens Wayana dans une démarche comparative avec les autres microsociétés. Le point commun sans doute de ces sociétés est le fait qu'elles partagent aujourd'hui la présence dans leurs territoires d'un parc national. La création du « Parc Amazonien de Guyane » avait suscité un certain espoir partagé auprès des différents acteurs dont les principaux sont les populations autochtones, les élus locaux et l'institution parc. Afin de mieux comprendre notre objet de recherche lié en réalité au conflit de logiques dans un contexte de développement durable, il importe de présenter

¹⁸ Marie Fleury, *Les populations du Haut Maroni et le projet du parc national de la Guyane* In *Jatba, Revue Ethnobiologie*, 1998, vol 40 (1-2) : 577-610

au préalable, les enjeux sociaux, politiques culturels et environnementaux qui se trament sur mon terrain d'enquête et qui témoignent au fond de la pertinence de notre recherche.

Nous avons dit que notre recherche à l'intérieur de la Guyane se fait dans un nouveau parc national habité par des populations traditionnelles. Ces populations n'ont pas accueilli le parc national de gaieté de coeur. L'acceptation du Parc National est le fruit d'une longue concertation entre la mission pour la création du parc national et les populations traditionnelles concernées.

Dans notre deuxième hypothèse de recherche, si les populations Indiennes notamment les *Wayana*, ne s'impliquent pas dans les politiques de conservation et de valorisation de leurs milieux, c'est en partie parce que les engagements voire le contrat établi au moment de l'acceptation de ce projet sur leurs terres n'est pas respecté. En effet, il est clair que les populations Indiennes avaient des attentes précises lors de la mise en place du parc national sur leurs territoires.

En effet, dix années auparavant, ces communautés indiennes avaient rejeté le premier projet, sentant une menace pour leurs modes de vie et pour la repression totale et irreversible de leur foncier. L'érection d'un parc national sur leurs territoires, suppose qu'un compromis ait été trouvé. Il a fallu incontestablement que dès le départ chaque partie (amérindiens et le parc national) ait exprimé ce qu'elle attendait au fond de l'autre, ce fut le rôle des grandes concertations publiques avec la mission pour la création du parc national. La discussion permet ainsi de trouver un terrain d'entente entre les principaux protagonistes. Sur cette base, on peut supposer que les *Wayana* comme les autres communautés Indiennes de l'intérieur de la Guyane avaient des attentes spécifiques avant la création du parc national sur leurs terres et que ces attentes n'ont pas été jusque là satisfaites, ce qui fait constater à première vue leur manque d'implication. En effet, sur le terrain, il semblerait que la participation des populations autochtones n'est pas au rendez-vous. Est-ce le résultat de la non-prise en compte de leurs attentes et besoins ?

Notre premier contact sur le terrain révèle en effet quelques vives tensions pour parler d'une crise de confiance des populations locales et autochtones à l'égard des agents du parc national. Afin de mieux appréhender cette crise naissante, il est important de comprendre le contenu de ce contrat, base d'une certaine forme de consensus entre les deux principaux intervenants dans le projet du développement de l'écotourisme dans les territoires isolés de l'intérieur de la Guyane. Il s'agit de comprendre, ce à quoi chaque partie s'était engagée dès le départ et de voir si les engagements pris ont été clairement respectés. Pour appréhender la pertinence d'une crise naissante entre les populations locales, autochtones et le parc, je suis allé interroger les acteurs en présence notamment l'ethno-diversité présente sur le territoire. Il s'agit des indiens (Maroni et Oyapock), les Créoles de Saül, les agents du

Parc (national) Amazonien à leur siège et sur le terrain de leurs actions. Nous commencerons par examiner les attentes des populations (I), ensuite la situation « conflictuelle » actuelle

Les attentes des communautés Indiennes

D'après les informations que j'ai pu recueillir sur le terrain, on peut dire que les attentes des populations étaient suffisamment claires avant la création du parc et surtout avant de parler du développement durable sur leurs territoires. En effet, les amérindiens avaient exprimé un certain nombre de besoins que l'on peut résumer en cinq grands axes : l'arrêt de l'orpaillage illégal sur leur territoire, l'installation des systèmes d'adduction d'eau potable dans leur village, la création d'emplois pour les jeunes, la garantie du respect des modes de vie traditionnels et à l'accès aux ressources naturelles de leur communauté et enfin l'interdiction du tourisme dans les villages.

Sur le premier point, il faut dire que l'arrêt de l'orpaillage illégal fut une des conditions majeures posées par l'ensemble des habitants de l'intérieur et en particulier les communautés indiennes auprès de la mission pour la création du parc. « Durant toute la préparation du projet de parc national de Guyane et jusqu'à sa présentation à l'enquête publique, il est une revendication sur laquelle les amérindiens du Grand Sud ont été constants : c'est le « non » à l'orpaillage. Il n'est pas nécessaire ici, je crois, de rappeler le prix que payent les Wayana du fait de la cupidité des orpailleurs et la négligence coupable de nombreux responsables politiques et administratifs ¹⁹ ». L'orpaillage est l'activité de l'or, et en Guyane, on a deux types d'activité aurifère ; l'orpaillage légal et illégal. Le premier semble être encadré, car il serait fait sur les normes, à base d'un cahier de charges entre les sociétés et l'Etat. L'utilisation du mercure est prohibée depuis 2005 et les entreprises sont censées être déclarées et procurent une forme d'impôt à la région de Guyane. Par contre, le second type d'activités est reconnu comme incontrôlé, il est fait de façon souterraine par des clandestins (garimpeiros) venant pour l'essentiel du Brésil voisin où la répression contre l'orpaillage clandestin est rude. Ces orpailleurs semblent trouver un environnement plus tolérant du côté français où ils se rabattent en masse. Il se trouve que, ce type d'orpaillage illégal pose de gros problèmes non seulement à l'environnement naturel, à la santé des populations autochtones mais aussi à leurs biens matériels. Les Indiens de l'intérieur seraient la catégorie de la population la plus touchée par les méfaits de l'orpaillage clandestin car les principaux sites d'orpaillage illégaux se trouvent en amont des cours d'eau qui traversent le long de leur habitation. Les populations traditionnelles amérindiennes sont isolées des autres communautés et des principaux bourgs. Elles vivent en amont des fleuves (Maroni, Oyapock)

¹⁹ *Oka'mag*, bimestriel des actualités Amérindiennes, n°31, P-6, 2006

et se croyaient longtemps protégées par des sauts et des rapides qui parsèment les cours d'eau le long desquels elles se sont installées.

D'après nos enquêtes, depuis les années 90, l'orpaillage illégal n'a cessé de progresser dans l'ensemble du département et en particulier dans leur forêt. Aujourd'hui, une bonne partie de la forêt est remplie d'engins lourds à la fois pour couper les arbres mais aussi creuser la terre. En effet, l'activité aurifère nécessite que les arbres soient coupés, c'est « la phase de coupe », on coupe tout puisque les arbres dérangent, ensuite on décape le sol « phase de décapage », c'est toute la terre fertile qui est déjà toute fine qui est enlevée, jusqu'à la couche imperméable où les dernières palettes peuvent être emprisonnées. L'utilisation du mercure (pourtant interdite officiellement) présente une grande dangerosité pour les populations, car il est déversé par la suite dans les criques par ruissèlement contaminant ainsi la ressource piscicole et mettant ainsi en danger les populations qui sont dépendantes de ces ressources en protéines.

La déforestation quant à elle, laisse les sols nus voire infertiles pour longtemps, et celle-ci favorise le transfert au-delà du mercure, de la boue dans les cours d'eau par ruissèlement. Il y a donc une forte turbidité des eaux. « Les boues rejetées par les orpailleurs, mécanisme auquel participent largement les clandestins rendent troubles les criques en les chargeant de particules en suspension. Cette turbidité a forcément des impacts sur les poissons prédateurs, qui ne peuvent plus chasser et qui les fuient ». (May : 2007 :182) Par ailleurs, les Indiens qui sont dépendants de l'eau et de ses ressources se retrouvent en danger. Ils sont condamnés de manger un poisson contaminé par du mercure, se laver et boire de l'eau souillée.

En dehors du mercure et de la turbidité des eaux, l'orpaillage clandestin selon les populations interrogées serait à l'origine du paludisme encore connu sous le nom de Malaria. C'est une maladie parasitaire transmise par des moustiques. Elle provoque une fièvre de cheval, une fébrilité intense, des malaises, des frissons, des grosses gouttes de sueur. Ce seraient donc les orpailleurs porteurs du parasite selon les populations autochtones qui emporteraient la maladie dans des villages amérindiens. En effet, il faut souligner que les clandestins malades quittent souvent leurs campements forestiers pour aller se ravitailler et se faire soigner dans les villages ou les communes avoisinants emportant le parasite dans leur organisme, se font piquer et le transmettent aux villageois via le moustique qu'ils ont contaminé.

Durant mon séjour chez les Indiens (en particulier chez les Wayana), j'ai cependant rarement vu et entendu quelqu'un souffrir de paludisme. En revanche dans le bourg de Saül (centre), j'ai vu à certains moments des personnes alitées à cause du parasite du paludisme. La commune de Saül est tout à fait particulière. Isolée au milieu de la forêt sans frontières fluviales comme c'est le cas des villages

Indiens, ce bourg compte environ 80 habitants (selon notre enquête) et serait entouré de clandestins disséminés dans la forêt. Ces derniers ne restent indéfiniment dans la forêt, ils en ressortent souvent pour venir soit se ravitailler, soit se soigner. Ainsi, la présence des clandestins dans les villages et en particulier dans les commerces fréquentés par les populations autochtones serait synonyme de présence de parasites du paludisme qui se transmettent facilement d'un moustique infecté à une personne saine. Or, il semble d'après nos informateurs que depuis la concentration des clandestins en forêt, il y aurait une recrudescence du paludisme. Cette situation pousse les populations autochtones à penser que ces orpailleurs clandestins sont à l'origine de leur mal-être, parce que non seulement, ils détruisent leur environnement, leur transmettent le parasite du paludisme. Mieux encore, les orpailleurs clandestins n'hésitent pas à détruire la biodiversité pour survivre en forêt et lorsqu'ils arrivent dans les villages, ils n'hésitent pas non plus à voler les produits agricoles dans les abattis, et pire encore, subtiliser les moteurs hors-bords des canots des indiens.

En effet, en plein milieu de la forêt et souvent éloignés des bourgs, le ravitaillement en produits vivriers se fait souvent difficilement, alors les orpailleurs clandestins pour se nourrir, tuent tout ce qu'ils peuvent trouver en forêt pour leur alimentation, ce qui accélèrent le phénomène de raréfaction du gibier, ajouter à cela les nuisances sonores. Les Indiens Wayana et bien d'autres populations autochtones des autres régions (Saül, Oyapock) sont souvent choqués lorsqu'ils retrouvent en forêt les restes d'espèces tuées par les orpailleurs clandestins et le plus souvent des espèces prohibées dans leur cosmogonie. Aussi, lorsqu'ils se rapprochent des villages indiens au cours de leurs déplacements, ces orpailleurs illégaux se servent volontiers dans les abattis des populations autochtones en tubercules de manioc ou autres fruits plantés dont dépendent ces dernières. C'est au vue de ce désordre et dans l'espoir que l'institution parc allait résoudre ces épineux problèmes, que les populations autochtones ont cédé à la tentation du projet parc national après l'avoir rejeté. *« Nous avons demandé que nos territoires soient placés en zone cœur du parc afin qu'il nous soit assuré d'une perspective d'avenir à vivre, amérindiens, dans la forêt de Guyane. Une vie sans orpillage et sans violence »* Nous disait un informateur. Ensuite, ne pouvant plus boire sans risque l'eau des rivières, les amérindiens ont sollicité l'installation des systèmes d'adduction d'eau potable dans leurs villages. Pour les indiens que j'ai pu rencontrer, l'orpillage apparaît comme une activité malsaine, destructrice de l'environnement et les orpailleurs illégaux apparaissent invariablement comme des criminels, des sauvages sans scrupules. Il faut par conséquent selon mes enquêtés se « débarrasser » de ces éléments pour parler d'un environnement touristique sain.

Sur un plan économique, les populations du grand sud, d'une manière générale ont demandé à être embauchées en priorité au parc national en création. Ils ont réfléchi et ont vite perçu le parc national comme une opportunité d'emplois afin de résoudre l'épidémie de chômage qui sévit au sein de leur

communauté en particulier. Les jeunes vont à l'école sans grandes perspectives et se retrouvent dans les villages sans occupation en termes d'emplois rémunérés. Les Indiens avaient donc demandé aux responsables du parc de privilégier leurs enfants qui sont allés à l'école pour travailler dans le parc. Ils avaient aussi défendu leur accès traditionnel aux ressources naturelles. C'est-à-dire que pour eux, si le parc se met en place sur leur territoire, celui-ci ne doit pas être un obstacle à l'accès aux ressources dont ils dépendent et gèrent parcimonieusement depuis des générations. En effet, les communautés traditionnelles en particulier les communautés Indiennes voyaient dans le parc une machine aux normes contraignantes à l'accès aux ressources. Et les promoteurs ne voyaient pas très bien comment ils allaient gérer cet aspect des choses sur un territoire dont les populations dépendent essentiellement des ressources naturelles. C'est ainsi que le premier projet fut vigoureusement rejeté parce qu'il interdisait complètement la chasse et la pêche: « Les villages d'Elahé, Kayodé, Taluhwen, Twenké, Antécume Pata et Pilima ont réuni près de trois cent signatures contre le projet de la Diren, soit la très grande majorité de la population adulte²⁰ ». Il a fallu que l'Etat français organise des voyages de découvertes et d'échanges dans des pays et régions similaires afin d'amener les communautés autochtones du Grand sud de la Guyane à accepter l'idée d'un parc national sur leurs territoires. C'est ainsi que des voyages ont été organisés en Guadeloupe et aussi au Gabon en 2005 pour mieux appréhender le concept de parc national en région tropicale et son impact sur la vie sociale traditionnelle des communautés traditionnelles.

Au regard des impacts négatifs d'une conservation militarisée dans le système de conservation d'inspiration anglo-saxon en Afrique d'une manière générale, la France a plutôt opté pour une forme de gestion plus ou moins « démocratique » en laissant l'accès libre des populations traditionnelles aux ressources naturelles. Cela signifie que les communautés indiennes, ainsi que les Bushinengué²¹ peuvent continuer à vivre sur leurs terres et pratiquer leurs activités traditionnelles jusqu'au cœur du parc avec un cadre réglementaire pour le prélèvement de certaines espèces au cours des chasses « traditionnelles » qui se font essentiellement au fusil de type calibre douze.

Enfin, sur le même registre des attentes, les chefs coutumiers Indiens ont émis leur réserve voire leur refus catégorique quant au développement du tourisme sur leur territoire. Ils avaient en effet en mémoire, les effets pervers d'une telle activité sur leur communauté dans les années 1969. En effet, depuis 1970, le tiers sud de la Guyane (30.000km²) est réservé à ses habitants autochtones ; les amérindiens Wayãpi et Teko (Villages du fleuve Oyapock) et les amérindiens *Wayana* (Villages des

²⁰ Okam.mag , Idem

²¹ Terme utilisé couramment en Guyane pour désigner les Noirs-Marrons en tant que peuple de la forêt

fleuves Maroni, Tampoc et Marouini). L'accès à ce territoire comme nous le verrons est aujourd'hui soumis à une autorisation préfectorale. Cette mesure a été prise car des entreprises touristiques telles que le club-méditerranée profitaient de la suppression, le 17 mars 1969, des 80.000 km² du « territoire de l'Inini » pour organiser des visites dans les villages *Wayana*. Il faut dire en effet que le territoire de l'Inini recouvrait la colonie de la Guyane française à l'exception de sa bande côtière. Créé par décret le 6 juin 1930, ce territoire a amputé la colonie de la majeure partie de son territoire, la Guyane se limitant alors à une petite bande côtière large de 20 km. Depuis ce décret instituant ce territoire, les populations traditionnelles de la forêt tropicale tant noires issues du marronnage qu'amérindiennes, selon l'ethnologue Thierry Sallantin vivaient dans une relative tranquillité, car elles échappaient, grâce à ce statut administratif spécial, au contrôle des élus locaux du Conseil Général siégeant à Cayenne.

La création du parc national aujourd'hui remet incontestablement en cause cette exclusivité. En effet, qui dit parc dit « invasion touristique », autrement dit, avec la création du Parc Amazonien de Guyane, l'arrêté préfectoral de 1970 apparaît de plus en plus caduc et remu la plaie de l'invasion touristique tant redoutée par les communautés indiennes. Autrement dit, cette question du développement touristique est au cœur des débats depuis la création du parc national dans la mesure où elle semble diviser aussi bien les populations autochtones, les politiques ainsi que les adeptes de la conservation intégrale des ressources. Selon André Cognat, métropolitain devenu chef coutumier indien (Wayana) : « Depuis des années, en effet le Conseil régional de Cayenne supporte mal de voir son action réduite à l'étroite bande du littoral de la Guyane. Tout l'intérieur du pays, l'immense territoire de l'Inini échappait jusqu'ici à peu près complètement à son contrôle et se placait sous l'autorité du gouverneur (représenté sur place par un gendarme). L'Inini était maintenant divisé en 3 communes ; Saül, Maripasoula, Papaïchton et le pouvoir des maires allait se substituer à celui des administrateurs gendarmes ». (Cognat : 1997 : 146) La suppression du territoire de l'Inini était synonyme pour les défenseurs de la cause indienne de livrer les peuples de la forêt amazonienne à la colonisation. C'est suite à une campagne médiatique contre cette décision que le gouvernement incite le préfet de Guyane à corriger les effets désastreux de la suppression du statut de l'Inini. Certes, il ne redonnera pas 80 000 km² aux populations tribales, mais par arrêté préfectoral du 14 septembre 1970 il restituera 30 000 km² aux amérindiens qui sont les habitants exclusifs de ce tiers sud.

De la déception à la situation presque conflictuelle

La création du parc national de la Guyane a été officialisée le 27 février 2007 (décret de création au journal officiel du 27 février 2007) à l'intérieur de la Guyane, c'est-à-dire une position géographique qui s'oppose à la volonté de certains amérindiens, qui voient en cet outil un moyen de répression, et de réduction à leur droit d'accès aux ressources. En effet, la localisation actuelle du Parc Amazonien de Guyane, montre bien que les autorités en charge de la création de cet établissement n'ont pas pris compte l'essentiel des attentes des communautés locales et autochtones notamment celui de voir la création du parc au nord de la Guyane où la biodiversité est visiblement plus importante et à plus de chance d'être moins perturbée. Par ailleurs, certains indiens souhaitaient bien voir leurs villages insérés dans la zone cœur du parc proscrite a priori à toute activité aurifère et bénéficier ainsi de cette couverture pour ne plus subir les méfaits de l'orpaillage illégal. Mais, leur déception est bien visible aujourd'hui.

De nombreux indiens en effet, espéraient qu'en étant dans le cœur du parc, ils seraient naturellement épargnés des méfaits de l'orpaillage. « ...les amérindiens du Haut-Maroni n'ont pas bien exploité l'avant projet du Parc comme ils l'avaient demandé ; ils ignoraient qu'ils allaient être dans une zone de libre adhésion. La zone dans laquelle l'orpaillage est autorisé, une zone en danger, non protégée. Ils ont su tardivement que si le cœur du Parc était trop éloigné des villages, ils ne pourraient pas avoir les emplois proposés, les postes étant trop éloignés des villages (à plusieurs jours du village, dans la forêt) et qu'ils en seraient pas protégés contre l'orpaillage²² ». Aujourd'hui, malgré la création d'un parc national, l'activité de l'orpaillage (légal ou illégal) ne s'est pas éteinte ou diminuée. Bien au contraire, les zones protégées sont devenues celles qui sont les plus menacées et les plus dangereuses pour les populations Indiennes. L'intérieur de la Guyane apparaît finalement comme une zone non protégée, ce qui engendre l'augmentation de la contamination des populations amérindiennes, car ces populations continuent malgré tout à se baigner dans le fleuve et à consommer des poissons contaminés, la seule source de protéine animale disponible facilement et en nombre.

Afin de répondre à cette préoccupation majeure aux tentacules longues, le Parc Amazonien s'est contenté pour le moment de soutenir l'installation de systèmes d'adduction d'eau potable dans les villages afin d'épargner les populations à ne point dépendre d'eau des rivières et de pluies. Aujourd'hui, la plupart des villages bénéficient de l'eau du robinet. Parallèlement, l'Etat a lancé une

²² *Oka.mag*, Opcit., p.5

lutte contre l'orpaillage illégal avec les opérations telles que « Anaconda » et plus récemment « Harpie » dont le but principal est de détruire systématiquement tous les sites d'orpaillages illégaux. Cependant, les résultats de ces opérations s'avèrent très décevants à ce jour car les gendarmes font face à des orpailleurs clandestins qui sont chez eux (en Amazonie), par conséquent connaissent mieux la forêt. Ils sont très mobiles, et ont créé des layons pour mieux et vite se déplacer. De notre point de vue, ce n'est pas tant l'incapacité de l'Etat à faire face à ce crime contre l'environnement et la vie humaine qui exaspèrent les populations traditionnelles, mais c'est au fond cette forme d'ambiguïté dans les actions et attitudes de l'Etat ou de ses représentants. Tout d'abord, pour les populations traditionnelles, les orpailleurs clandestins ont un traitement de faveur quand on sait qu'au Brésil d'où ces derniers proviennent, ils sont pourchassés et châtiés de la plus belle manière. En Guyane, ils sont presque bien traités (droit de l'homme oblige !) et il semblerait que dans certains cas, ils le soient mieux qu'un autochtone. Selon Richard Paresseux : « *Si tu es guyanais, tu vas devant le tribunal qui t'envoie en taule. On te traîne dans la boue. Le clandestin, on le ramène dans son pays en avion en lui offrant des sandwiches*²³ ». Entre les discours officiels et les mesures concrètes sur le terrain, il y aurait un grand décalage qui fait que les populations locales et autochtones doutent de la sincérité de l'Etat français à mettre fin à cet épineux problème de l'orpaillage.

La quasi-totalité des travailleurs des placers proviennent des pays voisins en l'occurrence du Brésil et les rares populations autochtones que l'on peut recenser sont les Aluku appelés encore Boni. En effet, les Boni qui vivent avec les Wayana dans le Maroni ont vu longtemps en l'orpaillage une opportunité d'emplois notamment dans les placers et surtout dans le transport fluvial des produits pétroliers sur les sites de l'orpaillage à cause de leur bonne maîtrise des cours d'eau. Bien que sporadique dans une région exsangue de tout, l'activité de l'orpaillage est appréhendée par cette catégorie de la population comme une source de revenus sûrs. Cependant, cette participation de certains Bonis à l'orpaillage illégal, a souvent été à l'origine d'une forme d'animosité dans leur rapport avec les Wayana. En effet, selon nos informateurs, les amérindiens ont accepté la création du parc dans le Maroni avec l'appui des Boni (Aluku) sous prétexte que le parc allait mettre fin à l'orpaillage sur leur territoire. Aussi, ils ont aujourd'hui du mal à comprendre que les Boni soient complices de cette activité « criminelle » sur leur propre territoire.

Face à la situation où l'orpaillage illégal s'intensifie et voit de plus en plus la participation des Boni, les amérindiens (Wayana) ont tendance à réagir de deux manières ; soit par l'autodéfense, soit par la participation clandestine indirecte. Dans le premier cas, les Indiens subissant au quotidien les actes de

²³ Cité par Axel May Opcit., p.221

vandalisme des orpailleurs illégaux, de plus en plus agressifs ont tendance de plus en plus à se faire justice eux mêmes. Dans le second cas, certains amérindiens pensent que se faire justice soi-même ne résoudra pas le problème, il vaut mieux chercher à en tirer profit comme le font certains Boni. Jusque là, les Indiens semblaient être les grands perdants de cette affaire. L'Etat à travers l'orpaillage soit disant légal tire son profit des taxes, les orpailleurs clandestins prennent l'or de leurs terres, les Boni y participent et en retour eux les Indiens doivent subir les dégradations environnementales compromettant l'avenir de leurs territoires et leur société.

Ainsi, l'idée de participation consiste donc à tirer profit au lieu de tout perdre et de tout subir. C'est ainsi que certains indiens participent aujourd'hui directement ou indirectement à l'orpaillage clandestin. De retour en France de mon premier voyage en 2008 à l'intérieur de la Guyane, j'ai appris par les médias que Monsieur Chanelle l'ancien maire de Camopi de l'ethnie Teko-Emerillon a été arrêté pour complicité à l'orpaillage illégal, alors qu'auparavant, ce dernier était partisan de l'éradication de cette activité sur son territoire. Au cours de mon second voyage au village Antecume Pata, j'ai appris qu'un Indien Wayana que je connaissais bien pour être le beau frère de mon tuteur était rentré en forêt pour devenir orpailleur alors que lors de mon premier séjour, cela ne l'intéressait guère. Comme lui, quelques amérindiens aujourd'hui participent indirectement aux activités de l'orpaillage illégal. Ils peuvent vendre aux orpailleurs clandestins du carburant, des produits de premières nécessités voire les transporter d'une rive à l'autre en échange de quelques grammes d'or.

Face au sentiment d'impuissance de l'Etat français, certains Indiens ont le sentiment d'être abandonnés et ne supportent plus d'être des spectateurs de l'orpaillage illégal sur leurs propres territoires dont ils ne tirent aucun profit en dehors de ces méfaits. C'est la raison pour laquelle, certains Indiens ont décidé de participer à cette activité pour en tirer profit. Il y aurait donc une forte tendance à la participation clandestine indirecte de quelques indiens aux activités de l'orpaillage illégal comme riposte à l'impuissance des pouvoirs publics.

Mais dans leur grande majorité, les amérindiens restent opposer à cette activité, ceux qui y participent semblent vraiment le faire à contre-coeur aujourd'hui. Nous pouvons dire en définitive sur ce point que les populations traditionnelles (Amérindiennes) semblent très déçues du fait que le parc national actuel n'a pas tenu ses engagements sur le recul voire l'éradication de l'orpaillage (légal et illégal) sur leurs territoires. Elles se sentent donc pour une grande majorité, abandonner et résigner et semblent par ailleurs, avoir perdu confiance pour la plupart à l'institution du parc national.

En ce qui concerne l'offre d'emplois, la déception est aussi grande du point de vue des Indiens Wayana que j'ai rencontrés. En effet, il était convenu que le parc national offre des emplois en priorité aux populations autochtones. Sur ce point précis, il faut dire que les délégations communales ainsi que

des relais dans quelques villages du territoire du parc national ont été créés. C'est-à-dire qu'il y a des antennes dans les deux communes de l'Ouest (Papaïchton et Maripasoula) au centre (Saül) et à l'Ouest (Camopi) dans l'Oyapock. La création de ces représentations locales du Parc national a suscité beaucoup d'espoir pour les populations traditionnelles qui voyaient en cela des opportunités de plein emploi afin de mettre fin au chômage qui touche les jeunes. Cet espoir semble être vite réduit au niveau zéro car les populations interrogées estiment que le Parc ne profite finalement qu'aux Métros. La priorité des emplois n'est pas donnée semble-t-il aux autochtones. Sur ce point, il est important de relativiser les choses. Les emplois sont évidemment créés. A Antécume Pata comme à Camopi, quelques jeunes Amérindiens travaillent sur place dans ces relais. Il y a donc eu un recrutement en faveur des populations autochtones même si les conditions de ce recrutement restent discutables pour certains. Il n'en demeure pas moins que quelques jeunes Wayana ou Wayãpi représentent leur communauté au sein de l'institution Parc. Mais du point de vue des populations concernées, le nombre d'emplois actuels offerts aux jeunes Indiens reste insignifiant par rapport à ce qui avait été avancé au départ.

Les populations interrogées pensent que le parc est « rempli » de Métros ; « *ils préfèrent recruter un Métro qui vient de France, qui ne connaît pas la Guyane. Alors qu'il y a des jeunes qui chôment ici* ». Cette démarche est une réalité comme j'ai pu le constater sur le terrain. En effet, la plupart des responsables des relais du Parc à l'intérieur sont des Métros. Selon un des responsables du Parc interrogé à ce sujet, cela est dû au fait que l'on ne retrouve pas forcément les compétences sur place. Dans le magazine *Lé'ko* (N°3 décembre 2005, p.6), on peut lire en effet que « la centaine de personnes que pourra comprendre l'équipe de l'établissement public du Parc sera répartie dans trois catégories de la fonction publique (A, B, C) selon une répartition entre le siège et le terrain. Mais, il est aussi fait mention d'une dérogation pour le recrutement des compétences locales : « Par dérogation l'établissement recrutera des compétences locales liées à la connaissance du territoire (relais, médiateurs sociaux, piroguiers, rayonners, gardes moniteurs). Le manque ou la sous-qualification des populations traditionnelles semble les condamner pour le moment à des postes subalternes et oblige l'institution Parc à recruter en métropole les candidats aux postes nécessitant des qualifications plus ou moins importantes. Et pourtant, d'après certains informateurs, lors des concertations avant la création du parc, il était convenu de prendre en compte cet aspect lié au manque de qualifications des populations autochtones :

« Y a eu plus de recrutements des métros que les créoles ou Indiens. Ce projet de parc ne date pas d'aujourd'hui et qu'on nous avait toujours souligné ce problème pour dire que nos compatriotes guyanais surtout ceux des communes de l'intérieur sont pas trop qualifiés. On ne voulait pas trop qu'ils soient trop lésés, on nous avait promis qu'on ne regarderait pas pour l'histoire de qualifications. Même pour passer les concours, on avait dit que quand on parle du parc amazonien, c'est le parc de France, le parc d'Europe, on peut dire ça puisque tout un chacun peut sortir d'Europe pour venir travailler, on avait dit qu'il fallait au moins qu'il y ait un pourcentage de locaux du pays qui puisse travailler. On nous avait promis que même s'ils n'avaient pas de qualifications, ils allaient être formés et pris en charge pour pouvoir travailler. Donc aujourd'hui, on voit que ça pas été fait donc on va remonter à la source de ce problème pour voir où est ce que ça en est, si on nous a pas pris pour des cons quoi....²⁴».

Chez les Indiens, il faut dire que cette demande d'emplois est plus forte chez les jeunes. La plupart ayant été à l'école de la République jusqu'au niveau troisième au plus et ne trouvent pas de travail salarié sur place. En effet, contrairement à leurs parents, pour qui, le travail de l'abattis, de la pêche, de la chasse ou l'artisanat sont importants mais pour ces nouvelles générations très influencées du style culturel américain, ces activités sont rétrogrades et moins valorisantes. On peut donc dire que du point de vue des populations traditionnelles notamment les Indiens Wayana, le problème du chômage comme celui de l'orpaillage n'ont pas été résolus avec la présence du Parc Amazonien de Guyane sur leurs territoires. Cela se traduit aujourd'hui par une forme de désespoir marquée par un fort taux de suicides chez les jeunes Indiens. Il faut dire qu'aujourd'hui ces communautés indiennes restent celles qui détiennent les records de suicides individuels chez les jeunes en Guyane.

Si les autorités en charge du parc national avouent quelque peu leur impuissance face à la question liée à l'orpaillage, en disant que cela va au-delà de leurs compétences. Pour ce qui est des questions de l'emploi, ils pensent que les populations traditionnelles sont trop pressées de voir les résultats concrets sur le terrain alors que le parc est naissant. *« Nous sommes dans une phase de l'établissement du projet ! »*. Mais la vérité, c'est que les populations jugent l'action du parc sur ses premières mesures

²⁴ Un élu municipal de la commune de Saül, âgé d'une quarantaine d'années, extrait d'entretien réalisé en juillet 2008 à son domicile à Saül.

qui tendent à aller justement contre leurs attentes. Les anciens ont mis beaucoup d'espoir sur le parc pour l'éradication de l'orpaillage illégal et les jeunes ont rêvé de trouver facilement de l'emploi au Parc, mais malheureusement rien n'est acquis d'avance.

Sachant pertinemment qu'il ne sera jamais en mesure d'employer tous les jeunes, des initiatives sont prises par le parc national pour tenter de créer de l'emploi, d'où l'introduction du concept de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane. Le parc national fait une forte promotion de l'écotourisme comme un gisement d'opportunités d'emplois. Cependant, la question de l'orpaillage apparaît comme un obstacle majeur à la mise en œuvre de l'écotourisme. En effet, dans un contexte où l'écotourisme est perçu comme la valorisation économique durable du milieu naturel, comment peut-on faire venir les touristes lorsque les rivières sont troubles ou la forêt abîmée ? Comment parler de la qualité environnementale aux autochtones lorsque la forêt est prise en otage par des milliers d'individus clandestins qui y travaillent sans conscience pour l'environnement et la biodiversité ?

L'ensemble de ces interrogations amènent certains informateurs à croire qu'il est difficile de parler de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane tant que l'exploitation illégale de l'or n'est pas éradiquée. Doit-on attendre la fin de l'orpaillage pour commencer à penser au développement durable ?

Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle le désintérêt des populations amérindiennes pour le développement de l'écotourisme aujourd'hui sur leurs terres est dû au fait que ces populations avaient dès le départ des attentes précises et que ces attentes n'ont toujours pas été satisfaites, ce qui crée une certaine forme d'animosité entre les populations autochtones et l'institution parc national sur leur territoire. Notre Figure I (p.40) tente d'illustrer les étapes de la négociation et les résultats attendus lorsque les engagements pris sont par la suite respectés ou non. Le fait que les attentes des Indiens n'ont pas été honorées peut entraîner une forme d'animosité voire une situation de « crise » laissant les indiens, principaux acteurs de l'écotourisme indifférents à la mise en œuvre de l'écotourisme sur leur territoire.

En effet, au regard des attentes des populations autochtones énumérées plus haut et sur lesquelles nous reviendrons plus en détails dans ce travail, nous pouvons constater qu'elles sont très importantes pour la survie de ces populations. L'éradication de l'orpaillage ainsi que la création d'emplois apparaissent vitaux d'abord pour l'épanouissement des populations autochtones et ensuite pour la mise en œuvre de l'écotourisme avec la participation des populations autochtones et locales. Mais, ces attentes sont-elles suffisantes dans un contexte traditionnel, dominé par une identité culturelle forte ?

Cette question nous semble importante car au-delà de ces principales attentes, les populations traditionnelles notamment les communautés indiennes ont leurs propres modes de vie, leurs propres

coutumes qui ne sont pas souvent compatibles avec les exigences d'un développement de l'écotourisme, lesquelles supposent par exemple pour un indien à se mettre à la disposition de son client (touriste) durant un temps donné, quand on sait l'importance des activités traditionnelles (chasse, pêche, abattis...) pour cet individu dans sa communauté. Par conséquent, si l'environnement naturel apparait problématique à cause de l'activité aurifère d'une part et la situation économique peu réluisante d'autre part à cause du chômage des jeunes. Surmonter ces difficultés est-il suffisant pour penser à un environnement favorable au développement écotouristique ? Quelle est la place des habitudes culturelles dans la mentalité des communautés traditionnelles indiennes ? En prenant comme porte d'entrée à ma réflexion, la culture des déjections dans les cours d'eau chez les communautés Indiennes, je souhaite mettre en lumière les contradictions, voire les antagonistes qui peuvent émerger dans la mise en œuvre de l'écotourisme dans un contexte tropical et particulièrement à l'intérieur de la Guyane où les cultures des populations indiennes sont très vivaces.

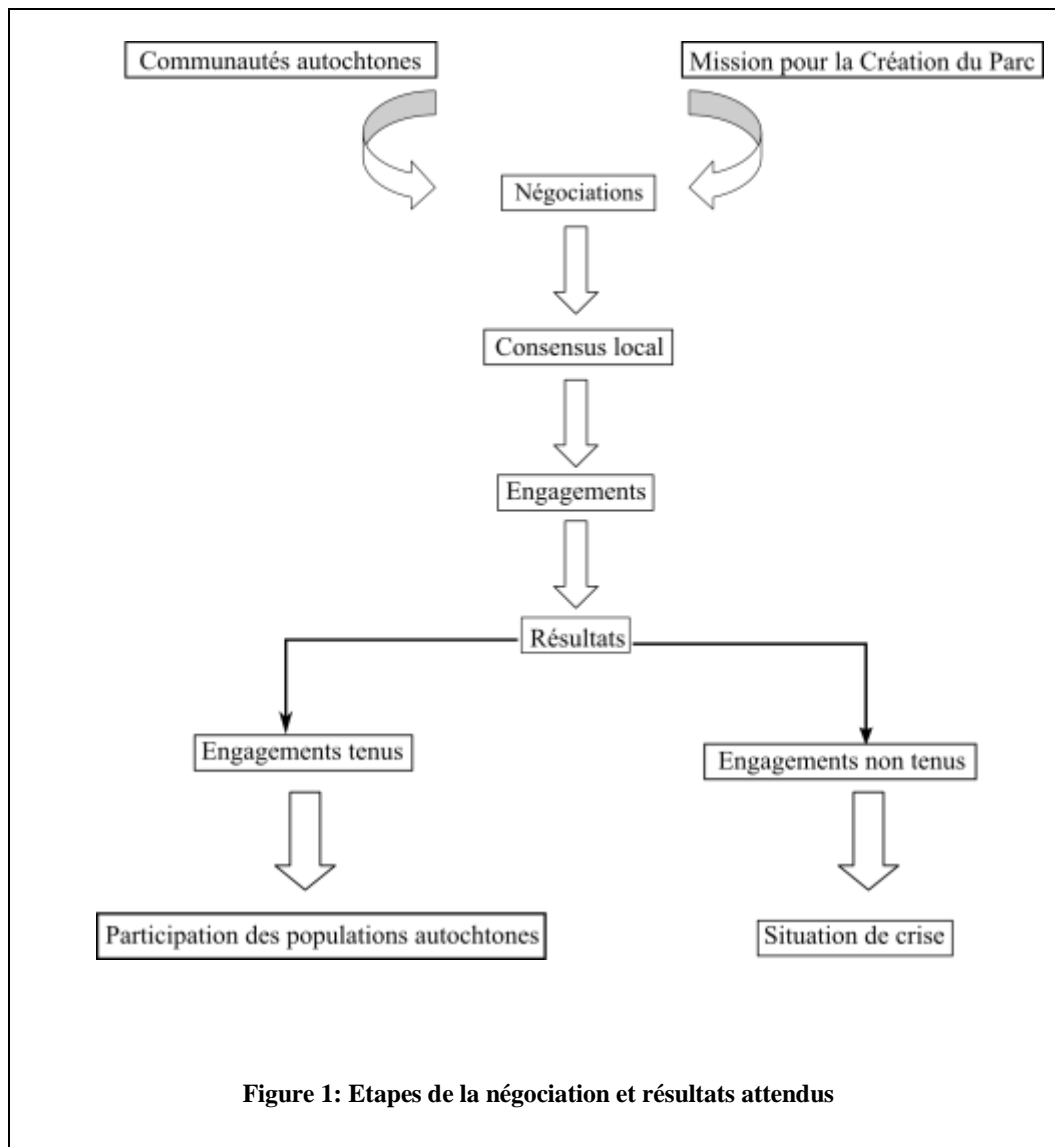


Figure 1: Etapes de la négociation et résultats attendus

Avant d'aller plus loin, il me semble opportun à ce stade de préciser les enjeux du développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane. Qu'est ce qui justifie l'idée d'un développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane ? Pour tenter de répondre à cette question, il importe de revisiter les relations qui ont souvent dominé les deux grandes régions du département guyanais à savoir le nord-littoral et l'intérieur-forestier pour réaliser en fait que le projet de développement actuel par le biais du parc national est l'aboutissement d'un long processus qui se construit encore aujourd'hui.

I) La mise en valeur de l'intérieur de la Guyane : un processus toujours d'actualité.

Le projet de développement de l'intérieur de la Guyane ne date pas d'aujourd'hui. Il a toujours été une des préoccupations majeures de l'administration française en termes d'unification du littoral et son intérieur. En effet, la vision bipolaire de ces deux régions divisées d'une part historiquement et géographiquement, et d'autre part économiquement et culturellement a favorisé en quelque sorte depuis longtemps la non-maîtrise du territoire du sud par l'administration. Mais, cette question de développement de l'intérieur de la Guyane n'est pas du tout aisée dans la mesure où elle a longtemps divisé les administrateurs, les scientifiques et les politiques. La réponse à cette « division territoriale » en vue de son unification est à la base de nombreux plans de développement à ce jour dont l'un des objectifs est la maîtrise totale du territoire. C'est cette urgence qui va selon nous motiver en partie la création du parc national et des réflexions sur le développement écotouristique. Il paraît donc important de bien comprendre la situation de bipolarisation entre le nord-littoral et le sud-forestier observable actuellement et qui a ses racines selon nous dès l'entreprise coloniale de ce département. Une analyse de cette question, nous permettra de mieux appréhender les contextes socioculturel, environnemental et économique afin de mieux comprendre l'importance du développement écotouristique à l'intérieur de la Guyane.

Il convient avant tout de comprendre d'une part les divergences sur la question de développement de l'intérieur de la Guyane, et d'examiner d'autre part, les échecs antérieurs afin de mieux mesurer les enjeux de développement actuel.

II) La bipolarisation du territoire: une opposition historique entre les politiques et les scientifiques

Le département de la Guyane auquel est consacré notre étude est divisé en deux grandes parties inégales : une partie nord littoral modernisé et très peuplé, puis une partie intérieure recouverte de forêt et presque vide. Cette bipolarisation n'est pas récente, elle est historique et peut expliquer jusqu'à un certain point le plan de développement engagé aujourd'hui avec la création du parc national.

En 1930, l'Etat français décide de créer le territoire de l'Inini dans le tiers inférieur du département, région riche en filons de quarts et dominée par l'exploitation aurifère mais échappant à tout contrôle de l'Etat. La création de ce territoire fut le premier acte concret pour le contrôle de cette région isolée de l'intérieur de la Guyane. Cette décision intervient à un moment où les productions aurifères commencent à diminuer et où les orpailleurs se fixent, créent ainsi plusieurs villages (Orru, 2001, P. et F. Grenand, 2005). Une seconde étape s'amorce à la fin de la seconde guerre mondiale, entre 1947 et 1969. L'intérieur de la Guyane est alors en transition. En effet, l'Etat transforme la colonie en département le 19 mars 1946 et en 1947, l'assemblée constituante décide que la Guyane, ainsi que la Martinique, la Guadeloupe et la Réunion doivent devenir des départements d'Outre-mer. La départementalisation ne concerne en fait que la bande littorale d'une vingtaine de kilomètres de large sur près de trois cents de long. En effet, le département sera divisé en deux arrondissements dont celui de Cayenne sur le littoral, aménagé et géré à l'image des départements métropolitains, c'est-à-dire découpé en communes, tandis que celui de l'Inini à l'intérieur des terres est administré par un conseil d'arrondissement et le sous-préfet de l'Inini qui réside à Saint-Laurent. Cet arrondissement est organisé en cercles municipaux, et non en communes, dont le sous-préfet désigne les administrateurs, qui sont généralement des commandants des brigades de gendarmerie (Jolivet 1982).

En 1950, sont créés les postes administratifs de Maripasoula et de Camopi sur l'amont des deux fleuves frontaliers de la Guyane. L'administration française étend le droit commun aux populations de l'ancien territoire de l'Inini sans tenir compte des spécificités locales et en particulier « la question Indienne » ; c'est-à-dire la spécificité de ces populations qui ont un mode de vie particulier et vont finalement bénéficier de la citoyenneté française. Cette situation représente à cette époque une question préoccupante quant à leur nouvelle situation. Le décret 69-261 du 17 mai 1969 portant sur la réorganisation administrative du département de la Guyane municipalise entièrement le département. La municipalisation abroge ainsi le territoire de l'Inini. L'ancien territoire du tiers-sud guyanais est divisé finalement en 5 communes : Maripasoula, Grand Santi/Papaïchton, Saül, Camopi et

Régina. Plus tard, il ne va se réduire en quatre communes, c'est-à-dire Maripasoula, Camopi, Papaïchton et Saül. L'augmentation démographique et la décentralisation en 1982, amènent une plus grande prise en main par les élus départementaux et régionaux de l'avenir de leur territoire et de ses habitants.

« La décision de départementaliser la Guyane visait à construire une gestion de l'ensemble du territoire Guyanais, mais elle reste marquée par la partition entre littoral et intérieur. Toutefois, cette évolution institutionnelle marque la volonté de normaliser et d'uniformiser l'ensemble du territoire » (Ranoux : 2007 : 156). L'un des gros obstacles auquel va être confronté cette uniformisation est liée avant tout à la spécificité des occupants de ce territoire notamment les communautés indiennes. Les politiques d'homogénéisation se heurtent à la question indienne qui va du reste diviser les responsables administratifs et les scientifiques au contact direct de ces populations.

Le développement local et l'émergence de la question Indienne

Dans sa thèse intitulée *Nature en politique : Mutations Sociologie du travail scientifique dans le projet de Parc National en Guyane Française (1930 – 2007)*²⁵, Maëlle Ranoux, met en lumière assez clairement ces divergences entre l'administration et les scientifiques extérieurs au territoire²⁶. Ces divergences sont liées à la question du développement de l'intérieur de la Guyane, mais beaucoup plus en termes de maîtrise du territoire par l'Etat. En effet, il faut dire que les politiques menées actuellement à l'intérieur de la Guyane notamment sur la création d'un parc national sont encore influencées par ces oppositions.

Depuis la création du territoire de l'Inini, la question du contrôle et le développement de cette partie de la Guyane a souvent été une préoccupation majeure de l'administration en termes d'unification du littoral et son intérieur divisé d'une part historiquement et géographiquement et d'autre part, culturellement et politiquement. En effet, la vision bipolaire entre ces deux régions et l'idée d'un Etat-nation ont souvent divisé l'administration et les scientifiques. On notera à cet effet, les positions divergentes entre Vignon et

²⁵ Maëlle Ranoux, *Nature en politique : Mutations Sociologie du travail scientifique dans le projet de Parc National en Guyane Française (1930 – 2007)*, Université Paris X, Thèse de doctorat, 2007

²⁶ L'essentiel des fonctionnaires et des scientifiques était des métropolitains

Jean Marcel Hurrault. Deux personnalités totalement opposées par leur formation et leur statut professionnel.

Vignon, premier préfet de Guyane et plus tard Sénateur, était le représentant de l'autorité et de la vision de l'Etat. Il vivait dans le département (Cayenne), tandis que Jean Marcel Hurrault, géographe de formation était missionné pour une étude de l'intérieur de la Guyane pour une meilleure connaissance de ce département (contours géographiques et populations humaines etc.,).

En tant que représentant de l'Etat, Vignon avait une forte idée de l'Etat-nation. La bipolarisation du département entre le Nord (modernisé) et le Sud (sauvage) n'était pas conforme à sa vision des choses. Ainsi, l'unification de ces deux régions fut une des priorités du premier responsable administratif. En effet, Vignon, constatant une absence criante de la présence française à l'intérieur de la Guyane, et les écarts de développement qui se créaient, voulait absolument marquer la « présence française » par des symboles forts et des actions concrètes sur ce territoire enclavé de la Guyane. Le 17 Mai 1969, il valide son projet de création des communes de l'intérieur.

Dans sa logique, il ne devait pas y avoir une coupure entre le nord et le sud de la Guyane comme pour dire « la France est une et indivisible ». Il n'avait donc pas d'ambitions à prendre en compte les particularités des populations traditionnelles de l'intérieur dans sa vision d'un Etat-nation : « Dans un court document (7 pages), comme le souligne Ranoux, Vignon définit les priorités pour maîtriser la mobilité de cette population et leur territoire. Il prévoit de baser le développement de l'intérieur sur ceux qu'ils considèrent comme les trois acteurs clefs de la présence française : l'administrateur, le docteur et le prêtre. Il met l'accent sur l'école, car l'objectif d'« *intégration progressive des populations primitives dans la civilisation moderne [...] passe par l'instruction, [...] piliers de la société française* ». La scolarisation des enfants des villages devient obligatoire en 1970 jusqu'à 16 ans selon la formule métropolitaine. A la scolarisation, suivent quelques années plus tard, les allocations familiales en 1973. Il prévoit même la possibilité de supprimer les allocations aux familles qui n'envoient pas leurs enfants à l'école. Il envisage également la possibilité de formation technique pour les 20-35 ans, sorte de rattrapage, pour qu'ils puissent accéder à d'autres emplois que manœuvre. Autre institution marquant l'entrée dans la nation française, le service militaire devient obligatoire en 1975.

Par ailleurs, ceux qui adoptent la citoyenneté française bénéficient de droits sociaux et accèdent ainsi à des revenus monétaires. Ce changement social a pour conséquence la désintégration de la société traditionnelle car, le bénéficiaire est « *de moins en moins redevable à son groupe d'origine* » et de plus

en plus à l'Etat (en 1988 le RMI est massivement propagé). Ce dispositif permettrait donc de modifier les attaches des amérindiens, qu'ils passent d'une appartenance à un groupe à celle de la nation.²⁷ »

Se servant des études de Jean Marcel Hurault (géographe) comme base pour des objectifs de contrôle politique notamment la cartographie qui précise de mieux en mieux les villages indiens et la mobilité de ces derniers, Vignon, cependant n'a pas la même fibre humaniste reçue par Hurault à travers son expérience de terrain en tant qu'ethnologue au milieu des communautés Indiennes. Les deux hommes vont avoir des positions très divergentes à propos des politiques à mettre en œuvre à l'intérieur de la Guyane. Différents par leur statut professionnel (l'un fonctionnaire de l'Etat, l'autre scientifique en mission), Hurault défend la protection des Indiens, il soutient qu'il faut protéger les Indiens des agressions extérieures. « *Hurault déduit de l'ensemble de ce raisonnement que la protection, c'est-à-dire la limitation des contacts entre Amérindiens de l'intérieur et les autres populations, est la solution et qu'elle est nécessaire. Elles doivent continuer à appartenir à un temps et un espace dissociés des autres populations. Ce raisonnement est basé sur l'approche organique qu'il a de lier de l'amérindien à son groupe* ». Il n'hésite pas à mettre en avant l'aspect sanitaire pour exiger la préservation des Indiens. Ainsi, en 1948, le Dr Sausse qui l'accompagne lors de sa 2^{nde} mission en Guyane, produit une étude. Outre le rapport médical complété d'observations générales sur ces populations, il produit en 1951 une étude plus approfondie (132 pages) sur « *Les populations primitives du Haut Maroni* » éditée par l'institution commanditaire des missions de Hurault : l'IGN. Il recoupe ses observations et les récits d'explorateurs pour affirmer que la principale cause de mortalité des amérindiens vient des épidémies amenées par les européens et les populations d'origine africaine. Par ces deux travaux de médecins, un premier panorama des deux bassins du Maroni et de l'Oyapock est dressé. Selon Ranoux, l'approche ethnographique des amérindiens se fonde. Ils réinvestissent ainsi l'impératif de régulation des mœurs (approche de l'Institut Pasteur et du préfet), et allient l'analyse médicale à l'ethnologie.

Ainsi, pour Hurault les Indiens sont vulnérables au contact des autres populations : « La protection vis-à-vis des influences extérieures est la solution ». Au contact des autres groupes culturels, il prétend par exemple que « les Emérillons sont pauvres, [...], ils sont devenus fainéants, mendiants et ivrognes ». En passant de leur société traditionnelle à des modalités d'insertion dans la société occidentale par le biais de leur rencontre avec les populations du moyen Oyapock, ils sont passés aux

²⁷ M. Ranoux, Idem. p.159

yeux de cet observateur, de l'indigène à l'indigent. Dans la vision de Hurrault, il serait bien d'isoler les Indiens du développement à l'occidental. Ce développement apparaît comme une « arme de destruction massive » pour ces micro-sociétés. On peut avancer que ce point de vue contribue fortement à construire la figure Indienne en tant que catégorie sociale spécifique ; individu vulnérable, pour lui « l'Indien est souvent malade ; un contrôle régulier est indispensable », c'est donc un individu que l'on doit traiter différemment que les autres catégories de la population Guyanaise.

Une vision totalement différente de celle de Vignon pour qui l'Etat-nation ne reconnaît pas la distinction, ni la discrimination entre les populations de France. Dans cette entreprise d'unification du département et de « francisation » des populations Indiennes, Hurrault n'hésite pas à accuser les acteurs de la « francisation », Vignon et le conseil général, d'agir de manière détournée par la création des communes : « avec une grande discrétion, ils firent prendre des jugements supplétifs d'état civil qui attribuaient la nationalité française aux ressortissants des populations tribales, lesquelles rappelons-le, n'avaient rien demandé et au demeurant ne parlaient pas français et n'avaient pas la moindre idée de nos institutions ; ces jugements les affublaient de prénoms français choisis au hasard dans le calendrier ». (Hurrault : 1985 : 42). Dans cette vision holistique de l'Etat, l'administration française et Vignon faisaient des Indiens des français malgré eux. Cette « francisation » des indiens ne va pas changer au fond le cours des choses puisque l'intérieur de la Guyane demeurera singulière au regard de son écosystème et en particulier à sa composante humaine attachée à la vie traditionnelle malgré une certaine forme d'ouverture à la modernité qui frappe à leurs portes. Cette spécificité est marquée aujourd'hui par une réglementation spécifique d'accès aux territoires indiens.

En effet, le 14 septembre 1970, suite au décès d'un jeune aventurier à la frontière du Brésil (Monts Tumuc Humac), le préfet Monfraix décide de réglementer les expéditions dans le département de Guyane (Annexe n° 1 : arrêté du 14 Septembre 1970 n° 1239). Cet arrêté a été pris en « *considérant qu'il convient de prendre toutes dispositions pour assurer la défense de la santé publique ainsi que le maintien de l'ordre et la sécurité des personnes dans l'intérieur du département* » et arrête ce qui suit « *l'accès du territoire du département situé au sud de la ligne définie par Camopi sur l'Oyapock et le confluent de la Crique Ouaqui et du Maroni sur le Maroni, est soumis à une autorisation préfectorale pour toute personne non détentrice d'un ordre de mission. En outre, une autorisation des parents est nécessaire pour tout mineur désirant se rendre dans cette partie du territoire* ». Dans cette décision, il

est loin d'être évoquée la question indienne. Il s'agit clairement de contrôler l'accès des aventuriers à l'intérieur de la Guyane. On peut dire que ce premier arrêté ne vise pas directement la protection des indiens, mais les aventuriers. Mais, probablement suite aux pressions des scientifiques, l'arrêté va être modifié deux fois en 1977 et 1978. La première fois (Annexe n°2: Arrêté du 03 Octobre 1977 n° 1845/C), la question indienne fait son apparition avec l'émergence de la spécificité de cette population : « *Considérant qu'il convient de respecter le mode de vie, les coutumes, l'organisation sociale et familiale, ainsi que le particularisme des populations indiennes, considérant d'autre part qu'il convient de préserver l'état sanitaire de ces populations etc.,* ». Cet arrêté abroge et remplace l'arrêté précédent n° 1239/PDC du 14 Septembre 1970. La seconde modification (Annexe 3: arrêté du 26 Juillet 1978 n°1745/C) modifiant l'arrêté n°1845/C portant réglementation des expéditions dans le département de la Guyane, montre clairement l'affaiblissement de l'administration sur la question Indienne et la puissance et le poids des réseaux de la communauté scientifique. En effet, dans la décision de cet arrêté, la nouveauté et l'innovation est l'intégration claire des principaux territoires indiens à la zone d'accès réglementé : « article 2 : l'accès *du territoire du département situé au sud de la ligne définie par Camopi sur l'Oyapock et le confluent de la Crique Ouaqui et du Maroni sur le Maroni ainsi que l'accès du village de Camopi sont soumis à autorisation préfectorale* ».

Avec l'arrêté du 26 Juillet 1978 (n°1745/C), la résurgence de la question Indienne fait son retour de façon éloquent. Autrement dit, l'administration semble avoir cédé aux pressions des scientifiques corroborant que les Indiens doivent être isolés des autres populations. Les élus du Conseil Général reçoivent cet arrêté comme une dépossession de leur territoire, réactivant ainsi les traces que la création de l'Inini avait laissées dans les mémoires. Ils insistent notamment sur le caractère anti-constitutionnel d'un arrêté qui limite la libre circulation des personnes sur le territoire français. Le désir de mise en valeur de l'intérieur de la Guyane est visiblement plus fort que la question indienne. En gros, la volonté de l'administration à gérer durablement le patrimoine écologique, que représente cette partie du territoire va être relancée selon nous par la création d'un parc national qui va intégrer les territoires indiens. On peut dire à partir de là que la création du parc national rentre dans une certaine manière dans une stratégie de reconquête de l'intérieur de la Guyane mais aussi dans une stratégie de développement local. Nous verrons au point suivant que ces stratégies ne peuvent se débarrasser d'une réalité héritée du passé, celle de la construction de l'image négative du touriste.

III) Des stratégies de développement local : la peur du touriste et l'échec du plan vert

Comment mettre en valeur le département de la Guyane et en particulier l'intérieur qui reste foncièrement dépendant du littoral ? Et comment valoriser la forêt et la richesse culturelle des populations indigènes ? Ces questions ont sans doute été posées par l'administration de l'époque et continuent d'ailleurs de se poser de nos jours. Le tourisme ne pourrait-il pas faire l'affaire avec l'attractivité que suscitent les populations « Indiennes » par leur mode de vie rudimentaire et leur immense connaissance de la forêt dans un monde en pleine globalisation ? Pourquoi pas l'agriculture ?

Au regard de son patrimoine écologique et culturel, certains observateurs et acteurs de la vie politique et scientifique de la Guyane ont toujours perçu le tourisme comme un des moyens de développer le département notamment sa partie « vierge ». D'autres ont plutôt vu, ce développement par une exploitation rationnelle des ressources naturelles. Les premières expériences vont se solder par un échec jusqu'à la création du parc national pour enfin songer à véritablement développer le secteur du tourisme.

L'impact des premiers touristes à l'intérieur de la Guyane plus précisément leur contact avec les populations indiennes, a vite fait en sorte qu'une image négative soit construite et entretenue autour du touriste. De même, l'alternative à cette activité envisagée à l'intérieur de la Guyane et basée sur le lancement d'un gigantesque plan-vert avec pour leitmotiv la déforestation pour les cultures vivrières a rencontré l'hostilité des écologistes et s'est soldé à nouveau par un échec cuisant. Il nous paraît intéressant dans un premier temps de voir comment s'est construite et entretenue cette image menaçante du touriste, puis dans un deuxième temps, voir comment est t-on passé du plan vers à l'idée de la création d'un parc national ?

1) Construction d'une image négative et menaçante du touriste

Dans les années 1960, les touristes se rendant dans le tiers sud Guyanais grâce aux tours opérateurs tels que le Club méditerranée désiraient avant tout observer les amérindiens dans leur environnement naturel. Il s'est alors développé à cet époque une forme d'activité que l'on peut qualifier d'ethnotourisme, c'est-à-dire un tourisme tourné vers le contact avec les peuples premiers dits aussi peuples autochtones. A l'intérieur de la Guyane, ce sont les Indiens Wayana de la commune actuelle de Maripasoula, situés dans le village d'Elahé et en dessous qui ont le plus souffert de cette invasion touristique.

En 1976, s'ouvre la première agence de voyage de Guyane à Cayenne et le signe d'une mise en danger des peuples autochtones de l'intérieur de la Guyane. Ce type de tourisme est alors présenté par les agences et tours opérateurs comme basé sur la découverte et la compréhension des populations visitées « dans le respect et la protection de leur culture et de leur environnement ». Le sujet est éminemment sensible, certains défenseurs de la cause amérindienne y voyant plutôt une perversion ou un voyeurisme post colonial aussi déplacé que dangereux. En effet, l'ethnotourisme met en exhibition les peuples premiers. Les communautés tribales fragiles sont livrées à la curiosité répétitive des groupes de touristes non préparés à de telles rencontres au cœur des groupes ethniques les plus menacés de la planète. Son côté le plus pervers reste invariablement le voyeurisme, c'est un terme à connotation morale qui décrit un comportement ou une tendance « voyeuriste », c'est-à-dire basé sur l'attrance à observer l'intimité ou la nudité d'une personne ou d'un groupe de personnes dans des conditions particulières. Or, dans ces communautés indiennes compte tenu du climat équatorial, certaines populations aiment bien vivre en toute liberté et souvent dénudés avec de simples caches sexes. Face à cet environnement naturel et social, l'industrie touristique au départ « respectueux des cultures locales », a vite transformé les villages indiens, en village zoos.

Au cours de ses voyages à l'intérieur de la Guyane, Hurrault constate en effet les méfaits du tourisme sur les populations indiennes, il préconise dès lors leur protection contre toute influence de l'extérieur. Ce point de vue est soutenu par certains médecins comme le Docteur Morel en poste à Maripasoula, qui publie d'ailleurs dans un rapport du 24 Janvier 1970 que : « pour préserver la santé physique, mentale et sociale des Indiens, il convient d'interdire l'exploitation touristique du Maroni ». Dans « le fait public » de mars 1970, Hurrault argumente sa position sur ces termes: « Le tourisme apparaît en définitive comme l'une des entreprises les plus néfastes et les plus destructrices dont les populations tribales puissent être victimes. Il ne peut conduire qu'à la destruction, à la mendicité, à la prostitution». (Ranoux : 2007 :193)

Sur le plan sanitaire, toute personne extérieure à la communauté indienne, dont le touriste, est perçue comme la personne nocive qui apporte la maladie dans les villages Indiens. Schématiquement, lorsque le touriste rencontre l'amérindien, ce sont également ses germes qui rencontrent le système immunitaire de ce dernier. L'arrêté préfectoral n°1845/C du 3 Octobre 1977 modifié par l'arrêté 1745/C du 26 juillet 1978 insiste sur la nécessité la bonne santé de toute personne qui sollicite une autorisation d'accès à la zone réglementée. Ainsi, l'autorisation sollicitée par un tiers n'est valable qu'accompagnée du certificat médical attestant que l'intéressé n'est atteint d'aucune maladie contagieuse notamment pulmonaire. (Cf. Annexe 4: Autorisation d'accès à la zone réglementée

n°1168). Les Indiens ont donc appris de bon nombre de métropolitains que la cause de leurs maladies est due aux personnes étrangères notamment les « blancs » le parfait touriste.

L'image négative du touriste entretenue auprès des populations indiennes et partant de toute la communauté scientifique et politique, suivie par ailleurs, de la mise en place d'un arrêté préfectoral réglementant définitivement l'accès aux territoires indiens, ont freiné relativement l'entreprise touristique à l'intérieur de la Guyane. Nous reviendrons plus en détail sur la genèse du tourisme et sa situation actuelle aux chapitres à venir. Pour l'heure, on note que, bien que disposant des atouts naturels et culturels, le tourisme et le touriste ont été vite repoussés parce que vus comme moyen d'acculturation des populations indiennes. Les anciennes générations des Indiens vont donc grandir avec la crainte des touristes comme nous le verrons plus tard. Mais, le souci de l'administration pour le développement du territoire Guyanais et surtout la maîtrise de l'intérieur ne va pas s'effondre, avec l'échec du développement du tourisme. En 1974, l'Etat décide de mettre en œuvre un programme de développement massif, basé sur l'exploitation de la forêt qui aura le mérite au bout du compte de lancer le projet d'un parc national.

1. LE PLAN VERT ET LE PROJET DE PARC NATIONAL

Avant la mise en place du plan vert, l'économie de Guyane est obsolète, avec une forêt infinie, une agriculture rudimentaire, l'administration reste le premier employeur. En recherche d'un véritable plan de développement pour marquer le territoire et affirmer le lien solide avec la métropole, l'Etat français, par le biais du secrétaire au DOM TOM, choisit d'amorcer un gigantesque plan de développement en 1974. Le programme s'appuie sur une certitude de la DDA locale à savoir : « *la Guyane ne se développera que si de grandes unités productives autres qu'agricoles s'implantent* » (Ranoux, 2007). Ce plan prend tout son sens lorsqu'un groupe de papetier américain Parson et Withmore se propose d'implanter en Guyane une usine de pâte à papier. Le plan est perçu avant tout comme une grande opportunité de création d'emplois. D'ailleurs, le commissaire général au plan de cette époque, prévoit une production de 250.000 tonnes de pâtes à papier et la création de 8000 emplois dans le secteur forestier²⁸. A partir de ce programme, la Guyane du point de vue de la technique est présenté, comme

²⁸ Jolivet cité par Ranoux Maelle, Idem

« terre laboratoire » pour un « projet pilote ». Par les possibilités nouvelles et nombreuses qu'elle offre, elle va permettre une expérimentation : « il n'existe actuellement dans le monde aucune usine de production de pâte marchande alimentée par le bois des forêts tropicales naturelles ». écrit Ranoux

Ce plan-vert est mise en œuvre après l'échec d'un certain nombre de plans envisagés pour sortir la Guyane de sa dépendance vis-à-vis de la métropole et la rendre plus rentable économiquement. On citera en exemple « l'expédition » de Kourou pour relever la démographie de ce département sous-peuplé avec une main d'œuvre insignifiante pour les ambitions économiques envisagées. En effet, après la perte du Canada en 1763, Choiseul, ministre de Louis XV organise une grande expédition vers la Guyane afin de la peupler. L'opération est mal préparée et les colons, confrontés aux maladies et aux conditions difficiles d'existence sont rapidement décimés. Les survivants, en attendant leur rapatriement vers la France, sont regroupés aux îles, qui prennent leur nom d' « îles du Salut ». On pourrait aussi citer des programmes de développement plus récent, celui du plan d'aménagement des terres basses bordant le fleuve Mahury au début des années 1960 axé sur le développement d'une culture d'exportation de banane. Mais aussi, le plan centré sur l'exploitation de la bauxite qui a d'ailleurs suscité beaucoup d'espoir en 1970. Tous ces projets se sont soldés par des échecs cuisants.

Ainsi, avec le plan-vert qui se veut un projet ambitieux, on constate que sa gestion ne s'écarte pas de la tradition des plans précédents. La coordination et le contrôle du plan sont menés par une mission spécialisée et placée sous l'autorité du préfet, marquant bien que, jusque dans sa mise en œuvre locale, le programme reste sous le contrôle de l'Etat et non des élus et gestionnaires départementaux et locaux. Les moyens colosseaux sont mis en jeu à la hauteur du programme. Mais, il semble que la faiblesse démographique et la sous-qualification des populations n'ont pas permis d'accompagner ce plan-vert. Ces faiblesses vont essayer d'être comblées par un programme de peuplement avec l' « opération Guyane » qui encourage et incite les français de la métropole à s'installer en Guyane. De même l'accueil des populations du Sud-Vietnam est également envisagé. Tout compte fait, « L'opération Guyane » pour la colonisation du territoire va se solder par « une implantation limitée des cultivateurs français sur des déboisements qui n'ouvriront pas la voie à l'industrie papeterie tant souhaitée. En revanche, l'accueil de 1000 Hmongs sera organisé en deux temps (1977 et 1979) correspondant à l'ouverture de deux villages qui leur seront réservés²⁹ »

²⁹ Jolivet, *ibidem*, p.230

Avec le cadre du plan-vert, on voit déjà la question de la mise en valeur agricole de la Guyane est à l'ordre du jour. Mais, sa principale raison d'être sous sa forme choisie, est de faciliter l'implantation de l'industrie papeterie dont la métropole a tant besoin. Le bois découpés va servir pour faire la patte à papier. Or, pour les guyanais, ce plan ne leur fait pas rêver à cause probablement des échecs des expériences antérieures (le spectre du bagne). Ainsi, le plan a beau prévoir 60 à 70 millions de francs d'investissements entre 1975 et 1976, et quelques 15 milliards dans les 5 ans à venir, il a beau annoncer la création immédiate de 5000 à 8000 emplois suivis un peu plus tard par 5000 autres, il ne peut entraîner l'adhésion à l'idée d'une immigration massive.(Ranoux 2007)

Après 10 années de fonctionnement et de réorientation, le « plan vert » est un échec du point de vue du développement économique et a renforcé davantage la dépendance vis-à-vis de la métropole. Il n'a pas tenu compte des réalités locales ; au lieu de s'appuyer sur les productions existantes, ce plan envisageait des projets non viables et portait atteinte à la nature par une déforestation massive qui n'a guère suscité l'adhésion de personnes animées d'une fibre écologique. Au lieu de valoriser la nature, il visait un développement intensif de la région par la mise en place de filières d'exploitation intense, notamment basées sur la coupe de la forêt. Autrement dit, ce qui semble préoccuper l'administration centrale, c'est l'implantation de l'industrie papetière essentielle pour la métropole sans se préoccuper des activités existantes locales pouvant servir de bases et contribuer au bien-être des populations grâce à l'autosuffisance alimentaire.

Le fait que tous les plans envisagés avant et par la suite ne concernaient en grande partie qu'à la mise en valeur du littoral, a conduit à ce que l'objectif de maîtrise de tout le territoire, soit une priorité.

D'après Jolivet ; « l'échec de tous ces plans notamment les désillusions du programme Ariane³⁰ , ont rendu incontournable l'idée de création d'un parc national. En effet, dès les années 1970, le bilan de la France en Guyane est assez terne. La base spatiale, seule activité industrielle du département localisée sur le littoral est en situation d'incertitude quant à son avenir ³¹».

Au final, l'économie de la Guyane ne démarre pas, l'administration reste le premier employeur et la majorité de la population est concentrée sur le littoral à Cayenne. Entre temps, l'intérieur de la Guyane est épargné de toutes ces gesticulations et échappant à tout contrôle des autorités administratives et

³⁰ Ce programme d'après Jolivet prévoyait l'emploi d'environ 5000 personnes

³¹Jolivet, cité par Ranoux Maelle, Ibidem, p.261

élus locaux. Ainsi, pour de nombreux observateurs, l'idée même de création d'un parc national vient de l'échec du plan-vert et de la non-maîtrise de l'intérieur de la Guyane chère à l'administration française.

En définitive, l'un des effets majeurs du « Plan vert » est donc d'avoir substitué l'idée de déforestation de grands espaces pour des projets agricoles par la conservation avec l'idée de création d'un parc national.

2. DE L'ECHEC DU PLAN VERT A L'IDEE DU PARC

Si le plan-vert reste un échec pour le pouvoir central, et la Guyane perçue par bon nombre d'observateurs comme « un enfer vert » (souvenir du baigneur), le pouvoir central ne va pas pour autant se décourager pour envisager d'autres plans de développement et surtout inventer d'autres moyens pouvant contribuer à la maîtrise de ce département surtout son intérieur. Ainsi, l'échec de ce plan-vert va avoir le mérite de relancer le projet du parc national. En effet, « l'idée de créer un parc national en Guyane remonte aux années 1970³² ».

La richesse du milieu naturel donne la possibilité d'un investissement basé sur les éléments vivants existants, à maintenir comme tels. C'est l'occasion d'envisager le tourisme comme un moyen de développement local basé sur des beaux sites naturels comme les fleuves majestueux, la forêt amazonienne, la flore, les montagnes etc. En effet, la Guyane offre un potentiel pour le tourisme vert. Mais, contrairement aux littoraux des îles de la caraïbe, ses côtes et ses plages n'offrent pas le cadre attendu par les touristes. L'activité touristique est donc envisagée vers l'arrière pays. En effet, la formalisation du second projet du parc national en 1978, associant cette fois-ci les élus locaux, ouvre un nouvel espace politique concernant l'intérieur de la Guyane.

Ce projet va prendre une autre ampleur dans les années 1990 avec une forte médiatisation. En effet, le projet de création du parc national de la Guyane s'est progressivement étendu pour englober le tiers sud inférieur du département. Il est devenu un projet national voulu, et soutenu par les responsables politiques nationaux, même si sa mise en œuvre est essentiellement locale.

³² De Granville et Bordenave (1998) cité par Moïse Tsayem Demaze, Sandrine Manusset, In *Le projet de parc national de la Guyane française : exemple du difficile compromis entre protection de la nature et développement*, 2006

En 1992, pour montrer l'exemple en matière de conservation de la nature et de développement durable, la France s'engage, au sommet de Rio à créer un « grand parc naturel en Guyane ». Ce projet voit officiellement le jour en 1993 avec la création et la mise en place de la « mission d'étude pour la création du parc de la Guyane ». Dans le Léko'magazine³³, on peut avoir une idée des motivations et des missions de ce dispositif qui a précédé la création du Parc en lui même : « face aux menaces pesant sur les forêts tropicales et pour préserver l'exceptionnelle richesse de la forêt guyanaise, les ministres de l'environnement, de l'Outre mer, de l'agriculture et des présidents des conseils régional et général signent en 1992, peu avant la conférence des Nations-Unies sur l'environnement et le développement durable de Rio de Janeiro, un protocole d'accord visant la création d'un grand parc de la forêt tropicale en Guyane. Au terme de 12 années d'étude, l'avant-projet de création du Parc de Guyane pose les bases de ce que sera in situ le futur parc national de la Guyane. Il définit les contours et le contenu du projet qui concerne un vaste ensemble de la forêt situé dans le sud du département ». Ce projet de création d'un parc national offre l'opportunité d'analyser les difficultés rencontrées dans la recherche du compromis-équilibre entre la mise en protection des espaces, les besoins d'utilisation de ces espaces pour les nécessités de développement et les préoccupations et attentes des populations autochtones concernées par la création du Parc.

Aussi, il crée la possibilité de mettre en valeur le patrimoine naturel et culturel de la Guyane. Disons qu'avec ses peuples traditionnels, il y aurait la possibilité de développer à l'intérieur de la Guyane non pas un tourisme balnéaire comme c'est le cas dans les Antilles, mais plutôt l'orienter vers l'écotourisme en se basant, notamment sur la richesse culturelle de ces populations autochtones traditionnelles. C'est finalement la question de l'homme dans l'écosystème forestier qui est posée.

La richesse du patrimoine naturel et culturel est mise en avant pour asseoir l'idée de création d'un parc national. En effet, les recherches scientifiques mettent en évidence les principaux reliefs, la grande diversité des biotopes, la richesse floristique exceptionnelle et l'endémisme dans la région de Saül au centre-sud de la Guyane. Mais dans le fond, on voit bien que ce parc national est finalement érigé en grande partie à l'ancien territoire de l'Inini. Il englobe tout ou une partie des communes

³³Lé'ko, Magazine de la Mission d'étude pour la création du Parc de la Guyane, n°3, p.2

intérieures et sa création soulève la question de la prise en compte des spécificités territoriales qui va aboutir finalement à la création d'un « parc de nouvelle génération ».

3. UN PARC DE NOUVELLE GENERATION

Le projet de parc a subi 4 propositions successives de zonages³⁴ (1995, 1998, 2004 et 2005) mettant en exergue le difficile compromis entre protection de la nature et développement.

La proposition de zonage du parc en 2005 s'est inscrite dans la perspective ouverte par la réforme de la loi sur les parcs nationaux. La nouvelle loi organise le zonage des parcs nationaux en « noyau dur » voué essentiellement à la protection de l'environnement (interdite à l'activité minière) et une zone de « libre adhésion » (zone périphérique) vouée à la gestion durable des ressources naturelles pour le développement durable des collectivités territoriales faisant partie du parc.

A première vue, la création du parc amazonien à l'intérieur de la Guyane apparaît comme l'aboutissement d'un long processus; celui de la maîtrise du territoire de l'intérieur de la Guyane partant de tout le département. En effet, avant la création du parc, ce territoire était pris d'assaut par les orpailleurs : « les activités économiques et commerciales concernent surtout l'orpaillage. C'est une activité qui est en essor depuis une quinzaine d'années alors qu'elle était en léthargie après la ruée que l'exploitation aurifère a connu en Guyane entre 1860 et la fin des années 1930. Ce renouveau de l'or est caractérisé par une production qui est passée de 300kg/an à 3000kg/an³⁵».

L'intensification de l'orpaillage clandestin à l'intérieur de la Guyane, a fait adhérer les populations traditionnelles notamment indiennes à la création du parc en espérant que celui-ci mettra fin à cette pratique illégale comme nous l'avons mentionné précédemment. Les attentes des Wayana par exemple telles qu'elles sont explicitées dans le rapport de la mission pour la création du parc : « accès à l'eau potable, protection contre l'orpaillage, aide à l'emploi » ont contribué à la création d'un parc de nouvelle génération.

En effet, pour le cas spécifique de la Guyane, la nouvelle loi sur les parcs nationaux prévoit la prise en compte des modes de vie traditionnels, et des droits d'usage collectif reconnus aux communautés traditionnelles qui pourront continuer de pratiquer leurs activités de subsistance dans l'aire du parc. En

³⁴ Article de Moïse Tsayem Demaze et Sandrine Manusset, Idem, 2006

³⁵ Ibidem

intégrant le « développement durable », la nouvelle législation semble moins ferme sur l'objectif de conservation de la nature dans le cadre de la gestion des parcs nationaux, notamment dans la zone périphérique de ces aires protégées où les projets de développement économique, social et culturel sont susceptibles d'être menés au bénéfice des collectivités territoriales qui auront adhéré au parc.

La mise en place d'un parc national dans le tiers sud Guyanais a permis de susciter de nouveau un intérêt majeur dans les communes isolées de l'intérieur de la Guyane. Le nouveau parc créé n'est pas perçu comme un outil de répression mais « un projet de développement », « un outil au service des générations futures ». Avec la création du parc, l'administration semble vouloir atteindre ses objectifs de maîtrise du territoire de l'intérieur de la Guyane, car le parc n'est pas seulement un outil au service de la protection de la nature, mais c'est aussi, un instrument qui permet une meilleure gestion du territoire administratif car il va créer des équipements et des emplois sur place.

Au regard de l'échec des tentatives de plans de développement de la Guyane, la création d'un parc national apparaît davantage comme un instrument pour la maîtrise de l'intérieur de ce département et l'écotourisme apparaît quant à lui comme un moyen de développement local des territoires, c'est à-dire comme un outil favorisant un meilleur contrôle des ressources de cette partie inférieure du département, il viserait aussi à répondre aux exigences de qualité environnementale et au respect des modes de vie des communautés traditionnelles en présence.

IV) Parc national, écotourisme ; une démarche pour un développement local « durable » ?

Créé en 2007, le Parc Amazonien de Guyane est aujourd'hui, le plus grand parc national de France avec 3.390.000 ha. Il a un patrimoine naturel riche et sa qualité de préservation est incontestable aux dires de certains experts. En tant que « morceau d'Amazonie », la Guyane française dispose d'une riche biodiversité. Les inventaires récents loin d'être exhaustifs, y dénombrent 186 espèces de Mammifères, 715 espèces d'oiseaux, 162 espèces de reptiles, 101 espèces d'amphibiens, 438 espèces de poissons et 5500 espèces de plantes supérieures. Ces données font de la Guyane le département français le plus riche en biodiversité. (Barbault, 1998).

Cette richesse constitue un patrimoine naturel à mettre en valeur. En effet, l'environnement physique, constitue l'offre touristique originelle. La bipolarisation du département de la Guyane permet en effet d'envisager deux types de tourisme pour une diversification de l'offre touristique adaptée au milieu

naturel. En effet, comme nous le rappelle Orru, « il y a un déséquilibre fondamental entre une Guyane littorale « utile » ou tout du moins frénétique et un intérieur enclavé et peu peuplé³⁶ ». Ainsi, le littoral par ses plages et sa beauté serait adapté au tourisme balnéaire, tandis que l'intérieur encore sauvage serait plus ouvert à l'écotourisme. En effet, le tourisme balnéaire correspond à la première spécialisation touristique de beaucoup de pays et le tourisme Guyanais s'est beaucoup fondé sur l'héliotropisme comme beaucoup de pays tropicaux bénéficiant d'une ouverture à la mer. Tous les pays du sud ont en effet commencé par exploiter l'héliotropisme et ont créé les conditions de leur développement, en mettant en place des infrastructures touristiques (hôtels, casinos, etc..) (Raboteur 2006). Mais, contrairement aux littoraux des îles de la Caraïbe, les côtes et les plages de la Guyane n'offrent pas le cadre attendu par les touristes. L'activité touristique est donc tournée vers l'intérieur du pays et particulièrement l'écotourisme avec notamment la création du parc depuis 2007. En effet, le tourisme au sein des aires protégées est de plus en plus utilisé comme moyen économique pour la conservation et le développement de ces régions ainsi que comme mécanisme de compensation des coûts encourus par les restrictions d'exploitation. Il est souvent mis en avant comme un apport de valeur économique aux aires protégées et favorisant l'appui des communautés environnantes pour la sauvegarde et la protection de la biodiversité (Goodwin et al, 1998).

Comme tous les parcs nationaux des forêts tropicales, l'écotourisme est une des options choisies pour l'avenir touristique de la Guyane. L'objectif est de mettre en place un tourisme responsable et durable, qui conserve l'environnement et contribue au bien-être des populations locales.

Depuis le Sommet de la Terre qui s'est tenu à Rio en 1992 et de Johannesburg, ainsi que le Ve Congrès mondial des parcs nationaux de Durban, le concept de tourisme durable n'a cessé de gagner du terrain. Destiné à protéger la culture et les zones écologiques les plus fragiles, notamment les parcs et les sites du patrimoine mondial, il vise une plus grande maîtrise des flux touristiques et exige une approche pluridisciplinaire. De plus, il met en évidence la nécessité de replacer l'homme au centre des préoccupations environnementales. Donc en réalité dans la démarche de l'écotourisme, l'enclavement de l'intérieur de la Guyane ne peut être perçu fondamentalement comme un handicap, mais bien plus comme un avantage pour faire émerger le secteur de l'écotourisme, en limitant le flux touristique et s'épargner d'un tourisme de masse souvent destructeur de l'environnement. L'écotourisme peut donc

³⁶ Jean-François Orru, *Territoire et développement : entre déterminisme naturel, héritage historique et enjeux de développement durable* In Mam Lam Fouck (Dir), *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui : un département français dans la région des Guyanes*, Matoury, 2007, 706 pages

être une source complémentaire et de diversification de l'offre touristique de la Guyane en ce sens qu'à partir du balnéaire (littoral), on peut arriver à créer un pont avec l'intérieur du pays par d'autres offres touristiques basées sur la découverte des cultures des peuples traditionnels et leur milieu naturel. L'écotourisme peut donc apparaître pour la Guyane comme une opportunité de la diversification de l'offre touristique et une occasion de mieux valoriser son intérieur très mal connu.

Dans des régions comme l'intérieur de la Guyane, l'écotourisme apparaît ainsi comme un moyen de développement qui pourrait permettre la valorisation des connaissances et des savoir-faire des populations autochtones localisables dans cette partie isolée du département. Mais, qu'entend t-on réellement par ce concept ?

- **Ecotourisme : un concept difficile à définir, mais aux objectifs précis**

L'écotourisme est né en Amérique du nord, dans les années 1985, suite au développement du tourisme naturaliste dans des endroits les plus reculés et les plus fragiles de la planète. Les associations environnementales, les ONG et l'industrie touristique ont alors voulu lancer un mouvement de conscientisation pour limiter l'impact des visiteurs sur ces milieux naturels et les communautés qui y résident et s'assurer que les devises engendrées par ces flux venaient bien soutenir les actions de protection des sites et des cultures (Raboteur 2006).

D'abord associé à une forme de tourisme dont l'impact sur l'environnement physique et culturel était très faible, le terme écotourisme fut par la suite élargi pour lier l'idée de conservation de la ressource à celle du développement durable d'une communauté. Autrement dit, l'écotourisme en tant qu'un pan du développement durable vise à concilier le développement économique, social et la protection de l'environnement.

En parlant de l'écotourisme, la définition la plus couramment citée est la suivante « l'écotourisme est un tourisme dans les espaces peu perturbés par l'homme qui doit contribuer à la protection de la nature et au bien-être des populations locales ». (The Ecotourism Society, U.S.A). Ainsi, pour mettre en œuvre ce type de tourisme, il faut qu'il se passe dans des zones non contaminées par des actions humaines, le touriste doit venir sur ces lieux non pas pour laisser une empreinte écologique négative, mais encourager les populations qui y vivent à maintenir ces milieux intacts afin de les transmettre aux générations futures en l'état actuel.

Le problème de la forêt guyanaise et spécifiquement son intérieur est que d'une part l'environnement semble être contaminé d'avance par les méfaits de l'orpaillage et que d'autre part, les populations ont

leurs propres habitudes culturelles qui ne garantissent pas forcément un environnement sain pour les visiteurs ou les touristes. Ainsi, l'idée de la mise en œuvre de l'écotourisme dans des régions où vivent des populations autochtones peut vite se heurter à certaines réalités locales souvent imprévisibles par les développeurs.

Pour Marie Leuquin : « l'écotourisme est un concept ambigu qui, selon le point de vue adopté, se définit comme une activité, une philosophie ou une stratégie de développement » (Leuquin 2000). Il existe aujourd'hui en dehors de la définition couramment admise, une panoplie de définitions se rapportant à ce terme. Cependant, ces principes semblent être les mieux partagés par l'ensemble de la communauté scientifique. Les définitions liées à l'écotourisme que l'on retrouve dans les ouvrages scientifiques varient selon l'orientation principale, soit en fonction de la demande touristique, de la ressource à protéger ou de la communauté d'accueil.

Dans cette perspective axée sur la demande, la définition élaborée par Hector Ceballos, Lascurain ; en 1993, est celle à laquelle se réfèrent nombre de chercheurs, dont Boo (1990), Jenner et Smith (1992), Lindberg (1991). Selon Ceballos-Lascurain, l'écotourisme est : « [...] une forme de tourisme qui consiste à visiter des zones naturelles relativement intactes ou peu perturbées, dans le but précis d'étudier et d'admirer le paysage, et les plantes et animaux sauvages qu'il abrite, de même que toute manifestation culturelle (passée et présente) observable dans ces zones ». Dans cette perspective, le tourisme axé sur la nature signifie une méthode d'approche scientifique, esthétique ou philosophique du voyage, quoiqu'il n'en soit pas nécessaire que l'écotourisme soit un scientifique, un artiste ou un philosophe de profession. Ce qui compte par-dessus tout, c'est que la personne qui s'adonne à l'écotourisme ait l'occasion de « se tremper » dans un environnement naturel auquel elle n'a généralement pas accès en milieu urbain (Scace, Grifone et Usher, 1992, p.13).

Dans cet énoncé, trois éléments permettent d'appréhender le caractère spécifique de la demande écotouristique. C'est d'abord un tourisme qui est lié à l'observation de la nature et les manifestations culturelles dans les territoires des aires protégées. Il s'agit de voyager dans les parcs nationaux, réserves ou toutes autres zones naturelles protégées ou non par la loi. Ensuite, la principale motivation est de satisfaire un besoin de découverte et affectif, de se ressourcer dans un milieu naturel à la fois unique et évocateur. Enfin, la demande écotouristique répond avant tout à un besoin d'évasion, une

expérience relaxante, loin du stress quotidien et du rythme imposé par les milieux urbains. L'écotouriste a donc besoin de s'isoler (loin des bruits de la ville) afin de pouvoir admirer et sentir la beauté de la nature.

L'écotourisme est donc basé pour l'essentiel à l'observation de la nature. Les offres de produits sont essentiellement localisées, dans l'hémisphère sud, dans les pays à forte diversité biologique, offrant une nature préservée, des parcs nationaux, des réserves privées et des communautés locales conservant leurs activités traditionnelles (Raboteur, 2006). Et dans le cas spécifique de la Guyane, il semble que, c'est le tiers sud inférieur qui offre ce cadre particulier.

Dans la perspective axée sur la ressource, « l'écotourisme est une forme de voyage dont l'objectif principal consiste, pour les voyageurs, à admirer les paysages naturels et les manifestations culturelles d'une région spécifique, tout en minimisant les impacts négatifs que pourrait occasionner une telle visite. Dans son sens le plus large, l'écotourisme constitue une approche selon laquelle les touristes peuvent idéalement concourir à la préservation de la nature » (Jenner et Smith, 1992). La définition de Klaus Kreher du German National Tourist Office, est également axée sur la ressource. Le principal intérêt de cette définition est qu'elle établit une distinction, voire une opposition entre écotourisme et tourisme de masse : « [...] toute forme de tourisme qui réduit au minimum le stress sur l'environnement et la concentration saisonnière sont des éléments incompatibles avec ces principes ». (Jenner et Smith, 1992, p.3). L'originalité de la définition de Kreher est double : premièrement, il indique le seuil de développement écotouristique qui serait approprié et, deuxièmement, il considère le caractère élitiste de ce type d'activité touristique.

Enfin, dans la perspective axée sur la communauté, il s'agit souvent des retombées économiques de l'écotourisme sur les populations locales. Il est en effet admis par certains acteurs du développement favorable au développement durable que la pauvreté étant le principal ennemi de l'environnement, sa protection et sa conservation doivent obligatoirement passer par l'amélioration du bien-être de l'humanité et la lutte contre le sous-développement. Autrement dit, c'est parce que les populations forestières n'ont pas d'autres sources de revenus monétaires pour s'acheter des produits industriels, manufacturés qu'elles sont quasiment obligées de dépendre des ressources naturelles. Avec, les nouveaux besoins de leur société, elles vont jusqu'à commercialiser aujourd'hui ces ressources naturelles adoptant ainsi des comportements répréhensibles pouvant porter atteintes à l'intégrité de leur environnement.

Ainsi, en bénéficiant des retombées financières de l'écotourisme, on s'attend selon notre point de vue à ce que ces populations deviennent plus consommatrices que prédatrices. En effet, pour penser à conserver la nature, il faut déjà avoir satisfait un certain nombre de besoins primaires, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour ces peuples forestiers, dont la survie au quotidien est une préoccupation majeure. Par ailleurs, ces derniers savent pertinemment qu'ils peuvent trouver du gibier, le bois de chauffage ou de construction en forêt.

Ainsi, en tant que moyen de développement rural, l'écotourisme doit produire des occasions favorables économiques qui rendent la préservation des sites attrayant pour les populations locales (Pedersen, 2002). Ce type de développement implique la préservation des ressources pour les générations futures, un développement économique viable ainsi qu'un développement social équitable.

Par conséquent, ce terme peut se définir comme étant un tourisme dans les espaces peu perturbés par l'homme qui doit contribuer à la protection de la nature et au bien-être des populations locales (Blangy 1997). De mon point de vue, cette dernière considération me semble être au seuil de l'écotourisme. En effet, inventé dans les pays développés dépourvus ou ayant peu de biodiversité, de forêt primaire, de communautés indigènes, ce concept prenait plus en compte les espaces naturels sans accorder assez de poids aux communautés locales ou autochtones qui ont contribué à façonner, et quelques fois domestiquer ces milieux. C'est la raison pour laquelle en Europe, on lui préfère le terme de tourisme durable ou soutenable lié à la protection du milieu naturel et culturel. En Europe compte tenu du milieu physique, on opte pour une démarche plus globale qui consiste à « reverdir » l'ensemble de l'industrie touristique, à travailler sur l'ensemble des espaces naturels et en particulier l'espace rural, et à faire adopter une éthique environnementale à l'ensemble des partenaires du produit d'accueil (S. Blangy,1996). Cette conception de l'écotourisme est malheureusement celle qui a longtemps été mise en œuvre dans les milieux forestiers tropicaux érigés en parcs nationaux.

Le principe de cette démarche consistait tout simplement pour la communauté des développeurs, à privilégier la préservation et la valorisation des patrimoines naturels et culturels en favorisant l'émergence des tours opérateurs, tout en écartant ceux qui vivent dans ces milieux sous prétexte qu'ils sont ignorants des enjeux de conservation. En Amérique du nord par exemple, la création des parcs nationaux a longtemps rimé avec le déplacement des communautés autochtones. Lorsqu'il s'agissait de les maintenir sur place, ces derniers devaient rester à l'état naturel voire à l'état sauvage (pas de port de jeans.. mais des caches sexes) afin d'attirer des touristes avides de l'exotisme. Dans cette perspective, l'écotourisme orienté de cette façon est pollué déviant vers l'ethnotourisme et le

voyeurisme, c'est-à-dire la curiosité malsaine de l'observation des cultures lointaines. Le cas le plus connu de ce type de produit touristique se trouve au Yellowstone qui est un véritable musée d'Indiens.

De nos jours, notamment depuis le sommet de Rio, l'écotourisme est de plus en plus choisi par de nombreux pays du sud, de la Caraïbe (Dominique) ou d'Amérique centrale (Belize) dans la mesure où il permet véritablement un développement touristique durable.

En Afrique, l'écotourisme, depuis les années 1950, a constitué un important secteur de développement dans certains pays d'Afrique orientale (Kenya, Tanzanie). Les spectacles animaliers ou «tourisme de vision» des grands mammifères concernent surtout l'Afrique orientale et australe (Zimbabwe, Afrique du sud). Le Kenya, premier pays touristique au sud du Sahara (860 000 visiteurs), propose des safaris à l'intérieur d'un important réseau de parcs nationaux et de réserves protégés par la loi, à un degré moindre l'observation des oiseaux et le balnéarisme. A Madagascar, le tourisme de nature est la deuxième source de revenus du pays.

Dans ces Etats, le tourisme de nature dégagerait des revenus 10 fois supérieurs à la chasse commerciale et à l'agriculture. Bien que situé en région tropicale et ouvert à la mer, la Guyane ne dispose pas d'une mer bleue turquoise attrayante comme aux Antilles à cause des nombreux fleuves qui se déversent en mer. Elle ne dispose non plus des animaux emblématiques (gorilles, éléphants..) comme certains pays d'Afrique afin de prétendre développer un tourisme de vision, marqué par l'observation de grands mammifères. En revanche, la Guyane dispose d'une forêt exceptionnelle, avec ses propres richesses, des fleuves majestueux et des populations traditionnelles qui sont de vrais experts de ces richesses naturelles. En effet, par la fréquentation des milieux, ces populations autochtones ont su développer des connaissances, sur la diversité biologique de leur environnement, des savoirs et savoir-faire bases d'une diversité culturelle exceptionnelle en Guyane.

Ainsi, en l'absence d'une mer bleue turquoise attrayante, l'intérieur de la Guyane grâce à sa nature et sa population traditionnelle, se dessine pour bon nombre d'observateurs comme la locomotive d'une région écotouristique en devenir.

C'est la raison pour laquelle, en associant la nature à la culture, nous envisageons ici, l'écotourisme comme la collaboration des savoirs ; les savoirs traditionnels (endogènes) liés à l'environnement naturel et culturel et les savoirs scientifiques (exogènes) contribuant à soutenir d'une part les modes de vie traditionnels écologiques et d'autre part, la prise en compte des enjeux de conservation. C'est la confrontation de ces savoirs qui fait émerger selon nous le model écotouristique. Autrement dit, il n'existe pas en soi de modèle préétabli, c'est en fonction de l'environnement social, culturel et naturel

que se dessine un modèle. Il importe donc de connaître d'une façon minutieuse les us et coutumes des communautés cibles, mais aussi la richesse du patrimoine naturel de ce milieu afin d'amorcer un changement social voire culturel local qui ne va pas à contre sens des valeurs traditionnelles.

Tous ces observations et résultats bien que parcellaires contribuent aujourd'hui pour des pays dotés d'une importance biodiversité, de parcs nationaux et des populations traditionnelles adaptées à ces milieux, comme la Guyane d'envisager l'écotourisme comme un moyen alternatif de développement local durable pouvant contribuer au maintien du couvert forestier ainsi que les modes de vie traditionnels des populations de ces espaces naturels. Pour certains experts, promoteurs de l'écotourisme, ce moyen de développement peut changer positivement une région et le niveau de vie de ses populations. Une rhétorique en faveur du développement de l'écotourisme s'est longuement développée ces trente dernières années.

- **Discours en faveur de la promotion de l'écotourisme : enjeux de la spécificité culturelle territoriale et la participation des populations traditionnelles autochtones de la Guyane.**

Le concept de l'écotourisme a émergé dans la dernière décennie, et fait chaque année de nombreux émules. Ce concept original s'inscrit totalement dans une démarche de développement durable, dans le sens de soutenable, donc de pérennisation. Il serait le secteur de l'industrie globale du tourisme qui s'accroît le plus rapidement, la plus grande croissance touristique se produisant aujourd'hui autour et à l'intérieur des dernières régions naturelles du monde.

Selon l'organisation mondiale du tourisme (OMT), près de 11% de la population vivent du tourisme ; et plus de sept cent (700) millions de personnes partent en voyage chaque année. Le marché touristique représente donc une part de revenu de plus en plus croissant. (Rapport OMT, 2002)

Le département Guyanais n'est pas épargné par ce mouvement ; « en 2007, 108 800 touristes ont choisi la destination Guyane contre 93 100 en 2005. La région a attiré près de 15 700 touristes supplémentaires (soit une progression de 17%). Ces touristes représentent 63% des passagers au départ de l'aéroport³⁷ ». Au premier janvier 2008, on dénombre 131 établissements touristiques en Guyane, pour la plupart en hôtellerie. Avec 280 000 nuitées, le secteur hôtelier représente le deuxième type d'hébergement après celui de l'accueil par la famille ou la nuitée chez des amis. Il concerne surtout le tourisme d'affaire: Cayenne 38% et Kourou 29%. Ainsi, les déplacements liés à l'activité

³⁷ INSEE, Antilles-Guyane, Premiers résultats, n°31 juin 2008

professionnelle et au Centre Spatial sont un facteur déterminant du tourisme en Guyane qui reste au demeurant fortement concentré sur le littoral.

Nous pouvons noter d'entrée de jeu que l'essentiel du tourisme se fait sur le littoral et il s'agit d'un tourisme classique basé sur des structures hôtelières. En parlant de l'écotourisme en Guyane, il s'agit pour nous de nous intéresser justement à l'intérieur de la Guyane qui nous semble approprié et plus significatif à la mise en œuvre d'un tourisme basé sur les richesses naturelle et culturelle. Concrètement, à l'intérieur de la Guyane, il y a des populations traditionnelles qui vivent le long des cours d'eau en plein milieu d'une immense forêt (30.000 km²). Ces populations ont des spécificités culturelles propres en harmonie avec leur milieu de vie.

Les Indiens Wayana et bien d'autres groupes, par exemple ont un habitat tout désigné appelé Carbet. C'est une habitation sommaire construit à base des matériaux du milieu naturel, sans parois à l'intérieur duquel on attache son hamac. Le hamac d'origine amérindien fait partie intégrante de l'intérieur de toutes les communautés du sud guyanais. Il s'agit d'un rectangle de toile suspendu par ses deux extrémités dans lequel on s'allonge pour dormir. Si la fonction essentielle semble être de servir de « lit », sa légèreté et son adaptabilité au milieu lui confère un statut d'accessoire indispensable en forêt. Son usage est multiple, il peut par exemple servir à cheval ou assis de balançoire ou une étale pour le rangement occasionnel ou momentané des effets. Il existe par ailleurs un savoir-faire dans la construction des hamacs, réservé essentiellement aux femmes à partir de la culture du coton. En effet, les femmes Wayana ou Wayãpi trient et filent le coton récolté qui sert à tisser le hamac selon la technique du filet à point noué. La fabrication d'un hamac réclame patience et doigté. « Entre son mari et ses fils, une femme peut confectionner en moyenne une trentaine d'hamacs dans sa vie » nous disait une informatrice. Du point de vue de la structure de l'hébergement, il y a donc tout un savoir comme nous le verrons plus loin.

L'hébergement touristique à l'intérieur de la Guyane est donc différent de celui du littoral basé essentiellement sur l'hôtellerie. Lorsqu'on parle de l'écotourisme, il s'agit très souvent de faire allusion à des équipements légers dont les matériaux sont issus du milieu naturel par conséquent biodégradables. Ainsi, le carbet, habitat traditionnel amérindien rentre dans l'hébergement écotouristique à l'intérieur de la Guyane et sa construction est liée à des connaissances et des savoir-faire particuliers d'une catégorie de la population Indienne.

A travers donc l'écotourisme, notamment sa dimension d'accueil du public, il s'agit au fond pour les populations autochtones, de mettre en valeur leur patrimoine architectural. Or, entre le littoral et l'intérieur de la Guyane, on est face à deux conceptions différentes de l'habitat. Il semble en effet que

l'habitat traditionnel des indiens ne soit pas reconnu officiellement comme un hébergement conforme. Dès lors, comment parler de l'écotourisme dans un tel contexte ?

Au-delà d'une tradition propre à l'hébergement qui semble d'ailleurs être véhiculée et promue par des opérateurs écotouristiques locaux, j'ai déjà signalé la spécificité de certaines coutumes chez les Indiens, notamment celle qui a attirée le plus mon attention au cours de mes différents séjours chez les Wayana dans le Maroni et les Wayãpi dans l'Oyapock, c'est-à-dire l'usage des cours d'eau comme des lieux d'aisance. En effet, en me référant à ma culture d'origine, je sais pertinemment, qu'on n'utilise pas les cours d'eau comme toilettes. Entre les cours d'eau et le milieu forestier (terre ferme), la préférence est vite faite au deuxième espace. Mes ancêtres l'ont certainement construit de cette manière et les ancêtres des Indiens de leur manière en rapport à leur propre culture. Je suis donc face à une culture étrangère à la mienne et à celle que j'ai apprise de la culture occidentale. Dès lors, comment concilier les exigences de la tradition et les exigences liées à la pratique de l'écotourisme ?

A l'évidence, l'intérieur de la Guyane apparaît comme un terrain d'expérimentation « un centre pilote » pour la mise en œuvre de l'écotourisme sur un territoire marqué par une forte identité culturelle, mais aussi une prise en compte de normes Européennes. C'est donc le lieu idéal pour expérimenter et comprendre la prise en charge des aspects culturels dans le cadre du développement rural.

Du point de vue économique, bien intégré, il semble que l' « écotourisme peut engendrer des revenus significatifs tant sur le plan local que sur le plan national. Il serait également générateur d'emplois pour des personnes vivant à proximité des parcs de conservation. De plus, il pourrait représenter une occasion pour les régions de diversifier leurs activités économiques tout en protégeant leurs ressources naturelles » (Bolton, 1992 ; Gauthier, 1993). Ce moyen de développement « durable » pourrait également permettre, selon ses promoteurs aux populations de tirer grandement profit de leurs connaissances de la nature. En effet, selon ses promoteurs l'écotourisme peut créer des emplois directs (hébergement, transport, guide forestier...) et indirects (restauration, artisanat, commerces locaux..) liés à l'environnement naturel et à la culture locale. C'est certainement la raison pour laquelle « une politique de développement rural est plus efficace que celle de repression, afin d'atteindre les objectifs de conservation » (Bahuchet, De Maret, 1993).

L'écotourisme apparaît ainsi pour certains, comme un excellent moyen de concilier protection de la nature et développement économique avec en filigrane la gestion durable des ressources. Ainsi, pour des régions riches en biodiversité et menacées par des actions anthropiques, la mise en œuvre de l'écotourisme aurait des impacts multiformes contribuant à la fois à la préservation de l'environnement, la valorisation du milieu naturel et des savoir-faire traditionnels. Elle pourrait

contribuer aussi à l'amélioration de la qualité de vie des populations locales et autochtones (Cf. Figure 2).

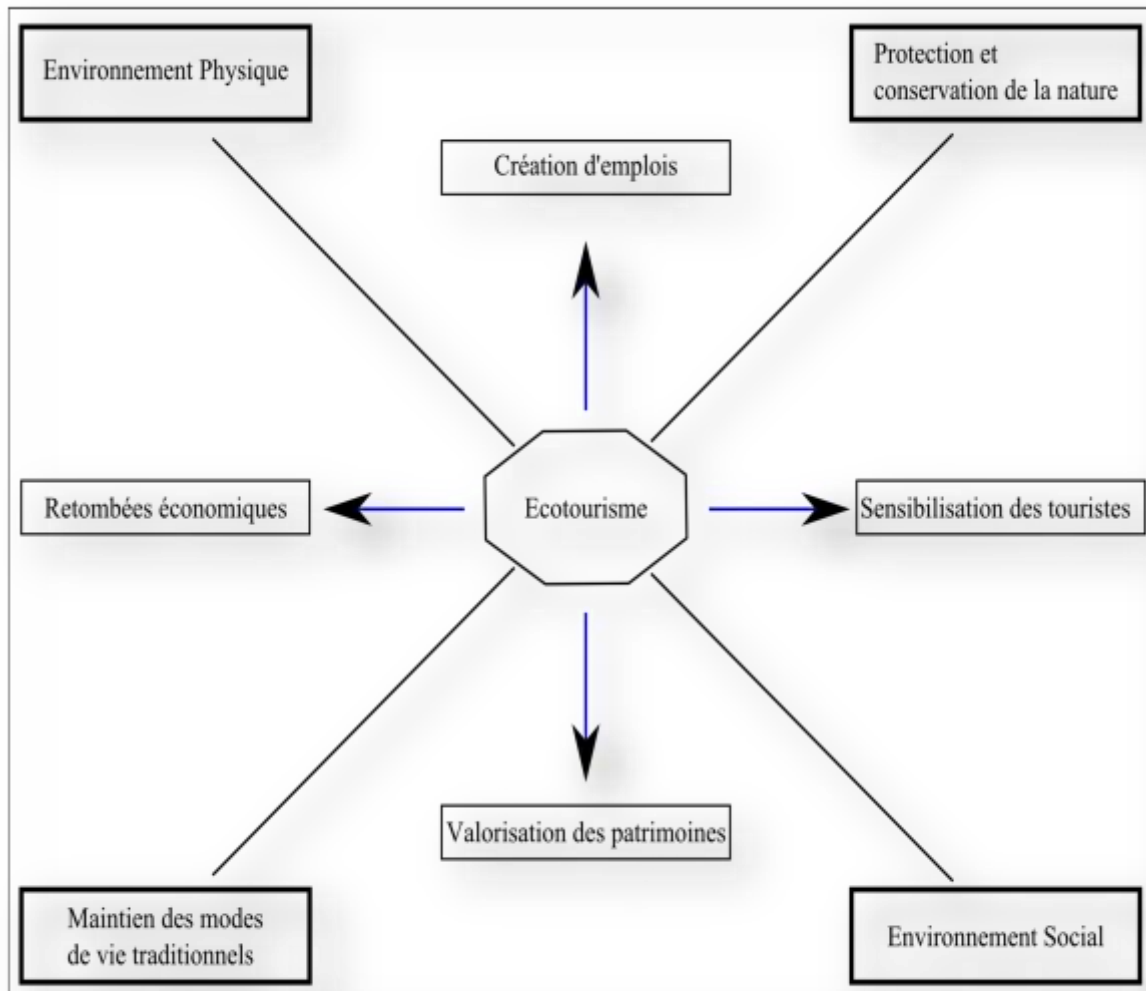


Figure 2: La mise en œuvre de l'écotourisme et ses impacts multiformes

Dans un contexte comme celui de l'intérieur de la Guyane où le « chômage » au sens occidental du terme est un véritable phénomène, l'écotourisme permettrait dans un sens aux Wayana et les autres groupes autochtones de valoriser leurs connaissances du fleuve en tant que canotier, guide fluvial ou guide forestier. Ces populations dites traditionnelles ont aussi l'occasion grâce à l'écotourisme de valoriser leurs connaissances, savoirs et savoir-faire sur le manioc dont elles maîtrisent parfaitement les secrets. Loin d'oublier l'artisanat (vannerie) amérindien qui occupe une place prépondérante dans le patrimoine culturel guyanais. Tous ses atouts font dire en effet, que l'intérieur de la Guyane

représente l'avenir du tourisme du département, lorsqu'on ajoute toute la richesse culturelle des Noirs-Marrons (Aluku). C'est finalement l'ensemble de ces atouts qui peut attirer les touristes du littoral à l'intérieur.

Comme le souligne Christ (2005), les visites de parcs nationaux et des réserves naturelles sont devenues de plus en plus populaires et les destinations de ce tourisme se tournent vers les pays en voie de développement riches en biodiversité. Ceci semble être en accord avec la mode croissante des destinations de l'écotourisme et avec un désir grandissant de vivre une aventure dans un environnement naturel et de s'enrichir par des expériences culturelles au cours de ses vacances.

En effet, l'écotourisme en tant que tourisme durable, a pour ambition de répondre aux attentes des nouvelles clientèles européennes en redonnant un sens au voyage : celui de prendre le temps de découvrir et de rencontrer d'autres gens, d'autres lieux, de s'enrichir de cette rencontre en donnant un peu de soi. (Charte Européenne du tourisme, p.3)

Ainsi, le tourisme au sein des aires protégées est de plus en plus utilisé comme moyen économique pour la conservation et le développement de ces régions ainsi que comme mécanisme de compensation des coûts encourus par les restrictions d'exploitation. Il est souvent mis en avant par ses promoteurs comme un apport de valeur économique aux aires protégées et favorisant l'appui des communautés environnantes pour la sauvegarde et la protection de la biodiversité (Goodwin et al, 1998). En effet, selon certains acteurs de la conservation, il n'y a pas de conservation sans restriction, la manne issue du tourisme est censée compenser les efforts de conservation et de préservation de l'environnement par les populations autochtones.

L'écotourisme apparaît donc selon certains discours officiels comme un gisement d'opportunités pour des pays bénéficiant encore d'un environnement peu perturbé des actions anthropiques et riche en biodiversité comme la Guyane. En, effet, le choix du tourisme balnéaire a montré ses limites, la diversification de l'offre touristique passe aussi par la valorisation des zones écologiquement sensibles et ces zones semblent toutes se retrouver dans l'hémisphère sud, et particulièrement dans des régions encore sous-développées. Le développement durable soutenu par l'écotourisme peut dans ce cas permettre d'ouvrir un nouveau champ de développement économique respectueux de l'environnement. Aussi, les forêts tropicales, en plus de receler plus de la moitié des espèces vivantes de la planète, jouent un rôle essentiel dans les grands équilibres planétaires. Ainsi, le développement de l'écotourisme semble avoir un impact sur le plan local, mais ses effets sont globaux parce qu'ils contribuent au maintien de l'équilibre de la planète. Il apparaît qu'au-delà des enjeux locaux, nationaux, il y a aussi un enjeu global avec souvent un discours apocalyptique, qui veut que si l'on ne fait rien pour la déforestation, on serait responsable du désastre planétaire à venir.

Les Wayana et les autres groupes ethniques Indiens de l'intérieur guyanais se retrouvent ainsi concernés par des enjeux auxquels ils sont loin d'être les principaux responsables. Nous pouvons dire en somme que pour les acteurs de la conservation, le Parc Amazonien de Guyane « parc de nouvelle génération » et son produit « écotourisme » visent un objectif principal ; celui de la préservation de l'environnement. C'est en gros le but de toute aire protégée. Cependant, dans le contexte de l'intérieur de la Guyane, marqué à la fois par un environnement naturel et culturel exceptionnels, ce but ne peut être atteint sans la participation des populations autochtones qui ont des connaissances approfondies de leurs milieux. Or, pour favoriser leur intérêt et leur participation, il faut que ces derniers puissent prendre conscience de l'importance économique de leurs connaissances, leurs savoirs et savoir-faire. L'écotourisme permettrait, aux populations traditionnelles d'être des acteurs de ce nouveau développement, basé sur la valorisation des patrimoines locaux. Il faudrait par conséquent une incitation financière afin d'arriver à changer leur comportement.

Les discours positifs sur l'écotourisme, c'est-à-dire ceux qui prétendent contribuer au bien-être des populations à partir d'un tourisme responsable et durable font de la nature un produit, un bien de consommation renouvelable pour les générations présentes et futures. Mais, parler de l'écotourisme, c'est surtout selon nous parler des contacts, de rencontres interculturelles entre les visiteurs et les visités, mais aussi des éducateurs et des éduqués. Dans cette démarche, il peut exister plusieurs protagonistes, des intermédiaires qui rendent souvent ce contact peu productif et souvent à la base de réticences potentielles des populations autochtones. En effet, comme le souligne David Dumoulin Kervan en relativisant la vision de ce concept dans son article sur les politiques de conservation en Amérique latine, il dit ceci: « L'écotourisme s'est en revanche généralisé, comme option de revenus pour les populations locales et gestionnaires des parcs, mais la manne touristique reste souvent un échange entre touristes étrangers et opérateurs externes » (Dumoulin, K. 2005) Autrement, dit les communautés locales ne perçoivent pas souvent les retombées de cette activité sur leur territoire.

Au-delà donc des discours positifs sur l'écotourisme, il existe naturellement une rhétorique en contradiction avec les thèses précédentes. Donc entre les tenants de l'émergence de l'écotourisme, et ceux qui en relativise son succès auprès des communautés locales et son impact sur l'environnement naturel. Il y aurait donc une forme de contradiction, d'ambiguïté même dans la notion de durabilité et du maintien de modes de vie traditionnels.

- **Débat contradictoire sur l'écotourisme**

Le concept de l'écotourisme ne fait pas seulement que des émules au sein des communautés scientifique, politique et locale. Allié à la gestion des aires protégées (parcs nationaux), il est souvent perçu dans les pays du sud, notamment les régions marginales en mal de développement comme une nouvelle forme de dépendance vis-à-vis des pays occidentaux émetteurs de tourisme. En effet, si l'on considère que l'essentiel des touristes avides de l'exotisme provient de l'Europe, il va s'en dire que les communautés locales censées bénéficier de la manne financière issues de ces échanges doivent faire preuve de patience dans la mesure où les visites touristiques dépendent des occasions spéciales (vacances, fêtes..) de la clientèle des pays du nord. Ainsi, les activités liées à l'écotourisme n'ont véritablement pas un caractère durable en terme de sécurité d'emplois puisque fluctuant en fonction des saisons et du type de clientèle. En plus de donner des opportunités d'entrées de revenus occasionnels, l'écotourisme serait à l'origine d'une forme de mendicité des communautés autochtones. Ainsi, dans son approche interculturelle, l'écotourisme semble être un danger pour l'acculturation et l'aliénation des communautés locales réceptives. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà souligné, l'écotourisme peut avoir ce revers qui est de faire valoir les préoccupations principales occidentales (d'environnement et de développement à long terme) sur les préoccupations des pays en voie de développement. A l'intérieur de la Guyane notamment au sein des communautés indiennes, les effets négatifs du tourisme ont été soulignés par Hurrault, mais aussi André Cognat ; « En un siècle de contacts avec les « civilisés » les Emérillons étaient tombés dans une déchéance irréversible dans l'alcoolisme, la prostitution et le désespoir³⁸ ».

L'acculturation, ici est surtout liée au fait que les activités sont orientées vers un public qui a des attentes particulières, exemple de l'observation des coutumes traditionnelles en désuétude. La réponse aux attentes de la clientèle touristique peut aboutir à une forme de folklorisation des coutumes. On a pu le noter avec les Masaï du Kenya, qui se cloîtraient à l'entrée des parcs avec des costumes traditionnels qu'ils ont abandonné depuis belle lurette rien que pour soutirer de l'argent aux touristes européens qui sont avides de l'authenticité. De plus, « dans certains cas, il arrive que les membres des populations locales envient les styles de vies des touristes apparemment mieux nantis qu'eux et

³⁸ Cognat André, *Antécume ou une autre vie*, Opcit., p.15

cherchent à imiter leur culture en modifiant leurs habitudes vestimentaires, alimentaires ou même leurs comportements sociaux³⁹ »

Par ailleurs, l'écotourisme produit phare des parcs nationaux facilite l'accès des visiteurs dans des espaces protégés. L'absence ou le déficit de gardes forestiers ne permet pas souvent un contrôle efficient de certains de ces visiteurs aux objectifs parfois inavoués. En effet, dans un contexte marqué par la biopiraterie, la course aux ressources génétiques, le prélèvement des ressources stratégiques, l'accès libre des visiteurs ou des touristes dans une aire protégée est un véritable danger pour la préservation des connaissances et des savoirs autochtones, disons leur identité.

Aussi, un accès incontrôlé et non structuré peut être à l'origine de la dégradation du milieu naturel et partant par une mauvaise gestion des déchets.

De plus, en mettant seulement l'accent sur la conservation de la nature sauvage, l'aire protégée dans tous ses composantes, supports du développement de l'écotourisme peut apparaître comme un instrument de répression, mettant en valeur la nature sauvage sans considération des communautés locales au centre de cette conservation du couvert végétal. « Les Masaï au Kenya et en Tanzanie ont perdu le droit d'être nomades sur la terre de leurs ancêtres parce que leurs droits sont moins respectés que les intérêts des touristes occidentaux, lesquels veulent expérimenter la nature sauvage avant de retourner dans leur propre habitat urbanisé » (Valayer 1997).

Dans le contexte guyanais, il faut en effet souligner que les rapports entre l'Etat Français et les communautés autochtones dont les Indiens restent assez ambigus. En effet, la France n'a jamais ratifié la législation internationale sur les peuples indigènes (la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail) comme le recommande les Nations Unies. Les Indiens de l'intérieur de la Guyane sont dépossédés de leurs droits fonciers. En réalité, les terres appartiennent à l'état selon la législation française, les indiens ne sont donc que propriétaires de leurs carbets et de leurs abattis, le reste est sans maître. Comme nous le verrons, au delà des freins culturels, cette situation peut tout autant constituer un blocage dans la mise en œuvre de l'écotourisme pour les populations amérindiennes dans la mesure où l'individu est incapable de justifier d'être propriétaire du lieu où il souhaite bâtir son projet touristique pour l'obtention par exemple de subventions financières.

Au regard de ces expériences très peu encourageantes, un courant se développe aujourd'hui pour réclamer une approche de la conservation forestière rompant avec la démarche traditionnelle des parcs

³⁹ Marie Leuquin, *Ecotourisme et gouvernance participative*, Opcit., p.23

nationaux et se fondant tout au contraire sur les usages traditionnels des populations et les savoirs locaux. (Bahuchet 1996).

Le parc amazonien de Guyane semble ainsi s'inscrire dans ce nouvel esprit, c'est un parc de nouvelle génération qui met en lumière les enjeux de conservation et l'intérêt d'un développement local durable en collaboration avec les communautés autochtones. Pourquoi une telle nouvelle approche ? De quelle manière peut-on allier conservation et croissance économique dans le contexte spécifique de l'intérieur de la Guyane ?

- **Les enjeux soulevés par les aires protégées et l'émergence de l'écotourisme**

Selon Raboteur « L'écotourisme se définit comme un développement soucieux de préserver l'équilibre économique, culturel et social d'un pays. Il s'agit en réalité d'un développement qui n'hypothèque pas l'avenir d'une destination ». (Raboteur, 2007). Il suppose donc de préserver l'environnement naturel, son patrimoine naturel et culturel de façon à les transmettre en l'état aux générations futures.

En reliant le tourisme, le parc national et la conservation, en offrant des bénéfices directs aux communautés, on peut avoir l'espoir que les comportements répréhensibles vis-à-vis de la nature (chasse commerciale, braconnage, orpaillage..) puissent être transformés en soutien pour la défense de l'environnement. L'idée de relier par exemple parc national et écotourisme est de faire en sorte que les communautés locales et autochtones puissent prendre elles mêmes des initiatives spontanées dans la conservation des ressources, parce qu'elles auraient compris tout l'intérêt financier qu'elles peuvent en tirer. Or, comme nous le faisons remarquer, la participation autochtone, dans la gestion des aires protégées s'est montrée limitée à ce jour. Les communautés locales ne se sentent pas impliquées politiquement et ne montreraient que peu de sympathie pour la cause de la protection de l'environnement.

Lorsqu'elles y participent, il semble que leurs coutumes et traditions ne sont souvent prises en compte. Or, selon notre point de vue, faire de l'écotourisme, c'est avant tout respecter les populations locales et tout faire pour qu'elles puissent s'intégrer à toutes les démarches les concernant. Ce respect de l'environnement social passe inévitablement par un respect des coutumes, des croyances, des traditions et des valeurs locales.

L'enjeu d'une manière globale est de faire participer ces populations autochtones dans les politiques de conservation notamment dans l'écotourisme en tant que porteurs de projets locaux afin qu'elles puissent bénéficier de l'opportunité économique à partir de leurs connaissances, leurs savoirs et savoir-faire traditionnels. N'est ce pas que « L'ultime condition de l'écotourisme, c'est également d'être un

vecteur de développement économique ? ». En effet, on conçoit mal un développement qui ne tienne pas compte des retombées économiques, en termes de création de valeur ajoutée, de création d'emplois. (Raboteur 2007)

Dans le cadre de la mise en œuvre de l'écotourisme, les communautés locales devraient normalement être au centre de ce processus, puisque leur présence sur le territoire du parc précède souvent la création des aires protégées depuis plusieurs millénaires. Au cours des siècles, elles ont su développer un lien profond avec leur environnement naturel. Leurs connaissances et savoir-faire sont sources de richesses et support de l'émergence de l'écotourisme en tant que produits touristiques potentiels liés aux connaissances d'un milieu naturel spécifique.

D'après nos premiers éléments de discours, il apparaît que les populations autochtones ne sont pas impliquées dans l'écotourisme. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle si les populations autochtones ne s'intéressent pas à l'écotourisme, c'est parce qu'elles ne sont pas associées en amont dans les politiques de conservation ou encore ne tirent pas profit de la manne financière issue de ces échanges.

La grande majorité des Indiens après plusieurs débats et sensibilisation avec les institutions étatiques ne sait toujours pas aux termes de ces rencontres ce que sont les concepts aussi flous que « développement durable », « écotourisme », par conséquent ne sait pas au fond, ce qu'on attend d'elle réellement mais cette majorité sait bien ce qu'elle attend du Parc.

Dans le cadre de la démarche écotouristique mettant en avant les connaissances naturelles, les savoirs et savoir-faire des populations autochtones, un partenariat équitable apparaît souvent comme une nécessité entre les « développeurs » et les communautés locales au centre de cette démarche. Par ailleurs, il semblerait qu'aucun partenariat sérieux ne peut être mis en place sans une véritable négociation. Or, il apparaît d'une façon générale que les négociations menées généralement par les gestionnaires des parcs nationaux pour la mise en œuvre de l'écotourisme sur ces territoires peuvent prendre plusieurs formes : par exemple, elles peuvent se traduire juste par une simple formalité étant entendu que les projets sont conçus et développés à l'extérieur et imposés au final aux populations locales tout en sollicitant leur participation juste pour la bonne conscience humaniste. Ainsi, il est connu que « Certains décideurs politiques ou économiques appréhendent la participation des

peuples autochtones uniquement comme un droit à l'information ou à la consultation⁴⁰ ». Aussi, le désir d'impliquer les populations peut se manifester au cours des négociations par des promesses de subventions, des financements mis à dispositions aux porteurs de projets locaux, qui se conformeront à certains critères. Bien plus, les populations autochtones qui généralement n'ont rien demandé de l'extérieur ne peuvent voir dans certaines innovations que de nouvelles formes de colonisation menées sur leur territoire dans le but d'une assimilation complète dont les conséquences sont la déstructuration et la désintégration de leur système social et culturel, et dans ces cas, on peut assister à de fortes réticences et oppositions aux projets de développement.

On peut en conclure que l'écotourisme est identifié comme un moyen de conservation par des activités touristiques responsable et durable dans des rares territoires bénéficiant encore d'une biodiversité exceptionnelle et d'un environnement peu perturbé par des actions néfastes de l'homme. Bien intégré, il peut être une source de revenus pour les populations réceptives grâce à la mise en valeur de leurs connaissances, savoirs et savoir-faire naturalistes.

Mais, de nombreux doutes sont émis par certains observateurs et défenseurs de la cause amérindienne dont les ethnologues quand à sa mise en œuvre surtout lorsque les directives proviennent de l'extérieur (global) pour s'imposer à l'intérieur (local). Etant donné qu'il n'existe aucune formule préétablie, chaque région en fonction de son potentiel trouve son propre chemin en fonction de son potentiel écologique, culturel et humain. Ainsi, pour de nombreux observateurs prudents, ce moyen de développement qu'est l'écotourisme n'est qu'une piste parmi tant d'autres. Certaines pistes bien que marginales sont expérimentées, liées par exemple au « tourisme de santé », « agrotourisme », « tourisme religieux », « tourisme rural » « tourisme culturel » voire « communautaire » et événementiel » ou solidaire etc.,

Dans les milieux où les populations locales dépendent des ressources de la nature, le tourisme fondé sur la découverte des sites naturels est seulement une des possibilités de tirer profit de ce type d'endroits. L'écotourisme quand à lui serait selon nous, une tentative de respecter la valeur écologique, spirituelle et culturelle de ces régions tout en favorisant leur développement économique et en permettant à un grand nombre de personnes de profiter des opportunités qu'il offre.

⁴⁰ Deroche, Op.cit., p.319

ORIENTATION DE LA RECHERCHE

En choisissant de mener une réflexion en mettant au centre l'écotourisme au sud de la Guyane, il ne s'agit pas pour moi de proposer des recettes miracles pour la réussite d'un projet écotouristique. Plus que du domaine de l'ingénierie, je n'en ai ni la formation, ni les outils nécessaires pour une telle entreprise. Mais, il s'agit plus dans cette étude, comme je l'ai souligné précédemment d'analyser sous un angle anthropologique les interactions entre le local et le global. Autrement dit, au lieu de considérer l'écotourisme comme un simple voyage à la découverte des milieux naturels et culturels d'un périmètre donné en contre partie d'un échange financier, nous le considérons dans le cadre de notre étude comme une logique exogène, globale qui tente de s'introduire de manière subtile dans un environnement social et culturel donné dans un but de transformation et d'uniformisation sociale et culturelle. En effet, dans les discours officiels, l'écotourisme serait un moyen de développement durable qui n'hypothèque pas l'avenir d'une destination. Or, dans la réalité, il semble que les réticences des populations autochtones soient dues en grande partie à la peur d'un éventuel « génocide culturel » occasionnée par les activités issues de ce moyen de développement.

Réfléchir sur l'écotourisme revient pour nous à mieux appréhender les phénomènes d'acculturation, et de faits de résistance culturelle inhérents à l'introduction de cette perspective progressiste dans les sociétés dites traditionnelles. En effet, qui dit acculturation, c'est-à-dire altération d'un système culturel ancien par effet de contact dit endoculturation dans la mesure où « *l'acculturation, au contraire touche les adultes déjà endoculturés par leurs parents et c'est justement parce qu'elle touche des adultes déjà formés (Kardiner dirait ; qui ont leur personnalité de base constituée) qu'elle pose des problèmes, qu'elle crée des conflits dans la psyché des individus qu'elle abouti rarement à une véritable assimilation* » (Bastide : 1971: 45). Parce que les populations cibles ont leur propre vision du monde.

Certains pays Européens privilégient la découverte des milieux naturels et s'orientent vers le "Tourisme de nature" sans accorder une grande importance aux populations autochtones. Or, dans la pratique, l'écotourisme est censé d'abord être une rencontre interculturelle entre d'une part le visiteur (touriste) et le visité (autochtone) et entre les deux s'interposent souvent les gestionnaires d'aires protégées (éducateurs) qui assurent souvent la promotion du développement durable auprès des communautés autochtones (les éduqués). Ces éducateurs d'une nouvelle gestion des ressources de la nature ont très souvent une exigence dans la qualité d'accueil des touristes sur leur territoire de protection.

Dans notre entendement, à partir du moment où il y a des normes qui ne tiennent pas compte en les spécificités locales, et de l'existant (en termes de savoir et savoir-faire), on s'achemine inéluctablement vers une forme d'uniformisation culturelle progressive qui est très souvent synonyme d'acculturation objet de toute forme de réticences. Selon la définition du Mémoire de Redfield, Linton et Herskovits : « l'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (pattern) culturel originaux de l'un ou des deux groupes⁴¹ »

Il est en effet établi que dans une société donnée « tout se tient, il suffit de modifier un de ses éléments pour que cette modification première entraîne d'autres, le plus souvent imprévisibles et que tout l'équilibre de la société globale en soit finalement affecté. Tous les secteurs de cette société se retrouvent à nouveau en équilibre, mais ce nouvel équilibre est déjà fort éloigné de l'ancien. Pourtant on a, au début touché à un seul élément culturel, que l'on a peut être même jugé relativement neutre ou périphérique par rapport au « foyer culturel » de ce peuple, c'est-à-dire de ce que ce peuple considère comme le plus important pour lui⁴² ». Ainsi, la compréhension de la société à « développer » est fondamentale et dans le cadre de notre étude, on se fixe pour objectif de comprendre pourquoi les indiens de l'intérieur de la Guyane ont une préférence des cours d'eau au détriment de la terre ferme pour faire leur besoin naturel. En effet, tout porte à croire que cette tradition ancestrale est au cœur d'une vision du monde particulière, un système culturel endogène où tout semble se tenir. Aussi, dans le cadre de l'écotourisme, notamment sa dimension d'accueil des touristes dans des hébergements insérés dans la nature. Pour la qualité d'accueil du public, cette coutume semble souvent être substituée par l'introduction des toilettes (WC) pour le confort des touristes de culture occidentale sans tenir compte des valeurs traditionnelles des communautés réceptives et les raisons d'être de telles pratiques culturelles. Quelle valeur peut-on accorder à une telle pratique culturelle dans un contexte de préservation des espaces naturels ?

Cette question me paraît essentielle, car parler de l'écotourisme dans les communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane, c'est inéluctablement apporter des changements dans le système traditionnel ancien. Dans cette perspective, notre étude s'inscrit dans le champ de l'anthropologie dynamique, celui du changement social, culturel et du développement. Ce changement naît à partir des interactions, des

⁴¹ Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Bibliothèque Payot, 1975

⁴² Idem., p.54

confrontations entre des logiques antagonistes. « Cette confrontation des éléments hétérogènes, divergents, dissemblables, contradictoires, est par contre au cœur de l'anthropologie du changement social et du développement. C'est nécessairement une anthropologie du syncrétisme et c'est l'interaction complexe de ces éléments hétérogènes qui est au cœur de la construction de l'objet propre à l'anthropologie du changement social et du développement. Aussi, l'anthropologie du développement doit-elle s'intéresser non seulement aux « communautés locales », aux « populations-cibles » mais tout autant aux dispositifs d'intervention, aux médiateurs et courtiers, aux agents inférieurs. » (De Sardan : 1995 : 47). Le projet de l'écotourisme en tant que projet interactionniste, de rencontres et d'échanges interculturels devrait logiquement s'appuyer sur des réalités locales. Il faut d'après nous, une forme de compatibilité entre ce qu'on souhaite amputer de gênant dans une culture donnée et ce que l'on veut remplacer. Cette procédure bien connue a souvent été préconisée par Malinowski aux colonisateurs à un moment où l'ethnologie servait de fer de la lance à la colonisation. En effet « Malinowski s'est justement attaché à persuader les colonisateurs qu'ils ne réussiraient pas à imposer des institutions nouvelles, tant que ces institutions nouvelles ne seraient pas aptes, en plus de leurs avantages formels, à remplir les mêmes fonctions que les institutions anciennes qu'elles étaient chargées de remplacer⁴³ ». La culture en tant que système, suppose que chaque élément du système joue un rôle essentiel. Ainsi, l'approche fonctionnaliste, nous paraît essentielle, elle nous permet de comprendre la place de l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance dans le système culturel amérindien.

Comme toute société traditionnelle, les populations forestières en l'occurrence les indiens de l'intérieur de la Guyane ont leur propre manière de vivre. Elles ont des règles et des coutumes cristallisées dans leur propre environnement naturel et social. En gros, elles ont des systèmes d'organisation propre adaptés à leur milieu de vie mais souvent incompatible avec les exigences de l'écotourisme. Dans le cadre de cette démarche, elles doivent souvent répondre aux attentes d'une clientèle exigeante et respecter les normes souvent préétablies de l'extérieur qui ne cadrent pas souvent avec leurs valeurs morales traditionnelles. Il y a par exemple une exigence dans l'état sanitaire des hébergements. Or, dans la structure de l'habitat traditionnel amérindien, les toilettes y sont absentes. La crique (rivière) représente le lieu de toilette par excellence pour les amérindiens, une salle de bain

⁴³ R.Bastide, *Opcit*, p.51-52

grandeur nature. Le carbet habitat traditionnel n'est d'ailleurs pas reconnu comme un hébergement dans la législation française. Par ailleurs, les fleuves de l'intérieur de la Guyane comme nous l'avons souligné précédemment sont déclarés officiellement non navigables. Nous voyons donc que la mise en oeuvre de l'écotourisme dans les sociétés traditionnelles est susceptible d'entraîner des changements culturels profonds dans les communautés cibles. Dès lors une question s'impose : comment faire participer les populations autochtones (détenteurs des connaissances ancestrales liées à leur environnement) dans l'écotourisme tout en s'efforçant de préserver leur intégrité culturelle ?

Cette question, nous paraît fondamentale, dans la mesure où l'écotourisme est avant tout un concept exogène qui prétend résoudre les déséquilibres environnementaux, économiques et sociaux pour le bien-être des populations locales. Mais, dans la pratique l'écotourisme apparaît invariablement comme un moyen de développement rural avec des logiques propres. Dans cette perspective, l'écotourisme est avant tout vecteur d'une logique, d'une culture qui est appelée à se confronter aux systèmes de pensées locales. Ainsi, mal intégré et mal négocié, c'est-à-dire imposé de l'extérieur sans préalables, l'écotourisme peut apparaître en effet comme une nouvelle forme de colonialisme des territoires où les interactions entre les promoteurs (développeurs), les populations cibles (développés) et les touristes aboutissent à des configurations négatives, vouées à l'échec de la découverte interculturelle tant souhaitée dans ce type de contacts. Mais bien négocié, les protagonistes peuvent aboutir à un partenariat voire une « alliance de confiance durable » qui garantisse à la fois l'équilibre entre les modes de vie traditionnels des populations d'accueils, les attentes légitimes des visiteurs et le maintien du potentiel environnemental du milieu à valoriser (Cf. Figure 3, p.80).

L'« alliance de confiance durable » semble être loin d'être atteinte entre les protagonistes à l'intérieur de la Guyane pour deux principales raisons : D'abord parce qu'une bonne partie de la population est précocement déçue des actions actuelles du parc national. De plus, les populations autochtones ont leurs propres habitudes culturelles difficilement superposables aux activités liées à l'écotourisme. Ensuite, du fait que les autorités du parc national soient soumises aux exigences internationales, à des organismes extérieurs dont dépend en partie le financement de leur institution.

Enfin, bénéficiant d'un système d'allocations sociales, et vivant essentiellement des produits de leurs activités traditionnelles telles le manioc, le poisson et la viande. Une autre question s'impose et non la moindre : les Indiens de l'intérieur de la Guyane ont-ils vraiment besoin de faire de l'écotourisme pour vivre aujourd'hui ?

Dans mon hypothèse, les activités extérieures telles l'écotourisme apparaissent comme des activités secondaires. Mais, ces activités doivent gagner de plus en plus du terrain compte tenu des nouveaux besoins de la jeunesse et leur désir de sortir du système d'assistanat. Cependant, sur le plan culturel, il

semble difficile pour un Indien de laisser en jachère la défriche de son champ de manioc pour accompagner un visiteur ou un touriste en forêt. L'abattis comme bien d'autres activités traditionnelles passe dans ce type de société comme vitale. En outre, dans une société où les toilettes ne sont pas considérées comme un symbole de la modernité, il est difficile de faire respecter les codes hygiéniques gouvernementaux surtout lorsqu'on est face à des codes endogènes correspondant au mieux à une manière propre de construire le monde.

L'exigence d'un environnement de qualité et l'application de règles gouvernementales dans un territoire aux coutumes spécifiques, pose la question du compromis. C'est-à-dire, qu'est ce qui est potentiellement modifiable et qu'est ce qui ne l'est pas dans un système donné ? Est-ce que l'élément nouveau remplit-il la même fonction primaire que l'élément substitué ?

Il est établi que dans la plupart des cas où les sociétés dites « traditionnelles » sont confrontées au monde moderne, elles sont soumises à des influences néfastes du monde extérieur. En effet, « les tentatives de compromis, observe C.Lévi-Strauss, ne sont susceptibles d'aboutir qu'à deux résultats ; soit une désorganisation et un effondrement du système d'un des groupes ; soit une synthèse originale, mais qui, alors, constitue l'émergence d'un troisième système lequel devient irréductible par rapport aux autres » (Lévi-Strauss : 1973 : 416 .).

La culture des déjections observable chez les communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane semble ne pas avoir changé avec le temps et les connaissances sanitaires nouvelles apprises par les indiens au contact d'autres groupes culturels. Elle doit par conséquent obéir au fond à une logique plus profonde qui s'opposerait à toute innovation, à toute substitution d'éléments étrangers qui risquerait de désorganiser toutes les logiques sociales et culturelles internes sur lesquelles reposent les fondements de la société comme nous le rappelle Roger Bastide : « plus la forme d'un trait culturel est « étranger » donc éloignée des traits culturels de la civilisation receveuse, et plus son acceptation sera difficile, car le trait culturel ne pourra pas être réinterprété en termes de la culture receveuse ; cela ne veut pas dire cependant qu'il ne puisse être parfois accepté, mais alors en tant qu' « imitation » ou « addition », non en tant que « substitution » ou « remplacement » ; bref, il reste en quelques sorte à la périphérie et flottant ; il n'est pas repris, mangé, digéré, il n'a pas valeur dynamique des transformations profonde des mentalités et des sensibilités » (Bastide 1975).

Dans la démarche écotouristique, en tant que projet de territoire dont le but ultime est le bien-être des populations réceptives et la satisfaction du maintien des potentiels écotouristes du milieu, deux situations selon notre avis peuvent être observables selon que l'on associe ou pas les populations autochtones. Dans le premier cas, lorsqu'on privilégie la négociation, entre les trois principaux protagonistes (gestionnaires d'aires protégées, la population d'accueil, le touriste), un partenariat durable peut se créer qui aboutit

invariablement à la satisfaction des parties prenantes, gage de réussite d'un projet écotouristique. Dans le second cas, lorsque les projets sont fixés d'avance à l'extérieur pour s'imposer directement sur un environnement culturel donné sans études approfondies au préalable, c'est souvent la porte ouverte aux réticences, et les populations autochtones censées jouer un rôle moteur deviennent des spectatrices de l'écotourisme sur leur propre territoire. Cette démarche est très souvent à l'origine de la « parcellisation » de cette activité, car elle se retrouve dans la plupart des cas concentrée aux mains de quelques privilégiés qui se partagent la manne financière.

Nous pouvons donc dire que l'écotourisme procède d'une démarche ethnographique, en ce sens qu'elle nécessite au préalable la description, la compréhension d'une culture donnée, ses us et coutumes non seulement pour leur respect, leur valorisation, mais surtout pour en informer aux potentiels visiteurs afin que ces derniers ne soient porteurs d'une forme de pollution, voire d'un changement pathologique préjudiciable à la cohésion de la structure sociale traditionnelle. La mise en œuvre de l'écotourisme précède donc avant tout à une connaissance des cultures des territoires cible avant tout processus de changement. Il faut à mon sens, identifier dès le départ le trait culturel fédérateur ou l'élément central sur lequel toute la culture se repose.

Par culture, je l'entends au sens Lévi straussienne de Claude Lévi-Strauss, c'est-à-dire « ce par quoi les différents groupes d'hommes se distinguent les uns des autres, autrement dit comme des manières d'être ou de faire qui se cristallisent dans des règles différentes d'un groupe à un autre ⁴⁴ ». C'est donc au fond la réponse de l'homme pour résoudre les problèmes qui se posent à lui pour sa survie sur terre.

⁴⁴Alice Lamy, Lévi-Strauss : *Nature, culture et société*, Paris, Flammarion, 2008, p.35

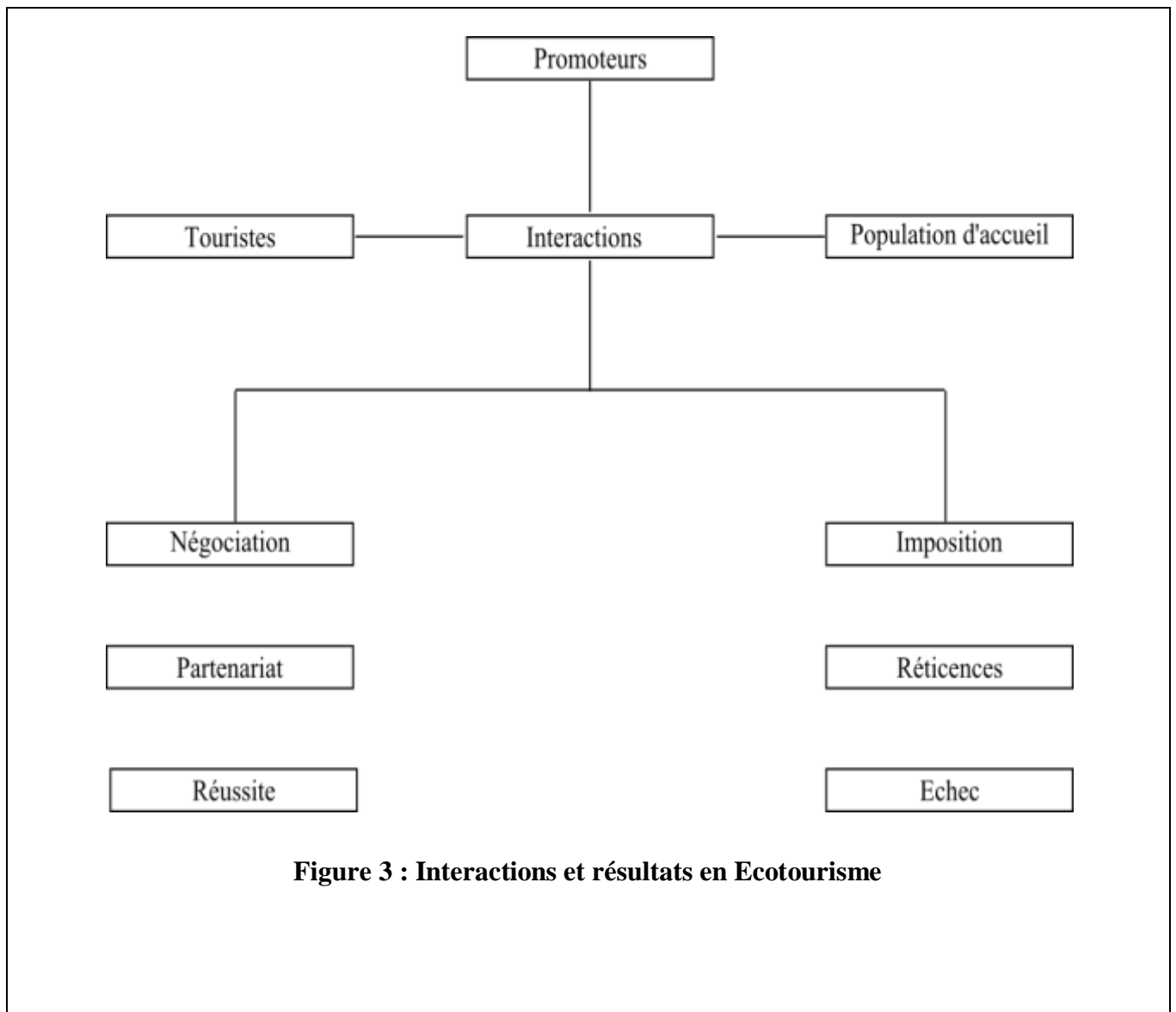


Figure 3 : Interactions et résultats en Ecotourisme

La situation d’interculturalité occasionnée par l’écotourisme fait que les cultures locales sont souvent confrontées aux enjeux écologiques venus d’ailleurs, à d’autres formes de logiques (globales) qui sont souvent antagonistes à leur système de croyances. Sur cet angle d’observation, l’écotourisme ne peut se percevoir seulement comme un moyen de développement durable des territoires qui rime uniquement avec conservation de la biodiversité, préservation des milieux naturels et bien-être des populations locales. Il peut aussi rimer comme nous l’avons vu avec l’acculturation des populations réceptives lorsque le but du développement en question est d’apporter des changements significatifs, des substitutions considérables dans la culture d’intervention. C’est dans ce sens que Roger Bastide préconise la prudence dans le changement social, car selon lui « en réalité, tout changement social est lent et requiert, de la part de celui qui veut l’orienter dans une certaine direction, beaucoup de

prudence⁴⁵ ». (Bastide, 1971). Le changement n'est donc pas mécanique, il nécessite non seulement du temps pour changer les mentalités et les comportements, mais de la compréhension du fonctionnement du système auquel on prétend vouloir apporter des modifications. D'une manière générale, la théorie fonctionnaliste est assez prégnante dans ce type d'entreprise parce qu'il faut prendre conscience du rôle de chaque élément du système culturel. Or, la tendance à la globalisation, à l'uniformisation culturelle selon le modèle occidental a tendance à occulter voire inhiber toute forme de spécificités en imposant des particularités dominantes. Ainsi, parler du développement de l'écotourisme dans les aires protégées et parcs nationaux dans des régions tropicales en l'occurrence dans le « tiers sud Guyanais » s'apparente pour nombre d'observateurs à inviter progressivement les populations traditionnelles de ces territoires du sud Guyane à s'adapter aux exigences, aux besoins et à la demande du monde occidental (haute culture).

La culture occidentale introduite d'une manière ou d'une autre dans les sociétés traditionnelles semble ainsi servir de référence et a tendance à perturber l'ordre social, culturel préétabli, dans la mesure où elle mettrait fin à certaines habitudes traditionnelles non-conformes au mode de vie classique de la société dominante. Le problème qui se pose dans ce type de schéma unilinéaire en parlant de l'écotourisme calqué sous le modèle occidental, en tant qu'activité de rencontre interculturelle est de savoir finalement qui du touriste ou de la population d'accueil doit s'adapter au mode de vie de l'autre ?

Par ailleurs, qui des « développeurs » ou des « développés » doit-il éduquer l'autre ? Y aurait-il un compromis possible permettant à la fois de satisfaire les exigences de la qualité d'accueil et le respect des modes de vies traditionnels ?

La prise en compte des connaissances, des savoirs et savoir-faire des populations forestières selon nous, passe avant tout par l'identification de ces systèmes de connaissances autochtones. Une approche anthropologique s'avère ainsi importante afin de mettre au jour voire dévoiler certains aspects culturels de la société traditionnelle indienne. La spécificité de la science anthropologique est non seulement de décrire les phénomènes sociaux et faits culturels d'une micro-société donnée, elle vise surtout à apporter une explication à ces réalités sociales et culturelles peu tangibles car visiblement mécaniques et inconscientes par rapport à ses producteurs. Comme, nous le rappelle Bronislaw Malinowski ; « *Dans ses observations, l'anthropologue doit s'efforcer de comprendre l'indigène à travers sa propre psychologie, il doit composer le tableau d'une culture étrangère à l'aide d'éléments faisant partie de*

⁴⁵ Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, petite bibliothèque Payot, 1971

sa propre culture et d'autres dont il possède une connaissance pratique et théorique. Toute la difficulté et tout l'art des enquêtes sur une vaste échelle consistent à prendre pour point de départ les éléments d'une culture étrangère qui nous sont les plus familiers, pour arriver à ranger peu à peu dans un schéma compréhensible ce que cette culture présente d'étranger et de différent de ce que nous connaissons». (Malinowski 2000 : 12-13). Dans le cadre de l'écotourisme la compréhension de certaines habitudes culturelles peut être utile pour la prise de décisions idoines afin de non seulement préserver des modes de vie traditionnels des populations indigènes, mais aussi la prise de décisions qui contribuent véritablement à la conservation de la biodiversité et de protection de l'environnement.

En effet, des recherches ethnographiques ont été faites à l'intérieur de la Guyane, mais rares sont celles qui se fixent pour objectifs d'explicitier certains aspects culturels des traditions des populations indiennes liées à leur écologie propre. La méconnaissance des aspects fondamentaux d'une culture donnée peut être à l'origine d'une incompréhension entre les autochtones et les différents acteurs de la conservation. Ainsi, en partant du local, c'est-à-dire une démarche contraire, à la démarche classique qui consiste très souvent, à partir du global, des idées préconçues et des solutions toutes faites à mettre en œuvre sur un terrain donné. Dans notre approche, il s'agit plutôt, pour nous, de nous intéresser aux réalités locales, au mode de vie endogène, à l'existant, partant du rapport des peuples indigènes à leur propre milieu de vie pour tenter de dégager des invariants afin de comprendre les possibilités de compromis.

Bien entendu, il ne s'agit pas de faire un inventaire des cultures de la société amérindienne. Je m'intéresserai particulièrement à un aspect de cette culture qui m'est apparue assez singulière, c'est-à-dire « la culture des déjections aquatique à ciel ouvert » qui me semble pertinent car endémique, interethnique voire intergénérationnel et peut sans aucun doute rendre compte de la complexité de la structure sociale des Indiens de la forêt Guyanaise et leur rapport intime à la nature, particulièrement au fleuve et à la forêt. En effet, s'il y a bien une chose à laquelle les Indiens de l'intérieur de la Guyane partagent en commun et dont ils tiennent le plus, il semble que cela soit, ce que j'ai qualifié de « culture des déjections ». Il s'agit en réalité de l'ensemble d'attitudes, de connaissances, de structures de conduites, de valeurs liées aux rapports des communautés indiennes de l'intérieur de Guyane face aux excréments humains.

Dans la société Indienne, il semble en effet qu'il existe une culture de déjections partagée par l'ensemble des communautés de l'intérieur de la Guyane. En effet, pour toute personne ayant pris part aux fêtes de Cachiri⁴⁶, on constate aisément que l'appréhension des vomissements n'est pas quelque chose de « sale », de « nauséabond » comme dans d'autres systèmes culturels. Mais, c'est plutôt quelque chose d'accepter et d'apprécier par la communauté. Vomir en public ne fait l'objet d'aucune gêne, d'aucune honte, ni d'aucun interdit au cours de ces fêtes traditionnelles. Il semble qu'il en soit de même de l'état d'ivrognerie qui s'ensuit lors de ces fêtes de réjouissance, qui n'est nullement perçu négativement, mais plutôt comme une preuve de virilité et de liberté des individus. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point en détails aux chapitres ultérieurs.

Pour le moment, contentons nous de noter que l'un des dénominateurs communs des villages traditionnels indien de l'intérieur de la Guyane est incontestablement l'absence de toilettes au sens où nous l'entendons. En d'autres mots, les Indiens de l'intérieur de la Guyane ne concevraient pas les latrines comme les autres groupes culturels. Ils utilisent invariablement les fleuves ou les criques comme toilettes. Ce point est au cœur de notre réflexion ethnologique, car il semble qu'il soit l'élément de résistance culturelle à toute forme d'entreprise écotouristique au sein des communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane. En effet, les indiens semblent flexibles à certains aspects de la modernité et inflexibles à d'autres en particulier l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance qui demeure une invariance et une caractéristique majeure de leur tradition ancestrale résistant au temps.

Dans la perspective du développement de l'écotourisme chez les indiens et par les indiens, cette coutume soulève un certain nombre d'interrogations dont la plus importante est sans doute de savoir si cette pratique culturelle en tant que coutume traditionnelle ancestrale mérite t- elle de demeurer telle ou devrait-elle subir une modification voire une adaptation pour répondre aux normes sanitaires dominantes et en particulier aux attentes des touristes ?

UNE PROBLEMATIQUE GLOBALE INTERDISCIPLINAIRE

Cette problématique nous semble intéressante dans la mesure où nous avons parcouru la bibliographie traitant de l'intérieur de la Guyane ainsi que de sa population sans pour autant que les différents auteurs fassent allusion à cette pratique culturelle qui semble être répandue dans toutes les communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane. Lorsqu'ils en parlent (exemple du Cachiri), c'est

⁴⁶ Fêtes de bière locale chez les Indiens à base de bouilli de manioc fermenté

souvent pour la décrire et non apporter une explication pertinente permettant d'appréhender, ces réalités sociales et culturelles. Comme le dit Maurice Godelier, « *il faut partir des structures, de leur rapport et de leur rôle exact pour saisir la rationalité du comportement des individus*⁴⁷ ». L'institution des déjections dans des cours d'eau apparaît comme un sujet tabou alors que cette coutume est très prégnante dans la vie sociale et culturelle des Indiens. Ainsi, la mise en rapport du concept de l'écotourisme et « la culture des déjections », nous permet en réalité de comprendre ce qui fait sens dans la société indienne dans le cadre de l'interculturalité. C'est-à-dire qu'on peut se demander dans le cas d'une société en pleine transition non épargnée par le phénomène de globalisation et d'uniformisation culturelle ce qui caractérise aujourd'hui un Indien au-delà des images véhiculées par les masses médias.

Par conséquent, dans le cadre spécifique de la rencontre des cultures induite par l'écotourisme, traiter de la question du rapport des Indiens aux déjections humaines, revient d'une façon ou d'une autre à traiter d'une part de la question de l'identité (ethnique) culturelle Amérindienne puisque nous partageons l'idée que ; « le problème de l'identité en général ne surgit que là où apparaît la différence. On a besoin de s'affirmer soi-même que face à l'autre et cette affirmation de l'identité est d'abord une auto-défense, car la différence apparaît toujours, au premier abord comme une menace⁴⁸ ». Dans le cadre de cette étude, il s'agira aussi de répondre à une question qui paraît simple de prime abord à savoir, en quoi la culture des déjections dans les cours d'eau peut-elle être un frein majeur à la mise en œuvre de l'écotourisme chez les communautés Indiennes réceptives ?

En effet, si l'on considère que celle-ci fait partie d'une vision du monde à laquelle tiennent ces populations, il va de soi que l'acceptation de faire par exemple des hébergements pour les touristes de culture occidentale devra obéir à certaines normes qui peuvent faire écrouler tout l'édifice socioculturel de la communauté. En réponse et par anticipation à cette situation, les réticences et le désintéressement peuvent faire partie d'un comportement social normal.

D'autre part, s'intéresser à l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance chez les Indiens, permet aussi de mettre en évidence le savoir écologique autochtone. Il se pourrait que cet usage ait une fonction éminemment écologique dans le système traditionnel contrairement à l'opinion couramment admise qui affirme que faire ses déjections à l'eau serait contre nature, en revanche les faire dans la

⁴⁷ Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité*, économique, F.Maspero, 1966

⁴⁸ Abou (Salim), *Identité culturelle ; relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981, 235 Pages

jungle, en forêt serait plus tolérable. Or, si l'on considère que les peuples autochtones des forêts tropicales détiennent et perpétuent les savoirs ancestraux adaptés à leur environnement, nous devons admettre par principe que cette pratique culturelle voile une certaine réalité, une certaine rationalité qui donne sens à leur manière d'appréhender le monde et de gérer durablement leurs écosystèmes. Aussi, une telle étude nécessite inéluctablement une démarche interdisciplinaire. Comme le souligne Alvarez-Pereyre Frank : « Quand elle traite d'objets particulier ou dans l'usage qu'elle fait d'outils conceptuels ou méthodologiques, toute discipline rencontre des matériaux et des savoir-faire qui la dépassent. Du fait de son objet ou par le biais de ses outils, toute discipline est liée à d'autres disciplines et s'occupent d'un référent qu'elle ne peut épuiser seule⁴⁹ ». En considérant le fait que l'interdisciplinarité consiste pour moi à prendre d'abord appui sur la discipline ethnologique pour décrire et surtout comprendre les logiques internes de la société étudiée mais aussi ouvrir des portes d'entrées aux disciplines frontières à l'ethnologie telles que l'ethnoécologie afin de mieux appréhender la conception écologique autochtone et dans une certaine mesure l'anthropologie juridique pour tenter de comprendre la manière dont est pris en compte les coutumes traditionnelles et les normes juridiques nationales dans un environnement foncièrement en marge des traditions nationales. Enfin, un recours à l'anthropologie du développement est plus que sollicité dans la compréhension des situations de contacts, des dynamiques culturelles partant des phénomènes de résistances culturelles dans des contextes de transformation de la structure sociale et culturelle d'une société donnée. C'est donc une étude qui s'inscrit résolument dans une perspective interdisciplinaire.

⁴⁹ Frank Alvarez Pereyre, *L'exigence interdisciplinaire*, MSH, 2003- p.133

ENJEUX DE LA RECHERCHE

Comment stimuler la participation des populations locales dans l'écotourisme, sans pourtant porter atteinte à la cohérence interne du système social et culturel ?

Nous avons noté que l'écotourisme serait le secteur de l'industrie globale du tourisme qui s'accroît le plus rapidement, la plus grande croissance touristique se produisant aujourd'hui autour et à l'intérieur des dernières régions naturelles du monde. Ce type de développement implique la préservation des ressources pour les générations futures, un développement économique viable ainsi qu'un développement social équitable. L'enjeu aujourd'hui est d'arriver à impliquer les populations locales dans ce développement car jusqu'à un passé récent les politiques de conservation et de mise en valeur des territoires érigés en parcs nationaux n'ont pas toujours tenu compte de l'existence propre des populations autochtones et leur dépendance de ces milieux. Du coup, le concept de l'écotourisme a toujours été perçu pour l'occidental comme une branche du tourisme de la nature et de la faune qui comprend l'idée de voyage responsable, en maintenant l'intégrité d'un écosystème tout en minimisant les effets négatifs sur l'environnement et produisant des occasions favorables économiques qui rendent la préservation des sites attrayant pour les populations locales (Pedersen, 2002). Mais, du point de vue des populations autochtones, il est toujours l'objet d'ennuis car souvent perçu comme un moyen de développement pensé pour eux et sans eux. Ils sont donc souvent dans une logique simple et bien connu ; « ce qui est fait sans nous, est fait contre nous ».

Dans tous les cas, le primat de la nature et de la biodiversité a toujours prévalu laissant en marge la place centrale des populations autochtones censées en bénéficier comme l'indique bon nombre de rhétorique en la matière. Autrement dit, cette forme de développement pour de nombreux gestionnaires des parcs nationaux s'est toujours intéressée aux milieux naturels fragiles, à la flore et la faune sauvage sans accorder beaucoup d'intérêt à l'humain souvent considéré sous d'autres cieux comme un ennemi de la nature. « Pour ces responsables de parcs, l'homme perçu comme un grave élément de perturbation des milieux naturels doit être repoussé hors des zones protégées ou tout au moins cantonné dans des secteurs et des activités précises» (Gerard : 1992 : 93)

Dans le même registre et pour des raisons cette fois ethnocentriques, les avis et les connaissances des populations locales n'ont pas toujours été pris en compte dans les différents zonages et les stratégies de

conservation contemporaines. Nous entendons par ethnocentrisme, la réaction instinctive de l'occident face aux humanités exotiques, qui juge implicitement ou même explicitement les sociétés « non-européennes » selon les normes européennes. Car, cette diversité met en cause le fondement naturel de nos traditions et de nos rapports sociaux. (Copans 1971). En effet, on a longtemps véhiculé l'opinion selon laquelle, ces sociétés n'avaient pas de lois en tant que telle à cause d'une absence d'écriture. « Les lois traditionnelle de la plupart des peuples autochtones sont de nature coutumière et ne sont habituellement pas écrites. Elles se manifestent dans les maximes, les traditions et les rites quotidiens et sont transmissent de génération en génération par l'enseignement et par l'exemple. Cette situation est souvent mal comprise par les occidentaux : en effet, ils ont longtemps considéré les sociétés autochtones comme n'étant régis par aucun droit. Certains observateurs de l'extérieur, habitués à considérer la loi comme des règles énoncées par les législateurs et exprimées dans les textes officiels, ont alors nié que la coutume puisse vraiment constituer une loi». (Raboteur 2007)

Ainsi, l'attitude ethnocentrique et une fixation pathologique sur ses propres valeurs culturelles n'ont pas toujours favorisé la compréhension de l'Autre et l'acceptation de son point de vue. Ce comportement a longtemps contribué à mettre à l'écart les acteurs locaux et autochtones. Lorsqu'on s'est rendu compte que la conservation sans les populations concernées était vouée à l'échec, les parcs nationaux ont réaménagé leurs objectifs et se pensent désormais comme des outils non plus au service seulement de la préservation et de la conservation, mais des outils au service d'un développement durable des territoires.

Dans certains pays forestiers en développement particulièrement en Afrique où la répression est souvent usitée comme unique moyen de conservation, on voit l'augmentation exponentielle de la pauvreté et du braconnage, puis des lieux de protection et de conservation devenir des lieux d'insécurité. Cette situation est souvent à la base d'un constat simple et majeur : la pauvreté étant le principal ennemi de l'environnement, sa protection et sa conservation doivent obligatoirement passer par l'amélioration du bien-être des populations locales et lutter contre le sous développement. Il ne s'agit donc plus de protéger seulement les espaces naturels, il faut aussi trouver les moyens alternatifs aux activités traditionnelles identifiées comme destructrices de la biodiversité. Qu'est ce qu'on propose par exemple à la place de la chasse traditionnelle ou commerciale ? Et que propose t-on à la place de la déforestation ? Ainsi, réduits souvent en spectateurs, il s'agit de plus en plus aujourd'hui d'associer les communautés autochtones dans les politiques de conservation et de valorisation de la richesse naturelle et culturelle de leur propre environnement. C'est la raison pour laquelle les approches participatives sont de plus en plus mises en valeurs dans les questions de conservation et gestion durable des aires protégées.

De nombreux auteurs ce sont intéressés à cette question liée à la participation des populations locales dans la conservation et la gestion des ressources. D'autres d'une certaine façon ont développé des réflexions sur le changement social et culturel qui frappent les sociétés dites traditionnelles. Sur cette préoccupation, Serge Bahuchet, soutient par exemple que « Faire participer les paysans et les écouter, c'est profiter de savoirs ancestraux qui manquent cruellement aux occidentaux (..), il s'agit pour les populations vivants en forêt tropicale de gagner le droit à décider soi-même des choix pour le futur » (Bahuchet : 1997 : 30). Nous comprenons bien que les acteurs de développement par le biais de l'écotourisme ont souvent un bagage culturel qui n'est pas forcément le même que celui des populations des territoires auxquels ils souhaitent souvent appliquer leur théorie. Un échange fructueux peut en effet enrichir cette démarche de manière à ce que les populations locales comprennent bien les grands enjeux et que les développeurs comprennent mieux, et prennent en compte les fondamentaux culturels de ces populations.

Comme le soutien d'ailleurs, Berkes, « le savoir autochtone diffère de la science occidentale sous plusieurs aspects, premièrement, le savoir autochtone est fondé sur une approche holistique par rapport à l'approche réductionniste. En effet, une des caractéristiques majeures du savoir autochtone réside dans le fait que tous les éléments sont reliés, c'est-à-dire qu'un organisme seul ne peut exister sans lien avec les autres qui l'entourent et qui rendent son existence possible : ce constat est particulièrement mis en avant dans le cadre des liens que les êtres humains tissent avec les autres êtres non-humains⁵⁰ ». Il suffit donc très souvent de toucher à un élément culturel parfois banal pour perturber l'ordre social et cosmique de ces sociétés traditionnelles.

Les Indiens de l'intérieur de la Guyane auxquels cette étude est consacrée ne sont pas épargnés de cette logique sociale et spirituelle. Comme le souligne Hurrault à propos des indiens Wayana⁵¹ « la culture spirituelle des indiens est fondée sur une magie, visant à asservir et à utiliser à des fins terrestres les esprits de la nature. Elle est aussi fondée sur des mythes, dont les uns donnent une explication des phénomènes de la nature, tandis que les autres attribuent l'origine de la culture matérielle et des

⁵⁰ Berkes (Friket), « traditional Ecological Knowledge in perspective » cite par In Frédéric Deroque, *Les peuples autochtones et leur relation particulière à la terre*, op.cit.,

⁵¹ Les Wayana font partie des six (6) groupes ethniques indiens recensés en Guyane, on les retrouve concentré dans la commune de Maripasoula au Sud Ouest de la Guyane.

traditions Wayana à un enseignement reçu du monde animal⁵²». La méconnaissance voire l'incompréhension peut aboutir à la désinformation sur les logiques profondes d'une coutume ancestrale donnée. Il semble en effet que la coutume des déjections dans les cours d'eau chez les indiens soit jugée négativement par le monde extérieur à cause d'une vision superficielle et un jugement en référence à la coutume occidentale. Afin d'éviter ce type de réaction, le droit des populations à la participation pourrait certainement permettre ces dernières à mieux faire respecter leurs droits à la terre et de mieux faire comprendre leur vision du monde aux « développeurs ».

Dans la mise en œuvre de l'écotourisme marqué souvent de contacts constants entre ses promoteurs (développeurs) et les populations cibles (développés) d'une part, entre ces dernières et les touristes d'autre part, nous sommes dans un monde de contacts permanents qui peut avoir des impacts aussi bien directs qu'indirects, positifs que négatifs, avantageux ou désavantageux en fonction de l'angle d'observation. Mais, l'un des défis dans cette démarche est de minimiser les impacts négatifs de ces interactions.

En effet, le développement local induit par l'écotourisme met en contact deux cultures, deux logiques ; une occidentale, une autre paysanne, traditionnelle parfois aux intérêts divergents. « Toute situation de développement est une situation de confrontation interculturelle, une « rencontre à l'interface » (Encounters at the interface ; long, 89), « un champ de bataille entre savoirs » (Battlefields of knowledge ; long et long, 1992). Cette idée est longuement soutenue par Jean Pierre Olivier de Sardan⁵³ qui dans sa méthode interactionniste, soutient que « quel que soit le type de dispositif ou le mode d'intervention ou d' « assistance », une action de développement est toujours l'occasion d'une interaction entre des acteurs sociaux relevant des mondes différents (du type développement/développés), dont les comportements sont sous-tendus par des logiques multiples » (De Sardan : 1995 : 125). Dans ces différentes interactions, la notion de participation est souvent sollicitée pour créer un véritable partenariat entre les développeurs et les développés. « La notion de participation est utilisée largement dans les domaines de la science politique (participation politique, démocratie participative), de l'environnement (participation du public aux décisions environnementales), du développement et plus globalement dans les sciences sociales. Cette notion

⁵² Hurrault (Jean), *Les Indiens Wayana de la Guyane française ; structure sociale et coutume*, Orstom, Paris, 1985 ;

⁵³ Jean Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et Développement ; Essai de socioanthropologie du changement social*- APAD-Karthala-1995, 221 Pages

regroupe donc des sens très divers. Selon une définition, la participation signifie « action de participer à quelque chose, de prendre part à une action ». Selon Deroque Frédéric, une véritable participation devrait regrouper un ensemble de processus.

- 1- l'information qui consiste à fournir des données au public
- 2- la consultation qui vise à recueillir des avis, des opinions
- 3- la prise de décisions ou la délibération qui doit tenir compte des différents avis et ne pas seulement refléter la volonté d'une minorité, en général celle qui organise les débats (Deroque 2008)

Au-delà de ce processus, il faudrait arriver vers un échange équitable et respectueux des coutumes traditionnelles. Il ne s'agit donc pas d'une participation qui se résume à un droit à l'information ou à la consultation des populations cibles, à leur exploitation comme guides accompagnateurs du projet, mais comme de véritables partenaires crédibles qui ont des connaissances propres à leur univers. L'un des enjeux, dès lors, est de favoriser un développement endogène qui puisse émerger de la culture locale et ayant un intérêt pour la conservation et le tourisme. Mais, à l'heure actuelle, il semblerait que tous les projets obéissent plus à un schéma extérieur et leur application est souvent demandée aux populations locales sans tenir compte de leurs cultures qui sont souvent émaillées d'un grand nombre d'interdits et tabous. Ainsi, pour Chambers cité par Olivier De Sardan, « je reconnais en effet que « même si l'on parle beaucoup de « participation », de « recherche-participation », de « participation communautaire » au bout du compte, il s'agit toujours d'un « intervenant extérieur qui tente de changer les choses » (Chambers : 1990 : 231).

Dans le cadre de la mise en œuvre de l'écotourisme chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane, l'enjeu de taille est aussi de savoir quelle place occupera l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance ?

Au final, parler du développement de l'écotourisme dans les territoires indiens soulève donc la question du maintien ou non de certains modes de vie traditionnels dits « gênants ».

En théorie écotouristique, deux thèses sont dominantes, celle qui prône l'authenticité et celle qui prône l'ajustement culturel pour le confort des écotouristes. Dans le premier cas, il s'agit de laisser les populations autochtones dans leurs milieux naturels à condition qu'elles acceptent de rester naturelles, « sauvages » (pas de port de jeans) avec de vêtements traditionnels.

En Guyane, les affiches et les images publicitaires à la télé renvoient toujours l'Indien à cet image d'homme primitif, dans la forêt souvent dénudé portant son cache sexe traditionnel (*Calimbé*) de couleur rouge ou orange, et entre ses mains un arc à flèche cherchant à tuer un gibier. Dans d'autre cas, l'Indien est montré sur des roches toujours en tenu traditionnelle et avec un arc à flèche à la recherche de poissons. Or, dans la réalité, les Indiens pour une grande majorité ont abandonné le cache sexe. Mais, il se trouve que ce type d'images est révélateur de l'état d'esprit des promoteurs et des touristiques avides de l'originalité. Il semble que ce soit le « produit naturel » que les touristes de la métropole souhaitent observer. Or, un tel choix, oriente l'écotourisme vers une autre voie moins digne et honorable, il aboutit en effet à ce que nous avons appelé l'ethnotourisme dénoncé par certains ethnologues et les défenseurs des peuples autochtones.

Cette théorie a certes l'avantage de réintégrer l'homme dans son milieu naturel, mais elle peut aussi avoir un effet pervers avec la folklorisation des traditions ancestrales. En effet, l'idée d'authenticité en elle-même est une utopie, un fantasme. Les systèmes culturels ne sont pas statiques et il n'existe nulle part des « peuples sans histoires ». Si cela est valable pour les cultures, il en est de même pour la nature, en effet, des espaces vierges n'existent pas, toute la nature est anthropisée. En effet, « Il n'y a pas de forêt vierge... la végétation équatoriale de ces forêts est le résultat direct de milliers d'années d'histoire humaines, d'où il semble que les sociétés traditionnelles ne peuvent être considérées comme destructrices d'une nature « vierge » qu'il faut protéger contre elles. (Bahuchet et Maret, 1993).

La théorie de l'authenticité dans l'écotourisme est donc très souvent en prise avec la dynamique sociale et culturelle des sociétés, mais aussi avec des velléités identitaires, puisque les communautés autochtones flottent souvent entre la tradition et la modernité.

Dans le second cas, il est surtout question d'ajustements culturels, c'est-à-dire l'élimination de certains éléments de la culture d'accueil « gênants » pour le confort des touristes. Concrètement, l'ajustement culturel serait par exemple dans le cadre de cette étude, le passage de l'utilisation des cours d'eau comme toilettes, à la construction des toilettes modernes (wc) en terre ferme. Autrement dit, passer de l'habitat traditionnel à un habitat hybride associant à la fois la structure traditionnelle et les éléments de la modernité. Toute la question est de savoir si ce passage est satisfaisant du point de vue des logiques endogènes car de prime abord, ce changement peut apparaître positif pour la qualité d'accueil des touristes. En revanche, il peut être en contradiction avec les valeurs morales de la communauté traditionnelle toute entière si par exemple la société ne tolère pas la présence des latrines au même niveau que les habitations. La théorie d'ajustements culturels a pour objectif semble t-il de trouver un compromis entre la réalité culturelle endogène et les exigences de qualité et de confort minimum pour

l'accueil de touristes de culture occidentale. En effet, si le touriste doit payer pour une prestation, il faut bien qu'il soit satisfait. Il s'agit plus au fond de s'arrimer aux normes internationales au détriment des savoir-faire locaux. Etant donnée, l'impossibilité aujourd'hui d'avoir des populations « authentiques », il semble que la deuxième théorie soit prépondérante dans les stratégies de mises en œuvre de l'écotourisme. En d'autres termes, l'écotourisme serait à l'origine des modifications internes profondes de la société traditionnelle. Il faut selon nous comprendre les impacts de tels changements dans la vie sociale et culturelle des communautés indiennes qui restent attachées au demeurant à leur pratique ancestrale qui fait des cours d'eau des lieux d'aisance.

En gros, l'introduction de la monnaie comme moyen d'échange des faits et produits culturels et le besoin des touristes d'observer ces faits n'a pas que des conséquences positives en termes financières. La folklorisation culturelle et l'acculturation apparaissent souvent comme le prix à payer pour les populations d'accueils pour bénéficier de la manne financière des échanges touristiques. Dans la théorie basée sur le maintien de l'authenticité des populations autochtones des milieux à valoriser, cette quête de l'originalité pourrait bien se faire de mon point de vue en tenant compte de l'existant et recherchant à restaurer ce qui tend à disparaître sans l'idée d'un exhibitionnisme notoire ou d'une production de quantité mais de qualité. L'exemple de la fabrication des lances serait assez révélateur chez les Indiens Wayana. Il semble en effet que, depuis qu'ils ont su que les touristes s'intéressaient à leurs lances, ils en font de plus belles, non plus pour s'en servir mais pour leur commercialisation. Depuis, ces objets ont perdu en qualité et en valeur. Les Wayana sont conscients que les touristes les achètent non pas pour la pêche ou la chasse mais pour le décor. Par conséquent, ils utilisent du bois autre que celui qu'ils utiliseraient pour leur propre usage reconnu comme plus résistant.

Le maintien des modes de vie traditionnels gage d'un développement écotouristique de qualité apparaît ainsi comme un enjeu majeur pour les autorités en charge du parc national parce que si la commercialisation prenait le dessus sur une valorisation responsable, il pourrait à terme se poser le problème de la durabilité de la ressource. En effet, plus la demande d'un produit sera sollicitée (par exemple en vannerie), plus sa production sera forte et pourrait porter préjudice à la ressource et avoir un impact écologique certain.

Pour tenter d'apporter des réponses à ma problématique, j'ai choisi de mener mon étude à l'intérieur de la Guyane plus précisément dans le tiers sud du département (Haut Maroni). Il n'est pas inutile de rappeler d'entrée de jeu que le département Guyanais avec ses 86.000 kilomètres (un sixième de la France), grand comme le Portugal, il est le plus grand département français et le plus boisé avec 96% du territoire couvert d'une forêt équatoriale qui reste parmi les plus riches et les moins écologiquement fragmentées du monde.

Aujourd'hui la population de Guyane compte 206.000 habitants (INSEE, 2006), auxquels il faut ajouter quelques milliers d'orpailleurs clandestins d'origine brésilienne vivant en forêt. Elle est composée d'une mosaïque de communautés dont les modes de vie sont très différents suivant leur localisation. En effet, la bipolarisation du département évoquée antérieurement entre le nord-littoral et le sud-forestier montre que plus de 90% de la population est concentrée sur la côte et ses activités s'exercent sur une bande de moins de 100 km, ce qui explique l'état bien préservé des forêts de l'intérieur au regard de l'immense étendue verdoyante.

Il n'existe aucun réseau routier reliant les communes de l'intérieur au centre administratif de Cayenne. En effet, seule la bande côtière est facilement accessible, le reste est couvert par une forêt équatoriale dense, pour l'essentiel une forêt primaire, accessible seulement par voie fluviale ou aérienne. Cet enclavement a permis aux populations de cette partie du département d'être épargnées d'une forte aliénation culturelle. En effet, lorsqu'on compare les indiens de l'intérieur à ceux du littoral, on constate aisément que les derniers sont créolisés alors que les premiers demeurent ancrés dans leurs traditions dans un monde en pleine globalisation.

Les frontières de la Guyane française sont délimitées à l'Ouest par le fleuve Maroni qui le sépare du Surinam, à l'Est par le fleuve Oyapock faisant frontière avec l'état d'Amapa brésilien, le Brésil bordant aussi la Guyane sur toute sa frontière sud » (Damien 2002)

On évoque l'espace haut Maroni pour désigner les communes du sud ouest de la Guyane situées en amont de la commune de Saint-Laurent du Maroni (Voir carte 1 ci-dessous) (une journée de pirogue minimum) : Maripasoula et Papaïchton et Oyapock pour désigner cette fois les communes d'Est et du Sud-Est : Saint-Georges et la commune indienne de Camopi. Isolée au milieu de la forêt, la commune de Saül occupe le centre de la Guyane et occupée essentiellement par des Afro-créoles Guyanais (originaires de l'île anglaise Sainte Lucie). L'accès à Saül se fait essentiellement en avion⁵⁴ et Papaïchton en canot. Ces communes de l'intérieur présentent des paysages culturels très contrastés du fait d'une occupation géographique et stratégique de l'espace des différents groupes culturels.

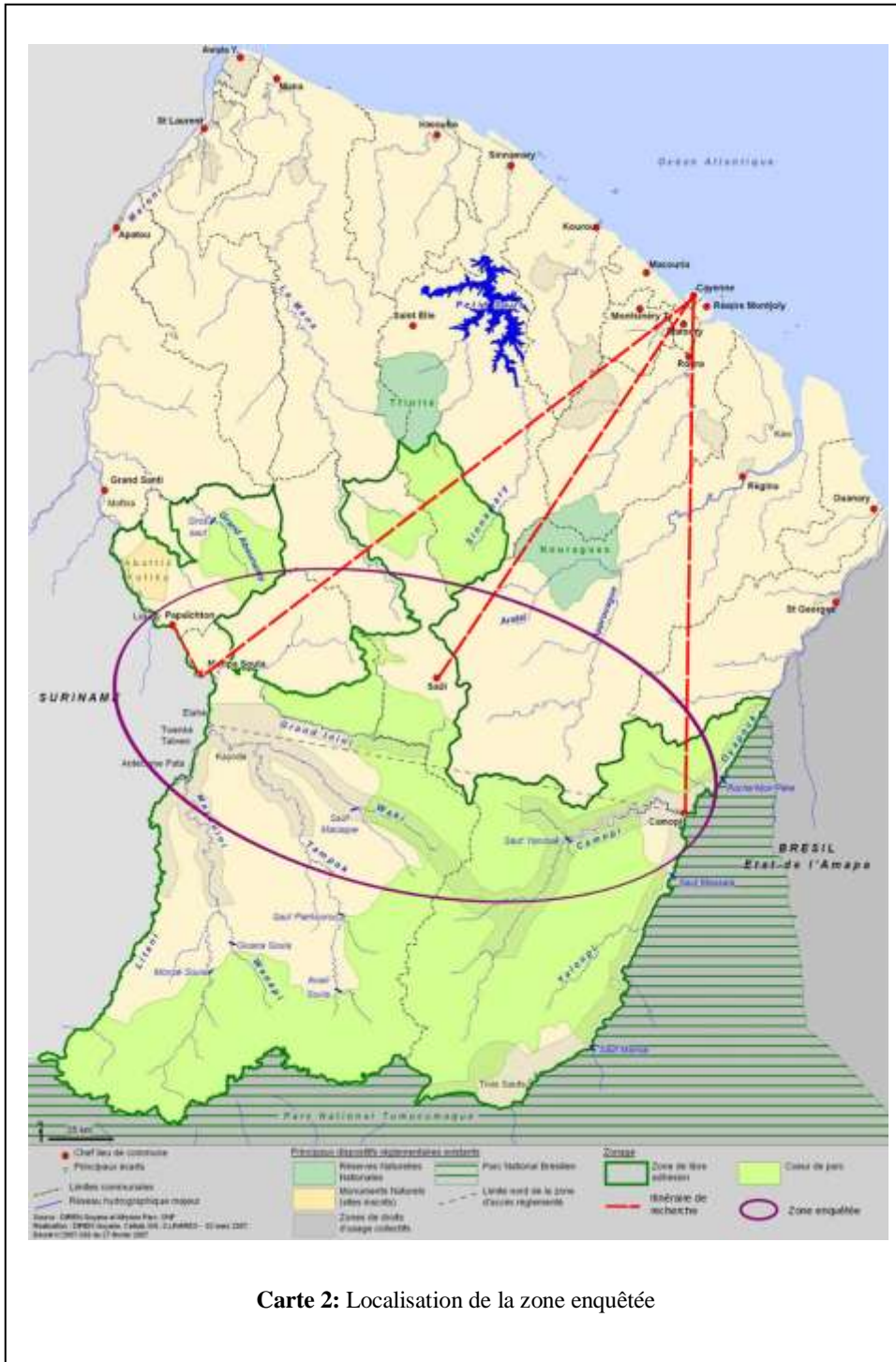
⁵⁴ La route de Bélizon créée lors de la construction de l'aérodrome de Saül reliait cette commune au littoral mais elle est aujourd'hui recouverte d'herbe donc impraticable.



Carte 1: Localisation de la Guyane et les Communes enquêtées (source internet)

En effet, à l'Ouest, avec 520 Km de frontières avec le Surinam, à la frontière cohabitent le long du fleuve Maroni, les Indiens (Wayana, Emerillon) localisés en amont et les Aluku du groupe de Noirs-Marrons localisés en aval du fleuve Maroni. A l'Est, avec 700 km de frontières avec le Brésil se trouve entre deux fleuves (le Camopi et l'Oyapock), une communauté mixte d'indiens les Emerillons (appelé encore Teko) dont une majorité au moyen Oyapock et les Wayãpi dont le territoire s'étend jusqu'à Trois-Sauts (Sud-Est) avec une quasi-homogénéité (Wayãpi centraux, dits de Trois Sauts) dans le haut Oyapock.

Notre recherche s'est déroulée entre les deux principaux fleuves (Maroni et Oyapock) avec une priorité à la commune de Maripasoula. En effet, la commune de Maripasoula est la plus grande commune du Sud de la Guyane avec ses 18 761km². Sa population est de 4241 dont 90% de Noirs-Marrons (Aluku ou Boni) et une minorité d'indiens Wayana selon le recensement de 2004. Depuis des générations, ces deux principales communautés cohabitent chacune perpétuant l'héritage culturel de son groupe culturel.



Notre étude se focalise sur les indiens Wayana dans une approche comparative avec les autres groupes culturels notamment les indiens Wayãpi et les Teko-Emerillons de l'Oyapock. Les premiers (Wayana) dit-on sont plus originaux, ils tentent en effet dans un monde en pleine globalisation, de conserver l'essentiel de leur mode de vie traditionnel. C'est d'ailleurs, semble-t-il la communauté qui refuse ouvertement l'introduction de toilettes (wc) dans ses villages « Très attachés à leurs traditions et orgueilleux de ce qu'ils sont, les Wayana ne partagent pas le complexe d'infériorité de certaines tribus primitives vis-à-vis des blancs et leur ironie n'est pas toujours tendre pour ces « *Palassissi* » aux mœurs et au comportement déroutants⁵⁵ ». En tant que peuple traditionnel, les Wayana restent très jaloux de leur mode de vie traditionnel dépendant fortement des activités de subsistance notamment la chasse, la pêche et les abattis : « la prégnance de l'abattis est variable selon les groupes culturels. L'estimation du nombre de famille impliquée au niveau de chaque groupe montre la dépendance de l'abattis de 90% des familles Wayana et Wayãpi contre seulement 50 à 60 % des familles des Emérillons et Aluku. Ainsi la gestion de l'abattis apparaît primordiale pour les Wayãpi et les Wayana et plus secondaire pour les Aluku et les Emérillons pour lesquels l'abattis assure néanmoins un rôle d'autosubsistance non négligeable » (Manusset : 2005 : 14). L'attachement aux valeurs traditionnelles est si importante dans cette communauté qu'elle peut nous donner l'occasion de voir et de comprendre les réticences des populations indiennes à se laisser tenter par le développement de l'écotourisme au sein de leur communauté quand on sait la prise de conscience que certaines communautés autochtones indiennes des pays de la sous région (Brésil, Pérou, Mexique etc..) ont pris dans le tourisme responsable et durable. La spécificité des indiens Wayana m'a ainsi interpellé au cours de mes lectures et lors de mes premiers contacts. Leur attachement et leur sens d'hospitalité m'ont permis d'y rester le temps de ma recherche.

Ainsi, pour revenir à notre problématique, nous pouvons dire que l'intérieur de la Guyane réunit les conditions nécessaires et suffisantes pour trouver des éléments de réponses à mes questions. C'est un laboratoire exceptionnel pour des questions qui nous préoccupent. Il réunit à la fois la biogéographie nécessaire en tant que « temple de la biodiversité » mais également un habitat exceptionnel pour des populations traditionnelles.

⁵⁵ Cognat André, *Antécum ou une autre vie*, Paris, Robert Laffont, 1977. p.137

En définitive, c'est un environnement propice pour développer l'écotourisme dans la mesure où les touristes sont justement à la recherche de ce type de milieux naturels afin de changer d'environnement lors de leurs vacances. Les touristes ne sont pas les seuls à s'intéresser à ces milieux naturels, il y a aussi des scientifiques qui sont souvent appelés à aller dans ces milieux et surtout qui ont besoin des collaborations des populations autochtones pour leur sagesse ancestrale sur la biodiversité et la nature qu'elles côtoient au quotidien.

Dans cette étude, en mettant au centre la culture des déjections et son rapport à l'écotourisme chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane, on peut bien imaginer les difficultés de terrain rencontrées. Elles ont été de trois (3) ordres : les déplacements, la langue et l'objet d'étude.

La première difficulté était liée à mes déplacements. En effet, en atterrissant sur Cayenne pour la première fois de ma vie, je ne doutais pas un seul instant que j'aurai à reprendre un avion après 7h de vols (Paris-Cayenne) afin de rallier l'intérieur, lieu de mon terrain d'étude. Si, je pouvais me réjouir d'être assis confortablement dans un avion de l'unique compagnie Air Guyane en observant à travers l'hublot, la beauté et la magnificence de la forêt Amazonienne, la découverte des Wayãpi et les Teko-Emerillons étaient en revanche une véritable expédition que je n'avais jamais faite de toute ma vie. En effet, seul entre les Amérindiens dans une pirogue pour rejoindre la commune de Camopi, j'ai découvert les sauts et les rapides. Durant, les 4 heures de trajet, ma concentration a souvent été interrompue à la vue d'un anaconda prenant du soleil sur des rochers à la berge ou encore à la vue de la beauté architecturale de certaines roches émergées le long du cours du fleuve. L'enclavement de la Guyane lorsqu'on a pour objectif de découvrir son intérieur demande un budget conséquent. En plus du prix élevé du transport pour les non résidents (plus de 150 Euros), il faut prévoir un budget pour l'hébergement et son alimentation.

Au cours de mes premiers jours à l'intérieur de la Guyane (Maripasoula), je ne connaissais personne, aussi je choisis de dormir chez Richard Gras qui dispose d'un hébergement de qualité « le Terminus » un peu excentré du bourg en bordure du fleuve. Cet hébergement propose deux carbets aux toits de feuilles tressées et d'une capacité de 15 hamacs chacun. 4 chambres bungalows simple, double et triple. J'ai choisi d'expérimenter le carbet en hamac. Quelques jours plus tard, j'ai noué des contacts sur le terrain à partir d'un certain nombre d'informations collectées au préalable au siège du Parc Amazonien à Cayenne. En effet, lors de mes premiers entretiens avec certains responsables du Parc en l'occurrence la responsable du pôle développement durable. Cette dernière m'a confié qu'une délégation de chefs coutumiers s'était rendue au Gabon en 2005 dans le cadre d'un voyage d'étude qui « répondait à une demande des autorités coutumières et qui avait pour objectif de mesurer les

avantages et les inconvénients quant à la poursuite des activités traditionnelles de subsistance des populations résidentes ». Pour ma part, je me suis appuyé sur ces informations dont je disposais pour nouer des contacts. Le chef coutumier amérindien le capitaine Aloïke Makanali visiblement marqué par son séjour au Gabon, a été très heureux de faire la connaissance d'un gabonais et m'a permis d'être parmi les siens. Je reste d'ailleurs très reconnaissant à cette hospitalité. La vie au milieu des Indiens est un mélange de bonheur et de tristesse. Bonheur parce qu'on est plongé dans une vie empreinte de simplicité et d'authenticité, la tristesse vient souvent nous rappeler la dureté de la vie que ces populations peuvent subir du fait des actions du monde extérieur près à tout pour l'or sur leur territoire alors qu'elles ne cherchent qu'à vivre dans la tranquillité.

La deuxième difficulté reste incontestablement la barrière de langue. Même si les Wayana comme les autres groupes ethniques peuvent parler français. Cependant, dans les carbets, la langue Wayana est la langue parlée. Je ne pouvais donc participer à toutes les discussions, sauf si c'est moi qui en avais engagées. En effet, si je leur parlais en Français, ils pouvaient me répondre en français jusqu'à un certain point mais ne pouvaient rentrer en profondeur dans certaines explications faute d'un vocabulaire développé. J'ai le regret cependant de ne pas avoir eu suffisamment le temps d'apprendre cette belle langue. En effet, mes courts séjours, ne me l'ont malheureusement pas permis.

Enfin, la dernière difficulté que j'ai rencontrée était liée à mon objet d'étude, disons à un « gros morceau » de mon objet de recherche. C'est-à-dire la « culture des déjections » en rapport à l'écotourisme. Comment parler d'une chose aussi tabou avec des personnes dont je n'ai pas encore attirées toute la confiance ? Et comment évoquer ce sujet avec la gente féminine ?

En dehors, de ces difficultés, je reste pleinement satisfait de cette expérience. Une expérience qui marquera à n'en point douter ma vie de jeune chercheur. En effet, à l'issue de ce voyage en Amazonie française, j'ai le réel sentiment que je viens tout juste de m'initier à la science anthropologique car mon regard sur les objets du monde n'est plus le même. Comme le disait Leonard de Vinci, l'homme « regarde sans voir, écoute sans entendre, touche sans ressentir, respire sans avoir conscience des odeurs ou des parfums et parle sans réfléchir ». Je peux dire que je commence enfin à mieux regarder pour mieux voir. Je peux donc me réjouir de mon expérience d'apprenti chercheur en Guyane d'autant plus que cela était pour moi un défi personnel. En effet, je voulais à travers ce choix voir et comprendre ce qui se passait hors de mon continent. En effet, la tradition anthropologique Africaine notamment celle du Gabon s'est construite au fil du temps sur des recherches du jeune chercheur basées sur son groupe ethnique, son pays voire sur son continent certainement faute de moyens financiers pour explorer d'autres horizons.

Il est vrai qu'en termes de recherches anthropologiques, l'Afrique reste un laboratoire à ciel ouvert mais en ce qui me concerne, j'ai toujours pensé que la curiosité anthropologique s'aiguise face à l'inconnu et la différence. Cette inconnue et cette différence étaient de manière tangible bien loin de ma communauté et de mon pays voire de mon continent. Ainsi, à force de m'interroger sur les coutumes Indiennes, je me suis à chaque fois retrouvé à me demander comment cela se passe dans ma propre culture et finalement je me rapprochais de plus près de ma culture et aujourd'hui j'ai plus qu'envie de mieux connaître certains aspects de celle-ci. Je crois que mon objectif est atteint dans un certain sens, celui de devenir ethnologue.

METHODE ET DEROULEMENT DE L'ENQUETE

Ma recherche a débuté en 2007 pour prendre fin en 2012 soit cinq années de recherches et de concentration pour l'élaboration de ce travail. Mon objet d'étude étant inscrit dans le champ de l'anthropologie du changement social, culturel et du développement, j'ai utilisé les méthodes de l'anthropologie qui consistent à se rendre sur un terrain bien déterminé pour observer et interroger les acteurs concernés par notre problématique en vue de décrire et d'interpréter une culture donnée dans une démarche scientifique, c'est-à-dire une construction préalable d'une problématique avec des hypothèses à confirmer ou infirmer par des enquêtes et des analyses minutieuses.

Tenter en effet de comprendre le maintien de l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance, frein potentiel de la mise en œuvre de l'écotourisme chez les communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane, nécessite un travail de terrain approfondi. C'est ce que j'ai tenté de faire durant les trois premières années de ma thèse (2007-2010) en effectuant des va-et-vient entre les séminaires à l'Université et mes enquêtes de terrain. La première année m'a permis de faire un travail bibliographique sélectif mais aussi de progresser dans l'élaboration du cadre théorique de ma recherche. Les deux dernières années de terrain m'ont permis quant à elles, de collecter un matériau nécessaire à l'interprétation et à l'analyse de l'objet de mon étude. Cette collecte des données s'est faite selon les règles de la science anthropologique notamment des entretiens semi-directifs, des entretiens ouverts et de l'observation participante. Autrement dit, en fonction de la catégorie des informateurs, j'avais préalablement élaboré un guide d'entretiens afin de mieux orienter ma recherche, dans d'autres cas, je proposais tout simplement un thème à mon informateur qui avait la possibilité de le développer librement. Toutes les informations ont été notées puis enregistrées à l'aide d'un dictaphone et certaines scènes ont été filmées à l'aide d'une caméra numérique. Comme le souligne fort bien le

collectif Stéphane Beaud et Florence Weber : « L'ethnologue a en main deux outils efficaces : l'observation et l'entretien ⁵⁶ ». En choisissant de m'immerger dans la vie des indiens, j'ai choisi d'aller habiter dans une famille indienne (famille du Capitaine Aloïke Mankanali) afin de pouvoir partager leur mode de vie quotidien. J'ai ainsi eu l'opportunité de participer à différentes activités traditionnelles telles que la pêche (à la ligne, au filet ou à la nivrée), la chasse, la construction de carbets mais aussi à des événements majeurs comme la fête de Cachiri (fête où l'on consomme abondamment la bière de manioc) ou encore à l'enterrement d'un membre de la communauté. En dehors de cette recherche empirique, j'ai complété et confronté mes recherches au cours des conférences, colloques organisés sur la Guyane notamment en 2009 lors de la conférence internationale sur les forêts tropicales organisée par le CIFOR sous le thème « knowledge-based management of tropical rainforests » à Cayenne au cours de laquelle, j'ai réalisé un poster. Ensuite, en 2010, j'ai participé à un colloque sur le thème « Guyane entre diversité et égalité des peuples et des territoires » organisé au Sénat (salle Clémenceau au palais du Luxembourg à Paris), de même en cette année, j'ai également pris une part active en tant que conférencier au colloque organisé en Guyane par la Mairie de Matoury lors de la Biennale du Marronnage sur le thème « Marronnage et diversité culturelle en Guyane », au cours de ce colloque, j'ai fait une communication sur le thème « La culture des déjections chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane au croisement des logiques exogènes : quel dialogue interculturel ? ». Au sortir de ce colloque, comme les autres conférenciers le titre de citoyen d'honneur de la commune de Matoury m'a été décerné. La participation à tous ces événements m'ont permis d'essayer de comprendre la situation des populations de l'intérieur de la Guyane.

En m'appuyant sur l'approche réductionniste, c'est-à-dire la focalisation de mes observations sur la communauté Wayana, j'ai voulu une enquête intensive compte tenu des délais de réalisation de mon projet. Mais, cela ne m'a point empêché d'utiliser par la suite une approche comparatiste avec les autres groupes culturels notamment les indiens de l'est guyanais.

Limité dans mes déplacements sur le terrain où le seul moyen de locomotion est le canot, je n'ai malheureusement pas pu réaliser toutes les enquêtes que je voulais. Cependant, dans l'ensemble, mes enquêtes de terrain se sont bien déroulées aucun incident majeur n'est à signaler, l'hospitalité indienne reste exceptionnelle.

⁵⁶ Stéphane Beaud et Florence Weber (1998) : *Guide de l'enquête de terrain*, la découverte, Paris, p.137.

PLAN DE LA THESE

Afin de mieux comprendre les difficultés de mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane notamment chez les communautés Indiennes en particulier, nous nous sommes orientés vers une description et une analyse des logiques antagonistes autour d'un concept importé dans un environnement spécifique donné. Sachant que les Indiens Wayana ont leur propre mode de vie adapté à leur environnement, les logiques sociales et traditionnelles sont-elles compatibles avec les exigences de l'écotourisme ?

Sur la base de ces questionnements, une problématique anthropologique a été construite autour d'une coutume ancestrale liée à « la culture de déjection aquatique à ciel ouvert » observable chez l'ensemble des communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane. Nos résultats sont ainsi de différentes natures :

Ils apportent de nouveaux concepts dans la recherche scientifique à l'intérieur de la Guyane

Ils montrent la dynamique actuelle des sociétés Indiennes ainsi que leur souci de préserver leur identité

Ils décrivent à partir des exemples concrets la mise en œuvre de l'écotourisme en milieu tropical et les innovations préjudiciables au maintien de l'identité de ces populations indiennes

Enfin, ils présentent clairement les points de réticences des populations indiennes à la mise en œuvre de l'écotourisme dans leur zone de vie.

La première partie présente le territoire guyanais et plus particulièrement le tiers sud, notre zone d'étude. Cette première partie nous montre que le territoire est assez spécifique, enclavé dont les seuls moyens de communication sont le fleuve et la voie aérienne. Erigé en parc national sur un territoire occupé essentiellement par des populations dites traditionnelles, le tiers sud guyanais présente à première vue, les atouts essentiels pour parler de l'écotourisme. Outre la richesse naturelle (forêt amazonienne), les populations autochtones dont les Wayana sont encore dépendantes en grande partie des ressources de la nature et maintiennent par conséquent certains savoirs traditionnels développés pour accomplir certaines activités de subsistance.

La deuxième partie intitulée « spécificités territoriales et réalités de la culture des déjections » s'articule sur un des traits culturels majeurs de ces communautés autochtones indiennes. Elle nous montre en réalité que chez les Indiens du Maroni comme ceux de l'Oyapock, les cours d'eau sont utilisés comme des lieux d'aisance, ce malgré les tentatives d'assimilation, cette tradition résiste au temps. Du point de vue des logiques sociales traditionnelles endogènes, elle a un sens. Mais, du point

de vue extérieur, notamment celui du regard des développeurs, elle est très mal perçue et se présente d'ailleurs comme un frein culturel à la mise en œuvre de l'écotourisme puisque appréhender aujourd'hui par les Indiens comme une marque identitaire facilement mise en cause avec l'intrusion des touristes.

La troisième partie nous amène concrètement sur le terrain, nous montrant comment les développeurs, les promoteurs de l'écotourisme se mobilisent et surtout, comment ils prennent en charge à la fois les spécificités locales et les exigences des développeurs. Comment arrive t- on à concilier les deux univers culturels dans cette partie de la Guyane ?

Dans cette partie, nous partons des exemples concrets du terrain et examinons de près la perception des Indiens de l'écotourisme notamment sa logique de développement durable. Il en découle ainsi une approche écotouristique spécifique développée dans le contexte du tiers sud Guyanais notamment chez les Wayana en essayant de tenir compte de leurs valeurs morales traditionnelles.

L'ensemble des points abordés constitue une monographie qui essaie de rendre compte de la réalité sociale et culturelle des populations indiennes de l'intérieur de la Guyane. Il s'agit pour moi de montrer que dans toute société, il existe une cohérence interne, ce principe explicatif des phénomènes sociaux et culturels auquel un groupe social s'identifie et que lorsqu'il y a des intrants externes, il y a nécessairement un noyau cristallin, ce socle culturel (invariant) à préserver dont il revient à l'anthropologue de mettre au jour et au développeur de tenir compte

PARTIE N° 1 : PRESENTATION DU MILIEU D'ETUDE

CHAPITRE 1 : ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIOLOGIQUE

1. LE MILIEU PHYSIQUE

J'ai mené mon étude sur le continent sud-américain, plus précisément à l'Est des plateaux de Guyane entre 3° et 6° de latitude Nord et entre 52° et 56° de longitude Ouest de l'hémisphère Nord.

Le département forme une sorte d'enclave isolée du reste du continent, aucune voie de communication terrestre ne le relie aux deux pays voisins. Pour l'heure, il n'existe même pas de pont pour passer de la Guyane au Surinam mais ce type de projet est en cours avec le Brésil voisin sur l'Oyapock. « Pour la pénétration interne du territoire, les fleuves s'avèrent être de piètres auxiliaires de l'homme. Très rapide, les cours des fleuves sont coupés par des rapides qui coulent le long de rochers abrupts et dangereux. On les appelle des « sauts ». Les grands fleuves qui descendent de la forêt sont donc rapidement impropres à la navigation, sauf en frêles pirogues dont la charge utile est faible. De ce fait, remonter le Maroni, la Mana, l'Approuague ou l'Oyapock est encore aujourd'hui très largement une belle aventure» (Mouren-Lascaux 1990 :15) : C'est la raison pour laquelle, l'essentiel des canotiers demeure des autochtones, notamment les Indiens (pour le Haut Maroni) et les Noirs-Marrons (pour le bas Maroni) qui ont su, avec le temps et la fréquentation des lieux, maîtriser ces sauts et rapides qui parsèment les fleuves. Ainsi, même pour ce qui concerne les canots des militaires ou des gendarmes, on note qu'ils sont pilotés par des autochtones, ce qui permet de dire que l'accès à cet espace nécessite souvent la contribution des populations indigènes.

La forêt s'étend sur tout le plateau intérieur. La quasi-totalité de la Guyane est recouverte par une forêt dense : 94% de sa surface, c'est-à-dire 8 millions d'hectares. C'est la plus grande forêt de l'Union Européenne. Sa quasi-totalité relève du domaine privé de l'Etat français, plus de la moitié est classée en zone protégée. Ce qui signifie à la fois une sauvegarde exceptionnelle du précieux « poumon du monde » dont ne bénéficie aucun des autres pays qui se le partagent, mais aussi des problèmes fonciers non négligeables lorsque l'on a conscience de l'occupation traditionnelle des sols des populations autochtones.

Composée à 90% de forêt primaire, dont les arbres ont plus de 150 ans, plusieurs strates se superposent. Dans la plus haute, que l'on appelle la canopée, est concentré 80% de feuillage qui se déploie vers la lumière. C'est une véritable centrale énergétique où se réalise la photosynthèse à 40

ou 50 mètres de hauteur. Dans cette couche de feuillage de plusieurs mètres d'épaisseur vivent de nombreux animaux. Certaines grenouilles, par exemple ne descendent jamais de ces frondaisons, les têtards naissant dans les mini-réservoirs que forment les plantes.

Au-dessous poussent des arbres d'une moindre hauteur et, à l'étage inférieur, des arbustes, petits palmiers ou autres plantes d'ombre formant le sous-bois. Contrairement à l'apparence extérieure où l'on voit à travers une canopée compacte, l'intérieur de la forêt est plus aéré et espacé qu'on ne peut l'imaginer. On peut y circuler sans trop de difficulté, comparé à la forêt du bassin du Congo d'Afrique centrale. Lorsque l'on marche à l'intérieur de la forêt guyanaise, le silence souvent brisé par les jacassements des perroquets (Aras) nichés sur les plus hautes branches ou les cris des singes, des lianes épineuses et les touffes de babourous peuvent rendre la marche assez pénible. Il y règne une semi-obscurité permanente en plein jour, les arbres filtrant les rayons du soleil. La forêt est remplie d'agouti, que l'on peut voir facilement dans le bourg de Saül. Contrairement à la forêt tropicale humide du bassin du Congo, il n'y a pas d'éléphants, ni de gorilles dans la forêt du bassin amazonien. Le plus grand des mammifères reste le Tapir (*tapirus terrestris*) ou Maripouri. C'est un animal qui vient d'Amérique du nord.

En tant que morceau de l'Amazonie, la forêt guyanaise représente un patrimoine naturel exceptionnel avec 5500 espèces végétales reconnues aujourd'hui. Elle ne subit pas le rythme des saisons et on lui attribue le qualificatif de « sempervirente », autrement dit verte toute l'année. On trouve plus de 100 essences d'arbres à l'hectare contre 10 à 15 en France métropolitaine par exemple avec beaucoup de bois rares dont quelques uns sont cotés en bourse. (Ex ébène, amarante..). Ainsi, ce département français d'outre-mer offre t-il un capital écologique exceptionnel puisqu'il est constitué d'une partie de la plus grande forêt du monde, l'un des « poumons » de notre planète. Cette Amazonie est l'une des dernières terres mythiques de notre globe.

Le climat y est de type subéquatorial chaud et humide avec un taux d'hygrométrie oscillant entre 70 et 100 % à certaines périodes de l'année. Mais, le climat est moins difficile à supporter qu'on pourrait l'imaginer du fait des alizés qui soufflent en permanence.

Les températures tournent, quelle que soit la saison, autour de 27°C. En saison sèche, à certaines heures de l'après midi, elles atteignent 35°C à l'ombre, et jusqu'à 40°C dans les maisons mal ventilées. Dans de telles conditions, le port de la veste est peu adapté et c'est à cause de cette chaleur que les populations indiennes ont souvent préféré rester torse-nu afin de ne pas trop souffrir de ce

climat. Par ailleurs, cette forte hygrométrie est alimentée par des pluies souvent abondantes, rythmées autour de quatre saisons pas toujours très marquées, ni très régulières :

- Décembre à février : petite saison de pluies
- Mars à mi-avril : « petit été » de Mars
- Mi-avril à juillet : grande saison de pluies
- Août à décembre : grande saison sèche

Ce calendrier saisonnier rythme et organise aussi les activités traditionnelles des communautés indiennes étudiées. A titre d'exemple, le début de la grande saison sèche est propice à la réparation des toitures végétales qui ont une durée de vie limitée sous un tel climat. C'est l'occasion de bâtir de nouveaux carbets (habitat amérindien). Cette période est également propice à l'activité agricole, c'est l'occasion de choisir une nouvelle parcelle de terre ou ancienne pour la préparation d'un nouvel abattis. Il faut donc défricher, et couper les arbres en cette période où le soleil favorise l'assèchement des feuilles et le bois mort pour qu'ils puissent brûler facilement. En plus, cette période est aussi l'occasion des retrouvailles au cours de nombreuses fêtes de Cachiri qui s'organisent, mais aussi les pêches collectives comme la nivrée, sans oublier les pique-niques. En effet, en grande saison sèche, avec l'abaissement des eaux du fleuve, apparaissent souvent des bancs de sable blanc en certains endroits, qui sont souvent pris d'assaut par les populations locales et des visiteurs pour organiser des pique-niques entre amis.

Nous pouvons dire que sur le plan purement naturel, la forêt Guyanaise est incontestablement riche et présente des atouts en termes de découvertes d'espèces animales et végétales endémiques. Si l'accès paraît difficile, le territoire de l'intérieur de la Guyane en plus d'être doté d'une forêt luxuriante est enrichi de longs fleuves qui permettent d'une certaine manière de valoriser le milieu fluvial. Du fait de nombreux sauts et rapides, la principale voie de communication (fleuve) est essentiellement contrôlée par les populations autochtones. La forêt étendue et mystérieuse est également maîtrisée par ces populations traditionnelles (Indiennes et Noirs-Marrons) qui, par une fréquentation régulière des lieux ont réussi à tisser des « pactes de confiance » avec les habitants de ces lieux, c'est-à-dire les esprits de l'eau et de la forêt. Mais, cette forêt tant vantée par le monde extérieur n'est plus seulement fréquentée par les seuls indiens. En effet, depuis quelques décennies comme nous l'avons vu, la forêt Guyanaise en dehors de ces occupants traditionnels est assiégée par des orpailleurs

clandestins, c'est-à-dire des chercheurs d'or, souvent illégaux en provenance pour la plupart du Brésil.

2. UNE FORET DE MOINS EN MOINS MAITRISEE

Lorsque l'on quitte le centre administratif Cayenne pour se rendre à l'intérieur de la Guyane, on est vite frappé par l'étendue de la forêt que certains n'hésitent pas à qualifier d'« océan vert ». Le visiteur est aussitôt troublé par d'énormes trous de boue sauvagement abandonnés au terme d'une activité aurifère. Ce spectacle est l'œuvre de l'activité des orpailleurs illégaux. En effet, l'immense forêt amazonienne qui paraît calme au regard de la canopée est une entreprise clandestine à ciel ouvert, habitée par des milliers d'individus. L'exploitation aurifère a attiré partout en forêt une population mobile principalement issue du Brésil. Ces derniers écument la forêt guyanaise et leur nombre semble en augmentation. « Ils seraient entre 5 à 8000, mais il faut être prudent, car aujourd'hui on a des sites éclatés et on a beaucoup plus de mal à savoir ce qu'il y a sur ces sites. Certains nous sont inconnus ». (May 2007 : 30). La présence humaine en forêt aujourd'hui montre que les populations autochtones n'ont plus le monopole de cette occupation. Elles doivent la partager avec des étrangers qui ne respectent pas souvent leurs règles de vie traditionnelles en forêt. Plusieurs opérations de lutte contre l'orpaillage illégal ont été menées sans succès. Les conséquences des orpailleurs clandestins sur les milieux naturels sont multiples comme nous l'avons souligné antérieurement. Ainsi, en dehors de la dégradation des criques, l'extinction des espèces protégées, il y a aussi la non maîtrise des déchets humains, mais aussi des nuisances sonores nocturnes du fait des quads et engins lourds perturbant l'habitat et la tranquillité des animaux dans leur milieu naturel.

La question des orpailleurs clandestins en forêt semble poser à la fois le problème de l'insécurité et celui de la dégradation des milieux naturels. Dans le cadre du développement de l'écotourisme, ce sont là des questions fondamentales. La création du parc national en 2007 a suscité un espoir et d'ailleurs si la grande majorité des populations autochtones ont adhéré au final à ce projet, c'est en grande partie parce qu'elle avait un espoir qu'en tant qu'aire protégée, leurs territoires ne serait plus à la merci des orpailleurs clandestins.

La question de l'orpaillage clandestin et son influence sur les activités écotouristiques est si importante que nous y reviendrons en détail aux prochains chapitres. Pour l'heure, contentons-nous de noter que sur l'étendue forestière du tiers sud Guyanais, il y a des communautés traditionnelles qui y vivent depuis des siècles. Avant de décrire les modes de vie de la communauté indienne qui nous intéresse ici, il nous paraît judicieux de présenter bien que brièvement, l'histoire du peuplement du

sud de la Guyane afin de mieux appréhender les emplacements géographiques actuels des populations et de l'intérieur de la Guyane.

3. BREVE HISTOIRE DU PEUPEMENT DU SUD DE GUYANE

Lorsqu'on découvre l'intérieur de la Guyane et particulièrement l'ancien territoire de l'Inini et les positions géographiques de sa population actuelle, on est vite frappé par sa répartition géographique en aire de mouvance. En réalité, cette répartition géographique des populations du sud de la Guyane est le produit historique des migrations des peuples autochtones entamées dès le début du 19^e siècle (1815). Cette occupation en aires de mouvance et de culture s'est réalisée tout au long de la période coloniale avec l'arrivée des Wayãpi et des Wayana dans les limites de la Guyane actuelle depuis le bassin versant de l'Amazonie au 18^e siècle (Orru 2001). La période aurifère qui a suivie immédiatement l'abolition de l'esclavage vers 1848 va drainer une immigration qui va destabiliser les mouvements et les positions des premiers occupants. Puis le déclin de l'activité aurifère et le processus de départementalisation vont accentuer et préciser les occupations spatiales humaines actuelles en Guyane et plus précisément dans le sud. Cette segmentation de l'histoire du peuplement en Guyane est soutenue par des études antérieures, menées par Orru (Orru, 2001), Manusset (Manusset, 2004) et Grenand (Grenand P. & F. 1997). Il s'agit de trois périodes distinctes à savoir :

- la période coloniale
- la période aurifère
- la départementalisation

1. LA PERIODE COLONIALE

L'implantation coloniale des français selon les Amérindiens de l'intérieur se révèle à partir du début du 18^e siècle, c'est-à-dire plus d'un siècle après leur installation sur la côte Guyanaise. Cette installation a vu se succéder Français, Espagnols, Anglais et Hollandais, tous animés du même désir de découvrir l'Eldorado. Les Français ne s'installèrent définitivement en Guyane qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle, à l'occasion des tentatives de peuplement dont la plus célèbre fut l'Expédition de Kourou en 1763. Les pluies diluviennes, la promiscuité, les mauvaises conditions d'hébergement, la famine, les épidémies (syphilis, fièvre jaune et paludisme) et les guerres avec les amérindiens avaient décimé la population française. Dès lors, la Guyane gagna la réputation d'un pays terriblement

malsain, dont le peuplement par les Européens était d'avance voué à l'échec, l'homme blanc n'étant pas censé supporter le dur climat équatorial.

En arrivant dans la colonie, les Français n'ont pas trouvé une terre vierge. Les amérindiens étaient déjà là, ils sont les premiers habitants de la Guyane. Ils se répartissent en différentes ethnies dont certaines très dynamiques démographiquement ; peuples de l'intérieur comme les Wayana sur le haut Maroni, les Wayãpi ou les Emerillons sur le haut Oyapock, et peuples du littoral comme les Arawaks, les Palikours ou les Galibi de la commune actuelle d'Awala-yalimapo à l'embouchure du Maroni.

Les positions géographiques des premiers habitants de la Guyane se sont dessinées progressivement au contact des premiers colons. En effet, dès le XVI^e siècle, alors que les colons espagnols dépendaient de l'activité agricole pour survivre dans ce milieu hostile, ils avaient d'abord contraint les populations amérindiennes à travailler la terre. Ce travail forcé était marqué par des conflits interethniques incités par le colon lui-même pour asservir ces peuples indigènes. En effet, alors qu'ils sont localisés sur le bas xingu (bassin versant de l'Amazonie), la colonisation est fortement marquée par des raids esclavagistes conduits par les Kalina contre les Emérillons et surtout par les Wayãpi, armés par les portugais. Après leurs incursions guerrières sur les affluents brésiliens de l'Oyapock, ils vont s'attaquer aux Wayana et à d'autres groupes, tous localisés sur les cours supérieurs du Paru et du Jari qui se retrouvent contraints pour leur survie à une retraite vers la région des Tumuc humac auprès des sources du Litany et Marouini. Complètement isolés, les Wayana sont « découverts » sur le Marouini en 1766 par Patris, médecin du Roi de Cayenne qui est chargé de reconnaître le cours du Maroni. C'est finalement vers la fin du XIX^e siècle qu'ils s'installent le long des fleuves où on les retrouve actuellement, c'est-à-dire le Litany (ou Alitani en Guyane française et au Surinam), le Paru (Brésil) et le Tapanahoni (Surinam).

Cette installation va être perturbée quelque peu avec l'arrivée en force des Noirs-Marrons. C'est ainsi que l'on désignait, non pas pour leur couleur mais à cause du mot espagnol Cimarron (fugitif), les esclaves noirs qui s'échappaient des plantations (Mallé 2004). C'est l'occasion de souligner en effet que dans l'entreprise coloniale, les colons, pour développer leurs plantations agricoles, et face à leur inadaptation au travail en milieu tropical rude et l'impossibilité d'asservir les amérindiens ont introduit la traite négrière et l'esclavage dans la colonie. Ainsi, pendant plusieurs siècles ces deux activités ont été les moteurs de l'économie des caraïbes et de l'Amérique du Sud. La France à l'exemple des autres puissances européennes n'a pas fait exception et s'est mise aussi à l'esclavagisme. Dès la fin du XVII^e siècle, le marronnage prit une grande ampleur au Surinam et ce mouvement s'est poursuivi sans discontinuité pendant deux siècles. Estimés à plus de 6000 personnes regroupés en villages, les

esclaves fugitifs attaquent, pillent les plantations coloniales et libèrent les esclaves. Face à cette force de rébellion de plus en plus puissante et qu'il ne réussit pas à endiguer, le gouvernement colonial hollandais opte pour la signature d'un traité de paix en 1760 avec les trois principaux groupes alors constitués : les N'djuka (1761), les Saramaka(1762) et les Matuari (1767) doivent accepter de rester dans les « bois », de ne pas se rendre à Paramaribo (la capitale) qu'en petit nombre, de ne pas s'allier entre eux ni avec de nouveaux esclaves fugitifs. Afin de garantir l'application entière des traités de paix, un observateur européen est installé au sein des villages Bushinengué. Dans sa politique de pacification, le gouvernement hollandais refuse de reconnaître les autres groupes qui se font reconnaître à partir de 1765, ce qui aboutit à la fusion de l'ensemble des petites bandes, pour former, sous la conduite d'un seul chef de guerre nommé Boni, le groupe des Aluku. Progressivement, le territoire s'est modifié en fonction de la pression des colons hollandais, des relations diplomatiques entre les colonies française et hollandaise et des luttes d'influence entre différents groupes Marrons notamment entre les Ndjuka et les Aluku. Ainsi, on assiste a une période d'affrontements entre les deux groupes qui va conduire en 1788 à la mise des Aluku sous la tutelle des N'djuka et s'achève en 1793 par la victoire de ces derniers qui exécutent au final les principaux chefs Aluku dont le plus influent et le plus connu au nom de Boni qui sert d'ailleurs de nom au groupe descendant. Après la mort de ce dernier, les Aluku ou Boni déboussolés se réfugient sur le marouini auprès des indiens Wayana dont les effectifs ont été grossis par l'arrivée des groupes apparentés aux Trio, à l'extrême sud du bassin.

Ils vont s'installer à la fin du XVIIème siècle à Kotica sur le haut Lawa afin de créer un grand village. Ils vont pour cela repousser les Emérillons aux sources de l'Inini. Par la suite, on assistera au développement des échanges commerciaux entre les différents groupes culturels en présence, du bassin du Maroni à celui de l'Oyapock. Les Bushinengue saisissent dès la fin du 19^{ème} siècle la vague de peuplement comme une opportunité d'insertion dans le tissu économique de la société coloniale. Grâce à leur connaissance de la navigation fluviale, les N'Djuka, les Saramaka et les Aluku vont devenir les canotiers incontournables du transport des marchandises et des hommes (Manusset 2004).

La recomposition culturelle du Sud de la Guyane est marquée enfin par l'arrivée progressive du groupe amérindien Wayãpi, qui fuyant à leur tour les raids esclavagistes organisés par les portugais (1819 et 1830) vont passer des accords de paix avec les Wayana afin de pouvoir s'installer auprès d'eux et s'intégrer par la suite au circuit commercial mis en place sur le Maroni par les différents groupes culturels.

A partir des années 1930, les Amérindiens du sud de la Guyane étaient totalement isolés ; les Wayana et Emerillons furent « redécouverts » par la mission Monteux-Richard en 1931, et les Wayāpi par le Dr Heckenroth en 1939. Selon Pierre et Françoise Grenand⁵⁷, la connaissance de ces différentes populations entre 1931 et 1958 est due à des hommes de « grande envergure et sensibilité », comme le Dr Heckenroth, le préfet Vignon ou encore le géographe Hurault.

La période coloniale est surtout marquée par des raids esclavagistes qui ont contribué pour une grande part à l'extinction démographique de nombreux groupes culturels. D'abord par des tueries guerrières, mais aussi du fait des épidémies, des maladies telles que la grippe, dingue, angine, variole etc., importées par le contact avec les européens. En l'espace de 50 ans par exemple, les amérindiens auraient subi la disparition d'environ 80% de leur effectif environ d'après les recensements disponibles. Le groupe culturel des Aluku est le dernier groupe formé dans la colonie hollandaise ayant choisi de vivre sous l'autorité française. Actuellement, ils sont majoritairement établis sur le cours inférieur du Maroni (Bonis de Papaïchton, Maripasoula et Apatou, N'Djuka de Grand-Santi, Apatou et Saint-Laurent) ainsi que dans certaines communes du littoral (les Saramaka à Kourou en particulier).

A l'intérieur de la Guyane, l'entreprise coloniale a permis d'isoler d'une part les indiens Wayāpi et Emerillons, et d'autre part les indiens Wayana et les Noirs-Marrons (Aluku) qui ont relativement préservé leur mode de vie traditionnel contrairement aux indiens du littoral.

2. LA PERIODE AURIFERE

La période aurifère concerne celle de la « fièvre » de l'or en Guyane. Elle survient juste après l'abolition de l'esclavage à la suite du décret du 27 Avril 1848 (applicable le 10 juin 1848 en Guyane). Elle met fin aux plantations coloniales sur le littoral et coïncide avec la découverte de l'Or. En effet, entre 1860 et 1904, c'est la ruée vers l'Or. On assiste à l'arrivée de milliers d'aventuriers, dont de nombreux antillais, à la conquête de nouveaux espaces. Pour des raisons de main-d'œuvre, les concessionnaires aurifères dont les anciens colons esclavagistes reconvertis vont d'abord employer des « coolies » dont l'immigration va être rompue par l'Angleterre en 1887 à causes des mauvaises conditions de voyage et de travail. Ensuite pour pallier cette carence de main d'œuvre bon marché, les entreprises vont se tourner cette fois vers l'emploi des bagnards dont les effectifs sont réduits du fait de l'affectation de 40% d'entre eux aux travaux publics. En effet, c'est en 1852 que le prince Louis

⁵⁷ Grenand P& F. 1997 in EMC2 Guyane-la céramique amérindienne

Napoléon (futur Napoleon III) décide « de faire passer un certain nombre de condamnés » en Guyane. Ce fut le début de l'établissement d'une colonie pénitentiaire avec les bagnes de Saint-Laurent-du-Maroni, de Saint-Jean du Maroni et des îles du Salut au nord de Kourou. Il avait été décidé, dans le but de peupler enfin la Guyane, que les bagnards, tant les hommes que les femmes, devaient rester sur le territoire une durée égale au nombre d'années d'emprisonnements effectués. Voilà que les bagnards étaient perçus comme une main d'œuvre bon marché mais comme pour la plupart des autres populations exogènes, la grande majorité des bagnards n'ont pas supporté les conditions d'un climat équatorial, c'est ainsi que beaucoup sont décédés.

Finalement, ces problèmes de main d'œuvre sont résolus avec l'arrivée massive des créoles, partis des Antilles anglaise (île de sainte Lucie) pour la Guyane car attirés par des chantiers d'orpaillage. Bien que économiquement rentables (main d'œuvre bon marché) pour les concessionnaires aurifères, ces arrivées des créoles affaiblissent davantage des populations amérindiennes qui souffrent des maladies européennes (grippe, variole, rougeole) et des phénomènes d'acculturation. Les Emerillons situés en grande majorité dans des zones de minéralisation vont en souffrir en majorité de cette vague de peuplement successif qui s'implante sur leur territoire. Tandis que les Wayãpi et les Wayana repliés au sud s'isolent complètement de ces mouvements humains jusque dans les années 1940-1950. Les Bushinengué ou encore les Noirs Marrons saisissent cette opportunité à la fin du 19^e siècle pour mettre en valeur leur savoir et savoir-faire pour s'insérer dans le tissu économique de la société coloniale.

Le peuplement de la Guyane va connaître une autre étape avec l'arrivée des chinois à la fin du 19^e siècle (de Formose, de Singapour, et de la Chine) et des Libanais. En Martinique, suite à l'éruption de la montagne Pelée (Le 8 mai 1902) qui avait détruit la ville de Saint-Laurent et causé la mort de 28.000 habitants en quelques minutes, une vague d'émigration survint et la Guyane française devint la principale destination des « réfugiés ». C'est pour cette raison que l'on retrouve une si forte colonie martiniquaise en Guyane (Saint Laurent et Rémire Montjolie). Plus récemment, dans les années 80 à 90 des milliers d'haïtiens et des réfugiés asiatiques (Hmong) se sont implantés en Guyane près de Cayenne.

Au début du 20^e siècle, les contours des zones aurifères sont presque tous connus et la vague d'orpailleurs créole guyanais et antillais, qui s'est déplacée au fil des découvertes de nouveaux gisements, finit par se stabiliser sur les « placers » vers 1930 créant ainsi une nouvelle configuration et une organisation de l'espace. Grâce à cette stabilisation et au regard du flux humain important sur les

« placers », la France met en place une politique de gestion territoriale orientée vers la population des orpailleurs.

Rendant compte de ce contexte de forte démographie créole, le père Didier crée en 1936 le village de Saül pour rassembler les orpailleurs dispersés dans les villages miniers tout autour (200 personnes environ) dont la plupart vivent de la combinaison d'un abattis et d'un placer. Par ailleurs, dans le souci de mieux gérer les populations de l'intérieur, la France crée le territoire d'Inini qui sera divisé en 4 circonscriptions dirigées chacune d'elle par un fonctionnaire chargé d'appliquer la législation et d'apporter l'aide médicale aux populations forestières : « la création du territoire de l'Inini, sous l'autorité du gouverneur, permit aux populations tribales amérindiennes et aux Noirs-Marrons de jouir d'une autonomie de fait et d'être en même temps protégés partiellement par les postes de gendarmerie de Gran Santi, Maripasoula et Camopi. Les populations Amérindiennes, alors réduites à quelques 800 individus en 1947, connurent par la suite un accroissement démographique très important⁵⁸

On voit en définitive que si la colonisation a permis aux populations autochtones de pénétrer malgré elles à l'intérieur des terres à cause des raids et des guerres interethniques, la période aurifère a quant à elle entraîné une nouvelle vague d'immigration concentrée essentiellement sur le littoral à cause probablement de la difficulté d'accès à l'intérieur de la Guyane, trop risqué pour ces nouvelles populations. La fin du régime de l'indigénat qui consistait pour les populations autochtones à avoir un régime à part, soit une certaine autonomie dans un territoire français, va entraîner un réaménagement dans l'occupation de l'espace.

3. LA DEPARTEMENTALISATION

La départementalisation en 1947 met fin au régime de l'indigénat pour passer à la généralisation de la citoyenneté (Roulan et al. 509). Elle permet par ailleurs le renforcement de l'administration. Ainsi en 1950 sont créés les postes administratifs de Maripasoula et Camopi, qui deviennent communes en 1969, lors de la division du territoire de l'Inini en cinq communes (Maripasoula, Grand-santi/Papaïchton, Saül, Camopi, Régina). Les communes remplacent ainsi les circonscriptions et les chefs lieu de communes deviennent des bourgs administratifs. La création des communes est accompagnée du droit à la citoyenneté française, de la constitution d'un état civil et du droit de vote.

⁵⁸ Grenand Pierre et Françoise. (1997). op.cit p.5

On recense alors la population de l'intérieur représentant 3310 personnes dont 2660 Noirs réfugiés et 650 Amérindiens.

En offrant un ensemble de nouveaux services dans les bourgs; c'est le rapprochement des villages Amérindiens et Aluku à proximité des postes administratifs. On assiste dès lors à la recomposition des villages. Même si nous savons que, ces populations en l'occurrence pour ce qui est des Indiens, sont à la base semi-nomade, cette nouvelle mobilité prenait un nouveau visage, elle sortait les peuples traditionnels de la forêt vers la « ville » représentée par des nouveaux postes administratifs. Ainsi, les Wayana descendent les sources du Litany, tandis que les Aluku se déplacent à Maripasoula à partir des années 1970. Sur l'Oyapock, les Wayãpi et les Emerillons se concentrent autour de Camopi en maintenant les villages plus en amont pour les Wayãpi.

Lors de la création du territoire de l'Inini, la politique de développement veut tout d'abord s'appuyer sur la communauté créole vue l'importance de leur peuplement. La donnée est tout autre à la fin 1960, puisque la politique de développement repose sur les populations amérindiennes et Bushinengue. Dès lors, on entre de plain pied dans les politiques de développement, les populations dites traditionnelles sont progressivement amenées dans la « modernité » dont l'intégration à l'économie de marché est l'indicateur le plus immédiat.

De 1982 à 1991, le département de Guyane poursuit inéluctablement sa transformation économique et démographique sans précédent. Cependant, avec la décentralisation, un événement politique nouveau apparaît notamment sur les prises de décisions qui intéressent la Guyane. En effet, d'après les lois de 1981 et 1982, pour la première fois dans son histoire, ce n'est plus la métropole (Paris) qui décide de tout ce qui doit se faire en Guyane. La décentralisation et la régionalisation, engagées à partir de 1982, favorisent l'émergence d'un pouvoir local plus fort (Collomb 2005). Les Mairies ont plus de pouvoirs qu'auparavant, elles sont par exemple responsables du plan d'occupation des sols (POS), c'est-à-dire décident de l'aménagement de la commune par le choix des sites et des infrastructures correspondants. Le conseil général qui existe depuis la troisième république, a plus de pouvoirs lui aussi. Il est notamment chargé de la construction des collèges et de leur équipement. Le conseil régional est créé et s'investit dans la création des lycées (développement social) et des écoles de musique (développement culturel).

Avec la départementalisation, les Guyanais accèdent à une forme d'autonomie politique. Ils élisent ainsi leurs deux représentants à l'Assemblée Nationale, deux au Sénat et un conseiller économique et social. Tous les textes législatifs nationaux y sont applicables mais peuvent faire l'objet de mesures d'adaptation « nécessités par leur situation particulière » (Art.73 de la constitution). En 2010, les guyanais ont eu l'occasion d'élargir ce champ d'autonomie lors du dernier référendum au cours duquel

la grande majorité a voté pour un statu quo refusant une plus grande autonomie sous prétexte de conserver les acquis sociaux (aides sociales).

En somme, les mouvements migratoires, les vagues de peuplement récentes ainsi que le clivage d'un littoral d'accès facile et d'un intérieur enclavé vont être à la base d'un déséquilibre démographique, politique, économique et culturel. En effet, la Guyane avec 157.274 habitants en 1999 (INSEE, 1999) et près de 206.000 habitants en 2006 apparaît faiblement peuplée compte tenu de sa superficie (la densité moyenne est inférieure à 2 habitants au Km², contre 108 en métropole, 248 en Guadeloupe et 339 en Martinique). Cependant, ce chiffre global masque la réalité de la situation démographique du département. En effet, d'une part, le taux d'accroissement de la population reste le plus élevé de tous les départements français ; entre le recensement de 1990 et celui de 1999, la population a crû à un rythme annuel de 3,6% (soit un doublement de tous les 15 ans). Ce rythme de progression très important, est soutenu par la conjonction d'un fort taux de natalité, le plus important de France et d'Amérique du Sud (29,9 pour mille en 2006) et un solde migratoire largement excédentaire. Cela donne un rythme de croissance de 3,97% par an entre 1999 et 2006, bien que « l'eldorado » guyanais continue de susciter une forte immigration en provenance des pays avoisinants (dont les niveaux de vie sont beaucoup plus faibles), cette dynamique démographique explique l'extrême jeunesse de la population guyanaise avec 50% d'habitants ont moins de 25 ans.

D'autre part, la population est répartie de manière très hétérogène. Elle est concentrée pour l'essentiel le long du littoral avec trois pôles principaux : « île de Cayenne » (communes de Cayenne, Rémire-Montjoly et Matoury), Kourou et Saint-Laurent-du-Maroni (à la frontière avec le Suriname). Un rééquilibrage démographique entre Cayenne (environ 58.000 habitants) et une partie du reste de la Guyane est en train de s'opérer au profit des villes de Saint-Laurent-du-Maroni (environ 33.000 habitants) et Kourou (environ 23.000 habitants) dont les populations ont été multipliées par 2 en 10 ans. Pourtant, l'essentiel de l'intérieur du pays reste désert et la densité de la population n'est que de 2 habitants/km. On y retrouve des populations dites « de l'intérieur », le long du Maroni (Apatou, Grand-Santi, Papaïchton, Maripasoula), de l'Oyapock (Saint-Georges-de-l'Oyapock, Camopi). Pluriethnisme et multiculturalisme caractérisent cette population jeune et en forte croissance.

Sur le plan politique et administratif, la forte concentration de la population sur le littoral et le désert démographique que représente l'intérieur du pays entraînent inéluctablement une concentration du pouvoir politique sur l'élite créole. En conséquence, les populations de l'intérieur sont dépendantes des décisions prises par les politiques du littoral. Enfin, sur un plan purement culturel, l'hétérogénéité de la population guyanaise, bien que parsemée de manière déséquilibrée sur l'ensemble du territoire représente néanmoins une richesse culturelle inestimable, cette richesse étant d'autant plus appréciable à l'intérieur du pays à cause de l'isolement de ces populations.

4. CONCLUSION DU CHAPITRE 1

La Guyane est un territoire français d'une richesse humaine, culturelle et biologique exceptionnelle, située sur le continent sud-américain. Cette richesse par rapport à notre thème de recherche lié à l'écotourisme en milieu forestier est plus significative lorsque l'on s'éloigne du littoral vers l'intérieur du pays. En effet, la partie choisie pour notre étude est assez spécifique ; cette partie recouverte de forêt est habitée depuis des lustres par des communautés humaines accrochées encore à un mode de vie assez rudimentaire.

Les entités ethniques et territoriales du sud de la Guyane, nous montrent que les choses n'ont pas toujours été ce que l'on peut observer de nos jours. L'occupation de l'espace a fait l'objet de guerres, des pressions et des influences interethniques. Aujourd'hui, on peut admirer la cohabitation des différents groupes culturels qui, au fil du temps ont réussi à trouver des terrains d'entente. Le meilleur exemple de cohabitation que l'on puisse noter est sans aucun doute celui des Wayana et des Aluku dans le Maroni à l'intérieur de la Guyane :

« Depuis près de deux siècles, ces deux groupements si différents par la race et la culture entretiennent des relations suivies, comportant l'idée d'une complémentarité, et presque d'une symbiose» (Fleury 1998). Les premiers sont originaires du territoire, tandis que les seconds ont dû s'y adapter. En effet, originaires des différentes régions d'Afrique, les Noirs-Marrons ont été en contact avec les colons hollandais avant de s'échapper dans la forêt où ils ont composé avec les Amérindiens. Bien que de cultures différentes, les deux groupes culturels partagent néanmoins une forme de croyance liée aux esprits de la nature. Ils sont plus ou moins intégrés à leur environnement naturel, se distinguant ainsi des autres groupes culturels du littoral.

En parlant donc de l'écotourisme, nous pouvons par principe supposer que ces populations isolées à l'intérieur des terres par l'histoire sont les mieux outillées, d'une part dans la conservation des espèces pour avoir su préserver ces milieux, d'autre part dans la valorisation des savoirs naturalistes pour être des supposés détenteurs d'un savoir traditionnel ancestral basé sur leurs propres expériences de terrain, c'est-à-dire leur fréquentation quotidienne des milieux naturels.

Dans le chapitre qui va suivre, nous verrons qu'au contact d'autres groupes culturels, les indiens Wayana ne sont point épargnés du processus acculturatifs qui frappe les sociétés traditionnelles. A partir du modèle écologique, c'est-à-dire du rapport que ces derniers ont avec leur environnement, je tenterai de montrer que malgré l'acculturation planifiée sur leurs territoires, ces communautés résistent

et veulent conserver certains de leurs traits culturels fondamentaux qui font leur spécificité. Il faut donc pour comprendre cette réalité, saisir la structure sociale de base de cette microsociété et les rapports qu'elle entretient avec les milieux naturels puisque nous partons du fait que l'environnement est un système. Il n'y a pas d'un côté les hommes et de l'autre la nature. Il y a une interdépendance à prendre en compte afin de saisir la réalité des relations Homme-Nature.

CHAPITRE 2 : ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL

Comment les Indiens Wayana sont-ils organisés dans la forêt amazonienne pour garantir leur survie ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous partirons de l'organisation de la structure du village, en observant notamment la dynamique sociale et culturelle dans les activités quotidiennes. Comme le constatait déjà en son temps Alfred Métraux : « pour pouvoir étudier une société primitive, il faut qu'elle soit déjà un peu pourrie⁵⁹ ». Il s'agit pour nous de voir jusqu'où va cette « pourriture » en s'attachant de mettre au cœur de notre description les invariances qui continuent de faire sens aujourd'hui dans cette micro-société.

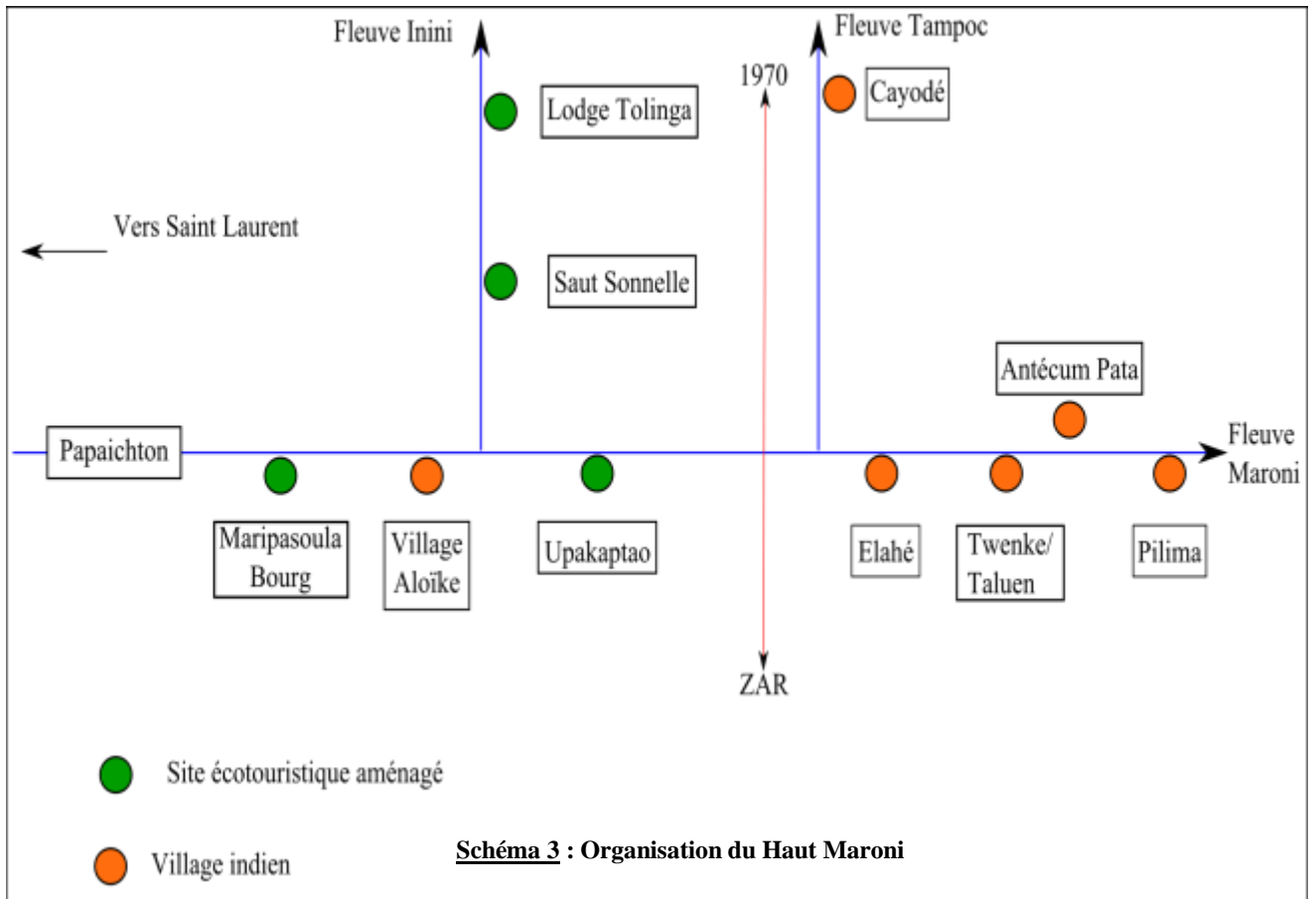
5. STRUCTURE DU VILLAGE : DYNAMIQUE SOCIALE ET CULTURELLE CHEZ LES WAYANA

Les Indiens Wayana appelé encore Roucouyenne⁶⁰ sont originaires des rives du Jari ou du Parou au Brésil. En Guyane, localisés dans le Maroni depuis le XVIIIème siècle, les villages cette population se trouve essentiellement en amont de la commune de Maripasoula. Le premier village ; le « village Aloïke » où je campais est situé à une dizaine de minutes de canot du bourg, après il faut compter une heure de navigation pour découvrir l'un des premiers villages, Elahé peuplé essentiellement des amérindiens dont les Wayana. Au-delà d'Elahé, on est en zone d'accès réglementé (ZAR) dont une autorisation préfectorale est nécessaire à priori pour y accéder.

Lorsqu'on se trouve à l'intérieur de la Guyane notamment dans la commune de Maripasoula et que l'on veuille se rendre dans les villages indiens, le fleuve est l'unique voie de communication et le canot le seul moyen de déplacement. J'ai donc embarqué dans le canot de Monsieur Aloïke, un *capitaine* (Chef coutumier) Wayana qui a bien voulu prendre la responsabilité de m'ouvrir les portes de son village, de sa famille ainsi que de toute sa communauté

⁵⁹ Cité par Pierre Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, p.293

⁶⁰ Roucouyenne, vient de Roucou, c'est le fruit rouge que les Wayana aimaient se badigeonner le corps



D'aucuns pourraient se demander la facilité avec laquelle, j'ai intégrée la communauté Wayana. En fait comme je l'ai souligné antérieurement, tout s'est joué sur un coup de chance, si je peux m'exprimer ainsi, Monsieur Aloïké faisait partie de la délégation qui s'est rendue dans mon pays (Gabon) avec la mission pour la création du parc afin de voir les impacts de cette institution dans la vie des populations autochtones. Ainsi lorsqu'il a appris que j'étais Gabonais, il s'est probablement rappelé de l'accueil qui leur a été réservé au Gabon.

Combien de fois ne m'a-t-il pas raconté le récit de son voyage en Afrique ? C'était avec beaucoup de plaisir qu'il racontait son expérience du Gabon au point de faire des jalousies chez certains de ses frères qui souhaitaient à force de l'entendre vivre aussi la même expérience que lui. Je me trouvais donc dans une situation où je devais confirmer la sympathie qu'il éprouvait aux Africains. Après avoir passé deux nuits dans le bourg de Maripasoula dans un hébergement touristique au lieu-dit « Poti Soula » chez Gras Richard, le Capitaine et sa femme sont venus me chercher pour aller habiter chez eux. Pour eux, je n'étais ni un touriste, ni un chercheur mais un invité de marque, je n'avais donc rien à faire dans une structure hôtelière, ce qui m'arrangeait tout à fait pour ma démarche ethnologique notamment l'observation participante. En remontant le fleuve Maroni, j'étais assis dans le canot avec

mes bagages entre le capitaine et son épouse. Le capitaine était à la queue du canot et jouait le rôle du motoriste donc du pilote alors que sa femme était assise à la « tête » du canot et pouvait jouer de temps en temps le rôle de guide. Est-ce la raison pour laquelle, le capitaine était constamment accompagné dans tous ses déplacements avec sa femme ? Je constaterai plus tard que d'une manière générale, l'indien Wayana se déplace rarement sans sa femme d'après moi pour éviter les accidents car les longs canots de cette région souvent surélevés en leur tête à cause des sauts et rapides nécessite absolument la présence de deux personnes : le pilote et le guide.

La remontée du fleuve en canot me fait percevoir une réalité, celle de la frontière. Nous étions en fait sur la frontière entre la Guyane française et le Suriname (Etat indépendant). La rive à ma gauche est la partie française, je peux d'ailleurs apercevoir, un trapeau français qui flotte sur la base d'un régiment de bataillon de l'armée française et la rive à ma droite est la partie du Suriname remarquable par des constructions un peu anarchique sous-pilotis le long de la rive. Le Capitaine va d'ailleurs nous y en mener, je découvre des commerces, des épiceries qui font le bonheur des amérindiens, elles sont pour la plupart tenues par des chinois et on y trouve presque tout. Mon hôte reconnaît ses autres frères indiens, confortablement installés consommant quelques litres d'alcool, il saisit cette occasion pour commencer à me présenter aux membres de sa communauté dans une langue que je ne comprends aucun mot en dehors du mot « Africa ». A la prononciation de ce mot, je comprends aussitôt qu'il tente de faire la différence entre moi et leurs voisins historique les Noirs-Marrons. J'étais à ses yeux le noir « original » qui vient directement d'Afrique. Je pouvais aisément le savoir par l'étonnement qui se lisait dans leurs yeux à la prononciation du mot « africa ». Je tendis ma main à chacun d'eux avec beaucoup de fierté jusqu'à ce que le dernier à serrer ma main me demande avec gentillesse de lui parler « africain ». Mes premiers échanges ont donc commencé à la rive droite avec les amérindiens. Autrement dit, les Indiens y vont sans visa, disons sans protocole administratif, il n'y existe aucun poste de contrôle, ce qui n'est pas le cas de la partie française où la présence de la gendarmerie est plus que dissuasive.

Après une dizaine de minutes de navigation dans un canot long d'environ 10 mètres, puis d'un détour à la rive frontalière, nous arrivâmes enfin chez ma famille d'accueil. Je pouvais découvrir les Indiens, ces peuples de la forêt amazonienne qui m'ont tant fasciné depuis les bancs de l'université au Gabon à travers les œuvres de Claude Levi-Strauss et Pierre Clastres.

1. LE VILLAGE WAYANA

Nous atteignons le village Aloïké à partir du *dégrad* (débarcadère) ; porte d'entrée du village où sont généralement accostés les canots. Je pouvais compter un canot en plus de celui sur lequel nous arrivâmes. L'accès au village nécessite l'usage d'un escalier en bois que nous empruntons avec beaucoup de délicatesse. En effet, perché entre le bord du fleuve et la terre ferme, l'escalier en bois bien que solidement fixé nécessite pour la personne qui en fait usage un minimum d'attention au risque de se retrouver accidentellement dans le cours d'eau. Il faut dire que les villages Wayana sont construits au bord des fleuves surplombant les criques. C'est sans doute là, le signe d'une précaution contre les inondations. En effet, avec une pluviométrie souvent abondante, les Wayana ne sont pas à l'abri des déplacements des eaux du fleuve Maroni. Le choix de bâtir les habitations en hauteur des cours d'eau peut y trouver son explication.

Autant que j'ai pu le savoir par mes informateurs et mes lectures : « L'emplacement des villages chez les Wayana est motivé par les préoccupations suivantes :

- se rapprocher des lieux de pêche, spécialement des sauts...
- rechercher des bonnes terres cultivables ; les terres les plus appréciées sont les anciennes terrasses alluviales hors d'atteinte de l'inondation annuelle, dont le sol meuble convient bien au développement des plantes à tubercules ; mais avant tout, on recherche les zones les plus épargnées par les fourmis-manioc, fléau de l'agriculture et cauchemar des Indiens (Hurault, 1965 : 22).

Si ces deux points semblent fondamentales, ancrés dans la logique sociale traditionnelle, aujourd'hui il existe une raison supplémentaire liée au rapprochement des villages des bourgs ou des grands villages bénéficiant d'infrastructures de bases (écoles, dispensaires, poste..). Les Aloïke qui m'ont accueilli chez eux se sont rapprochés du bourg de Maripasoula dans les années 1970 afin d'avoir facilement accès à l'offre administrative mais aussi facilité la scolarisation des enfants qui était devenue à cet époque quasiment obligatoire.

Enfin, j'accédais en terre ferme dans mon premier village Wayana. Je perçois aussitôt des jeunes enfants dont trois jeunes garçons mineurs âgés de 8 à 14 ans et une jeune fille adolescente venir à la rencontre de leurs parents. Si les garçons sont bien arrivés vers nous et embrassés leurs parents, la fille cependant à ma vue à du rebrousser chemin. Pourquoi une telle réaction ? En fait, cette jeune fille comme toutes les jeunes filles de son âge que je devais rencontrer par la suite était torse nue, en dehors

de sa culotte, sa poitrine était exposée à la vue de tous et mon arrivée semblait évidemment dérangée sa liberté. Elle a donc disparu pour aller porter un tee-shirt pour cacher sa poitrine et c'est bien plus tard qu'elle fera son apparition. Debout au milieu du village, je peux découvrir sa structure. Sur le coup mon sentiment est bien partagé entre une joie d'être dans un village Wayana mais en même temps une vague de déception s'empare de moi du fait de la structure même de l'habitat. En effet, dans mon idée de départ, je croyais voir des habitations traditionnelles telles des hangars sans cloisons fait de bois et recouvertes d'une toiture végétale. Je suis sans doute devant une forme architecturale secondaire, plus modernisée disons une forme architecturale exogène. Plusieurs éléments me le font dire au regard de ce que j'ai pu en tirer de mes premières lectures. En effet, le village Indien n'est rien d'autres qu'un enchevêtrement de cases appelé *Carbets*. A la tradition, le carbet est une construction sommaire à base de matériaux issus de la forêt.

L'emplacement et la qualité des matériaux correspondaient jadis à un modèle de vie nomade ou semi-nomade. Autrement dit, les cases étaient de type provisoire et facilement dégradables après abandon. En effet, essentiellement fait de bois ; c'est-à-dire des poutres piqués directement au sol de façon rectangulaire et la charpente recouverte de feuilles de palmier, le tout formant un hangar sans cloisons. Les carbets étaient construits en fait pour un usage temporaire ; on y demeurait le temps d'une saison voire de l'exploitation de ressources saisonnières. Lorsque la ressource s'épuisait, les Indiens migraient vers un nouveau site plus promoteur en termes de ressources alimentaires laissant le précédent à son renouvellement.

Il arrivait également que le campement soit abandonné à cause d'un événement malheureux, tel le décès mystérieux d'un membre de la famille. Les habitations en tant que campement avaient une durée limitée dans le temps. Or, là devant moi je peux voir une maison centrale et autour un enchevêtrement de carbets. La case principale qui fait face au fleuve et à l'entrée du village est construite en bois sous-pilotis dont le plancher est à au moins 1,5 mètres du sol et les murs totalement cloisonnés et la toiture recouverte de tôles ondulées nécessitant une échelle et une porte centrale pour y accéder. Sans peinture ni esthétique particulière, je peux relever néanmoins la présence de fenêtres et d'une véranda d'au moins 1 mètre de largeur au dessus duquel passe un fil à linge. C'est dans cette habitation que le capitaine Aloïké choisit de me loger (Planche 1- Photo 4). En accédant à l'intérieur, à quel décor fais-je face ?

Nous dirons un décor sommaire, l'intérieur représente la forme d'un hangar à l'intérieur duquel sont accrochés quelques hamacs et moustiquaires. Il n'y a ni tables, ni chaises, ni télévision encore moins les traces de douches ou de toilettes. Cependant, je peux découvrir en arrière plan de la pièce centrale,

un espace (rajouté et accolé à la construction originale) dédié à la chambre à coucher des parents et à l'intérieur duquel on peut voir ranger un congélateur et une chaîne de musique. Voilà les signes d'une électrification et je peux en effet voir quelques ampoules installées aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. Je comprends vite que le village bénéficie d'un système d'électrification. En fait, il s'agit d'un groupe électrogène familial qui est fonctionnel à la nuit tombée, ce qui témoigne aujourd'hui d'une forte dépendance extérieure en matière de produits pétroliers. Après avoir déposé mes bagages et ayant pris connaissance de la case principale, je peux enfin découvrir la cour et les constructions autour.

A côté de cette case dominante, que les Wayana appellent malgré tout Carbet, je peux observer un ensemble de petits carbets que nous ajouterons le qualificatif « traditionnels » car construit principalement à l'aide de matériaux locaux issus de la forêt. Ces carbets varient en fonction de la nature de la toiture et leur fixation au sol (sous-pilotis ou non). Nous pouvons ainsi observer trois variétés de petits carbets, les deux premiers situés à droite et en arrière plan à proximité de la case principale, fixés à même le sol et ouverts à tous vents puis recouvert pour le premier de tôles ondulées et pour le second recouvert d'une simple bâche de couleur verte. Ces deux carbets sont situés juste à côté de la case principale, c'est-à-dire à l'espace parental selon nous, du fait qu'ils soient constamment occupés par les parents.

Chacun des carbets remplit visiblement une fonction précise, le carbet recouverte de tôles ondulées en arrière plan de la case principale apparaît comme le second lieu de vie des parents, on y retrouve les deux hamacs des deux parents accrochés ainsi que leurs effets personnels soigneusement accrochés dans les bords du carbet, alors que le second carbet juxtaposant la case principale à sa droite sert de lieu de repos et aussi d'accueil des visiteurs.

Lorsque je tourne à l'extrême gauche de la case principale, je découvre une autre série de carbets, j'y vois un petit carbet servant d'atelier de manioc à l'intérieur duquel je découvre une vieille pirogue sur laquelle les femmes Wayana râpent leurs tubercules de manioc puis à côté une machine à manioc et une longue « couleuvre » suspendu servant à essorer le manioc. Ce carbet-atelier apparaît comme la limite de deux espaces, car à côté, je peux observer à nouveau trois autres carbets appartenant cette-fois-ci au jeune couple du village, c'est-à-dire Bolo et Tagouane, respectivement beau-fils et fille aînée du capitaine. Un grand carbet construit sous-pilotis et ouvert à tous les vents servant de lieu de vie. A gauche de cette construction, il y a deux autres petits carbets dont l'un sert de cuisine et l'autre de repos. Au fond de cet espace dédié aux enfants, il y a un petit carbet enfoui dans l'herbe à plus d'une vingtaine de mètres, servant à protéger le groupe électrogène. Dans la plupart des cas aujourd'hui, on

assiste à la cohabitation de deux styles de carbets ; l'un simple et homogène (matériaux de la forêt) et l'autre complexe et hétérogène (emprunt de matériaux industriels). Le village amérindien est donc aujourd'hui un enchevêtrement de cases hétérogènes du point de vue des matériaux utilisés. Autour du carbet du chef de famille modernisé gravite désormais les survivances d'un habitat nomade aux fonctions bien précises. Comment expliquer une telle variété de carbets ?

Il faut dire que la structure de l'habitat amérindien a beaucoup évolué avec la sédentarisation des populations puisque l'on occupe plus un espace à court terme mais à long terme. Le passage du nomadisme à la sédentarisation a modifié quelque peu la forme, le style et les matériaux de constructions de l'habitat traditionnel amérindien comme le reconnaît à juste titre Françoise Grenand à propos des Wayãpi: « *Une sédentarisation forcée, un mauvais programme de rénovation de l'habitat, enfin une remontée démographique rapide telles sont les causes principales qui, ajoutées à une dégradation des peuplements sauvages de palmiers nains, ont abouti à la raréfaction de ce type de maisons aux rondeurs maternelles qui abritait les hamacs familiaux et qui illuminaient le foyer domestique sis à l'étage sur un socle de terre battue* » (Hurault, François et Pierre Grenand 1998 : 56). De notre point de vue, la transformation de la structure de l'habitat peut aussi faire partie d'une politique d'acculturation planifiée dont l'ultime objectif est de sortir les Indiens de leur carcan traditionnel. En effet, en faisant bénéficier les Wayana comme les autres Indiens du système d'aide sociale, l'Etat français leur a permis d'avoir un pouvoir d'achat ouvrant la porte à de nouveaux besoins mais aussi à la paresse. En effet, pourquoi repartir en forêt si on dispose des moyens nécessaires pour l'achat des matériaux à la construction de carbets ?

Le goût de la faciliter a tendance à toucher de plus en plus les nouvelles générations qui n'arrivent plus à aller en forêt couper les poutres ou les feuilles de palmiers nécessaires à la construction d'un carbet traditionnel. La tendance est à la fuite aux activités traditionnelles pénibles et les jeunes Wayana interrogés sur cette question durant mon séjour évoquent aussi la question de la durabilité de l'habitat pour justifier les nouvelles constructions, le recours à la technologie extérieure (clous, tôles, bâche, tronçonneuse..) et de nouvelles formes architecturales en ces termes : « *avec une toiture en pailles, il faut penser à la remplacer au bout d'un certain temps, tandis que la tôle semble mieux résister au temps et aux intempéries* ». En termes de qualité de vie et de confort, les amérindiens reconnaissent néanmoins les avantages de la toiture en feuilles de palmiers nains par rapport à la tôle ondulée qui est inadaptée au climat de la forêt équatoriale.



1



2



3



4

Planche 1: Evolution et diversité de Carbets chez les Wayana- Clichés : L.EKOMIE OBAME

L'Evolution de l'habitat amérindien (Wayana), nous est illustrée sur la planche ci-dessus.

- 1- *Nous voyons sur cette première image un hangar ouvert à tous les vents dont les poutres sont fixées directement au sol et la charpente recouverte d'une toiture végétale. A l'intérieur, on peut y voir deux hamacs (lits traditionnels) suspendus. Ce carbet est le prototype de l'habitat amérindien*

- 2- *Ce carbet bien que conservant les mêmes formes géométriques commence déjà à être pollué des intrants extérieurs. On voit que la toiture n'est plus de nature végétale mais il s'agit d'une bâche industrielle. La recherche d'une toiture durable donc plus résistant aux intempéries tropicales semble s'exprimer par ce choix.*

3- *Le carbet est caractérisé par une toiture en tôles ondulées, ce choix clairement assumé pour des besoins de durabilité évite au propriétaire des travaux supplémentaires. La toiture végétale bien qu'adaptée au climat tropical nécessite toutefois de l'entretien et de reconstruction au bout d'un certain temps d'usage.*

4- *Cet habitat n'a plus rien à voir avec l'idée qu'on peut se faire d'un habitat indien, comme les formes et le style précédent. C'est le résultat de la sédentarisation et du processus acculturatif.*

J'ai pu faire ce constat en observant que lorsqu'ils étaient chez eux, les Wayana passaient la majeure partie du temps dans les carbets traditionnels, simples, ouverts à tous les vents. Allongés sur le hamac, ils peuvent poser facilement leur pied à terre et vaquer tranquillement à leur occupation. Ce contact direct des pieds au sol semble être important pour eux, de plus le carbet traditionnel ouvert à tous les vents est mieux aéré.

Par ailleurs, comme j'ai pu l'observer, le village dispose de l'eau de robinet. En effet, depuis 2006, les villages Wayana bénéficient du système d'adduction d'eau potable. Ce sont des forages réalisés par Denis Vandamme. Ces forages et station d'eau potable sont placés dans chaque unité villageoise voire familiale puisque j'ai pu les observer ailleurs au cours de mes déplacements. L'installation de cette technologie s'est faite par un transfert de connaissances aux populations indigènes notamment dans le mélange, voire le dosage de produits chimiques garantissant la permanence d'une eau potable de qualité appréciable. Je comprends dès lors que les Wayana ne boivent plus de l'eau de source. N'est-elle pas polluée par les activités aurifères ?

Enfin, l'observation minutieuse de la cour du village Wayana laisse entrevoir, l'absence de latrines au sens où il est entendu dans les autres communautés traditionnelles, c'est-à-dire une simple fosse constituée d'un trou pour déposer les excréta de la famille, le tout protégé par une construction sommaire. Une question dès lors s'impose à nous, où vont-ils pour satisfaire leur besoin naturel ?

J'en ai eu la réponse le lendemain après mon arrivée lorsque le besoin le plus naturel et universel du monde s'est manifesté en moi. Ayant fait le tour du village sans voir l'ombre d'une trace de toilette, j'ai décidé de poser la question directement au capitaine. Ce dernier en guise de réponse, avec un sourire déconcerté au bout des lèvres, pointa un doigt vers le dégrad. En tant qu'ethnologue, je m'étais préparé à toute éventualité sauf celle-là. Il fallait donc aller dans le cours d'eau pour satisfaire son besoin naturel. Je savais par expérience qu'on pouvait aller dans la forêt à défaut de latrines mais aller dans le cours d'eau était à la limite un choc culturel pour moi. Est-ce une particularité de ce village ou une coutume indienne ? Ma curiosité anthropologique s'aiguissait de jour en jour, je devais donc en

faire un point central de ma recherche car une question importante me hantait l'esprit à savoir ; Quelles sont les raisons qui poussent ces populations à laisser la terre ferme pour aller dans les cours d'eau pour satisfaire leur besoin naturel ? Répondre à une telle question demande de se rassurer au préalable que cette coutume est bien partagée par tous les indiens de l'intérieur de la Guyane. Je devais donc passer quelques jours dans ce village puis sillonner les autres villages situés en amont du Maroni ainsi que de l'Oyapock chez les Wayãpi et les Teko-Emerillons.

Pour l'instant ce que j'ai pu observer dans la constitution même de l'habitat familial, c'est que le hamac est un dénominateur commun et semble résister au temps.

2. LE HAMAC ELEMENT COMMUN DES CARBETS ?

L'une des caractéristiques majeure des carbets ou tout simplement les habitats actuels des Wayana est sans aucun doute le hamac. Nous pouvons l'assimiler à un invariant culturel. Le hamac ; « Cette invention amérindienne, véritable trait de génie en matière de confort domestique, fut très tôt après sa découverte, adopté par les marins européens qui traversaient la mer océane » (Hurrault et Grenand, 1998). Tantôt lit, tantôt siège, n'est ni l'un, ni l'autre et pourtant les deux. Après des journées de travail fatigant, le hamac est le lieu idéal pour se faire bercer et trouver un sommeil idyllique. Le hamac semble résister au vent du changement mais pour combien de temps ? En effet, on peut se permettre de se poser cette question, car on note tout de même l'introduction du lit-matelas dans certains foyers. Mais, j'ai bien eu l'impression que ces lits servaient plus au décor qu'à une véritable utilisation domestique. La tendance est que le hamac demeure le choix premier des Indiens pour leur sommeil. Ainsi, quelque soit leur degré de modernisation, d'innovation, qu'ils nous laissent apparaître, l'intérieur des carbets est bien garni d'hamacs, c'est-à-dire que même lorsqu'il y a présence de matelas à l'intérieur des nouvelles constructions, les indiens dorment dans leur hamac. Pourquoi, acheter dans ce cas des matelas ? Certainement pour des personnes comme nous, c'est-à-dire des visiteurs. J'en suis arrivé à cette conclusion lorsque le Capitaine m'a montré la pièce où j'allais passer la nuit. Il a pris le soin de me présenter le hamac assorti de son moustiquaire puis avec beaucoup de gentillesse un matelas au cas où je ne serai pas à l'aise avec le hamac.

Il n'existe aucun village indien sans hamac, le hamac est un élément de la culture matérielle amérindienne. La construction de cet outil polyvalent est faite par les femmes comme nous le verrons au point consacré à la division du travail, c'est-à-dire que chacune d'elle construit un hamac pour son couple et ses enfants et c'est un plaisir pour un homme de pouvoir dormir sur le hamac fait par sa

compagne. C'est à mon avis cette fonction symbolique qui légitime la permanence de cet élément culturel dans la société Indienne en pleine mutation.

6. ORGANISATION SOCIALE, POLITIQUE ET SPIRITUELLE

Le village Wayana porte dans la plupart des cas, le nom de son fondateur (Antécume Pata, Elahé, Aloïke, Twenké ou encore Talwen ...) et est dirigé par un chef coutumier appelé *Capitaine*. La communauté est quant à elle sous la responsabilité d'un *Gran man*. Il semblerait que cette organisation socio-politique soit inspirée de celle de leurs voisins les Aluku qui elle a été inspirée de celle du colonisateur hollandais. En effet, selon Jean Moomou⁶¹ l'organisation politique des Boni est calquée sur le modèle militaire colonial hollandais. Le système Boni possède à son sommet « un chef suprême électif⁶² » incarné par le Gran man assisté par des hommes remplissant la fonction d'officiers supérieurs ou inférieurs. Le Gand man est le chef suprême de la société Boni et sa dignité dure la vie entière. Il est à la fois un juge, un arbitre mais aussi un conciliateur. Il juge sans appel les conflits entre les familles des différents villages ou les problèmes entre lignage. Il détient des pouvoirs religieux particuliers indispensables au bon fonctionnement de la société Boni. Pour mener à bien son travail, le Gran man est entouré d'autres officiers tels que le capitaine et le Bassia qui agissent au niveau des villages et disposent d'une justice inférieure⁶³. C'est donc en partie ce modèle d'organisation politique qui a été adopté par les Wayana vraisemblablement pour désigner leurs représentants pour de meilleurs contacts avec l'administration coloniale. Le Capitaine et le Gran man sont les deux personnalités importantes dans la société Wayana.

Au niveau de la cellule familiale, l'homme est le chef de famille. Par ailleurs, j'ai noté que les enfants et petits enfants portent son nom suivi d'un prénom au choix : exemple d'Asuakili Samira. Serait-il le produit de la « francisation » des Wayana ? Cela est fort probable puisque les prénoms actuels que portent les Wayana ne sont pas du registre endogène.

La famille nucléaire Wayana est composée du père, de la mère, des enfants et des petits enfants regroupés au sein d'un noyau familial. Les frères ou les sœurs du père vont choisir une partie de la

⁶¹Jean Moomou, *le monde des marrons*, Ibis rouge, 2004

⁶² Bouyer, F. cité par Moomou, *Idem*, p.155

⁶³ *Ibidem*

terre pour construire aussi leur propre noyau familial. C'est l'ensemble de ces noyaux qui constitue le village Wayana. Dans cette société où le mariage ne fait l'objet d'aucune cérémonie particulière, l'union entre un homme et une femme est vite consommée dès le moment où les deux familles donnent leur consentement. La coutume veut que l'homme cherche sa future femme la nuit et les occasions de fêtes nocturnes représentent ces grandes opportunités.

Il est courant que l'homme habite dans la famille de la femme. En réalité, cette coutume n'est pas mal perçue bien au contraire, il semble que cela fait partie de la tradition. Chez les Wayana, nous sommes dans un système où la résidence est matrilocale et le jeune homme devra à son beau père et au frère de sa femme la construction d'une case et un certain nombre de travaux. Cependant, dans les rares cas où la femme part habiter dans la famille de son homme, elle ne coupe pas définitivement les liens avec sa famille et son village. Elle revient avec son mari régulièrement passer des séjours avec sa famille et dans certains cas, elle construit avec le soutien de son mari un carbet dans le village familial car on est jamais trop prudent, un conflit ou un divorce peut surgir au sein couple. Si les enfants peuvent dormir avec leurs parents dans le même carbet, la distinction s'opère au niveau des hamacs. Les parents ont leur hamac (2 places) et les enfants ont souvent chacun le leur. A l'âge adulte et par l'effet du mariage, ils construisent leur carbet sur une portion du terrain familial.

La rétention des femmes dans les villages est facilitée par le mariage endogamique que les Wayana pratiquent, c'est-à-dire que la plupart des mariages se contractent au sein d'un même clan. Le mariage entre cousins croisés est apprécié. Cela se traduit par le fait qu'un jeune homme prend pour femme la fille de la petite sœur à son père. La polygamie y est rare, elle semble ne pas faire partie de la tradition, cependant l'adultère à toute sa place dans cette micro-société où les femmes sont très discrètes si je m'en réfère aux histoires des hommes, fiers de raconter leurs exploits de la veille. Sortir avec la femme d'autrui est un vice très prisé par les hommes Wayana. En revanche, une femme comme un homme adulte sans partenaires attiré sont très mal perçus dans la société. Les gens au village sont très méfiants à leurs égards et cela est plus difficile pour la femme qui risque de devenir mendicante dans le village faute d'un homme pour faire son abattis. C'est une des raisons pour laquelle les unions matrimoniales sont contractées très tôt.

Au cours de mon séjour chez les Wayana, j'ai eu du mal à voir dans le village les signes d'un culte religieux rendu à un dieu quelconque et de même des tombes dans le village. Selon Hurrault : « la culture spirituelle des Wayana ne peut être considérée comme une religion au sens ordinaire du terme. Ce groupement, comme les autres tribus indiennes de Guyane, ne possède aucune forme de culte, et l'on chercherait vainement dans sa littérature orale une forme quelconque d'invocation ou de prière.

Même dans les plus grands dangers, les Wayana n'ont l'idée d'aucune prière, pas plus à leurs ancêtres qu'à une puissance spirituelle quelconque⁶⁴ ». S'il est en effet difficile de repérer chez les Wayana les signes extérieurs d'une religion, d'un culte rendu à une divinité, c'est peut être le fait que notre regard extérieur est limité par la profondeur de leur culture spirituelle. En effet, ce que nous savons, c'est que les Wayana croient profondément aux esprits de la nature, les *Yolok*. D'ailleurs, ils font très bien la distinction entre les *Yolok* du ciel, de la forêt et les esprits des eaux, *Ipo*. Les *Yolok* de la forêt se manifestent la nuit d'où la peur farouche des Wayana de chasser du gibier la nuit, tandis les *Ipo* seraient encore plus dangereux : « ils sont très nombreux et particulièrement redoutés des Wayana. Quelques uns sont considérés comme *ka yum*, père des poissons, mais là encore il s'agit d'un concept en décadence, car il n'est en rapport avec aucun rite de pêche ⁶⁵ ». Les Wayana croient à la présence dans l'homme vivant d'un principe spirituel, l'*akwali*. L'ombre, *amolé* serait, une manifestation visible de l'*akwali*. Ce dernier serait la source de la vie, s'il quitte le corps, l'individu meurt ou devient fou.

La plupart des Wayana pensent que les animaux, comme les hommes, possèdent un *akwali*, mais il ne leur semble pas capable d'agir sur les hommes, et ils ne s'en préoccupent pas. Cependant, ils ont très peur de l'*akwalinpë*, un produit résiduel au voisinage du corps après le décès. C'est-à-dire qu'à la mort de l'homme, tandis que l'*akwali* monte au ciel, l'*akwalinpë* reste à la surface terrestre. Les *akwalinpë* des morts enterrés dans les villages abandonnés sont beaucoup plus redoutés. Ainsi, au cours de leur existence les Wayana cherchent à se protéger des mauvais esprits. Cette volonté se manifeste dans la tradition du Maluana ou « case de ciel » dans les *Tukusipan* (carbet central dans les grands villages Wayana). En effet, à l'intérieur de ce carbet traditionnel circulaire que l'on perçoit au milieu des cases dans les gros villages tels Atécumpata, on peut y découvrir au centre du toit une pièce de bois ronde, découpée dans les contreforts d'un arbre de la forêt guyanaise, le fromager (*ceiba pentandra*). Elle est ornée de motifs animaliers tirés de la symbolique culturelle Wayana (Tortues, tamanoirs, serpents, grenouilles, poissons, chenilles, urticantes et *molokot*-esprit des eaux). D'après les Wayana, il sert à éloigner les mauvais esprits et symbolise la protection pour ceux qui dormiront dessous.

La peur des mauvais esprits notamment l'*akwalinpë* par les Wayana est frappant à l'observation du rite funéraire dans cette société. En effet, comme dans la plupart des sociétés humaines, la mort est perçue chez les Wayana comme une chose profondément injuste et douloureuse au regard de la façon dont les

⁶⁴ Hurrault, *les Indiens Wayana de la Guyane française* ; structure sociale et coutume, Orstom, Paris, 1985

⁶⁵ Idem. p.17

membres de la communauté réagissent. Les femmes pleurent, certaines allongées par terre, crient le nom de la victime en prononçant des paroles en langue vernaculaire sollicitant à la victime de ne pas partir mais demeurer avec eux. C'est surtout le moment d'ensevelir le corps qui est le plus émouvant, certains hommes pourtant résistants jusqu'à ce moment craquent et se mettent aussi à pleurer comme les femmes.

L'enterrement est quelque chose d'assez particulier chez les Wayana. En effet, après avoir creusé la tombe d'une profondeur d'environ 1m40 pouvant accueillir le cercueil, les Wayana prennent soin à ce que le cercueil ne touche directement la terre. Ils vont ainsi poser au préalable deux morceaux de rondelles de bois en largeur sur lesquels vont reposer le cercueil. Ensuite, une fois le cercueil posé au fond de la tombe sur ce support, ils vont déposer les choses voire les objets précieux du défunt notamment les choses que ce dernier portait régulièrement et aimait de son vivant. On peut dire sans aucun doute que les Wayana enterrent le défunt avec ses objets sacrés afin que ceux-ci ne lui manquent au pays des morts au risque de revenir en fantôme les recherchés. Mais, au fond que se passe-t-il véritablement dans ce rituel ? Pourquoi le cercueil ne doit-il pas toucher le sol ? Et pourquoi faire partir les objets sacrés du défunt avec lui ?

En réalité d'après nous, c'est la peur et la crainte de l'akwalinpë, cet esprit malsain est non seulement imprégné, imbibé dans les objets sacrés du défunt qu'il importe au moment de l'enterrement de s'en séparer définitivement en les mettant dans la tombe ensemble que le cercueil au risque de voir le fantôme du défunt rôder à la surface terrestre. Dans certaines cultures amérindiennes comme celle des Aché décrite par Pierre Clastres, les possessions du mort sont brûlées. Après la mort, nous dit-il « plus rien ne doit subsister qui ait appartenu au défunt ». (Clastres 1972:245). Cette idée semble habitée les Wayana à la différence que ces derniers préfèrent que les objets précieux du défunt l'accompagne car en les laissant au village, ces objets peuvent agir comme des aimants pouvant retenir le défunt au milieu des hommes. Or, enterrés les objets sacrés du défunt, équivaut quelque part à enterrer la personne elle-même, disons son akwalinpë. Mais, pourquoi prendre autant de précautions à ce que le cercueil ne touche pas la terre directement ?

En effet, force est de constater que les Wayana ne recouvrent pas le cercueil de terre directement, ils prennent soin de poser au moins deux morceaux de bois solides en largeur et parallèles à ceux posés en dessous du cercueil afin qu'ils servent de support à la tôle qui va couvrir la tombe. C'est sur cette tôle que les Wayana vont remplir la terre afin de couvrir le cercueil, avant que les hommes à tour de rôle prennent les pelles pour enterrer le défunt. Au terme de ce labeur, l'un des membres de la famille

prend la parole pour dire définitivement au revoir à leur frère décédé. Nous pouvons imaginer la tristesse et les pleurs qui suivent la phase du recouvrement du cercueil de la terre.

Il n'y a donc pas de contact direct entre la terre ferme et le cercueil au moment de l'inhumation. On peut voir en cela une différence fondamentale entre les possessions du mort et le mort. Les premiers sont possesseurs de l'akwalinpë alors que les seconds sont possesseurs non seulement de l'akwalinpë mais de quelque chose de plus, c'est-à-dire l'âme qui est censée retourner chez le divin. Une étude approfondie sur le rite funéraire chez les Wayana permettra sans doute de mettre en lumière ces différences en particulier la précaution que l'on prend pour préserver le cercueil du défunt de tout contact à la terre.



Photo 1 : Enterrement chez les Wayana - *Village Taluen*

Cliché : L. EKOMIE OBAME, 2010

Autrefois chez les Wayana, les morts étaient inhumés dans les villages habités, qu'on abandonnait après deux ou trois décès d'adultes suspects. La tendance actuelle est de grouper les morts dans les villages abandonnés et de constituer des cimetières, il n'existe donc pas de tombes dans les villages habités par les Wayana, c'est la raison pour laquelle, je n'en ai pas observé au premier coup. Selon Hurault « autrefois, la totalité des morts, à l'exception des chamanes étaient incinérés. C'est sous l'influence des Noirs réfugiés et d'Européens que ce mode de sépulture tend à devenir moins fréquent » (Hurault, 1985:p-62). Nous voyons là à quel point les Wayana sont réceptifs à la puissance des esprits invisibles en l'occurrence ceux des morts. Il faut nécessairement bien se débarrasser de l'akwalinpë en respectant le rituel funéraire traditionnel pour éviter les mauvaises surprises.

Nous voyons à partir de là que chez les Wayana, il y a une forte croyance de l'existence d'un monde parallèle qui peut influencer le cours de leur vie terrestre. Le respect des règles traditionnelles occupent dès lors dans cette société une importance capitale. Un tel attachement aux croyances religieuses ancestrales selon nous, n'est toujours pas compatible à un changement social tout azimut. Tout se passe comme si, conscients des risques d'anomie que fait peser sur la communauté l'akwalinpë, les Wayana s'efforceraient de respecter leurs coutumes ancestrales.

7. REPARTITION DES ACTIVITES

Chez les Wayana, les activités traditionnelles sont saisonnières et quotidiennes en ce sens qu'il y a des activités qui ne peuvent se faire qu'à une période précise de l'année et chaque jour, il y a des tâches domestiques qui incombent soit à l'homme, soit à la femme ou les deux. Nous commencerons par présenter les activités saisonnières, ensuite les activités quotidiennes. Les activités traditionnelles saisonnières dépendent du cycle annuel des saisons. A cet égard, entre la saison des pluies et la saison sèche les activités sont totalement différentes. La saison sèche est marquée par la préparation des abattis (défrichage, sarclage..), les fêtes collectives de Cachiri et la pêche à la nivrée et plus rarement aujourd'hui le Maraké.

1. ACTIVITES TRADITIONNELLES SAISONNIERES

La grande saison sèche est en effet le moment propice pour les Wayana d'envisager la préparation d'une nouvelle parcelle de terre pour accueillir le nouvel abattis. Pratiquant essentiellement une agriculture sur brûlis, les Wayana choisissent leur anciens abattis revitalisé grâce à la jachère. Lorsqu'ils n'ont pas de parcelles en vue, ils peuvent franchir leurs zones d'influences pour solliciter auprès d'un membre de la communauté une portion de terre. Il est vrai que la propriété du sol n'existe pas en tant que telle mais les Wayana ont des droits sur leurs anciennes terres qui ont accueilli leurs abattis et nul ne peut quitter son périmètre d'influence pour aller faire l'abattis derrière l'habitation du voisin sans permission. Comme le souligne Hurault : « En fait, rien n'est plus éloigné des préoccupations des Indiens que la revendication de la terre. Tant qu'un village est établi à un certain emplacement, ses membres ont des droits exclusifs sur les terres avoisinants. Ces droits disparaissent entièrement quand le village se déplace » (Hurault, 1965). Mais, le fait que les indiens déplacent leur village pour une raison ou pour une autre les obligent-ils à oublier d'où ils viennent ? Et n'importe qui peut-il se permettre de s'y installer sans leur permission ?

A cette question, la réponse est négative, les indiens du moins les Wayana sont respectueux des anciens sites occupés par les leurs. Au cours de mon séjour chez les Aloïké, le capitaine Makanali a tenu à me montrer un jour le site de son ancien village. Par ailleurs, les anciens villages se transforment aujourd'hui en cimetières communautaires. On peut voir à partir de là que, bien que déplacés, les Wayana maintiennent un lien bien que nostalgique avec le site de leur ancien village, il est donc légitime que la probation de l'ancien occupant soit de mise pour la réoccupation d'un espace. L'octroie d'un terrain agricole se fait sans protocole, juste à la demande et à la probation du propriétaire.

La préparation de la parcelle agricole nécessite la participation de l'homme et la femme. Le premier commence le travail et la seconde le parachève. En effet, la défriche, le sarclage et l'abattage de gros arbres sont des travaux difficiles et pénibles réservés à l'homme. Dans la société Wayana lorsqu'un membre ne peut faire ces travaux tout seul, il a la possibilité de solliciter l'aide de ses frères. Concrètement, l'individu qui veut faire son abattis appelle les braves hommes du village qui viennent en groupe au cours d'une journée avec leurs propres matériels (machettes, tronçonneuse etc..) pour finir un travail qui aurait pu prendre des jours voire des semaines. Ils débroussent ensuite abattent les arbres dans une atmosphère conviviale rythmée de pauses cigarettes, de consommation d'alcool. Ce type de travail collectif est surtout répandu dans l'Oyapock chez les Wayãpi il le désigne par le terme de Mayouri, c'est-à-dire un regroupement de personnes qui s'entraident pour réaliser de gros travaux: « *ce qu'on n'arrive pas à faire tout seul, on demande de l'aide*⁶⁶ ». Comme nous le verrons plus loin, l'aide de la communauté se fait en échange d'une fête de Cachiri.

⁶⁶ Tiré de l'entretien avec un informateur amérindien dans la commune de Camopi, juillet 2010

Déc	Janv	Fevr	Mars	Avril	Mai	Juin	Juil	Août	Sept	Oct	Nov
Petites saison des pluies		Petite saison sèche		Grande saison des pluies			Grande saison sèche				
								Défriche/ Abattage/ Brûlis			
Plantations									Plantations		
		Récoltes ; manioc, pastèque, piments, maïs, patates, da chine, ananas, canne à sucre									
Activités Agricoles											
Récolte de manioc toute l'année											
Collectes des fruits, feuilles et plantes											
Chasse au fusil et pêche (filet, hameçon, harpon) toute l'année								Petite prédation (œufs d'iguane, tortues...)			
Chasse toute l'année											
Activités culturelles											
Artisanat								Fêtes de Cachiri, Maraké, pique nique, construction de carbet			

Tableau 1: Cycle annuel des activités chez les Wayana

Le brûlage et la mise en terre des graines et des boutures de manioc sont souvent faits essentiellement par la femme. La surface moyenne plantée chaque année est de 0,42 ha par ménage. La préparation de l'abattis ne peut se faire en saison de pluies car l'herbe coupée et les arbres abattus au cours de la déforestation ont besoin d'être bien séché pour pouvoir brûlé correctement. Ainsi, les Wayana ne disposent que d'un court moment (3 à 4 mois) pour réaliser les travaux nécessaires à leur abattis.

L'activité de l'abattis est nécessaire pour les Wayana car c'est leur « épicerie », ils y récoltent des produits nécessaires à leur cuisine notamment les tubercules de manioc base de leur alimentation.

La saison sèche est donc une période très importante pour un Wayana, ne pas la saisir pour faire son abattis, c'est en réalité prendre de risques d'une pénurie de manioc au cours des prochains cycles culturels. En effet, lorsqu'un Wayana anticipe pour un nouvel abattis, c'est que l'ancien ou les anciens arrivent bientôt à leur terme.

En saison sèche, la préparation des abattis voit souvent une succession de fêtes de Cachiri puisque les gens sollicitent souvent l'aide de la communauté et offre en retour des fêtes. Mais, la préparation de l'abattis n'est pas la seule occasion d'organiser un Cachiri. En effet, en saison sèche, les occasions pour faire la fête sont nombreuses, un anniversaire, une nouvelle naissance, une fête nationale sont là des bonnes raisons d'organiser un Cachiri. Avant la saison sèche, le Cachiri est dans les cases, puis lorsqu'arrive cette période, il sort des cases pour être servi à la collectivité.

Outre, la préparation des abattis et les fêtes de Cachiri, il y a aussi la pêche à la nivrée, une activité collective caractéristique de la saison sèche ; C'est une pêche à la liane. Les Wayana prennent les lianes en forêt qu'ils écrasent pour en extraire une toxine qui soule les poissons. Cette pêche regroupe souvent l'ensemble des membres d'un village, ils y apportent à boire et font des barbecues sur place. C'est donc à la fois un moment ludique et de convivialité. Comme les abattis, la pêche à la nivrée ne peut se faire en dehors de la saison sèche, car à cette période les eaux sont basses et le poison peut facilement se concentrer dans les eaux contrairement à la saison des pluies. C'est souvent aussi le moment d'organiser des piques-niques du fait de l'apparition des bancs de sables blancs au bord ou au milieu du nid du fleuve.

Enfin, bien qu'en voie de disparition, les cérémonies de Maraké chez les Wayana ont souvent été aussi organisées en période de saison sèche. Il s'agit en réalité d'un rite de passage réservé aux adolescents (Garçon et filles) qui consiste durant au moins 5 jours pour ces jeunes de s'abstenir de se laver, de manger et subir les piqûres de fourmis noires. Mais, ces cérémonies sont de plus en plus rares, la dernière en date semble remonter à un peu plus de 5 ans, je n'en ai donc pas observé personnellement. Les raisons évoquées par les Wayana sont d'ordre financier, c'est-à-dire les détenteurs du savoir réclament aujourd'hui de l'argent pour rentrer en forêt afin de capturer les fourmis indispensables au rituel. Or, avant l'argent ne rentrait pas en jeu, c'était un devoir des anciens.

Pour clore sur ce point relatif aux activités en saison sèche, on observe que cette période est également l'occasion de constructions ou des travaux de réparation des carabets.

Nous pouvons donc dire en guise de conclusion sur ce point que la saison sèche est une période assez charnière pour les Wayana dans la mesure où ils sont très occupés. Ils doivent faire face particulièrement au renouvellement de leurs abattis sans quoi, ils s'exposent à un manque de produits agricoles. Cette période est également un moment important en ce sens qu'il donne l'occasion aux familles de sortir de leur case pour retrouver la communauté au cours des différentes activités collectives traditionnelles. Les activités de la saison sèche sont plus collectives alors que nous allons voir au point suivant qu'en temps ordinaire, celles-ci sont plus individuelles, puisque, l'on observe une division et une spécialisation du travail entre les hommes et les femmes.

2. ACTIVITES QUOTIDIENNES ET DIVISION DU TRAVAIL

Chez les Wayana, les activités ou les tâches quotidiennes ne font pas défaut. Nous pouvons d'ailleurs les classer en deux catégories ; le travail des hommes et le travail des femmes.

1. LE TRAVAIL DES HOMMES

Dans la société Wayana, en dehors des activités collectives saisonnières et mixtes que nous avons tenté de présenter plus haut, il y a des activités quotidiennes qui incombent respectivement à chacun des deux sexes. Ainsi, on observe qu'en ce qui concerne l'habitation, il revient à l'homme la construction de carbets, la fabrication du matériel domestique (bancs, tables...) et des armes (lances, flèches...). Il en est de même des besoins alimentaires : l'homme s'occupe essentiellement de la chasse et de la pêche.

1. La construction de l'habitat domestique

La construction de cases (carbets) relève de la responsabilité de l'homme. C'est à la fois une activité physique et artistique. En effet, la construction des carbets demande une force physique, des connaissances, un savoir et savoir-faire artistique. D'abord, le Wayana prend son canot pour aller chercher en forêt des feuilles de palmier nain (Waï) qui vont servir de toiture dans la construction d'un carbet de type traditionnel, il va les couper, les rouler et les mettre dans son canot pour les ramener au village. Il repartira par la suite en forêt, cette fois pour couper des lianes qu'il ramènera au village. Il va les éplucher pour en faire des files d'attache lors du tissage des feuilles de palmier. Le tissage ou le tressage peut prendre trois à quatre semaines.

Au terme de ces étapes, le Wayana va reprendre le chemin de la forêt pour couper d'autres feuilles de palmiers (Komo) cette fois plus longues et grandes. Il doit aussi couper et scier le bois indispensable à

son carbet. Cette dernière étape est la plus difficile car il doit non seulement savoir abattre un arbre, le scier mais aussi le transporter jusqu'au lieu de construction. Afin d'éviter de longues distances dans le transport du bois coupé en forêt, le Wayana évite par conséquent de grandes distances, il va généralement abattre les arbres non loin du village et privilégie ainsi la marche à pied qu'au canot. Ce n'est qu'à partir du moment où tout le matériel de construction est réuni que la construction proprement dite commence avec notamment le travail artistique. En effet, il faut faire une belle charpente et ensuite entamer le tissage des feuilles qu'on va ensuite attacher sur du bois grâce à des files de lianes. D'une manière générale, les constructions demeurent faites par ligature de bois simplement écorcés.

Jadis, tous les hommes savaient construire des carbets puisque les jeunes étaient avec leurs parents et pouvaient par conséquent apprendre à leur côté par observation et imitation. Aujourd'hui, on assiste plus à une spécialisation de certains hommes dans l'art de la construction de carbets. Nous pouvons expliquer ce nouveau phénomène par deux principales raisons : la scolarisation forcée des jeunes et l'emprunt des nouvelles technologies constructives que nous avons déjà mentionnées plus haut et qui nécessitent de nouvelles compétences techniques. En ce qui concerne la scolarisation forcée, les jeunes depuis un peu plus de 50 ans sont scolarisés et coupés de génération en génération de la cour familiale aux heures importantes de la journée (matinée) pour aller à l'école. Dans la plupart des cas, ils doivent quitter le village faute de lycée pour aller poursuivre leurs études sur le littoral (Cayenne). Ces coupures naturellement ne sont pas sans conséquences dans l'éducation et les apprentissages traditionnels de base chez les jeunes. Par ailleurs, j'ai souligné la mode actuelle (volontaire ou forcée) qui se traduit par le passage du carbet traditionnel à une forme moderne hybride nécessitant l'emprunt des matériaux exogènes (clous, tôles, bâches...).

Je constate que ce passage du modèle traditionnel au modèle moderne hybride entraîne aussi la coupure entre les savoir-faire traditionnels et les nouveaux savoirs technologiques. Je prendrai à cet effet, l'exemple de la tôle ondulée et la feuille de palmier dont les techniques de pose sont totalement différentes de l'une à l'autre. Le passage de la toiture de feuilles de palmiers à la tôle ondulée de plus en plus adoptée chez les Wayana requiert de nouvelles compétences qui font naître aujourd'hui des spécialités. La conséquence de ce phénomène est que tous les Wayana aujourd'hui ne savent plus construire des carbets, ils doivent faire appel pour certains à celui qui connaît. On peut trouver le spécialiste au sein de la communauté ou à l'extérieur (Brésiliens) mais cela a un coût financier, il faut payer celui qui connaît. Nous verrons plus loin que les Wayana s'appuient sur cet argument pour justifier l'absence de carbets touristiques chez eux et aussi le besoin de subventions pour certains afin

de se lancer dans l'hébergement touristique. Enfin, nous pouvons ajouter que le travail de construction s'étend aussi à la construction des escaliers qui relient dans certains cas le fleuve et le village.

La construction de carbet traditionnel n'est donc pas quelque chose d'aisée comme on a tendance à l'imaginer en voyant une construction sommaire voire légère avec des matériaux rudimentaires, on imagine très peu le dur labeur qu'il y a derrière. A bien y regarder de près, la construction de carbets hybrides, caractérisée par une juxtaposition de matériaux (naturels et industriels) répond selon nous, non seulement aux besoins d'une habitation durable pour une population sédentarisée mais elle participe aussi et surtout à l'économie de forces et de souffrances endurées par les hommes à la recherche de matériaux de constructions dans la forêt.

2. Fabrication de matériel domestique et des armes

En dehors de la construction de carbets, l'homme Wayana fabrique un certain nombre d'objets utiles pour le confort de l'habitat familial particulièrement pour faciliter les tâches domestiques de sa femme ou ses propres activités. Ainsi, dans le village, de nombreux objets et outils domestiques sont attribués à l'homme. On note à cet effet, la plaque de fer dont se sert la femme pour faire la cassave, le balai en tige, l'éventail, les paniers, la boîte à râper le manioc, la couleuvre à manioc, les bancs ainsi que les arcs etc.

Outil/Objet	Nom en Français	Fonction
Catouri	Panier	Panier amérindien servant à transporter le manioc, le bois mort...
Maluana	Case de ciel	Sert à éloigner les mauvais dans le carbet central circulaire au centre du village
Picha	Balaie	Ballet en tige sert à balayer le sol
Manaré	Tamiseur de manioc	Permet de filtrer le manioc lors des préparations
Yalacope ?	Case, carbet	Lieu d'habitation faisant office de maison dont les bois sont piqués au sol ou sous-pilotis, la toiture recouverte de paille ou de tôle.
Simali	Râpe	Objet en tôle percer de petits trous servant à réduire en poudre, en miettes
Anapamoui	Eventail	Sert pour raviver la flamme
Olinata	Plaque en fer	Support qui sert à griller les galettes de manioc
Pléouna	Lances	Crocher pour sortir le poisson de l'eau
Kinki	Couleuvre à manioc	Accrocher en haut d'un angle du carbet et tirer par le bas, il sert à essorer le manioc

Tableau 2: Objets, Outils et constructions courantes chez les Wayana

Certains Wayana ont appris la construction des canots auprès de leurs voisins Aluku mais ils sont très rares à détenir ce savoir, on observe que la plupart achète des canots chez les Aluku.

Au cours de mon séjour chez les Aloïke, j'ai assisté régulièrement à la fabrication des *anapamoui* (Eventails) par mon tuteur et des lances par son beau fils Bolo. En ce qui concerne la fabrication des *anapamoui* qui font partie de la vannerie amérindienne. Mon tuteur se servait des tiges d'un arbuste qui ressemble à un roseau avec des feuilles du bout appelé *Arouman* (*Ischnosiphon. Sp., Marantacées*). C'est la plante reine de la vannerie en Guyane. Il découpait l'écorce verticalement, le faisait sécher. Puis au cours d'une journée avec une rapidité et une agilité extrême, il agençait les morceaux d'écorce soigneusement taillés pour construire au bout de quelques heures l'objet utile à son épouse et représentatif d'une vision symbolique du monde à travers de motifs visibles. En effet, l'*Anapamoui* sert à raviver la flamme lors des cuissons des aliments au feu de bois. J'ai vu sa femme s'en servir régulièrement. Mais, les motifs qu'il en ressort ne sont point anodin. En effet, la vannerie a une place importante au niveau du symbolisme, des sociétés amérindiennes de Guyane et d'Amazonie. Dans

celle-ci, toutes les activités sont liées, elles forment un tout et ne peuvent être comprise sans appréhender leurs aspects symboliques, l'artisanat et l'art y compris. D'après Levi-Strauss, dans ces sociétés l'art forme un tout et pour mieux le pénétrer il faut aussi comprendre leur religion, leur histoire, leur science. Ainsi chez les Wayana comme pour d'autres peuples d'Amazonie, l'humanité a été tressée avec des fibres végétales. En effet, leur dieu créateur Kuyuli a tressé l'humanité en brin d'Arouman, c'est d'ailleurs pour cela que les hommes sont mortels car ils se dessèchent comme cette fibre. Cette plante est très importante, c'est la matière première la plus prisée pour confectionner les vanneries en Guyane et plus largement dans tout le nord de l'Amazonie et dans le plateau des Guyanes. (Damien 2004)

Au cours de mon séjour chez les Wayana, les lances ont été fabriquées une fois au cours de mon séjour par le beau fils de mon tuteur. C'était de longues tiges de bois auxquelles il devait ajouter une pointe de fer soigneusement taillée et limée pour en faire une belle pointe. Le fer de lance, nécessitait la matière métallurgique qu'il retrouvait dans de vieux appareils inutilisables. Il pouvait les récupérer et les travailler à partir du feu et à l'aide de marteau obtenir la forme désirée. Les tiges de bois étaient quant à elles coupées en forêt, séchées au préalable dans les coins d'angles du sommet du carbet. Les lances en pointe en fer servent à la pêche, à la chasse et sont de plus en plus commercialisées aux visiteurs en tant que objets touristiques. Il y a donc une forme de déviation de l'objectif culturel de sa fonction initiale aujourd'hui.

3. *La pêche et la chasse*

En l'absence de l'élevage, la pêche et la chasse sont des activités vitales pour les Wayana qui leur permettent d'obtenir des protéines nécessaires à leur équilibre alimentaire. Ces activités quasi-quotidiennes sont tout comme la construction de carbets, des domaines réservés essentiellement aux hommes du point de vue social et culturel. En effet, la maîtrise de ces activités est vitale pour tout homme qui aspire à fonder une famille car il a le devoir d'apporter du poisson et du gibier à sa progéniture. En l'absence aujourd'hui des rites de passage⁶⁷ traditionnels dans cette communauté, la responsabilité d'un homme commence véritablement dès le moment où il accède à la vie de couple et commence à prendre en charge sa propre famille. Il est appelé ainsi à mettre en œuvre les

⁶⁷ Les indiens organisaient dans un passé récent des Mareké sorte de rites de passages chez les jeunes adolescents, basé sur les piqûres d'abeilles et les journées de jeunes. Mais les Marake se font de moins en moins pour un certains nombre de raisons : le cout élevé des prestations

connaissances acquises dans les domaines de la chasse et de la pêche pour pouvoir nourrir sa propre famille. « *C'est à partir de l'adolescence que les garçons apprennent les techniques plus complexes, la construction d'un carbet ou l'art de la vannerie dans lequel les Wayanas sont passés maîtres* ⁶⁸ ». Dans les villages que j'ai visités, j'ai pu constater que les Wayana avaient une certaine préférence pour la pêche par rapport à la chasse, certainement à cause de la raréfaction du gibier autour du village, mais peut être aussi à cause des facilités qu'offre la pêche. Pour mieux comprendre la place de ces activités dans le quotidien des Indiens Wayana, il me semble important de les présenter à commencer par la pêche, puis en terminant par la chasse.

La pêche est une activité traditionnelle qui s'apprend très tôt chez les Wayana. En effet, vivant au bord des cours d'eau, les jeunes ont la possibilité de s'exercer très tôt à la pêche à la ligne. Il faut dire que chez les Wayana, les procédés de pêche les plus utilisés sont ; la pêche à la ligne, au filet, à la plongée (harpon) et à la nivrée. La première pêche, c'est-à-dire la pêche à la ligne est la plus prisée des Wayana. Elle consiste en l'utilisation du crin, au bout duquel on attache un plomb et un hameçon sur lequel on met un appât pour attirer le poisson. Les Wayana n'utilisent pas de canne à pêche, ils utilisent directement leur ligne à la main certainement pour bien ressentir les mouvements voire les vibrations des poissons au prise avec l'appât au fond des eaux.

La pêche au filet est quant à elle récente dans cette communauté, elle consiste en l'utilisation de trémails soit en coton soit en nylon qu'ils prennent soin de fixer en certains endroits du fleuve. Ils peuvent les acheter chez les chinois qui ont ouvert des commerces à la rive voisine. Les Wayana ont appris à utiliser ces filets, mais en sont incapables d'en réparer en cas de déchirures. Ils sont souvent contraints de les jeter et d'en acheter de nouveaux lorsqu'ils sont beaucoup usés au bout d'un à deux mois d'utilisation.

Ensuite, la pêche à la plongée existe belle et bien dans cette culture traditionnelle, elle consiste à pêcher le poisson à l'aide du harpon. S'ils pouvaient fabriquer eux-mêmes des harpons, aujourd'hui, la tendance est qu'ils préfèrent les acheter sur Cayenne. Le harpon est utilisé occasionnellement pour pêcher les poissons des roches, tels les aïmara en s'immergeant totalement dans l'eau. Je n'ai personnellement pas assisté à cette pêche, je ne pourrai donc en dire plus. En revanche, j'ai participé au cours de mes différents séjours à plusieurs sorties de pêches à la ligne et au filet et dans la plupart des cas, la combinaison des deux. Lors de mes différentes parties de pêches avec certains Wayana, je

⁶⁸ Fleur de Lampaul, *Wayanas ; indiens du fleuve*, Paris, Gallimard, 1994, P.42

me souviens particulièrement d'une que je qualifie de « pêche complète », elle englobe trois principales activités sur le fleuve au même moment; la pêche au filet, à la ligne et la chasse des iguanes.

La « pêche complète » exige au préalable une préparation et une vérification du bon état du matériel de pêche (hameçons, crins, plomb, sabre...), et le carburant nécessaire pour pouvoir parcourir la distance souhaitée. Tout le matériel important pour la circonstance est ensuite rangé dans le canot, on peut y distinguer les boîtes d'hameçons, de crins, les deux types de filets utilisés localement (épervier, et le trémail) puis le fusil. La pêche commence d'abord par la capture de petits poissons-appât « yaya » dans les rivages. On peut le faire à la ligne à l'aide des hameçons « tir-tout » en utilisant soit de la cassave ou la mie de pain comme appât. Mais, dans ce type de pêche le temps compte beaucoup alors pour aller vite, les Wayana se servent très souvent du filet épervier qui permet la capture rapide des poissons « yaya » qui servent généralement d'appât pour la pêche de gros poissons en amont et au large du fleuve. La seconde étape consiste à poser le filet trémail dans un lieu identifié comme poissonneux. Ce filet de 50 à 100 mètres étant posé, les Wayana longent la berge du fleuve silencieusement afin de surprendre un iguane sur une branche. Ils se servent ainsi pour cette opération du fusil qui remplace depuis belle lurette l'arc à flèche. L'abandon momentané du trémail dans le fleuve est vite compensé par la pêche à la ligne. Cette dernière est une de leur spécialité et je pense que si cette activité était incluse aux jeux olympiques, ils remporteraient sans doute la médaille d'or.

La pêche n'est pas une activité de loisirs mais une activité de subsistance voire vitale. En effet, j'ai pu noter que lorsque le Wayana se rend à la pêche c'est qu'il n'y a vraiment rien à manger pour sa famille, il y va donc pour prélever du poisson frais pour la consommation domestique quotidienne. Aussi, il est prêt à recommencer le lendemain les mêmes gestes s'il n'est pas trop fatigué sinon, dans le cas contraire, il achèterait par défaut du poulet congelé chez l'épicier qu'il apprécie moins. En effet, les Wayana comme tous les indiens adorent consommer du « frais » et la pêche n'est donc pas une partie de loisir. C'est-à-dire une activité qu'ils feraient pour passer le temps. J'ai pu noter l'air sérieux qu'ils prenaient lorsqu'un poisson venait à mordre leur hameçon et l'agilité avec laquelle, ils pouvaient tirer leur ligne et sortir de gros poissons de l'eau sans émotion particulière : une action totalement banale chez eux.

La pêche de poissons se déroule généralement dans les heures de la journée, debout ou assis dans leur canot, les Wayana restent très mobiles sur le fleuve, ils ne restent jamais cantonnés sur un seul endroit puisque leur maîtrise du fleuve, leur permet de reconnaître la présence ou non du poisson et de pouvoir en connaissance de cause changer d'endroit. Ils savent exactement dans une zone donnée du fleuve les

types de poissons qu'ils peuvent retrouver la fréquence en fonction des éléments qui la compose ou la caractérise (roche, arbustes, croisement de criques, courant, stabilité, ombre...) mais aussi, en fonction des saisons (basse ou haute). Sur ce, ils peuvent ainsi changer de calibre de leurs hameçons et la grosseur de l'appât nécessaire en fonction du type de poisson du milieu ; « *les piranhas aiment quand l'appât est grossier* » m'a dit un des pêcheurs. En fonction des caractéristiques du fleuve par endroits, on peut pêcher du poisson du fleuve avec une fréquence précise de chaque espèce.

Au cours de « cette pêche complète » à laquelle j'ai participé, nous avons pêché les piranhas (Pygocentrus Piraya), les carpes et les poissons chats sans pourtant nous servir du fusil faute de percevoir un iguane. Le filet installé en premier est souvent remonté en dernier ressort avec une capture de poissons de taille moyenne.

La « pêche complète » est complexe et disperse beaucoup d'énergie d'où le choix très souvent d'une pêche simple avec un seul objectif : pêché les poissons. Dans ce cas, les techniques restent les mêmes en ce qui concerne la mobilité sur le fleuve à la recherche des zones à fort potentiel halieutique et le choix de la pêche à la ligne est plus intéressant pour les Wayana parce qu'ils peuvent pêcher une diversité de poisson du point de vue de la grosseur et de l'espèce. Ce qui n'est pas le cas de la pêche au filet dont la qualité de poisson est standardisé du point de vue de la taille en fonction de la maille du filet.

La durée d'une pêche à la ligne peut varier de deux(2) à trois (3) heures et dépend surtout de la prise, c'est-à-dire que lorsque le Wayana sait qu'il a prélevé une quantité suffisante pour nourrir sa famille, il met aussitôt fin à sa partie de pêche.

Les poissons pêchés sont souvent écaillés et découpés au bord du fleuve⁶⁹ par l'homme à peine arrivé au débarcadère de son village. La cuisine est assurée par la femme qui peut être aidée dans cette tâche par l'homme quelque fois. En effet, chez les Wayana, il n'y a aucune honte pour l'homme de faire la cuisine lorsque sa femme est occupée avec une autre activité.

⁶⁹ Les restes du poisson étant ainsi déversés dans le fleuve, ce qui permet de nourrir les petits poissons « yaya »

Les Wayana et leurs enfants adorent le poisson. Ils l'écaillent souvent de façon approximative⁷⁰ ce qui leur vaut souvent les railleries de leurs voisins (Aluku), les accusant de ne pas savoir écailler le poisson. En effet, le poisson est découpé en d'énormes morceaux sans esthétique. Ainsi, il est très courant que ce dernier porte encore les écailles après la cuisson, ce qui peut souvent laisser un goût amer à cette cuisine Indienne concocté avec les plus grands soins. Les grandes marmites de poissons directement sorties du feu sont servies aux membres de la famille qui s'en servent directement avec leurs mains. Le poisson est très souvent consommé dans un bouillon de jus de manioc ou de wasai⁷¹ dans lequel, ils trempent sans cesse leurs galettes de manioc qu'ils appellent affectueusement cassave (tipëlelou ou sisiaka). J'ai observé attentivement la manière dont ils laissent souvent de côté les cuillères pour déguster le poisson avec les doigts, le coupant en petits morceaux en prenant soin d'éliminer les arrêts de la chair, puis sucent ces derniers avec délectation avant de les ressembler soigneusement dans un coin de la table en vue de leur mise à la poubelle.

En dehors de la pêche, les Wayana occupent leur temps à la chasse. On peut constater néanmoins que cette activité contrairement à la pêche est une activité occasionnelle voire en déclin. Par semaine, ils peuvent y aller deux (2) à trois (3) fois. J'évoquerai deux principales raisons à ce phénomène ; la raréfaction du gibier et l'effort physique nécessaire à la pratique de cette activité qui devient de plus en plus insupportable pour les générations nouvelles. La raréfaction du gibier se traduit par le fait que, l'on trouve de moins en moins de gibiers dans les zones forestières autour des villages. Cette situation n'est cependant pas unique dans les territoires amérindiens, c'est un problème global dans le sud de la Guyane « *la population a été multipliée par 7 en une cinquantaine d'années passant de 23.000 habitants en 1946 à 157.000 habitants en 1999 et près de 200.000 actuellement. Cette forte croissance engendre l'augmentation des défrichements agricoles, l'extension du bâti et des infrastructures de communication, la pression exercée localement sur la faune et sur la flore par la chasse et la cueillette*⁷² ». Il n'existe pas l'observation d'une réglementation de chasse dans ces territoires, on chasse quasiment toute l'année et on tue tout ce qui est consommable. Les familles Wayana que j'ai pu rencontrer disposent au moins d'un fusil de chasse de type calibre 12. Le fusil de chasse est un objet

⁷⁰ Le Boni accusent souvent les Amérindiens de ne pas savoir écailler le poisson, on retrouve le poisson avec des écailles après cuisson.

⁷¹ Arbre vulgaire des villages amérindiens de la famille des palmiers

⁷² Article de Moïse Tsayem Demaze et Sandrine Manusset (2006) : le projet de parc national de la Guyane Française : un exemple du difficile compromis entre protection de la nature et développement.

assez vulgaire voire banal chez eux, il est souvent laissé à la traîne en hauteur, dans un coin du carbet-cuisine avec des cartouches.

La raréfaction du gibier fait que les Wayana privilégient plus la pêche que la chasse aujourd'hui. Lorsqu'ils vont à la chasse, c'est souvent dans la forêt périphérique à la zone d'habitation, sinon ils vont en expédition pour quelques jours dans la semaine dans des zones reculées et éloignées des villages réputées riches en gibiers. Visiblement, il n'existe pas dans cette communauté une véritable culture de piégeage, du moins je n'en ai pas vu, ni entendu parler.

Les Wayana utilisent essentiellement le fusil et dans un passé encore récent, ils utilisaient des arcs à flèches dont le fer de lance était souvent imbibé d'un produit végétale contenant du poison. Au cours des parties de chasse, ils se faisaient beaucoup aider par des chiens qu'ils avaient dressés à cette fin. Mais, cela fait bien partie du passé car les chiens servent beaucoup plus aujourd'hui au gardiennage des villages en l'absence de leurs propriétaires le jour et signaler tout danger la nuit durant le sommeil de leurs maîtres. Aujourd'hui, avec la raréfaction du gibier dans la forêt, les Wayana semblent être moins sélectifs, moins précautionneux dans le choix des espèces à chasser. J'ai en effet, observé qu'un jour, le beau fils de mon tuteur de retour d'une partie de chasse était rentré avec une dizaine de toucans alors que les Wayana appréciaient très peu la viande de cette espèce d'oiseau, d'ailleurs classée par le nouveau parc national comme espèce protégée. En effet, il m'avoua que les Wayana n'avaient pas pour habitude de manger cette espèce mais vu qu'il n'avait rien trouvé d'autre, il s'est retrouvé dans la nécessité de les tuer parce que lui et sa famille voulaient varier la consommation de poisson par la viande de bois. A défaut d'un gibier après des centaines de mètres de marche, il s'est contenté de ce qui s'est présenté devant lui. Cela nous amène donc à penser que la raréfaction du gibier peut entraîner des modifications dans le régime alimentaire. En dehors des serpents, les Wayana mangent presque tout type de gibier de leur environnement naturel. Ils affectionnent particulièrement les reptiles notamment les iguanes et les caïmans. Malgré leur effort de m'initier à la consommation des iguanes, (j'en ai juste goûté pour la première fois de ma vie), je ne suis pas devenu pour autant un consommateur de cette viande : j'en détestais le goût. En revanche, j'ai apprécié le goût du caïman dans la sauce traditionnel de manioc.

La pression exercée sur la faune et l'avifaune autour des zones d'habitations par les amérindiens eux-mêmes minimise aujourd'hui les chances de pouvoir tuer des animaux tels que l'agouti, le pécari, le pac, le cochon bois etc., dans ces zones. Si l'on ajoute à cela les nuisances sonores occasionnées par les lourds engins des orpailleurs clandestins éparpillés dans toute la forêt Guyanaise et la nécessité que ces derniers ont à se nourrir sur place, il n'est pas surprenant que les animaux se raréfient.

La « chasse de proximité » n'est donc plus prometteuse comme autrefois où il suffisait de parcourir quelques centaines de mètres dans la forêt la plus proche du village ou tout simplement dans les abattis pour tuer un agouti ou un cochon bois.

En définitive, le fleuve et la forêt sont deux milieux qui fournissent à l'indien Wayana son alimentation de base. La pêche et la chasse sont des activités de subsistances complémentaires exclusivement réservées aux hommes. En présentant les différentes activités masculines, nous voulons en effet montrer que dans cette société, les choses sont suffisamment organisées, il y a des activités qui incombent essentiellement aux hommes et d'autres aux femmes.

2. LE TRAVAIL DES FEMMES

Dans la société Wayana, de la même manière qu'il existe des tâches quotidiennes qui incombent à l'homme, il en existe également d'autres qui relèvent de l'exclusivité de la femme. Dans cette division traditionnelle du travail, j'ai observé que sur le plan agricole, si l'homme avait le devoir de préparer l'abattis pour sa femme, celle-ci avait la responsabilité essentielle de la culture du manioc. Aussi, nous avons vu que si l'homme avait le devoir de construire la case familiale, il revenait à la femme de construire le hamac qui sert de lit. Par ailleurs, si l'homme avait l'obligation de nourrir sa femme à partir de la chasse et de la pêche, celle-ci avait la responsabilité de cuisiner les produits issus de ces activités de subsistance. En dehors de ces activités de subsistance réservées à l'homme (chasse, pêche), la femme Wayana a aussi la responsabilité d'un certain nombre de tâches ménagères (lessive, vaisselle etc..). Ce qui nous amène à distinguer trois catégories d'activités dévolues aux femmes chez les Wayana. Il s'agit notamment de :

- l'activité de production alimentaire
- l'activité de production artisanale
- l'activité de tâches ménagères

1. *L'activité de production alimentaire*

Au niveau de l'activité agricole, la production alimentaire n'est pas exclusivement du domaine masculin. La femme y contribue de la plus belle manière. En effet, si on peut noter une forme d'hétérogénéité d'espèces et des variétés cultivées dans les abatis, ce dernier est fait avant tout pour la production du manioc, complément alimentaire de base chez les Indiens. La culture du manioc occupe une place considérable dans les activités féminines. Il s'agit non seulement de la plantation des

boutures de manioc, l'entretien de l'abattis, la récolte des tubercules, et leur mise en valeur en termes de produits alimentaires dérivés. En effet, la transformation du manioc permet à la femme Wayana de pouvoir fournir à sa famille le *couak* (Semoule), la *Cassave* (Galette), le *Cachiri* (Bière de manioc) ainsi que de nombreuses soupes et sauces, indispensables au repas familial. Ces produits dérivés nécessitent la production de deux types de manioc : le manioc doux (tapacoula) ou cra-manioc et le manioc amer (oulou).

Le manioc doux ou tapacoula (tubercules blancs) est dit facile à préparer. Ne présentant pas de toxicité, il peut être consommé directement par simple bouillie. En revanche, le manioc amer (oulou) est une plante toxique qui nécessite un savoir-faire permettant d'extraire le poison de l'aliment. Pour cela, les tubercules sont d'abord râpés à la main dans le creux d'un débris de pirogue recyclé à l'aide d'un morceau de tôle troué (*Simali*) fixé d'une manchette en bois. Mais, ce procédé n'est plus utilisé depuis que les Wayana ont accès à la machine de manioc (*lékitope*) achetée à la rive voisine. Les tubercules de manioc sont mis directement dans la machine à moteur, broyés et ressortis en bouillie. Ensuite, on met cette bouillie au fur à mesure dans un panier étroit appelé *kinki* (ou couleuvre à manioc, large vannerie suspendu) pour presser et enlever le jus toxique qui contient l'acide prussique que l'on recueille dans un récipient pour certaines sauces. Une fois essoré (2 à 3 jours) et sec, la pâte compact est cassée, malaxée, réduite en poudre puis tamisée dans un *manaré* (Vannerie à fond ajouré) pour être ensuite étalée sur une grosse plaque cylindrique à crêpe (*olinate*) chauffée à feu de bois pour obtenir la cassave (*galette de manioc*) qui se mange comme du pain ou trempé dans les bouillons de poissons ou d'autres sauces traditionnelles. Elle est succulente et se conserve assez facilement. Avec de la pâte de manioc, tamisée et légèrement cuite, les femmes obtiennent du couac blanc (grain de manioc séché), sorte de farine qui remplace ou s'ajoute au riz comme complément de sucres lents avec une sauce de poisson ou un plat de viande. Mais, les Wayana préfèrent le couac jaune de leurs voisins Aluku qui m'a d'ailleurs beaucoup rappelé le gari des populations de l'Afrique de l'Ouest. Les Wayana avouent que le couac des Bonis (Aluku) est meilleur que le leur, ils préfèrent donc l'acheter chez eux.

D'après moi, ce rapport de dépendance est lié à la limite des stocks de tubercules de manioc dans les abattis Wayana et le souci de spécialisation dans les principaux produits dérivés du manioc avec la monétarisation des échanges. En effet, les surfaces cultivables chez les Wayana dépassent rarement l'hectare. La surface annuelle défrichée par ménage est de 0,40 ha (Marie-Fleury, 1998). Limités en quantité et déjà producteurs de la cassave et du cachiri contrairement aux Aluku qui consacrent l'essentiel (90%) de leur récolte de manioc dans la préparation du couac, les Wayana ont progressivement laissé la production de ce produit à leur voisin Aluku pour se concentrer à l'essentiel.

Le couac des Aluku est de couleur jaune et se conserve mieux face au climat équatorial, il est dur et à la fois tendre au contact de liquides (eau, sauce). Par ailleurs, la préférence du couac des Aluku par les Wayana trouve aussi un début d'explication dans la monétarisation des échanges, c'est-à-dire que l'achat du couac par les Wayana rentre dans un système d'échange établi par ces deux communautés voisines depuis leur rencontre et qui a permis à chacun de tirer le meilleur profit de l'autre. On peut dire que la cohabitation permanente des deux groupes culturels a permis à chacun de se spécialiser dans des domaines précis comme nous le verrons plus loin.

Chez les Wayana le manioc est aussi et surtout à la base du Cachiri, la bière traditionnelle des Indiens sans qui la vie en communauté serait bien triste. En effet, le Cachiri est à la base de toutes les fêtes et moments de réjouissances chez les Indiens en l'occurrence chez les Wayana. Toutes les occasions sont bonnes pour boire du Cachiri. Comme la cassave et le couac, le Cachiri a pour matière première le manioc. Lorsqu'il s'agit particulièrement du manioc *oulou* (manioc amèr), il faut avant tout tuer l'élément toxique de la plante. Pour cela, on fait bouillir de l'eau, ensuite on y met de la patate douce et le manioc *oulou*. On laisse le tout bouillir pendant deux jours complets. Ensuite, on prend une grande touque, on y met de l'eau à demi. Puis, on y ajoute le mixage de manioc et de patates bouilli précédemment. On va ensuite laisser fermenter et on y ajoute enfin un peu de sucre environ deux paquets, si ce n'est pas assez sucré.

En Guyane, la préparation du manioc mobilise 7 vanneries ; hotte de portage, vanneries carrées à fond ajouré (tamis) ou à fond plein (filtre) fixés sur un cadre robuste ; natte plate ; éventail pour le feu (et en même temps support de farine) et surtout la presse suspendue, cette étonnante couleuvre, fourreau cylindrique dont le tressage extensible autorise une forte traction qui comprime la pâte de manioc en même temps qu'il s'étire afin d'extirper le suc vénéneux de la plante. Si la femme peut utiliser ces outils aisément, leur fabrication est faite par l'homme. En somme, les outils à la tradition se fabriquent d'abord pour répondre à un besoin d'accomplissement d'activités traditionnelles de manière plus ou moins confortable.

C'est grâce à l'abattis, c'est-à-dire la culture du manioc que la femme peut avoir du manioc pour alimenter sa famille mais aussi mettre son mari à disposition le Cachiri nécessaire à la réception des visiteurs ou les fêtes familiales voire villageoises. C'est toujours un plaisir et une fierté pour un homme d'offrir à ses invités du Cachiri de son épouse. C'est la raison pour laquelle dans cette société une femme sans abattis est une femme malheureuse (généralement veuve, ou sans époux) qui vit au crochet des autres puisque pour avoir l'abattis, il faut avoir un homme.

Le travail de l'abattis occupe donc une très bonne partie du temps des femmes Wayana. Dans certains cas, arrivés au village, elles doivent poursuivre le travail entamé dans les abattis. C'est le cas, de la préparation du manioc qu'elles transportent souvent de l'abattis au village dans des paniers (*catouri*), l'épluche et l'essor dans des coulevres (*Kinki*), pour ensuite le transformer en galette et rarement en couac en tant que complément alimentaire.

L'activité des abattis permet aussi aux femmes de prendre du bois mort pour la cuisson des aliments. En effet, malgré la présence dans certains carbets-cuisine de réchaud à gaz ou simplement des gazinières, les femmes Wayana préfèrent toujours la cuisson de leurs aliments au feu de bois. Cela peut s'expliquer du fait de la difficulté de se procurer les bouteilles de gaz, mais surtout la qualité de la cuisson des aliments au feu du bois par rapport au gaz.

La générosité de la nature contribue aussi à l'autonomisation de ces populations traditionnelles. Pourquoi en effet dépendre du gaz alors que la forêt fournit le bois de cuisson ? On voit que le bois coupé dans les abattis n'est pas perdu, il sert tout au long de l'année à leur survie. En conséquence, la tendance à s'équiper en matériel de cuisine moderne (réchaud, gazinière..) dans des carbets au milieu de la forêt est plus d'ordre du symbolique que de la pratique, c'est-à-dire qu'un réchaud ou une gazinière dans un carbet Wayana renvoie plus à un signe extérieur de modernité superficiel non réellement intégré socialement dans la mesure où toute la cuisson amérindienne est adaptée au feu de bois lui donnant plus de goût et de saveur.

2. *L'activité de production artisanale*

Outre la céramique en déclin, les femmes Wayana brillent dans la confection des hamacs et la fabrication des perles. En ce qui concerne la première activité, les femmes Wayana prennent soin de planter dans leurs abattis le coton (*mawou*) matière première indispensable à la fabrication des hamacs. En effet, le coton est cultivé par chaque femme. On rencontre de façon fréquente les pieds de cotonniers dans les abattis et autour du village familial. Chaque pied de cotonnier va produire une quantité de coton qui est généralement séché, débarrassé de graine puis stockée dans un coin du carbet-cuisine. Dès que le stock est suffisamment important, elles passent de longues heures de l'après midi à filer ce coton en forme de pelote avant de passer au tissage entre de 2 piquets. En effet, la femme s'active à filer le coton à l'aide d'un bâtonnet spécial qu'elle tourne au sol d'une manière verticale.



1



2

Planche 2: Tamisage du Manioc - Village Aloïke (Maripasoula)

Clichés@ Landri Ekomie Obame, Juillet 2008

Sur ces images, on peut voir la manière dont un bloc de manioc préalablement asséché dans une couleuvre est écrasé, malaxé et rendu en miette à la main (1) puis tamisé afin de récolter la poudre de manioc (2) qui va servir à la préparation de la cassave.

L'enfilement d'environ quatre bâtonnets en forme de pelote d'un diamètre raisonnable permet souvent la construction d'un hamac. La construction se fait généralement à l'intérieur du carbet-cuisine ou aux alentours. Un cadre est préalablement construit avec deux poutres de 1 à 1,5m de hauteur piqué au sol puis disposé de façon rectiligne et parallèle sur une distance variable de 2 à 3 mètres selon la taille du hamac. Elle s'assoit sur un banc face au cadre établi et se met à tresser le hamac avec du coton. Chez les femmes Wayana, la construction des hamacs est une véritable contribution de cette dernière à sa vie de couple, mais c'est aussi et avant tout une des distractions les plus exaltantes, un passe-temps qui occupe la femme et ses filles qui apprennent à ses côtés après un travail à l'abattis. Elle y va à son rythme et la construction d'un hamac prend généralement des semaines voire des mois en fonction du temps libre de celle-ci.

A la tradition, les femmes cultivaient elles-mêmes le coton, mais de plus en plus, elles sont nombreuses à être tentées par l'achat du coton industriel. J'ai souvent enregistré ce type de commandes à la veille de mes départs « *landri, quand tu reviens ramènes moi du coton* » me disait la fille aînée de mon tuteur. En fait, la recherche de coton industriel peut se justifier dans un sens par la quête de nouvelles couleurs pour l'embellissement de leur hamac condamnés longtemps à la blancheur du coton local. Le coton industriel offre une diversité de couleur qu'elles ne peuvent produire localement. Mais,

cette tentation peut aussi s'expliquer par l'économie d'efforts puisque le coton industriel nécessite moins d'effort que le coton cultivé localement puisqu'il est déjà filer.

Les indiens ne se limitent pas aujourd'hui à l'achat de coton industriel pour la fabrication de leurs hamacs. Ils achètent aussi directement des hamacs industriels préfabriqués toujours dans le souci de gagner du temps vue que la fabrication traditionnelle est un véritable travail d'artisan qui demande beaucoup de temps et de patience. Ainsi, on peut noter que dans un village, il y a cohabitation des hamacs traditionnels et des hamacs industriels. Cependant, il est intéressant de voir que la plupart des indiens dorment la nuit dans des hamacs traditionnels fabriqués par leurs femmes tandis que la journée, ils se contentent de se reposer dans hamacs industriels. Les hamacs traditionnels sont souvent accrochés dans le carbet familial faisant office de maison à coucher et assortis de moustiquaires pour se protéger des moustiques et des bestioles nocturnes, alors que les hamacs industriels sont accrochés en permanence dans des carbets communs faisant office de « terrasses » où tout le monde peut s'asseoir ou s'allonger pour le repos.

Sur le plan de la durabilité, tout le monde en commençant par les Wayana et les autres groupes culturels autres que les Indiens, s'accorde à reconnaître que le hamac des Wayana est plus solide. En effet, pour le Wayana son hamac est plus confortable, il coûte d'ailleurs très cher entre 200 à 300

Euros, lorsque les hamacs industriels coûtent 10 fois moins cher. Mais, au-delà de ce confort, l'usage du hamac traditionnel comme lit est culturel car il exprime selon nous la marque de la femme dans le couple. En forme d'une lune lorsqu'il est suspendu, le hamac renvoie au rôle maternel de la femme qui donne naissance, élève et protège la famille, il est donc important dans cette communauté que le hamac soit fabriqué par la femme qui a le don de donner naissance, elle pourra ainsi perreniser son couple.

Hormis la construction des hamacs, les femmes Wayana grâce à la laine de coton fabriquent aussi les ports bébé, mais elles passent également beaucoup de temps pour les plus jeunes à la confection de perles. Celles-ci sont souvent ornées de motifs représentatifs des éléments de leur environnement naturel. Les Wayana adorent les porter sur leur cou et sur les mains comme bracelets. Ce ne sont pas tous des simples objets décoratifs puisque certains seraient chargés d'une « énergie » protectrice et bienfaitrice. Ainsi, les Wayana les portent comme des catholiques portent des chapelets, cependant, sans avoir une attitude rituelle ou religieuse remarquable avec ces objets. J'ai pu le noter au terme de mon séjour chez ma famille adoptive. En effet, alors que mon séjour arrivait à sa fin et que je m'apprêtais à prendre le canot qui devait m'emmener à Maripasoula pour me rendre sur Cayenne, la

femme de mon tuteur a ôté de son coup, une chaîne de perle pour me la donner en guise de cadeau en prononçant quelques phrases dans sa langue qui voulaient dire en gros ceci : « *si elle m'a protégé jusque là, elle va aussi te protéger* ». Si l'on peut en effet trouver l'objet anodin, insignifiant, on comprend qu'il représente une valeur inestimable pour son propriétaire et en recevoir comme présent est sans doute une grande marque d'estime.

3. *L'activité de tâches ménagères*

Les tâches ménagères se résument essentiellement sur ce point au nettoyage du linge, de la vaisselle et le balayage de l'espace cuisine. Il faut dire que si l'homme nettoie généralement la cour, la femme, elle nettoie l'espace cuisine chaque matin avant d'allumer le feu de bois. La vaisselle comme le nettoyage de linge se font quasiment au fleuve malgré l'installation récente de l'eau de robinet dans la plupart des villages. Dans cette société, il y a une grande interdépendance entre le village et le fleuve.

3. LE VILLAGE ET LE FLEUVE

Chez les Wayana comme les autres groupes culturels vivant le long des cours d'eau, le village et le fleuve sont intimement liés. Comme nous l'avons déjà souligné, les villages Indiens dont ceux des Wayana sont situés en hauteur le long des cours d'eau. Tous les gestes hygiéniques se font dans les cours d'eau en particulier la toilette. En effet, le fleuve est la salle de bain grandeur nature des Indiens.

Malgré l'installation des systèmes d'adduction d'eau potable et les suspicions de mercure dans les eaux, les Wayana comme les autres groupes Indiens isolés préfèrent se baigner dans le fleuve. Réputés comme une communauté très propre, (un constat que je partage entièrement), les Wayana se lèvent en même temps que le soleil et l'un de leur premier réflexe est souvent d'aller au fleuve. Lorsqu'ils sont de retour des activités en mi-journée, ils refont le même geste, c'est-à-dire qu'ils vont plonger dans le fleuve. Le soir avant le coucher du soleil, les Wayana prennent le soin d'aller plonger dans les eaux du fleuve pour se débarrasser des mauvaises odeurs accumulées le temps de la journée. Le dentifrice pour le brossage des dents, ainsi que la savonnette pour nettoyer le corps font partie de la culture hygiénique dans cette communauté aujourd'hui. D'autre part, les Wayana préfèrent aussi boire de l'eau des criques que l'eau du robinet dont ils trouvent le goût assez aigre. Mais actuellement l'eau du fleuve n'est plus consommable en tous lieux ; « *dès qu'on en boit, on a mal au ventre. Il est difficile de dire si c'est à cause du mercure ou à cause des chiottes* » me disait un jeune amérindien. En effet, au-delà d'être une salle de bain à ciel ouvert, l'absence de latrines dans les zones d'habitations est vite compensée dans cette société par l'utilisation des cours d'eau comme des toilettes :

« *Quand un amérindien te dis qu'il va se laver ou va faire sa toilette et va au fleuve, c'est très souvent pour faire watë⁷³* ». En effet, les bains quotidiens coïncident souvent avec les besoins naturels des populations. Le corps humain ayant été habitué à cette pratique culturelle au contact de l'eau, il répond naturellement au besoin physiologique de l'individu lors des bains quotidiens. La pollution des eaux constatée dans le fleuve du Maroni aurait-elle pour origine la culture des déjections humaines dans les cours d'eau pratiquée dans ces communautés Indiennes ?

Dans l'appréhension des populations concernées par cette tradition, la coutume des déjections est loin de porter atteinte à l'intégrité des eaux à comparer avec les effets destructeurs du mercure versé dans les cours d'eau. Il semble donc que l'interdiction de consommer l'eau du fleuve ait pour cause le mercure. Il nous semble difficile pour le moment d'affirmer cette hypothèse. Pour l'instant, contentons-nous de montrer que le fleuve n'est pas seulement que vital pour les Indiens. En effet, lorsque c'est un fleuve frontalier comme c'est le cas du fleuve Maroni et que les voisins sont différents et ont d'autres logiques, d'autres intérêts, le fleuve à ce moment peut devenir dangereux en ce sens que n'importe qui peut y circuler et faire du n'importe quoi. Je m'explique ; les Wayana vivaient seuls à l'époque en amont des fleuves. Il fallait laisser les Aluku en aval et remonter le fleuve Maroni pour

rencontrer les communautés Indiennes dans leur environnement naturel et culturel. Aujourd'hui, les Wayana n'ont plus seulement que la forêt à l'autre rive comme « voisin » immédiat, ils ont désormais des voisins humains aux intentions pas souvent saines. Il faut dire en effet, qu'en face des villages Wayana (côté Suriname) aujourd'hui se construit, des épiceries de tout genre et des débits de boissons de toute nature à une vitesse exponentielle.

Lors de mon premier séjour au village Aloïke à quelques minutes de navigation en amont du bourg de Maripasoula. Je pouvais compter 5 épiceries détenues en majorité par des sujets chinois. Lors de mon deuxième séjour, l'implantation s'était accélérée doublant le nombre de commerces en face des villages Wayana. Je n'ai guère observé une forme de stabilisation de ce processus de développement de l'autre rive, lors de mon troisième et dernier séjour. En effet, je constate ce phénomène en augmentation, c'est-à-dire qu'il y a de nouvelles installations, le nombre de commerces de chinois, de péruviens et de brésiliens se développe et je peux observer la déforestation de nouvelles parcelles dédiées à la construction de nouveaux commerces.

⁷³ Marcel 32 ans, informateur Boni vivant avec une Wayana

Aujourd'hui, la plupart des villages Wayana sont dans la « gueule du tigre » puisqu'ils existent au moins un commerce chinois à la rive opposée du côté français échappant ainsi à toute législation française. Les commerçants véreux installés à l'autre rive n'ont pas créés que des commerces pour vendre des produits alimentaires qui font défaut aux Indiens, ils ont en même temps apportés les artifices qui rendent les Indiens « fous » ; l'alcool de tout genre et des femmes prostituées sans scrupules. Ainsi, on observe par exemple que tout l'argent des Wayana va de l'autre côté. Chaque jour des décibels de musique brésilienne, parviennent à leurs oreilles surtout en soirée rompant le calme et la monotonie d'antan. Mes hôtes m'ont entraîné à plusieurs fois dans ces débits de boissons. Une manière pour eux de rendre mon séjour agréable. Malgré mes réticences et le besoin que j'exprimais de m'épargner de ces lieux, je devais finalement quelques rares fois satisfaire à leur demande.

La consommation de la boisson avec les Wayana va jusqu'à l'extrême. En buvant la boisson traditionnelle, le Cachiri jusqu'aux vomissements selon la tradition, je pense qu'ils ont le même réflexe avec l'alcool des « blancs » qui ne leur fait pas de cadeau. Il est ainsi fréquent de voir lors des jours de perception des aides sociales, certains Indiens en l'occurrence les Wayana dans des états comateux. Combien de fois n'ai-je pas prêté main forte pour ramener certains chez eux ?

Ces boutiques qui s'alignent à l'autre rive sont pour les Wayana, ce que l'orpillage est pour l'environnement naturel. En effet, de la même manière que l'orpillage détruit l'environnement, c'est de la même manière que ces commerces détruisent les Indiens. Il faut dire que ces commerces voire

ces cabanes construites en face des villages français, prennent souvent la forme de QG, voire des bases arrières des orpilleurs clandestins. Ce sont des commerces où ces derniers viennent souvent se ravitailler pour entrer en forêt. De plus, les personnes qui s'installent en face des villages Wayana (côté Suriname) ne sont pas forcément de bonne moralité et dotées de bonnes intentions du fait qu'ils sont où ils sont avant tout pour se faire de l'argent sous le dos des Indiens. En somme, soutirer les Indiens leurs revenus par tous les moyens. Ainsi, ils leur vendent de tout, jusqu'aux drogues dures qui sont en partie à l'origine de la déperdition de certains jeunes.

La création et le développement des commerces en face des villages Indiens montrent en réalité que l'isolement des Indiens en l'occurrence celui des Wayana est aujourd'hui une utopie. Si le territoire français est soumis à un plus grand contrôle, il n'en demeure pas moins que le fleuve reste ouvert aux Indiens qui prennent régulièrement leurs canots pour aller s'offrir à l'autre rive les plaisirs et les choses qui leur font défaut sur place. En effet, un Wayana ne peut comprendre, pourquoi on l'interdit d'aller à l'autre rive, de circuler librement sur son territoire. Dans sa logique, les frontières sont inexistantes au-

delà de la propriété familiale. Dès lors, l'idée de préserver les Indiens des étrangers ne trouve t-elle pas ici toutes ses limites ?

En effet, si les Wayana, malgré l'impact négatif de leur contact avec les populations des rives voisines notamment les établissements commerciaux continuent d'aller librement vers ces lieux, ne serait-il pas à cause d'une absence d'occupations saines sur leurs territoires ?

Peut-on les occuper par ce qu'ils savent faire le mieux dans leur environnement et les amener ainsi progressivement à prendre leur propre destin en main ?

L'écotourisme peut-il répondre à ce type d'objectifs ?

8. CONCLUSION DU CHAPITRE 2

Au terme de ce deuxième chapitre, les observations culturelles sur le terrain confirment les suspicions de départ concernant la richesse de la production de la culturelle matérielle chez les Wayana. Cette communauté tente de maintenir un mode de vie éminemment traditionnel dans une société en crise, en pleine globalisation. La culture matérielle reste fortement dominée par une production locale. Cependant, les emprunts et innovations observés à plusieurs domaines de l'activité culturelle montrent que la société traditionnelle n'est pas aussi traditionnelle comme on veut le faire croire à travers des images publicitaires des masses médias. Elle est en pleine mutation, disons en pleine transition pour

trouver un chemin en équilibre entre l'ordre traditionnel et les aspirations à la modernité de sa jeunesse. Nous voyons ainsi que l'idée de l'authenticité reste avant tout une utopie chez les Wayana comme bien d'autres groupes culturels. Ce ne sont plus les mêmes sociétés qu'on décrivait il y a un demi-siècle. La société Wayana en particulier a évolué tout en conservant les éléments fondamentaux de sa culture. Elle fait partie des sociétés Indiennes les plus originales de l'intérieur de la Guyane. Ancrés dans leur milieu naturel, les indiens notamment les Wayana restent encore très dépendants des ressources de la nature pour leur subsistance.

A fin de tirer un meilleur profit de cette nature généreuse, les Wayana comme les autres groupes indiens ont adopté une division du travail qui permet en réalité d'organiser la vie sociale et culturelle. La fréquentation quotidienne des lieux ainsi que le besoin d'apporter des réponses à un environnement parfois rude a permis le développement des connaissances, des savoirs et savoir-faire transmis de génération en génération à la base d'une culture artisanale riche et diversifiée. La société Wayana traditionnellement se perçoit comme une société très active grâce à la diversité des activités

quotidiennes et saisonnières. Si l'on note une production matérielle encore importante liée aux activités de subsistance, on peut toutefois constater que cette importance diminue à mesure que les rapports marchands prennent de l'importance dans la société.

Aujourd'hui avec l'arrivée de nouveaux voisins sur les rives voisines et la monétarisation des échanges, la structure sociale et culturelle chez ces communautés indiennes est de plus en plus menacée. D'abord parce que, l'argent permet d'acheter les choses qui leur font défaut et les épargnent de plus en plus des activités traditionnelles pénibles. Cette monétarisation a pour conséquence une perte progressive de leur identité dans la mesure où ils sont de plus en plus attirés par des produits modernes en délaissant parfois leurs savoir-faire traditionnels. Ainsi, face à la société Wayana, on est face à un double constat ; une résistance culturelle face aux intrants externes et un besoin profond de redynamiser la société qui laisse des traces d'une acculturation progressive. Dès lors comment ramener les Indiens Wayana à reconsidérer leur patrimoine, leurs valeurs culturelles et morales ancestrales ?

Le parc National pourrait-il jouer un rôle dans ce sens ?

CHAPITRE 3 : LA CREATION DU PARC NATIONAL ET LES NOUVEAUX DEFIS DES AMERINDIENS

Créé en juillet 2007, soit 5 années au terme de notre recherche doctorale, quels sont les changements concrets, survenus dans le quotidien des Wayana et quels sont les enjeux auxquels, ils sont confrontés avec cette nouvelle donne sur leurs territoires ?

Ces interrogations, nous amènent de plain-pied sur l'impact du parc national et la vie des populations traditionnelles autochtones. En procédant ainsi, nous n'avons pas pour ambition d'occulter le projet de la création du parc en lui-même car la genèse du parc a donné lieu à de multiples mises au point. Nous ne pouvons les commenter dans le cadre de cette étude et nous nous contenterons de reporter nos lecteurs aux textes de ; Navet E. (1998), les plus récents et les plus recevables notamment celui de Moïse Tsayem Demaze et Sandrine Manusset (2006) et de Maëlle Ranoux (2007). Tout de même, à l'introduction de ce travail, nous avons tenté de présenter les attentes des populations relatives à ce projet. Il nous semble important pour ce chapitre, de montrer ce à quoi ce parc implique pour les populations indiennes.

De notre point de vue, la première mission d'un parc national est incontestablement fondée sur une politique de conservation. Autrement dit, la raison d'être d'un parc national est de protéger les espaces naturels riches en biodiversité, menacés par des actions anthropiques de l'homme. Au Parc Amazonien de Guyane notamment dans les territoires Indiens concernés, les menaces sont notables. Nous avons déjà souligné le problème de la raréfaction du gibier pour ne parler que de la chasse, due en grande partie à la croissance démographique et notamment la pression sur la faune et l'avifaune des Wayana eux-mêmes mais aussi des orpailleurs illégaux qui doivent pouvoir se nourrir au milieu de la forêt favorisant ainsi le déclin de la population animale et leur éloignement vers des zones reculées de la forêt.

Par ailleurs, il y a d'une part, selon certains experts sur la qualité des eaux en Guyane, la pollution des criques, par le mercure utilisé lors de l'orpaillage illégal, et d'autre part selon certains observateurs extérieurs à la culture indienne, une « pollution fécale » des cours d'eau par les Indiens eux-mêmes provoquée par l'absence de sanitaires dans les villages et l'utilisation traditionnelle qu'ils font de ces espaces naturels comme des toilettes. Toutes ces menaces sur l'environnement naturel dont la liste n'est point exhaustive justifient d'une certaine manière la place du parc national dans cette partie de la Guyane. On peut donc croire qu'il y a au fond une stratégie d'éradication de ces menaces. Mais, sur le

terrain, l'impact positif du Parc National dans ce sens tarde à se faire ressentir. Lorsqu'il se manifeste, j'ai bien souvent l'impression de faire face à un certain nombre de contradictions rendant son action peu lisible. D'abord dans la stratégie de conservation et de protection de l'environnement, le PAG semble avoir opté en ce qui concerne la chasse à une politique de restriction à tendance « discriminatoire ». Concrètement, en reconnaissance des droits d'usage des populations dites traditionnelles dans la commune de Maripasoula (Indiens et Bonis), l'interdiction de chasse est prononcée aux seuls étrangers, c'est-à-dire à tous ceux qui ne sont pas Indiens en particulier Wayana et Aluku. En revanche, les Wayana et leurs voisins Aluku conservent leurs droits de chasse, de pêche et de jardinage sur leurs territoires respectifs.

Cependant, ces activités ne se feront plus aussi librement comme par le passé. Autrement dit, il y a désormais une réglementation : les Wayana et les Aluku peuvent continuer de chasser à condition, de ne pas en abuser et de ne pas vendre les produits de leur chasse. Il s'agit de chasser pour une consommation domestique, en évitant toute forme de commercialisation des espèces intégralement protégées. En effet, dans la politique de conservation, il y a deux catégories d'espèces aujourd'hui à prendre en compte ; il y a d'un côté des espèces intégralement protégées et de l'autre côté, des espèces partiellement protégées. Si les premières sont prohibées, les secondes nécessitent pour leur capture la prise en compte d'un certain quota. Un chasseur ne peut plus, de manière officielle se permettre de tuer plus de deux espèces au cours d'une partie de chasse. Le tableau ci-dessous, donne un aperçu, de la réglementation en cours chez les communautés locales de l'intérieur de la Guyane. Le document en annexe a servi de base aux gestionnaires du Parc à la sensibilisation des populations traditionnelles sur la réglementation à observer (Cf. annexe 5).

Nous avons pu noter que les restrictions dans la chasse concernent comme par hasard, les animaux les plus prisés par les Indiens à l'exemple du caïman à lunettes. Et plus encore, certaines espèces telles que l'anaconda sont protégées inutilement puisqu'ils rentrent dans l'ordre des espèces prohibées par la coutume Indienne. En dehors de la chasse, les populations traditionnelles dont les Wayana conservent aussi leurs droits d'occupation des terres pour construire leurs cases et faire leur abattis. Il faut dire que les restrictions amenées par le Parc National ne sont pas pour l'instant suivies à la lettre. D'abord parce qu'il y a un déficit de gardes forestiers mais aussi parce que le cadre de concertation notamment la charte n'est pas encore rédigée (au moment où nous écrivons ce texte). En effet, une charte doit être adoptée d'ici la fin 2011 sinon au plus tard en 2012 par les différents protagonistes.

Selon les gestionnaires du Parc Amazonien de Guyane, la charte vise essentiellement un objectif de développement, c'est-à-dire qu'elle concerne les 5 communes de l'intérieur de la Guyane (Camopi,

Maripasoula, Papaïchton, Saül et Saint-Elie) qui ont vocation à adhérer à celle-ci. « Les orientations du Parc seront définies avec chacune des communes. Il s'agira dans les cinq ans à venir de planifier les objectifs de protection et de développement durable pour l'ensemble du territoire, déterminer un programme d'action qui constituera la charte du Parc » peut-on lire dans le magazine d'information du Parc amazonien de Guyane (Le'ko magazine n°4, Novembre 2007-p.5).

		TYPE REGLEMENTATION	
		Consommation libre mais limitée	Interdite à la consommation
ESPECES	<i>Aigrette bleue</i>		
	<i>Agouti</i>		
			<i>Anaconda</i>
	<i>Canard sauvage</i>		
			<i>Caïman</i>
			<i>Cerf à queue blanc</i>
	<i>Colombe à front gris</i>		
	<i>Cochon bois</i>		
			<i>Lamantin</i>
			<i>Porc épic</i>
			<i>Tigre</i>
			<i>Tortue</i>
			<i>Jaguar</i>

Tableau 3: Réglementation de quelques espèces

Plus encore, l'objectif du PAG à travers la charte, est semble t-il d'associer les populations locales à la gestion de l'aire protégée en soutenant notamment les actions visant à maintenir et à valoriser les cultures matérielles et immatérielles des communautés, garantir la pérennité de leurs pratiques de subsistance tout en préservant les ressources naturelles qu'elles exploitent, favoriser les activités économiques durables telles que le tourisme, l'agriculture et l'artisanat. C'est lors de l'élaboration de la Charte qui doit intervenir au plus tard en 2012, que les différents acteurs définiront un véritable projet de territoire⁷⁴.

Dans le rapport d'activités 2008, il est mentionné que « les communes adhérant à la charte verront leur zone de libre adhésion se transformer en zone d'adhésion. L'élaboration de la Charte du Parc devra prendre en compte les spécificités fortes du territoire. Plus que dans les autres Parcs nationaux, la protection du patrimoine naturel et culturel passe par un développement économique durable et par l'émergence d'une gouvernance adaptée permettant aux communautés traditionnelles d'être actrices du développement de leur territoire ».

En l'absence actuelle d'une charte, c'est-à-dire un contrat discuté, partagé et arrêté par l'ensemble des protagonistes, les activités traditionnelles sont maintenues et se poursuivent au sein des principales communautés traditionnelles. Cependant, contrairement au passé et par abus de certains villageois qui voyaient par exemple à la chasse un moyen simple d'avoir de revenus complémentaires aux activités de subsistances, ces derniers ne peuvent plus vendre librement et officiellement le produit de leur chasse, en particulier les espèces intégralement protégées par la législation. Cette situation inquiète une partie de la population indienne qui pense qu'avec la rédaction d'une charte dont ils ne sont pas sûrs d'être les initiateurs, leurs droits seraient encore amoindris et leur vie probablement misérable. Il y a donc une forte méfiance des populations indiennes vis-à-vis du parc. Cette méfiance est à la fois mêlée d'une part de soulagement et de craintes. En effet, dans le premier cas, il m'a été donné de constater que certains agents du Parc National au regard leur proximité avec les populations locales sont à même de comprendre leurs difficultés quotidiennes. Cependant, au vue des problèmes posés antérieurement sans début de solutions, ces dernières se demandent non sans raison de quel côté se situe l'institution parc national surtout lorsque celle-ci prend des mesures restrictives à l'exemple de la réglementation de la chasse.

⁷⁴ Le'ko magazine, Idem, p.4

Il est établi par certains observateurs que, la création d'un Parc national dans les régions tropicales occupé depuis longtemps par les peuples autochtones, apporte inéluctablement des changements à terme dans le mode de vie traditionnel de ces derniers. Dans le cadre de l'écotourisme, produit phare des aires protégées en région tropicale, je pense à titre personnel que le parc national apporte aux populations traditionnelles dans un certain sens un regard nouveau sur les ressources naturelles et le patrimoine culturel développé par leur propre génie. Ce nouveau regard appelle également de nouvelles fonctions à développer en vue de l'exploitation rationnelle et pérenne de ces patrimoines. En effet, au-delà de l'utilisation traditionnelle qui leur est faites, les patrimoines des peuples autochtones deviennent au fond la matière première exploitable pour la mise en place de l'écotourisme. Ainsi, si dans la tradition, on a pu voir que les hommes fabriquaient les outils pour une utilisation domestique, aujourd'hui les produits de la vannerie font l'objet d'un commerce parfois dit « équitable » avec des associations extérieures. Les Wayana comme d'autres groupes ethniques sont encouragés à produire un peu plus pour la vente et diversifier ainsi leur source de revenus.

Mais, cette promotion à la commercialisation peut avoir selon nous des conséquences sur la durabilité de la ressource. C'est-à-dire qu'on peut avoir un effet pervers de cette démarche. En effet, en encourageant par exemple l'artisanat, on peut par la même occasion encourager la surexploitation de la ressource. Le défi du Parc Amazonien de Guyane lié à ses engagements de protection et de conservation de l'environnement est de veiller à titre d'exemple à l'exploitation de la principale ressource en vannerie l'*arouman* des Indiens. C'est la raison pour laquelle, les gestionnaires de cette institution ont commandé une étude sur cette ressource en 2009 afin de mieux maîtriser le processus de reproduction, de régénération de cette espèce pour pouvoir mettre sur pied un plan de gestion durable et maîtriser par la même occasion la filière artisanale. Dans un contexte de valorisation économique, il est important d'évaluer l'impact d'une telle orientation d'usage dans une société dite traditionnelle comme celle des Wayana. En effet, nous savons bien qu'à la tradition les Wayana ont coutume de planter eux-mêmes leur coton pour la fabrication des hamacs. Ainsi, ils ont une maîtrise de la matière première à la base de leur production. Cependant, dans une perspective de commercialisation marquée par une modification des usages, il y a un fort risque non seulement de la perte de la maîtrise de la ressource mais aussi de sa qualité.

Dès la création du Parc Amazonien de Guyane, les gestionnaires ont identifié l'écotourisme, de même que l'agriculture et l'artisanat comme des pistes possibles de développement économique des territoires du Parc et des populations traditionnelles concernées. L'écotourisme, qui est au cœur de ce travail à tendance à ramener selon nous, les populations dans leurs traditions ancestrales dont les jeunes veulent de plus en plus se démarquer. En effet, l'idée du « maintien des modes de vie

traditionnelle » au cœur du discours des gestionnaires du parc national semble se résumer en grande partie à faire comprendre aux populations traditionnelles en l'occurrence les Wayana que leur culture est importante et que, c'est en la préservant qu'ils pourront en tirer grandement profit. Si certains Wayana sont réceptifs à ce discours, il ressort que les jeunes ayant fréquenté l'école française, jusqu'au secondaire aspirent à autre chose qu'à un potentiel retour aux sources. C'est certainement une des raisons pour laquelle, du point de vue architecturale, nous avons pu observer que la tendance est de passer aujourd'hui de la toiture végétale à la toiture en tôles ondulées. En effet, cette tendance est notable chez les jeunes qui rêvent de cases mieux construites que des habitations sommaires de leurs parents. Ils veulent ainsi modifier la structure de l'habitat traditionnel.

L'évolution de la mentalité des jeunes générations est bien connue des gestionnaires du PAG, le grand défi de cette institution me semble t-il est d'amener les populations selon leurs souhaits à trouver un compromis entre l'aspiration à la modernité et le besoin pour ces populations de maintenir des modes de vie ancestraux. Autrement dit, du côté du parc, on peut arriver à concilier les deux pans, c'est-à-dire que ce n'est pas par exemple le fait que les Wayana aient remplacé la pagaie par le moteur hors-bord qui les empêche de pêcher. Bien au contraire, l'emprunt de cette technologie facilite aujourd'hui l'activité de pêche. Il en est de même de la substitution de l'arc à flèche par le fusil pour la chasse. Dans le premier cas, il s'agit clairement selon nous de la compatibilité du moteur hors-bord et la pagaie qui ont en réalité la même fonction dans le canot, celle de le propulser de l'avant. Mais, le choix de la modernité n'a pas forcément les mêmes impacts dans les activités traditionnelles. En effet, en observant certains indiens qui ont fait le choix du travail salarié soit à la mairie soit au parc national, il y a une réalité qui émerge d'un constat général, c'est que la plupart en travaillant 35 heures en tant que fonctionnaires de l'Etat non plus cette fréquentation régulière au monde de la forêt ou au monde du fleuve comme un indien normal, lorsqu'ils y essaient, ils doivent souvent s'absenter de leurs lieux de travail. Ainsi, tout comme la scolarité de leurs enfants dès le bas âge qui oblige les enfants à quitter le foyer culturel à des heures importantes de la journée où la transmission des connaissances, des savoirs et savoir-faire, doit normalement se faire, le travail salarié a les mêmes conséquences sur la vie sociale et culturelle de certains adultes en favorisant la monétarisation des échanges et le développement de l'esprit individualiste.

Le travail salarié tel qu'il a été introduit chez les Indiens, consiste pour ces derniers à quitter très tôt la maison familiale pour aller travailler chez quelqu'un (de préférence le *palassissi* (le blanc) en échange d'un salaire mensuel. Cette façon de voir les choses est en train de s'installer confortablement dans la mentalité de bon nombre de jeunes. Les conséquences sont nombreuses et désastreuses pour la structure sociale. En effet, les populations cherchent à se rapprocher des bourgs pour espérer y trouver

du travail. Les Wayana qui se situent à un jet de pierre du bourg de Maripasoula sont ceux qui ont le plus de chance d'expérimenter cette vie entre le village et le bourg lieu de leur travail. En effet, au cours de mon séjour, j'ai rencontré trois Wayana qui travaillaient pour la municipalité de Maripasoula en tant qu'agents d'entretien d'espace vert. Deux autres travaillaient comme canotiers à la brigade de la gendarmerie. En tant que fonctionnaires, ils doivent quitter leurs villages tous les jours ouvrables en matinée autour de 8h30 et ils ont le temps d'aller passer midi avec leur famille pour repartir l'après midi et rentrer définitivement chez eux en soirée autour de 17h. Ils ont après le temps d'aller faire rapidement une partie de pêche avant que la nuit ne tombe. Mais, généralement, après une longue journée d'effort physique, ils ont surtout envie d'une chose, c'est de se reposer ou boire une bonne bière voire un bol de Cachiri, dans ce cas précis, ils se contentent d'acheter le poisson avec les autres indiens ou du poulet chez l'épicier du bourg ou de la rive voisine et rentrent progressivement dans l'univers de la consommation.

Si l'on arrive à cette situation, c'est sans aucun doute parce que le travail salarié tel que vécu actuellement n'est pas conforme au mode de vie traditionnel qui est basé sur la fréquentation quotidienne des milieux naturels. Afin de rendre compatible le besoin de travail salarié et le maintien des modes de vie traditionnels, le Parc Amazonien de Guyane d'après mes observations semble avoir opté pour une politique de fixation de la population autochtone indienne salariée sur leur lieu de vie. Autrement dit, avec ses délégations qui ont des relais dans les villages aussi bien Indiens que Noirs-Marrons, le parc national recrute dans ces villages, des salariés qui vont travailler et vivre sur place.

Il est clair que tout le monde ne peut être recruté et travaillé directement pour le parc, l'écotourisme apparaît dès lors comme la recette miracle qui obéit au même principe celui de fixer les populations sur leur lieu de vie en leur permettant de développer des activités qui valorisent leurs connaissances et surtout leur savoir-faire naturalistes mais aussi leur hospitalité, leur restauration et leur artisanat.

Dans une société marquée longtemps par une économie d'autoconsommation, il est clair que la mise en œuvre de l'écotourisme nécessite selon nous, un changement de mentalité de la part des populations autochtones. En effet, on est dans un système de pensée tout à fait différent de celui des touristes pour la plupart de culture occidentale. En d'autres termes, si dans la culture occidentale, aller en forêt avec son sac au dos et quelques vivres pour y faire des belles randonnées, découvrir des lieux, des animaux emblématiques procure un certain plaisir, chez les indiens Wayana, on ne va pas en forêt pour le plaisir ! On y va pour chercher des médicaments, de la nourriture. En effet, la forêt se perçoit plus comme un lieu de provisions « une épicerie » et une « pharmacie » traditionnelle. Elle est

paradoxalement appréhendée comme un lieu hostile où le meilleur comme le pire peut arriver. Il me semble important d'examiner plus en profondeur ces deux points cruciaux.

9. LA FORET COMME LIEU DE PROVISION

Selon nos observations, la forêt en tant que source de provisions répond à plusieurs besoins des amérindiens. Nous avons vu précédemment que, c'est dans la forêt que les amérindiens arrivent à satisfaire leur besoin en alimentation (chasse, collecte..), leur matière première pour l'artisanat, la construction de cases et y trouvent également des espaces pour leur abattis. L'importance des activités et les différentes exploitations permettent de distinguer deux niveaux de forêts à usage domestique autour de la zone d'habitation.

Le premier niveau que nous appelons, pour les besoins de notre recherche « forêt périphérique» et le deuxième niveau appelé « forêt distancée ».

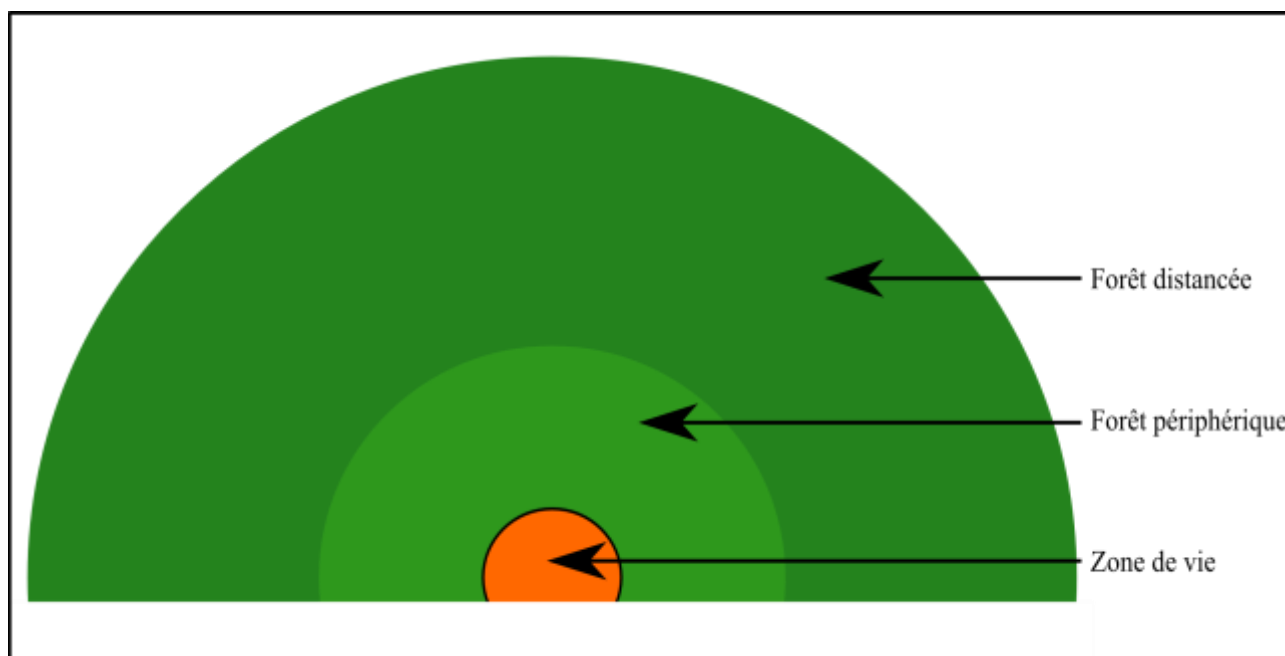


Figure 5: Extension du terroir

Je situe le premier espace en périphérie de la zone d'habitation, c'est-à-dire à côté du village. Si l'on se réfère à la disposition géographique de l'habitation le long du cours d'eau, la forêt périphérique dont il s'agit se localise en arrière plan du village menant directement à l'abattis et aux différentes pistes de chasse (Cf. Fig. 5).

La « forêt périphérique » est régulièrement fréquentée par les habitants, parce que, c'est le lieu qui abrite les essences utiles pour la construction des carbet, la ressource (*arouman*) pour l'artisanat, mais aussi les abattis et l'agroforesterie qui s'y développent facilite une excellente chasse de proximité.

La concentration des activités de subsistance, autour de la zone forestière du village évite, à l'amérindien d'être trop dépendant du canot dont le déplacement nécessite aujourd'hui le carburant. Ainsi, au sein même du village, on peut noter l'effort de ce dernier d'avoir à portée de main des ressources dont il est dépendant au quotidien, c'est le cas par exemple des pieds de cotonniers (plantés souvent autour du village et dans les abattis) indispensables pour la fabrication des hamacs par les femmes mais aussi de nombreux pieds du palmier local dont les noix « wassaï » qui sont indispensables pour la préparation des sauces familiales.

La plupart des abattis sont ainsi situés à proximité de la zone d'habitation. Dans le village où je campais dans le Maroni, les abattis de manioc de mon tuteur étaient situés à quelques pas derrière la maison. Je pouvais noter l'abattis de sa femme mais aussi, celui de sa fille aînée dont la préparation a été faite par Bolo son jeune époux. De même chez les Wayãpi de l'Oyapock, les femmes accèdent à leurs abattis quasiment à pied. Elles y vont le matin en fonction des besoins, de la motivation du jour, de l'urgence et peuvent à certains moments rentrer en début d'après midi (c'est le cas lors des préparations des fêtes de Cachiri) avec des « catouris » (paniers) chargés de tubercules de manioc et de bois mort.

La proximité de l'abattis et son accessibilité immédiate (de préférence à pied) permettent d'accéder facilement aux ressources indispensables en cas de besoins. Ainsi, les hommes peuvent souvent disparaître avec leur fusil en main derrière leurs habitations pour chasser dans l'agroforesterie ou dans les bois et ramener soit un agouti, des toucans ou des hoccas...

La « forêt périphérique » est donc « un garde-à-manger » qui peut tout de même s'étendre loin des zones d'habitations dans le cadre de certaines activités telles les abattis, la pêche et la chasse dans certains villages concentrés. Comme le souligne Serge Bahuchet en parlant des territoires des peuples autochtones des forêts tropicales : « *Dans ces territoires villageois, des systèmes de rotation qui portent sur plusieurs générations, sont utilisés tant pour l'agriculture que pour les zones de chasse, de pêche et cueillette. Le terroir coutumier ne se limite donc pas à ce qui est exploité à un moment donné par les villageois, mais s'étend à ce qui est potentiellement exploitable* » (Bahuchet, 1996). En effet, la raréfaction du gibier par exemple autour des zones d'habitation chez les Wayana à cause non

seulement d'un accroissement démographique mais aussi d'une exploitation intensive des ressources, oblige très souvent ces populations à accéder à des zones assez éloignées de leur terroir habituel. On passe ainsi de l'exploitation de « la forêt périphérique » à « la forêt distanciée » à accès non immédiat. Pour cette dernière, il s'agit souvent de remonter le fleuve et de pénétrer la forêt en profondeur en expédition de plusieurs jours pour espérer faire une excellente partie de chasse. C'est donc une épreuve assez difficile et ce type d'expédition s'avère bien rare en dehors des occasions spéciales telles le guidage de touristes, de scientifiques ou la préparation de la fête de Cachiri où les hommes vont chercher pendant deux à trois jours de la nourriture dans les zones assez reculées des zones d'habitation.

La grande partie de la chasse se fait dans le premier espace cité pour des raisons de paresse de nouvelles générations. Il ressort en effet que : « *la chasse aujourd'hui est fatigante à comparer à la pêche, il faut beaucoup marcher pour trouver du gibier, en plus lorsque vous avez réussi à en avoir, il faut le rapporter jusqu'au village, alors que la pêche est assez facile, tu vas en pirogue, tu lances ton hameçon à l'eau et tu as le poisson*⁷⁵... ». Or, avec la raréfaction du gibier, c'est toute l'activité de la chasse qui prend un coup. Ce constat semble plus net dans l'Oyapock que dans le Maroni, car dans cette dernière partie, les Wayana et les autres groupes Indiens, font encore l'effort d'alterner la consommation du poisson à la viande de bois. En revanche, la consommation du « poulet congelé » s'introduit à grande vitesse, dans bien des foyers notamment dans l'Oyapock.

Pour clore ce point accès sur les Indiens Wayana et leur relation à la forêt, deux choses me semblent importantes à souligner : d'abord le fait que, les Indiens exploitent leurs ressources dans un but d'autoconsommation. En effet, dans la plupart des cas, ce sont les paysans qui nourrissent les villes à partir de leur production. Or, dans le cas qui nous concerne, l'exploitation des ressources est avant tout destinée à la famille ; on cultive, on chasse, on pêche et on prélève pour une utilisation de la maisonnée. En aucun moment, je n'ai vu des pirogues descendre soit le Maroni ou l'Oyapock avec des produits du terroir pour leur commercialisation aux marchés locaux (sauf en de rares exceptions sur des produits de chasse et de pêche) mais beaucoup plus le contraire, c'est-à-dire que les amérindiens ramènent des grands bourgs des produits qui leur font défaut après la perception des revenus des prestations sociales. D'une manière générale, les Indiens de l'intérieur de la Guyane n'ont pas une culture commerciale au sens strict du terme. Dans l'Oyapock par exemple notamment à la commune

⁷⁵ Extrait de l'entretien réalisé au village amérindien Aloiké (Maripasoula) sur la chasse et la Pêche chez les Indiens, aout 2008

de Saint-Georges, il est fréquent de voir des Indiens de l'autre rive (Côté brésil) venir écouler leurs produits agricoles tel le *kouac* (Farine de manioc). Cette culture de commercialisation de certains produits est à peine développée chez les Indiens que j'ai rencontrés sur la rive française. Tout bon observateur notera que ces indiens s'affirment plus dans l'importation des produits industriels que l'exportation de produits endogènes.

Par, ailleurs, j'ai longuement observé le chef de la famille Wayana à laquelle j'appartenais temporairement faire des '*anapamoui*' (éventails) mais dans la majorité des cas, c'était toujours pour l'offrir à sa femme afin que cette dernière ravive la flamme de la braise lors de la cuisson des aliments. Cela ne veut dire en aucun cas, que les Indiens Wayana ne font pas du commerce, ils peuvent vendre de temps en temps l'excédent de leur produit de chasse. Mais, cela n'est pas l'idée principale qui anime leur esprit lorsqu'ils vont à la chasse ou à la pêche. La chasse n'a ni un but commercial, ni un loisir, mais un but de subsistance. Ainsi, lorsqu'un amérindien Wayana va à la pêche ou à la chasse, il faut vraiment croire selon nos observations qu'il n'y a vraiment rien à manger pour lui et sa famille.

L'accès en forêt est donc loin d'être dans ces microsociétés, synonyme de loisirs. Cependant, cette fréquentation quotidienne du milieu forestier pour des raisons d'autosubsistance ou autres participe à une meilleure connaissance du milieu naturel. Concrètement, elle a permis selon nos observations à ces populations de répertorier sensiblement tous les lieux importants voire emblématiques de leurs zones d'accès et d'emmagasiner des connaissances et des savoirs relatifs à cet environnement naturel. En effet, il serait prétentieux de dire que les Indiens connaissent toute la forêt. J'ai noté par exemple lors de nos sorties qu'ils connaissent tous les arbres à l'exception de ceux qui n'entrent pas dans leurs besoins quotidiens. Il en est de même de la reconnaissance des espaces dans leur milieu naturel.

En effet, ils reconnaissent facilement le cri d'un oiseau qui leur est familier ou les traces d'un oiseau qui fréquente régulièrement tel lieu etc. J'en ai eu la confirmation au cours de nos différentes parties de chasse. En effet, un jour, j'ai accompagné Bolo⁷⁶ à la chasse, alors que nous venions de marcher des heures en vain, à la recherche soit d'un oiseau, soit d'un gibier, j'ai aperçu au sol sur notre chemin, un drôle de fruit jaune à moitié croqué. J'ai demandé à mon « Guide » quel était le nom de ce fruit et quel animal avait pu le manger. Il m'a répondu sans ambiguïté, ni hésitation qu'il s'agissait de *Acikala* (Citrouille), « *elle a été mangée par un agouti* » me dit-il. Par la suite, il a justifié sa réponse en observant les traces, sur le sol et les habitudes alimentaires de l'animal en question. Selon mon

⁷⁶Beau fils de mon tuteur

interlocuteur, l'agouti « *mange n'importe quoi, même le manioc dans les plantations* ». Ce type de savoirs convenons-nous, qu'il s'acquière avec une fréquentation attentive, assidue du milieu. Or, le déclin de la chasse observable chez de nouvelles générations aujourd'hui, au profit exclusivement de la pêche et l'entrée progressive de ces peuples dans l'économie de marché risque fort de poser à terme des problèmes de pertes de « savoirs autochtones » liés à la forêt si rien n'est entrepris pour encourager et maintenir l'accès en forêt des populations en l'occurrence les jeunes. Dans cette démarche, l'écotourisme est selon nous, un bon moyen de permettre aux populations locales et autochtones de garder contact avec leur milieu naturel, leurs patrimoines culturels et d'en tirer un maximum de profit. Dans cette perspective, les initiatives écologiques qui encouragent l'accès et la fréquentation des milieux naturels apparaissent comme des solutions alternatives sérieuses. En effet, elles permettent aux populations indigènes en particulier les jeunes de rester en contact avec leur environnement naturel et culturel. Mais, l'accès en forêt n'est pas souvent une partie de plaisir comme cela semble le cas chez de nombreux écotouristes de culture occidentale. La forêt apparaît avant tout comme un milieu d'une grande hostilité pour des populations autochtones des forêts tropicales comme les Wayana qui entretiennent avec elle des relations humanisées parfois complexes et incompréhensibles du monde extérieur.

10. LA FORET COMME MILIEU HOSTILE

Selon notre enquête, près de 95% des Wayana sont sans emplois salariés. Ils sont par conséquent dépendants en grande partie des ressources de la nature et aujourd'hui des aides sociales. La forêt en tant qu'espace intégré à la structure sociale et culturelle du village amérindien fournit l'essentiel des besoins en alimentation, en énergie, en construction, artisanat et en thérapie etc. L'accès à celle-ci ne s'inscrit pas dans l'ordre des distractions mais beaucoup plus comme un combat à la survie avec des bestioles, des animaux sauvages et des forces surnaturelles. En effet, lorsque je demandais aux Indiens ce qui leur faisait le plus peur en forêt, je m'attendais à ce qu'ils me parlent des animaux féroces comme le tigre, mais ils m'ont parlé de « fantômes » et de serpents. Il n'y a rien qui leur fasse aussi peur que ces deux entités. Cette peur se traduit à deux niveaux d'observations : le moment d'accès en forêt et l'équipement utilisé pour pénétrer en forêt.

1. LE MOMENT D'ACCES

Lors de mon séjour chez les Indiens Wayana, j'ai observé que ces derniers ne pratiquaient quasiment pas de chasse de nuits mais qu'ils avaient une préférence pour la chasse du « levé du jour » (5h-6h du matin) ou « la chasse du jour ». La chasse se pratique dans « la forêt périphérique » soit derrière le

village, soit à l'autre rive du fleuve du côté Surinam. Les frontières entre les deux rives n'existent que pour l'administrateur métropolitain. Mais, cette tendance à chasser au levé du jour n'est pas propre aux Indiens, je l'ai noté également chez des créoles et des métros à Saül. La population de chasseurs dans cette dernière commune constituée uniquement d'hommes (35 à 50 ans) déclare partir chasser à 7 km du village en moyenne (Margaux Carlier, 2005). Certes, il existe des espèces susceptibles de décourager toute virée nocturne, les Indiens croient surtout en des forces invisibles et malveillantes qui pourraient se promener la nuit en forêt. Selon Hurrault à propos des croyances des Wayana : « Les Wayana considèrent l'univers comme le champ d'action d'entités innombrables qu'ils désignent sous le nom de yolok. Ces esprits, seuls les chamans les voient, mais les gens ordinaires ont le sentiment, on peut même dire la sensation physique de leur présence ; ils croient les entrevoir dans la brousse⁷⁷ ». Cette croyance aux esprits et fantômes pourrait justifier jusqu'à un certain point la tradition de nomadisme jadis manifestée par l'abandon d'un campement suite à un décès suspect dans le groupe. Le décès ne pouvait être le fruit d'un hasard mais l'intervention d'un esprit invisible malveillant.

D'une manière générale, lorsque la chasse est pratiquée dans un village, elle est faite à l'aube, c'est donc une activité diurne. Bolo, le beau fils de mon tuteur chez les Wayana, disparaissait très tôt le matin (Vers 5h) et revenait vers 9h voire 10h du matin. Ce dernier n'a jamais pris le risque de m'emmener avec lui malgré mon désir de l'accompagner, il se contentait de dire que ; « tu dormais encore et je ne voulais pas te déranger ». Mais j'avais compris plus tard qu'en fait, il avait peur que quelque chose de grave m'arrive en forêt (comme par exemple une morsure de serpent) surtout que je n'avais pas d'équipements adéquats (botte, fusil...). Cependant, lorsqu'il s'agissait de faire la chasse le jour autour de la zone d'habitation, il m'invitait volontiers. Par ailleurs, lors des événements importants de la communauté tels que la préparation de la fête de Cachiri, quelques hommes vont en groupe en forêt pour quelques jours (2 à 3), ce fut le cas à Atecume pata pour la préparation de la fête du 14 Juillet 2008 et 2009 auxquelles j'ai assistées. Les hommes sont rentrés à chaque fois à la veille de la fête chacun avec quelques gibiers et poissons pour la réception des amis. L'accès en forêt la nuit dans de telles occasions est préparée. Les gens y vont pour une cause collective et la vérité, c'est qu'ils ont la bénédiction des chefs coutumiers.

Dans cette société où l'élevage d'animaux n'a pas le même sens que dans les autres sociétés, la chasse est une activité essentiellement diurne très importante. En effet, les Indiens ne sont pas des éleveurs au

⁷⁷ Jean Marcel Hurrault, *les Wayana*, Op.cit., p.15

stricto sensu, non pas qu'ils en sont incapables mais ils n'apprécient guère « la viande du village », notamment, celle élevée à la basse-cour par eux-mêmes mais plutôt celle des bois, c'est-à-dire la viande de la forêt. Dans certains villages Wayana, il y a certaines familles qui élèvent des poules, mais ils ne les mangent pas non seulement à cause du fait qu'ils ont du mal à tuer un animal élevé par leur propre soin mais surtout parce qu'ils ne retrouvent pas la vitalité des animaux des bois dans les animaux de basse-cour.. Selon Hurault⁷⁸ « *les wayana ne pratiquent pas l'élevage au sens ordinaire du terme, la plupart d'entre eux considérant comme impure la chair d'animaux qui se nourrissent des déchets domestiques. Ils ont quelques poulets, mais principalement pour la vente, et pour les plumes blanches nécessaires à leurs parures de danse* ». Dans leur système de pensées, la viande de la forêt est énergétique, agile et solide et espèrent en la consommant capter ces différents attributs. Or un animal élevé sorti de la forêt pour être parmi les hommes perd son animalité, son statut change et les Wayana perdent toute l'envie nécessaire à le consommer contrairement à ce que j'ai pu observer chez les Wayãpi du moyen Oyapock qui consomment avec plaisir des poules qu'ils élèvent.

2. L'EQUIPEMENT UTILISE POUR ACCEDER EN FORET

L'accès en forêt nécessite un minimum d'équipements chez un Indien. Lorsqu'on recense ces différents éléments que l'Indien emporte avec lui pour accéder en forêt, on peut comprendre qu'il ne s'agit pas d'une partie de plaisir. En effet, parmi les outils indispensables pour la chasse, outre le fusil généralement de type calibre douze à un coup, on note la présence d'un sabre et d'un sac au dos. La chasse se fait essentiellement au fusil. Il n'existe pas une culture de piégeage en forêt chez les Wayana, du moins je n'en ai ni observé, ni entendu parler. La marche à pied est le seul moyen de locomotion pour un chasseur Indien alors que l'utilisation de quad est signalée et observable chez les créoles et de nombreux orpailleurs clandestins en forêt. Comme le souligne Grenand « *depuis quelques années, le quad est parfois utilisé pour s'éloigner du village sur deux pistes de quelques kilomètres, ou après une chasse particulièrement fructueuse pour ramener les carcasses. Mais l'usage de celui-ci n'a pas encore été quantifié. En 2002, des prises importantes de précaris à lèvres blanche ont été réalisées à une dizaine de km de Saül, et ont été rapportées au village par quad*⁷⁹ » (Grenand, 2002). Ainsi, à la

⁷⁸ Hurault Jean, *les Indiens Wayana de la Guyane Française ; structure sociale et coutume familiale*, Opcit. p.21

⁷⁹ Grenand cité par Carlier Margaux In *L'espace forestier à Saul en Guyane Française : « espace conquis ; espace exploité, espace préservé »*, Master 2, 2005

marche, l'Indien peut parcourir des dizaines de kilomètres à pied, il se sert le plus souvent du sabre pour éclaircir son passage des branches d'arbres qui envahissent le layon ou en crée de nouveaux layons avec cet outil. C'est une arme en plus du fusil pour sa propre défense contre certaines mauvaises surprises à l'exemple de serpents. Le chasseur Wayana prévoit aussi un sac pour porter le gibier susceptible d'être tué. L'équipement en lui-même montre bien que rentrer en forêt n'est pas une partie de plaisir.

Dans leur cosmogonie comme nous l'avons vu précédemment, la forêt comme le fleuve sont les principaux lieux où habitent les yolok. Ces esprits de la nature ont la réputation de sortir de leur habitat la nuit tombée. Ils sont à la fois des esprits bienveillants et malveillants mais visiblement plus crains qu'aimés par les Wayana. On voit aisément cette crainte chez eux non seulement par l'absence d'une tradition de chasse de nuit mais aussi la présence systématique des chiens en leur compagnie. Sur ce dernier point en effet, il est important de souligner que les chiens chez les Wayana ne sont pas seulement dressés pour la chasse. Autrement dit, ils ne tirent pas leur importance aux yeux des Wayana par cette seule utilité. Les chiens en effet, gardent le village la nuit tombée lorsque les Wayana dorment souvent dans une obscurité à la belle étoile (même lorsqu'ils ont accès à l'électricité) dans des hamacs à l'intérieur des carbets ouverts à tous les vents. En effet, selon les Wayana en dehors des chamanes, les chiens ont la faculté de sentir ou de voir les Yoloks la nuit et de pouvoir avertir leurs maîtres. Par leurs aboiements, les chiens chassent les yoloks qui se rapprochent du village et lorsque ces aboiements sont persistants, il est courant de voir le Wayana sortir de son sommeil et allumer sa torche pour voir ce qui se passe et dans certains cas, il professe des paroles demandant au yolok (esprit) de s'éloigner de son village.

En dehors de la peur objective de la forêt manifestée par la crainte des éléments naturels tangibles (reptiles, animaux féroces..), il y a chez les Wayana la peur subjective d'éléments surnaturels. Ainsi, dans son univers culturel, l'indien Wayana ne se sent pas tout à fait seul dans le monde physique, il est conscient qu'il y a des éléments bien surnaturels qui interagissent dans son monde et par la même occasion influence son rapport à l'environnement. Par conséquent, le rapport que le Wayana a de son environnement est totalement différent du rapport qu'une personne de culture occidentale peut avoir de celui-ci.

En règle générale, l'indien Wayana ne va jamais en forêt juste pour aller se promener ou admirer la beauté et la splendeur de la nature comme le ferait un Européen, l'Indien en revanche en allant en forêt, y va pour répondre à un besoin vital, celui de trouver à manger pour lui et sa famille. Il apparaît d'après ce qui précède que la fonction récréative de la forêt est inexistante dans la culture Indienne au

sens écotouristique du terme. Autrement dit, les sorties en forêt juste pour le simple plaisir, est une conception exogène origine des sociétés ayant d'autres soucis que la survie au quotidien. Dans le développement écotouristique, il est en effet question dans un certain sens pour les populations autochtones, de valoriser leurs connaissances et savoirs du milieu forestier. On encourage ces derniers, à accueillir les touristes dans des habitats écologiques (écolodge) au milieu de la forêt et d'organiser des randonnées pédestres pour la découverte des trésors de la nature mais aussi les activités et les productions traditionnelles.

En observant une telle démarche, nous pouvons dire que l'écotourisme a en réalité cette tendance à ramener les populations locales et autochtones dans leur vie « authentique », c'est en effet ce que nous avons pu noter avec des expériences en cours comme nous le verrons ultérieurement plus en détails. En effet, les prestataires touristiques locaux accueillent des touristes et les amènent souvent visités les villages traditionnels ou la forêt. Or, la réalité sur le terrain nous montre que les populations Wayana sortent d'une manière volontariste ou forcée de la forêt, disons de leur vie traditionnelle pour s'établir le long des cours d'eau non loin des centres administratifs afin de pouvoir bénéficier des infrastructures de base (écoles, infirmeries, postes..) construites par l'administration étatique. Ces populations sont donc sorties de la forêt et ne comptent plus s'y établir. Si le lien reste toujours établi avec les milieux naturels (fleuve, forêt) par leur fréquentation quasi-quotidienne dans un but d'autosubsistance, il est cependant à craindre sa diminution. En effet, si ces populations impriment dans la conscience que leur richesse, leur bien-être ne peut se trouver que hors de leur lieu de vie par un travail salarié, il est à craindre selon bon nombre d'observateurs le désintéressement des jeunes aux activités dites traditionnelles d'une manière générale. Or, ce désintérêt serait selon certains promoteurs de l'écotourisme synonyme à la fin du produit écotouristique.

Pour l'heure, la manière dont la forêt est appréhendée dans cette société, nous montre que celle-ci occupe certes une place prépondérante dans leur vie parce que grâce à elle, les Wayana peuvent encore se nourrir (abattis, gibier..), se soigner (pharmacopée) et en fin de compte préserver une forme d'autonomie mais lorsqu'on observe, le besoin de plus en plus croissant des jeunes pour le travail salarié ainsi que la dépendance de plus en plus de la médecine occidentale pour se soigner, nous pouvons en effet épouser les craintes de certains observateurs sur la coupure de la courroie de transmission des savoirs naturalistes et par conséquent à une perte d'identité pour ces peuples.

Au-delà donc de renouer les populations autochtones avec la fréquentation de leurs milieux naturels et la reconsidération de leur patrimoine, l'écotourisme aurait pour vocation d'amener les Wayana à ne pas envisager le travail salarié, leur richesse et leur bien-être loin de leur lieu de vie. Leurs

connaissances de la forêt notamment, les parcours au milieu de la forêt (layons), les arbres (médicinales, pharmacopée), la faune et l'avifaune (repérage de traces, reconnaissance de cris, de chants..) sont autant de connaissances, de savoirs susceptibles d'être valorisés économiquement afin de pouvoir être des sources de revenus supplémentaires pour les populations autochtones. Pour arriver à faire cette transmutation, c'est-à-dire arriver à changer l'attitude des Wayana en l'occurrence les jeunes vis-à-vis de leur environnement, c'est un changement de mentalité, de paradigme aux conséquences sociales et culturelles qu'il convient de mesurer.

11. CONCLUSION DU CHAPITRE 3

A l'intérieur de la Guyane, la création du Parc National arrive à un moment crucial où l'environnement naturel et culturel des populations autochtones sont menacés d'abord de l'intérieur des communautés où les jeunes ont de nouveaux besoins matériels et aspirent à vivre une autre vie que celle vécue par leurs parents, ensuite de l'extérieur où les activités anthropiques menacent leur existence en l'occurrence les activités aurifères. En faisant une description et une analyse des activités dites traditionnelles des Wayana, on arrive à un constat général, c'est que nous sommes face à une société en pleine mutation voire en pleine transition dirons certains. L'activité culturelle bien que maintenue de façon spécialisée selon une approche genre, subit de grandes évolutions avec l'emprunt des matériaux et des technologies exogènes. Les carbets ne sont plus forcément ce qu'ils étaient autrefois et les hamacs aussi subissent les effets de la globalisation puisque nous avons vu l'intégration des matériaux exogènes dans certaines de leur fabrication actuelle par les Wayana. Dans cette fièvre de mutation, les Wayana tentent de maintenir un mode de vie dit « traditionnel », on assiste ainsi à un clivage de la société entre d'un côté les parents souvent illétrés qui continuent à répéter les mêmes gestes d'antan dans l'agriculture, la pêche avec quelques adaptations et innovations puis d'un autre côté les jeunes qui rêvent travailler comme salarié notamment dans des bureaux.

Le travail salarié est perçu comme un signe de modernité, un moyen de revenus stables pour les jeunes. Mais, cette perception a des conséquences à long terme sur le maintien des modes de vie traditionnels et partant de l'identité de ces populations. Face à ce besoin de revenus monétaires exprimé notamment par les populations et la nécessité pour l'institution parc de préserver leur culture ainsi que leur environnement, l'écotourisme se présente comme un excellent moyen de concilier à la fois ce besoin de revenus monétaires exprimés par les populations autochtones et cette exigence de la conservation de la nature et à la préservation de l'identité de ces populations autochtones. Ainsi, tout porte à croire que le maintien d'un certain mode de vie dit « traditionnel » n'est point incompatible avec une ouverture à la modernité. Autrement dit, avec l'écotourisme, les populations Wayana peuvent continuer à pratiquer leurs activités traditionnelles tout en y tirant profit et par ailleurs ramener

certaines populations à se réappropriier leurs traditions en déclin. Les observations du terrain nous montrent clairement que les emprunts et les innovations ne sont pas étrangers à la société traditionnelle Wayana. Elles participent à la vitalité de la société mais ces choix sont minutieusement opérés. Autrement dit, il y a emprunt ou innovation lorsque l'élément emprunté remplit exactement la même fonction que l'élément substitué. Aussi, la perversion des activités liées à l'écotourisme est vite repérable lorsqu'elles ne sont pas en accord avec les valeurs sociales des communautés traditionnelles. En amenant les touristes faire la forêt le jour, cela est dans un certain sens dans les habitudes culturelles des Wayana qui sont accoutumés à s'y rendre soit pour une partie de chasse ou la collecte des plantes médicinales au cours d'une journée. En revanche leur demander par exemple d'aller en forêt dans la nuit pour voir les animaux nocturnes n'est pas en réalité dans leur tradition comme nous avons tenté de le montrer dans ce chapitre. Par conséquent, il paraît fondamental de savoir ce qui est important pour ces populations et notamment leurs besoins fondamentaux, c'est-à-dire savoir jusqu'où peuvent-elles aller en termes de compromis dans la mise en œuvre des activités écotouristiques sur leur territoire. L'écotourisme en tant que produit phare des parcs nationaux a sans aucun doute une place importante dans la politique de conservation et de développement durable de l'intérieur de la Guyane. Il offre dans la théorie de nombreuses opportunités de développement économiques grâce à la nouvelle loi sur les parcs nationaux en France.

CHAPITRE 4 : LES OPPORTUNITES DE DEVELOPPEMENT INDUITES PAR LA CREATION DU PARC AMAZONIEN DE GUYANE

12. LE PROJET DE CREATION DU PARC ET LA PRISE EN COMPTE DE L'ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL

La dimension sociale et culturelle n'était pas à l'ordre du jour dans la gestion des parcs nationaux en France. La Métropole n'était pas confrontée aux populations autochtones dépendant en grande partie d'une économie d'autosubsistance au détriment d'une économie de marché. Le projet de création du parc en 1992, au terme de 12 années d'études ponctuées par des concertations publiques avec toutes les parties prenantes et l'étude des potentialités du milieu, a eu le mérite de définir les contours et le contenu du projet qui concerne un vaste ensemble de forêts situées dans le sud du département.

La spécificité du territoire Guyanais a permis pour la première fois de mettre sur pied un projet de territoire qui prenne en compte au-delà des préoccupations environnementales et économiques, mais les aspirations et besoins des populations autochtones : « il s'agit d'un véritable projet de société qui tient compte des particularismes locaux et propose une politique de développement qui implique les populations résidentes à l'intérieur ou aux abords de l'aire protégée et compatible avec les objectifs du schéma d'aménagement régional ⁸⁰ ». Ainsi, le protocole signé entre les ministres concernés pour la création officielle du parc national de Guyane à savoir les Ministres de l'environnement, de l'outre-mer, de l'agriculture, les présidents des conseils généraux, et régionaux peu avant la conférence des nations-unies sur l'environnement et le développement durable à Rio de Janeiro, précise clairement cette nouvelle ambition de prendre en compte les besoins des populations locales dans la gestion des parcs nationaux. Selon les signataires, on retient d'une part qu' : « aucune action de protection des milieux naturels et des écosystèmes les plus fragiles ne pourra réussir si elle ignore les conditions d'existence globale de la population guyanaise et si elle ne contribue pas d'une manière ou d'une autre à créer et maintenir les emplois », d'autre part, il est clairement précisé que « le tourisme de nature intégré sera encouragé, y compris dans certaines parties des espaces protégées ou à leurs abords, dans

⁸⁰ Lé'ko magazine, *L'avant-projet de création esquisse les contours du parc*, n° 3, Mission pour la création du Parc, décembre 2005, p.3

la mesure ou il se substituera à un tourisme destructeur, apportera des revenus supplémentaires à l'économie locale⁸¹ ».

L'ambition clairement exprimée dès la genèse du projet notamment une volonté d'associer et d'impliquer pleinement les populations locales dans la gestion des parcs nationaux, au regard d'une forte identité des groupes culturels en présence et l'immensité de leurs connaissances, a eu pour conséquence, l'adaptation de la loi sur les parcs nationaux afin de tenir compte des spécificités du département guyanais. En effet, le parc amazonien de Guyane créé le 27 février 2007 obéit à la nouvelle loi du 14 Avril 2006. Dans cette nouvelle loi votée par l'assemblée nationale le 1er décembre 2005, un chapitre entier est consacré au parc amazonien de Guyane. Ce qui frappe dans cette nouvelle loi, c'est que le parc n'est plus seulement perçu comme un outil au service des préoccupations écologiques conformément à la logique dominante. Le parc amazonien de Guyane est désormais un outil de la protection de la nature et du développement durable, il s'agit selon ses promoteurs d'un « véritable projet de territoire » qui a pour ambition d'impliquer totalement les populations locales dans la conservation et la gestion de la biodiversité. Cette nouvelle approche est favorisée par la nouvelle loi du 14 Avril 2006 sur les parcs nationaux.

13. LES CONSEQUENCES PRATIQUES DE LA LOI DU 14 AVRIL 2006

Dans la nouvelle loi, l'idée n'est plus de cantonner les activités touristiques en périphérie de la zone cœur, les activités touristiques pourront se poursuivre jusqu'à l'intérieur de cette zone à condition qu'il s'agisse des activités non destructrices de l'environnement. En vérité, il s'agit en fait d'une zone de protection soumise à une réglementation adaptée. Au titre de la protection par exemple, la réglementation dans le cœur du parc interdit les activités minières et industrielles, l'exploitation forestière et tout prélèvement de ressources naturelles à but commercial pour les non-résidents. Elle interdit et réglemente la circulation ainsi que certaines activités telles que la chasse, la pêche et les prélèvements végétaux. Si l'enveloppe maximale pour le parc est bien déterminée, la zone de libre adhésion, ne l'est pas encore. Elles seront délimitées par des municipalités dans la limite de cette enveloppe maximale. Pour créer ces zones de libre adhésion, les communes devront adhérer à une charte élaborée en partenariat avec le parc au plus tard en 2012 (5 ans après la création et renouvelable

⁸¹ Extrait du protocole d'accord du 4 Juin 1992

tous les 10 ans). La charte est une sorte de contrat entre les communes et l'établissement public qu'est le parc, c'est un élément important à l'intérieur duquel il y aura une orientation en termes de protection du milieu, mais également de projets d'aménagement. Concrètement, la charte expliquera la manière dont le parc travaillera avec les communes pour l'aménagement de son territoire.

L'adhésion des communes ne sera pas obligatoire mais l'objectif du parc est de les persuader, de les convaincre à y adhérer. Pour cela, le parc doit montrer l'intérêt par des actions concrètes positives pour les populations et la prise en compte de leurs besoins. On peut dire qu'on est dans une phase d'établissement du projet parc national qui peut subir tous les revers, notamment la surenchère, la propagande nécessaire pour se faire accepter auprès d'une population locale et traditionnelle restée méfiante depuis les premiers jours de ce projet. En effet, si les populations peuvent toujours bénéficier de leur droit d'usage, cela n'empêche pas certains de se demander si ce droit va perdurer dès l'instant où le parc sera bien installé, « est-ce que ces droits ne vont pas s'amenuiser ? » s'interrogent certains.

Ces types d'interrogations sont toutes légitimes car il faut dire que le parc est un prolongement de l'administration centrale en ce sens qu'il a un contrôle sur le périmètre d'aire protégée. Or, il n'y a rien qui puisse faire plus peur aux Wayana que l'idée de perdre le contrôle de leurs terres. Pour l'heure, ils ont toujours cette possibilité de défricher de nouvelles parcelles de terres pour bâtir de nouveaux villages mais en rentrant dans le circuit de l'écotourisme pourront-ils continuer à s'octroyer des terres sans titre foncier ?

La création d'emplois aux autochtones, sur leurs terres apparaît au cœur du projet écotouristique du parc à l'intérieur de la Guyane. Grâce à la nouvelle loi sur les parcs nationaux, les gestionnaires du Parc Amazonien de Guyane espèrent voir les populations autochtones devenir des porteurs de projets dans leurs domaines de compétences notamment en valorisant par exemple leur artisanat, leur habitat, leur cuisine ainsi que leurs connaissances du milieu forestier.

En résumé à ce chapitre consacré à la réforme de la loi sur les parcs nationaux Français et ses conséquences pratiques sur le parc amazonien de Guyane, on réalise effectivement qu'il a fallu une nouvelle loi sur les parcs nationaux afin de prendre véritablement en compte la spécificité guyanaise, dont la plus importante est sans doute la présence sur ces territoires des populations indigènes, notamment les peuples indiens aux coutumes très vivaces. Dans son rapport Giran⁸² synthétise le

⁸² source internet : www.guyane:ecologie.gouv.fr consulté le 25 Avril 2010

décalage de la vision des parcs nationaux français telle qu'elle se présentait encore en ces termes : « pendant que les activités traditionnelles s'essoufflaient que des secteurs économiques nouveaux émergeaient, que les décentralisations des pouvoirs s'affirmaient, les parcs parfois par zèle, souvent par peur, ont tantôt donné l'impression de se retracter sur eux-mêmes, tantôt ont accrédité l'idée que l'homme devait s'effacer devant les exigences de la conservation et de la protection, de la faune, la flore et du paysage ». La reconnaissance de la nature et l'homme pour un projet de développement durable apparaît comme une avancée significative dans la réforme de la loi sur les parcs nationaux.

En définitive, la loi du 14 Avril 2006, réhabilite l'homme dans son environnement. Elle ambitionne de prendre en compte les enjeux aussi bien écologiques, économiques qu'humains. Le respect des modes de vies traditionnels apparaît comme la base fondamentale pour bâtir l'entreprise de conservation de la nature et la biodiversité dans le cadre particulier du sud de la Guyane. Il s'agit en théorie plus d'une stratégie que d'un moyen de développement qui consiste à amener progressivement les populations à tirer un maximum de profit de leurs connaissances, savoirs et savoir-faire en termes de revenus financiers. C'est au vue de ces bénéfices en termes financiers engendrés que ces populations prendront naturellement conscience de préserver et de conserver leurs propres ressources à la base de leurs productions (agricoles, artisanales..). Dans cette perspective, l'Écotourisme peut remplir un double objectif ; c'est d'abord un moyen de conservation de la nature et de la biodiversité qui implique la participation des populations locales par la valorisation de leurs connaissances, savoirs et savoir-faire locaux. Ensuite, il a pour finalité de procurer des revenus supplémentaires à l'individu et sa communauté. L'idée en filigrane étant qu'en protégeant la ressource, on peut en tirer un grand profit de façon pérenne. La loi du 14 Avril 2006 permet clairement aux gestionnaires du Parc Amazonien de Guyane de prendre en compte les besoins des populations autochtones et de contribuer ainsi au maintien de leurs modes de vie traditionnels.

Il ne s'agit donc plus de chasser les populations autochtones des terres pour des objectifs de conservation comme cela est le cas dans bon nombre de pays africains. Il ne s'agit pas non plus de priver ces populations autochtones de leurs propres ressources. Les Indiens et les Bonis (noir marrons) dans le tiers sud guyanais conservent leurs privilèges. Ils continuent de vivre sur leurs terres en pratiquant les activités traditionnelles vitales dans un but d'autosubsistance comme le veut l'ordre traditionnel. Le gain d'argent dans un environnement érigé en aire protégée comme celui qui concerne cette étude passe par la conservation des ressources, la valorisation des espaces naturels, des connaissances, des savoirs et savoir-faire traditionnels d'où la promotion de l'écotourisme par les gestionnaires du parc national.

14. CONCLUSION DU CHAPITRE 4

L'extraction des populations autochtones de leur terre pour des objectifs de conservation était la règle d'or en région tropicale, et cette règle demeure encore dans bien des cas. L'homme est perçu comme un obstacle à la conservation. En France, il a fallu attendre la loi du 14 Avril 2006 pour la prise en compte de la place centrale des populations autochtones dans les politiques de conservation à partir de leurs connaissances, leurs savoirs naturalistes. Ces populations ne sont donc plus perçues comme des obstacles à la conservation mais des partenaires sur lesquels il faut s'appuyer pour mettre en place des stratégies de conservation. Cela suppose en effet de bien connaître les habitudes culturelles ayant un grand intérêt pour la gestion durable des ressources, mais aussi les besoins réels de ces populations. Cette nouvelle loi incite donc une collaboration entre les « développeurs » et les populations autochtones de l'aire protégée dans la recherche d'un développement durable. Cela suppose en effet un échange interculturel, c'est-à-dire que les populations traditionnelles s'approprient d'une part les enjeux de conservation et de développement local, et que les « développeurs » représentés par les agents du parc d'autre part tiennent compte des besoins réels des populations tout en tenant aussi compte des connaissances traditionnelles écologiques existantes.

15. CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

L'intérieur de la Guyane auquel est consacré notre étude, présente des atouts pour le développement de l'écotourisme en tant que moyen de développement basé sur la valorisation des richesses naturelles et culturelles avec un impact minimal sur l'environnement. En effet, le tiers sud Guyanais dominé par son immense couvert végétal verdoyant à l'intérieur duquel vivent encore des populations dites traditionnelles indiennes et noirs-marrons est un concentré des richesses aussi bien naturelles que culturelles de la Guyane. Si le littoral est créolisé et modernisé, c'est à l'intérieur que l'on découvre le plus la substance culturelle réelle de ce département ainsi que les grands changements qui s'y opèrent.

Isolées de tout, les populations Wayana au centre de notre étude restent dépendantes des ressources de la nature : la pêche, la chasse, les abattis ainsi que la construction des cases demeurent des activités de haute importance malgré le nouveau statut d'aire protégée de leur territoire. La forêt, loin d'être un lieu de loisirs pour ces populations, est plus perçue comme une « épicerie » voire un « magasin » naturel où les gens peuvent prélever des produits nécessaires dont ils ont besoin mais aussi comme un lieu hostile où peuvent demeurer des esprits malsains incarnés par certains animaux malveillants. C'est donc un lieu généreux accessible sous réserve de respecter certaines règles traditionnelles au risque de perturber

l'ordre traditionnel. Les disparitions ainsi que les morts suspectes en forêt sont souvent les conséquences de violations des règles ancestrales, comme nous le verrons ultérieurement. Ainsi, l'accès en forêt comme nous l'avons vu n'a pas la même signification que celle promue par l'écotourisme dans le cadre de la valorisation du milieu forestier. On ne va pas en forêt par plaisir pour le plaisir, on y va pour chasser, pour couper du bois de construction, collecter le bois de chauffage ou des fruits ou autres etc.

Par ailleurs, la société observe une division du travail remarquable ; il y a des activités +réservées exclusivement aux femmes et aux hommes. Ce sont généralement des activités complémentaires en ce sens que si l'homme a le devoir de construire le carbet, la femme se charge elle de construire le hamac. Or, dans cette société le carbet et le hamac vont ensemble, il y a donc une forme de complémentarité au niveau des tâches ménagères. C'est la raison pour laquelle même dans la perspective de la mise en œuvre de l'écotourisme, la répartition des tâches est telle que le guidage des touristes en forêt est une activité qui s'impose aux hommes de la même manière que la chasse alors que les femmes se voient plus impliquées dans l'art culinaire. C'est cette organisation spécifique qui fait invariablement l'originalité de la société Wayana.

Si nous observons le quotidien, une organisation particulièrement traditionnelle avec l'usage des outils rudimentaires conférant à cette société le statut de société « traditionnelle », il y a néanmoins une vérité, c'est que la société Wayana comme bien d'autres de ce type n'est point statique. C'est au fond une société en pleine transition culturelle qui s'adapte aux exigences de sédentarisation, de croissance démographique ainsi qu'à la scolarisation obligatoire des enfants. Cette situation a des conséquences sur les fondamentaux culturels de la société puisque l'on y retrouve bien des aspects de la cohabitation entre traditionnel et moderne. Il y a des habitudes culturelles qui ont tendance à demeurer malgré la dynamique sociale à cause d'un besoin d'affirmation identitaire dans un monde en pleine globalisation, alors qu'il y a d'autres qui subissent des emprunts et innovations. On peut dire que bien qu'étant dans une transition sociale, culturelle et économique, la société Wayana tente de maintenir une certaine identité qui parfois ne se superpose pas aux logiques de développement venues de l'extérieur. Dès lors, comment valoriser les richesses naturelles et culturelles d'un territoire où les populations qui y résident ont des coutumes spécifiques s'opposant parfois à la logique exogène ? Concrètement, comment est amorcée la prise en compte des réalités locales, dans le cas spécifique de l'intérieur de la Guyane, par les développeurs et les promoteurs de l'écotourisme ?

**PARTIE N° 2 : SPECIFICITES TERRITORIALES ET LA
REALITE DE LA CULTURE DES
DEJECTIONS CHEZ LES WAYANA**

Dans la première partie de ce travail, nous avons montré que contrairement au littoral où un tourisme de masse se développe à cause des équipements (hôtel, plage..) et des activités touristiques de renommées internationales (Centre Spatial, Carnaval..) significatives, l'intérieur de la Guyane est propice au développement d'un écotourisme basé sur la valorisation de la richesse naturelle et culturelle des territoires de cette partie du département érigé en Parc National en 2007 selon une loi spécifique réformatrice des Parcs Nationaux en France.

Nous avons vu que le développement de l'écotourisme est à première vue théorique car supposé à la fois tangible au regard des potentialités (naturelles et culturelles) mais aussi juridiquement viable grâce aux opportunités législatives liées essentiellement au nouveau statut des parcs nationaux en France comme moyen de protection de la nature mais surtout comme outil de développement local. Cependant, dans la pratique, ce développement ne paraît pas aisé à cause d'une part de l'isolement de ces territoires et du défaut de moyens de communications fiables et réguliers mais surtout à cause d'une spécificité culturelle des peuples de cette partie de la Guyane.

Dans la partie qui va suivre, nous allons nous étendre de manière concrète sur cette spécificité culturelle en insistant davantage sur les traits culturels dominants notamment la culture des déjections en vigueur dans la société traditionnelle indienne de l'intérieur de la Guyane.

Nous verrons particulièrement, la place de cette habitude culturelle au regard des autres groupes culturels et dans la logique particulière de l'écotourisme.

CHAPITRE 5 : LOGIQUES ECOTOURISTIQUES ET SPECIFICITES LOCALES

16. PROTAGONISTES, INFLUENCES INTERETHNIQUES

Traiter de la question de l'écotourisme en tant que logique exogène à mettre en œuvre au sud de la Guyane où vivent des groupes ethniques à forte identité culturelle, demande de tenir compte des interactions directes et indirectes avec des protagonistes ayant des attitudes, des valeurs, des visions et des enjeux différents. Dans le cas spécifique guyanais, nous avons plusieurs types de protagonistes (voir figure 6 : p.194), au premier niveau, nous avons « la communauté des développeurs », c'est-à-dire ceux qui agissent au nom du bien-être des populations autochtones pour leur progrès social et économique. Dans cette catégorie, nous avons en première ligne l'institution Parc, qui attache l'ambition de ne plus jouer seulement un rôle de protection des milieux naturels mais de mettre en œuvre un véritable projet de développement des territoires-cibles, dont les retombées positives concernent directement les populations autochtones. Cette institution, au nom de l'Etat déploie tous ses efforts nécessaires ; d'abord, au nom de la protection de l'environnement notamment la conservation de la biodiversité. Ainsi, afin d'atteindre cet objectif, elle cherche à créer des sources de revenus multiples pour le bien-être des populations autochtones dans le but de freiner leur dépendance à la nature en tant que prédatrices de celle-ci.

Ensuite, il y a des intermédiaires locaux, représentés par des associations dont le rôle est plus ou moins d'accompagner les stratégies de l'institution précédente. J'ai noté essentiellement deux structures associatives actives particulièrement dans le Maroni, il s'agit de l'association GADEPAM et YEPE, toutes deux créées et gérées par des métropolitains en contact directe avec la culture amérindienne. Ces associations ont pour objet commun, l'achat et la commercialisation de l'artisanat avec un but de contribuer au développement d'une filière artisanale. Sur ce point, elles sont souvent des passerelles de certains programmes avec le Parc. Il arrive couramment que les deux éléments de cette catégorie des développeurs travaillent en collaboration ; l'élément association jouant l'intermédiaire entre l'institution parc et la population cible. Dans cette dernière catégorie « **populations-cibles** », constituée essentiellement des populations locales (créoles, émigrés..) et les populations autochtones (Indiens et Noirs-Marrons), nous nous sommes particulièrement intéressés à la dernière catégorie, c'est-à-dire les populations autochtones. Ce sont pour nous dans le cadre de cette étude, les communautés indiennes qui vivent au milieu de la forêt, le long des principaux fleuves

frontaliers du Maroni et de l'Oyapock. On peut dire que ce sont les premières cibles des politiques de développement avec leurs voisins Aluku (Noirs-Marrons) considérés comme autochtones dans l'Ouest du tiers sud du département guyanais.

A côté de ces éléments, il y a les populations allogènes en particulier les métropolitains qui ont choisi de vivre dans ces territoires sud guyanais et semblent être plus sensibles que les autres aux enjeux du développement durable matérialisés par le développement de l'écotourisme. Ils sont en effet les rares individus à se lancer dans la construction de campement touristique, à guider les touristes pour la plupart métropolitains en forêt etc. Mais, il y a aussi des populations allogènes d'origine métropolitaine de passage telles les fonctionnaires de l'état. On compte dans cette sous-catégorie ; les enseignants, les infirmiers et les gendarmes. Les premiers en dehors de leur mission d'enseignement sont souvent immergés dans la culture hôte, jusqu'à défendre pour certains les intérêts des populations-cibles, notamment le respect par le monde extérieur de leurs modes de vie traditionnels sans pour autant renoncer à leur propre confort habituel afin d'intégrer celui des populations qu'ils prétendent souvent défendre. A côté de cette catégorie, il y a une autre que nous appelons la catégorie « **visiteurs** » ; ce sont, soit des amis des populations allogènes de passage, soit les amis des populations autochtones qui séjournent à l'intérieur de leurs familles d'accueils. Les premiers sont souvent hors des réalités culturelles, tandis que les seconds sont censés vivre une immersion totale dans les familles dans lesquelles ils séjournent mais ce type d'invités est rare chez les communautés indiennes. Enfin, il y a une dernière catégorie cible, non maîtrisée et qui semble jouer les troubles faits et affaiblie les actions du parc et sa raison d'être sur ce territoire : ce sont **les orpailleurs clandestins**. Ces populations d'origine Brésilienne pour la plupart écument la forêt guyanaise pour l'exploitation clandestine de l'or devant l'impuissance des autorités du parc et des populations autochtones. En effet, la catégorie des populations clandestine, me semble pertinente dans la relation « développeurs » et « population cible » dans la mesure où cette catégorie échappe à tout contrôle et à toute sensibilisation sur les programmes menés par l'institution parc. C'est donc l'ensemble de ces relations qui pourront nous permettre de mieux saisir la problématique liée aux populations forestières face à l'écotourisme.

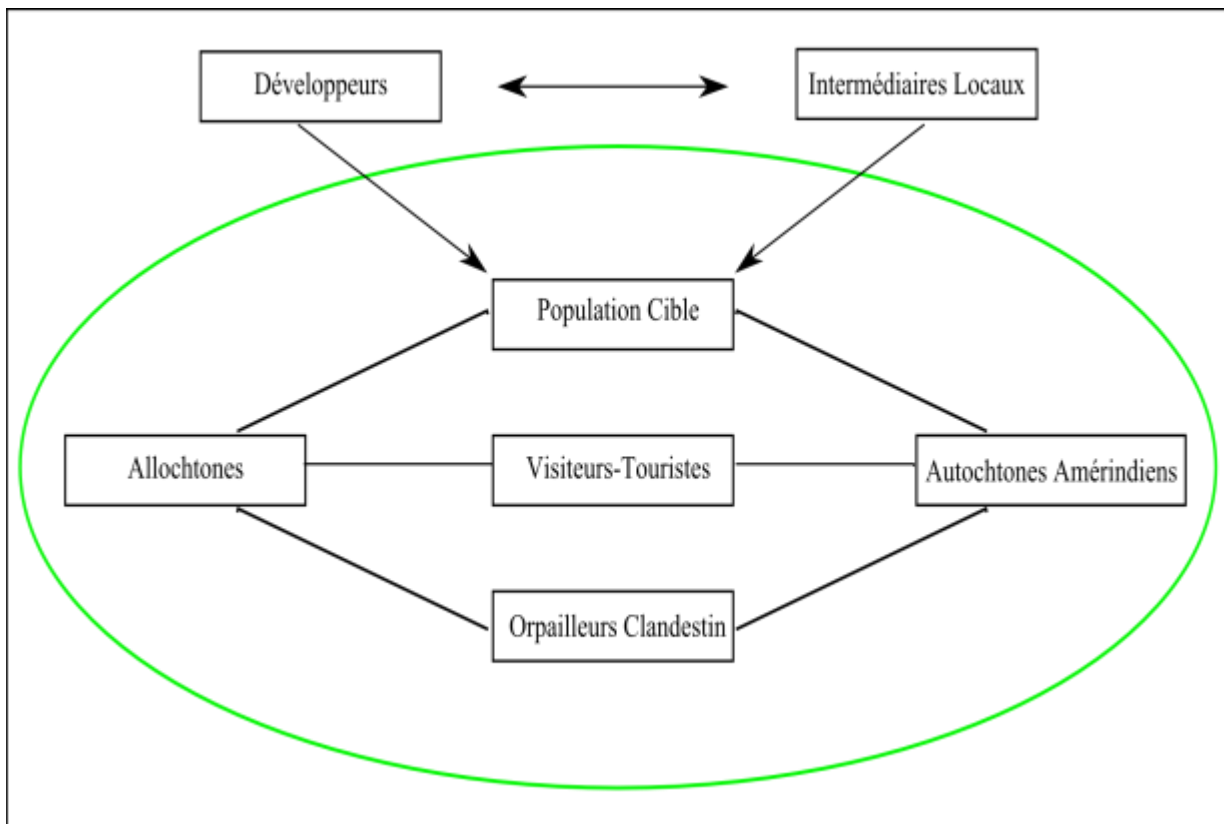


Figure 6 : Les principaux protagonistes et les interactions locales

1. RAPPORTS INTERETHNIQUES ET PREJUGES LOCAUX : POINT DE DEPART POUR LA COMPREHENSION DE L'ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL

Comme dans toutes les sociétés humaines, il existe une catégorisation propre des populations au sein d'un même territoire, c'est souvent le regard de l'autre sur soi, lié soit à l'autochtonie, à l'enracinement culturel ou au pouvoir politique etc. Certaines de ces catégorisations assorties de préjugés peuvent expliquer certains comportements sociaux. C'est donc un aspect de la vie sociale et culturelle à prendre en compte. Le département guyanais n'échappe pas à cette réalité. En effet, lorsqu'on prend le temps de discuter avec les populations du littoral et celle de l'intérieur des terres, on se rend vite compte que les différents groupes culturels ont un regard particulier sur l'autre : il y a sur une plus grande échelle des préjugés géographiques, et sur une plus petite échelle des préjugés liés à la cohabitation qui participent à la diversité dans l'unité. En effet, les populations du sud guyanais se sentent marginalisées par ceux du littoral (créoles). Selon la caricature locale, les populations du Nord littoral se considèrent plus « évolués » et qualifient souvent ceux du Sud des « hommes des grands bois » ; une expression euphémique, pour contourner le vrai mot « sauvage ». Ce sentiment de marginalisés ne touchent pas seulement des populations autochtones (Aluku, Indiens) mais aussi les métropolitains qui choisissent de vivre sur cette partie enclavée du département au détriment du littoral, « *ils sont vus bizarrement par les autres qui habitent le littoral* » me disait un informateur. Dans l'imaginaire de

certaines populations du Sud, si cette partie de la Guyane accuse un retard en termes d'équipements sociaux, de développement économique, c'est à cause des populations du littoral dont les créoles à la tête des institutions administratives départementales. Ces derniers ne penseraient pas à développer l'intérieur. Cette situation à l'échelle de l'imaginaire collectif peut néanmoins poser quelques tensions notamment sur le regard et le comportement de ces populations autochtones face aux projets envisagés sur leur territoire par les « bureaucrates du littoral », qui dit-on ne connaissent pas réellement pour une grande majorité l'intérieur de leur propre pays. C'est-à-dire les réalités locales, les problèmes que vivent ces populations au quotidien. L'opinion générale croit que la grande majorité des créoles guyanais, connaissent mieux la métropole ou les Antilles que l'intérieur de leur propre pays. Il faut dire à ce sujet que le titre de transport n'est pas de tout porté et y aller par la voie fluviale demande un certain esprit d'aventurier. Bref, certains diront que ce n'est pas plus cher que d'aller en métropole ou aux Antilles. Cette situation pose deux problèmes majeurs : d'abord sur le profil des « développeurs » qu'on envoie dans ces territoires et le profil des potentiels touristes qui s'y rendent. Dans le premier cas, les agents des services de l'état, sont rarement les gens du pays, puisqu'ils (créoles) refusent souvent d'aller à l'intérieur par conséquent l'essentiel des fonctionnaires (instituteurs, infirmiers, gendarmes..) qu'on perçoit dans les villages Indiens sont des métropolitains.

Les Indiens eux-mêmes, faute de qualifications sont souvent exclus de ce système, lorsque certains y trouvent leur place, c'est souvent pour des tâches subalternes. J'ai noté à cet effet que l'essentiel des responsables des délégations du Parc Amazonien sur le terrain étaient des métropolitains alors qu'on était censé trouver des compétences locales sur place notamment chez les créoles ou les Aluku supposés avoir connu la scolarité avant les Indiens. Le regard sur ce personnel « étranger » dans ces territoires, peut en effet poser quelques barrières, dans la communication entre les principaux protagonistes dont les populations traditionnelles cibles et les développeurs. *« Comment en effet accepter que des personnes « étrangères » viennent nous apprendre à gérer nos ressources alors qu'on a toujours bien géré ça nous-mêmes depuis, en suivant l'ordre établi par nos ancêtres ? »* nous disait un informateur.

Certains amérindiens visiblement plus militants qu'autre chose, n'hésitent d'ailleurs pas à percevoir ce type de tentatives comme une nouvelle forme de colonisation de leurs territoires puisque qui dit parc national, dit une administration locale forte avec une réglementation et un contrôle sur l'exploitation des ressources naturelles donc un contrôle sur la vie traditionnelle des populations autochtones au territoire.

Par ailleurs, le fait que les créoles du littoral s'intéressent peu pour des raisons diverses à ce qui se passe à l'intérieur, fait que l'on enregistre essentiellement des touristes métropolitains qui vont découvrir ces territoires isolés. Lorsque j'ai visité la commune de Saül au centre de la Guyane, j'ai noté la présence des activités écotouristiques reposant sur un réseau de sentiers de randonnées, et des hébergements écotouristiques développés chez l'habitant et dont la plupart sont gérés par des métropolitains. Les touristes qui venaient pour l'essentiel de Cayenne étaient des métropolitains, j'ai observé la même réalité dans la commune de Maripasoula pour les rares structures existantes.

Le déséquilibre aussi bien humain qu'économique qui fait de la bande côtière, un espace conquis, modernisé et peuplé, puis l'intérieur forestier un espace sauvage, en mal de développement, est à la base d'une certaine vision de l'intérieur du département Guyanais par les gens du littoral. En effet, au regard de la vie rudimentaire, simpliste et visiblement difficile des populations traditionnelles (Bushinengué, Indiens), les littoraux adeptes de la modernité de gré ou de force ont tendance à mépriser ces personnes qui vivent dans les bois et en marge de la civilisation. Les populations traditionnelles de l'intérieur de la Guyane sont perçues à la fois comme les ancêtres de ceux du littoral, cela veut dire qu'on reconnaît qu'elles ont réussi à conserver leur identité dans un monde en pleine globalisation mais en même temps, elles restent perçues comme des sauvages, analphabètes et ignorant les enjeux de la conservation et de développement durable.

Ainsi, les personnes qui viennent du littoral en tant qu'« experts » ou fonctionnaires n'échappent pas à ce type de clichés au regard du décalage en équipement voire du mal développement qui caractérise cette partie du territoire. Certains pensent que ces populations de l'intérieur guyanais n'ont aucun savoir et que eux seuls le détiennent et les populations traditionnelles ont souvent ce sentiment lorsqu'ils proposent des choses concrètes et que ces choses ne sont pas prises en compte par certains responsables. C'est le cas par exemple pour ce qui concerne l'orpaillage illégal, les populations créoles de Saül ainsi que les amérindiens notamment les Wayana ont demandé aux gestionnaires du Parc de mettre d'abord un terme à l'orpaillage dans leurs territoires avant de parler des questions de l'écotourisme. Or, à ce jour rien ne semble présager un changement, ces populations ont ainsi l'impression de parler dans du vent créant ainsi une certaine forme d'animosité dans leurs rapports. Cette situation fait dire à certains que les populations traditionnelles en l'occurrence les Indiens Wayana ne sont pas intéressés par l'écotourisme ou qu'ils sont paresseux et spécialisés uniquement dans l'alcoolisme. Les préjugés interculturels ne peuvent aboutir qu'à une mauvaise grille de lecture des protagonistes. Pour certains, les écotouristes n'apportent rien à leur économie. Compte tenu de la cherté de la vie, il semble que certains touristes préfèrent s'acheter des boîtes de conserves, des aliments depuis Cayenne pour leur séjour dans des carbet à l'intérieur des terres. Ils ne paieraient que leur hébergement. Alors que pour

certains comme des Indiens, les touristes qui arrivent chez eux participent au développement de l'économie locale parce qu'ils vont acheter leur artisanat. On peut donc comprendre à partir de là que deux éléments rentrent en jeu dans la perspective de la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane en particulier dans les communautés autochtones ; il s'agit de l'hébergement d'accueil et l'activité artisanale dans la mesure où ces activités permettent à ces populations de bénéficier des revenus directs de l'écotourisme, tandis que l'accès en forêt reste secondaire. Chacune des communautés détient son propre savoir à la matière et permet ainsi de parler d'une société pluriculturelle.

Pour revenir aux rapports interethniques, nous pouvons dire que les préjugés locaux font partie de l'imaginaire collectif mais tend à être dépassés aujourd'hui. Le retard accusé par l'intérieur forestier à cause soi-disant des politiques « ethnocentriques » du nord se manifeste aujourd'hui par une volonté de développement du territoire du Sud. C'est sans aucun doute une occasion pour ces populations du sud d'infirmer tous les préjugés portés sur eux. Les rapports entre les populations autochtones bien qu'empreintes de prénotions superficielles n'empêchent pas des relations fraternelles intercommunautaires. En l'absence d'un grand nombre d'échanges matrimoniaux, des échanges micro-économiques sont perceptibles et les communautés natives partagent en commun une « langue » du fleuve appelé le « *Taki Taki* » en dehors de leurs langues maternelles respectives et le Français la langue officielle.

On note enfin que la cohabitation chez les peuples de l'intérieur n'est pas synonyme d'acculturation ou d'assimilation, mais d'enrichissement culturel mutuel. Autrement dit, tout système culturel qui se respecte emprunte des éléments exogènes d'une communauté jusqu'à un certain seuil de tolérance étant donné l'existence d'un « noyau cristallin » donnant sens à celui-ci. Ainsi, on peut constater qu'aucun des peuples traditionnels de l'intérieur de la Guyane n'interfère sur le modèle culturel de son voisin, cependant l'ingérence semble venir de l'extérieur avec notamment les politiques de développement local dont le transfert est fait par des « développeurs ». Dans notre cas précis, nous désignons par « développeurs » toutes les institutions qui interviennent de l'extérieur pour apporter soit un ordre, soit un « progrès » à l'intérieur des systèmes culturels traditionnels.

5.1.2. Des acteurs, des spectateurs aux rôles prédéfinis ?

L'idée répandue à une certaine époque, selon laquelle les populations indigènes n'ont aucune préoccupation pour les questions environnementales dans leurs pratiques sociales et culturelles quotidiennes a entraîné dans l'histoire des parcs nationaux, le transfert et le confinement des

populations forestières aux abords des parcs nationaux (zone périphérique). L'homme perçu comme une menace pour l'environnement a souvent été chassé de ses terres ancestrales afin de laisser place à une nature « plus vierge ».

Lors de mon enquête de terrain en 2005, au parc national de la Lopé (Centre du Gabon) pour le compte de notre mémoire de licence, j'ai eu l'occasion de mesurer, les effets pervers d'une telle politique, avec en prime l'accroissement de la population animalière (buffles, éléphants) qui au final causait des conflits avec les villageois habitants à la périphérie du parc. En effet, les animaux dans les parcs ne sont pas enfermés, ils se déplacent et ont besoin de se nourrir. Par conséquent, ils ne connaissent pas de frontières à tel point que ces derniers notamment les pachydermes viennent régulièrement détruire leur production agricole créant ainsi des occasions régulières de tensions entre les populations autochtones chassés de leurs terres et les gestionnaires du parc national. L'interdiction de la chasse entraîne dans ce cas précis, l'accroissement de la population animalière et par conséquent une absence de sa régulation, conduisant parfois à des situations d'insécurité (sanitaire, alimentaire, dangerosité de certaines bêtes..) des populations.

L'intérieur de la Guyane n'a pas ce problème de destructions des abattis par des éléphants car ils n'en existent pas. La forêt guyanaise a d'autres mammifères mais moins destructeurs, du moins le problème relatif au dégât par des animaux dans des abattis est moins récurrent, disons, il semble avoir moins d'importance. Il n'est d'ailleurs fait mention par mes informateurs. La Guyane a juste, le malheur d'avoir de l'or qui attire de nombreux clandestins hypothéquant en certains endroits la beauté de cette forêt.

La politique d'une conservation intégrale pure et dure est souvent la preuve d'une méconnaissance des savoirs traditionnels existants dans les systèmes culturels qu'on croit souvent apprendre et transférer de choses nouvelles. Chez les populations Wayana comme bien d'autres groupes culturels, il y a déjà l'interdiction de certains animaux à cause de leurs nombreuses croyances. Le serpent géant, l'anaconda par exemple est prohibé au sein de la communauté. Et comme nous l'avons vu, les produits de chasse et de pêche sont d'abord et avant tout destinés à la consommation domestique. Est-ce la raison pour laquelle, ces activités traditionnelles sont toujours maintenues au sein du Parc national de Guyane pour ces populations traditionnelles ?

En effet, malgré la création du parc national et contrairement à la réglementation militarisée dans certaines régions d'Afrique, en Guyane, les populations vivant sur les territoires du Parc continuent de pratiquer leurs activités traditionnelles de subsistance. C'est probablement là, une reconnaissance de

leur effort pour la conservation et la gestion durable de leurs ressources. Autrement dit, les responsables de la création du parc, on bien noté que l'impact des activités traditionnelles de ces populations était marginale sur l'environnement. Ces populations notamment indiennes n'abusent pas de la générosité de la nature. Elles exploitent les ressources de celle-ci, en grande partie pour leur survie. Ainsi, maîtrisant leur environnement par une fréquentation quotidienne et régulière, j'ai pu noter que les indiens étaient des acteurs de leurs propres territoires en ce sens qu'ils le façonnent par une forme d'agroforesterie puis par des sentiers voire des pistes qu'ils créent au cours des parties de chasse. Ils ne dépendent pas du monde extérieur pour survivre mais plutôt de leur environnement. Ce rapport vital à l'environnement leur confère en quelque sorte des connaissances sur la faune, la flore et l'avifaune, des savoirs sur des plantes médicinales très utiles au monde extérieur en l'occurrence les touristes avides des savoirs traditionnels écologiques.

Cependant, avoir une bonne maîtrise des savoirs locaux traditionnels suffit-il pour porter un projet en écotourisme ?

La première partie de ce travail, nous a en effet montré que les Wayana étaient très actifs sur le terrain, pour accomplir des tâches domestiques en un système de division du travail par genre. Il en est de même pour des activités de subsistances auxquelles, ils se consacrent allègrement quotidiennement et dont les tâches ne sont pas aisées et de tout repos. Par ailleurs, certains sont employés aussi dans les administrations (Mairie, conseil général) et dont le Parc National où ils assument à priori leurs responsabilités, ce qui peut démentir d'une certaine manière l'argument selon lequel, ils seraient paresseux et peu entrepreneurs.

Le véritable problème relève surtout du fait que les activités traditionnelles ne sont pas comptabilisées dans le cadre de l'économie de marché. Produire uniquement pour une autoconsommation, fait que l'on qualifie les activités de ces populations traditionnelles d' « activités de subsistance », non salariés par conséquent pauvres, souffrant d'une technologie rudimentaire. Alors que la réalité, sur le terrain montre que les Wayana ne souffrent pas de famine, mais vivent heureux dans leurs conditions naturelles. Ils ne sont pas endettés dans les banques comme un citoyen ordinaire des grandes métropoles. Ils vivent simplement grâce aux abattis, à la pêche et la chasse. En gros, ils doivent tout à la nature.

Ainsi avant de parler de l'écotourisme, il s'avère important de faire un inventaire des activités dominantes dans la société cible, notamment celles qui résistent au temps, celles sur lesquelles les populations s'attachent pour leur survie et leur organisation au sein de la communauté, dans le temps

et dans l'espace. Dans cette perspective, nous pouvons avancer que l'écotourisme procède d'une démarche ethnographique mais aussi participe à la création d'une caste de privilégiés. D'abord, sur le premier point concernant la démarche ethnographique, il semble important d'avoir une excellente connaissance du milieu naturel et culturel dans lequel l'on envisage de faire développer une politique écotouristique car les populations cibles ont souvent leurs habitudes adaptées et construites en fonction de leur environnement et leurs propres croyances. Occulter cette réalité, c'est prendre le risque de vouloir substituer des activités essentielles des populations d'accueils par des activités commerciales à destination des touristes moins parlantes aux premières concernées. Il ne faut pas oublier que l'écotourisme est une émanation extérieure et :

« Ils ne connaissent pas ! Même les créoles de Saül, ils se demandent pourquoi les métros viennent de Paris jusqu'ici pour aller en forêt, passer des nuits en forêt ? Ce n'est pas dans leur culture. La forêt, c'est un milieu hostile, la forêt il vaut mieux la quitter pour aller vivre dans les villes, c'est ça le rêve de toutes les populations rurales du monde. Faut pas se tromper, faut pas penser que s'ils sont dans la forêt, c'est qu'ils sont très bien dans la forêt et qu'ils adorent ça, les créoles, ils ont très peu de contacts avec la forêt même ceux qui chassent, ils chassent que les espèces quand c'est facile, les cochons bois, quand ils se rapprochent du village, (il hésite, puis rajoute). Ils vont rarement la nuit en forêt, j'en connais un qui va à la chasse de nuit, les autres ils ne vont pas, ils ont peur de la forêt et ils ne peuvent pas comprendre, pourquoi le touriste est intéressé déjà Le problème que les gens locaux, des guyanais de souche, ils ne connaissent pas le métier de tourisme».

(Un agent du Parc)

L'absence de fonction récréative de la forêt chez les Guyanais de souche, et cette méconnaissance chez les métropolitains, catégorie émettrice de touristes fait que chacun des protagonistes ait un regard étrange sur l'autre. Les Guyanais de souche dont les Wayana peuvent naturellement penser que ces personnes qui vont dans la forêt, rien que pour se balader ne sont point équilibrées mentalement, parce que pour eux, il n'y a aucun plaisir à aller se promener en forêt si ce n'est que pour aller à la chasse.

Tandis que les touristes métropolitains, au regard des richesses culturelles et naturelles du territoire, pensent que les Indiens vivent dans un paradis qu'ils ignorent. Par conséquent, nous voyons que si les Indiens en l'occurrence les Wayana ne sont pas informés de l'intérêt des métropolitains de la forêt, ils ne comprendront pas toujours pourquoi ces personnes effectuent de si longs voyages pour venir en forêt et par conséquent, ils ne trouveront pas l'intérêt d'y participer d'où l'échec programmé d'une mise en œuvre de l'écotourisme dans leur village car comme le souligne Roger Bastide : « le

planificateur ne peut réussir qu'à la condition de pouvoir compter sur la collaboration et la coopération des individus du groupe receveur » (Bastide 1971), ce dont nous approuvons. C'est la raison pour laquelle, je pense qu'il est important avant toute chose d'apprendre à connaître l'Autre.

Dans le cadre spécifique de l'intérieur de la Guyane, et particulièrement les territoires du Parc Amazonien de Guyane, la connaissance de l'Autre, consiste pour certains Wayana qui s'intéressent à l'écotourisme à un double défi majeur lié à une connaissance de soi, mais aussi du touriste. A ce propos, il importe à la fois pour le Wayana de connaître, de garder sa propre singularité mais aussi et surtout comprendre les enjeux et les attentes des écotouristes. Or, ils ne connaissent pas déjà, ce qu'on entend par écotourisme. En effet, aucun de mes informateurs Indiens n'a pu me donner la définition de l'écotourisme qui reste d'ailleurs difficilement définissable par ses propres promoteurs. En revanche, les Indiens et bien d'autres groupes culturels en présence assimilent tout simplement ce concept au tourisme de nature. Il s'agit concrètement d'accueillir des touristes dans des hébergements « authentiques » et les emmener faire la forêt. Dès lors, sous cet angle, l'appréhension de l'écotourisme, ses enjeux et ses principes sont maîtrisés par une minorité de la population dont l'essentiel reste allogène au territoire du tiers sud guyanais. Ce sont les métropolitains installés à Saül ou à Maripasoula qui essaient de développer et de commercialiser en majorité des activités liées au tourisme de nature. Ils sont censés connaître les attentes des touristes métropolitains et s'adapter à leurs exigences. Comme, nous le verrons un peu plus loin, ce sont pour la plupart des métropolitains anciens ouvriers de chantiers, des orpailleurs reconvertis ou des créoles plus ou moins cultivés, c'est-à-dire ayant accès aux attentes d'une clientèle occidentale. Ainsi, l'accès à l'éducation, à la culture occidentale semble être un des critères pertinents pour être un promoteur écotouristique crédible dans la mesure où le porteur de projet doit pouvoir se mettre à la place de sa clientèle. A ce propos, j'ai noté que les rares personnes en dehors des métropolitains, avaient d'abord séjourné en France (métropolitaine) et c'est à leur retour qu'ils ont eu l'idée de se lancer aux activités touristiques.

Les personnes illettrées, n'ayant pas accès aux codes de la société occidentale semblent souvent être condamnées aux emplois subalternes liés à leurs connaissances du milieu naturel, leurs savoirs et savoir-faire (Cuisiniers, guides, canotiers, artisans ...). En parlant des acteurs de l'écotourisme, tout se passe comme s'il y aurait des activités prédéfinies pour tel groupe culturel en fonction soit de son accessibilité et sa compréhension à la culture dominante (occidentale) soit en fonction de l'autochtonie. Dans un tel schéma, on aurait des groupes culturels aptes à développer des activités issues de cette démarche écologique, (des métropolitains, des créoles) et d'autres servant uniquement de mains d'œuvre (indiens et Noirs- Marrons).

En effet, dans la conscience collective, les Noirs-Marrons (Aluku) sont perçus comme d'excellents canotiers, ce qui est tout à fait exacte. En effet, les activités liées au canotage, au guidage ou à

l'artisanat font partie de leur quotidien. Ils assurent l'essentiel du transport fluvial entre Saint-Laurent du Maroni et Maripasoula, tandis que les Wayana maîtrisent le canotage à partir de cette dernière commune jusqu'au Haut-Maroni. Dans l'Oyapock se sont les Wayãpi et les Teko-Emerillons qui assurent cette activité avec le soutien aujourd'hui de quelques brésiliens. La dangerosité des rapides et des sauts parsemés dans ces fleuves font donc de ces populations, les seules capables de surmonter les risques et les dangers qu'ils représentent pour les voyageurs. Il en est donc de même pour leurs immenses connaissances de la forêt leur attachant l'image de « bons guides ». Or, il ne suffit pas d'emmener les gens en forêt encore faut-il savoir ce qui les attirent en forêt et leur montrer ce qu'ils veulent voir.

« Quand tu es guide, bah, il faut quand même comprendre le tourisme, aller au-delà, montrer voilà, c'est tel arbre ! Etc., il faut une communication, une certaine relation qui s'installe. Et s'il (l'autochtone) n'était pas attiré, effectivement, il faut faire de manière qu'il parle du tourisme, qu'il apprenne. »

(Un informateur créole à Saül)

D'une manière générale, on note que les populations traditionnelles réduites à leur communion à la nature sont souvent utilisées comme simple main d'œuvre. Dans cet ordre d'idée par exemple Hurault conseillait en son temps l'emploi de la main d'œuvre amérindienne pour les travaux en forêt : *« c'est la seule main-d'œuvre en Guyane qui soit apte au portage, dépourvue de cupidité et facile à conduire. Cependant, certaines particularités psychologiques des Indiens imposent de ne pas les employer comme main-d'œuvre ordinaire »*. Pour lui *« l'Indien est souvent malade ; un contrôle régulier est indispensable »*. *Les caractéristiques sanitaires de son groupe sont donc le premier trait qui le distingue du reste de la population mais il est également « instable, puéril et sujet au découragement⁸³ »*.

D'après ce qui précède, on voit que le rôle des indiens dans la valorisation du milieu forestier semble être prédéterminé par leur symbiose à la nature qui leur confèrent un rôle central dans le guidage en milieu forestier alors que tout autre aspect lié à la création et la gestion de projets leur serait inaccessible à cause de leur faiblesse et soi-disant leur manque de qualifications. Dès lors de quelle manière est-il possible de sortir de tels préjugés et de faire en sorte que les indiens s'approprient l'écotourisme et en deviennent des acteurs incontournables sur leurs territoires ?

⁸³ Hurault In Maëlle Renoux, *Nature et politique : mutations sociologie du travail scientifique dans le projet de parc national en Guyane française (1930-2007)*, Université Paris X, Thèse de doctorat, 2007

Il semble que l'écotourisme vise justement à se départir de ce types de stéréotypes en donnant, l'opportunité à ces populations forestières, d'être des acteurs de leur propre développement, à partir de ce qu'ils savent faire le mieux, c'est-à-dire la chasse, la pêche, l'artisanat, ainsi que leurs immenses connaissances de la nature. Il s'agit au fond des compétences locales et traditionnelles par l'intégration d'un discours exogène. C'est la raison pour laquelle, les gestionnaires du Parc Amazonien dans leur unanimité refusent d'une certaine manière l'arrivée des agences de tourisme ou des tours opérateurs dans ce projet d'écodéveloppement étant donné que, ces dernières ont la réputation de se partager généralement l'essentiel de la manne financière issue de ces échanges sans se préoccuper du sort réel des populations locales.

« Notre objectif, ce n'est pas de faire venir des personnes extérieures, des tours opérateurs extérieurs comme à une certaine époque qui vont embaucher des gens pour faire piroguier, guides et en fin de comptes y aurait pas de retombées économiques... »

(Responsable du développement durable du Parc amazonien)

Le développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane vise l'implication des populations autochtones. L'objectif étant d'amener les Wayana eux-mêmes, à créer et gérer leurs propres produits touristiques, dans le but d'avoir des revenus susceptibles de leur permettre de freiner le prélèvement des ressources naturelles épuisables à terme et aussi de sortir du système de l'assistanat. Mais, cette démarche demande un changement de mentalité par l'intégration de nouvelles valeurs et de nouvelles compétences comme nous le verrons plus loin.

17. CONCLUSION DU CHAPITRE 5

Les populations autochtones en l'occurrence les Indiens Wayana sont détenteurs de savoirs locaux adaptés à leur environnement. Mais, ces savoirs endémiques dans le cadre de l'écotourisme ne suffisent pas pour ces populations à s'approprier de l'écotourisme en tant qu'acteurs. A défaut de la prise en compte de logiques extérieures et des attentes des écotouristes, les populations Wayana sont pour l'heure réduites soit en spectateurs, soit en subalternes des activités liées à l'écotourisme. En somme, les savoirs autochtones ne sont pas suffisant pour la mise en œuvre de l'écotourisme par les peuples autochtones de l'intérieur Guyanais car il y a d'un côté ceux qui ont la connaissance, l'instruction des enjeux du développement durable (les promoteurs de l'écotourisme) et ceux qui ont la connaissance du terrain (populations autochtones). Ce n'est que d'après nous l'effort de mise en commun des connaissances de chacun que l'on aboutira à faire émerger un modèle de développement partagé par les protagonistes. Mais, cela nécessite avant tout la connaissance et le respect de l'Autre. Or, en Guyane, cet Autre, c'est-à-dire l'Indien apparaît distancé, enclavé loin des voies de communication, de télécommunication et des habitudes

culturelles classiques. Aussi, l'isolement et la spécificité amérindienne seraient-ils un avantage ou un inconvénient à la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane ?

CHAPITRE 6 : TERRITOIRES ENCLAVES ET IDENTITES CULTURELLES

Dans ce chapitre, nous avons pour ambition de montrer que l'intérieur de la Guyane, région au cœur de notre recherche, est un territoire assez atypique à comparer au littoral. C'est une partie de la Guyane sinistrée, enclavée où les identités culturelles des populations s'expriment avec acuité. En effet, le territoire Guyanais se partage en deux zones très distinctes et d'importance inégales : la bande côtière et l'intérieur forestier. Si le littoral situé au nord du département bénéficie d'une modernisation importante en terme d'infrastructures lui donnant le statut de la partie « civilisée » du territoire où vivent principalement les Africano-créoles guyanais ayant une domination sur la vie politique de la Guyane mais ne représentant plus qu'une minorité parmi tant d'autres à cause d'une immigration récente intensive de nouveaux groupes culturels (Haïti, Brésil, Surinam, Hmong, Chinois..), l'intérieur guyanais est perçu quant à lui par les littoraux comme la partie « sauvage » du département dominée par une étendue de forêt compacte et habitée par des populations dites traditionnelles plus ou moins homogènes au sein de chaque groupe culturel.

Nous avons souligné la présence à l'Ouest d'un des six groupes de Noirs-Marrons ; les Aluku et l'un des groupes indiens dominant, les Wayana et à l'Est une cohabitation des Indiens Wayãpi et Teko-Emerillon dans le moyen Oyapock et une domination des Wayãpi dans le Haut Oyapock précisément dans le village *Trois Sauts* (Cf. Carte 2 : localisation de la zone d'enquête, p.94). La concentration de ces populations autochtones dans un environnement naturel totalement recouvert de forêt avec une hydrographie abondante puis de grandes difficultés d'accès contribue dans une certaine mesure à maintenir des modes de vies spécifiques adaptés à cet environnement et parfois rétrogrades pour les habitants du littoral. Isolés du littoral par l'absence d'un réseau routier, les déplacements entre le littoral et l'intérieur forestier se font par deux principales voies : la voie fluviale et la voie aérienne. Ainsi, pour se rendre dans les principales communes de l'intérieur telles Maripasoula, Papaïchton, Camopi, ou Saül, le visiteur n'a guère de choix que d'emprunter les deux principaux fleuves (Maroni ou l'Oyapock) ou de survoler la luxuriante forêt amazonienne par vol régional de l'unique compagnie Air Guyane. L'absence d'un réseau routier reliant le nord et le sud Guyanais est incontestablement un handicap pour un développement économique équitable voire homogène du département selon les avis des acteurs politiques locaux à cause des difficultés d'accès. Mais, dans le cadre de l'écotourisme, nous verrons que cet « enclavement » peut être relativisé et devenir un atout pour le développement de l'écotourisme.

Dans l'état actuel des choses, l'accès à l'intérieur de la Guyane est subordonné officiellement à l'obtention d'une autorisation pour les non-résidents délivrée par la préfecture. Dès lors qu'on accède à cet espace aux

antipodes du littoral où les coutumes des sociétés traditionnelles peuvent paraître choquantes à l'exemple de la culture des déjections chez les Indiens de cette partie de la Guyane.

18. UN ACCES REGLEMENTE PAR UN ARRETE PREFECTORAL

En dehors des questions liées à la distance et à la difficulté de trouver un moyen de déplacement régulier vers certaines communes de l'intérieur telles Camopi, se pose le problème de l'autorisation d'y accéder. En effet, comme les villages situés au-delà d'Elahé dans le Maroni, les villages de Camopi ainsi que ceux du bourg de Trois-Sauts dans l'Oyapock sont situés dans la zone réglementée dont soumise à une autorisation préfectorale pour tout accès. Ainsi, toute personne désireuse de s'y rendre est obligée de solliciter ce sésame auprès de la préfecture de Cayenne. Il est donc important de comprendre les raisons d'un tel arrêté et son application sur le terrain aujourd'hui dans un contexte de mutation sociale afin de mieux appréhender ses effets dans les activités écotouristiques.

1. LES RAISONS DE LA MISE EN PLACE DE L'ARRETE PREFECTORAL.

Afin de me rendre à l'intérieur de la Guyane ma zone d'étude, une autorisation d'accès m'était absolument indispensable pour accéder à la zone d'accès réglementé située dans la commune de Maripasoula en amont du Village Elahé dans le Haut-Maroni (Cf. Schéma, p.118). Mon Directeur de thèse a adressé à chaque mission de terrain une correspondance à Monsieur le préfet de Guyane. Qu'est ce qui justifie une telle démarche ? Et quelles sont les raisons d'une telle réglementation ?

Pour comprendre la réglementation actuelle, il faut se référer au statut de l'ancien « territoire de l'Inini ». En effet, dès 1930 le territoire de l'Inini bénéficie d'un statut administratif spécial.

Avec près de 80.000 km², il est exclusivement réservé aux populations autochtones tant noires issues du marronnage qu'amérindiennes composées en petites nations autonomes et bénéficiant à l'intérieur de ce périmètre géographique d'une relative tranquillité. Comme nous l'avons mentionné à l'introduction de ce travail, le territoire de l'Inini, constitue l'essentiel de la colonie française réduisant le littoral en une petite bande côtière large d'une vingtaine de kilomètres sur près de trois cents de long. Cette situation visiblement gênante, n'arrangeait pas les élus locaux du Conseil Général. Ainsi dans l'objectif d'étendre leur pouvoir sur cette partie de la Guyane, le « territoire de l'Inini » connaîtra

sa suppression le 17 Mars 1969 ouvrant ainsi la porte aux dires de certains défenseurs de la cause amérindienne tels Thierry Sallantin⁸⁴, à la colonisation des territoires des peuples autochtones de l'intérieur de la Guyane. Nous ne pouvons pas dire que ces militants ou défenseurs de la cause amérindienne en tête desquels des ethnologues avaient tort de penser de la sorte puisque quelques temps après la suppression des 80.000 km² du « territoire de l'Inini », ce territoire est devenu la destination privilégiée des entreprises touristiques tels le Club-méditerranée perturbant considérablement le mode de vie des populations traditionnelles. Les Indiens n'étaient plus maîtres de leurs territoires, ils devaient accueillir des touristes souvent peu respectueux de leur intimité.

En 1970 suite à une campagne médiatique sans précédent, le gouvernement incite le préfet de Guyane à corriger les effets désastreux de la suppression du statut de l'Inini. C'est ainsi que le 14 Septembre 1970, un arrêté préfectoral a été pris pour arrêter l'invasion touristique source de déstructuration et d'acculturation accélérée des communautés autochtones traditionnelles de l'intérieur de la Guyane. Au lieu de restituer les 80.000 km² départ aux populations autochtones, cette mesure va finalement restituer 30.000km² aux amérindiens.² Nous pouvons dire d'après tout ce qui précède que l'arrêté préfectoral destiné à restituer l'autonomie et la tranquillité aux populations tribales de l'intérieur de la Guyane devait jouer un rôle majeur dans la préservation des communautés traditionnelles des activités touristiques. En effet, l'influence néfaste du tourisme sur les sociétés amérindiennes avait depuis été constaté tant du point de vue sanitaire que morale et culturel (Hurault, 1972 :154). Ainsi depuis 1970, l'accès aux territoires amérindien est réglementé. Il faut solliciter une autorisation préfectorale qui est préalablement examinée et la réponse n'est pas systématiquement positive. Seules les personnes munies d'un ordre de mission attestant qu'elles doivent se rendre à l'intérieur de la Guyane au « pays indien » pour des raisons professionnelles peuvent obtenir l'autorisation requise, en revanche cette autorisation semble être proscrite aux touristes. D'après nous, la raison en est simple, l'arrêté préfectoral à été mis en place pour arrêter le tourisme voire l'ethnotourisme dans les communautés indiennes. Or, accorder des autorisations pour les mêmes motifs serait une totale contradiction qui mettrait le Préfet en porte-à-faux avec les objectifs de départ. Selon nos informateurs, l'arrêt des activités touristiques dans les communautés indiennes était surtout motivé par deux principales raisons plus profondes : sanitaire et sécuritaire.

⁸⁴ Sallantin Thierry, Ethnologue et militant de la cause amérindienne

Dans le premier cas, il s'agissait selon mes informateurs de protéger les populations amérindiennes des maladies importées et transmises par des populations allochtones en particulier des étrangers d'origine occidentale. A une époque où les services médicaux étaient peu *efficaces*, une simple grippe pouvait entraîner la mort de plusieurs amérindiens. André Cognat dans son ouvrage fait état à l'époque de cette vulnérabilité du peuple amérindien : « *les Indiens de l'intérieur sont très sensibles aux germes microbiens, aux gripes, aux tuberculoses, à toutes maladies pulmonaires, il suffira d'une épidémie pour semer la panique et ruiner les résultats obtenus grâce à l'action sanitaire entreprise depuis quelques années*⁸⁵ ». Ainsi, les alertes de bon nombre de missionnaires et le constat d'une perte démographique alarmante ont conforté la prise de cette décision. En effet, le tourisme en tant qu'activité de découverte était devenu néfaste pour l'intimité et l'intégrité culturelle des populations indiennes. Aussi, en tant qu'activité de contact, il était perçu comme vecteur de germes microbiens dangereux pour la santé des populations amérindiennes.

En allant dans le même sens, un de mes informateurs à Camopi m'a donné les précisions suivantes; « *le préfet de l'époque, Vignon avait créé cet arrêté pour éviter les amérindiens d'être contaminés par des maladies pulmonaires* ». Cette idée de l'importation de la maladie par l'étranger ne sera pas sans conséquences dans l'attitude des amérindiens vis-à-vis des personnes étrangères à leur communauté. Un jeune amérindien m'a par exemple rapporté ce qui leur est transmis par leurs parents : « *les anciens vivaient en forêt sans problèmes, sans maladies et disent que ce sont les gens qui viennent de l'extérieur qui amènent les maladies*⁸⁶ ». Chez les amérindiens en effet, les tumeurs bénignes ou maladies connues localement ont des remèdes dans la pharmacopée traditionnelle. Or, les maladies importées par les « blancs » leur étaient étrangères et ils ne pouvaient trouver des antidotes voire des remèdes pour y faire face. Par ailleurs, le fait que ces maladies souvent contagieuses comme la grippe pouvaient décimer toute une population, cela a entraîné une forte méfiance des indiens vis-à-vis des visiteurs *Palassissi*⁸⁷. A ces méfiances justifiées, on note aussi la propagande faite par certains ethnologues qui voulaient absolument la préservation des Indiens, non seulement des germes microbiens, mais aussi leur contact permanent avec les effets pervers de la globalisation notamment le détournement de ces populations de leur mode de vie traditionnel, qui en réalité du fait de leurs

⁸⁵ André Cognat, *j'ai choisi d'être Indien*, l'Harmattan, Paris, 1989, P.49

⁸⁶ Extrait de l'entretien réalisé à Camopi avec un jeune amérindien agent du parc amazonien de Guyane.

⁸⁷ Terme vernaculaire Wayana désignant les personnes de culture occidentale en priorité les « blancs »

nombreuses croyances contribue dans un sens au maintien du couvert végétal. Disons qu'en étant attirés par la culture occidentale, les éléments jeunes de la communauté pourraient dénigrer voire mépriser les activités traditionnelles qui les mettent en contact direct avec leur environnement naturel et participent au maintien de leurs connaissances et savoirs traditionnels autochtones. Ainsi la contamination ici évoquée n'est pas seulement sanitaire, elle est aussi culturelle par peur d'une aliénation.

Théoriquement, la mise en place de l'arrêté préfectoral en 1970 avait pour but d'isoler et de protéger les populations indiennes de tous risques d'intrusions étrangères et les effets néfastes de contacts prolongés avec le monde extérieur par le tourisme. Après un peu plus de quarante années d'existence quel bilan peut-on faire de cette réglementation ?

L'observation de la vie quotidienne des Indiens aussi bien de l'Ouest que de l'Est montre que l'isolement tant souhaité par les défenseurs de la cause indienne et les pouvoirs publics à travers la mise en place d'un arrêté préfectoral est aujourd'hui caduc. A une certaine époque, cet isolement bien que relative avait son sens du fait que les communautés autochtones étaient quasiment les seules à partager cet espace, leurs frontières avec les pays voisins étaient quasiment vides, sinon habités par les mêmes groupes ethniques séparés par des fleuves naturels et par l'administration sans pourtant mettre fin à la parenté avec la communauté de la rive voisine. Dans la conscience collective amérindienne, comme nous l'avons vu précédemment, il n'existe pas de frontières. J'ai accompagné les Wayana à la chasse sur les terres Surinamiennes et j'ai par ailleurs vu des nouvelles familles Indiennes apparentées aux Wayana, arriver du Surinam pour s'installer du côté Français. Si l'arrêté préfectoral est reconnu dissuasif pour l'arrivée des touristes, ce dont nous avons pu vérifier, il ne fixe cependant pas les amérindiens français sur leurs terres. Les contacts et les échanges entre les populations indiennes et les autres groupes culturels se font à deux échelles : au niveau frontalier entre les populations riveraines d'une part, et au niveau départemental entre les populations de l'intérieur et ceux du littoral d'autre part. En effet, s'il est bien connu que dans l'Ouest, les indiens (Wayana et d'autres sous-groupes) cohabitent avec les Aluku du groupe Noirs-Marrons, les indiens de l'Ouest comme ceux de l'Est de l'intérieur cohabitent avec des populations des pays frontaliers et leurs immigrants qui trouvent sur ces terres voisines des terrains fertiles et favorables pour développer leurs activités commerciales. Les chinois ont installé des commerces à la rive voisine des villages Wayana (côté Surinam) et les brésiliens en ont fait de même du côté de Camopi. Ainsi, mêmes lorsque ces dernières sont fixées chez elles, ce sont les Indiens qui usent de leur canot pour aller satisfaire leurs besoins en biens manufacturés dans ces établissements commerciaux. Ils y vont d'abord parce que ce sont les plus

proches de leur habitation contrairement aux commerces du bourg (Maripasoula, Camopi, Saint-Georges) qui sont non seulement plus loin mais sont aussi plus onéreux.

Ces déplacements d'une certaine manière sont à sens unique, car en l'absence de brigades de gendarmerie et de postes de contrôle du côté Surinamien ou Brésilien, les communautés indiennes françaises ont plus de facilité à se déplacer que les populations voisines de ces deux pays cités. En effet, il n'existe pas dans ces pays comme du côté français des brigades de gendarmerie pour faire face à l'immigration clandestine et à l'orpaillage illégal. De plus, les déplacements des indiens français sont plus facilités à cause d'une législation traditionnelle qui ne tient pas compte des frontières nationales établies par l'administrateur. Ainsi, sur un plan local, il n'existe véritablement pas de frontières entre les deux rives ; ce sont des frontières perméables entre Indiens. Ces derniers peuvent par conséquent se déplacer sans crainte de protocoles administratifs (visa) puisqu'ils se définissent avant tout comme Wayana ou Wayãpi avant d'être français. Ainsi, j'ai pu constater que l'arrêté préfectoral s'il arrive à dissuader les touristes métropolitains d'accéder dans leurs villages remplissant ainsi son objectif primordial, il ne peut empêcher les échanges frontaliers et les déplacements des indiens vers Cayenne où les villes voisines des pays frontaliers. Au cours de mes différents séjours dans les villages indiens, j'ai été témoin de la colonisation des rives frontalières des villages indiens français. J'ai observé en effet chaque année l'établissement d'un nouveau village. Cette nouvelle configuration aboutissant à la construction de nouveaux établissements en face des villages indiens, permet de dire que ces derniers ne sont plus seuls à l'intérieur de la Guyane, ils vivent en cohabitation avec d'autres groupes culturels. Ainsi, depuis la mise en place de l'arrêté préfectoral, la donne a complètement changé puisque les indiens sont en contacts permanents avec d'autres populations riveraines sur leurs territoires même sans l'arrivée des touristes. L'isolement tant souhaité est de nos jours utopique, lorsque l'on constate en plus des échanges frontaliers que ces derniers vont régulièrement aujourd'hui sur le littoral à la rencontre d'autres populations. Peut-on dire dans ce cas, que les Indiens sont immunisés aux contacts des autres populations au point de ne plus craindre toute forme de contamination ?

Les indiens Wayana bénéficient aujourd'hui des structures de santé efficaces qu'ils n'avaient pas auparavant. Ces structures ont d'ailleurs permis d'éradiquer certaines maladies qui leur étaient fatales. Dans la plupart des villages indiens, il existe au moins un dispensaire et de grands centres hospitaliers dans les bourgs les plus proches. Le fait en effet de côtoyer d'autres groupes de populations dans des structures de socialisation notamment des écoles, des collèges a facilité en quelque sorte cette « immunisation » en s'appuyant notamment sur la médecine moderne. Il est difficile aujourd'hui de dire que le contact des indiens avec les visiteurs notamment l'homme « blanc » est toujours synonyme d'épidémies.

D'après nos observations sur le terrain, le vrai danger aujourd'hui n'est pas extérieur mais intérieur autrement dit les villages qui se construisent en face des villages indiens dans le Maroni ou l'Oyapock sont plus dangereux que la seule arrivée de visiteurs qui arriveraient soit du littoral ou de la métropole. En effet, il faut dire que les prestations souterraines qu'offrent certains commerces dans le noir sont plus criminelles ; c'est le cas de la prostitution. Cette activité a pris de l'ampleur ces dernières années en même temps que s'est développé les commerces. C'est l'activité informelle, illicite qui est exercée en grande majorité par des jeunes femmes brésiliennes et péruviennes aux rives voisines des Indiens français. Ces dernières font commerce de leur corps aux Indiens qui ont des facilités de paiement grâce aux prestations sociales dont ils peuvent bénéficier en tant que citoyen français.

Le problème c'est que cette activité est dangereuse pour les indiens qui prennent de plus en plus de plaisir à y participer puisqu'elle n'est pas innocente à la propagation des maladies sexuellement transmissibles et en particulier le VIH-SIDA dans ces communautés isolées. Entre une épidémie de grippe et une contamination au VIH-SIDA, il est clair que la seconde devrait être plus préoccupante pour la santé et la préservation de ces populations qui ne croient pas pour beaucoup à l'existence de cette pandémie et lorsqu'ils y croient ils ont une foi sur l'immunité de leur communauté à ce type de fléau.

D'après ce qui précède, nous pouvons dire que l'arrêté préfectoral qui régleme l'accès des étrangers (en tant que populations non-autochtones) aux territoires Indiens, a pleinement rempli son rôle jusqu'à une certaine époque. Les Indiens Wayana reconnaissent avoir préservé leurs terres et faire croître leur démographie. Au-delà de préserver les populations autochtones des intrusions étrangères, il a par ailleurs selon nous permis de protéger les touristes de la dangerosité de la forêt amazonienne. Dans une certaine mesure, cet arrêté n'est plus adapté au contexte actuel comme cela va se confirmer à la suite de notre enquête. En vérité, à bien y observer, il se présente dans sa formulation officielle selon nous comme une pièce de monnaie à double face : une première pour protéger les indiens des germes microbiens susceptibles d'être apportés par des visiteurs voire des touristes et une autre pour protéger ces derniers (étrangers) de la dangerosité du milieu forestier amazonien voire des coutumes « arriérées » de ces populations traditionnelles. Si la première face apparaît injustifiée aujourd'hui pour des raisons susmentionnées. On peut se demander la pertinence de la deuxième. Ce point nous amène à examiner le fait sécuritaire qui est souvent évoqué pour justifier la promulgation de l'arrêté préfectoral afin de réglementer l'accès aux territoires indiens de l'intérieur de la Guyane.

Selon un de nos informateurs Wayãpi que nous avons interviewé, ancien maire adjoint et actuel responsable de l'antenne du conseil général et résident au bourg de Camopi, ce dernier a soutenu le fait que l'arrêté préfectoral a été motivé suite au décès d'un jeune aventurier en plein milieu de la forêt en 1970. Nous l'avons déjà évoqué dans la partie introductive de ce travail (voir page 46), nous présentons ici les propos de notre informateur :

« Il y avait deux jeunes touristes qui voulaient aller à « borne 7⁸⁸ ». Deux amérindiens se sont proposés de les accompagner, ils ont décliné l'offre et sont allés tout seul. En cours de route, l'un d'eux est mort probablement suite à un coup de fatigue. C'était loin, à l'époque où il n'y avait pas beaucoup de monde qui montait là-bas. Ils n'ont pas pris le corps, ils ont laissé le corps presque décomposé ».

D'après notre entretien avec cet informateur, le décès de ce jeune homme a suscité une vive émotion auprès des populations forestières indiennes, de même qu'auprès des autorités administratives en tête desquelles Monsieur le préfet de cette époque est allé lui-même s'enquérir de la situation sur place. Des informations, on ne peut plus précises, m'ont permis d'avoir un récit des faits analogue au précédent :

« En 1970, Michel Mainguy et son frère Alain se rendent en Guyane pour participer à une expédition à la recherche des villages amérindiens les plus isolés. Accompagnés de guides, les frères Mainguy continuent jusqu'au Monts Tumuc Humac. Michel Mainguy tombe malade et décède le 1^{er} septembre. La promulgation, le 14 septembre, de l'arrêté préfectoral portant réglementation des expéditions dans le département de Guyane fait suite à ce décès »

Si ce deuxième récit nous apporte un peu plus de précisions sur les noms des deux principaux expéditeurs et la date du décès du jeune Mainguy, il est cependant difficile de dire avec exactitude, si ces derniers étaient accompagnés ou non par les autochtones, un fait que le premier récit réfute totalement. Notre but n'étant pas ici de voter le meilleur récit, nous nous contenterons de montrer l'intérêt que suscite l'intérieur de la Guyane pour les aventuriers et en même temps le danger que cet espace représente pour ces derniers d'après notre compréhension des décisions des autorités administratives.

⁸⁸ Un layon qui va jusqu'aux monts Tumuc-Tumac à la frontière du Brésil.

Pour comprendre l'intérêt que suscite l'intérieur de la Guyane, il faut partir du statut particulier de cet espace géographique et l'héritage des explorations coloniales (1750-1950) pour se rendre compte que l'intérieur de la Guyane est resté la région la moins connue et la plus dangereuse de la Guyane à cause notamment des récits d'anciens explorateurs et leur devenir. Erigé en 1930 en territoire particulier appelé Inini, il s'agit en réalité d'un monde loin de tout. Quant aux populations qui y vivent, elles sont pour ainsi dire oubliées du monde.

Les premiers explorateurs au XIX^{ème} siècle tels que le Docteur Jules Nicolas Créveaux, après avoir fait ce qu'on croyait impossible, c'est-à-dire accéder à cet « enfer vert » à la découverte de l'existence des peuples « primitifs » et des esclaves révoltés n'a pas survécu à l'ultime rencontre avec une tribu Indienne sauvage les Toba qui le massacra le 27 Avril 1882. Son successeur Henri Coudreau attiré comme Créveaux par les montagnes mythiques des Tumuc-Humac, va effectuer une expédition dans cette même région et y trouvera au final la mort à l'âge de 40 ans épuisée par la fatigue et la maladie dans les bras de sa femme.

Il faut en effet souligner que si leurs expéditions étaient officielles comme celles plus récentes de l'ethno-géographe, Jean Marcel Hurault qui s'est vu entre 1948 et 1965, confier la mission par le gouvernement français de délimiter la frontière Sud, entre la Guyane et le Brésil, dans le bassin du Maroni, tous ces explorateurs nourrissaient le même rêve, celui de toucher du doigt la réalité de la chaîne de montagne les Tumuc-Humac. A cet époque encore, la légende de l'Homme doré (l'Eldorado), la ville aux toits couverts d'or de Manoa, le lac Parimé, attirent toujours aventuriers et explorateurs.

« Inconnu et pour cause, les amérindiens de Guyane, ce nom des Tumuc Humac fascina les voyageurs européens. La chaîne, que Creveaux prétendaient avoir traversée, devint le symbole même du mystérieux et de l'inaccessible. Prenant la relève de l'Eldorado, elle agit comme un aimant, attirant des explorateurs et aussi les illuminés à la recherche de la gloire⁸⁹ »

Ainsi, malgré la démythification des Monts Tumac-Humac par Créveaux, les aventuriers ne se sont jamais découragés à revivre eux-mêmes le parcours suivi par ces anciens explorateurs. En effet, Créveaux en atteignant le sommet de ces montagnes, se rend compte qu'en réalité elles ne sont rien

⁸⁹ www.henricoudreau.fr

d'autre que des grottes dont les parois constituées de roches micacées brillent au soleil. Atteindre les Monts Tumac Humac est donc devenu au fil du temps un objectif digne d'un grand explorateur.

Ainsi, l'intérieur de la Guyane dans l'inconscient collectif évoque pour les uns le baignoire voire l'« enfer vert » mais pour d'autres, il demeure le parcours par excellence au statut d'explorateurs accomplis. C'est la raison pour laquelle, il continue de susciter l'intérêt des aventuriers de tout bord avides de relever le défi des premiers explorateurs. C'est un peu dans ce registre que l'on peut classer les disparitions et décès survenus récemment notamment la mort de Mainguy et l'affaire Maufrais. En effet, il convient de souligner au passage que le décès du jeune Mainguy en 1970 a déjà un précédent dans les années 50. En effet, vingt ans auparavant, la Guyane et la France toute entière ont été frappées par l'affaire Maufrais. C'est en 1949 que Raymond Maufrais tente de rejoindre l'Oyapock à partir de la crique Waki par le chemin des Emerillons⁹⁰. En juillet 1950, ses carnets de voyage sont découverts. Son père part à sa recherche pendant deux ans, ses recherches sont médiatisées. Elles se poursuivent jusqu'en 1964 (Hurault 2000). Le corps de Raymond Maufrais n'a jamais été retrouvé. Tous ces événements pour la plupart malheureux et dramatiques ont érigé l'intérieur de la Guyane au statut de territoire de grandes insécurités pour les personnes étrangères. Je puis dire, en effet que le décès de Mainguy ne pouvait laisser indifférent les autorités administratives de l'époque à cause de l'affaire Maufrais. Ce décès est pour moi la goutte d'eau qui a fait déborder le vase faisant prendre conscience aux autorités de la dangerosité de cet espace isolé de la Guyane.

L'arrêté préfectoral est visiblement au cœur de la problématique de la gestion et du devenir de ce grand espace intérieur Guyanais. D'abord, appréhender comme un moyen de protéger les communautés indiennes des intrusions étrangères synonymes d'apports microbiens et d'aliénation culturelle, il serait perçu par ailleurs par les autorités administratives du littoral (gouvernement, représenté par le préfet) comme un outil pour protéger les aventuriers de la dangerosité de cette immense forêt aux réactions imprévisibles à la présence étrangères. Les raisons de la modification de l'arrêté du 14 Septembre 1970, ne rentrent-elles pas dans cette logique ? En effet, selon cet arrêté du 3 Octobre 1977 (Cf. annexe 3), on peut noter la dernière considération à l'origine de la modification de l'ancien arrêté : « Considérant enfin que le libre accès des personnes en pays indien peut conduire ces dernières à méconnaître ou à négliger les risques qu'elles peuvent y encourir.. ». Mais, selon notre point de vue, la protection des personnes étrangères (touristes, aventuriers, visiteurs..) n'est pas seulement du domaine

⁹⁰Un layon qui liait l'actuelle commune de l'Est du tiers sud guyanais (Camopi) et l'Ouest (Maripasoula)

naturel, c'est-à-dire liée uniquement à la dangerosité du milieu forestier amazonien, mais elle est aussi du domaine culturel, c'est-à-dire liée au particularisme des coutumes qu'on y rencontre à l'intérieur de ces communautés. Ainsi, la réglementation d'accès des étrangers notamment les occidentaux est un moyen de protéger sur un point de vue touristique les populations autochtones des effets néfastes du tourisme mais parallèlement aussi un moyen de protéger les visiteurs des conditions difficiles d'accès et de séjour dans les communautés indiennes.

En somme, il s'agit dans une certaine mesure de les épargner d'être confrontés aux dures réalités culturelles des communautés traditionnelles. En accédant, aux territoires indiens, les visiteurs accèdent dans l'univers des indiens où ils n'existent ni voies de communications, ni maisons, ni toilettes formelles et par conséquent l'Etat ne peut assurer leur sécurité. La culture des déjections est pour nous l'exemple de ces coutumes spécifiques au territoire. En effet, l'isolement a permis aux indiens de vivre librement leurs traditions et pour un étranger il n'y a rien de plus choquant que le rapport de ces communautés autochtones à leurs propres excréments. Les fêtes de bière de manioc (Cachiri) comme nous l'avons vu sont l'occasion d'assister à une compétition de vomissements des participants et l'absence de latrines dans les villages fait des cours d'eau des toilettes naturelles à ciel ouvert dans ces communautés. La restriction voire la réglementation d'accès des étrangers à cet espace fait émerger une idée forte : permettre le maintien des modes de vie traditionnels de ces communautés autochtones mais à bien y observer de près, cette théorie voilerait de notre point de vue une autre réalité, celle de protéger les étrangers de ces coutumes singulières

Si ces populations Indiennes dont les Wayana ne sont soumis à aucun jugement à l'intérieur de leur groupe, les étrangers présents ne peuvent rester insensibles à certains comportements différents des leurs, ce qui amène certains jugements parfois indécents, voire condescendant du type les Indiens sont « sales » parce que tout simplement, ils feraient leurs besoins naturels dans les cours d'eau par conséquent ne respecteraient pas l'environnement comme j'ai pu l'entendre de la bouche de certains de mes informateurs.

La présence des touristes dans la plupart des cas, peut porter atteinte à l'intégrité culturelle des populations Indiennes comme nous le verrons plus en détails aux prochains chapitres. L'autochtone doit dans ces cas se méfier du touriste parce que ce dernier peut être porteur de germes microbiens mais aussi les ingrédients de la déstructuration du système culturel grâce aux contacts prolongés.

Cependant et paradoxalement, de la même manière que les populations d'accueils peuvent nourrir une certaine forme de crainte du touriste, c'est exactement la même manière que le touriste peut nourrir

des craintes de se rendre dans les territoires indiens à cause d'une certaine méconnaissance voire une diabolisation des habitudes culturelles locales nourrit expressément afin de les isoler encore plus.

En effet, d'un côté, on peut percevoir cette restriction des étrangers aux territoires indiens comme une manière de les mettre à l'abri de la dangerosité de la forêt puisque des aventuriers y trouvent souvent la mort comme nous l'avons souligné à partir des expériences antérieures. Soumettre les touristes à des vaccins est déjà là une épreuve qui laisse penser qu'on ne va pas dans un territoire sain. Cette démarche augure donc une forme d'hostilité du lieu. Il est en effet, important de souligner que l'arrêté préfectoral délivré n'est valable que s'il est accompagné du parcours et du certificat médical de la personne qui le sollicite. Ainsi, chaque autorisation comporte à la fin la mention suivante « *cette autorisation devra être présentée à la brigade de la gendarmerie accompagnée du parcours et du certificat médical attestant que l'intéressé n'est atteint d'aucune maladie contagieuse notamment pulmonaire* ». (Cf. annexe 4). Il va de soi que le parcours permet de repérer et de suivre les traces du demandeur afin de pouvoir intervenir en cas de nécessité, tandis que le certificat médical permet à priori de préserver les amérindiens de toutes maladies contagieuses mais réciproquement protège également le visiteur. En effet, le visiteur vacciné bien que présentant une forme de sainteté pour les populations d'accueils, est d'abord protégé pour sa propre santé.

En définitive, l'arrêté préfectoral de façon officielle joue un double rôle : protection des amérindiens contre d'éventuelles bactéries exogènes et la protection des visiteurs contre les risques en forêt amazonienne. Au-delà de ces deux principales raisons, on peut ajouter la volonté des autorités de l'époque de contribuer par cet arrêté au respect et à la préservation des modes de vie traditionnels. Mais, face au changement social et culturel de la société amérindienne, certaines raisons du maintien de cet instrument juridique posent aujourd'hui problème.

2. LES PROBLEMES POSES PAR L'ARRETE PREFECTORAL AUJOURD'HUI

L'arrêté préfectoral du 14 Septembre 1970 a permis d'une certaine manière de réhabiliter selon nous, le statut spécial de l'ancien « territoire de l'Inini » dans le tiers sud de la Guyane en mettant fin à l'exploitation touristique anarchique qui y prenait forme dès sa suppression en 1969.

Aujourd'hui vieux de plus d'une quarantaine d'années, cet arrêté préfectoral apparaît de plus en plus caduc notamment avec la création du parc national en 2007 dans cette partie de la Guyane. En effet, la création du parc national relance le débat sur la pertinence d'un arrêté préfectoral réglementant l'accès d'un territoire appelé à recevoir des touristes. Mise en place pour stopper le tourisme dans les villages indiens, cet arrêté préfectoral a été modifié deux fois pour s'adapter aux préoccupations de son époque

dont la réglementation des expéditions dans le département de la Guyane (arrêté du 3 Octobre 1977 n°1845) et la préservation des modes de vie traditionnels des populations indiennes. Aujourd'hui, l'existence du Parc National est aux antipodes des objectifs de l'arrêté préfectoral. En effet, nous pouvons dire qu'après un peu plus de quarante ans d'existence, les enjeux de l'intérieur de la Guyane ainsi que les nouveaux besoins de sa population traditionnelle ne sont plus les mêmes. Comme nous l'avons vu, les populations amérindiennes sont quasiment immunisées aux germes microbiens au contact des populations étrangères en l'occurrence la population occidentale origine jadis de sa méfiance. Si à une certaine époque, l'isolement était la préoccupation première de ces populations en vue de leur préservation et leur développement harmonieux, aujourd'hui cet aspect est devenu à mon avis secondaire au profit d'un besoin d'ouverture mesuré.

En effet, si dans les années antérieures, cette situation d'enclavement, satisfaisaient les amérindiens pour des raisons évoquées plus haut. Aujourd'hui, ces derniers aspirent profondément à autre chose qu'à l'isolement. Bien que la manière de l'exprimer soit différent et des avis à certains moments contradictoires, il y a néanmoins une réalité, celle d'une transition, c'est-à-dire le passage d'une étape à une autre de leur vie ; En effet, selon mes observations, et les discussions que j'ai pu obtenir d'eux, pour une grande majorité, ils veulent désormais être considérés comme de « véritables citoyens », des français à part entière et non plus comme des amérindiens « enfermé dans un zoo » ce qui peut souvent apparaître contradictoire avec des revendications identitaires mais révélateurs de la dynamique sociale et culturelle interne de la structure sociale. Cette transition ne peut se faire selon certains d'entre eux que par le développement économique sur leur territoire étant donné que leurs nouveaux besoins (notamment en produits manufacturés) ne leur permettent plus de se contenter uniquement des revenus issus des prestations sociales étatiques. Or, selon leur manière de voir les choses, l'arrêté préfectoral est un obstacle au développement économique puisque pour l'heure aucune entreprise ne peut s'implanter sur leur territoire dans de telles conditions notamment dans un tel cadre juridique. Ces avis sont plus considérables à Camopi chez les Indiens Wayãpi et Teko-Emerillon qui pensent qu'en développant les activités économiques, leur territoire pourrait se développer et ils pourraient en même temps changer leur niveau de vie. La construction de l'aérodrome de Camopi ne vise t- elle pas cette logique d'ouverture ?

Nous pouvons dire que la création du parc national à l'intérieur de la Guyane pose clairement la question de la pertinence de l'arrêté préfectoral. Territoires appelés à accueillir des visiteurs, l'arrêté préfectoral encore en vigueur continue de freiner l'arrivée des touristes. Selon mes propres observations, il faut dire que cet instrument juridique pèse énormément dans la psychologie et la conscience des personnes étrangères voulant se rendre chez les communautés Indiennes.

Lors de mon séjour dans l'unique structure touristique en carbet-hamac au quartier « Poti Soula » dans le bourg de Maripasoula, j'ai eu l'opportunité de discuter avec deux catégories de touristes. Certains indépendants, c'est-à-dire arrivés tous seuls sur les lieux et d'autres dépendants d'un tour opérateur (Takaritour). Sur les 30 interrogés dans mon carbet de passage, 25 d'entre eux auraient bien voulu séjourner dans les villages amérindiens afin de partager leur vie et de bénéficier de leurs connaissances sur la forêt. La grande majorité éviterait les agences ou tours opérateurs s'ils pouvaient se rendre directement chez les indiens car ces entreprises touristiques sont très coûteuses. Mais, l'idée de démarcher pour avoir une autorisation préfectorale d'accès à la zone réglementée auprès de la préfecture les avait quasiment obligés de mettre fin à ce projet. Donc, de ce point de vue, nous pouvons dire sans ambiguïté que l'arrêté préfectoral freine le flux de populations dans les territoires amérindiens puisque dans la plupart des cas, ces derniers confondent très souvent réglementation à interdiction faute d'une communication transparente.

L'arrêté préfectoral n'a pas seulement un impact sur les populations extérieures aux territoires des habitants traditionnels, il agit également sur les indiens. En effet, ces derniers pour pouvoir recevoir des amis doivent effectuer la même démarche auprès de la préfecture, c'est-à-dire solliciter une autorisation d'accueil pour permettre l'accès au visiteur dans le village indien réglementé. Cette démarche qui comporte des préjugés devient de nos jours insupportables pour certains d'entre eux. En effet, imposé aux Indiens, cela suppose que ces derniers ne sont point matures à recevoir les invités de leur choix sur leur territoire surtout que les demandes effectuées se soldent parfois par des réponses négatives. Il s'agit là pour certains observateurs d'une forme d'infantilisation qui doit être remise en cause aujourd'hui puisque les Indiens sur les deux fleuves frontaliers côtoient les autres groupes culturels et sont mobiles dans et hors du département.

Autre fait important, c'est que l'arrêté préfectoral agit aussi sur les populations du littoral notamment les Créoles et en particulier les élus locaux qui estiment que cet arrêté préfectoral est contraire au principe de l'Etat unitaire. Ces derniers officiellement doivent également solliciter une autorisation d'accès à la zone réglementée. « *Avant cela était compréhensible, mais aujourd'hui les amérindiens vont à Belém...ils vont à Cayenne sans autorisation et nous, on doit demander une autorisation pour venir chez eux alors qu'on est en Guyane et nous sommes Guyanais, ce n'est pas normal !* » nous confiait un informateur Africano-créole à Cayenne.

D'après nos observations, l'arrêté préfectoral n'est pas vraiment contraignant puisqu'il revient souvent au détenteur de l'autorisation d'accès à la zone réglementée de se présenter lui-même au poste de gendarmerie pour signaler sa présence et recevoir ses cachets d'entrée et de sortie. Or, en dehors des postes de contrôles dans quelques rares zones sinistrées notamment en amont de l'Inini (un affluent du Maroni) ou en amont de Camopi où sévit l'orpaillage illégal, le reste des cours d'eau est d'accès facile. Durant mes séjours dans le Haut Maroni, je n'ai jamais été interpellé par la gendarmerie locale. Les gendarmes me confondaient-ils à un Noir-Marron ou Créole ? Certainement, il n'en demeure pas moins que ma présence était remarquable au milieu de ces indiens et j'ai dû à chaque fois me signaler au poste de gendarmerie ne serait ce que pour ma propre sécurité.

Nous pouvons dire que sur un plan départemental, l'intérieur de la Guyane est une région qui n'est pas d'accès facile à cause de l'absence d'un réseau routier. A cela s'ajoute des démarches administratives nécessaires pour accéder à la zone d'accès réglementé. Cet arrêté a permis néanmoins jusqu'ici à freiner le tourisme professionnel. Mais, la création du parc national fait craindre l'accélération du processus d'ouverture des frontières indigènes amorcée localement par les populations elles-mêmes. Est-il nécessaire de continuer de tenter d'isoler les Indiens alors que ces derniers aspirent aujourd'hui pour certains au bien-être social et économique ? Et qu'est ce qui justifie le maintien de l'arrêté préfectoral actuel alors qu'il apparait de plus en plus caduc ?

Selon notre enquête, il ressort que les indiens, les premiers concernés de cet arrêté préfectoral sont divisés entre deux camps ; ceux qui souhaitent l'annulation pure et simple de celui-ci et ceux qui souhaitent sa modification. Pour les premiers, l'arrêté préfectoral freine le développement des communes de l'intérieur de la Guyane, en le supprimant on permettra le développement du tourisme. Pour les seconds, une annulation serait précoce car les indiens ne sont pas prêts à faire face aux arrivées massives de touristes. Par ailleurs, il demeure encore de craintes que nous résumons de la manière suivante :

- « *L'arrêté préfectoral, nous sert à rester tranquille* »
- « *on a peur de perdre nos terres avec l'arrivée des gens sur notre Territoire* »
- « *il y a des gens qui ne guettent que l'annulation de l'arrêté pour venir s'installer chez nous* »...

Voilà autant de réponses de mes informateurs sur les avantages et les appréhensions qu'ils perçoivent de cet arrêté. Si l'on s'en tient à ces points de vues, on peut dire que l'arrêté préfectoral est un gage de sécurité du point de vue de bon nombre d'amérindiens et son annulation n'est pas opportun mais plutôt sa révision comme le propose l'un de nos informateurs :

Cet arrêté a permis à la population de Camopi d'augmenter sa démographie. Nous pensons que cet arrêté doit avoir une modification ; nous pensons que ce n'est pas au préfet de décider qui doit venir chez nous, nous sommes assez grands pour inviter qui on veut, c'est la raison pour laquelle, nous pensons qu'il revient aux autorités locales, ou coutumières de décider des autorisations et non le préfet qui est loin des réalités locales. (Maire de Camopi, 2009)

En vérité, il s'agit selon ces derniers de transférer les pouvoirs du préfet au maire, au chef coutumier ou à tous les deux. Actuellement, depuis la création du parc le préfet donne l'autorisation pour avis au directeur du Parc et à la Direction de l'environnement (Diren), ce qui semble assez lourd comme procédure de l'avis général.

Si l'on considère que l'arrêté préfectoral a été pris par les autorités administratives afin de répondre à un besoin, celui entre autres de protéger les Indiens du tourisme. Nous pensons cependant, qu'il revient à ces mêmes autorités de prendre la décision de supprimer ou de modifier cet arrêté qui n'a plus des raisons d'être en l'état actuel au regard du changement social et culturel au sein de ces communautés. Mais pourquoi résiste t-il alors que nous notons l'existence d'un parc national ?

Officiellement, la raison évoquée au maintien actuel de l'arrêté préfectoral est l'élaboration de la charte du parc national, c'est-à-dire un contrat qui régira les rapports des différents acteurs dans la gestion et le développement de l'aire protégée. Autrement dit, c'est la charte qui définira entre autres les conditions d'accès et les rapports, les engagements des différents acteurs. De notre point de vue, l'activité de l'orpaillage illégal n'est pas innocente au maintien de l'arrêté préfectoral afin de permettre le contrôle de certaines zones du territoire. Mais, cette hypothèse nous paraît limiter au regard des dégâts de cette activité dans certaines zones bien connues et curieusement les plus surveillées. Ce qui nous amène à penser que le maintien actuel de l'arrêté préfectoral pourrait s'expliquer aussi par le besoin de préserver la culture amérindienne des intrants extérieures car plus la culture de ces sociétés sera mieux préservée, plus elles seront une curiosité touristique. Mais, peut-on réellement prendre une telle décision sans le consentement des populations concernées ?

Il semble que chez les Wayana, le besoin de préserver l'identité culturelle est plus fort que le besoin de modernité à bien des aspects. Autrement dit, les Wayana opèrent des choix dans la modernité en cherchant à maintenir des traits culturels propres. Dans cette démarche, il n'y a rien de plus remarquable car étrange chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane que la culture liée aux déjections, les opposant aux autres groupes culturels.

19. LA CULTURE DES DEJECTIONS COMME SINGULARITE AMERINDIENNE ?

Les Indiens de l'intérieur de la Guyane mènent une vie éminemment traditionnelle entre le milieu forestier et le milieu fluvial. Autochtones de la Guyane, ils ont des modes de vie originaux comme nous avons tenté de le montrer aux lignes antérieures. Parmi les différents traits culturels propres aux communautés indiennes, nous pouvons citer la « culture des déjections ». Voilà l'occasion d'en parler avec plus de détails. De quoi s'agit-il au fond ?

Concrètement, il s'agit de la relation particulière que les Indiens ont avec les excréments humains. Sa manifestation se déroule sous deux formes : la première a lieu lors des fêtes publiques de *Cachiri (fêtes de manioc)*, tandis que la seconde a lieu généralement lors des bains journaliers. La première forme est plus connue par le monde extérieur puisqu'elle a souvent fait l'objet de description ethnographique, alors que la seconde forme reste encore taboue et pourtant plus significative et porteur de sens dans la manière dont les Indiens perçoivent et interagissent avec leur environnement.

Je me propose donc de présenter le contenu de cette culture en mettant en avant mes observations propres ainsi que les discours des indiens eux-mêmes sur les deux formes de manifestations de cette coutume à savoir la culture des déjections buccales liée aux vomissements après consommation de la bière de manioc et les déjections fécales liée à la prescription des besoins naturels dans les cours d'eau.

3. LES AMERINDIENS ET LE CACHIRI

Le *Cachiri* (bière de manioc) est une boisson célèbre des Indiens en Guyane faite à base de tubercules de manioc. Sa préparation essentiellement féminine, peut prendre deux à trois jours de cuissons selon le type de tubercules utilisées notamment les tubercules amers qui nécessitent l'inhibition du poison par cuisson. Cette boisson est consommée en abondance durant chaque occasion de fête. Du Maroni à l'Oyapock, sa consommation est répandue.



Photo 2: La fête de Cachiri, village Antécume Pata, 14 Juillet 2008

Cliché L.Ekomie Obame

Sur cette photographie, on voit un jeune homme tenant à sa main droite son fils et sa main gauche une louche de Cachiri. L'enfant dès son plus bas âge peut assister au spectacle de la fête.

Toutes les occasions sont bonnes pour faire une fête de *Cachiri* ; la naissance d'un enfant, les anniversaires, les fêtes nationales (14 juillet) et en particulier lors des *Mayouri*. Cette dernière occasion de fête de *Cachiri* mérite plus de détails. En effet, le *Mayouri* (Travail collectif) est une initiative endogène qui montre à la fois les conditions d'organisation spéciale d'une fête de *Cachiri* et la capacité d'organisation communautaire. La description qui va suivre tient plus compte de la communauté Indienne de l'est de la Guyane notamment les Indiens du moyen Oyapock (Wayãpi et Teko-Emerillons). Je suis arrivé sur ce territoire lors de mon deuxième voyage au mois d'août 2009, c'est-à-dire en période de préparation des abattis (défriche, sabrage, abattage, nettoyage..) et j'ai été confronté à ce type d'organisation traditionnelle communautaire que je n'avais pas observé auparavant chez les Indiens du Maroni durant mon premier séjour. L'organisation des *Mayouri*, une des formes traditionnelles justifiant la consommation du *Cachiri* est assez prégnante chez les Indiens du moyen et

du haut Oyapock. Dire qu'elle est plus prégnante signifie qu'elle est une tradition là-bas, dans le travail de préparation de l'abattis par les hommes, il y a une prédominance du travail collectif.

1. *Du Mayouri au Cachiri : deux étapes d'une tradition endogène toujours aussi vivace chez les Indiens (Wayãpi et Teko-Emerillons).*

Le Cachiri en tant que boisson typiquement Indienne fait partie de l'identité Indienne en ce sens qu'elle fait partie de la culture traditionnelle au point que tout visiteur qui séjourne chez les Indiens a droit à sa dose de Cachiri. En effet, cette bière de manioc est propre aux peuples Indiens dont les femmes détiennent le secret de la préparation. Les fêtes de Cachiri sont légion en périodes d'abattis.

En saison sèche, elles sont nombreuses et relayées dans plusieurs villages de l'Oyapock à cause des Mayouri. Il s'agit d'une forme d'organisation communautaire dont la finalité est de venir en aide à un membre du groupe pour les travaux difficiles. Selon les propres termes de mes informateurs, le Mayouri c'est ; « *aider quelqu'un à finir un travail* », « *ce qu'on ne peut pas faire tout seul, on demande de l'aide* », « *donner un coup de main à un membre de la communauté* ».

Le Mayouri concerne donc tous les travaux difficiles et le travail de l'abattis rentre dans cette catégorie d'activités qui nécessitent l'aide de la communauté. Ainsi, à l'intérieur de la Guyane et plus particulièrement chez les communautés indiennes de l'Oyapock, les Mayouri sont organisés beaucoup en saison sèche parce que c'est souvent la période où les hommes doivent rentrer en activité pour préparer les abattis de leurs femmes. Débroussaillé, sabré et abattre les arbres n'est pas chose aisée lorsqu'on est seul. Il est fréquent qu'un Wayãpi fasse appel à ses frères de la communauté pour lui venir en aide en échange de quoi, il va leur offrir un Cachiri. Ce besoin d'aide et de soutien de la communauté étant commun à tous les hommes en cette période de l'année, on assiste fréquemment à un enchaînement de cette activité suivie des moments de réjouissance collective qui se répandent de village en village.

Ainsi, lors de mon séjour à Camopi, j'ai eu le privilège d'assister à deux Mayouri. En règle générale, le *Mayouri* précède la fête de Cachiri. Il s'agit en fait de deux phases, composées de deux activités différentes mais complémentaires.

Dans la première, il s'agit d'un travail physique et collectif. En revanche, dans la seconde, c'est la phase festive qui clôture la précédente. Le travail collectif concerne les hommes tandis que la phase récréative est préparée en amont par les femmes particulièrement la préparation de l'élément de base de la fête : la bière de manioc (*Cachiri*).

Lors de la première phase, les hommes se regroupent, chacun en apportant son outil de travail (sabre, limes, tronçonneuse...) afin de donner « un coup de main » à un des leurs. A Camopi, Sylvio mon voisin le plus immédiat a organisé un *Mayouri* auquel j'ai particulièrement pris du plaisir à observer le déroulement. L'évènement majeur était en fait, l'anniversaire de sa fille. Il en a saisi l'opportunité pour faire d'une pierre deux coups. C'est-à-dire qu'en dehors de l'anniversaire, il s'est proposé de nettoyer les bananiers autour de son lieu d'habitation.

Ainsi, dès le début de la semaine, il s'est attaché d'informer l'ensemble de la communauté en particulier les jeunes garçons de sa tranche d'âge ayant pour la plupart une vingtaine d'années. Le *Mayouri* était prévu en début de Week-end, précisément le Samedi. En dehors de mobiliser les hommes, sa préparation ne demande pas de contraintes particulières en tant que telle. L'intéressé peut se proposer d'aller à la chasse pour offrir en plus de Cachiri un petit repas, mais cela n'est pas obligatoire et pas très compatible avec la consommation de la bière locale. En revanche, la fête qui succède le travail collectif, demande une véritable préparation qui incombe aux femmes avec notamment la préparation du Cachiri. Ainsi, quelques jours avant la date de la manifestation, les femmes s'attèlent à récolter les tubercules de manioc dans les abattis. Elles les transportent ensuite au village dans des paniers (Katouri) pour sa préparation. Les préparatifs de Cachiri mobilisent véritablement les femmes. D'ordinaires maîtresses de leur temps, j'ai observé la régularité avec laquelle la mère de Sylvio, accompagnée de sa belle fille allaient à l'abattis quelques jours avant la fête. Elles ont durant des jours et des nuits préparé de grandes touques de bière de manioc d'une cinquantaine voire une centaine de litres chacune pour recevoir les membres de la communauté. Dans cette préparation, il faut distinguer deux types : le « Cachiri doux » (moins fermenté) et le « Cachiri fort » (très fermenté). Le premier est fait à base de tubercules de manioc doux et de patates douces. On en boit souvent comme cocktail et les enfants en raffolent. Dans certaines familles qui disposent aujourd'hui de congélateur, le jus obtenu est mis préalablement au frais, puis consommé dans les heures chaudes de la journée aussi bien par les enfants que des adultes. Il peut être aussi consommé en matinée comme petit déjeuner, l'après-midi comme goûter.

Le second fait a base de tubercules amers, est un mélange de tubercules de manioc et de patates douces bien fermentées et prise lors des fêtes collectives sous les carbets. Le Cachiri est préparé par les femmes à l'insu des hommes. Ainsi, lors des *Mayouri*, pendant que les hommes travaillent sur un chantier donné, les femmes quant à elles, se retrouvent dans le carbet-cuisine du lieu de la fête pour remuer les dernières touques de Cachiri à l'aide de grosses louches en aluminium, ou de longs bâtons en bois.

La division du travail veut que ce soit les hommes qui prennent part au Mayouri en tant que travail physique et les femmes préparent le Cachiri. L'initiateur du Mayouri reçoit ses frères de la communauté. Au cours du Mayouri de Sylvio mon voisin, une vingtaine de jeunes hommes sont rassemblés, chacun avec son outil de travail préféré. Il suffit alors qu'il montre d'entrée de jeu, le travail à accomplir pour que les autres se mettent à travailler.

La pratique du Mayouri suivie du Cachiri observe donc une division du travail remarquable que l'on retrouve rarement dans les activités traditionnelles collectives telles que la pêche à la nivrée où tous les membres de la communauté mettent la main à la pâte. Les hommes ici, travaillent loin des regards des femmes. Certains se servent de sabres pour couper de l'herbe, pendant que d'autres utilisent des tronçonneuses pour couper des arbres. Le travail collectif du Mayouri se veut rapide et bien fait puisque les hommes ont en tête la fête qui va suivre. Déjà, pendant qu'ils travaillent, on note que durant les moments de pause, ils commencent la fête en buvant de la bière industrielle, de l'alcool forte et roulent des bâtons de tabac afin certainement d'avoir plus d'énergie et de forces pour accomplir leur tâche. Le travail terminé, les hommes regagnent le lieu de la fête individuellement, ils y trouvent sur place des femmes déjà regroupées.

Lors de grandes fêtes publiques à Atécume Pata (Maroni) par exemple le 14 juillet, les femmes arrivent de tous les villages avoisinants avec de grandes touques de Cachiri, qu'elles déposent au lieu central de la fête. Ici, dans le cas du Mayouri auquel j'ai assisté, c'est-à-dire une initiative privée, on se contente du Cachiri préparé par la famille organisatrice. Ainsi, dans le cas de la fête de mon voisin Sylvio, sa belle mère, sa mère et sa femme ont été les principales fournisseuses en Cachiri.

Au terme d'un Mayouri, très souvent expéditif, les hommes rejoignent quelques femmes déjà sur la place de la fête pour prendre leur première louche de Cachiri. On observe aisément qu'il n'y a pas de transition entre le Mayouri et le Cachiri. En fait, l'existence du premier est intimement liée au second, tandis que le second dans certains cas peut se faire indépendamment du premier. Le Mayouri constitue une justification de la consommation du Cachiri chez les indiens en particulier chez les Wayãpi de l'Oyapock. Il se présente comme une compensation au soutien reçu de la collectivité. Cependant, le déroulement de la fête mérite qu'on y prête attention afin de comprendre réellement la dimension culturelle de cette tradition.

D'emblée, il faut souligner que cette fête qu'elle soit privée ou publique est marquée par une consommation abondante de la bière de manioc. Le Cachiri bien fermenté contient 2 à 3% d'alcool, il

faut donc plusieurs Calebasses ou louches pour que les participants se « sentent bien dans le Cachiri ». Ainsi, sur le lieu de la fête, on peut tout d'abord observer la présence de grandes touques contenant la fameuse boisson des Indiens. Ensuite, la disposition des participants par sexe est assez remarquable en début de cérémonie. Les hommes sont installés sous le carbet, tandis que les femmes sont regroupées pour une grande partie à l'extérieur avant la cérémonie proprement dite. Ce semblant d'ordre cède souvent très vite la place au désordre lorsque la fête commence, et que la consommation de cette boisson traditionnelle atteint en chacun son paroxysme.

En effet, dès le début de la fête, les femmes sont très timides, réservées et honteuses restant entre elles. Quelques unes distribuent des louches de Cachiri aux participants. La bienvenue pour toute personne nouvelle à la fête est souhaitée par une louche de cette boisson au goût un peu aigre. Il faut boire du Cachiri que l'on vous offre parfois brutalement. Il est quasiment impossible d'y échapper lorsqu'on y est présent. Une louche ou une Calebasse tenue généralement par une jeune femme célibataire fait le tour des invités de main en main sous le carbet. Chaque individu présent doit vider sa consommation qu'on lui présente régulièrement aux tours interminables. La consommation du Cachiri est véritablement une épreuve et la seule manière d'y échapper est de fuir la fête. Lorsqu'on y est, on est conditionné à en boire comme les autres. D'abord, vous êtes intégré au groupe, on vous octroie une place à l'intérieur du carbet. Lorsque la fête a lieu dans le Tucusipan⁹¹ comme j'ai pu le voir, tous les participants sont assis en suivant la forme du carbet, c'est-à-dire de manière circulaire, puis la musique se joue à un volume extrême, agitant ainsi les esprits même les plus calmes. Par ailleurs, les serveuses qui passent à tour de rôle et à des tours interminables auprès des participants, veillent à ce que chacun vide bien sa louche de Cachiri. En effet, la louche est la même pour tous et les serveuses passent devant chaque participant et s'assurent que ce dernier a bien vidé le fond de sa dose. A l'observation de ce rituel, je me suis posé une question : pourquoi ces indiens s'obstinent-ils à utiliser une louche voire une Calebasse communes pour tous alors que chacun des participants pourrait avoir son propre récipient ? Est-ce là, le signe d'une société traditionnelle prônant les valeurs égalitaires ? Nous pouvons répondre par l'affirmative.

Au cours des fêtes de Cachiri auxquelles j'ai pu assister, on observe en effet cette coutume d'utiliser un même récipient pour l'ensemble des membres que l'on retrouve rarement dans le cadre d'une consommation privée ordinaire. En effet, en dehors des grandes fêtes de Cachiri, il y a une production

⁹¹ Le Tucusipan est le Carbet central aux formes arrondies que l'on retrouve souvent dans les grands villages des Indiens Wayana, c'est dans ce lieu que se déroulent les événements communautaires.

domestique du Cachiri comme nous le verrons par la suite, c'est-à-dire celle qui sert à recevoir les invités à être partagé entre voisins. Dans ce type de consommation restreinte, l'invité se voit offrir à chacun de ses pas le long des habitations un bocal de Cachiri de 1 à 2 litres en guise de bienvenue. Or, dans les consommations élargies, festives et collectives, on observe plutôt un autre type de service où les individus se font passer en relais un même ustensile rempli de Cachiri avec une tout autre organisation. Ce sont les jeunes et en particuliers les femmes qui prennent le contrôle de la fête. Selon mes observations, l'utilisation d'un même récipient pour les invités m'est apparue comme l'exaltation des valeurs de l'égalité, de solidarité et d'intégration des membres au sein d'une même communauté. En effet, je m'appuie sur cette réalité du fait de certaines observations de terrains, c'est-à-dire que ces fêtes sont à la fois intergénérationnelle et indivise sans distinction aucune entre les membres. Les femmes, les hommes, les jeunes sont tous logés à la même enseigne. Ils se partagent un même récipient pour boire les mêmes consommations de Cachiri et étalent aux yeux de tous, leurs forces et leurs faiblesses.

L'utilisation d'une louche unique lors des fêtes de Cachiri oblige les serveuses à faire preuve de patience devant chaque participant qui doit vider le contenu de sa dose. Ainsi, on est souvent bien obligé de consommer de grandes quantités et de boire assez vite afin de ne pas pénaliser les autres, de ne pas refroidir l'ambiance entamée et surtout de ne pas apparaître ridicule, c'est-à-dire incapable de vider sa louche de bière devant une jeune femme amérindienne. Selon la tradition, on ne refuse pas le Cachiri d'une femme et il est d'usage de finir sa louche ou saalebasse, dans le cas contraire sollicité l'aimable gentillesse de votre voisin afin de vous aider à vider votre dose de Cachiri, car le refus catégorique est très mal perçu. J'en ai bu et je n'en pouvais plus alors Sylvio l'organisateur de la fête m'a dit de manière ironique que : « *tu ne pourras jamais te marier à une femme amérindienne si tu n'arrives pas à boire du Cachiri* ». Naturellement à l'analyse de ces paroles, j'ai compris qu'il y avait une grande part de séduction dans la consommation abusive du Cachiri, une fonction séductrice que j'ignorais jusque là. Il faut consommer de grosses quantités pour faire bonne figure devant les membres de la communauté surtout la gente féminine vice-versa.

Les hommes et les femmes en buvant de façon immodérée cette boisson, se retrouvent au même niveau d'« inconscience ». Ils peuvent par conséquent vaincre leur peur, certains pour déclarer leur flamme à une partenaire, d'autres pour passer à l'acte sexuel. A priori, l'état d'ébriété est souvent une raison suffisante pour excuser un acte adultérin pour des hommes ou des femmes en couple.

Ainsi, au cours des différentes fêtes auxquelles j'ai participées, je n'ai vu en aucun moment un homme quel que soit son âge refusé une louche ou unealebasse de Cachiri venant d'une jeune demoiselle.

Les hommes et les femmes en boivent sans modération et lorsque leur estomac est plein soit l'envie de vomir arrive naturellement, soit eux-mêmes, ils la provoquent, ce, en fonçant un doigt ou une tige végétale dans la bouge afin de faire le vide dans leur ventre et ainsi continuer de boire de plus belle. La consommation du Cachiri se fait donc selon un triptyque : Boire-Vomir-Reboire. Les vomissements sont le couronnement d'une bonne consommation et la preuve qu'on est véritablement un amérindien sinon, une preuve solennelle d'intégration à la communauté pour les personnes étrangères.

En effet, pour tout étranger, participer à une fête de Cachiri est une épreuve difficile mais nécessaire pour une intégration réussie au sein de la communauté. J'ai eu ce sentiment durant mon séjour. En effet, avant la fête, je passais aux yeux des Indiens comme un étranger, un *mikolo* (noir) qui plus est, un africain au milieu des Indiens cela n'arrive pas tous les jours ! J'ai pu observer la curiosité avec laquelle les indiens m'observaient. Ils étaient impatients de me voir vomir. Mais, j'ai résisté, je ne voulais absolument pas vomir devant eux de peur de paraître ridicule, même si j'étais bien conscient qu'à leurs yeux l'acte de vomir en public n'est point ridicule, cependant, mon bagage culturel était bien là. En effet, il était gênant pour moi de vomir de manière spectaculaire comme le faisait mes hôtes et surtout que je redoutais la fatigue qui suit et la perte d'une lucidité nécessaire à la poursuite de mon enquête.

J'étais donc sujet à beaucoup de curiosité. Cependant, après avoir participé à la fête, j'ai constaté que le regard que ces Indiens portaient sur moi n'était plus le même. Ils étaient plus ouverts et plus sympathiques envers ma personne. La consommation de Cachiri au cours des fêtes a été pour moi un catalyseur important d'intégration et d'acceptation auprès des Wayana et les Wayãpi. Mais, je dois dire que l'exercice n'était pas gagné d'avance, car boire de grosses quantités de litres de Cachiri suivi après des vomissures apparaît selon mes observations comme une preuve d'endurance, de résistance et de courage aux yeux d'une femme amérindienne. En effet, le fait que les Indiens ne prennent aucune précaution ou l'obligeance de se retirer pour vomir, et prennent du plaisir à le faire en public témoigne d'une forme d'épreuve appréciée par l'ensemble des membres de la communauté. Chez les Wayana dans le Maroni, les vomissements sont encore plus spectaculaires que chez les Wayãpi de l'Oyapock par leur longueur et leur concentration sur les lieux de fêtes. Les Wayana font peu d'efforts de se retirer, ils boivent et vomissent sur place. En conséquence, les lieux de fêtes sont souvent infestés d'odeur de vomissements.

Il est à noter qu'à l'époque, les fêtes de Cachiri étaient animées de danses traditionnelles telles que « la danse du poisson » décrite par Andre Cognat : « *six hommes vont au centre du village et se mettent à tourner en rond, en se tenant mutuellement l'épaule gauche ; dans l'autre main, ils ont une grosse*

flûte en bambou....après une demi-heure de cet exercice, les danseurs viennent se reposer et boire, à l'ombre des carbets. Les femmes offre de nombreuses calebasses, poussant même l'obligeance jusqu'à aider à boire. Chacun discute en préparant de longues cigarettes⁹². ». Aujourd'hui, lors de cette fête, on écoute toute sorte de musique⁹³ sauf de la musique amérindienne.

La consommation du Cachiri dure souvent des heures avant de voir les premières personnes danser. En effet, les premiers danseurs commencent souvent à roder sur la piste de danse après avoir consommé plusieurs litres de Cachiri dont les effets commencent à se faire ressentir. Ils esquissent quelques pas de danses maladroits, mais suffisants pour attirer tous les autres. Ainsi, les femmes qui paraissent assez réservées dès le début de la fête, rejoignent petit à petit la piste de danse. On peut dire que le non respect du semblant d'ordre perceptible au début de la fête, est un signal du début véritable de celle-ci. Les hommes et les femmes se retrouvent sur la même piste et se mettent à danser. A ce moment précis de la fête, le Cachiri seul ne suffit plus pour rendre la fête belle. Sylvio l'organisateur de la fête sort une première bouteille de liqueur de rhum et la sert à tour de rôle à chaque invité, puis une seconde et une troisième etc.

L'alcool fort et le Cachiri sont ainsi servis ensemble à de grosses doses au cours de ces fêtes. Les vomissements pleuvent de tous les côtés et la place de la fête est aussitôt infestée d'odeurs de vomissements. D'ordinaires dociles, calmes, timides d'apparence et très réservés, les amérindiens (hommes et femmes) après consommation du Cachiri, de l'alcool et très souvent mélangé à de la marijuana (chez les jeunes), deviennent très bavards et agités.

A Camopi, l'électricité étant programmée pour fonctionner jusqu' à une certaine heure (24 h), son arrêt, entraîne immédiatement la fin de la soirée, mais pas la fin du Cachiri. En effet, lorsqu'il en reste au cours d'une fête quelconque, sa consommation continue les jours ordinaires qui suivent. Ainsi, le lendemain, les amérindiens se retrouvent très tôt en matinée, à midi ou le soir pour continuer de boire dans un calme religieux le reste de la bière locale jusqu'à ce que les touques se vides complètement. C'est aussi l'occasion à chacun de raconter ce qu'il a pu vivre au cours de la grande soirée.

Avant de clore cette première partie consacrée à la tradition du Cachiri et ses motivations sociales et culturelles. Nous pouvons dire en guise de conclusion partielle que le Cachiri du Mayouri est une forme de consommation de la bière traditionnelle que l'on retrouve fortement dans l'Oyapock chez les

⁹² Andre Cognat, *J'ai choisi d'être Indien*, l'harmattan op.cit., p.166

⁹³ Les amérindiens ont une préférence pour les rythmes reggae, zouk, compa d'Haïti et Sokouss d'Afrique

Wayãpi et les Téko. Le Mayouri n'est pas propre aux amérindiens, cette forme de travail collectif est également signalé chez les Créoles et la différence s'opère après l'effort physique, notamment la compensation offerte par chaque communauté aux participants.

En effet, les Créoles du littoral parlent aussi du Mayouri comme un regroupement de personnes en vue de réaliser une activité par exemple le nettoyage d'un site insalubre. Mais chez ces derniers, il s'agit plus d'un regroupement mixte (hommes, femmes) alors que chez les Indiens j'ai observé que le Mayouri concerne plus les activités champêtres avec la participation unique des hommes. Une autre différence et non les moindre s'observe à la compensation de l'effort fournit. Ainsi, chez les Créoles, on va se rafraîchir de boissons industrielles et manger quelques plats locaux, tandis que les Indiens vont boire essentiellement du Cachiri. On note sur ce point que la consommation du Cachiri après un Mayouri est unique chez les Amérindiens. Le Mayouri en tant que travail collectif est pratiqué chez les différentes communautés Indiennes même s'il est nommé différemment.

Le Mayouri est une occasion unique d'organiser une grande et belle fête de Cachiri. En dehors de cette occasion spéciale, toutes les évènements importants de la vie sociale (naissance, anniversaire, arrivée de la saison sèche) sont de bons prétextes pour organiser un Cachiri, c'est-à-dire inviter les membres de sa communauté pour boire de la bière de manioc et faire la fête. Mais, la raison d'être du Cachiri issu du Mayouri est plus que festive, c'est en réalité selon l'analyse de ce qui précède la célébration de la solidarité communautaire, l'amour entre les membres partageant un ensemble de valeurs traditionnelle et culturelle. La solidarité est d'abord physique puisque lors des Mayouri l'individu fait don de sa force physique dans l'espoir d'un contre-don. Autrement dit, il accepte de participer à un Mayouri non pas parce qu'il sait qu'il va être récompensé par une fête de Cachiri mais plutôt parce qu'il est bien conscient que demain, il pourra être dans la même posture, celle de solliciter l'aide des membres de sa communauté, afin de l'aider à préparer l'abattis de son épouse. On peut dire qu'il y a une fonction d'interdépendance importante dans relations intracommunautaires. Les valeurs d'égalité et de solidarité sont célébrées et véhiculées au cours des fêtes de Cachiri. Par conséquent, dans la société traditionnelle indienne l'argent n'est pas au centre de tout, puisque nous avons vu des personnes se rendre disponibles pour venir donner un « coup de main » à un membre de leur communauté sans l'espoir d'être payé financièrement pour des services rendus. Cette information nous sera fort utile ultérieurement dans le cadre de la mise en œuvre de l'écotourisme dans les communautés indiennes. Il semble en effet que dans ces communautés humaines comme bien d'autres, il y ait une distinction nette entre les besoins primaires et les besoins secondaires. Ainsi, aider son prochain à la construction de son carbet pour l'hébergement de sa famille ou l'aider à préparer son abattis pour nourrir sa famille ne serait pas de même nature que venir en aide à un individu qui souhaite réaliser un

projet à titre personnel. Dans les logiques sociales traditionnelles, la primauté est donnée au groupe et les fêtes de Cachiri sont un moyen constant d'exprimer cette solidarité du groupe.

20. LE ROLE SOCIAL ET CULTUREL DES FETES DE CACHIRI

La description et l'analyse précédentes nous ont conduits à penser que les fêtes de Cachiri ne sont pas seulement des grands moments de réjouissance pour la réjouissance, elles sont la célébration de la solidarité et l'unité du groupe culturel. Qu'est ce qui peut bien nous conduire à une telle appréciation ?

C'est d'abord avant tout l'impact significatif que ces fêtes produisent en termes de mobilisation des membres de la communauté. En effet, le Cachiri pris isolément voire au premier degré est souvent perçu comme une forme de thérapie par certains amérindiens dans le sens que les vomissements successifs permettent à l'individu de se vider de toutes les saletés de son ventre. Cependant, observé sous l'angle social donc au second degré, il permet de rassembler les membres de la communauté sur un espace et un temps donné. Sur ce point, il faut partir du fait que les communautés traditionnelles indiennes sont dispersées le long des deux grands fleuves frontaliers (Maroni, Oyapock..). En prenant le cas de la communauté Wayana, on retrouve les premiers villages à un peu plus d'une dizaine de minutes de canot en amont du fleuve Maroni sur la rive gauche (côté français). Il faut par ailleurs compter près d'une heure de canot en remontant le fleuve pour atteindre les premiers villages indiens homogènes voire un peu plus de deux heures pour ceux situés dans le Haut Maroni. A ces distances, les communautés villageoises sont isolées des unes des autres surtout que ce périmètre n'est point couvert par le réseau de téléphonie mobile. Les Wayana ne peuvent donc pas en temps réel se voir et se parler régulièrement sur les problèmes de leur société. En semaine, les parents sont occupés par leurs activités de subsistance, et les élèves en période scolaire sont à l'école. Il faut souvent attendre les fêtes de Cachiri pour voir la mobilisation de l'essentielle des communautés villageoises sur les lieux de fêtes en début de saison sèche. C'est exactement, ce à quoi j'ai assisté un 14 Juillet 2008 au grand village Atecumpata ou encore au bourg de Camopi dans l'Oyapock l'année suivante. En effet, pour prendre en exemple l'évènement du grand village Atecumpata, à l'occasion de la fête nationale de l'indépendance, les Indiens Wayana dont les chefs coutumiers ont décidé d'organiser un Cachiri au carbet central du village. Nous sommes bien là face à de nouvelles motivations d'organisation de Cachiri si l'on considère que la fête nationale du 14 juillet n'est guère un évènement traditionnel. Finalement, peu importe l'occasion de la fête, ce qui est prépondérant, c'est le rassemblement de la communauté. Ainsi, comme j'ai pu le voir, les gens arrivent de tous les villages pour se retrouver au lieu de la fête. J'ai en effet assisté au débarquement des premières canots puisque je suis arrivé très tôt autour de 11h avec ma famille adoptive sur les lieux alors que la fête devait avoir lieu dans l'après midi. Les hommes étaient accompagnés de leurs femmes dans le canot et à leur descente, ils avaient

tous des touques de Cachiri que ces dernières avaient pris soin de préparer quelques jours à la veille de la cérémonie. Le tout est déposé sous le Tukusipan, carbet central du village dédié pour ce type d'occasions. C'est un immense dôme circulaire fait de longues perches courbées jusqu'au « ciel de case » qui ferme le sommet. La somme de Cachiri apportée par les femmes de la collectivité constitue la boisson essentielle de la fête, certaines personnes qui n'ont pas eu le temps ou qui n'ont pas de tubercules de manioc pour faire un Cachiri pour la grande fête optent d'apporter des boissons industrielles (Heineken, Whisky..) tel fut le cas de mon tuteur. On peut dire en effet, qu'il y a une participation collective de l'ensemble des membres de la communauté à la réussite d'une fête de Cachiri quand bien même ce sont les femmes qui s'activent à préparer la bière traditionnelle, mais il ne faut pas perdre de vue que ce sont les hommes qui préparent en amont les abattis.

La concentration de la boisson apportée par l'ensemble des membres de la communauté et stockée sous le Carbet festif suffit pour attirer les Indiens sous ce lieu. Ainsi, tous les membres de la communauté (anciens comme jeunes) y convergent. Il faut dire que de nos jours, la fête de Cachiri reste l'une des rares occasions qui mobilise encore l'ensemble des membres de la communauté indienne de l'Ouest et de l'Est du tiers sud guyanais. Les autres grandes cérémonies traditionnelles telles que le *Maraké*⁹⁴ sont en voie de disparition à cause d'une forme de marchandisation des savoirs et savoir-faire concentrés aux mains de certaines individualités comme nous le verrons plus loin aux chapitres ultérieurs. Dans les occasions comme celle de la fête de Cachiri, les participants y viennent certes pour s'amuser, mais aussi pour rencontrer des personnes qu'ils n'ont pas vues depuis des lustres. D'autres espèrent aussi partager quelques informations importantes au groupe. Par ailleurs, dans cette société où le célibat est mal perçu et mal vécu par les jeunes, la fête de Cachiri peut être l'occasion pour des célibataires de faire des rencontres de leur vie. Il n'est donc pas étonnant de constater que ce sont souvent les jeunes qui sont au premier plan dans l'animation de ces fêtes.

Dans la communauté Wayana, le célibat rime très souvent avec un certain nombre de problèmes d'ordre affectifs, de socialisation et d'intégration. Pour les jeunes filles, elles ne peuvent prétendre avoir un abattis puisqu'il faut un homme en amont pour préparer la parcelle.

De plus, dans une société de plus en plus monétarisée et assistée financièrement par l'Etat français, une jeune fille est souvent attirée par des aides financières qu'elle peut bénéficier en tant que mère. Avoir son « homme » et faire des enfants devient économiquement rentable et les jeunes femmes en sont fort conscientes.

⁹⁴ Le Maraké est un rite de passage chez les Indiens Wayana

Le vagabondage sexuel est mal perçu puisque la plupart des jeunes filles dès l'âge de 16 ans lorsqu'elles n'ont pas encore d'enfants ont néanmoins leur compagnon attiré, c'est-à-dire reconnu par les membres de la communauté. A Atécume Pata, ma famille adoptive circonstancielle n'a pu résister à me présenter *Engwë* ; une de ces jeunes filles encore célibataire lors de ma première participation à la fête de Cachiri dans ce village. « *Maintenant que tu fais partie de la famille voila une femme qui pourrait te convenir* » me disait en substance mon tuteur et cette donation de femmes fut la source de moments de rigolades entre ma famille adoptive et moi puisque j'ai décliné poliment l'offre en leur expliquant que je n'étais pas célibataire et je n'étais point à la recherche d'une âme sœur. En réalité d'après mes enquêtes, cette jeune fille mère était non pas rejetée de sa famille, ni de sa communauté puisqu'elle y vivait mais je puis dire qu'elle n'était pas bien considérée. Elle était plutôt dénigrée du fait d'avoir eu un enfant sans père et aucun jeune homme du village n'en voulait.

Ces observations m'ont permis de conclure que les fêtes de Cachiri sont des occasions pour les célibataires de trouver leur partenaire. Sans avoir fait une étude statistique, il apparaît que la grande majorité des couples rencontrés se sont formés au cours d'une fête de Cachiri. Il n'est donc pas étonnant que les indiens y viennent pour s'amuser dans tous les sens du terme parfois jusqu'à la perversion.

D'après les entretiens que j'ai réalisés avec un jeune Boni qui vit au sein de la communauté Wayana pour des raisons matrimoniales. D'après lui, les Wayana profitent souvent des fêtes de Cachiri pour réaliser des actes adultérins. Autrement dit, certains hommes célibataires ou non peuvent entretenir des relations souterraines avec des femmes d'autrui et au cours d'une fête de Cachiri, ces hommes vont manifester leur générosité au mari de la femme convoitée en lui apportant une bouteille de whisky pour agrémenter la fête. La femme complice au cours de la soirée va encourager son homme à vider la bouteille de whisky en même temps qu'il boit de grandes quantités de Cachiri. Lorsque l'époux est ivre ou dans un état comateux, il est gentiment allongé dans son hamac où il passera de longues heures endormi, entre temps, la femme et son amant parfois, le frère ou le cousin de son mari peuvent prendre leur temps pour vivre leur relation amoureuse. J'ai observé certains de ces comportements déviants qui sont souvent la source de souffrances individuelles conduisant à des suicides incompréhensibles par l'observateur extérieur ayant souvent une vision angélique de la société traditionnelle indienne sans pourtant soupçonner de tels actes.

Le succès des fêtes de Cachiri a donc plusieurs raisons significatives au vue des uns des autres. Certains y trouverons au-delà des raisons susmentionnées, une occasion de consommer gratuitement de la boisson traditionnelle, d'autres une occasion de fuir la monotonie de la vie quotidienne au milieu de la forêt. Dans tous les cas, ces rencontres à la base des fêtes de Cachiri sont importantes pour un indien à tel point qu'aucune raison insignifiante ne peut l'empêcher d'y prendre part. J'ai pu l'observer chaque fois qu'un Cachiri était annoncé dans le village à Camopi et la manière dont les gens faisaient circuler l'information dans les villages. Sur ce point, j'ai noté que même la minorité des salariés qui d'ordinaire au regard de leur emploi du temps de salarié (35h de travail) ne pouvaient organiser un mayouri selon la tradition se rendaient quand même au Cachiri qui suivait généralement le Samedi. En effet, sous-prétexte d'être occupé à leur poste de travail toute la semaine, ces derniers n'avaient donc pas de temps d'aller en semaine à leurs abattis et de jouer pleinement leur partition dans cette activité de base où l'homme et la femme ont chacun leur part de contribution. Aujourd'hui, pour faire face à cet inconvénient, certains indiens en l'occurrence les Wayãpi et les Teko-Emerillons font de plus en plus recours aux brésiliens voisins pour préparer et nettoyer leurs abattis en échange d'une compensation financière. Cette catégorie d'indiens s'auto-exclue volontairement des organisations des Mayouri mais pas des fêtes de Cachiri dont elles trouvent facilement des disponibilités à être présent.

L'une des raisons est l'importance que représentent ces fêtes aux yeux de tout Indien comme nous l'avons souligné précédemment. En effet, malgré le sentiment d'être privilégié par un travail salarié dans un environnement où le « chômage » sévit, les amérindiens salariés ont en permanence la préoccupation de rester au même niveau social et culturel que leur semblable, c'est-à-dire ne pas montré qu'on est différent et la meilleure façon de rester amérindien est de participer aux rencontres de la communauté et de partager avec elle des moments de réjouissance. Rien au monde (en dehors de la maladie) ne peut empêcher un Indien à manquer une fête de Cachiri organisée par les membres de sa communauté. Les Wayana sont souvent prêts à se prendre du repos même lorsqu'ils ont un travail salarié pour être présent aux fêtes de Cachiri. J'ai noté cet attachement à cette fête à l'occasion d'une visite officielle des élus locaux du département dans le bourg de Camopi au cours d'un des mes séjours sur ce territoire. En effet, une délégation des élus de Cayenne dans le cadre de « débats publics⁹⁵ », est venue un Samedi qui coïncidait avec une fête de Cachiri pour discuter avec les Indiens. Le bourg était quasi désert puisque tout le monde se trouvait au lieu de la fête. Le « débat-public » était une rencontre importante qui devait permettre de discuter de l'avenir du département et la prise en compte des problèmes des amérindiens de Camopi. Or, les principaux concernés n'étaient point présents à cette rencontre pourtant prévue des semaines à l'avance. Il a fallu pour les membres de cette délégation de se rendre sur le lieu du Cachiri, boire quelques louches pour demander enfin quelques volontaires de venir faire acte de présence à ce débat crucial pour l'ensemble du département. La majorité des amérindiens était évidemment fatiguée par le Cachiri. J'ai réussi à convaincre quelques jeunes à assister en leur expliquant qu'il s'agit de leur avenir. Mais, le plus étonnant pour moi dans cet exemple est qu'un amérindien censé accueillir sa hiérarchie issue de cette délégation d'élus locaux m'a clairement avoué le lendemain, après son absence à la rencontre qu'il n'était pas présent « *parce que je leur avais dit que je serai à un Cachiri !* ». J'en suis arrivé à la conclusion selon laquelle, le Cachiri est perçu comme quelque chose de très important dans ces communautés indiennes. Il faut dire qu'au-delà de son aspect festif et sa marque de cohésion sociale, le Cachiri présente un double avantage ; il est gratuit et permet de rencontrer les membres de la communauté. D'ailleurs sur ce dernier point, lors de mon entretien avec le maire de Camopi René Monerville, ce dernier m'a confié qu'il mettait à profit ces rencontres festives pour sensibiliser ses administrés sur les problèmes de la cité et les difficultés qu'ils ont à s'intégrer dans le monde du travail :

⁹⁵ Ce débat concernait le changement de statut du département en passant de l'article 73 à celui de 74 pour plus d'autonomie

« Chaque invitation de Cachiri, je profite de leur dire comment, ils peuvent s'intégrer dans le monde du travail. Au lieu de travailler dans une administration dans laquelle, ils ne respectent pas leurs heures de travail, en étant indépendant, ils pourront gérer leur temps ».

(René Monerville, Camopi, 2009)

La fête de Cachiri est un espace culturel et social, l'une des rares occasions qui regroupe tous les membres de la société de façon inclusive. Cette fête apparaît par ailleurs, comme une compétition de virilité. Il suffit de voir les tours interminables de louches de Cachiri qui sont partagés aux participants au cours de ces fêtes. La virilité ici n'est point synonyme de vitalité, d'énergie ou de forces comme on pourrait l'imaginer dans d'autres sociétés, il m'est apparu par exemple chez les amérindiens que « c'est celui qui a le plus bu qui vomit plus et donc fait partie des plus forts, des plus courageux ». Cette attitude est d'ailleurs celle qui est souvent recherchée lors des cérémonies de plus en plus rarissime de Maraké. Le Maraké, c'est le rite de passage chez les Wayana au cours duquel les jeunes sont soumis à de rudes épreuves pour devenir homme ou femme. Le jeune en recevant le kounanas, vannerie où sont prisonniers des fourmies aux pigûres vénimeuses, appliquées sur toutes les parties du corps, doit supporter la douleur sans faiblir, sans crier ni faire de grimaces. C'est à ce prix que l'on devient un Wayana. Un bon chasseur ne se plaint pas, il est capable d'endurer les moments différents, de résister, d'accepter la privation, de supporter la douleur sans se plaindre. Dans le Cachiri cette résistance est observée sous une tout autre forme. En effet, le fait de boire beaucoup de quantité de Cachiri devant les autres pour ensuite vomir montre qu'on a bien bu, c'est-à-dire bien participé à la fête. On observe ainsi une forme de compétition entre les hommes et les femmes marqué par des vomissements spectaculaires.

21. UNE BOISSON PROPRE AUX INDIENS, MAIS REJETEE PAR LE MONDE EXTERIEUR

Les fêtes de Cachiri sont internes à la communauté indienne. En effet, si elles attirent l'ensemble des membres de la communauté à chaque fois et à chaque lieu où elles sont organisées pour des occasions spéciales mentionnées précédemment, elles n'attirent pas cependant les personnes extérieures. C'est le constat que j'ai pu faire lors de ma participation à ces fêtes aussi bien dans le Maroni que dans l'Oyapock. Autrement dit, il est difficile d'y voir la participation du monde extérieur qui perçoit le breuvage du Cachiri plus comme des épreuves à surmonter qu'à de simples moments de réjouissance fraternelle. Cette thèse s'appuie sur une réalité selon laquelle lorsqu'un étranger est présent sous un carbet lors d'une fête de Cachiri au milieu des indiens, il doit nécessairement consommer de cette bière locale. Dans le *tukusipan*, carbet de fête communautaire à forme arrondie, l'étranger y prend place entre deux indiens pour former le cercle autour duquel vont circuler les louches des Cachiri. Il doit donc faire de l'observation participante dans le sens de prendre une part active à la fête en s'impliquant totalement en buvant du Cachiri et danser au même pas que ses hôtes. La fête de Cachiri n'a pas le même intérêt culturel et touristique que la cérémonie du *Maraké* des Wayana ou encore les fêtes mortuaires chez les Aluku tels que le *Blokodé* ou le *Poubaca* au cours desquelles on peut observer un engouement des fonctionnaires locaux métropolitains en manque de distraction.

En fait, la raison est assez simple, lorsqu'on compare une fête de Cachiri et une cérémonie de Maraké. La dernière citée est de l'ordre du spectacle parce que l'étranger ou le touriste est présent à la cérémonie en tant qu'observateur et non un participant actif, ce qui n'est pas le cas pour une fête de Cachiri qui est pour les Indiens une occasion festive qui appelle la participation de tous. La simple présence du visiteur sur le lieu de la fête au milieu des indiens l'amène systématiquement à la participation. Ainsi, pour ne pas se retrouver à boire de cette boisson dont raffolent les Indiens, les visiteurs étrangers ayant en partage la culture occidentale s'abstiennent tout simplement de prendre part à ces fêtes. Trois raisons fondamentales d'ordre hygiénique peuvent être ici avancées sur cet état de fait. D'abord la préparation douteuse de cette boisson, l'usage d'un récipient commun pour le breuvage et les vomissements qui s'ensuivent.

Comme nous l'avons noté antérieurement, la préparation du Cachiri est une affaire de femmes. Celle-ci se déroule dans les carbets-cuisines loin des regards des hommes. Il est rapporté dans certains rapports ethnographiques que les femmes Wayana usent de leur salive pour activer la fermentation de la bouillie de manioc. Disons qu'une fois épluché, on râpe la manioc et on presse le jus que l'on va mettre dans une grosse marmite et on y ajoute quelques patates douces et du sucre. Les femmes ensuite remplissent leur bouche avec de la cassave, mastiquent et puis recrachent ces mastications dans la

bouillie afin d'activer la fermentation. Pour ma part, je n'ai pas fait attention à ce détail du moins, j'en ai eu l'information que dans les bibliographies consacrées. En vérité, c'est cette idée de savoir que les femmes Wayana crachent dans le Cachiri qui dégoûte la plupart des personnes étrangères à cette culture.

Ensuite, les « Cachiriens » se partagent la même louche ou calebasse, ce qui n'est pas bien perçu par le monde extérieur notamment les visiteurs de culture occidentale. Les participants boivent leurs doses à tour de rôle, il n'y a pas de tasses, ni de verres individuels, c'est généralement une louche unique qui circule de main en main entre les différents participants tous assis ou debout sous le carbet de fête. Cette tradition de tremper ses lèvres dans un bol commun est incompatible avec la culture occidentale, mais pourtant très significative chez ces communautés. En effet, il ne reviendrait pas à un gérant d'une brasserie sur le littoral ou en métropole de remettre un verre déjà utilisé par quelqu'un d'autre pour boire une bière sans le nettoyer au préalable avant de le servir à un client. Ce problème d'hygiène est d'autant plus perceptible lorsque la fête atteint son paroxysme, c'est-à-dire que les hommes comme les femmes sont « déchaînés » et presque en état d'ébriété. A ce moment précis, les gestes sont peu contrôlés. J'ai vu par exemple comment cette louche tombe par terre plusieurs fois et l'absence d'eau sur place pour rincer l'ustensile fait qu'un simple geste de la main suffit pour la nettoyer et la replonger de plus belle dans la touque et continuer à servir les participants comme si de rien n'était. Il est aussi courant à ce moment précis de la fête de voir des gens bien remplis de Cachiri et au moment où ils veulent reprendre une louche se mettre aussitôt à vomir. La louche des fois contient dans certains cas des traces de vomissure. Or, lorsqu'on est sous le carbet de fête, en tant que participant, on est quasiment obligé de goûter cette boisson même si on ne peut pas en boire la totalité. La consommation du Cachiri a un caractère obligatoire lorsqu'on y est présent. Comme le souligne André Cognat « *personne ne peut aller chez les Amérindiens sans goûter le Cachiri* » (Cognat : 1989 : 167). C'est quasiment un rituel dont il faut faire face pour réussir son intégration dans ces communautés isolées.

La consommation abondante du Cachiri, son caractère obligatoire dès qu'on y est présent et l'hygiène approximative induite par des vomissements ne motivent pas suffisamment des personnes étrangères à cette coutume à y prendre part. Comme me l'a affirmé un enseignant métropolitain résident au bourg de Camopi :

« Lorsque j'ai des amis qui viennent me voir ici pour la première fois, ils ont envie de tout découvrir, quand je leur dis qu'il y a un Cachiri dans le village, ils ont très envie d'y aller. La première fois, ils sont contents lorsqu'ils arrivent sur place à la fête, ils boivent malgré eux et la deuxième fois lorsque je leur dis qu'il y a une deuxième fête la réponse est systématique, Non on ne repart pas à cette fête !!».

Les fêtes de Cachiri n'attirent pas le monde extérieur comme le ferait les cérémonies mortuaires des Noirs-Marrons (Aluku appelés encore Boni) voisins des Wayana dans la commune de Maripasoula. En effet, la fête de *Poubaca* ou celle de *Blokodé* (levé de deuil) chez les Bonis du Maroni enregistrent souvent la présence de nombreux métropolitains et les touristes hollandais leurs anciens colonisateurs. Ce sont des cérémonies festives durant plus de deux jours au cours desquelles la boisson, la nourriture et les danses traditionnelles sont servies de manière abondante. J'ai assisté au cours de mon enquête de terrain à deux cérémonies de blokodé dans la commune de Papaïchton. Cette commune est située dans le bas Maroni et habitée essentiellement comme la plupart des villages de cette partie de la Guyane par les Noirs-Marrons dont les Aluku de nationalité française et les leurs frères et anciens ennemis les Ndjuka en mariage et de nationalité Surinamienne. Comme nous l'avons observé pour la fête de Cachiri chez les Wayana, la cérémonie du Blokodé chez les Aluku attire et rassemble l'ensemble des membres de la communauté. Les gens arrivent de tous les villages avec en main leur contribution matérielle en vue de la réussite de la fête souvent coordonnée par des chefs coutumiers (capitaines). L'inventaire des produits rassemblés (nourriture, boissons..) est souvent impressionnant. Les étrangers qui assistent à cette cérémonie mangent et boivent à volonté et les soirées sont animées de danses traditionnelles.

A comparer du point de vue de l'attractivité aux fêtes de Cachiri Wayana, les deux types de cérémonie bien que différentes fondamentalement créent néanmoins le même type d'ambiance carnavalesque. Le constat général que j'ai pu faire, c'est que la fête du Blokodé des Aluku, certes de nature différente est plus attractive que la fête de Cachiri des Indiens. Au premier abord, on peut trouver en cela une justification par l'isolement des Wayana alors que les Aluku habitent le bourg et peuvent ainsi recevoir facilement les visiteurs, mais les déplacements des mètres de Maripasoula ou du Surinam vers Papaïchton lors de la fête du Blokodé démontent cette justification. En effet, même lorsqu'on observe ce qui se passe à Camopi, on voit bien que cette commune bien qu'habitée par un contingent de n'enregistre pas pour autant la participation de ces populations aux fêtes de Cachiri. Selon mon point de vue, cela pourrait s'expliquer par le fait que la fête du Blokodé par exemple a un aspect très

traditionnel au même titre d'ailleurs que la cérémonie du Maraké chez les Wayana. Or, la fête de Cachiri de ces derniers en dehors de la boisson, reste dénuée de tout aspect véritablement culturel. Je n'ai observé ni danses traditionnelles, ni écouté de la musique traditionnelle des Wayana comme j'ai pu le faire chez les Aluku. Les tenues traditionnelles dont les Calimbés pour les hommes et la Camissa pour les femmes, sont délaissées aux anciens et aux jeunes « villageois » alors que les jeunes « branchés » sont américanisés avec le port de la casquette (d'un côté), du jeans et des baskettes.

Lorsque, l'on se partage une calebasse ou une louche de Cachiri à tour de rôle chez les Indiens, les Aluku mettent à disposition des invités des verres (en plastique) pour boire leur boisson. Des canettes de bière ou de coca sont aussi distribuées et se boivent directement sans nécessité d'un verre et surtout sans se préoccuper des questions hygiéniques qui sont un souci constant pour des visiteurs ou touristes. En termes de spectacle lorsque les Aluku offrent aux invités des danses traditionnelles, ou que les femmes et les hommes en tenues traditionnelles exécutent des pas de danses originales, les Wayana se livrent à des vomissements spectaculaires. De notre point de vue, ce sont ces vomissements qui sont à l'origine du peu d'intérêt que les personnes étrangères notamment les visiteurs et touristes éprouvent à ces fêtes de Cachiri. Ainsi, on note que les fêtes de Cachiri sont restrictives involontairement, puisque rejetées par le monde extérieur. Or, à bien y regarder « *le Cachiri est un produit de la nature, écologique, y a pas de pesticides, ni de colorants, c'est 100 % Bio* ». nous disait un informateur. Malgré cela, il y a des réactions parfois très impolies de certains « étrangers » sans s'y mettre des formes lors des fêtes de Cachiri. En effet, j'ai rencontré certaines personnes ayant carrément refusées de boire du Cachiri lors de leur séjour en pays Amérindien, mais voulant seulement questionner les Amérindiens pour les besoins de leur enquête. La vérité, c'est que cette boisson traditionnelle fait partie du minimum de choses qu'ils peuvent offrir à leurs hôtes. C'est avant tout un signe d'amitié et de bienvenu dans leur code traditionnel. En dehors des grandes fêtes, les femmes Indiennes en préparent régulièrement pour une consommation domestique. C'est la boisson que le mari demande à sa femme pour servir un visiteur en guise de bienvenue. Le refus de boire cette boisson en tant qu'invité ou visiteur s'apparente aux yeux des Indiens comme un manque de considération, un manque de respect à leur hospitalité. Il m'est arrivé d'être confronté à la colère d'une serveuse de Cachiri après avoir refusé une énième louche de cette boisson au cours d'une fête. La réalité c'est qu'il faut une sacrée dose de courage pour participer à cette fête et fermé les yeux sur les questions d'hygiène ce qui n'est toujours pas évident de prime abord. André Cognat⁹⁶, reconnaît ce sentiment de dégoût :

⁹⁶ André Cognat, *J'ai choisi d'être Indien*, op.cit., p.166.

« *Je n'en détestais pas le goût parfois un peu aigre, mais j'avais assisté à sa préparation et je revoyais le ferment fait de galette de manioc, mastiqué soigneusement par les femmes du village et recraché dans unealebasse afin d'être ajouté aux tubercules de manioc, préalablement râpés et cuits dans de grandes jarres en terre. Pourtant ces dégouts, je les dépassais facilement et au bout de quelques mois, c'est avec autant de plaisir que n'importe quel Wayana que j'avalais d'énormes calebasses de Cachiri et que je partageais avec eux des festins de larves* ». La consommation de Cachiri doit être appréhendée comme une initiation à la coutume Indienne, un rite de passage pour être accepté dans cette communauté. Le fait d'avoir porté par exemple le Calimbé et d'avoir bu cette boisson, avait quelque peu changé mes rapports avec mes hôtes. Evidemment, je ne réalisais plus que j'étais de couleur différente et les indiens semblaient ne plus me voir comme un étranger, nos relations étaient plus apaisées et plus fraternelles. Mais, franchir cette étape n'est pas une mince affaire lorsqu'on est un nouveau venu, car il faut subir les regards des Indiens qui sont curieux de voir comment vous allez réagir après la consommation de leur boisson. Cependant, cette étape m'est apparue comme un vrai déclic, les Indiens qui au départ étaient réticents à parler avec moi, ce sont « ouverts » finalement pour savoir un peu plus sur moi, sans la participation au Cachiri, je pense que je serai toujours resté pour eux comme un éternel étranger.

22. CONCLUSION DU CHAPITRE 6

Les fêtes de Cachiri auxquelles j'ai pu assister sont des évènements socioculturels de hautes importances pour les Indiens. Ce sont les seules moments de retrouvailles qui permettent d'échanger et d'avoir des nouvelles des membres de la communauté, et de s'amuser enfin ensemble.

L'exemple unique du Mayouri suivi du Cachiri permet de comprendre la symbolique d'une telle pratique chez les Amérindiens. Nous avons vu que le Cachiri du Mayouri est une forme de compensation du travail collectif chez les amérindiens dont le but principal n'est pas tant de payer l'aide reçu des membres de la communauté, mais de raffermir les liens de solidarité et de fraternité de la communauté toute entière. Autrement dit, le Mayouri lui-même en tant que travail collectif masculin ne crée pas forcément le lien de cohésion social souhaité, c'est plutôt la phase du Cachiri qui semble déterminante du processus d'intégration et d'unité communautaire. Le Mayouri est exclusif alors que le Cachiri est inclusif ; En effet, le premier ne concerne que les hommes, c'est un travail physique uniquement masculin alors que le Cachiri bien qu'étant en amont préparé par les femmes, mais sa phase récréative englobe tous les membres de la communauté sans exclusion sur un même espace durant un temps donné. A bien y observé, il y a au fond une forme d'interdépendance qui veut

que chaque catégorie d'individu apporte sa contribution à la réussite finale de l'évènement. C'est pourquoi même ceux qui ne sont pas impliqués directement viennent à la fête avec leur contribution en nature.

Par ailleurs, le Mayouri en tant qu'activité collective traditionnelle révèle une certaine forme d'organisation communautaire spontanée dans les activités masculines, c'est-à-dire une capacité de mobilisation des membres de la communauté. On peut y voir une forme de solidarité qui se manifeste pour des occasions importantes à chacun des membres de la communauté (décès, naissance, abattis..). Cette solidarité n'est point marchande en termes financiers, mais un don et contre-don des forces physiques de chacun des membres de la communauté car les individus sont liés par un ensemble de relations de réciprocité.

Par ailleurs, en termes de degré d'attractivité culturelle, les fêtes de Cachiri à cause des vomissures qui s'ensuivent ne dépassent pas le cadre communautaire. En d'autres mots, elles n'attirent point les personnes extérieures comme nous l'avons vu. La plupart des « *touristes sont écœurés par cette boisson qu'ils jugent douteuses* » (Sallantin, 2000). La fête de Cachiri fait donc partie de l'ordre des choses communautaires peu accessibles pour le monde extérieur.

La vomissure liée à la consommation abondante de Cachiri n'est en réalité qu'un aspect de toute une culture liée au rapport des Indiens de l'intérieur de la Guyane à leurs propres excréments. L'autre forme qui nous semble plus pertinente, car à la fois prescrite dans la loi coutumière, mais aussi réglementée dans l'espace communautaire est particulièrement l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance. En effet, la loi coutumière indienne prescrit pour l'ensemble des membres de la communauté la défécation aquatique à ciel ouvert au détriment d'une défécation en terre ferme. Dans le chapitre qui va suivre, nous tenterons de présenter et de comprendre ce rapport singulier des Indiens avec leurs propres excréments qui n'est pas innocent dans l'établissement des villages indiens le long des cours d'eau et dans la gestion de l'espace territorial d'une manière générale. En gros, il va s'agir de décrire le rapport des Indiens avec leur milieu naturel tel que nous l'avons observé.

CHAPITRE 7 : PROHIBITION ET PRESCRIPTION DES DEJECTIONS HUMAINES DANS LES COURS D'EAU: QUELLE INFLUENCE DANS LA GESTION DU TERROIR ?

23. LA CULTURE DES DEJECTIONS A L'EAU ET SA MANIFESTATION SPATIALE

La culture des déjections, c'est-à-dire la manière dont les amérindiens pensent, traitent et transmettent leur rapport aux excréments de génération en génération est un trait culturel global et intergénérationnel chez tous les indiens de l'intérieur de la Guyane et très souvent méconnue des visiteurs externes.

Lorsque ces derniers sont confrontés à celle-ci, elle est bien souvent à l'origine de conflits et de réticences aussi bien des visiteurs que la population d'accueil dont la coutume traditionnelle est souvent bafouée. La mise en place d'un projet écotouristique dont la démarche fondamentale est la mise en contact des cultures et des logiques différentes ne peut être envisagée sans tenir compte de ces codes traditionnels. La participation de la population s'avère souvent importante pour le dévoilement de certains traits culturels. Dans les lignes qui vont suivre, je me fixe pour objectifs d'examiner le rapport particulier à l'environnement de ces peuples forestiers et de voir l'impact de celui-ci dans la mise en contact des populations de cultures différentes. Nous présenterons dans un premier temps le rapport particulier des Amérindiens au fleuve avec notamment la coutume dominante liée à l'usage des cours d'eau comme des toilettes, ensuite nous présenterons leur rapport à la forêt avec toutes les logiques qui sous-tendent ces approches particulières à la nature.

1. L'USAGE DES COURS D'EAU COMME TOILETTE : UNE COUTUME ATTESTEE CHEZ TOUS LES INDIENS DE LA GUYANE ?

J'ai été confronté à l'usage des cours d'eau comme des toilettes chez les Wayana et j'en étais quelque peu choqué comme tout étranger. Par la suite, j'ai été curieux de savoir si cette coutume était partagée par d'autres groupes ethniques dont les Wayãpi qui partagent sensiblement le même style de vie que mes premiers visiteurs. Cette curiosité m'a amené à aller observer directement les Wayãpi et les Emérillons dans l'Oyapock à l'Est du tiers sud guyanais. Durant près de trois semaines, j'ai

observé le quotidien de ces communautés en installant mon hamac sous la terrasse d'un jeune amérindien qui m'a été recommandé depuis le Maroni mais qui malheureusement était absent de chez lui à ce moment là. Mon arrivée a coïncidé avec ses vacances sur le littoral. Je voudrais donc dans un premier temps présenter cette commune de Camopi telle qu'elle m'est apparue, ensuite dans un deuxième temps présenter la dynamique sociale et culturelle, puis les efforts de résistance culturelle observable.

1. CAMOPI : UNE COMMUNE INDIENNE MODERNISEE, HABITEE PAR UNE POPULATION TRADITIONNELLE

La commune de Camopi qui s'étend jusqu'à Trois Sauts est située au centre Est de la Guyane. D'une superficie de 10.030 Km², elle compte 1431 habitants soit une densité de 0,1 habitant par Km². Comme la commune de Maripasoula, Papaïchton et Saül, Camopi est une commune du Parc Amazonien. Les Wayãpi et les Teko-Emerillons sont les principaux habitants du moyen Oyapock (Camopi) à l'Est du département Guyanais. On retrouve essentiellement une population à grande dominance Wayãpi dans le Haut Oyapock au village Trois-Sauts mis en lumière par l'œuvre de Françoise et Pierre Grenand qui ont consacré tous les deux une bonne partie de leurs travaux dans cette partie de la Guyane.

J'ai séjourné principalement au bourg de Camopi pour tenter de mieux appréhender les rapports de ces peuples à leur environnement notamment les invariants liés à la culture des déjections observée préalablement chez les Wayana du Maroni.

Avant d'arriver à Camopi lorsque l'on part de Cayenne par voie terrestre, il faut nécessairement passer par la commune de Saint-Georges de l'Oyapock la plus grande ville des environs. Ensuite, il faut prendre du temps pour trouver un canot puis négocier un passage à destination de Camopi. En effet, entre les communes de Saint-Georges et Camopi distantes de 98km, il n'y a pas au quotidien de navettes de transports régulières, tout est aléatoire et il faut souvent attendre les débuts de mois (entre le 5 et le 10) correspondants à la perception des aides sociales pour voir les canots des Indiens accostés sur les rives de Saint-Georges de l'Oyapock. A cette période du mois, les Teko-Emerillons et les Wayãpi du Moyen et du Haut Oyapock descendent le fleuve pour venir camper près de l'unique poste opérationnelle de la ville afin d'être reçu en premier et de pouvoir prendre le temps de faire les emplettes de quelques produits qui leur font défaut sur place. C'est donc à cette période que j'ai décidé de me rendre sur Saint-Georges de l'Oyapock afin d'augmenter mes chances de trouver un passage dans un canot en partance pour Camopi. C'est ainsi qu'après avoir passé une

nuit dans la commune de l'Oyapock chez un indien Palikur qui a bien voulu m'accorder son hospitalité après que nous ayons fait connaissance au bord du fleuve Oyapock de la ville. Cet ami de route est veuf et a la garde de sa fillette âgée de 6 ans. Il se bat au quotidien pour nourrir cette dernière afin d'être à la hauteur de son rôle de père. En dehors de sa maison principalement en bois, il n'a d'autre richesse matérielle que son vélo à pédale sur lequel il peut promener sa fille. C'est en étant chez lui que j'ai effleuré la vie des indiens du « littoral » disons ceux ne vivant plus dans la forêt. Ils habitent pour la plupart en arrière plan de la ville dans des cités construites à partir de deux principaux matériaux : le ciment et le bois. La partie inférieure est en dur de moitié, surélevé par des briques, alors que l'autre moitié supérieure est faite de bois divers. D'autres individus ont bâti leur maison avec un sous-bassement en béton et le reste de l'ossature en bois (c'est le cas de l'habitation où j'ai été logé), d'autres enfin sont construites totalement en bois sous-pilotis. Les habitations ont toutes les quatre murs avec des fenêtres, au moins une porte d'entrée et le tout recouvert d'une toiture de tôles ondulées. En gros, les maisons sont complètement modernisées par rapport à ce que j'ai pu observer dans le Maroni jusque là. Habitants en arrière-plan de la ville, disons loin des rives du fleuve, les Indiens Palikur ne connaissent pas l'usage des cours d'eau comme toilettes, j'ai eu l'occasion d'expérimenter leur latrine qui sont construites en arrière plan des habitations me rappelant ce que nous appelons dans certains de nos villages africains des toilettes. Une simple fosse, recouverte d'un plancher dont on a laissé expressément un trou pour le dépôt des excréments, puis le tout isolé par une construction sommaire en quatre murs hermétiquement fermés et recouverte par une toiture de feuilles de tôles ondulées afin de se mettre à l'abri d'éventuelles intempéries.

Malgré leur sédentarisation en ville, la plupart des Palikur dépendent toujours de l'abattis pour se procurer du manioc, puisqu'ils usent des plaines en arrière plan de leurs habitations pour les transformer en abattis. Ils sont aussi ravitaillés par les Indiens du Brésil qui viennent périodiquement sur la rive française leur vendre des sacs de kouac et d'autres produits naturels forestiers dont ils ne pensent plus produire à cause de leur dépendance aux revenus d'aides sociales et du travail salarié.

La pollution culturelle des Indiens du littoral est vite observable chez ces Palikur à tel point que seul leur couleur de peau et le cuir chevelu les distinguent indubitablement des Créoles, des Brésiliens et quelques rares Métropolitains habitants principaux de cette contrée. En effet, ils n'ont ni vêtements distinctifs, ni habitats traditionnels remarquables. Certains parlent parfaitement le français alors que d'autres parlent bien créole à tel point que les hommes et les femmes Africano-créoles guyanais,

dirigeants politiques de Cayenne et de la Guyane n'hésitent pas au cours des rencontres politiques de faire étalage de leurs talents oratoires dans ces deux principales langues.

Avant de quitter pour la première fois la commune de Saint-Georges de l'Oyapock pour Camopi, il m'a été donné de constater un certain nombre de faits me donnant un avant goût de la réalité des Indiens français situés en amont de l'Oyapock avant même d'arriver sur leur propre terre. En effet, dans la ville même de Saint-Georges, le fait de rencontrer au premier contact quelques Indiens français du Moyen et de Haut Oyapock m'a confirmé que ces derniers comme ceux du Maroni n'étaient point fixés comme des arbres dans leurs villages malgré la réglementation d'accès à leur territoire. Ils sont mobiles et vont à la rencontre des autres groupes culturels et empruntent une démarche qui vise à satisfaire leur besoin et leur découverte. Lorsqu'ils se retrouvent dans la ville de Saint-Georges, les Indiens Wayãpi et Teko-Emerillons sont déguisés, c'est-à-dire que du point de vue vestimentaire, les anciens particulièrement abandonnent momentanément leur calimbé pour porter des chemises ou des tee-shirts, des pantalons et des chaussures, tandis que les femmes portent leurs plus belles jupes et tee-shirts en délaissant la camissa, morceau de pagne rouge que certaines femmes âgées aiment porter lorsqu'elles sont chez elles. Je perçois donc un effort d'adaptation au contact de la « civilisation », disons un effort de fondre dans la masse. Cependant, malgré cet effort, les Indiens de la forêt se distinguent nettement des indiens de la ville, ils sont repérables facilement à Saint-Georges les jours de perception des aides sociales. D'abord parce qu'ils errent dans les rues et prennent d'assaut les commerces pour faire leurs emplettes. Ensuite, ils campent pour la plupart à la berge du fleuve de la ville lorsqu'ils doivent y passer des nuits. Comme les Indiens du Maroni, les Indiens de l'Oyapock ne sont pas bien notés par les citoyens à cause de leurs attitudes jugées parfois avec beaucoup de mépris. Les Indiens arrivent souvent avec toutes leurs familles et on est souvent frappé de voir leurs enfants pleurés exigeant de leur parent un besoin non satisfait dans les rues parfois à des heures tardives de la nuit, tandis que les parents friands des boissons alcoolisées se font souvent distinguer dans des états d'ébriétés. L'arrivée des Indiens de la forêt dans la ville de Saint-Georges apporte néanmoins une certaine effervescence de celle-ci car ces derniers selon mes propres observations sont d'excellents consommateurs dotés d'un sens de partage et de générosité aigus.

Mon départ de Saint-Georges pour Camopi s'est négocié au lieu dit « Saut-Maripa ». C'est un lieu situé à la sortie de la ville à plusieurs dizaines de kilomètres sur une route non bitumée et idéale pour les aventuriers. Elle est tristement connue pour des exactions de certains Brésiliens délinquants sur la population locale. Il ne fait pas bon de s'y trouver à des heures tardives de la soirée me racontait le chauffeur (lui-même brésilien habitant la partie française) durant le trajet. Je vais découvrir quelque peu cette réalité au moment d'arriver sur les lieux. D'abord, je suis frappé par l'étendu du fleuve aux

eaux basses et claires. Puis, la puissance des rapides et des sauts sur cette partie du fleuve. La dénivellation des sauts est impressionnante, je n'ai pas vu jusque là une telle beauté de cours d'eau.

J'entends les eaux chantées d'un chant monotone et imposant à plusieurs mètres de la terre ferme. Je comprends vite la raison pour laquelle, les canotiers ont choisi de s'arrêter sur ce lieu au demeurant féérique pour débarquer et embarquer leur clientèle, au risque de se livrer à un exercice de musculation périlleux et incertain pour faire traverser leur canot de cette zone de turbulence en le poussant des mains les pieds dans l'eau.

Détournant mes yeux du fleuve pour dévisager le décor autour, je perçois un lieu assez sinistre, abandonné sur lequel s'érige quelques cabanes ruinées ayant par ailleurs résisté aux intempéries tropicales. Ce sont des bâtiments à but touristique que les populations utilisent occasionnellement pour leurs pique-niques en saison sèche. Je peux lire quelques panneaux rappelant à certains visiteurs quelques règles élémentaires de propreté et surtout de protection de l'environnement prescrivant le jet des ordures dans des poubelles posées à cet effet. Tous les bâtiments sont visiblement inoccupés en dehors d'un seul qui se distingue d'ailleurs par sa vue prenante sur le fleuve, il est occupé par deux gendarmes à fier allure et âgés à peine d'une trentaine d'années, armés de fusils mitraillettes qui me déclineront plus tard leur identité : ils sont de la légion étrangère et mènent des patrouilles régulières dans cette zone afin de lutter contre le banditisme et surtout tenter de réglementer l'accès aux territoires indiens de l'arrière pays sachant que le fleuve Oyapock est un bien commun entre la Guyane française et le Brésil.



Photo 3: Saut Maripa (Saint-Georges de l'Oyapock) Cliché : L.Ekomie Obame 2009

Le Saut Maripa s'identifie à la fois aux rapides, aux Sauts spectaculaires, mais aussi le lieu d'embarquement et de débarquement des indiens du moyen et du haut Oyapock. Sur cette photo, il s'agit d'un embarquement, les provisions des Indiens achetés en ville sont soigneusement rangées en aval du canot avant l'embarcation des personnes.

En dehors des éléments de la gendarmerie présents, l'autre présence humaine est signalée par les indiens que je peux apercevoir en contre bas du bâtiment faisant office de poste de gendarmes. Ils sont en train de décharger de la voiture les produits achetés en ville pour les ranger méthodiquement dans le canot. Ce canot n'a rien à voir avec les canots traditionnels fait en bois local que j'ai vu jusque là dans le Maroni. C'est un canot en aluminium qui impressionne d'abord par sa longueur d'un peu plus de dix mètres avec un moteur de plus de 200 Chevaux. C'est une production industrielle brésilienne jugée par les populations locales plus résistantes et adaptées aux rapides et aux sauts qui parsèment le fleuve.



Photo 4: Embarcation des Indiens dans le canot-Saint-Georges de l'Oyapock

Cliché : L.EKOMIE OBAME 2009

C'est en descendant une pente que je découvre ceux qui allaient être mes compagnons de voyage, ce sont essentiellement des Wayãpi du Haut Oyapock (Trois-Sauts) composés de femmes, d'hommes et enfants prêts à rentrer chez eux dans des conditions visiblement habituelles dans de telles circonstances. Autrement dit, l'espace intérieur du canot est soigneusement occupé par les voyageurs et les produits achetés par chaque unité familiale. En effet, les Indiens retournent rarement bredouilles chez eux après un si long voyage. Ils ramènent toujours quelques provisions, des « trophés » de leur séjour en ville qu'ils peuvent s'offrir grâce à l'argent perçu des prestations sociales dont ils ignorent parfois l'origine mais bien conscients de la contrepartie d'une telle générosité. Dans le canot, j'ai noté par exemple la présence de matelas neufs encore emballés dans du plastique d'origine, des touques entières de pétrole et des boissons stockées en aval du canot puis des cartons de nourriture, des produits de lessive ainsi que des sacs de vêtements soigneusement rangés au milieu du canot et protégé des eaux d'un plastique noir. Avec tous ces produits modernes achetés pour leur retour au bercail, on peut dire que la ville est un nouveau champ de « chasse » pour les amérindiens, un terrain où on ne chasse point le gibier mais des produits occidentaux.

Les places assises sont quant à elles soigneusement réparties de la manière suivante ; les jeunes hommes occupent l'aval et l'amont du canot, tandis que les personnes âgées, les femmes et leurs enfants occupent l'espace médiane du canot. Selon cet ordre, je me suis placé en aval du canot proche du motoriste. Celui-ci était brésilien avec une barbe mal rasée, le teint rongé par une exposition quasi-permanente au soleil et ne parlait pas un mot de français.

Assis confortablement derrière le canot, il y avait entre moi et le motoriste deux jeunes indiens très « américanisés » portant des baki, des casquettes et des lunettes noires. J'avais une vue grandeur nature devant moi. Je pouvais voir les personnes assises devant moi jusqu'à une certaine distance à cause de la dénivellation du canot. Certains indiens, afin d'être confortables le long du voyage et puissent faire face à la chaleur ambiante ont commencé à se débarrasser des chemises et des tee-shirts qu'ils portaient. J'avais bien compris dès ce moment que leur utilité avait cessé après avoir quitté la ville.

Au début du trajet, j'étais émerveillé de la splendeur du fleuve Oyapock avec ses énormes rochers arrondis qui émergent des eaux formant à certains endroits des formes géométrique et artistique impreunables. Ce paysage au bout d'une heure devient monotone et cette monotonie est soudainement interrompue à la vue d'un anaconda confortablement allongé sur une roche aplatie pour un bronzage de plusieurs heures. D'autres bêtes comme l'iguane bien que sourd, cependant à la vue de la présence humaine et le vacarme vibratoire d'un moteur aurait pris la poudre d'escampette. Mais, ni la bête, ni les Indiens ne s'émeuvent de ces rencontres surprenantes à mes yeux. Peut-être à force d'habitude tout devient naturel. Comme les Indiens de l'Ouest du Maroni, les Indiens de l'Est de l'Oyapock ne mangent pas l'anaconda, c'est un animal qui occupe une place centrale et honorable dans l'univers mythologique de ces peuples. Ils le perçoivent sans mots dire dans un silence quasi-religieux lorsque moi je suis anesthésié, effrayé par la dimension et la grosseur de la bête et en même temps content pour le plaisir de mes yeux.

Partis autour de 10 heures en pleine saison sèche pour parcourir près de 200 km, c'est aux alentours de 18h que nous arrivâmes à destination à cause de nombreux sauts, le poids des bagages et des personnes. Déjà à l'approche de Camopi, j'aperçois à la rive brésilienne un campement de Garimpeiros, ces chercheurs d'or illégaux qui écument les forêts guyanaises. Les campements visibles sont en réalité leurs bases, les lieux où ils viennent se ravitailler pour rentrer dans la forêt. Ces campements ne sont rien d'autres qu'un ensemble de carbets rustiques construits sous-pilotis. Après un peu plus d'une demi-heure de navigation, nous arrivâmes définitivement à Camopi, mais une chose me surprend de prime abord. En effet, le canotier au lieu de nous débarquer sur Camopi (côté français), il

nous fait tous descendre à « Vila Brasil » (côté brésilien). C'est un ancien campement construit au départ pour alimenter les sites d'orpillages en matériel, carburant et nourriture. Au fil du temps, ce campement est devenu un grand bourg regroupement plusieurs commerces (bars dancing, épicerie, menuiserie, restaurants..). Situé en face de Camopi dont elle est séparée par le fleuve Oyapock, la ville « Vila Brasil » est remplie de commerces notamment de bars, véritables éléments magnétiques attirants les Indiens français de Camopi. Je perçois d'ailleurs à mon arrivée quelques uns d'entres eux habillés en tenue traditionnelle (calimbé), c'est-à-dire un simple morceau de tissus rouge occultant leurs parties intimes. Ils sont confortablement assis torse nu autour d'une table, visages froissés par l'alcool dont les bouteilles vides sont fièrement exposées sur les tables avec des verres contenant encore la mousse de bière qui n'échappe pas à l'appétit de quelques mouches. Curieux de voir arriver parmi les indiens un invité spécial, ils me lancent un drôle de sourire puis l'un d'eux me demande directement ce que je fais là (parmi les indiens), je me présente rapidement et je profite de sympathiser avec eux puis négocier une traversée vers Camopi qui n'est en réalité qu'à un jet de pierre de « Vila Brasil ». Finalement, je suis le seul parmi les voyageurs à effectuer la traversée pour Camopi. Mes compagnons de voyages sont restés sur « Vila Brasil » où ils vont finalement passer la nuit avant de remonter le fleuve Oyapock pour le village Trois Sauts situé à environ 48 heures de navigation. L'arrêt à « Vila Brasil » n'est finalement que pour eux une escale. Mais, une question me vient aussitôt à l'esprit, pourquoi s'arrêtent-ils à « Vila Brasil » territoires français alors qu'ils devaient selon toute logique s'arrêter et dormir sur Camopi où l'on retrouve des Wayãpi comme eux ? La réponse à cette question nous sera donnée au cours de notre séjour sur Camopi.

Au lever du jour, j'ai découvert une « ville » très paisible avec des habitations en inadéquation avec le style de vie traditionnelle des Indiens. Comme dans le Maroni notamment chez les Wayana, les habitations à Camopi ont subi une cuire de transformation profonde par rapport à l'idée qu'on peut se faire d'un carbet traditionnel amérindien. Les maisons à quatre murs sont cloisonnées et recouvertes pour certaines d'une toiture en tôles ondulées à deux pentes, d'autres en bardeaux en forme de « tuile » de bois. Il faut dire que Camopi est partagé en deux zones bien distinctes. Il y a entre le fleuve Oyapock et la rivière Camopi, le bourg où l'on retrouve concentré les principaux équipements administratifs dont la Mairie, une infirmerie, la menuiserie, une école primaire, un collège, la poste, la gendarmerie, l'antenne du parc national et celle du Conseil Général.

Cette partie du bourg est située sur une colline par conséquent surplombe la rivière Camopi et le fleuve Oyapock jusqu'au lieu-dit *Moular* dont il est relié par une passerelle. La population de cette partie de Camopi est composée en grande partie de Wayãpi. On retrouve le même groupe ethnolinguistique

concentré dans les villages situés en amont du fleuve Oyapock. L'extension du bourg se poursuit le long du fleuve de Camopi. A la rive droite, on y retrouve l'unique aérodrome en travaux et quelques belles habitations parfois construites entièrement en dur avec des briques et du ciment. Le long du fleuve Camopi est essentiellement occupé par des Indiens Teko-Emerillons dont est issu l'actuel Maire. Au cours de mon court séjour, j'ai choisi de m'installer dans le bourg de Camopi à cause de l'opportunité d'hébergement que j'avais négocié auparavant chez une famille Wayãpi. J'ai donc plus observé les Wayãpi et j'ai fait quelques visites dans les villages Teko-Emerillons le long de la rivière Camopi.

En tant que commune indienne isolée, l'observateur extérieur s'attend normalement à y voir un style de vie plus authentique mais il est vite déçu car Camopi est le prototype d'une ville rurale pleine de contradictions et d'ambiguïté. En effet, si l'on se réfère à l'isolement de la commune de Camopi où la seule voie de communication sûre à ce jour pour s'y rendre est la voie fluviale, on se rend vite compte que celle-ci est moins fréquentée. Le trafic y est faible à comparer avec ce que nous avons observé sur le Maroni. Tout cela peut amener l'observateur extérieur à imaginer par pure anticipation et en toute logique que les populations de cette contrée seraient plus authentiques que les Wayana « pollués » au contact de la culture des Noirs-Marrons. Mais la réalité est tout autre, Camopi a des signes matériels de modernités un peu plus prononcés que dans les villages Wayana.

En effet, la transformation de l'habitat nous amène à faire un constat, c'est-à-dire que les habitations construites en série ne sont point adaptées au style de vie des amérindiens. Elles sont intégrées de confort à l'occidental avec cuisine, douche et toilette dont l'utilisation n'est pas forcément aisée par les vieilles personnes amérindiennes. Ce confort n'a pas nécessairement sa place dans le système culturel de ces populations qui ont besoin des habitations aérées d'où l'usage traditionnel des carbets ouverts à tout vent et l'usage de bois mort pour la cuisson de leur aliment. En observant de près ces habitations modernisées, j'ai vu qu'il y a par exemple une absence de carbets cuisine à feu de bois et lorsque celles-ci existaient, elles ne présentaient aucune forme esthétique. Or, chez les Wayana dans le Maroni, l'acceptation d'une habitation modernisée n'est point synonyme d'une acculturation profonde jusqu'à oublier les éléments de bases culturels collectifs de la société comme cela est le cas chez les Wayãpi du moyen Oyapock. En effet, chez les Wayana, on peut observer certes un carbet modernisé faisant office d'habitation du chef de famille mais on retrouve à côté un ensemble de carbets utiles (cuisines, ateliers de manioc, d'outils..) et à l'intérieur la présence des hamacs comme à la fois lits et bancs. Chez les Wayãpi observés cette réalité est loin de nous sauter aux yeux. Les lits et matelas ont remplacé les Hamacs et les carbets-cuisines n'en sont presque plus dotés de cet outil symbole d'une

vie tranquille. Il m'a fallu remonter la rivière Camopi pour revoir ce décor traditionnel de carbet-hamac sommaire dans certains villages écarts.

C'est dans ce décor transformé que j'ai vu les Indiens Wayãpi habillé en vêtement traditionnel. Est-ce l'expression d'une ultime résistance d'une culture en déclin ?

Dans les villages Indiens du Maroni, en dehors de quelques anciens et enfants, les personnes entre 13 et 50 ans ne sont plus séduites ou nostalgiques par le port du Calimbé. Or à Camopi, malgré ce décor moderne, je vois les Indiens notamment les hommes de cette dernière tranche d'âge portés fièrement le vêtement traditionnel certains jusqu'à leur lieu de travail. En effet, alors que je me rends le matin dans quelques bureaux administratifs du bourg pour me faire connaître, je suis reçu dans un premier temps à l'antenne du Parc Amazonien par deux jeunes Indiens Wayãpi habillés entre tradition et modernité. En effet, ils portent tous les deux entre leurs cuisses un morceau de tissus orange, et prennent soin de porter néanmoins un tee-shirt pour couvrir leur torse. J'ai observé le même style vestimentaire chez un autre Wayãpi représentant du Conseil Général. A travers les tentatives de maintien d'un tel vêtement traditionnel, j'ai vu en cela une manière flagrante pour ces Indiens de tenter d'affirmer leur identité dans un environnement en pleine mutation sociale et culturelle.

Ayant fait le tour de la « ville » en moins de 30 mn, j'observe que Camopi ne présente en réalité aucun signe de développement touristique. Il n'y existe ni office du tourisme, ni même des structures d'hébergement traditionnel pour des personnes de passage comme nous avons pu le remarquer dans les villages Wayana. En effet, là-bas la structure de l'habitat traditionnel prévoit des carbets-hamacs pour les parents, amis et connaissances de passage dans ces villages. Ainsi à titre d'exemple le village Aloïke où je campais situé en amont de Maripasoula recevait ponctuellement les parents venant des autres villages du Haut Maroni lorsqu'ils devaient aller à la poste pour la perception de leurs allocations familiales ou même lors d'une visite médicale banale à l'hôpital de Maripasoula. J'ai observé qu'au cours de ces déplacements ces derniers emportaient avec eux leurs hamacs car ils étaient toujours presque sûrs de trouver un carbet où ils pouvaient l'accroché. Cette tradition est présente dans tous les villages Wayana où l'on retrouve très souvent le *Tukusipan*, ce grand carbet traditionnel qui se trouve généralement au centre des villages d'une importance démographique servant pour l'occasion de cases de passage. Ce type de structure d'accueil aussi bien traditionnel que moderne est absent sur Camopi. Voilà incontestablement une des raisons visiblement pour laquelle mes compagnons de voyages Wayãpi de Trois-Sauts ont choisi de passer la nuit à « Vila Brasil » avant de poursuivre le lendemain leur voyage. « Vila Brasil » n'a pas seulement les commerces de tout genre pour la consommation de produits occidentaux, il offre aussi des structures d'hébergement parmi lesquelles

carbet-hamac indien afin de satisfaire la demande en ce sens. Ainsi, cette « ville » frontalière à Camopi est le lieu de passage obligé des Indiens Wayãpi de Trois Sauts dans leurs déplacements entre St Georges de l'Oyapock et chez eux. Ainsi, certains visiteurs qui viennent à Camopi et faute de structures d'hébergement sur place sont dans la contrainte d'aller passer la nuit à « Vila brasil ». Sur ce lieu, les Indiens français dorment essentiellement dans des carbets adaptés à leur confort et le prix de la nuitée varie selon qu'on a ou pas son hamac (entre 5 à 10 Euros). Nous constatons donc qu'il y a un véritable besoin sur Camopi en termes de structure d'accueil déjà pour une clientèle endogène.

A comparer aux habitations Wayana, il est vrai que les hébergements officiels que j'observe ici ne sont pas adaptés au mode de vie traditionnel voire à l'accueil traditionnel que nous avons relevé chez les Wayana. Cela peut sans doute s'expliquer par le fait que la plupart des habitations des Wayãpi et Teko-Emerillons ne sont plus construites par les populations autochtones elles-mêmes comme nous le verrons en détail plus loin. Ces habitations n'offrent pas de places pour accueillir la famille ou les amis en carbet-hamac. Ce sont des constructions en série « européanisées ». Nous pouvons dire que c'est une des raisons pour laquelle les Indiens Wayãpi se retrouvent à dormir sur la rive brésilienne alors que dans la logique, on serait moins surpris de les voir sur les terres françaises de Camopi. Cependant, certains informateurs attribuent ce choix des Wayãpi du haut Oyapock à faire escale sur la rive voisine brésilienne du fait d'un antécédent historique majeur avec les Wayãpi de Camopi. N'ayant pas plus de détails sur ce point je préfère ne pas en dire plus. Seulement, je puis constater que les deux groupes ont une même base ethnolinguistique mais prennent chacun des distances envers l'autre.

En dehors d'une épicerie, Camopi ne dispose ni d'entreprises ni de commerces. Le coût élevé de certains produits amène les Indiens à traverser le fleuve Oyapock pour aller contribuer au développement de l'économie de « Vila Brasil » où les échanges commerciaux se font essentiellement en Euro en lieu et place du « réal » la monnaie de ce pays. Il en est de même du manque criard d'activités et de distraction du côté français contraignant les Indiens français à trouver dans un sens une certaine joie de vivre sur la rive voisine. A Vila Brasil, les commerces et les bars dancing ne se comptent pas, à comparer à Camopi. Ces derniers disposent souvent de billard (à la brésilienne) et des prostitués comme ceux que l'on retrouve sur la rive surinamienne en face de Maripasoula (Maroni). D'ordinaire calme, la « ville » de Camopi est frappée dès chaque tombée de la nuit comme les villages Indiens du Maroni des décibels de musique venant des commerces, des bars dancing de la rive brésilienne de Vila Brasil donnant l'aspect d'une « ville » plus vivante à comparer au silence mortuaire de Camopi où le relais des chants à la tombée de la nuit est pris par le ruissèlement des eaux et les chants des bestioles enfouies dans la forêt. Tout cet artifice de « Vila Brasil » est difficilement résistant pour les indiens français. Au regard du nombre de traversées, on peut comprendre que cette

stratégie fonctionne bien puisqu'après avoir perçu l'argent des aides sociales et du RMI, les canots des Indiens Wayãpi et Teko-Emerillon se retrouvent sur la rive brésilienne de la même manière que ceudes Wayana se retrouvent souvent aussi sur les rives Surinamienne. Leur séjour dans les commerces des rives voisines est l'occasion de tous les excès.

En somme la commune de Camopi à l'Est du tiers sud m'est apparue comme une commune sans âme où les populations sont anesthésiées par le pouvoir central. L'économie locale se développe au profit du village riverain voisin « Vila Brasil » et les peuples indiens français sont réduits à de simples consommateurs de produits manufacturés. Nous pouvons expliquer cet état de fait par deux principales raisons : *une réglementation trop stricte des activités commerciales sur un territoire à la base traditionnelle*, ensuite du fait de *la monétarisation des échanges, des savoirs et savoir-faire*.

1. *Une réglementation trop stricte des activités commerciales dans des territoires à la base traditionnelle*

Nous avons vu que les Indiens Wayãpi et Teko-Emerillon traversent le fleuve Oyapock pour aller faire leurs emplettes dans des commerces situés à la rive voisine. Ce même constat, nous l'avons fait également sur le Maroni avec les Indiens Wayana qui traversent aussi quotidiennement le fleuve Maroni pour les mêmes motivations. C'est-à-dire, qu'ils vont y faire leurs emplettes ou simplement y boire une bonne bière fraîche. Nous pouvons voir en cela deux choses, primo du côté des pays frontaliers à la Guyane, on peut y voir une certaine souplesse de la réglementation d'accès pour les Indiens français. Segundo, ces pays frontaliers à la Guyane offrent également des facilités à leurs populations pour la création d'activités commerciales, sinon comment expliquer le développement exponentiel de ces villages aux objectifs commerciaux ?

Ces pays notamment le Surinam à la frontière Ouest et le Brésil à la frontière Est sont moins exigeants et moins protocolaires dans le processus de création administrative de petits commerces le long des cours d'eau. En règle générale, comme j'ai pu l'observer, les gens créent d'abord leur commerce (échoppes, épicerie, bars, restaurants..) et la déclaration administrative s'ensuit après à défaut de demeurer une activité informelle comme le veut la tendance générale. Dans la plupart des villages ou villes frontaliers à la Guyane à l'intérieur des terres, le visiteur étranger de nationalité française n'a aucune crainte de passer par un poste de contrôle de la gendarmerie de ces pays pour présenter son passeport sauf lorsqu'il s'aventure vers les grandes métropoles, mais réduit au niveau frontalier, il n'a vraiment pas à s'inquiéter d'être rapatrié. Au cours de mes séjours dans des villages frontaliers aux villages indiens français, je n'ai fait l'objet d'aucun contrôle administratif, ce qui témoigne d'une

certaine liberté de circulation. Vue du côté français, à cause d'une forte immigration clandestine et l'orpaillage illégal, le territoire est soumis à un contrôle on ne peut plus stricte. On peut y voir de postes de contrôle (parfois dissuasif) avec des gendarmes qui effectuent des patrouilles, des contrôles et très souvent rapatrient des personnes en situation irrégulière, une pratique sans intérêt pour les pays frontaliers dans la mesure où les populations indigènes qui vivent sur la partie française sont porteuses de devises considérables. Isolées en amont des cours d'eau loin des commerces de leur commune de rattachement, les populations de ces villages satisfont leurs besoins matériels et alimentaires dans ces commerces riverains voisins. Par ailleurs, un contrôle des populations indiennes de nationalité française n'a pas beaucoup de sens pour ces pays frontaliers parce qu'historiquement et localement ces groupes ethnolinguistiques se retrouvent dans ces différents territoires administratifs. Autrement dit, ces peuples traditionnels autochtones ne se sentent pas concerner par les frontières établies par l'administrateur colonial. Ils se considèrent sur leur zone territoriale en constatant et par ailleurs respectant la limite naturelle d'un cours d'eau d'un espace ethno-géographique donné. Entre les villages frontaliers, l'observateur même sans effort verra que les déplacements se font quasiment dans un sens unique. En d'autres mots, ce sont les Indiens Wayãpi et Teko-Emerillon dans l'Oyapock par exemple qui se déplacent vers les commerces situés à l'autre rive à « Vila Brasil ». Idem pour les Wayana du Maroni qui se déplacent pour les commerces situés sur les rives du Suriname. A l'inverse, les brésiliens ou les Surinamiens en se déplaçant clandestinement sur les terres françaises de la Guyane ne sont jamais à l'abri d'une expulsion. Nous pouvons ainsi mieux comprendre la raison pour laquelle mes compagnons de voyage sur l'Oyapock (Wayãpi de Trois Sauts) ont été débarqués sur les rives brésilienne de « Vila Brasil ». En effet, au-delà d'une absence de carbets pour passer la nuit, il faut considérer que, de part sa nationalité brésilienne, le canotier ne pouvait accoster sur la rive française sans un visa d'entrée au risque de se faire contrôler par les gendarmes stationnés sur le bourg de cette ville en hauteur du fleuve. Le poste de gendarmerie sur Camopi fait respecter la réglementation d'accès à la réserve indienne de cette partie de la Guyane et lutte également contre l'orpaillage illégal qui se développe parallèlement en amont de ces villages autochtones. On peut dire que les réserves indiennes de la Guyane française sont sous surveillance, sous tutelle alors que les villages riverains voisins sont autonomes, indépendants et leurs populations vivent dans une liberté parfois déconcertante sans agents de police. La surveillance du côté français ne vise pas directement les Indiens qui peuvent se déplacer comme bon leur semble mais elle vise plutôt à contrôler le territoire avec ses richesses, on a bien souvent l'impression que la vie des indiens importe peu sauf leurs terres qu'il faut contrôler au risque d'être annexé par les voisins comme nous le verrons à la prochaine section.

Nous avons souligné la facilité avec laquelle les commerces se créent dans les espaces humanisés frontaliers avec les villages d'indiens français. Nos observations montrent en effet comme nous l'avons souligné précédemment que la création d'une activité commerciale précède sa déclaration aux autorités compétentes en vue de la formalisation de son activité. C'est-à-dire que la personne qui veut créer un commerce achète tout d'abord un lopin de terre auprès du premier occupant puis le défriche, le nettoie et par la suite construit sa cabane ou en terme local son carbet fait de bois locaux et recouverte de tôles ondulées brillant et chauffant sous le soleil tropical. Les quatre murs sont souvent peints de coloration chimique et les goûts et les couleurs diffèrent selon chaque commerçant. C'est pourquoi observés de loin ces commerces sont un peu plus vivants que les villages indiens monocolores dont les habitations conservent souvent la couleur naturelle du bois lorsque celui-ci n'est pas usé par le soleil perdant toutefois sa couleur authentique des premiers jours. Ces constructions souvent à la va-vite sont remplies de produits occidentaux soigneusement rangés sur des étagères accessibles à toute personne de taille moyenne.

Chez les Wayana dans le Maroni, il n'existe pas de commerces du moins je n'en ai pas vu, c'est sur Camopi que je suis face à une épicerie moderne géré par des Indiens et équivalente à ce que l'on trouve à la rive voisine en termes de produits manufacturés. Sa présence est-elle liée au poste de gendarmerie du bourg ?

Nous pouvons répondre par l'affirmative car avec un peu plus d'un effectif de plusieurs dizaines de gendarmes ces derniers ainsi que les autres fonctionnaires métropolitains (médecin, instituteurs, infirmiers...) en sont les premiers clients. Ils sont également les principaux clients de l'unique restaurant du bourg où je pouvais les voir manger en groupe le matin et le soir avec un air décontracté.

La cherté des prix de l'épicerie « française » et le choix très limité en produits alimentaires et en matériels entraîne la plupart des indiens de Camopi vers les commerces qui leur font face, là où ils ont visiblement plus de choix à des prix défiant toute concurrence. En plus de tout cela, ils y trouvent un environnement festif et éniyant.

Nous pouvons dire qu'il n'y a pas de comparaison à faire en termes du nombre de commerces entre la partie française des villages indiens et ceux de leur rive voisine puisqu'il y a une donnée insignifiante du premier côté. Par contre, nous pouvons voir une concurrence déloyale du point de vue de la création des entreprises en ce sens qu'il est plus aisé pour un brésilien de « Vila Brasil » par exemple de monter son propre commerce qu'à un indien de Camopi. Ce dernier est sous le coup de la réglementation française qui l'oblige d'une part à être propriétaire du terrain sur lequel il souhaite implanter son

commerce. Ensuite, il doit honorer à un protocole administratif souvent incompréhensible par ce dernier. En effet, quelques indiens bien que rarissime ont pu accéder au métalangage administratif français. J'ai par exemple noté que le Maire de Camopi est propriétaire d'une petite société de transport qui se résume pour l'heure en un canot à moteur et de deux employés ponctuels pour les remontées et les descentes du fleuve avec une clientèle locale. Il m'est difficile faute d'éléments concrets de dire si cette initiative est déclarée ou non mais venant du Maire qui doit montrer l'exemple à ses administrés, nous pouvons répondre par l'affirmative. On voit néanmoins qu'il y a malgré tout une volonté d'entreprendre qui anime certains indiens même face à une législation « exogène » qui vient se superposer à la leur. Au jour d'aujourd'hui, les Indiens de Camopi sont réduits à de simples consommateurs à cause surtout de la monétarisation des échanges, des savoirs et savoir-faire.

2. *Monétarisation des Echanges, des Savoirs et Savoir-faire*

J'observe d'une manière générale que l'introduction du système d'aides sociales et le RMI dans les communautés indiennes a tué le goût à l'effort et ce particulièrement dans le moyen Oyapock. Les jeunes Wayãpi et Teko-Emerillons comme nous l'avons vu précédemment ne sont plus trop attirés par les activités de subsistance telles que la pêche, la chasse et le travail de l'abattis. Ils sont pour la plupart dans l'attente d'un travail salarié pour espérer construire un avenir meilleur.

A Maripasoula dans le Maroni, j'observais des scènes quotidiennes très intéressantes. Je voyais des femmes le matin après quelques travaux domestiques prendre place à l'intérieur du Carbet-cuisine afin de construire leur hamac ou les après-midis à filer leur coton lorsqu'elles n'étaient pas dans des abattis. Certains rares hommes s'occupaient au village à construire des objets artisanaux. Ces scènes me sont d'une extrême rareté ici à Camopi. Est-ce parce que j'y suis en période particulière de saison sèche où les hommes sont censés beaucoup travailler dans les abattis pour préparer les parcelles ?

Je doute fort, puisque c'est à la même période que je suis allé dans le Maroni dans les villages Wayana. En interrogeant les jeunes, je constate qu'ils sont tous en attente d'un travail salarié qui viendrait les trouver un jour dans leur village. En effet, la référence pour ces jeunes n'est plus le grand pêcheur, le grand chasseur ou le grand chamane de la communauté. D'ailleurs, ce type d'individu se fait rare. Nous voyons ici que les jeunes s'identifient de plus en plus à leur cousin, oncle ou père qui travaillent comme canotier pour la gendarmerie, agent du Parc National ou de la municipalité. Ce constat est le même chez les Wayana que j'ai longuement observé. Les enfants interrogés dont les parents travaillent comme salarié en tant que piroguier chez un privé ou au sein d'une institution reconnue veulent faire le même travail que leurs parents. Cette attitude reproductive s'explique aisément si l'on tient compte de la manière dont se transmettent les connaissances dans ces sociétés notamment par l'oralité et l'apprentissage sur le terrain, on voit en effet que les jeunes sont souvent à

côté de leurs parents au cours des activités manuelles de ses derniers. Je l'ai vu avec un Wayana qui travaille comme piroguier chez un opérateur écotouristique du bourg de Maripasoula. Cet Indien cadet de mon tuteur était toujours accompagné de son fils qui l'accompagnait dans ses missions professionnelles à tel point qu'on pouvait confondre ce dernier au deuxième employé. Au côté de son père, ce dernier apprend ainsi le travail en imitant son père au quotidien. Ainsi, les jours où le père est occupé par le travail « normal » du village dont dépend la survie de toute la famille (abattis, construction de carbet..), il délègue volontiers son fils pour des missions urgentes et non délicates. En pratiquant au côté de son père, le fils se voit attirer par ce métier.

On constatera vite que le besoin d'un travail salarié est une préoccupation plus masculine que féminine. Les femmes sont suffisamment occupées dans les travaux champêtres notamment dans le travail du manioc au cours de l'année. C'est pourquoi, on est vite frappé du fait que ce sont les femmes qui sont plus en activité au village alors que les hommes pavanent plus dans les rues ou sont assis dans les débits de boissons des rives voisines. Mais, la période où les filles étaient confinées au travail de l'abattis semble aussi se bouleverser. A Camopi, j'ai rencontré certaines d'entre elles travailler comme technicienne de surface ou agent de la municipalité, d'autres comme cuisinières au restaurant de la place. Et à Maripasoula, j'ai rencontré aussi une jeune dame Wayana gérante d'un point de vente de produits artisanaux des peuples autochtones du fleuve Maroni. Bien qu'insignifiante en termes de pourcentage, l'attrait récent des femmes pour le travail salarié est représentatif de la dynamique de la société indienne.

Le travail salarié est perçu pour beaucoup d'indiens comme durable puisque le salaire est constant et permanent chaque mois. Il est aussi un signe distinctif de modernité et de richesse. En effet, les personnes qui travaillent peuvent s'offrir plus facilement des biens matériels grâce à leur contrat qui leur permet d'avoir des facilités de paiement (par crédit). Ainsi, leurs habitations sont souvent marquées par des biens matériels autres que traditionnels (banc, tabouret, tablettes, hamac..) tels que des chaînes de musique, des écrans de télévision plasma ou encore des congélateurs et de réchaud à gaz.

Les rares travailleurs salariés au-delà du confort matériel qu'ils peuvent facilement s'offrir contrairement à leurs frères au chômage, sont généreux envers ces derniers lorsqu'ils ont perçu leur salaire. Cette générosité se perçoit aisément dans des débits de boisson où ils offrent volontiers des bières à leurs frères sans ressources. Mais, ce n'est pas ces « dons » de bière qui intéresse les chômeurs, ils rêvent tous de devenir salariés afin de pouvoir avoir à leur tour ce privilège d'offrir. Ainsi, j'ai observé que les Indiens de l'Oyapock s'impliquent à des nouveaux secteurs d'activités pour

gagner de l'argent. J'ai par exemple noté dans le bourg de Camopi la présence d'une menuiserie dans laquelle travaillent deux jeunes pourtant détenteur de CAP dans le métier de l'écotourisme spécialité « Guide Accompagnateur en milieu Tropical » obtenu au cours d'une formation professionnelle et d'insertion du 3^e Régiment du Service Militaire Adapté (RESMA) sur le littoral. Ces deux jeunes ne trouvant pas sur place un emploi correspondant à leur formation ont choisi d'occuper leur temps en travaillant pour la menuiserie locale en espérant trouver un jour un « bon travail » dans lequel ils valoriseront ce qu'ils ont appris et pourront ainsi percevoir un salaire constant et permanent tous les mois. Le bon travail n'est rien d'autre d'après ce que j'ai pu en tirer de leur explication qu'un travail relativement satisfaisant, mais qui leur garantie un salaire durable.

Comment expliquer un tel intérêt pour le travail salarié pour ces peuples accoutumés aux activités de subsistance ?

Pour comprendre cette nouvelle dynamique dans les communautés indiennes, il nous faut partir des promesses de l'école de la république et les nouveaux besoins rendant insignifiants les aides sociales et le RMI. Mes discussions avec quelques anciens s'exprimant en français m'ont permis de comprendre légèrement l'attrait des jeunes aujourd'hui aux activités rémunérées. Selon un de mes informateurs sur Camopi, l'école introduite dans ces communautés isolées dans les années 1970 a apporté de nouvelles promesses en l'occurrence celle d'une vie meilleure en accédant à un bel emploi et de bons revenus. Comme nous le soulignons à l'introduction de ce travail, l'école obligatoire a été suivie trois ans plus tard des aides sociales qui ont été conditionnées par l'adhésion de ces populations indigènes à l'école de la république en vue de l'instruction des enfants. Mais 50 ans plus tard, on est face à une grande illusion. La plupart des jeunes comme chez les Wayana abandonnent leurs études prématurément après la classe de troisième pour les plus téméraires, car c'est la période où se pose souvent le problème de quitter leur foyer culturel pour poursuivre leurs études dans des communes créolisées faute de lycée sur place. Fragiles et incapables de faire face à cette nouvelle vie dans ces grandes villes, les jeunes Indiens reviennent souvent dans leurs villages où ils se sentent mieux, certains avec le C.A.P ou le brevet sans grandes perspectives.

Ne trouvant pas d'activités salariées sur place, la plupart des jeunes sont condamnés à vivre pour certains d'aides sociales qui s'avèrent aujourd'hui insignifiantes face aux nouveaux besoins dans la construction (tôles ondulées, clous, tronçonneuse,...) et dans les biens matériels (moteur à canot, carburant, congélateur..) etc. Ainsi, on peut voir que les besoins sont devenus importants et les revenus (essentiellement des aides sociales) insignifiants. Les jeunes ayant été à l'école et disposant de brevet ou de CAP se retrouvent au même niveau que ceux ayant été déscolarisés. Je constate par ailleurs, que

ces derniers ont vraiment du mal à renouer avec les activités traditionnelles. Cela peut s'expliquer par la rupture du foyer culturel suite à la durée de la scolarisation. A cette catégorie de la jeunesse, il y a une autre catégorie qui concerne notamment des personnes salariées qui ont eu le privilège de trouver un emploi plus ou moins durable au sein du Parc National ou à la Mairie. Cette dernière catégorie éprouve également les mêmes difficultés à renouer avec le travail de la forêt. D'abord parce qu'ils ne disposent plus suffisamment de temps libre à cause des 35 heures et comme nous l'avons vu pour les abattis ou les constructions de carbet, ils doivent payer aujourd'hui pour la plupart les services des entrepreneurs brésiliens. En effet en travaillant, ils n'ont plus beaucoup de temps à consacrer aux activités traditionnelles. Ensuite, le choix d'un carbet moderne et durable nécessite l'apport de nouveaux matériaux, de nouveaux savoirs et savoir-faire qui se raréfient au sein de la communauté ou qui sont simplement inconnus et nécessitent une expertise exogène.

Cette situation a pour conséquences le besoin et la dépendance à l'argent. Ainsi, le bénéficiaire des aides sociales se retrouve face à des revenus insignifiants et parallèlement le salarié à cause de son pouvoir d'achat est moins dépendant de la solidarité communautaire puisqu'il peut payer dorénavant les services, les biens à l'extérieur de sa communauté.

Cette réalité nous l'observons avec clarté dans le processus de transformation de l'habitat traditionnel un point très important pour la problématique qui nous préoccupe.

3. La transformation de l'habitat traditionnel et ses conséquences sociales et culturelles

Le problème de la transformation de l'habitat traditionnel indien est la conséquence d'une part de l'établissement permanent des villages et l'accès aux revenus monétaires permettant aujourd'hui d'intégrer des nouveaux matériaux dans la construction. La première cause incite indubitablement les personnes à passer des carbets rustiques, sommaires à des habitations plus durables et modernes. Nous savons bien que ces microsociétés sont au départ semi-nomades et leur économie dominée par des activités de subsistance dont la chasse, la pêche et l'agriculture sur brûlis. Puis, de file en aiguille, elles sont passées malgré elles à une fixation permanente des structures d'habitation avec une offre sanitaire et un suivi médical de l'Etat ayant favorisé un accroissement démographique, une économie mixte basée à la fois sur les activités de subsistance et le travail salarié. A partir du moment où ces populations ont eu accès à des revenus, elles ont eu besoin des matériaux adaptés à une situation de sédentarisation.

D'après les récits ethnographiques rapportés par Jean marcel Hurault et les Grenand⁹⁷, les films de Fleur Lampaul⁹⁸, on sait que les Indiens ont toujours vécu dans des carbets sommaires, c'est-à-dire des cases sans murs, recouvertes d'une toiture végétale. Ce type d'habitat dans les villages officiels est en voie de disparition chez les Wayana comme chez les Wayãpi et les Teko-Emerillons puisque les nouvelles générations sédentarisées aspirent à des habitats durables et modernes. Dans les villages écarts, éloignés des bourgs, on retrouve encore la structure architecturale traditionnelle décrite plus haut. Autrement dit ce sont des carbets-hamacs construits à l'aide de matériaux issus du milieu forestier (bois, feuilles de Waï, lianes...). La structure architecturale est simpliste, des poutres de bois fixés au sol en forme rectangulaire et recouverte d'une toiture végétale.

Comme chez les Wayana, la structure de l'habitat traditionnel ne prévoit pas de latrines dans la zone de vie des populations, disons en terre ferme. J'ai vainement fais le tour du village, je n'en vois aucune construction identifiable à des latrines comme je l'imaginai selon ma culture d'origine ou encore selon que j'ai pu l'observer chez les Noirs-Marrons vivant dans les mêmes conditions naturelles ou encore comme chez les Palikurs de la commune de Saint-Georges à la lisière du milieu forestier. En effet, comme de nombreux peuples forestiers, les latrines, les douches ainsi que la poubelle font partie des éléments de l'ordre de l'intimité du village. Ils ne se donnent pas à voir au premier venu et ne s'expose pas à l'entrée du village. On peut les percevoir plutôt en arrière plan du village loin des regards de curieux passants. Dans la structure de l'habitat des Wayãpi et Teko-Emerillons en écart du bourg, ces éléments sont absents comme chez les Wayana. L'observateur tournera vainement au sein de la structure sans en avoir une trace. En réalité, ces éléments se matérialisent à l'eau plus précisément à la porte d'entrée du village appelée localement degrad, lieu où s'accostent les canots des hommes du village. Autrement dit, comme chez les Wayana, les indiens du moyen Oyapock que j'ai pu observer en dehors du bourg font usage de cet espace fluvial de salle de bain et de toilette à ciel ouvert comme chez les Wayana. Nous voyons bien qu'au niveau de la structure ethno-architecturale, il y a une classification voire une distinction nette entre le lieu des hommes et celui des déchets que celui-ci produit. Or, cette distinction est inopérante dans les nouveaux logements sociaux construits sur le bourg de Camopi et qui tendent à s'ériger en modèles voire en prototypes. Autrement dit, ces

⁹⁷ Hurault Jean Marcel, Françoise et Pierre Grenand, *Indiens de Guyane*, Paris, Autrement, 1998

⁹⁸ Fleur Lampaul, *Wayanas ; indiens du fleuve*, Gallimard, 1994

logements sociaux ne respectent pas cette classification endogène. Ils conditionnent l'Indien du bourg de Camopi contre ses valeurs et sa morale traditionnelle à cohabiter avec certains de ces éléments intégrés dans la structure de l'habitation contrairement à ce qui va de l'ordre d'une logique traditionnelle. En effet, nous avons vu que contrairement aux logements sociaux construits dans les villages Wayana dont l'exemple phare nous ait donné au village Antécume Pata, ceux de Camopi d'une quarantaine de mètre carrés intègrent un minimum de confort en termes sanitaires comme nous le verrons plus loin. Ces habitations sont construites pratiquement sur un même modèle. Elles possèdent en quelque sorte un rez-de-chaussée semi-cloisonné qui fait usage de séjour ; les membres de la famille peuvent y regarder la télévision et s'y reposer aux heures de la journée puisqu'ils peuvent accrocher dans un coin de cet espace un hamac collectif usé par le temps, il n'y a guère de place pour poser un deuxième. C'est également sur ce premier niveau que l'on voit la cuisine constituée d'un levier pour la vaisselle, à côté un four à gaz et le congélateur pour ceux qui peuvent s'en acheter. Dans un coin excentré, il y a une toilette à la turque pour l'ensemble des membres de la maisonnée. Il faut ensuite emprunter un escalier en bois pour atteindre le premier et l'unique étage totalement cloisonné et séparé du rez-de-chaussée par un plancher dont les bois sont soigneusement ajustés. Cet espace fait office de chambre à coucher et c'est le lieu où l'on retrouve des effets personnels des membres de la maisonnée. La structure générale s'identifie en réalité au carbet construit sous-pilotis mais sous une forme très modernisée. Cependant, on observe vite que celle-ci est une mono structure qui ne se déploie pas en poly-structure architecturale ayant chacune une fonction précise telle que nous l'avons observé dans un village traditionnel. En effet, nous avons vu par exemple que dans les villages traditionnels situés en écart des gros villages, il y avait toujours à côté du Carbet principal du chef de famille, une juxtaposition de petits carbets autour ou à côté du premier cité, aux fonctions spécifiques. La monostructure que représente le logement social dans le bourg de Camopi ne respecte aucune norme traditionnelle. Elle intègre en elle les éléments d'intimité (lieu d'aisance et douche) et autres que l'Indien récuse dans son lieu de vie immédiat.

Ces logements n'ont en effet rien à voir avec des habitations traditionnelles Indiennes. Ils sont construits plus ou moins aux normes Européennes. Les constructeurs n'ont donc pas tenu compte des habitudes culturelles des populations bénéficiaires notamment celles d'user d'une part les cours d'eau comme toilettes, piscine ou poubelle et d'autre part la coutume qui consiste pour ces communautés de cuisiner à l'air libre et au bois mort.

Nous pouvons dire en gros que, la distinction majeure des logements sociaux à Camopi et ceux du Maroni se pose sur l'acceptation des premiers de vivre dans des logements intégrant des sanitaires. Cette distinction oppose ainsi les habitations modernes des Indiens du moyen Oyapock à ceux du

Maroni, elle oppose aussi à priori les différents occupants de ces habitations. Les premiers sont perçus par les observateurs extérieurs comme des communautés humaines subissant une acculturation accélérée et profonde alors que les seconds (Wayana) semblent maîtriser le changement social et culturel dans leur communauté en s'efforçant de maintenir des éléments culturels significatifs dans une société en pleine transition.

L'observation minutieuse de la vie sociale et traditionnelle des Wayãpi et Teko-Emerillons nous montre en réalité qu'ils ne font pas autre chose que ce que font les Wayana vis-vis de leur rapport aux déjections. En effet, malgré le fait qu'ils habitent des maisons modernisées, il est intéressant de voir qu'ils n'ont modifié en rien le fond de leur rapport particulier à leur espace de vie. J'ai en effet été confronté au fait qu'ils utilisaient toujours les cours d'eau comme des toilettes malgré cette modernisation de l'habitat. La transformation de l'habitat n'a pas modifié en soi chez eux l'usage des cours d'eau comme des toilettes et salle de bains. La politique de construction de logements sociaux avait pour but entre autres de donner à Camopi une image d'une petite ville rurale à partir du moment où elle s'est érigée en commune. Les populations devraient donc normalement y vivre comme en ville. Mais aujourd'hui, en dehors de l'apparence des bâtiments, leurs occupants tentent de sauver ce qui reste de leurs traditions. Ainsi, dans la commune de Camopi, nous pouvons parler d'une tentative d'assimilation avortée puisque malgré ces sanitaires modernes, les Wayãpi comme les Teko-Emerillons du moyen Oyapock continuent de se rendre au fleuve pour des usages traditionnels. Dès lors, on peut se demander pourquoi avoir accepté d'intégrer les toilettes à l'intérieur des habitations sans pourtant les utiliser ? Et pourquoi certains éléments du système culturel sont-ils susceptibles d'être modifiés et pas d'autres ?

Nous pouvons croire comme certains de mes informateurs que le projet de logements sociaux à Camopi par exemple ait été l'idée d'une minorité (hommes politiques) puis imposée par la suite à la majorité, à l'ensemble des communautés Indiennes selon un processus d'acquisition attractif et bénéfique pour les initiateurs. En effet pour ce qui est de la commune de Camopi, c'est dans les années 2000 que l'équipe municipale dirigée par le maire Chanelle issue du groupe ethnique Teko-Emerillon décide de mettre en place la construction de logements sociaux par imitation à ce qui était en cours chez les amérindiens du littoral. Selon un élu local de cette époque et par ailleurs l'un des initiateurs du projet : *« je suis allé à Awala yalimapo, j'ai vu la construction de bons logements pour les Amérindiens là-bas. Quand, je suis revenu, j'en ai parlé au maire et lors d'une réunion avec le*

Président Chirac, nous lui avons soumis ce projet et nous avons eu plus tard des financements..⁹⁹». La logique d'une telle démarche montre bien le désir de certains Amérindiens à s'adapter voire intégrer de nouveaux modes de vie au sein de leur communauté. Mais, ce que l'on observe très vite, c'est que les Wayãpi ainsi que les Emérillons du moyen Oyapock (Camopi) ont accepté des logements sociaux modernes, sans pour autant utiliser les sanitaires qui y sont intégrés. Comme les Wayana du Haut Maroni, ils continuent d'aller dans l'eau pour leurs besoins naturels et pour un certain nombre d'activités domestiques alors que leur logement sont équipés de douches, de toilettes et des éviers nécessaires et essentiels pour se passer des eaux du fleuve ou de rivière pour faire sa toilette et réaliser les activités traditionnelles.

Comme nous le disions plus haut, la différence fondamentale entre les Wayana du Maroni et les populations indiennes du moyen Oyapock est que les premiers ont accepté les logements sociaux tout en refusant catégoriquement d'y intégrer des sanitaires. En effet, les Wayana du Maroni notamment ceux regroupés dans les villages concentrés pour des raisons administratives tels Elahé, Twenke, Antécume Pata n'habitent plus depuis longtemps les carbets traditionnels faits de matériaux issus de la forêt. Ils ont été les premiers amérindiens de l'intérieur à passer des carbets traditionnels aux logements sociaux plus ou moins cloisonnés grâce à l'action de l'association YEPE¹⁰⁰. Cependant contrairement aux chefs Wayãpi et Teko de l'Oyapock, les chefs coutumiers Wayana ont refusé l'intégration des blocs sanitaires et de douches ainsi que des lits dans leurs habitations. Ils continuent de dormir dans des hamacs pour la grande majorité, se lavent dans les criques et y font leurs déjections. Ils estiment que c'est « plus propre » de déféquer dans l'eau. Mais surtout, c'est une coutume traditionnelle héritée des ancêtres qui n'a pas lieu de disparaître. Elle fait partie de l'identité du Wayana. Ainsi, entre le Maroni et l'Oyapock, la culture des déjections est un invariant très important, disons un trait culturel partagé par les indiens du tiers sud Guyanais puisque les mêmes comportements persistent et subsistent malgré la variation de la structure de l'habitat.

Nous pouvons dire à partir de ce qui précède que les toilettes modernes (blocs sanitaires) intégrés dans les logements sociaux à Camopi sont rejetées par l'ensemble de cette communauté, non seulement à cause de leur utilisation complexe qui ne prend pas en compte les difficultés des personnes âgées, ni même le respect des modes de vie traditionnelles. Mais, surtout à cause d'une forte conviction que

⁹⁹ Extrait de l'entretien réalisé avec AM, ancien adjoint au Maire de Camopi

¹⁰⁰ Association culturelle créée par André Cognant fondateur du village Atécume Pata

leurs coutumes ancestrales sont mieux adaptées à leur environnement et leurs valeurs traditionnelles. Voulant sans doute se mettre à la place des amérindiens, les promoteurs de ces logements ont cru bien faire en choisissant d'y mettre des WC turques¹⁰¹ à la place des WC classiques que l'on peut trouver dans une maison typiquement française ou un édifice public de l'Etat. Les conséquences d'un tel choix sans études préalables sont sans appel « *les gens ne les utilisent pas, c'est comme à la prison, y a même pas un endroit pour s'asseoir..* » m'a confié un informateur indien. Dans un contexte de transition où les jeunes amérindiens contrairement à leurs parents et arrière-parents se déplacent de plus en plus vers des grandes villes voisines et savent ce que représente une toilette confortable pour leurs parents fatigués par l'âge. Le constat d'un tel traitement ne peut que renforcer un sentiment de mépris, d'injustice vis-à-vis de leur communauté. En effet, ces fameuses toilettes intégrées dans les logements sociaux sont reliées par un réseau sanitaire qui abouti normalement dans une station d'épuration commune avant tout rejet dans le fleuve. Or, depuis la création de cette station d'épuration située en hauteur des cours d'eau, elle n'a jamais fonctionné. On n'a pas appris aux amérindiens comment se servir de cette nouvelle technologie. Il en est de même des toilettes qui nécessitent souvent l'utilisation du papier toilette alors que les Indiens sont accoutumés à faire leur toilette dans la rivière après leur besoin naturel. Lorsque certains ont commencé à utiliser ces toilettes, ils ont vite constaté des dysfonctionnements notamment l'éparpillement des eaux dans les surfaces carrossables, et de l'urine facilitant souvent la chute des personnes âgées et des enfants. Aussi, avec le dysfonctionnement de la station d'épuration et les difficultés d'utilisation, ils ont constaté que ce mécanisme n'arrangeait pas forcément les choses mais parfois les aggravait.

Je pouvais constater comme beaucoup des Indiens que toute la matière excrémentielle issue des toilettes des différentes habitations tombait directement dans le fleuve sans traitement préalable et que la station d'épuration s'était finalement transformée en lieu d'éclosion de moustiques. Nous observons dans ce cas précis que les toilettes censées apporter plus de confort dans les habitations et une certaine protection à l'environnement fluvial sont aujourd'hui plus polluants que la coutume des déjections aquatique à ciel ouvert pratiquée par les Amérindiens. Le constat de tels dégâts, conforte sans doute ces derniers que leur tradition n'est pas aussi mal comme on pourrait le penser. C'est sans doute une des raisons supplémentaires qui fait que cette coutume soit maintenue dans cette commune malgré l'intégration de blocs sanitaires et de douches dans les nouveaux logements sociaux dans la mesure où ils ont l'intime conviction que leur système est mieux adapté à leur environnement. De plus, comme

¹⁰¹ Fait d'un trou posé au sol et la chasse d'eau en hauteur et nécessitant de tirer une ficelle pour laisser couler de l'eau

nous l'avons mentionné plus haut, cette coutume Indienne n'autorise pas la présence d'un lieu d'aisance dans et autour de la zone d'habitation. Une classification nette est opérée entre les choses propres, dignes d'être rangées au même endroit où vivent les hommes et des choses malpropres, bonnes pour être mises à l'écart de la vue des hommes.

Les logements sociaux ne respectent pas cette classification indigène. Ils obligent l'Indien contre sa morale à cohabiter avec des lieux d'aisance. Pour éviter simplement cette situation, les Indiens à Camopi ne les utilisent pas à tel point qu'ils servent au final de décors. D'ailleurs, selon eux et ce dont j'ai pu constater sur le terrain, la culture des déjections aquatique à ciel ouvert pratiquée par les Indiens de l'intérieur de la Guyane en particulier dans les villages situés le long des fleuves¹⁰² ne laisse visiblement point de traces (matériel, olfactive..), ne consomme point du papier hygiénique et n'attire point de moustiques comme le fait actuellement la station d'épuration pris en exemple dans le bourg de Camopi. Nous pouvons convenir que comme la bière de manioc est naturelle et écologique (sans pesticides), la défécation aquatique à ciel ouvert est une approche de l'écologie primitive (au sens premier) chez ces peuplades.

Moins dissimulateurs et plus directs, les Wayana sont fiers de cette coutume. Ils revendiquent la défécation aquatique à ciel ouvert comme un patrimoine identitaire « *les anciens l'ont toujours fait comme ça* » disent-ils. En effet, bien qu'ayant été les premiers à l'intérieur de la Guyane à opérer le choix de la durabilité de l'habitat avec l'intégration d'un nouveau style architectural et de matériaux exogènes, les Wayana ont volontairement refusé l'intégration des toilettes à cette nouvelle structure.

A partir de nos enquêtes et observations de terrain, nous savons qu'ils ont accepté volontairement de l'eau du robinet d'abord parce que cela émanait de leur propre demande à un moment crucial de leur vie. En effet, faisant face à l'orpaillage et ses conséquences sur la qualité de l'eau, les Wayana n'ont pas eu beaucoup de choix que d'accepter l'installation des robinets d'eau dans leur village quand bien même, ils apprécient moins le goût de cette eau. Mais, le robinet d'eau a trouvé sa place dans le système culturel, du moins il a substitué une des fonctions du fleuve, celle de fournir de l'eau pour la consommation domestique. Mais, les autres fonctions (pêche, lessive, voie de locomotion.) sont maintenues dans le fleuve malgré toutes les suspicions dont elle fait l'objet (mercure). Dans cette innovation, il y a en fait une correspondance aux logiques traditionnelles qu'on a du mal à trouver dans

¹⁰² Nous faisons ici une distinction entre les villages traditionnels alignés le long des fleuves et les villages concentrés créés pour des raisons administratifs et politiques.

les toilettes intégrées dans les logements sociaux. Il n'y a pas de correspondance explicite en termes de fonctions possibles entre l'usage des criques comme toilettes et la construction de toilettes en terre ferme ou intégré dans l'habitat. Dans ces sociétés d'une manière générale, non seulement les toilettes WC ne sont pas intégrées comme symboles de modernité, elles ne sont pas adaptées aux logiques sociales traditionnelles.

La problématique de l'assainissement au sens occidentale du terme n'est pas une préoccupation de ces populations Indiennes, ils ne l'ont jamais inscrite dans l'ordre des choses indispensables pour leur société aujourd'hui. C'est donc une préoccupation extérieure. La vérité c'est que lorsqu'on interroge un Indien sur ses besoins immédiats, ce dernier citera entre autres le canot à moteur, le carburant, le fusil, la télévision couleur... mais n'évoquera en aucun cas le besoin d'équiper son village de toilettes.

Cette démarche sélective qui consiste à emprunter à l'extérieur ce qui fait sens à la coutume traditionnelle et facilite la vie en milieu forestier rythme désormais la vie des communautés Indiennes qui est chaque jour confrontée aux pressions extérieures et aux nouveaux besoins de sa jeunesse. Par conséquent, les Indiens sont contraints à faire des compromis sur certains aspects de leur tradition pour emprunter des connaissances, des savoirs et savoir-faire exogènes susceptibles d'améliorer leur cadre et niveau de vie. Ces choix bien entendu ont des limites à ne point dépasser, c'est ce que j'ai pu constater avec la culture liée aux déjections à l'eau en vigueur chez ces derniers. C'est-à-dire qu'ils sont facilement ouverts à certains biens de consommation qui peuvent agrémenter la vie et faciliter certaines de leurs activités quotidiennes mais s'abstiennent de modifier ce qui à leur yeux est porteur de sens, de symbole et d'identité culturelle.

Ainsi, pour être plus concret, on note la substitution depuis belles lurettes du fusil comme principal outil de chasse à la place des arcs à flèches (Outil traditionnel), de même les moteurs hors bord, ont fini par faire disparaître les pagaies, la liste de ces emprunts est longue et peut faire l'objet d'un mémoire. Aujourd'hui, les Indiens sont quasiment dépendants du carburant pour se déplacer d'un point à un autre, ceci nous montre bien que le changement social et culturel est bien amorcé dans les sociétés dites traditionnelles mêmes celles qu'on croit être bien enclavées, isolées du reste du monde. En gros, les Indiens en ce qui nous concerne sont en plein dans la globalisation. Il est cependant regrettable que de nombreuses images publicitaires continuent de véhiculer l'image d'un Indien en cache sexe avec un arc à flèche pour attirer les touristes occidentaux. Ces images sont souvent en décalage avec la réalité observable sur le terrain.

De tous les villages que j'ai visités, aucun ne manque d'un téléviseur couleur, et la grande majorité prennent même aujourd'hui le luxe de s'acheter une antenne parabolique en s'abonnant à canal satellite. Ils ont ainsi accès aux principales chaînes du monde et se laissent matraquer par la publicité comme tout le monde.

Nous sommes en mesure de dire qu'il y a une dynamique culturelle observable du point de vue des innovations et des emprunts dans bien des domaines de la vie sociale et culturelle de ces peuples. Cependant, on note tout de même une permanence des aspects fondamentaux de la tradition et la défécation aquatique à ciel ouvert en est une parfaite illustration puisque qu'elle tente de résister face aux logiques venues d'ailleurs. L'observation et l'analyse du comportement social et traditionnel des Indiens de l'Oyapock nous montrent au fond que cette pratique culturelle ancestrale partagée par tous les indiens de l'intérieur de la Guyane joue un rôle déterminant dans le système culturel de ces communautés. D'après nous, il existerait un noyau cristallin auquel la société se reconnaît et dont la déchéance voire la disparition pourrait être préjudiciable à l'existence du groupe culturel tout entier puisque nous partageons dans notre contexte l'assertion selon laquelle « *tout se tient dans une culture, il suffit de modifier un de ses éléments pour que cette modification première en entraîne d'autres, le plus souvent imprévisibles et que tout l'équilibre de la société globale en soit finalement affectée* » (Bastide 1971). La coutume des déjections pourrait donc faire partie de ces traits culturels fédérateurs. Comme dans un système, elle serait interdépendante entre le projet de développement écotouristique et l'environnement social, culturel et écologique. En d'autres mots, dans le cadre de notre problématique liée à la mise en œuvre de l'écotourisme par les communautés traditionnelles, il n'y a pas d'un côté par exemple l'hébergement à vocation touristique et de l'autre côté les logiques sociales traditionnelles. La structure de l'hébergement est intimement liée aux logiques sociales traditionnelles puisqu'elle répond à des préoccupations qui engagent parfois les équilibres entre le monde matériel et immatériel.

En effet, la connaissance de l'environnement social et culturel des indiens de l'intérieur de la Guyane, nous montre leur rapport particulier avec la matière excrémentielle. Alors que la plupart des sociétés observe la défécation en terre ferme, les Indiens de l'intérieur Guyanais font le choix de faire leur besoin naturel dans les cours d'eau créant ainsi, la sensation, l'étrangeté au regard des autres groupes culturels. Malgré les tentatives de modernisation de la structure architecturale jusqu'à l'acceptation du système sanitaire pour ce qui concerne le moyen Oyapock, les Indiens de l'intérieur de la Guyane d'une manière générale n'ont pas modifié leur coutume liée à l'usage des cours d'eau comme lieu d'aisance. Cette pratique traditionnelle est ancrée dans la vie quotidienne et transmise dès le plus jeune âge.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons tenter de montrer les fondements de cette tradition ancestrale. Il m'apparaît qu'au-delà de la simple préoccupation hygiénique, cette coutume héritée des ancêtres ait une influence sur l'individu ensuite sur l'organisation sociale, la gestion du terroir et des ressources naturelles.

2. UNE COUTUME ANCESTRALE PARTAGEE ET TRANSMISE DE GENERATION EN GENERATION

Comment cette coutume est-elle cristallisée dans la société indienne ?

Pour comprendre la résistance de l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance dans une société en pleine mutation socioculturelle, il faut admettre dès le départ que cette pratique culturelle est incontestablement intégrée dans les valeurs Indiennes où il n'y a pas d'un côté la nature et d'un autre l'homme. L'indien que j'ai observé fait un avec la nature avec laquelle elle est liée d'un point de vue matériel et spirituel. Même lorsque les jeunes ont passé beaucoup de temps à l'école française et parfois coupés pour ces raisons de leur foyer culturel, ils n'intègrent pas systématiquement les valeurs exogènes et pourtant l'influence de l'école n'est pas à négliger dans l'acquisition des normes et les valeurs d'une société nouvelle. Je le dis parce que j'ai observé dans la plupart des villages indiens dotés aujourd'hui d'écoles que les jeunes n'avaient toujours pas perdu leurs habitudes d'aller dans l'eau pour leurs besoins naturels. Cela est dû certainement au contexte environnemental et culturel dans lequel prend forme cette pratique culturelle.

C'est ici l'occasion pour moi de présenter avec plus de détails la place centrale du fleuve dans ces microsociétés en prenant appui sur mes observations chez les Wayana dans une démarche comparative aux indiens de l'Oyapock.

Construits traditionnellement le long des cours d'eau, l'habitat indien est intégré au milieu forestier et fluvial. Les hommes comme les femmes sont au quotidien en contact avec ces milieux. Concrètement, ils font le va-et-vient au moins trois fois par jour variable selon les saisons. En saison sèche par exemple, ils y passent plus de temps que d'habitude dans l'année à cause de la chaleur ambiante et les bienfaits d'une baignade au fleuve à ce moment là. Comme chez les Wayana du Maroni, les Indiens du moyen Oyapock « font tout dans l'eau ». Autrement dit chez ces peuples, le fleuve n'est pas seulement une limite naturelle entre deux portions de terres, c'est aussi et surtout le lieu de tout une vie sociale et culturelle.

Ainsi, les hommes y font la pêche pour nourrir leur famille et y assurent également le transport fluvial pour aller d'une rive à l'autre et d'un village à l'autre mais aussi des villages vers le grand bourg le plus proche de chaque espace géographique (Maripasoula, Saint-Georges..). Le fleuve est donc l'unique voie de communication par conséquent, le canot à moteur est l'unique moyen de transport pour ces populations. Sur un plan social et culturel, le fleuve particulièrement l'embarcadère appelé localement le « *dégrad* » est aussi pour la catégorie féminine, l'endroit où généralement elles écaillent le poisson à leur « manière »¹⁰³, y dépècent et évident le gibier (afin de nourrir le poisson des déchets rejetés dans l'eau), y font la vaisselle, ainsi que la lessive tandis que chez les plus jeunes, le fleuve apparaît comme un excellent espace de jeu. En saison sèche par exemple où les températures sont au zénith, ils sont quasiment invisibles dans le village, et on les retrouve facilement dans les cours d'eau traversant leur village jouant sur les roches émergées du fleuve ou faisant des sauts à partir des planchers en hauteur au bord du fleuve.

Hormis ces différentes occupations que procure le fleuve à différentes catégories de la population, les Indiens de l'intérieur du tiers sud guyanais sans distinction aucune, apprécient se baigner dans les eaux du fleuve. Ainsi, constate t-on qu'à Camopi malgré un assainissement décent avec l'équipement de nouveaux logements sociaux en toilettes et douches modernes, la quasi-totalité des Indiens continuent d'aller dans l'eau. En fait, ils y vont, non seulement pour leur bain quotidien mais aussi et surtout pour faire « *possí*¹⁰⁴ », c'est-à-dire les déjections. Dans cette société comme chez les Wayana, aller prendre son bain est très souvent un prétexte pour aller faire « *possí* ». Dans la commune de Camopi notamment dans le territoire des Wayãpi et les Teko-Emerillons, évoquer cette pratique culturelle des déjections dans les cours d'eau est quelque chose d'assez tabou. Autrement dit, de manière officielle, certains amérindiens (élite locale) en particulier des adultes qui pour la plupart ont travaillé ou travaillent pour l'administration n'admettent pas cette réalité. Ils refusent en effet, de reconnaître que l'ensemble des membres de leur communauté continue de faire leur besoin naturel dans les cours d'eau bien que ces derniers le reconnaissent eux-mêmes et que les observations sur le terrain confirment cette réalité empirique. Ainsi, contrairement aux Wayana chez qui l'on note une attitude revendicative face à cette tradition, on assiste plutôt chez les Indiens Wayãpi et Teko-Emerillons de l'Oyapock à une tendance à la dissimulation de cette pratique culturelle. En gros, dans cette dernière communauté, face

¹⁰³ J'ai entendu leur voisin (Aluku) dire que les Indiens ne savent pas écailler le poisson, j'ai vérifié effectivement qu'ils y laissent souvent beaucoup d'écailles

¹⁰⁴ Terme vernaculaire Téko équivalent chez les Wayana à Watë (déjections)

au choix de la modernité, on assiste à la transformation d'une pratique sociale et culturelle en une pratique clandestine.

De mon point de vue, le mutisme ou la tentative de dissimulation de la réalité traditionnelle locale de cette catégorie de la population peut s'expliquer de deux manières. D'abord, la peur du regard et de la réaction de l'autre. En effet, dans un contexte où les missionnaires (Jésuites) et certains agents de l'état sont passés plusieurs fois et continuent de passer pour certains afin d'expliquer aux populations locales que déféquer dans les cours d'eau était source de pollution du fleuve, il devient à ce moment difficile pour tout être humain consciencieux et qui se respecte d'avouer que ces discours civilisateurs n'ont rien changé dans sa vie. Ainsi, admettre qu'on va toujours à l'eau pour faire ses besoins naturels malgré l'équipement de leurs logements en douche et toilettes modernes serait en quelque sorte passer d'une façon ou d'une autre pour des « primitifs » au sens péjoratif du terme. Ils sont donc en quelque sorte dans une certaine manière obligés de « camoufler » cette réalité quand bien même ils savent que cette coutume persiste et est répandue dans la communauté. L'intérêt d'un tel comportement vise tout simplement de mon point de vue à éviter d'entretenir des clichés et des stéréotypes dont souffre l'Amérindien depuis le passé. Mais, cette attitude ne concerne heureusement que la classe des privilégiées, c'est-à-dire une minorité proche de l'administration et qui ont accepté des logements sociaux modernes tout à l'égout sur leur territoire sans consulter l'ensemble de la population. Comme le souligne Sylvie Blangy dans son rapport sur la faisabilité de l'écotourisme au sud de la Guyane ; « *la communauté est divisée entre anciens et jeunes. Les anciens étant très proche de l'administration et souhaitant conserver les privilèges acquis* » (Blangy : 2006 :21). J'ai eu ce sentiment à la suite d'un entretien avec un informateur sur cette question de l'usage des cours d'eau comme latrines chez les Indiens. Ce dernier m'a répondu en ces termes ; « *Avant, on allait au fleuve pour se laver et pour faire nos besoins, c'était la coutume mais aujourd'hui, nos maisons sont équipées de toilettes et de douche.*¹⁰⁵ ». Cette réponse correspond exactement à celle qu'une personne extérieure à la société amérindienne souhaite entendre, elle vise tout simplement à ne pas frustrer son interlocuteur et se mettre dans sa peau mais n'exprime en rien la réalité profonde car dans la pratique, c'est-à-dire le quotidien de ces derniers, on observe exactement le contraire de ces propos. En d'autres termes, toute la communauté « *va à l'eau* » sans exception. J'en ai eu la confirmation au lendemain de notre entretien lorsqu'au moment où j'allais au fleuve pour prendre mon bain, j'ai trouvé cet informateur sur

¹⁰⁵ Extrait de l'entretien réalisé avec AM, ancien adjoint au Maire de Camopi

les lieux se baignant avec sa femme et d'autres amérindiens du bourg. Il était évidemment un peu gêné que je le surprenne en train de se laver étant donné la substance de notre entretien de la veille où il était ressorti qu'ils (amérindiens de Camopi) avaient désormais des douches et de toilettes dans les logements pour continuer d'aller au fleuve.

En réalité, la dissimulation de la réalité sociale à propos de la culture des déjections chez les Amérindiens de l'Oyapock montre deux choses ; le malaise de certains d'entre eux à revendiquer cette pratique ethnoculturelle comme unité culturelle de leur patrimoine en situation de contacts avec d'autres cultures. En un mot, le regard du visiteur ou de l'étranger semble avoir une grande influence sur le comportement de ces autochtones. Ensuite, la deuxième chose qui paraît importante sur ce point, c'est la mise en cause de la moralité des Indiens par la pression extérieure. En effet, le bourg de Camopi par exemple abrite un contingent de gendarmes et un ensemble d'autres fonctionnaires de l'état essentiellement des métropolitains qui occupent tous les postes de responsabilité (médecins, instituteurs..) comme nul par ailleurs à l'intérieur de la Guyane et plus précisément dans les territoires Indiens. Cela s'explique du fait que nous sommes plus ou moins sur un territoire homogène, composé d'amérindiens (Wayãpi et Teko-Emerillons). Les rares « étrangers » sont fortement visibles contrairement dans le Maroni où par exemple le poste de gendarmerie se trouve dans le bourg au sein d'une population hétérogène à forte dominance Noirs-Marrons (Aluku). La présence de ces « étrangers » qui plus est, détenteurs chacun d'une autorité semble perturber et déstabiliser inconsciemment le mode de vie traditionnelle en ce sens que la liberté d'antan de ces Indiens isolés expressément à l'intérieur de la forêt est compromise à cause du regard externe. J'ai pu noter l'influence négative que nous (personnes étrangères) apportions à ces communautés rien que par notre simple présence physique. En effet, lorsque je suis arrivé pour la première fois dans le village Indien, les jeunes filles avaient des poitrines exposées au regard des membres de leur propre famille, lorsqu'elles me voyaient me rapprocher de leur carbet, elles se précipitaient pour porter un vêtement pour les cacher. J'ai été face à une scène similaire, en voulant traverser un village, j'ai vu un père de famille que je connaissais bien se laver nu et devant sa famille, sous le robinet d'une pompe installée récemment dans son village, (un fait d'ailleurs unique), ce dernier me voyant arrivé de loin, a demandé à l'une de ses filles de lui apporter vite une serviette. Face à ces événements dont la liste est longue, j'en suis arrivé à la conclusion que la présence des personnes étrangères viole considérablement leur intimité. En effet, qui accepterait qu'un étranger s'introduise dans son jardin, dans sa piscine sans son autorisation ?

Dans le bourg de Camopi, où l'on note la présence permanente des fonctionnaires de l'état durant l'année avec une baisse notable durant la période de grandes vacances, il n'est pas faux de penser que

cette présence a un impact négatif sur la liberté des populations indiennes. Il faut en effet noter que la grande majorité de ce personnel bien que minime prend souvent le plaisir de se baigner dans le fleuve dans des moments ensoleillés. Il est clair que si ces derniers venaient à découvrir que le fleuve dans lequel ils doivent se baigner n'est qu'un lieu de dépôt des matières excrémentielles des Indiens, leurs réactions seraient probablement imprévisibles. La discrétion d'une telle pratique et la régularité des Amérindiens dans les fleuves pendant des heures ne peut rien laisser transparaître. Cependant, certains enseignants qui arrivent à s'immerger suite à un long séjour dans cette communauté finissent par connaître les codes de cette microsociété. Ainsi, comme j'ai pu le noter précédemment, la majorité des enseignants ne se baignent pas dans les espaces fluviaux Indiens, ils s'éloignent, marchent pour aller dans un espace neutre situé entre deux villages et relier par un pont (situé entre village Moular et le bourg de Camopi) censé être épargné des pollutions intestinales. Ainsi, on observe que le territoire indien n'est plus seulement une propriété amérindienne, ces doivent tenir compte de ces personnes extérieures à leurs coutumes. En outre, la présence des étrangers n'est pas exempte de toutes critiques face à cette pratique culturelle, remettant en cause la moralité des Indiens. En effet, rien qu'à cause de cette manière particulière d'utiliser le fleuve, certains de mes informateurs métropolitains n'hésitent pas de penser que les Indiens sont sales et n'ont aucun sens de la protection de l'environnement.

Au niveau donc de la communauté, la tradition est respectée, il semble donc que sur ce point, la mentalité des Indiens de l'Oyapock n'a véritablement pas changé malgré la modernisation de leur habitation et la scolarisation obligatoire de leurs enfants. On constate en effet que les habitudes traditionnelles, les comportements en rapport à leur déjections sont restés plus ou moins les mêmes malgré le contact aux valeurs occidentales par le biais de l'école.

A Camopi, on note la présence d'une école primaire et d'un collège dont l'essentiel des enseignants sont des fonctionnaires de l'état de « passage » et pour la plupart des métropolitains ayant pour certains « une mission civilisatrice » pour ces populations traditionnelles isolées dans la forêt amazonienne. Ainsi, avec la scolarité obligatoire instaurée, les jeunes amérindiens apprennent le français et toute la culture qui en découle. Ils apprennent par exemple que les déjections se font dans des bâtiments construits à cet effet, ils apprennent à utiliser du papier hygiénique, à se laver les mains après leur besoin etc., la force de la coutume fait que ces derniers, arrivés chez eux se mettent à vivre librement leur culture nonobstant l'éducation reçue à l'école. Le temps passé à l'école finalement ne semble modifier en rien leur système de pensées. Aussi, avec la construction des écoles primaires respectant les normes hygiéniques nationales dans la plupart des villages aujourd'hui, les enfants sont en contacts avec leur foyer culturel, par conséquent, ils ont dû mal à intégrer les valeurs occidentales. Cette promiscuité par exemple fait qu'après chaque récréation ou au terme d'une journée d'école, les

élèves s'en vont chez eux et renouent avec leurs coutumes et leur premier réflexe est souvent d'aller plonger dans le fleuve.

Dans la société Wayana comme chez les autres groupes ethniques Indiens, il y a une autoreproduction des comportements, une permanence culturelle qui fait que même lorsque les jeunes quittent leur « foyer culturel » pour des raisons scolaires et regagnent par la suite celui-ci après cette absence plus ou moins longue, en viennent à reproduire les mêmes gestes de base. En effet, les jeunes qui quittent leur village pour poursuivre des études sur le littoral regagnent très souvent leur village suite à un échec scolaire. Certains rentrent au village comme nous l'avons vu avec le CAP ou brevet mais ne peuvent trouver d'emplois sur place faute d'entreprises et de qualification. Ils sont souvent à l'âge de se marier. Or, pour trouver un partenaire un homme ou une femme doit pouvoir maîtriser un minimum d'activités perçues comme activités de base fondamentales de la communauté. Ainsi, chez les femmes la maîtrise des activités suivantes est très importante : la préparation de plats traditionnels à base de jus de manioc, le travail de l'abattis, la confection d'hamacs et enfin la préparation du Cachiri. La jeune fille sera jugée par sa belle mère non pas par sa beauté physique ou son niveau scolaire mais par sa capacité à réaliser ces activités traditionnelles. Ainsi, le fait d'être rentré très jeune (5 ans) dans le système scolaire français, le jeune est en contact avec les réalités culturelles de sa communauté, de retour dans son village natal à l'âge de l'adolescence et ce, après souvent un échec scolaire éprouvera nécessairement le besoin de se réapproprier les gestes traditionnels de peur d'être rejeté par sa belle famille. En effet, une jeune fille qui ne sait pas faire du Cachiri ou l'abattis est dévalorisée auprès des anciens. J'ai rencontré par exemple une jeune amérindienne qui était de retour dans son foyer culturel après avoir passé quelques années sur le littoral pour des raisons scolaires. Elle vit maintenant dans son village natal à Antécume Pata avec son copain avec lequel, elle a eu un enfant. Malgré son niveau de culture générale assez élevé de la moyenne, elle n'a jamais été considérée sur cette base par sa belle mère. Lors de notre entretien, elle m'a dit ce qui suit :

« J'ai eu beaucoup de problème quand je suis revenue ici après mes études à Cayenne. Quand je suis allée chez mon copain, ma belle mère ne m'aimait pas beaucoup. Je l'avais ressentie, elle estimait que je n'étais pas faite pour son fils. En fait, c'est parce que je ne savais pas faire du Cachiri ».

Ainsi, dans cette société à la base, la valeur d'un individu ne se mesure pas à ses connaissances scolaires ou son goût prononcé à la modernité mais plutôt son ancrage à la maîtrise des activités de la forêt, du fleuve et au respect des valeurs traditionnelles du groupe. Ce qui est vrai pour les jeunes

femmes est aussi vrai pour les jeunes hommes. En effet, les jeunes garçons appelés à prendre des épouses selon une tradition endogamique doivent savoir pêcher, chasser et construire leur propre habitation au risque de finir célibataire et marginal de la société. On peut dire que le retour au village des jeunes se fait par une mise à jour des savoirs traditionnels. La réintégration au système culturel de base apparaît comme la condition nécessaire et suffisante pour une immersion totale dans la société. On observe que les jeunes qui ne font pas cette démarche sont dans l'oisiveté et font partie des égarés de la société qui pavanent en longueur de journée en se détruisant avec la consommation de l'alcool et de la drogue.

En somme, dans la société traditionnelle Indienne, il existe un minimum d'acquis qui fait entrer l'individu dans le moule et pour nous la culture des déjections fait partie des éléments essentiels de ce moule, c'est une marque, un style propre aux Indiens en harmonie avec leur vision du monde. Sans sanctions apparentes, les individus reproduisent tous le même comportement. En réalité, les enfants n'ont pas de choix, dès leur plus tendre enfance, ils sont initiés à la défécation aquatique à ciel ouvert. Les anciens qui servent de modèle en montre continuellement l'exemple.

Au village Antécume Pata, j'ai observé un ancien aller au fleuve tout nu (Cf. Planche 3 : p.276 ci-dessous) sans que cela ne choque personne. Or, dans ces sociétés les anciens représentent souvent des modèles. Les ancêtres ont testé et validé les coutumes, les anciens les pérennisent et les jeunes les imitent. En effet, « *pour fonctionner efficacement comme unité sociale, l'individu doit faire siennes certaines formes stéréotypées de comportement, c'est-à-dire certains modèles culturels. La majeure partie de ces modèles vise plus à entretenir la société qu'à satisfaire les besoins individuels* » (Linton 1977 : 25).

Dès leur plus jeune âge, les enfants sont initiés à une certaine manière de faire, à une certaine logique qui leur confère leur statut d'amérindien et leur intégration au groupe social. Déjà dans le ventre de sa mère, l'enfant se rafraîchit des eaux du fleuve, puis très tôt ses parents l'emmènent régulièrement au fleuve et l'initie à l'eau et la coutume principale qui l'accompagne. Dès 5 ans, l'enfant est parfaitement capable d'aller au bord du fleuve avec les autres pour se laver et y faire ses besoins naturels. Il prend conscience qu'on ne fait pas ses besoins au village, mais dans le fleuve. Le fait que l'enfant n'ait quasiment pas le choix puisqu'il est trempé dès sa naissance dans la culture de ses parents, nous amène à penser que la coutume des déjections aquatique à ciel ouvert s'impose aux populations Indiennes qu'elle apparaît difficile à éradiquer.

Ainsi, comme j'ai pu le constater à Camopi, les recommandations de certains médecins ou institutions en charge de la qualité des eaux et les impacts au niveau sanitaire d'une telle pratique culturelle n'ont eu que pour seul effet la modification de leur discours et leur attitude vis-à-vis de l'« étranger ». C'est-à-dire qu'ils disent et font ce qui peut plaire à l'intrus sans conviction. Autrement dit, ils sont conscients des enjeux présents et futurs notamment la préservation de leur identité et de l'existence de leur communauté.

L'acte de déféquer dans les cours d'eau observable chez les Indiens fait partie de ce que l'anthropologie appelle des « modèles culturels ». Ce sont des comportements standardisés d'une communauté. Ces modèles culturels contribuent à façonner l'individu du groupe dès son plus jeune âge aux modèles culturels partagés par la société toute entière : Ainsi : « *La préparation efficace de l'individu à une fonction sociale particulière dépend du caractère standardisé des comportements des membres de sa société. Si un garçon peut apprendre à agir comme un homme et à devenir un homme accompli le moment venu, c'est parce que tout le monde dans la société s'accorde sur la façon dont les hommes doivent se comporter, parce que tout le monde le récompense ou le punit selon qu'il adhère étroitement à ce standard ou s'en écarte beaucoup*¹⁰⁶ ». On comprend mieux pourquoi les leçons de moralités reçues par les jeunes écoliers amérindiens non aucun effet lorsque ces jeunes regagnent leurs foyers respectifs. Ils doivent se conformer aux règles de vies communautaires même en l'absence de sanctions formelles systématiques.

En définitive, nous disons que l'usage des cours d'eau comme des toilettes ou salles de bain est une tradition ancestrale dont les différents groupes culturels de l'intérieur de la Guyane ont en partage. Cette pratique culturelle n'est pas nécessairement déterminé par l'environnement naturel mais plutôt de l'environnement culturel puisque l'enfant en naissant trouve cet ordre déjà établi et ne fait qu'imiter ses parents. C'est donc au final une coutume qui rentre dans la logique hygiénico-écologique propre de ces communautés. Selon nous, cette coutume n'est pas innocente à la localisation des habitations traditionnels des indiens le long des cours d'eau, elle en est une des raisons principal de ce choix

¹⁰⁶ Idem



Planche 3 : Les hommes et le fleuve

Cliché : L. Ekomie Obame

Ci-dessus deux photos prises à Atécum Pata en 2009. De gauche à droite, nous voyons un homme indien d'environ 70ans aller tout nu dans l'eau pour faire ses besoins puis un groupe de jeunes jouant dans l'eau. On voit bien que le fleuve est un espace naturel aux multiples fonctions

3. LA CULTURE DES DEJECTIONS COMME OBJET DETERMINANT DU VILLAGE AMERINDIEN.

Dans les lignes précédentes, nous avons vu que la culture des déjections aquatiques à ciel ouvert est commune à tous les Indiens de l'intérieur de la Guyane. C'est d'ailleurs selon mes observations une des raisons pour laquelle, les amérindiens habitent dans des conditions normales (traditionnelles), le long des fleuves ou de criques. Dans les lignes qui vont suivre, je me donne pour objectif de montrer la place de cette coutume dans la structure sociale du village et les différentes logiques qui la sous-tendent. René Grebert prétend que: « *l'Indien vénère l'eau, élément où il passe la moitié de sa vie. Mais il cherche toujours les eaux sauvages car il aime être bercé par les bruits des chutes. Et puis il sait que c'est au voisinage des sauts qu'il fera ses pêches miraculeuses de poissons : coumarous*

argentés, Toucounari aux couleurs chatoyants etc » (Grebert 2001:22). Mes observations sur le terrain confirment certes cette réalité en y voyant la culture des déjections aquatique à ciel ouvert comme un élément déterminant dans la position géographique des villages amérindiens sur les longs et amont des cours d'eau. En effet, selon mes observations, les amérindiens habitent le long des cours d'eaux dans les conditions traditionnelles en partie pour y accéder facilement pour leur besoin naturel. Ainsi, constate-t-on que les Wayana se localisent essentiellement le long du Maroni, tandis que les Wayãpi et les Teko-Emérillons résident le long de l'Oyapock et de la rivière Camopi. Au nom de cette coutume, ils se positionnent en amont des fleuves, loin des autres groupes culturels. Dans le Maroni par exemple où les Wayana cohabitent jusqu'à un certain point avec les Aluku, on voit bien d'après notre étude consacrée au milieu humain dans la première partie de ce travail que chacune de ces communautés pour des raisons aussi bien historique, culturelle que politique évoquées antérieurement occupe une position géographique bien distincte : les amérindiens sont situés en amont du fleuve, tandis que les Aluku occupent l'aval du fleuve. En partant du bourg de Maripasoula, il faut compter un peu plus d'une heure de canot en remontant le fleuve, pour atteindre le premier village Wayana homogène (Elahé).

La coutume des déjections influence de notre point de vue la position d'un village amérindien dans l'espace. Elle prend en compte la présence d'un cours d'eau, la vitesse et la direction du courant. Ainsi, dans la plupart des cas, le fleuve passe toujours devant le village et dans certains cas, une crique passe derrière le même village et elle est souvent la limite naturelle entre deux établissements villageois. Il apparaît d'après nos observations et entretiens qu'aucune construction de villages Indiens ne peut être envisagée loin d'une crique dans les conditions traditionnelles.

Ainsi, dans ce cadre, l'utilisation des espaces aquatiques est suffisamment bien élaborées et les règles établies sont respectées par tous et peuvent subir une certaine adaptation en fonction des circonstances et les enjeux. La vérité, c'est que cette coutume semble si forte que les gens la pratique mécaniquement. Ainsi, bien qu'il ait des légères adaptations, les éléments structurels importants remplissent leurs fonctions à l'identique.

Dans le cadre de cette organisation traditionnelle de l'espace fluvial, on distingue essentiellement trois parties en fonction de la position du village et le sens du courant du cours d'eau : la zone communément nommée « dégrad » est le marqueur de la zone d'habitation et souvent située en face de chaque unité villageoise. C'est en réalité la porte d'entrée du village où l'on accède pour entrer dans l'espace village. En amont et en aval de cet espace, on distingue respectivement selon mes observations une « zone pure » et une « zone impure ». Les Indiens Wayana font en effet une

distinction nette entre l'amont et l'aval du fleuve à partir de leur point de fixation. Selon les termes vernaculaires l' « actë poï » (le haut du fleuve) se distingue de l' « ami tai » (le bas du fleuve) par des formes d'utilisation différente. L' « actë poï » est l'espace privilégié pour les activités de pêche, tandis que l' « ami tai » est l'espace fluvial dédié aux activités impropres. Entre les deux espaces extrêmes, les Wayana nomment le bord de rivière où ils habitent (Dégrad), le « *Kana camptop* », c'est le lieu d'une intense activité des membres d'un même village. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les femmes d'un même village y réalisent un certain nombre d'activités (vaisselle, lessive...) domestiques. Mais le dégrad, c'est aussi le lieu de baignades de tous les membres du village donc en réalité le lieu consacré à la défécation aquatique. Ainsi, à chaque village, son dégrad. Cependant la multifonctionnalité de cet espace lui confère une perception assez ambiguë, floue pour un observateur non averti. En effet, il peut apparaître à la fois comme un lieu pur et impur dans la mesure où on peut à la fois s'y baigner, s'exercer à la pêche¹⁰⁷ et accomplir des actes de « souillure » comme faire « wátë » (déjections) chez les Wayana. Cette impureté entraîne inconsciemment une prohibition de prélèvement de poisson pour une autoconsommation. En effet, lors de mon séjour au village Aloïké, une scène particulièrement choquante m'avait marquée à ce sujet. Alors que nous n'avions quasiment rien à manger ce jour, le sujet brésilien hébergé par mon tuteur avait réussi à pêcher dans l'un des espaces du fleuve du village (dont le dégrad me semble plus probable) deux grosses raies (*porcupine river stingray*). N'ayant pas trouvé des acheteurs sur le bourg de Maripasoula où il s'était rendu aussitôt après sa pêche, il est revenu au village avec ces malheureux poissons. Au lieu de les proposer à la femme de mon tuteur pour la préparation, il les a plutôt jetés dans le fleuve alors que la raie n'était pas interdite dans le régime alimentaire Wayana. Suite à ce constat, j'ai été amené à conclure que ces espèces aquatiques avaient été pêchées dans la zone proscrite par les membres du village. En effet, dans le village, il existe concrètement deux zones prohibées à la pêche de consommation. Il y a le dégrad et l'espace situé en aval. Si dans le premier les jeunes peuvent s'exercer à la pêche, la zone située en aval du dégrad, « *ami tai* », c'est-à-dire en aval du fleuve ou la crique qui longe le village, est essentiellement dédiée aux déjections humaines par conséquent toute activité quelle qu'elle soit y est proscrite. Contrairement au dégrad où les bains coïncident très souvent avec les défécations, sur ce lieu les bains sont absents. On va justement à cet espace parce qu'on n'éprouve aucune envie d'aller se baigner. Dans ces cas, les déjections se font au bord de la crique en position accroupie. Dans l'inconscient collectif, cette zone apparaît comme impure, c'est la raison pour laquelle la pêche y est strictement prohibée.

¹⁰⁷ Les enfants essentiellement apprennent à y pêcher

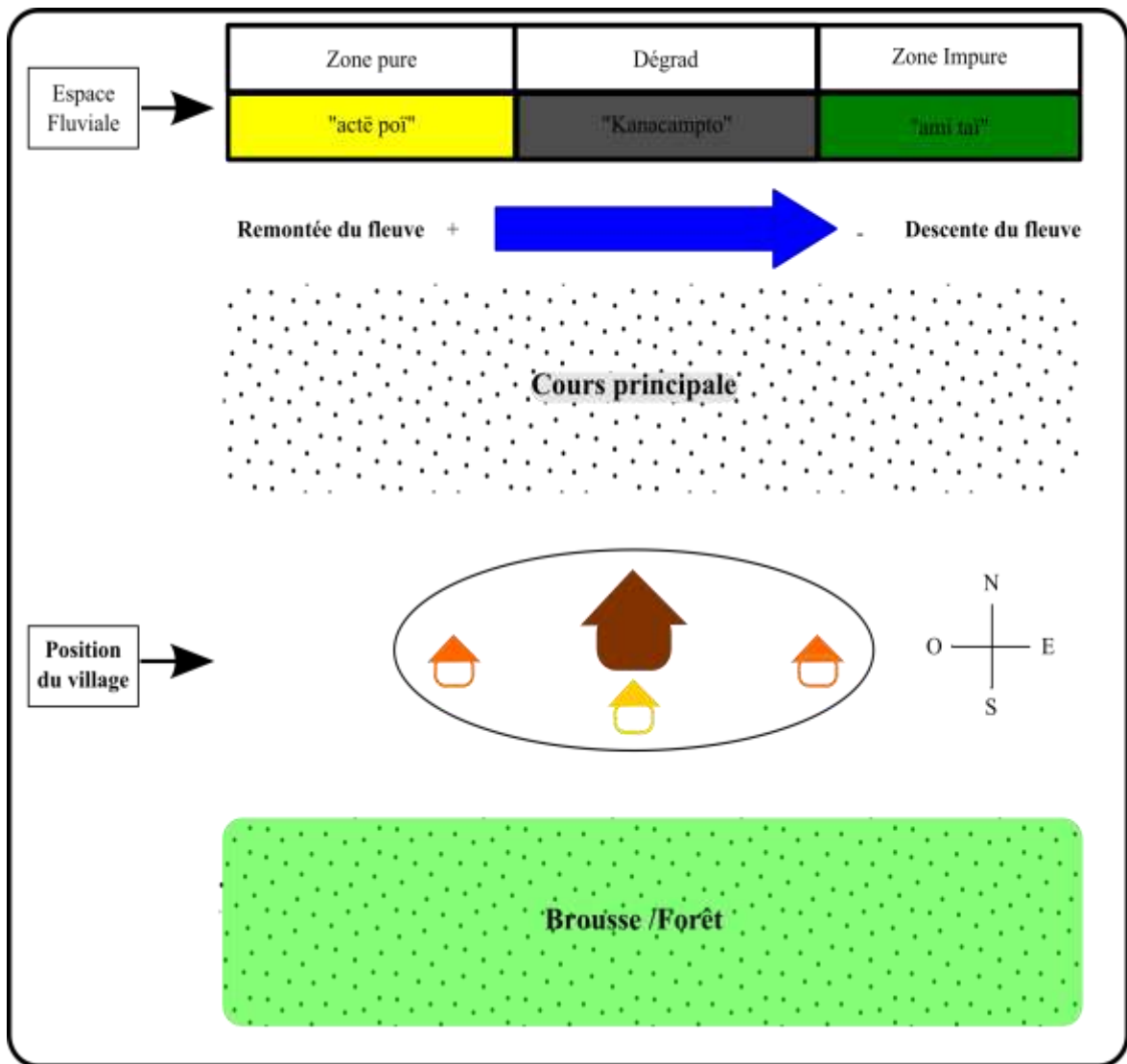


Figure 7 : Répartition traditionnelle de l'espace aquatique par rapport à la position d'un village : Représentation schématique du village Aloïké.

A l'inverse, la zone située en amont du dégrad est consacrée exclusivement aux activités de pêche. Dans l'espace communautaire, c'est-à-dire des territoires sédentarisés à forte densité humaine (Antécume Pata, Camopi, Elahé.), cette zone s'étend en amont du fleuve loin des zones d'habitations. C'est une zone qui paraît comme « pure » réservée exclusivement aux activités de pêche, c'est-à-dire au prélèvement de poissons pour la consommation familiale. Dans la pratique avec l'accroissement de la démographie, il reste difficile de contrôler le respect strict des normes au sein du village. Les lieux consacrés aux déjections des membres de la communauté peuvent être occupés à un moment donné surtout lors des grandes fêtes populaires de Cachiri¹⁰⁸ et les gens sont souvent bien contraints des fois à aller à la zone prohibée. Ce phénomène est assez patent dans les gros villages à l'image d'Antécume

¹⁰⁸ Fête de la bière de manioc

Pata. En effet, lors des grandes fêtes de Cachiri, ce village reçoit plus de monde que d'ordinaire puisque nous avons vu que les familles des villages écarts arrivent en grand nombre. Ainsi, il arrive souvent que les hommes et les femmes soient contrains de remonter le long du fleuve pour aller faire leur besoin. Il faut dire que ce village est situé à la source de grosses rapides et sauts qui ont l'avantage de bien prendre en charge les déjections. Mais, l'utilisation de l'amont du fleuve est restreinte au cadre villageois, puisque l'espace prohibé et réservé aux activités de pêche est bien plus haut et nécessite l'usage du canot pour s'y retrouver dans la quiétude loin de l'agitation humaine du village. On voit bien que comme dans toute société, les lois ne sont point rigides, il y a toujours des dérogations prévues pour des cas exceptionnels afin de faire face à certaines réalités. Il peut arriver en effet que le dégrad soit occupé par un couple et qu'un autre veuille se baigner, le dispositif traditionnel prévoit l'amont du dégrad du village comme lieu alternatif à condition qu'il soit effectivement réservé exclusivement pour la baignade.

Nous comprenons bien que les Indiens aiment bien se laver en couple et ce particulièrement chez les Wayana où l'homme est souvent systématiquement accompagné de son épouse en chaque occasion. Il n'est pas interdit que les parents prennent leurs bains en même temps que leurs enfants, bien au contraire cela est encouragé pour avoir un œil sur eux durant leurs baignades afin d'éviter les noyades. Par contre, il est rare de voir les couples de parents se baigner au même moment que le couple formé par leur fille et son époux. Chaque couple voudrait souvent profiter de son moment d'intimité, cette intimité, il peut la partager avec ses enfants sans problèmes. Ainsi, lorsque le « *Kana camptop* » est occupé par un des couples de génération différente, l'autre va attendre où se diriger en amont du dégrad souvent utilisé comme espace alternatif. On voit à partir de là que les Wayana prévoient tout afin de rendre possible le fonctionnement de leur système en toute situation. La circonscription des aménagements de la loi coutumière aux environs de la zone d'habitation fait de l'espace situé en amont et au-delà des zones d'habitations, une zone visiblement « propre » donc propices aux activités de pêches.

Dans le schéma des Wayana lié à la gestion de l'espace fluvial, tout semble se passer comme si en partant de l'« ami taï » (aval du fleuve) pour l'« actë poï », le fleuve se purifie avec toutes ses ressources. La partie supérieure du fleuve serait donc propre alors que sa partie inférieure serait sale. Le référent de toutes ces distinctions est bien entendu son point de fixation, c'est-à-dire la zone de vie que l'homme est susceptible de corrompre par ses saletés. En effet, chez les Indiens Wayana, il apparait que l'homme est de nature sale ; il accumule quotidiennement la saleté sur son corps et les déchets sur son lieu de vie. Son existence passe par une quête à la propreté et celle-ci passe par l'eau élément de pureté de régénération. Ainsi, il se jette au fleuve au moins trois(3) fois par jour quel que

soit le temps et déverse la plupart des déchets biodégradables dans l'eau. Sur ce dernier point, j'ai noté l'absence de poubelle « fumier » traditionnel chez ces derniers et le visiteur curieux chercherait en vain, la décharge chez les Wayana. En effet, en arrivant dans le village Wayana, j'avais la configuration de la structure du village traditionnel africain au sein duquel on retrouve souvent la décharge domestique derrière la cuisine traditionnelle. Mais, cette configuration est absente chez les Indiens.

En réalité, il semble que ces derniers déversent tout dans l'eau notamment les carcasses d'animaux, restes de poissons et certaines ordures ménagères sont anéantis par incinération, à l'image de l'ancienne procédure qu'ils utilisaient pour des cadavres humains selon les bibliographies anciennes. Etant donné que le courant d'eau qui longe son village descend, les saletés aussi qu'il peut déverser dans le fleuve descendent aussi. Dans la conscience collective, le seul lieu épargné de ces impuretés humaines reste l'Amont du fleuve, de préférence la partie supérieure du fleuve inhabité, « vierge » de la présence humaine. C'est la principale raison pour laquelle, les Wayana remontent souvent le fleuve pour aller prélever le poisson « sain » dans cet espace fluvial.

Au cours de mon séjour chez les Wayana, nous avons toujours pris le canot en remontant le fleuve pour aller pêcher le poisson destiné à la consommation domestique. Les gros poissons situés en amont du fleuve loin des espaces humanisés sont prélevés grâce aux poissons *yaya* que les Indiens utilisent comme appât durant la pêche à la ligne, activités dont ils sont maîtres. Ils s'interdisent de déféquer en amont du fleuve où ils prélèvent le poisson destiné à la consommation. Les membres de la communauté s'organisent à préserver cet espace nourricier à toute forme de souillure. Ainsi, avant d'aller à la pêche dans ces lieux, le Wayana prend soin de faire « wâtë » au village. S'il lui arrive que le besoin se fasse ressentir au cours d'une partie de pêche, les Wayana sont souvent prêts à suspendre ou mettre fin à une partie de pêche pour chercher un endroit satisfaisant loin des eaux profondes pour satisfaire leur besoin physiologique. L'observation du comportement des Indiens au moment où ils sont loin de leur zone d'habitation en particulier en amont au cours des parties de pêches, on constate en effet que ces derniers ont du mal à souiller l'espace réservé à la pêche. Au cours d'une partie de pêche, Bolo le beau fils de mon tuteur a tenté de me donner une explication sur ce sujet. Selon ses dires, si les Indiens s'interdisent de faire leur besoin en l'occurrence dans la zone réservée à la pêche au milieu du fleuve et amont de celui-ci, c'est en partie à cause d'une absence de poissons « *yaya* » sur ces lieux. Il semble que les « *yaya* » ont leur zone de fréquentation, ils évitent en l'occurrence les eaux profondes à cause des poissons carnivores qui les pourchassent et préfèrent donc les berges pour non seulement se protéger mais aussi s'alimenter grâce au détritus déversés par les hommes.

Ainsi, pour Bolo ; « *si tu fais ton « wátè » ici, ton « wátè » va aller jusqu'à Maripasoula et Camopi* ». Autrement dit, en l'absence de *yaya*, les déjections vont flotter et risquent bien de descendre jusqu'au bas du fleuve.

Cette information en apporte une autre encore plus importante, c'est à-dire que ce n'est pas tous les poissons qui consomment les déjections humaines comme aliment. Il existerait donc une classification de poissons en fonction de leur degré de contamination à la matière excrémentielle. Il y aurait des poissons qui en consomment directement, ce sont les « *yaya* » qui fréquentent les *dégrad*, ensuite il y aurait des poissons qui en consomment indirectement parce qu'ils consomment les « *yaya* », ce sont des poissons carnivores tels que les piranhas, enfin il y aurait des poissons qui n'en consomment pratiquement pas parce qu'ils sont à la base soit végétariens, c'est le cas des poissons tels que le *coumarou* ou le *pacou* etc., Plus le poisson n'a aucun rapport avec les déjections humaines, plus il occupe une place privilégiée dans la marmite indienne. En somme, les poissons qui ne sont pas corrompus par les déjections humaines d'une manière ou d'une autre sont prisés et recherchés par le Wayana. J'ai pu noter le bonheur que le prélèvement d'un poisson végétarien procurait à l'Indien au cours d'une partie de pêche, tout simplement parce qu'il était convaincu de la pureté de l'espèce. Ce plaisir est similaire lorsque l'Indien capture un iguane car d'après lui cet animal est pur « *il ne mange pas n'importe quoi* » me disait Bolo mon informateur Wayana. Les Indiens en ont souvent la confirmation lorsqu'ils évaluent l'animal au bord du cours d'eau. Les poissons du type végétarien comme les coumarous ne présentent jamais de traces de la matière excrémentielle humaine, mais plutôt des graines végétales. La contamination directe ou indirecte des poissons aux excréments humains modifie également leur répartition dans l'espace fluvial. Ainsi, la catégorie des poissons affectés par les excréments humains sont souvent concentrés aux rives des cours d'eau notamment près des zones d'activités humaines et les poissons végétariens dans les zones éloignées des habitations humaines.

Ainsi pour revenir sur la répartition et la gestion de l'espace fluvial, nous pouvons dire en résumé que le « *dégrad* », c'est-à-dire la porte d'entrée d'une habitation voire d'un village pourrait dans une certaine mesure être logé dans la même catégorie des « zones impures », excluant de ce fait tout prélèvement de poissons de consommation. Tandis que la zone en amont du *dégrad* à proximité du village est classée selon mes observations comme une zone pure mais à cause d'une adaptation circonstancielle, elle est quelques fois transformée en lieu de bains en cas d'occupation du lieu principal, c'est la raison pour laquelle la société a prévu une extension de cette zone, en amont des villages pour la pêche de subsistance. Quelque soit les dérogations, il est une constante frappante dans le dispositif Indien, c'est que ces derniers ne se lavent jamais en aval du fleuve. D'une manière générale, le *dégrad* est un marqueur de territoire, il témoigne d'une certaine forme d'appropriation de

l'espace. Tous les visiteurs passent par cet endroit avant d'accéder au village. Comme le souligne Fischer¹⁰⁹ « *Le marquage est une manière de **signer l'espace** par des inscriptions qui l'identifient au moi de l'utilisateur. Il représente un système **d'extension psychologique** de l'individu, dont les indices ont pour fonction la prise de possession matérielle ou psychologique d'un espace et par la même définition d'une place. Le terme de marqueur englobe l'ensemble des objets utilisés à cet effet* ». Ainsi, nous pouvons dire que le dégrad est lié au propriétaire de la maisonnée ou du village, tandis que le reste de l'espace fluvial est communautaire. Comme nous l'avons déjà souligné, à chaque village, son dégrad. L'organisation de la structure villageoise est faite de sorte que, des habitations situées le long d'un cours d'eau bénéficie chacun de son propre « kana camtop », les habitations sont souvent distancées de centaines de mètres d'un dégrad à l'autre afin d'annihiler probablement la descente des déchets d'un dégrad à l'autre.

Cette organisation, nous le rappelons n'est souvent pas présente dans les grands bourgs reconstruits avec l'aide des institutions étatiques. A titre comparatif, on observe la particularité des villages Indiens par rapport à ce qui est observable dans les autres groupes culturels. En effet, dans de nombreux peuples traditionnels comme ceux d'Afrique que je connais le mieux, les toilettes ainsi que les douches sont souvent en retrait voire en arrière plan d'une habitation au fond du jardin. L'étranger n'accède jamais du village par ce lieu qui est considéré comme intime à la famille ou aux membres du groupe mais par l'entrée du village où se trouve généralement la route ou le chemin principal. Passer par l'arrière d'un village est perçu généralement par le propriétaire comme une infraction. Mais, chez les Indiens, c'est justement à l'entrée du village que se trouve les lieux d'intimités (toilettes, lieu de bains). Ainsi, on a souvent l'impression que les choses s'inversent dans le schéma de la structure architecturale Indien. C'est-à-dire qu'au fond, ce que l'on considère d'ordinaire comme « derrière » le village où l'on retrouve l'ensemble des éléments rentrant dans l'ordre de l'intimité des personnes, correspond chez eux au « devant » du village.

Ainsi, observé de façon extensive sur un périmètre donné, l'espace villageois est composé de trois principales parties en partant de la porte d'entrée (débarcadère) puis la zone d'habitation et le milieu forestier. L'espace fluvial étant la principale voie de communication et d'accès au village, l'indien sait que c'est de là que viendront les visiteurs et non du milieu forestier situé en arrière plan de la zone d'habitation. Par conséquent, tout se dessine comme si la partie fluviale domestiquée du village bien

¹⁰⁹ FISHER, G.-N. (1992). *Psychologie sociale de l'environnement* In Charlotte Michel, « *l'accès au public aux espaces naturels, agricoles et forestières et l'exercice du droit de propriété : des équilibres à gérer* », ENGREF 2003 p.104

qu'étant le lieu d'intimité des membres de la communauté villageoise est désacralisée au profit du milieu forestier.

De plus, ce qui est frappant, c'est que bien que vivant le long des cours d'eau, on observe que les Indiens ne restent pas devant leurs habitations qui n'ont jamais de terrasses à l'entrée du village. Les Wayana préfèrent passer plus de temps dans des carbets souvent situés soit derrière soit à côté de leur habitation moderne. Il n'y a visiblement pas de règle stricte sur la construction des carbets autour de l'habitation principale. Cependant, la construction des habitations d'un village tient compte invariablement de la culture liée aux déjections chez les Indiens et les gens respectent le cadre fixé par la tradition. Si dans les villages écarts, les normes traditionnelles sont visiblement respectées, le regroupement des villages dans le but de sédentariser les populations semble modifier profondément cette tradition. C'est donc l'occasion d'évoquer l'impact des politiques de sédentarisation dans la structure sociale et culturelle.

4. IMPACTS DES POLITIQUES DE SEDENTARISATION DANS LA STRUCTURE SOCIALE ET CULTURELLE

Mon enquête de terrain m'a permis de distinguer deux formes de structure d'habitation chez les Indiens du sud de la Guyane : il y a d'une part des « villages concentrés » créés pour des raisons administratives voire politique et des « villages écarts » alignés le long des fleuves, créés spontanément et volontairement par certaines familles indiennes. En gros, on a d'un côté un ensemble de gros villages regroupés sur des portions de terres où l'on retrouve l'essentiel des infrastructures de bases (Atécume Pata, Camopi, Elahé ...), notamment des dispensaires, des écoles et quelques fois un bureau de poste , d'un autre côté des villages isolés à l'écart de toute la structure complexe précédente.

L'observation de la structure et des infrastructures de ces différents villages sur l'espace villageois permet de dévoiler quelque peu l'impact des politiques de sédentarisation dans le système communautaire notamment le rapport des membres de la communauté aux déjections humaines. Ce rapport est différent en fonction de l'emplacement des habitations en ce sens qu'il s'adapte à la structure villageoise. Dans les lignes précédentes, nous avons vu qu'à chaque village correspond un dégrad, c'est-à-dire que chaque famille nucléaire possède son espace d'intimité avec le fleuve. Cela est d'autant plus observable dans les « villages alignés ». En effet, chez les Aloïké, village situé à moins de dix minutes de canot du bourg de Maripasoula, les maisons des membres du clan sont alignées en hauteur le long du fleuve. Les Aloïké se sont rapprochés du bourg dans les années 1970, pour accéder

facilement aux prestations sociales, administratives et scolaires de leur progéniture. Etant issus d'une même famille et attaché aux valeurs communautaires, ces derniers n'ont pas installé leurs carbets sur un même espace de façon circulaire. Cependant, on observe plutôt que les descendants Aloïké ont occupé l'espace de façon linéaire sur le fleuve. Chacun des frères ainsi que la sœur a occupé une partie de l'espace pour créer son noyau familial. Cette occupation de l'espace le long du fleuve est aussi observable chez les Wayãpi de Trois Sauts dans l'Oyapock. A bien y observer, cette tendance à occuper l'espace de façon linéaire le long du fleuve est une des formes traditionnelles d'occupation de l'espace des Indiens. En effet, dans les villages écarts, éloignés de toute intervention extérieure étatique dans le cadre des politiques de regroupement de villages et de construction de logements sociaux, les villages créés par des Indiens sur ces lieux expriment mieux leurs aspirations, leurs logiques et leurs manières de faire et d'organiser leurs habitations par rapport à l'espace fluvial. Bien qu'ayant subi de fortes transformations au niveau de la forme et des matériaux de construction, ces villages traditionnels obéissent selon moi à différentes formes de logiques dont : faciliter l'accès des membres à l'eau et le maintien d'une certaine distance entre deux dégrads. Les pages précédentes ont mis en lumière la fonction des dégrads dans le système traditionnel comme étant des principaux espaces de baignades et lieux d'aisance des populations. La distance établit entre deux dégrads, c'est-à-dire en réalité deux villages permet en règle générale de minimiser la descente des matières excrémentielles d'un dégrad à l'autre. C'est donc un dispositif sécuritaire qui donne le temps aux poissons de repérer en cas de non vigilance leur alimentation. En effet, l'action naturelle de l'eau, en particulier celui des poissons *yaya* permet de vite recycler ces déchets humains avant même d'atteindre l'autre dégrad situé généralement entre 300 à plus de 500 mètres de distance l'un à l'autre. Les villages écarts sont généralement des carbets occupés par des familles restreintes d'une dizaine de personnes, ce sont des espaces à faible densité. L'utilisation des cours d'eau comme des toilettes aurait selon les Indiens un impact de pollution négligeable à cause de cette faiblesse démographique

Il y a donc visiblement dans ces microsociétés une préoccupation forte de la gestion efficace et durable de l'espace fluvial car une forte population ou l'accroissement de celle-ci sur un village donné où les cours d'eau sont utilisés comme toilettes entraînerait inéluctablement une surpopulation dans les espaces fluviaux avec une forte concentration des déjections dans les eaux qui poserait à terme des problèmes graves au niveau sanitaire. La société traditionnelle est donc visiblement bien organisée pour éviter ce type de problème. La structure des habitations en unité villageoise dans des zones écarts des gros villages se superpose aux différentes parties du fleuve: c'est-à-dire qu'à chaque village familial son embarcadère (dégrad), entre les deux une zone tampon qui empêcherait grâce aux agents naturels la circulation des impuretés de l'amont à l'aval. Il existe donc un ordre apparent dans la

mentalité des populations au sujet de leur rapport au fleuve et à la culture des déjections. Comme nous l'avons vu, il y a des zones du fleuve proscrites aux déjections humaines afin de conserver leur caractère pur pour une pêche de consommation, et des zones prescrites aux déjections et interdite à la pêche pour leur caractère impur. Or, le problème c'est que dans le cadre des gros « villages concentrés » (Atécume pata, Camopi...) créés souvent par une volonté politique extérieure, l'ordre traditionnel qui fonde la structure élémentaire du village amérindien en rapport avec la culture des déjections dans l'eau n'est plus souvent adapté et applicable normalement sur ces espaces.

La forme concentrique des territoires (créés sur des îles ou presqu'îles), ainsi que l'accroissement de la population sur ces lieux ont pour conséquences la désorganisation et le dysfonctionnement du système traditionnel. L'embarcadère n'est plus par exemple une propriété des membres d'une famille restreinte comme nous avons pu l'observer précédemment, mais plutôt un espace collectif voire communautaire. En effet, l'établissement de façon anarchique des villages sans aucune norme traditionnelle exclu la possibilité à toute famille de jouir d'un lieu d'intimité sur le fleuve. Les embarcadères sont élargis à plusieurs familles et donc à priori surexploiter à cause d'une forte densité de la population. Dans ces « villages concentrés » l'écart entre plusieurs d'entre eux est si marginal que la zone tampon traditionnellement admise est négligeable et le problème de la propagation des déjections d'un lieu à un autre n'est pas à exclure dans la mesure où l'on arrive dans une situation telle qu'il n'existe plus une réglementation d'accès au fleuve. Ainsi, nous pouvons observer aisément ce cas de figure dans la plupart des grands villages indiens dans le Maroni et l'Oyapock situés pour la plupart autour des eaux. A Atecume Pata par exemple, l'un des plus grands villages Indiens du Haut-Maroni, créée par un français et ayant bénéficié des fonds pour sa réhabilitation, la population est estimée à plus 300 âmes aujourd'hui. L'île sur laquelle sont bâtis les villages est quasiment saturée au point que certains jeunes sont obligés de la quitter à la recherche de nouvelles terres. La création de ce village et la réhabilitation récente de logements grâce à l'association *Yépe* (ami) n'ont pas tenu compte des habitudes culturelles locales en particulier celle liée à l'usage des cours d'eau comme toilettes. L'établissement des habitations ne tient pas compte de la logique qui fonde la tradition liée aux déjections dans les cours d'eau, ce qui n'empêche pas tout de même les populations de perpétuer cette pratique. Les gens défèquent sur chaque point du fleuve accessible posant aujourd'hui la question de la viabilité de cette coutume. En effet, nous avons vu dans les villages écarts considérés comme une émanation endogène que ce qui fonde à priori la viabilité d'une telle pratique culturelle est tout d'abord sa faible démographie puis vient ensuite l'écart raisonnable qui sépare deux unités villageoises. Si ces normes résistent encore dans le village écart bien que transformé architecturalement, cela n'est pas le cas des gros villages officiels concentrés où se pose le problème démographique.

Nous observons ainsi que partout où il y a eu une intervention extérieure au niveau architectural modifiant ainsi la structure du village et sa capacité de charge pour un soi-disant meilleur confort des habitants, les Indiens n'ont jamais abandonné pour autant leur coutume. Ils l'ont tout simplement adaptée à leur nouvel environnement. Au niveau de l'espace villageois, on observe tout de même au fond la même règle, c'est-à-dire que les embarcadères (degrad) sont dédiés aux baignades et toutes formes d'usage domestique, mais il n'existe pas une véritable réglementation des espaces fluviaux dans l'espace villageois. La forte densité de la population ne permet pas à chaque famille de disposer de son propre lieu d'intimité comme nous l'avons vu pour les villages écarts autonomes. L'usage collectif des cours d'eau marque visiblement une absence réelle de propreté puisque les gens ne sont finalement que propriétaire de leur carbet et l'embarcadère n'est plus ici un signe d'appropriation familiale. Une des conséquences d'une telle situation est sans doute l'usage anarchique des espaces fluviaux du village avec une forte concentration des déjections dans les cours d'eau. Cependant, une chose reste néanmoins frappante ; c'est la distinction claire des lieux d'habitation et d'intimité. En aucun cas ces lieux ne cohabitent, les Indiens vont directement dans l'eau pour faire leur toilette, ils s'opposent ainsi à la culture dominante qui veut que les toilettes soient fixés sur la terre ferme. C'est cette logique dominante qui explique la structure des nouveaux logements sociaux sur Camopi dont l'intérieur intègre les sanitaires au mépris de la culture locale dominante.

Nous sommes donc invariablement face à deux situations ; d'un côté des petites unités villageoises où les règles traditionnelles liées aux déjections sont observées minutieusement et posent moins de problèmes d'impact apparent sur le fleuve, et d'un autre côté, de gros villages où les règles traditionnelles ont été réadaptées face au nouveau contexte social et politique, sur ces derniers se posent à priori des problèmes voire des risques de santé publique à cause d'une forte densité de la population sur ces villages.

Le désordre occasionné par la politique de regroupement de villages avec notamment, la non prise en compte du mode de vie traditionnelle des habitants semble être une opportunité de revendications à la fois pour les autochtones et les « développeurs » externes. Pour les premiers, la culture des déjections apparaît comme un moyen d'affirmation identitaire dans un système culturel en pleine mutation. Pour les seconds, c'est une occasion de lutter contre des pratiques contre-nature, opposées à la logique dominante en imposant des normes culturelles qui amèneront inéluctablement ces populations à la globalisation.

24. LOGIQUES CULTURELLES ENDOGENES LIEES A LA CULTURE DES DEJECTIONS

Les Amérindiens n'ont pas changé leur coutume de défécation aquatique à ciel ouvert malgré les innovations technologiques de leur habitation, l'accroissement de leur population et les connaissances nouvelles acquises en matière hygiénique venues de l'extérieur. On constate que la structure a changé mais les mentalités sont restées rigides. En effet, nous avons vu que les Wayana ont fait le choix de certains éléments qui leur sont offerts par la modernité, mais ils n'ont jamais considéré les toilettes comme un signe de modernité. On peut se demander dès lors, pourquoi une telle obstination à une pratique culturelle soit disante contre-nature ?

Les amérindiens rencontrés n'ont pas d'explication rationnelle au sens stricte du terme sur cette pratique culturelle. Le fait que cette coutume s'impose aux membres du groupe, elle apparaît si évidente et naturelle. En effet, lorsque j'interroge un Indien Wayana sur ses motivations à utiliser les cours d'eau comme toilette, en lieu et place d'une fosse d'aisance en terre ferme comme cela est courant chez leurs voisins les plus immédiats dans le Maroni, je n'obtiens aucune réponse satisfaisante. La grande majorité m'a répondu qu'ils le font au nom de la tradition. Autrement dit, *'ça toujours été comme ça'*, *'les anciens l'ont toujours fait comme ça'* ou *'c'est plus propre'*. D'une manière explicite, la coutume des déjections à l'eau est faite chez les amérindiens essentiellement par imitation à l'ordre établi par les anciens. Le recours à l'observation participante, m'a permis d'appréhender certains aspects fondamentaux de cette coutume. J'ai eu essentiellement recours à beaucoup d'observations et d'entretiens ouverts avec des hommes car tout ce qui touche l'hygiène d'un individu quel qu'il soit reste du domaine privé, les gens n'aiment pas en parler. Ainsi, il m'a souvent été difficile d'aborder ce point avec la gente féminine au-delà de leur renfermement culturel. En effet, il faut dire que dans les conditions normales (lorsqu'elles n'ont pas consommé une goutte d'alcool) les femmes Wayana sont de nature timide et très réservées et qu'en plus, la plupart des activités traditionnelles sont divisées entre les hommes et les femmes. Je me suis donc très souvent retrouvé avec des hommes. Je pouvais aller à l'eau avec eux et avoir facilement des discussions avec eux sur cette question.

La ritualisation des déjections dans les cours d'eau qui s'effectue quotidiennement par les membres d'une communauté, en particulier les membres d'une famille dans le cadre traditionnel¹¹⁰ permet

¹¹⁰ Nous avons vu précédemment qu'à chaque famille son dégrad.

d'avoir tout d'abord une réflexion sur la notion de pureté et d'impureté dans ce système culturel. Il soulève aussi la problématique de l'assainissement dans les sociétés traditionnelles. En effet, selon la catégorisation endogène héritée des ancêtres, les Indiens de l'intérieur de la Guyane ne font pas leurs déjections en terre ferme dans la zone d'habitation, ni en brousse, comme cela est le cas chez les voisins des Wayana dans le Maroni. En effet, les Aluku se contentent de faire une fosse d'aisance derrière chez eux quand ils ne peuvent pas s'offrir la technologie occidentale, tandis que les Amérindiens vont directement dans l'eau. La structure de l'habitat chez les Aluku est très proche de celle des peuples d'Afrique. J'en ai eu la certitude lorsque j'étais dans le village « Aneli », un village Aluku situé au milieu des villages Indiens à une trentaine de minutes en remontant le bourg de Maripasoula en direction du haut Maroni. Il s'agit bien entendu des carbets cloisonnés recouverts de « bardeaux » en bois ou de tôles ondulées. Si les Aluku ont

adopté le hamac dans leurs carbets ouverts à tout vent le jour pour paresser, en revanche, la nuit ils préfèrent le lit avec matelas. Contrairement au village Wayana, la présence de latrine en terre ferme est inscrite dans l'ordre des choses normales. En effet, au fond du village, disons en arrière plan de celui-ci, on peut observer l'érection d'une latrine. Il s'agit d'un trou creusé pour recueillir les déjections des membres de la famille. La fosse est protégée par une cabane recouverte par une toiture en paille ou en tôle. Cette structure, je l'ai également observé chez les Indiens créolisés du littoral (Palikur) dans les quartiers de la commune de Saint-Georges de l'Oyapock qui ont construit des latrines derrière leur habitation.

L'utilisation des cours d'eau comme des toilettes apparaît indiscutablement comme une spécificité des Indiens de l'intérieur de la Guyane et particulièrement comme une marque identitaire des Wayana qui n'hésitent pas à la revendiquer comme telle.

Si l'on part du principe que « *tout ce qui quitte le corps par une de ses multiples ouvertures est sale par définition*¹¹¹ », nous pouvons dire qu'à travers la culture des déjections, les amérindiens déversent leurs saletés dans l'eau. Dans la même logique, tout ce qui a perdu son intégrité, ce qui renvoie à l'idée de putréfaction, de pourriture rentre dans l'ordre de l'impureté et n'a pas de place dans la zone d'habitation entendu par là le village. A partir du moment où les déjections humaines sortent du corps d'un être social, elles ne concernent plus le seul individu mais toute la communauté. Ainsi, l'organisation de la structure sociale et communautaire partant de la gestion de la matière

¹¹¹ *Homme et l'excrétum* In *histoire des mœurs* Vol.1, Paris, Gallimard, 1990, p.831

excrémentielle témoigne d'une réflexion approfondie chez les amérindiens sur la classification et la gestion des choses de l'ordre de la pureté et de l'impureté. En effet, la vie au village obéit à un certain ordre et la réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre, de l'être au non être, de la forme au manque de forme, de la vie à la mort permet d'observer une forme d'organisation et de classification locale propre aux amérindiens.

Dans la classification endogène, la culture des déjections semble avoir une double perception du point de vue de l'espace et des multiples ouvertures naturels de l'homme, on observe que tout ce qui sort par la bouche de l'homme n'est point répugnante et peut être partagé à l'ensemble des membres de la communauté (cas du Cachiri), tandis que tout ce qui sort par le bas du corps est abominable et intolérable dans la zone d'habitation mais pur et acceptable dans les cours d'eau. En effet, lorsque j'ai demandé à l'un des mes informateurs les raisons pour lesquelles les amérindiens ne font-ils pas de fosses comme latrines derrière leurs habitations comme cela est le cas chez les Boni, il m'a répondu que c'est « très sale » ; « ça attire les mouches » ; « il y a des odeurs et des asticots ». C'est la raison pour laquelle les Wayana traditionnellement n'accumulent pas les ordures ménagères dans leurs lieux de vie. Ils détestent les odeurs nauséabondes et le montrent d'ailleurs par une hygiène corporelle remarquable par des baignades continues au cours de la journée.

L'usage des cours d'eau comme toilette est synonyme d'hygiène et de propreté. Autrement dit, l'eau est un élément de pureté et a un pouvoir absolu sur tous les éléments impurs et en putréfaction. C'est pourquoi, il n'existe visiblement pas de fumier, de poubelles traditionnelles dans les villages Indiens. Ils évitent d'accumuler les déchets source de microbes et de maladies. Ainsi, certains déchets peuvent être brûlés et d'autres déversés au fleuve. Mais de plus en plus, avec l'action de sensibilisation environnementale des municipalités dont dépendent ces villages, les villageois apprennent aujourd'hui à collecter leurs ordures dans des sacs plastiques afin de les déverser dans les poubelles municipales dans les principaux bourgs. Mais cette démarche n'est pas évidente pour ces populations qui habitent loin des bourgs puisque tout déplacement vers le bourg nécessite l'utilisation du canot, dont un besoin en carburant. Les deux formes dominantes de gestion des ordures ménagères restent donc le déversement d'objets biodégradables dans les cours d'eau et l'incinération d'autres formes d'ordures comme autrefois avec la crémation des cadavres humains. Sur Camopi, la commune dispose aujourd'hui d'endroits où les populations peuvent déposer leurs ordures qui sont par la suite ramassées par une camionnette de la mairie. Au cours de mon séjour, j'ai vu des tas d'immondes décorant les artères du bourg. J'ai appris par la suite que depuis plus d'une semaine, l'unique camionnette de la voirie de cette municipalité était en panne. Ces populations étaient donc en colère puisqu'elles ne savaient plus quoi faire de ces déchets. Voilà là une autre façon de changer les habitudes des

populations autochtones. En effet, on leur demande aujourd'hui d'arrêter de jeter des ordures ménagères dans les cours d'eau et de promouvoir la collecte des ordures ménagères qui sont désormais stockées sur un site éloigné des habitations. Or, il suffit que la technologie fasse défaut pour que ces populations se rendent vite compte que leurs méthodes traditionnelles sont moins défailtantes. En effet, le déversement des ordures dans les cours d'eau ne se fait pas n'importe comment.

On déverse uniquement dans les cours d'eau les déchets liquides voire la matière organique biodégradable. Ces déchets proviennent essentiellement du milieu naturel à l'exemple des résidus de tubercules de manioc, les restes des animaux éviscérés qui en réalité sont récupérés par des poissons. Les déchets non-biodégradables ou difficilement biodégradables par les microorganismes sont souvent brûlés. Aujourd'hui, il faut dire que les ordures ménagères ne proviennent plus seulement du milieu naturel, les Indiens à l'intérieur de la Guyane utilisent par exemple le sac plastique et sont confrontés à sa gestion en tant que déchet solide. Ils savent très bien que son incinération est très toxique et lorsqu'il est jeté dans l'eau, il flotte et laisse une tâche dégradée sur le cours d'eau. Le fait que les mairies des communes rurales indiennes prescrivent la collecte des déchets dans la gestion des voiries municipales jusqu'aux villages indiens intégrés au périmètre municipal visent dans un sens à aider ces populations à gérer ces nouveaux déchets solides. Sur le terrain, nous observons que la mayonnaise essaie de prendre pour ce qui concerne la collecte des ordures ménagères. En effet, il est courant aujourd'hui de voir de gros sacs plastiques noirs accrochés sur les poteaux d'un carbet à l'intérieur desquels les propriétaires mettent des ordures qu'ils ne peuvent gérer avec leurs méthodes traditionnelles. Ils participent volontiers à les déposer au bourg afin que la voirie municipale s'en occupe. Toutefois, les déchets solides et biodégradables sont toujours l'objet d'un déversement dans les cours d'eau.



photo 5: Le fleuve: espace de vie des Indiens

Village Aloïké (Maripasoula), Août 2009, Cliché : L. Ekomie Obame

Cette photo prise dans un village Indien montre bien la place de l'espace fluvial dans un village Amérindien. On peut voir les membres d'une famille dans le fleuve.

Le village dispose en réalité depuis un peu plus de trois (3) ans d'un système d'adduction d'eau potable. Mais la famille n'a pas pour autant perdu le goût du fleuve. Au premier plan, on aperçoit une femme, les pieds dans l'eau remettant une marmite à un jeune homme debout dans une pirogue. En fait, il s'agit d'un jeune couple. La femme était en train de faire la vaisselle au bord du fleuve quand son mari est rentré d'une partie de pêche et lui a remis le poisson afin de le nettoyer. Elle remet donc le poisson écaillé, nettoyé et découpé à son mari qui va l'apporter à la cuisine soit pour le cuisiner ou le mettre de côté pour que sa femme s'en occupe plus tard. Au second plan, on voit bien les enfants du jeune couple qui s'amusent dans l'eau. Les parents vont rarement seuls à l'eau car leurs enfants ont souvent tendance à les suivre. Ces derniers sont habitués à l'eau dès leur plus jeune âge.

Par contre, nous observons que la sensibilisation hygiénique des populations Indiennes n'a jusque là pas influencé le comportement de ces derniers face à la défécation aquatique à ciel ouvert. Il y aurait des résistances socioculturelles car cette coutume fait partie vraisemblablement de l'ordre des « éléments fédérateurs » où tout l'édifice de la société se tient : comme nous le rappelle Roger Bastide : «...l'apport le plus important, croyons-nous, de l'approche holistique et globalisante de l'acculturation, c'est de nous faire comprendre le phénomène de « résistance » comme mécanique de défense culturel contre les influences venues du dehors et qui menacent l'équilibre de la société comme sécurité affective de ses membres » (Bastide 1971). En effet, on note que chez les Wayana l'acceptation du sac plastique semble ne poser aucune résistance car d'après nous les populations Indiennes n'ont pas de solutions pour cette matière ou plus généralement ces nouveaux déchets industriels. En d'autres termes, elles sont incapables de gérer ces produits qui mettent du temps à se dégrader naturellement comme les produits de la forêt et lorsqu'ils essaient d'en brûler, ces populations sont face à des odeurs souvent toxiques. C'est la raison pour laquelle, elles sont réceptives à l'usage du sac plastique pour la collecte des déchets solides industriels, mais continuent toutefois de déverser les produits qu'ils ont la maîtrise en termes de biodégradation dans les cours d'eau.

D'après tout ce qui précède, nous pensons que si l'usage des cours d'eau comme toilettes résistent dans les communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane, ce n'est pas parce que les indiens n'ont pas été sensibilisés sur la dangerosité en termes de santé publique de leur pratique culturelle ou parce qu'on ne leur a pas proposés des solutions mais parce que cela relève plus d'une logique endogène. Nous avons en effet vu que les logements sociaux construits à Camopi sont presque tous équipés des sanitaires, mais que leurs occupants ne les utilisaient pas. Nous avons également vu que les Wayana dans le Maroni ont catégoriquement refusé l'installation des mêmes sanitaires dans leurs logements. Tout cela nous amène à croire que la coutume liée aux déjections dans les cours d'eau chez les Indiens obéit à une logique plus profonde qu'un simple besoin physiologique et hygiénique. Sa prise en charge est intimement liée à une vision voire une conception empirique du monde qui établit une séparation catégorique entre lieux de vie des hommes et les déchets produits par ces derniers. Cette distinction est verticale et donne une pureté aux choses d'en haut et une impureté aux choses d'en bas. On le voit bien avec le corps humain et le fleuve dont on perçoit une certaine corrélation. En effet, de la même manière que les déjections buccales qui sortent de la partie supérieure du corps sont « pures » et acceptées dans la communauté, c'est de la même manière que la partie supérieure du fleuve (amont) est perçue comme pure pour une pêche de consommation. Alors que la partie fluviale inférieure (aval) des zones d'habitations est perçue impure car souillée des activités humaines. Cette remarque, nous pouvons la faire aussi avec les déjections fécales qui sortent du bas du corps qui sont perçues dans ces

communautés comme de vrais déchets qui n'ont pas de place sur l'espace habitable des hommes. On peut dire que les Indiens ont un respect pour les choses d'en haut dont la terre ferme qui surplomb souvent les cours d'eau le long desquels ils habitent. Visiblement, ils considèrent les cours d'eau comme non seulement une poubelle écologique, une toilettes mais aussi leur piscine à ciel ouvert. Ils n'ont donc aucune crainte, ni gêne de se laver dans les eaux dans lesquelles ils défèquent étant entendu que leur position dans le fleuve, permet au courant des eaux d'emporter tous les rejets. Bien plus, ils sont conscients de nourrir les petits poissons appelés « *yaya* » (*Bryconops affinis*). Ces minuscules poissons qui atteignent difficilement les cinq (5) cm, sont des sortes de gardons argentés des rivières de Guyane. Poissons omnivores, ils se promènent en groupe aux abords du fleuve où vivent les hommes. Grâce à leur présence fidélisée par des gestes récurrents et quotidiens des hommes (nettoyage de gibier, de poisson, vaisselle..), les poissons « *yaya* » sont quasiment habitués à la présence humaine dans l'eau et attaquent systématiquement tout ce que l'homme peut y déverser.

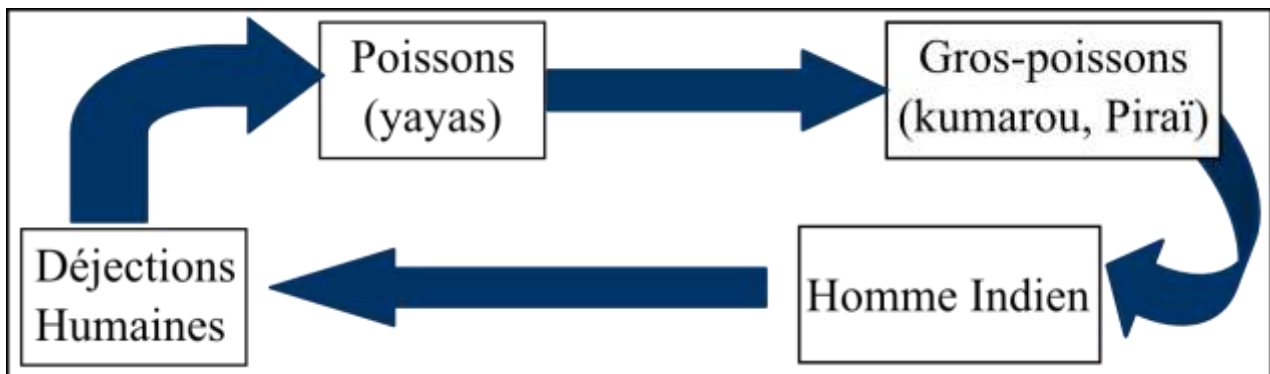


Figure 8: La place de l'indien dans la chaîne alimentaire de l'écosystème fluvial

Ainsi, dans cette catégorisation endogène, le poisson « *yaya* » qui consomme « *watë* » est proscrite systématiquement à la consommation des lieux définis « impurs », voire « sales ». Lorsqu'il est prélevé sur ces lieux, c'est très souvent pour s'en servir comme appât dans des lieux indiqués par la communauté. Ainsi, chaque partie de pêche est précédée d'une mini-pêche de « *yaya* », soit à l'hameçon, soit au filet de type épervier.

A bien y observer, chez les Indiens, l'homme n'est autre qu'un maillon de la chaîne alimentaire dont l'existence est entièrement dépendante des interactions environnementales et sociétales (Cf. fig. 8). L'Indien ne s'exclut donc pas de son environnement, il fait partie d'un univers totalement uni dans lequel est élaboré un certain nombre de règles, de modèles de conduites à respecter au risque de faire

appel à la colère des esprits malveillants. La conception indienne de la nature repose alors sur une vision holistique où le monde animal, le monde végétal et aquatique possède une valeur intrinsèque où les hommes font partie intégrante de ce tout.

La défécation aquatique à ciel ouvert chez les Indiens fait donc partie d'une logique écologique propre à cette communauté. Les déjections sont recyclées en vue d'une alimentation principale fournie par les hommes aux poissons « *yaya* ». Dans ces conditions, elles ne sont ni abandonnées, ni perdues dans la nature mais récupérées et consommées par des organismes vivants. Ainsi, dans leur logique culturelle, les déjections humaines de la communauté villageoise sont suffisamment maîtrisées naturellement pour présenter un danger quelconque vis-à-vis de la nature. Ils pensent donc que cette coutume est suffisamment élaborée et construite pour polluer les criques le long desquelles ils vivent. L'utilisation des poissons *yaya* pour éliminer les débris humains montre bien que les Indiens sont depuis des siècles à la pointe d'une biotechnologie assez spéciale et dont l'émergence est d'actualité dans les sociétés modernes. Il s'agit en clair pour les Indiens de laisser les organismes vivants se charger d'établir l'ordre naturel des choses sans pourtant porter atteinte à l'intégrité écologique.

25. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 7

Au terme de ce chapitre, nous venons de voir que la coutume liée aux déjections est commune à tous les groupes indiens de l'intérieur de la Guyane. Certains comme les Wayana vont jusqu'à la revendiquer comme un patrimoine culturel qui fait leur identité propre aujourd'hui dans une société en pleine mutation. En rapport à notre problématique liée à la mise en œuvre de l'écotourisme dans les communautés autochtones, on se rend bien compte qu'au-delà des problèmes de logistique liés à l'accès sur les territoires indiens du parc national, il se pose des problèmes plus profonds liés à la mentalité des populations et particulièrement leur rapport aux espaces territoriaux : les indiens ont un rapport particulier à leur environnement qui n'est pas le même que celui des visiteurs ou des touristes. Il y a une forme d'étrangeté dans leur coutume qui s'oppose à ce que l'on a coutume de voir. Ainsi, on peut se poser certaines questions : la fête de cachiri où les gens boivent de la bière de manioc jusqu'aux vomissements peut-elle être un produit écotouristique ? Les touristes en allant chez les Indiens peuvent-ils vivre comme eux en usant par exemple des cours d'eau comme des toilettes ?

Ces questions nous semblent pertinentes parce qu'elles mettent en relation l'impact de ces coutumes sur la mise en œuvre de l'écotourisme. Ce chapitre a permis de répondre à la première interrogation. Nous savons ainsi que le Cachiri n'est point prisé par les visiteurs parce que ces derniers pensent que sa préparation ne respecte pas les règles d'hygiène

nécessaires dans sa préparation et dans sa consommation. Il est de notoriété publique que les femmes en le préparant injectent leur salive dans la bouillie afin d'activer la fermentation. La deuxième interrogation quant à elle mérite plus d'approfondissement, elle nous invite à examiner les règles qui régissent l'accès en milieu forestier puisque l'écotourisme c'est aussi accéder au milieu naturel pour se promener et découvrir les trésors de la nature sauvage car si la loi Indienne prescrit les déjections dans le fleuve, elle a néanmoins un impact sur la terre ferme où vivent les populations. En effet, ce qui apparaît intéressant à nos yeux, c'est le lien existant entre la prescription des déjections à l'eau et sa prohibition en zone d'habitation et son extension quelques fois en milieu forestier. En rapport à notre problématique, la prohibition des déjections en milieu forestier apparaît comme une règle d'or chez les Indiens.

Elle nous montre que l'accès en milieu forestier dans le territoire Indien obéit à un certain nombre de règles pas souvent connues du public. Ces règles sont liées à une vision holistique du monde. La réglementation du rapport aux déjections chez l'amérindien a une double fonction celle de gérer durablement les ressources halieutiques mais surtout celle de maintenir l'équilibre entre deux mondes : l'univers des hommes et l'univers des esprits. Dans ce type de société : *« toutes les catastrophes qui peuvent s'abattre sur l'individu doivent être cataloguées en fonction des principes qui régissent l'univers particulier à sa culture. Parfois ce sont des mots qui déclenchent des cataclysmes, parfois des actes, parfois des états physiques »* (Douglas : 1971 : p.16). En effet, on constate que la matière excrémentielle en terre ferme (zone de vie ou milieu forestier) est prohibée dans cette micro-société. La prohibition des déjections en forêt au profit d'une culture des déjections dans les cours d'eau à proximité du village montre jusqu'à un certain point la relation particulière qu'entretiennent les amérindiens entre les univers de la forêt et celui du fleuve. Pour bien comprendre l'interrelation entre la réglementation des déjections sur le fleuve et son impact sur le reste du terroir. Examinons de près la relation quotidienne des indiens au milieu forestier.

CHAPITRE 8 : LA REGLEMENTATION DES DEJECTIONS DANS LES COURS D'EAU ET LEUR PROHIBITION EN TERRE FERME

Au terme des analyses précédentes, nous savons que les cours d'eau sont utilisées comme des toilettes chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane. Cette prescription distingue ainsi deux espaces de grande valeur pour les Indiens ; la terre ferme et le milieu aquatique. En effet, la culture des déjections est assortie de règles de vie endogène partagées par l'ensemble de la communauté. La législation coutumière Indienne d'une manière générale ne prescrit pas seulement la pratique culturelle liée aux déjections dans les cours d'eau, elle la régleme non seulement sur cet espace mais aussi en dehors.

En effet, si nous avons observé et tombé plus ou moins d'accord sur le fait que les Indiens de l'intérieur de la Guyane d'une manière générale ont en commun l'utilisation des cours d'eau comme toilettes, nous sommes cependant interpellés par la prohibition qui en est faite en la terre ferme.

Nous entendons par terre ferme, l'espace où sont bâtis les habitations et le milieu forestier qui correspond aux zones d'abattis et de chasse. Ce que l'on peut souligner au regard de cet espace est comme nous l'avons mentionné précédemment l'absence totale de latrines contrairement à ce qui peut être observable chez les autres groupes culturels. Malgré l'éloignement de certaines habitations des cours d'eau, il n'y a cependant pas de constructions de latrines en terre ferme notamment dans la zone de vie des populations. Si l'on compare les deux espaces (fleuve/ eau, forêt/ terre) par rapport à l'utilisation qui en est faite, nous pouvons faire deux observations : la première, c'est que la terre ferme est toujours au-dessus du cours d'eau, étant donné que les Indiens (Wayana) bâtissent leurs habitations en hauteur de cet espace. Ainsi, le Wayana doit toujours effectué un mouvement de descente pour accéder au fleuve ou l'inverse, c'est-à-dire un mouvement de remontée pour accéder au village s'il est au fleuve. La deuxième observation fait suite à la relation au fleuve que nous avons fait antérieurement. Nous avons en effet observé que chez les Wayana tout se passe comme si plus, on remonte le fleuve plus celui-ci se purifie avec ses ressources. Est-ce la même logique qui est retenue en ce qui concerne la relation entre la terre ferme et le milieu fluvial ? En d'autres termes, le fait que les habitations soient en hauteur des cours d'eau, fait-il de la terre ferme un espace à assainir ?

Dans tous les cas, les Indiens sont bien conscients que vivant en zone pluvieuse, et construisant en hauteur des cours d'eau, la grande majorité des déchets a pour vocation de s'écouler dans le fleuve

lors des grandes averses par ruissellement. La terre ferme ne serait donc pas appropriée à prendre en charge certains déchets humains source de maladies et de pollution. Il y a donc une distinction entre la terre ferme et le fleuve. Le premier serait incapable de contenir et de traiter durablement les déchets et le second plus apte.

Cela nous amène en effet à penser que dans la société Indienne, une réflexion profonde est faite entre les choses propres et les choses sales, entre les lieux propres et les lieux malpropres. Cette préoccupation est donc commune, universelle à toutes sociétés. Ainsi par exemple dans la société occidentale (société de référence dans une approche évolutionniste), la structure de l'habitation obéit à un certain nombre de règles. Il serait naturellement impensable voire inconcevable dans les conditions normales que le W.C soit placé à la salle de séjour. On imaginerait mal par exemple de ranger les chaussures ou des vêtements à la cuisine ou que les odeurs de cuisine pénètrent dans la chambre à coucher, que le papier hygiénique des W.C serve de serviette de table ou de mouchoir. Tout cela fait désordre, chaque chose se doit d'être rangée, classée selon des normes partagées par l'ensemble des individus d'une société. Comme nous le rappelle Van Gennep ; « Chaque société ordonnée classe, de toute nécessité, non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature, tantôt d'après leurs formes extérieures, tantôt d'après leurs dominantes psychologiques, tantôt d'après leur utilité alimentaire, agraire, industrielle, productrice ou consommatrice ¹¹²... ». La classification est donc quelque chose de commune et universelle à toutes les sociétés humaines. C'est dans cette même logique universelle que les Indiens organisent à partir de leur point de fixation (habitation) leur espace entre des zones à préserver de toute souillure et des zones réserver aux pollutions humaines.

La culture des déjections consistant à utiliser les cours d'eau comme des toilettes chez les Indiens implique dans une certaine mesure une réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre, du propre au malpropre, du pur à l'impur.

La prohibition des déjections en forêt et leur réglementation dans les eaux fait référence de mon point de vue à des catégorisations de deux ordres, de deux univers sociaux et culturels différents, mais dont les schèmes de connaissances sont moins hétérogènes. Il s'agit du fleuve et de la forêt deux espaces autonomes mais complémentaires qui font partie intégrante de la vie des amérindiens. Dans l'univers culturel amérindien, il y a des choses faisables et non faisables dans chacun des lieux. Les déjections

¹¹² Van Gennep, PP 345-346 cité par C.Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.195

humaines font parties des choses à ne pas faire au milieu des hommes mais tolérée selon certaines normes dans le fleuve. Mais qu'est-ce qui peut bien justifier une telle classification ? Et pourquoi seulement dans les cours d'eau et pas en brousse comme lieu d'aisance traditionnel ? En effet, la « défécation aquatique à ciel ouvert » est un phénomène social endémique dans les communautés Indiennes de l'intérieur de la Guyane. On pourrait en effet se satisfaire en disant que cette pratique est tout à fait normale au regard de l'environnement dans lequel vivent ces communautés. En effet, nous savons que les Indiens vivent au bord des cours d'eau, et la « défécation aquatique à ciel ouvert » serait adaptée dans ce contexte. Mais de mon point de vue, cette argumentation me semble simpliste, déterministe et trop mécanique notamment sur deux points essentiels : D'abord parce que bien qu'autochtones, les Indiens ne sont pas les seules communautés qui vivent le long des cours d'eau à l'intérieur de la Guyane. Si cela était normal, il serait naturel que les Aluku, les Brésiliens et les autres groupes culturels la revendiquent comme une culture propre aux populations vivant le long des cours d'eau. Or, cela n'est pas forcément le cas, à moins que ces communautés ne se soient adaptées à l'environnement (à cause d'une adaptation inachevée), dans ce cas, ils l'ont certainement jugée contre-nature et ont préféré conserver leurs propres pratiques fondées sur leur propre valeur et leur vécu. Il est toutefois important de souligner que les Indiens en particulier les Wayana n'ont pas souvent été sédentarisés le long des cours d'eau. L'histoire archéologique montre en effet que ces derniers sont à la base des peuples semi-nomades qui se sont souvent déplacés dans la forêt. Ces migrations en milieu forestier devraient à priori leur permettre de pratiquer en quelque sorte la « défécation forestière » afin de s'adapter au milieu. Mais la réalité montre bien une préférence du milieu aquatique qu'au milieu forestier. C'est probablement la raison pour laquelle, même à l'intérieur de la forêt, ils se retrouvaient toujours le long des cours d'eau à en juger aux nombreux polissoirs encore visible à bien d'endroits au milieu de la forêt. Ainsi, la culture des déjections en tant que construction socioculturelle humaine est liée à la nature profonde d'une communauté. Elle va au-delà de la nature, d'une simple question « physiologico-hygiénique » chez ces communautés Indiennes. C'est avant tout une coutume construite par le groupe culturel et on voit bien que malgré le fait que les Wayana et les autres groupes culturels partagent un même environnement le rapport à celui-ci diffère en fonction de la vision du monde de chacun.

En l'absence d'un discours explicite endogène, quelles interprétations peut-on donner à cette ritualisation des excréments humains ?

La compréhension du phénomène de la « défécation aquatique à ciel ouvert » chez les Indiens prend son sens absolu dans les convictions profondes de cette société. Il s'agit des croyances répandues dans la population que la conduite suivie est obligatoire. L'opinion publique la tient pour une norme

impérative. De mon point de vue, les raisons pour lesquelles la coutume des déjections aquatiques est perçue comme obligatoire, c'est-à-dire observée par l'ensemble des membres de la communauté peuvent-être recherchées soit chez l'individu qui est dans l'obligation d'opérer un tel choix afin d'exprimer son humanité face à l'animalité (hypothèse de différenciation), soit en dehors de lui afin de tenir compte de la vie sociale et collective (hypothèse de socialisation).

26. HYPOTHESE DE DIFFERENCIATION

L'Homme est un être inachevé en perpétuelle construction face aux défis que lui impose parfois son environnement. La culture est au fond cet artifice qui le différencie des autres animaux terrestres. Ainsi, à la base, la défécation d'une manière générale comme nous l'avons mentionné plus haut est un besoin physiologique partagé aussi bien par l'homme que les animaux terrestres. Mais sa prise en charge par l'homme va au-delà de la nature, c'est-à-dire au simple besoin naturel, physiologique, elle est la manifestation de la pensée de l'homme amérindien.

Selon notre interprétation des faits, la raison pour laquelle l'Indien choisit le fleuve pour faire ses besoins naturels n'est pas anodine au regard de la situation géographique de son habitation située en hauteur des cours d'eau. Nous avons vu qu'à cause des ruissèlements, la terre ne peut être l'espace idéal pour la contenance des déchets et leur traitement naturel. Mais, une autre raison, cette fois culturelle attire notre attention, celle de la différence ontologique entre l'homme et les autres mammifères terrestres. En effet, partant de cette culture des déjections dans les cours d'eau, on perçoit aisément que celle-ci est naturelle, physiologique et universel puisque partagée aussi bien par l'homme que l'animal. Ainsi, la différence fondamentale entre les deux espèces va se traduire sur le terrain par le fait que l'homme va choisir consciemment de faire ses besoins dans les cours d'eau et l'animal en terre ferme. Dans la logique des Indiens Wayana, ce sont les animaux qui défèquent à même le sol, tandis que l'homme pour exprimer son humanité, a le devoir de marquer sa différence voire sa « supériorité » par cet acte. C'est donc à la limite un acte de différenciation ontologique dont les répercussions se traduisent dans le mode de vie quotidien par la séparation d'espaces entre l'homme et l'animal. Cette hypothèse trouve son sens à partir du moment où l'on interroge un Wayana sur le choix du cours d'eau comme toilette, il répond que « ce sont les animaux qui défèquent à même le sol ». Les Indiens en forêt au cours d'une partie de chasse reconnaissent facilement un animal à partir de ses crottes. Pour eux, il est tout à fait dans l'ordre des choses que l'animal sauvage défèque à même le sol. Cependant, on remarque aussi qu'à partir du moment où l'animal quitte la forêt pour rejoindre les hommes par le biais de la domestication, ses crottes comme les excréments de l'enfant sont

ramassées aussitôt produit dans l'espace habitable pour être jetées loin de la vue des hommes de préférence dans le cours d'eau pour servir d'aliment aux poissons « *yaya* ». Par ce geste, on voit que l'animal par sa domestication se retrouve au même stade psychologique qu'un enfant qui n'est pas encore imprégné des règles élémentaires sociales et traditionnelles de la communauté, par conséquent pardonnable aux manquements des règles internes à la vie sociale. Mais l'enfant au fur à mesure qu'il va grandir va finir par réaliser que les excréments n'ont point de place au lieu de vie des hommes, il va donc imiter le reste de sa communauté en faisant usage des cours d'eau comme des lieux d'aisance et c'est la toute la différence avec l'animal qui ne comprendra jamais rien de cette coutume. A travers la culture des déjections dans les cours d'eau chez les Indiens, on peut comprendre en cela une manière pour l'homme indien de se distinguer des autres mammifères terrestres.

A partir de là, on perçoit bien qu'en dehors des animaux amphibiens, l'homme Indien est quasiment le seul « animal » terrestre qui laisse la terre ferme sur laquelle il vit pour aller faire ses besoins naturels dans les cours d'eau. Dans le prolongement de la logique endogène, le milieu forestier est loin d'être un monde des choses inertes voire un lieu consacré uniquement au prélèvement des ressources naturelles utiles à l'homme. C'est aussi et surtout l'habitat des « *yolok* », ces esprits de la forêt (que seul le chaman peut voir) dont le Wayana a une peur farouche. Le respect de ces esprits passerait aussi par le respect de leur habitat naturel. Ainsi, l'acte de déféquer en terre ferme est avant tout perçu dans ces microsociétés comme une forme de souillure, un manque de respect aux esprits de la forêt par l'homme. Or, il est établi d'après nos observations que la vie de l'Indien est intimement liée à ces esprits qu'il n'hésite jamais de solliciter en cas de nécessité pour la bonne marche de la société.

Les activités traditionnelles se font essentiellement au lever du jour. Au coucher du soleil, les Indiens ne prennent plus le risque d'aller en forêt tout seul. La nuit est le temps des *Yoloks*, ils se promènent en forêt et peuvent être à la fois généreux comme dangereux. Pour les Indiens, la colère des *Yolok* peut se manifester en cas de transgression du contrat établi entre eux et leurs ancêtres. Ainsi, faire ses déjections à même le sol en forêt équivaut à un manque de respect à l'égard des esprits de la forêt. La crainte des « êtres » d'un monde parallèle est prégnante chez les deux principaux groupes culturels du Maroni que j'ai pu rencontrés à savoir les *Aluku* et les *Wayana*. En ce qui concerne le premier groupe, j'ai pu le noter lors de mes différents séjours par l'observation de deux événements majeurs dans cette communauté : l'abattage d'un fromager et la fête de *Poubaca*.

En effet, en 2008 lors de mon premier séjour à Maripasoula, les autorités compétentes avaient pris la décision d'abattre un fromager très symbolique fixé au bord de l'embarcadère principal de cette commune. D'après certains autochtones, ce fromager était témoin de l'histoire de cette commune. Pour son abattage, aucun *Aluku*, ni Amérindien ne s'est porté volontaire pour l'abattre malgré leur immense savoir-faire en la matière et le prix mis en jeu. Ce refus s'est expliqué par le fait que les *Aluku*

(principaux occupants du bourg) vénéraient cet arbre. Comme l'aéroport est pour les avions, cet arbre serait à peu près la même chose pour les esprits des ancêtres, autrement dit, la nuit tombée, les ancêtres « atterissent » dessus pour communiquer avec les vivants, (des croyances africaines qui ont gardé ici leur authenticité). Face à ce refus des autochtones d'abattre cet arbre symbolique qui présentait pourtant des signes de vieillissement rongé par le temps et les intempéries, les autorités ont dû faire appel à des spécialistes métropolitains installés sur le littoral (Cayenne) à prix d'or. A la veille de l'abattage, ces derniers, ainsi que certaines autorités locales sont allés consulter le « Gran man » (chef religieux et politique, chef suprême traditionnel de la communauté Aluku) afin de réaliser certains rites pour prévenir ou atténuer la colère éventuelle des esprits de cet arbre. Le jour de l'abattage, le périmètre du lieu a été bouclé (interdit de passage) sous la supervision des gendarmes. Malgré cet encadrement du lieu d'abattage, personne n'a pu comprendre en dehors des populations autochtones, le renversement d'un canot brésilien au moment de l'abattage occasionnant le sauvetage de vie humaine et la perte de biens matériels contenu dans le canot. Pour de nombreux superstitieux, c'est l'esprit de l'arbre qui s'est mis en colère et les rites de la veille ont permis d'éviter toute perte de vie humaine.

Par ailleurs, l'observation de fêtes de Poubaca (retrait de deuil), témoigne également cette croyance chez les Aluku de l'existence d'un monde parallèle. Au cours de ces fêtes, d'énormes « montagnes » de nourriture sont souvent dédiés aux ancêtres claniques et des rites de clôture de ces cérémonies sont effectués en forêt par les anciens et les chefs coutumiers « captain » de la communauté. Dans ce type de croyances, le monde physique serait symétrique au monde invisible, celui des esprits. Autrement dit, il y aurait une interdépendance entre ces deux univers. Les accidents en forêt et leurs interprétations par les autochtones sont assez révélateurs de ces croyances et superstitions. En effet, en août 2010 lors de mon dernier séjour chez les Wayana, en pleine saison des abattis, j'ai été témoin de deux décès successifs à chaque fois suite à l'abattage d'un arbre. Le premier décédé fut un Ndjuka (un des principaux groupes Noirs-Marrons) non loin du bourg de Maripasoula et le second un Wayana accident survenu dans un des villages situé dans le Haut Maroni (Twenké). Pour des habituer à l'abattage des grands arbres dans les abattis de tels accidents sont incompréhensibles pour le monde extérieur mais pour ces populations cela ne pouvait être que l'œuvre des esprits malveillants. Ainsi, dans la logique de ces peuples notamment chez les Indiens Wayana, une mauvaise action voire une transgression des normes établies peut être tragique et n'importe quel membre du groupe peut en payer le prix fort. La colère des esprits n'a pas de préférence sur tel ou tel membre du groupe et elle ne s'arrête pas seulement en forêt en cas de transgression des normes traditionnelles préétablies, elle peut se poursuivre jusqu'au village. Ainsi, on peut dire que chaque membre du groupe est responsable du groupe à travers ses actes quotidiens sur les lieux collectifs. Le respect de l'environnement n'est pas la seule quête des populations Indiennes lorsqu'ils proscrivent les déjections sur le même espace que les habitations, c'est aussi la garantie de la paix, l'harmonie et la prospérité sociale des communautés

humaines par le respect des équilibres entre deux univers interdépendants. Comme le souligne bien Mary Douglas ; « *toute culture est une série de structures liées entre elles, parmi lesquelles il faut citer les formes sociales, les valeurs, la cosmogonie, l'ensemble des connaissances. Ces structures sont des médiateurs de toute expérience*¹¹³ ». Ce type de relations particulières est bien illustré dans l'œuvre de C. Lévi-Strauss dans « *la pensée sauvage*¹¹⁴ », l'auteur fait par exemple remarquer que « *les Indiens du sud-est des états unis font des phénomènes pathologiques la conséquence d'un conflit entre les hommes, les animaux et les végétaux. Irrités contre les hommes, les animaux leur ont envoyé les maladies ; les végétaux, alliés des hommes, ripostent en fournissant les remèdes. Le point important est que chaque espèce possède une maladie ou un remède spécifique* ». Bien que le contexte soit différent, cette argumentation nous laisse néanmoins penser qu'il y a une relation particulière entre l'homme et la nature. Une interdépendance à base d'une construction d'une vision du monde. Le respect de la nature pour ces peuples apparaît comme quelque chose de très important et la compréhension de ces rapports parfois irrationnels au regard des autres est fondamental pour l'orientation du changement. Comme le montre bien Roger. Bastide : « *on s'aperçoit que dans les faits du changement, tels qu'ils se déroulent, il n'y a pas de grande différence. Et il ne peut y en avoir. Car avec les principes, nous sommes sur le terrain des idéologies. Tandis que les faits, eux, obéissent à des lois, que la science se doit de découvrir. Quelle que soit l'action des hommes, qu'elle parte d'ici ou de là ; de la communauté isolée ou de la globalité humaine, on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant ; sinon la nature se rebelle contre vous*». (Bastide : 1975 :91)

Nous pouvons dire que l'Indien s'abstient de faire ses déjections en terre ferme par respect aux « esprits » de cet environnement. La terre ferme et son extension forestière sont perçues non seulement comme un prologement d'un espace généreux pour la survie humaine, mais c'est aussi l'habitat des esprits dont dépend sa propre existence. Mais, cette hypothèse me paraît simpliste et insuffisante pour mettre en lumière une telle relation particulière à la nature. La prohibition des déjections en terre ferme et sa prescription au milieu aquatique est-elle une manière de hiérarchiser les deux espaces ? Autrement dit, les esprits de la forêt seraient-ils plus sacrés que ceux du fleuve ?

Cette question mérite toute notre attention dans la mesure où le fleuve comme la forêt sont de potentiels habitats des *Yolok*. En effet, les Wayana reconnaissent que dans le fleuve, il existe des

¹¹³ Mary Douglas: *De la souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Op.cit., p.143

¹¹⁴ C. Lévi-Strauss, *pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.198

esprits qu'ils appellent *Ipö* qui peuvent d'ailleurs dans certains cas être plus redoutables que les esprits de la forêt.

En vérité, la préférence des cours d'eau comme lieu d'aisance par rapport à la terre ferme, n'a rien à voir avec une quelconque hiérarchisation des « esprits de la nature », selon nous, cela correspond plus à un état d'esprit, une conviction profonde qui s'appuie sur deux dimensions : hygiénique et écologique. Pour les Wayana, c'est plus propre d'aller à l'eau et en même temps en s'immergeant dans l'eau, ils s'immergent totalement dans la nature pour en constituer un maillon de la chaîne.

L'hypothèse de différenciation ici évoquée, nous permet dans un certain sens d'appréhender quelque peu cette relation particulière entre l'Indien et ses propres déjections. Si l'on admet qu'en choisissant les cours d'eau pour marquer sa différence aux animaux, il ne faut pas non plus occulter le fait que l'Indien Wayana avant d'être pêcheur, est avant tout un grand chasseur (même si l'on constate une raréfaction du gibier et un désintérêt de cette activité). Sa vie en milieu forestier comme nous l'avons montré plus haut l'oblige en quelque sorte à opérer une différenciation. Mais, l'activité de chasse peut dans une certaine mesure expliquer le choix des criques comme lieu par excellence des déjections humaines. En effet, il faut se souvenir qu'avant l'introduction du fusil, la chasse s'est toujours faite en partie à l'arc. Dans cette entreprise humaine, la dissimulation des odeurs pour le chasseur était impérative pour se rapprocher au plus près de l'animal. Ainsi, en dehors des mixtures magiques à base de plantes que l'indien se frottait sur le corps, et le poison qui devait tuer l'animal qu'il frottait à la pointe de son arc, ce dernier devait en premier lieu dissimuler sa présence, ses odeurs et il semble qu'en milieu forestier, il n'y a rien en l'homme qui puisse sentir aussi fort en forêt et signaler sa présence à l'animal que ses propres excréments. L'eau aurait donc cette capacité à dissimuler les déjections humaines en milieu forestier car laisser des traces au cours des parties de chasse, c'est une des meilleures manières de se dévoiler à l'animal et tout mettre en œuvre pour l'éloigner et être sûr de rentrer bredouille au village. Faire donc ses déjections dans les cours d'eau serait pour l'Indien une précaution indispensable pour une excellente chasse. C'est donc à la base si l'on s'appuie sur cette hypothèse, une technique de chasse pour ces communautés.

Enfin, la culture des déjections notamment « *la défécation aquatique à ciel ouvert* » observable chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane est à mon sens l'institution qui marque chez ce peuple, le passage de l'état de nomadisme à l'état de sédentarisme. Autrement dit, l'indien n'a pas toujours vécu où il est actuellement, installés au XVII^e siècle en forêt, les amérindiens après l'apport d'outils en fer permettant de creuser des troncs d'arbre, se rassemblent le long des rivières. Il vivait au départ dans la forêt bien que proche des cours d'eau car il pouvait ainsi se déplacer à pied entre les layons sans avoir

besoin du canot dont il ignorait d'ailleurs la fabrication. Selon la tradition oral, ce sont les noirs-refugiés qui lui ont appris non seulement l'utilisation mais aussi la fabrication de canots. L'installation des Indiens le long des rivières n'est qu'un processus de migration vers de nouvelles opportunités d'échanges avec l'arrivée des noirs réfugiés. Or, en se déplaçant l'indien à emporter avec lui ses traditions du milieu forestiers qui consistait par exemple au cours des parties de chasses de dissimuler ses excréments dans les cours d'eau pour mieux surprendre sa proie. Ainsi, selon nous avec la sédentarisation, l'indien n'a jamais rompu avec cette habitude acquise au temps du nomadisme. Cette coutume qui marque également son humanité s'est affirmée de plus belle à l'occasion de sa sortie du monde de la forêt.

27. HYPOTHESE DE SOCIALISATION

La culture des déjections chez les Indiens en tant qu'institution traditionnelle se perpétue de génération en génération. Elle fait partie des modèles culturels du peuple Indien dont chacun des membres se reconnaît ; c'est le style Wayana et bien d'autres groupes ethniques indiens. La transmission de cette pratique culturelle se fait très tôt à l'enfant par ses parents. Ce qui fait que l'enfant grandit avec le sentiment que ce qu'il fait est normal. Ainsi, depuis le ventre de sa mère dans les moments ensoleillés, l'enfant peut déjà sentir les bienfaits d'une eau douce puis à un certain âge de son enfance (dès 4 ans à 6 ans) l'enfant est amené régulièrement dans l'eau par ses parents puis s'approprie finalement ce cadre naturel pour sa toilette, il se met ainsi dans le moule collectif. Nous comprenons bien que comme le souligne Linton : « une culture est la configuration des comportements appris et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et transmis¹¹⁵ ». On peut donc dire que la défécation aquatique pratiquée par les Indiens de l'intérieur de la Guyane en l'occurrence les Wayana constitue un bagage culturel partagé par l'ensemble des membres de la communauté, elle s'impose aux membres de la communauté parce qu'elle existe déjà avant leur naissance.

Dans cette société, la conformité voudrait que les lieux d'aisance soient les cours d'eau, dérogé à cette règle pour un membre du groupe s'apparente à une transgression de la tradition. L'individu se sent ainsi attaché inconsciemment à un ordre qu'il obéit mécaniquement et pourtant à bien y observé, chez les Wayana par exemple, il n'y a pas de sanctions prévues à quinconque qui déroge à la règle. Comme le souligne Malinowski « les primitifs possèdent un ensemble de règles obligatoires, dépourvues de

¹¹⁵ Linton cité par R. Bastide, Op.cit., p.157

tout caractère mystique qui ne sont ni promulguées au nom de Dieu, ni pourvues d'une sanction surnaturelle, mais constituent de simples obligations sociales » (Malinowski 2001) qui font que d'après moi l'individu en s'y attachant contribue à l'équilibre de la société. Dans la société Wayana, on voit que ce n'est pas seulement un problème d'inconfort lié à la présence de latrines dans les lieux d'habitation mais d'après nos observations, il y a une relation profonde entre l'amérindien et le fleuve.

C'est ainsi qu'au cours de mes séjours j'ai noté qu'en dehors des établissements publics (écoles), il n'existe aucune habitation Wayana dotée d'une toilette ou latrine. Tout se passe comme si en installant les latrines en terre ferme, les gens auraient peur de quelque chose pour ne pas enfreindre à cette coutume. De mes observations cette peur semble se justifier par le pouvoir des anciens qui sont les garants de cette coutume. Le maintien de cette coutume dans un monde globalisé où les jeunes aspirent au style de vie américain ou occidental témoigne du respect que les jeunes ont pour les anciens. En effet, si les jeunes n'avaient pas de respect pour leur propre tradition, ils opteraient pour la construction de toilettes WC dans leurs habitations voire de latrines dans leur village. D'ailleurs, on peut commencer à ressentir ce besoin chez la nouvelle génération, notamment chez les jeunes en contact permanent avec les « métros » dans le cadre professionnel (exemple de certains agents du Parc). En effet au village Antécume Pata, à cause d'une densité forte de la population certains jeunes sont contraints d'aller créer de nouveaux villages avec des habitations plus ou moins modernes en y intégrant des sanitaires. Mais le moins que l'on puisse dire c'est que ces nouveaux équipements visent plus à satisfaire l'accueil de leur collègues métros qui souvent pour des missions professionnelles séjournent chez eux. Afin de les éviter à subir les désagréments de la coutume locale, certains envisagent d'y installer des toilettes. Mais cette catégorie n'est guère nombreuse pour influencer la donne. C'est donc à priori un changement à destination des visiteurs et non aux populations autochtones elles-mêmes puisqu'ils ont malgré tout une préférence pour les cours d'eau intégrés comme une norme. Par conséquent, ce n'est pas tant le fait chez le Wayana de placer une toilette dans son habitation que le fait que tout est joué, il aura toujours tendance à se rendre au fleuve ne serait-ce que pour se baigner et comme le corps est préparé depuis l'enfance à développer certains mécanismes au contact de l'eau, l'Indien Wayana finit toujours par satisfaire le besoin physiologique qui se présente.

D'une manière générale la socialisation est tellement faite dès le plus jeune âge qu'il est difficile de changer de mentalité des gens brutalement. Les gens ont la crainte de contrarier la norme traditionnelle qu'ils imitent la société. Mais, cette imitation n'est point mécanique, elle obéit à un sens plus profond du point de vue de l'individu et l'ensemble des membres de son groupe. Mais aussi du point de vue de ce dernier à son environnement.

En effet, chez les Wayana, lorsque le jeune se met à déféquer à même le sol, la jeune maman, même si elle n'est jamais en colère, n'est pas pour autant contente. Elle se précipite, prend l'enfant et l'emmène

directement à l'eau pour le nettoyer. L'utilisation de papier toilette ou de feuilles végétales n'est pas une coutume dans cette communauté. La prohibition des déjections en terre ferme, comme nous l'avons mentionné plus haut est d'abord restreinte entre la mère et son enfant, puis en grandissant, l'enfant se rend compte qu'elle ne s'impose pas seulement à lui mais à toute la société pour garantir l'ordre social.

Pour nous résumer, on peut dire, qu'il y a une double socialisation ; une socialisation culturelle et une socialisation naturelle. Dans la première, les règles de la société sont transmises de génération en génération. Elles renforcent la cohésion sociale et l'identité culturelle des populations Indiennes. Dans la seconde, l'individu en se démarquant du monde animal par l' « invention » de ses propres règles, ne s'exclut pas pour autant de la nature. Il en fait intégralement partie et cela se traduit souvent par sa vision holistique du monde, une interdépendance entre le monde humain et le monde naturel.

A l'observation minutieuse du rapport des Indiens à leur propre déjection, on constate d'abord une réalité, c'est que ces derniers vivent entre deux milieux dont ils tirent une partie importante de leur alimentation, c'est à-dire le milieu forestier et le milieu fluvial. Si l'Indien vit sur terre, on note néanmoins qu'il passe plus de temps sur l'eau. Il pêche plus qu'il ne chasse. En effet sur sept jours de la semaine, l'Indien Wayana que j'ai observé passera cinq jours à la pêche et deux (2) jours à la chasse. Le milieu fluvial apparaît donc important pour la survie de l'Indien Wayana. On pourrait donc voir dans la pratique des déjections dans les cours d'eau comme une forme de prestation de don et de contre-don avec les esprits des cours d'eau, c'est-à-dire qu'il est utile pour l'indien de nourrir les petits poissons « yaya » qui en retour lui garantiront du poisson de bonne qualité. Mais l'on perçoit très vite que l'Indien est l'interface, entre les deux univers que sont la forêt et le fleuve. Il est en réalité le maillon d'une longue chaîne alimentaire dont il est au centre. En effet, comme nous l'avons souligné plus haut, il a la capacité de consommer les produits de la forêt et ceux du fleuve. Mais au final rétribue ou distribue tout cela au milieu aquatique notamment à l'espèce de poissons « yaya » dont il va prélever comme appât lors de la pêche quotidienne.

Cette relation dualiste à la nature fait partie de « écologie primitive », c'est-à-dire un ensemble de connaissances, de savoirs et savoir-faire liés à la nature, expérimentés et validés par les ancêtres et qui se perpétuent par une transmission générationnelle. Cette relation particulière me paraît assez pertinente dans le choix des cours d'eau comme lieu d'aisance chez les Indiens. De mon point de vue, les déjections ne sont pas déjections chez les Indiens à partir du moment où elles sont faites dans les cours d'eau. Les déjections deviennent déjections lorsqu'elles sont faites en terre ferme. C'est donc notre regard externe qui donne cette signification de pollution. Je le dis parce qu'en réalité, le lieu où les Indiens font leur besoin est en même temps l'espace dans lequel ils prennent leur bain. Il est clair

que si les déjections étaient sales, les Indiens feraient une distinction entre le lieu de bain et le lieu des déjections, il n'y aurait pas ce mélange de genre. Ainsi, je perçois plus cette pratique culturelle comme une forme de socialisation avec la nature puisque l'Indien Wayana est conscient de « nourrir » des poissons dont il sait pertinemment le rôle dans l'écologie. C'est cette forme d'écologie primitive qui permet en réalité de dissocier les espaces fluviaux entre des zones prescrites et proscrites aux déjections. A mon sens, des zones prescrites aux déjections jouent plutôt le rôle de « garde-à-manger », de nourricier pour une certaine catégorie d'espèces de poissons. Ainsi, on note une forte tendance à la fois d'une prescription des déjections sur un espace donné et une prohibition de l'espèce à nourrir sur ce lieu. L'argument officiel étant que ces espèces mangent les excréments humains mais cette interdiction n'est rien d'autre à mon sens qu'une forme de préservation de l'espèce en question donc il y a une prise en compte de la durabilité de la ressource indispensable pour la chaîne alimentaire dans ces sociétés traditionnelles.

28. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 8

En conclusion à ce chapitre sur la coutume de la « défécation aquatique à ciel ouvert » chez les Indiens Wayana, nous dirons que celle-ci apparaît comme le nœud voire la matrice d'une culture intelligemment élaborée qui tient le tout sur une pyramide dont la base est la communauté humaine et le sommet les croyances religieuses. En d'autres termes, elle est au centre de la structure sociale Amérindienne, c'est-à-dire qu'elle est au centre d'une interrelation entre les êtres vivants et relie par conséquent le monde animal, végétal, aquatique et humain. L'homme est donc considéré comme un maillon d'une chaîne alimentaire. C'est-à-dire un élément non pas exclu de son milieu, mais intégré dans toutes ses dimensions physique, culturelle et spirituelle. L'Indien semble donc être perçu ici comme le médiateur des deux univers avec lesquels il cohabite ; celui de la forêt et celui du fleuve. Les deux milieux étant différents par leur nature mais complémentaire du point de vue de leur fonction sociétale. En tant que « noyau dur » de la culture indienne, il paraît donc difficile d'envisager une politique de développement local en occultant cet aspect de la question dans les stratégies globales.

En effet, la culture des déjections ici décrite apparaît de mon point de vue comme un obstacle majeur dans la mise en œuvre de l'écotourisme dans les territoires indiens. Ainsi, le fait que les populations aient un rapport singulier à l'environnement peut être à l'origine des incompréhensions entre les populations autochtones et la communauté des développeurs pour être en dernier ressort à la base d'un processus acculturatif. Cela étant dit, nous rentrons de plain pied dans la question centrale de notre problématique. A savoir en quoi la culture des déjections en tant que trait culturel majeur chez les

Wayana est-il un obstacle à la mise en œuvre de l'écotourisme dans cette partie du territoire du Parc Amazonien de Guyane ?

CONCLUSION DE LA PARTIE N° 2

La question du développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane plus précisément en territoires indiens est intimement lié à l'environnement naturel et culturel de ce même territoire. L'enclavement du tiers sud guyanais et sa population traditionnelle attachée encore en grande partie aux activités de subsistances fait de cette partie du département Guyanais un espace propice pour expérimenter la mise en œuvre de l'écotourisme en milieu tropical.

Dans cette région où les populations autochtones sont immergées dans leur environnement, elles ont des comportements spécifiques adaptés à priori à cet espace et souvent incompréhensibles pour les autres protagonistes extérieurs à ces communautés. La culture des déjections comme nous l'avons vu fait partie de ces coutumes particulières et significatives des populations amérindiennes mettant en lumière la relation particulière qu'elles ont avec leur propre environnement. Cette première partie nous a permis de comprendre que cette coutume consistant à utiliser les cours d'eau comme toilettes était ancrée dans le système culturel propre à ces microsociétés. Elle socialise l'indien en tant qu'être de la communauté mais aussi en tant qu'élément de la nature constituant une partie de la chaîne alimentaire. Dans ce dernier cas, elle fait partie de l'écologie primitive de cette société laissant les éléments naturels interagir avec le milieu sans l'apport des éléments exogènes.

Fidèle aux recommandations des ancêtres, les Wayana malgré le changement social et culturel que subit aujourd'hui leur société, ces derniers n'ont pas pour autant modifié leurs logiques interprétatives liées à leur propre excrément. Nous avons en effet vu que s'il était normal à l'animal de faire ses déjections à même le sol, le même comportement réduirait l'homme Indien à l'état de sauvagerie. Par ailleurs, le maintien d'une pratique culturelle comme celle de l'utilisation des cours comme toilettes dans une société qui se transforme, nous a amené à comprendre que dans les sociétés dites traditionnelles, malgré le changement social et culturel, il y a une forme de permanence culturelle voire un « noyau culturel » auquel la société traditionnelle tient le plus au nom des croyances profondes partagées et retransmises de génération en génération. Or, dans le contexte de dynamique sociale et culturelle, la fiabilité de certaines habitudes et culturelles se pose avec acuité. En effet, nous avons vu qu'avec la sédentarisation des populations, la ré-catégorisation de la structure traditionnelle et la croissance démographique, la défécation aquatique à ciel ouvert pratiquée et revendiquée comme

identité culturelle chez les Wayana pose aujourd'hui le problème de santé publique du point de vue extérieur.

Dans un contexte de développement écotouristique, la question que l'on se pose est sans doute celle de savoir si l'écotourisme doit s'adapter à l'environnement naturel, social et culturel. Dans ce cas, laisser les hébergements selon la structure traditionnelle, selon une approche recherchant l'authenticité ou dans la prise en compte des exigences de l'accueil de qualité, innover l'habitat traditionnel pour le rendre plus conforme aux exigences extérieures selon une approche d'adaptabilité. Autrement dit, dans le contexte du tiers sud Guyanais, comment prendre en compte les spécificités culturelles pour une véritable mise en œuvre de l'écotourisme ? Quel compromis trouvé entre la nécessité d'un développement écotouristique et le besoin des populations d'être épargnées des effets pervers d'une telle démarche ?

De notre point de vue, la mise en œuvre de l'écotourisme dans les territoires forestiers comme celui de la Guyane implique nécessairement aux populations autochtones réceptives de re-catégoriser leur logique écologique, afin de s'adapter aux enjeux de conservation et de valorisation venus d'ailleurs. Une prise en compte des spécificités culturelles locales par les développeurs est plus que nécessaire afin de minimiser les impacts de l'acculturation comme nous le verrons dans la partie qui va suivre.

**PARTIE N° 3 : LA PRISE EN COMPTE DES
SPECIFICITES LOCALES POUR UNE
MISE EN ŒUVRE DE L'ECOTOURISME**

L'écotourisme en tant que moyen de développement local, a tout son sens à l'intérieur de la Guyane, d'après nos observations et les analyses précédentes, dès lors que le schéma touristique mis en œuvre par ses promoteurs, est en concordance avec les réalités culturelles locales. En effet, dans un contexte où les populations ont leur propre rapport à l'environnement, il est intéressant de s'interroger sur la manière de faire cohabiter les différentes logiques culturelles : celles véhiculées par l'écotourisme en tant que concept exogène, valorisant les patrimoines par une préservation durable des ressources et celle présente dans le système culturel des communautés traditionnelles, ancrées dans le respect des normes traditionnelles collectives.

En partant de l'exemple de la culture des déjections dans les cours d'eau en tant que point de référence à la compréhension de la faisabilité de l'écotourisme dans les communautés autochtones indiennes de l'intérieur de la Guyane, nous nous rendons bien compte que ces microsociétés ont bel et bien leurs propres codes, leurs propres systèmes culturels imprégnés des valeurs très fortes. A partir de là, il nous revient d'une part d'appréhender les promesses de l'écotourisme, sa mise en œuvre actuelle à l'intérieur de la Guyane et d'autre part les attentes réelles des populations amérindiennes par rapport à ce moyen de développement sur leurs territoires spécifiques et la nature des freins actuels. Pour ce faire, il nous semble tout d'abord opportun de voir la pertinence de la question de la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane plus précisément dans les communautés Indiennes.

CHAPITRE 9 : LA PERTINENCE DU DEVELOPPEMENT DE L'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS.

Au regard de l'environnement naturel et la dynamique sociale et culturelle interne à leur société actuelle, les Indiens de l'intérieur de la Guyane ont-ils réellement besoin aujourd'hui de l'écotourisme pour vivre ?

Nous pouvons dire en effet, d'après tout ce qui précède que l'écotourisme est un concept nouveau et étranger aux Indiens qui l'assimilent simplement comme beaucoup à un tourisme de nature. Bien avant l'apparition de ce concept, les Indiens comme nous l'avons vu ont toujours été dépendants des ressources de la nature à travers une diversité d'activités traditionnelles de subsistance (chasse, pêche, agriculture, cueillette..) pratiquées avec des moyens de productions et de prélèvement rudimentaires. Ils pouvaient ainsi prélever l'essentiel des ressources dont ils avaient besoin et être quasiment autonomes vis-à-vis du monde l'extérieur.

Si aujourd'hui, cet esprit voire cette logique de prélèvement des ressources avec munitie et parcimonie reste encore très ancrée en eux, on constate néanmoins que la croissance démographique ainsi que la modernisation des moyens de production, puis les techniques de prélèvement des ressources ont modifié visiblement le rapport traditionnel que ces populations entretenaient jadis avec leurs milieux naturels. En effet, à titre d'exemple l'usage de l'arc n'a pas le même impact environnemental que l'utilisation du calibre 12 vulgarisé actuellement dans les foyers. Le premier est silencieux et adapté au milieu forestier en ce sens qu'il ne perturbe pas la quiétude qui règne dans ce milieu. Ainsi les animaux dans leur habitat naturel peuvent continuer à vivre tranquillement pendant que l'homme prélève quelques ressources après souvent un exercice périlleux, nécessitant le parcours de plusieurs kilomètres à pied. Or, le second présente des nuisances sonores importantes à cause des détonations qu'il produit au milieu de la forêt perturbant et traumatisant ainsi les animaux de leur habitat. Le fusil en forêt précipite l'éloignement des ressources animales.

De plus au niveau des prélèvements de ces ressources, la chasse à l'arc pratiquée jadis permettait au chasseur de prélever le strict minimum pour une consommation domestique alors qu'avec le fusil, le prélèvement peut s'avérer plus facile, c'est-à-dire deux à trois fois plus que l'ancien outil de chasse, donc entraînant souvent quelques abus. Au vue de cela, il est clair que malgré leur ancrage à la

tradition les Indiens n'ont plus forcément le même rapport à leur environnement qu'il y a un siècle ou un demi-siècle.

Avec une démographie en hausse (4,2 % /an) et l'introduction du fusil comme outil de chasse, nous sommes incontestablement d'une manière ou d'une autre, face à une pression sur les ressources qui entraîne aujourd'hui leur éloignement voire leur raréfaction. Plusieurs facteurs évidents, outre technologiques peuvent expliquer cette situation. En effet, les Indiens de l'intérieur de la Guyane comme beaucoup de peuples de la forêt tendent à passer d'une économie de subsistance à une économie marchande très monétarisée marquée dans leur société, par l'introduction du RMI et disons tout le système d'aides sociales en vigueur en métropole. Il faut dire à ce sujet que près de 90% des foyers à l'intérieur de la Guyane sont bénéficiaires des allocations sociales. Si à cela, nous ajoutons les effets collatéraux de la scolarisation obligatoire soulignés antérieurement, on se rend vite compte que, tous ces changements n'ont pas eu pour objectif, d'amener l'Indien au plus près de sa tradition, de ses us et coutumes mais bien au contraire, ils ont favorisé une forme de déstabilisation de leurs structures économiques et sociales.

Aujourd'hui, je peux dire que la société Wayana est divisée culturellement en deux grandes catégories ; les anciens et les modernes. Ces derniers savent très bien la valeur de l'argent dans la société contemporaine et veulent l'avoir pour satisfaire leurs nombreux besoins insatisfaits aujourd'hui malgré les aides sociales qui s'avèrent de plus en plus insignifiantes. Chez les Wayana, ce sont des personnes entre 45 et 60 ans et en particulier les femmes qui restent encore très attachées aux activités traditionnelles. Les individus ayant mis les pieds à l'école rêvent tous d'avoir un travail salarié comme nous l'avons vu antérieurement. Mais, dans les faits ce rêve reste encore pour la grande majorité inaccessible pour des raisons essentiellement économiques et de qualifications. En effet, le tissu économique formel reste très insignifiant aussi bien sur le Maroni que sur l'Oyapock. Les rares employeurs au niveau des communes rurales sont des institutions publiques (Parc National, Mairie, Consiel Général, les écoles..) et quelques initiatives privées (restauration, Bar..) dont l'accès requiert souvent des qualifications que les jeunes n'ont pas toujours. Certains jeunes nous disent facilement et avec beaucoup de fierté qu'ils ont un BEP (cuisine, secretariat..) ou encore leur brevet d'étude secondaire mais n'ont aucune véritable expérience professionnelle à tel point qu'ils sont face à un mur, à un blocage vers une véritable intégration dans la société moderne.

Le système français a développé chez ces populations une forme d'assistanat qui tue à petit feu tout esprit d'entreprise. Les gens attendent impatiemment le 5 de chaque mois pour aller faire la « queue » dans les guichets de la poste de la commune de Maripasoula sur le Maroni ou celle de Saint-Georges de l'Oyapock pour percevoir les aides sociales. Comme nous l'a rapporté un élu local créole suite à sa discussion avec un ancien Indien, ce dernier lui aurait dit ce qui suit : « *l'état français agit avec nous*

comme un dealer. Il vous vend de la drogue, vous consommez, vous êtes content mais pendant que vous vous endormez sous l'effet de la substance, il profite de vous ». Autrement dit, les aides sociales apparaissent pour beaucoup comme un poison dont il faut se débarrasser.

Lors de mes entretiens avec quelques ethnologues locaux, tous ont reconnu les méfaits du système français qu'on tente d'imposer par tous les moyens à ces populations en ignorant leur tradition. De nombreux jeunes sont mis à l'écart des deux systèmes, c'est-à-dire qu'ils ne se reconnaissent plus entièrement dans les choix culturels de leurs parents, ils ont d'autres besoins et paradoxalement dans le système français, ils ne trouvent toujours pas leur place. Selon un informateur métropolitain et ce dont j'ai pu vérifier, le Wayana se définit d'abord comme un amérindien « *moi je suis indien d'Amérique* » me disaient certains, il est français sur les papiers et est conscient qu'il ne sera jamais un occidental mais sait néanmoins comment tirer profit de cette situation. La preuve c'est que ses frères et cousins de l'autre côté du Brésil ou du Surinam envient souvent son statut de citoyen français non pas parce qu'il est français, c'est-à-dire de culture occidentale mais à cause des avantages en termes d'aides sociales qu'il peut bénéficier. Ce point valable chez les Indiens a le même écho chez les Noirs-Marrons du Surinam qui envie la situation administrative de leurs frères et cousins devenus français. Or, le véritable piège, disons le véritable danger de cette situation comme nous l'avons vu précédemment est la situation de confort voire d'assistanat dans laquelle ces populations en particulier les Indiens peuvent se retrouver en inihilant tout esprit d'entreprises. Le fait qu'un Indien aujourd'hui sollicite un brésilien pour lui construire un carbet ou qu'il va chez le Boni pour acheter le couak de ce dernier qu'il juge meilleur que le sien est sans doute révélateur d'un malaise social et culturel. Ce sont selon nous des signes d'une société en décadence voire en perte de vitesse.

Dans de nombreux secteurs d'activités pourtant acquis aux Indiens par la domestication de leur environnement, on constate une perte de connaissances, de savoir et savoir-faire traditionnels (poterie, art architectural, fabrication de canot, chamane...) chez bon nombre de jeunes. Il semble qu'il y ait désormais une coupure de la courroie de transmission culturelle entre les anciens et les jeunes modernes. C'est pour ne pas voir la disparition totale de ces sommes de connaissances que l'écotourisme est perçu pour nous comme une alternative. Il tire son épingle du jeu face aux autres formes de tourisme en rapport à la nature parce que c'est un moyen de développement propre aux régions forestières humanisées qui permet aux populations de revisiter leurs patrimoines et de les transmettre aux autres moyennant quelques revenus. On passe ainsi du savoir local désintéressé au savoir global intéressé. C'est-à-dire à une prise de conscience de l'intérêt économique et écologique de la part des populations autochtones. Autrement dit, elles prennent conscience qu'en protégeant leurs patrimoines, elles peuvent en tirer un profit économique et dans ce cas, la conservation devient selon nous consciente et spontanée.

Nous pouvons dire que, dans le contexte particulier du tiers sud guyanais, ce n'est pas un non-sens de parler de l'écotourisme puisque les conditions optimales et minimales sont réunies. Dans le premier cas, les conditions naturelles (milieu forestier presque intact avec une riche biodiversité) et culturelles (patrimoines culturels locaux riches) sont favorables à la mise en œuvre d'un tel développement. Dans le second cas, les risques de perturbation de cet environnement favorable sont parallèlement réunis (déculcoration des jeunes, orpaillage sauvage, chômage chronique..) qui font dire à certains spécialistes pessimistes que si rien n'est fait pour préserver la culture amérindienne, on court faire la fin d'une « race » et par conséquent à la destruction de cette partie de l'Amazonie dont l'intérêt n'est plus seulement local mais global étant donné le statut de bien de l'humanité de l'immense forêt Amazonienne.

Pour ses promoteurs dont le Parc Amazonien, l'écotourisme est porteur d'avenir pour le bien-être des communautés autochtones ainsi que de la préservation de leurs territoires. Pour ma part, c'est la réponse à la réparation d'une situation délibérément entretenue qui ne peut avoir du sens que si d'une part, elle réhabilite les traditions locales jadis méprisées dont on reconnaît pour certaines leur grande part dans la préservation des ressources naturelles, l'équilibre écologique des écosystèmes et d'autre part s'il permet de satisfaire aux besoins de consommation de ces populations traditionnelles.

Face à ces nombreux enjeux (développement local, conservation, diversification économique, maintien des modes de vie traditionnelles..), on peut dire que l'écotourisme porté par le Parc National à l'intérieur de la Guyane vise plusieurs types d'objectifs dont le principal est sans aucun doute de faciliter la valorisation des connaissances, des savoirs et savoir-faire traditionnels par les autochtones eux-mêmes sur place afin que ces sommes de savoirs soient une source alternative de revenus, un moyen de prise de conscience écologique et de la valorisation de soi. Dans cette perspective, nous pensons que le problème de la destruction de l'environnement par les Indiens eux-mêmes ne se pose pas notablement en temps que tel puisque même l'érection de leur territoire en Parc National ne leur interdit pas la poursuite des activités traditionnelles même jusqu'au cœur du Parc comme cela est de coutume dans certaines réglementations de gestion des parcs nationaux en Afrique.

Dans le cadre du tiers sud guyanais, ce qui semble constituer un enjeu majeur d'après notre analyse est la création d'emplois aux populations traditionnelles indiennes afin d'éviter qu'elles ne soient trop dépendantes des ressources de la nature dont la préservation est devenue un enjeu global. En leur créant des emplois, il s'agit aussi selon les promoteurs de l'écotourisme de donner un pouvoir d'achat à ces populations qui peut leur permettre de satisfaire à leurs nombreux besoins. A bien y regarder, on voit bien que cette démarche qu'est l'écotourisme vise d'une certaine manière à transformer les

populations traditionnelles non seulement à des assistés (parce qu'il y a ceux qui dépendent des aides sociales) mais aussi à des consommateurs frénétiques. Au regard de cette ambiguïté, on est en droit de se poser la question de suivante : En quoi l'écotourisme peut-il être une réponse pour la préservation des cultures autochtones et indiennes en particulier. Autrement dit, quels sont les arguments qui militent pour que ces populations s'y intéressent ? Et quel est leur propre discours vis-à-vis d'une telle démarche ?

29. L'ECOTOURISME COMME SOURCE ALTERNATIVE DE REVENUS ET MOYEN DE PRISE DE CONSCIENCE ECOLOGIQUE ?

A l'heure actuelle, les principaux revenus monétaires aussi bien des Wayana que les groupes culturels autochtones de l'intérieur de la Guyane proviennent des aides sociales, de la vente de quelques produits artisanaux, de la chasse et de la pêche. Cependant, l'essentiel de l'alimentation provient encore de la nature (chasse, pêche, abattis). Comme nous l'avons vu antérieurement le but de la chasse ou de la pêche dans ces communautés n'a pas pour finalité la commercialisation des produits prélevés mais plutôt une finalité d'autoconsommation. Ainsi, on peut affirmer que l'impact commercial des produits aussi bien de chasse, de pêche qu'agricole est très faible pour accuser les Indiens de détruire leur environnement. Peut être à cause de la raréfaction des ressources naturelles actuelles qui fait qu'aujourd'hui, l'indien se préoccupe d'abord de satisfaire son estomac ainsi que celui de chacun des membres de sa famille avant de songer aux autres, cela peut importe la valeur marchande de la ressource. Je veux soutenir par là, que les allocations sociales constituent la principale source de revenus de ces populations. Cette manne financière est très éphémère, disons volatile parce qu'aussitôt perçue, aussitôt dépensée dans ce que nous percevons de futilités pour ces populations (alcool, baskets, tronçonneuse..).

Certains Indiens, comme j'ai pu l'observer chez les Wayana touchent à peine cet argent parce qu'il sert à rembourser des dettes contracter durant le mois auprès des commerçants Aluku notamment dans l'acquisition du complément alimentaire à base de manioc appelé *Couak* présent dans tous les repas indiens.

Autrement dit, ce qui est considéré comme la principale source de revenus des populations amérindiennes a une valeur insignifiante pour prétendre subvenir aux nombreux besoins de ces populations. On comprend bien que les Indiens ne vivent pas de cet argent. C'est pourquoi face à de nouveaux besoins, les jeunes en particulier sont à l'attente d'un « vrai travail » salarié qui pourra leur permettre certainement de gagner un peu plus d'argent. Or, cette quête du travail est souvent freinée au-delà des problèmes de qualifications évoqués précédemment. Probablement, à cause du problème de l'éloignement de leur village des grands bourgs, alors que, c'est sur ces lieux où l'on retrouve quelques rares opportunités d'emplois.

En effet, le fait que les Indiens habitent loin des grands bourgs en amont des principaux fleuves (Maroni, Oyapock, Tampok etc) ne permet pas à ces derniers d'envisager d'aller travailler dans les communes les plus proches de leur village. Dans, le Maroni, le grand village Indien le plus proche du bourg de Maripasoula est le village Elahé. Ce grand village Indien habité pour l'essentiel par les Wayana est situé à un peu plus d'une heure du bourg de Maripasoula où se concentrent quelques représentations administratives (postes, gendarmerie..). D'autres villages les plus reculés en amont tels Antécume Pata ou Pidima sont situés à un peu plus de 2 à 3 heures du bourg.

Dans l'Oyapock, on a quasiment la même configuration entre les villages du Haut et du Moyen Oyapock et la principale commune créolisés de Saint-Georges. En effet, ces villages et la principale commune de l'Oyapock sont distants de plus de 3 heures de navigation variables selon les périodes saisonnières et selon les descentes ou les remontées du fleuve.

Dans le cadre d'un travail salarié, il est difficile de supposer que ces Indiens fassent la navette journalière, entre leur village et le bourg le plus proche de leur commune de résidence. D'abord parce que, tous les déplacements se font en canot et lorsqu'on prend en compte la distance à parcourir, la dépense en termes de carburant serait onéreuse sachant qu'il n'existe aucune station en produits pétroliers dans ces villages. En effet, comme les autres produits de consommation, les populations indiennes se ravitaillent en produits pétroliers auprès des marchands situés à la rive opposée avec un tarif deux à trois fois supérieur à la normale et d'une qualité souvent douteuse. Outre ce prix élevé en carburant qui ne peut permettre les déplacements fréquents parce que les Indiens n'ont pas les moyens d'assumer une telle dépense, il faut ajouter à tout cela, les potentiels risques encourus par ces derniers lors des déplacements sur le fleuve.

En effet, parsemés comme nous l'avons vu par des sauts et des rapides, les fleuves de l'intérieur de Guyane représentent une certaine dangerosité qui fait d'ailleurs d'eux de manière officiel des espaces non-navigables. Autrement dit, sur le plan national, les dangers de ces voies de communication sont bien connus. Face donc à un tel environnement et dans un contexte à la fois de préservation des ressources naturelles pour un usage perenne et le besoin crucial de créer des emplois afin d'anticiper sur les effets pervers d'une croissance démographique et son corollaire de chômage, de pression sur les ressources naturelles certains promoteurs de l'écotourisme voient en ce moyen de développement une solution idoine pour concilier toutes ces préoccupations. Or, en tant que concept exogène, lorsqu'on parle de l'écotourisme en tant que source d'opportunités d'emplois, cela a souvent une connotation de manque de travail, de chômage dans les territoires et communautés cibles. Si cela est vrai chez les jeunes à la frontière de nouveaux besoins et avides de travail salarié, il n'en est pas

toujours de même pour les anciens. Disons que, ces derniers ne connaissent pas ce que c'est le chômage, c'est encore un concept occidental qui n'a aucun sens dans leur communauté. Les gens dans ces groupes culturels traditionnels sont quotidiennement très occupés à travers leurs multitudes activités bien réparties entre les hommes et les femmes, et entre les espaces territoriales. Cette appréciation de « chômage » relative à l'absence de travail salarié pour justifier en partie la nécessité des activités écotouristiques chez les Indiens est subjective et peu pertinente car ces activités traditionnelles sont souvent perçues pour la grande majorité comme plus importantes que les activités dites salariales qui sont au fond pour certains des activités d'appoint.

C'est la raison pour laquelle dans le cadre spécifique de l'intérieur de la Guyane, nous pensons que les emplois liés à l'écotourisme doivent être adaptés aux coutumes Indiennes. Il s'agit en réalité d'une offre touristique originelle marquée par la transformation de certaines activités traditionnelles (poterie, hébergement traditionnel, fréquentation des milieux naturels pour la chasse, pêche..) en produits écotouristiques. C'est-à-dire, faire faire aux Indiens ce qu'ils savent faire le mieux afin qu'ils puissent au final en tirer profit. Par cette démarche, les emplois sont créés sur place et les indiens n'auront plus besoin de parcourir des heures de navigation à haut risque pour chercher du travail dans les bourgs éloignés de leur village.

En somme, disons que pour les Indiens que cela soit dans le Maroni ou dans l'Oyapock, c'est une grosse perte que d'envisager d'aller travailler dans les principaux bourgs souvent éloignés de leur lieu d'habitation. La perte est d'abord financière car au regard de la distance à parcourir quotidiennement et le coût du carburant, il va de soi que tout le salaire mensuel perçu risque d'être reversé dans les dépenses en produits pétroliers et la prise de risques quotidienne sur des fleuves classés au niveau national comme non-navigables. Ainsi, pour certains responsables du Parc National de Guyane en charge des questions de développement durable, l'avantage de l'écotourisme serait de favoriser la fixation d'emplois, c'est-à-dire créer un environnement qui permette à ces populations de développer leurs potentiels culturels dans des conditions naturelles et en tirer profit sans nécessairement avoir besoin de se déplacer. Autrement dit, ce sont finalement les écotouristes qui auraient vocation à s'immerger dans l'environnement naturel et culturel des Indiens.

L'idée de créer des emplois locaux fixes, c'est-à-dire sur place, dans les lieux de vie des Indiens est une démarche soutenue par certains hommes politiques en Guyane qui voient aux populations du sud, aux Indiens en particuliers une richesse inestimable à cause de leur culture encastrée dans leur environnement. Pour ces derniers qui pensent avant tout au développement local de cette partie de la Guyane, la culture amérindienne est une « valeur sûre » du tourisme en Guyane. En effet, grâce à leur

savoir écologique, l'écotourisme peut permettre d'une part l'enrichissement culturel des touristes mais aussi leur sensibilisation aux problèmes environnementaux locaux voire régionaux. Financièrement, il peut aussi dans une certaine mesure créer et maintenir des emplois stables et contribuer ainsi à la valorisation des connaissances endogènes et au respect mutuel. Mais tout cela n'est que théorie en l'absence d'un discours propre des Indiens vis-à-vis de cette mouvance culturelle et économique à leur porte. On peut donc se demander, quel est leur discours à ce propos ?

30. LE DISCOURS DES WAYANA SUR L'ECOTOURISME

Les Wayana comme bien d'autres groupes Indiens n'ont pas attendu la création du parc national, ni même les promoteurs de l'écotourisme pour avoir une opinion sur cette activité sur leur territoire. La première partie de ce travail a montré que par rapport à l'ouverture de leurs territoires, jusque là soumis à un arrêté préfectoral, ces derniers étaient divisés ; certains souhaitant l'annulation pur et simple de cet instrument juridique à l'origine du mal développement, d'autres souhaitant par contre sa révision afin de permettre les Indiens d'être prêts au changement. En les interrogeant aussi bien les hommes que les femmes sur leur appréhension de l'écotourisme, trois opinions de façon générale se dégagent. D'abord, ils perçoivent l'écotourisme comme un tourisme de nature, de ce fait comme un moyen de valoriser leur milieu naturel (forêt, fleuve) loin des habitations. Ensuite, au regard de leurs activités traditionnelles vitales pour leur survie quotidienne, certains ont tendance à percevoir l'écotourisme comme une activité susceptible de perturber l'agenda quotidien, enfin la grande majorité reconnaît que l'écotourisme peut être une source de revenus complémentaires pour la vente des produits artisanaux locaux mais par ailleurs nécessite d'autres compétences.

1. UN TOURISME DE NATURE ENVISAGE LOIN DES VILLAGES

L'écotourisme est un concept nouveau à l'intérieur de la Guyane mais dont les effets aussi bien positifs que négatifs sont bien connus des populations traditionnelles Indiennes par rapport à l'expérience du tourisme sur leurs territoires dès les années 1970. Dans ces communautés, notamment chez les Wayana et bien d'autres groupes Indiens, la confusion est grande entre l'écotourisme et le tourisme. Cette distinction n'est d'ailleurs pas évidente pour les prétendus experts. Les Wayana par exemple sont plus accoutumés pour certains à la notion de tourisme qu'ils assimilent très souvent à la découverte des milieux naturels. En effet, dans leur définition de ce concept, il est souvent question de : « prendre un touriste, le promener sur le fleuve, le faire découvrir la forêt moyennant finance » ou encore

« *les touristes, ce sont les gens qui viennent pour faire des découvertes de la faune et de la flore et de l'artisanat des villageois des habitants* » (Pilé Asaukili, Wayana).

Ils n'associent guère ce terme avec la découverte de leur village, mais lorsqu'ils y font allusion, c'est souvent pour souligner l'aspect économique qu'ils peuvent en tirer par la vente de leurs produits artisanaux lors de l'escale des touristes chez eux. Les Indiens ont conscience de la fragilité de leur communauté et sont dans une situation de doute et d'incertitudes face à leur propre culture et leur propre avenir. Ils sont donc conscients que les intrants culturels étrangers peuvent avoir des conséquences néfastes sur leur système culturel en pleine transition.

Aujourd'hui dans cette société, la peur de l'étranger ne se résume plus aux maladies importées par ce dernier comme cela était véhiculé jadis, mais plutôt aux comportements et substances nocifs que ce dernier peut apporter dans son sac lors de sa visite. Je m'explique, les Indiens voient défiler sur leur territoire un grand nombre d'individus (agent de l'état, des institutions privées, des élus locaux, des chercheurs..) soit disant pour connaître leurs problèmes et y apporter des solutions. La situation de désarroi, dans laquelle ils se trouvent leur amène, très souvent à se confier après être rassurés de la compassion de la personne étrangère en face d'eux.

J'ai eu ce sentiment à chaque fois que j'étais devant eux surtout auprès des jeunes après être bien intégré et présenté à la communauté. Le fait de savoir lire, écrire et d'être à leur côté, leur laisse penser que je peux facilement transmettre leur doléance à qui de droit. Ainsi pour eux, discuter avec les différents experts qui viennent chez eux peut paraître aisé mais avoir un retour de ces échanges est rarissime. Mais au fil des années non seulement ces derniers n'ont aucune suite de ces rencontres, ils constatent impuissamment à l'effondrement de leur système culturel aujourd'hui dominé jusqu'à un certain point par la dépravation des mœurs, la déculturation, et l'acculturation à tel point qu'ils deviennent méfiants de toute personne étrangère à leur territoire. Ils accusent aisément l'étranger d'apporter directement le mal que connaît leur société aujourd'hui. C'est ce qui ressort en substance avec certains de nos informateurs. Pour Pilé Asuankili¹¹⁶ par exemple ;

¹¹⁶ Jeune amérindien Wayana du village Talwen

« Avant, le village était tranquille mais depuis les années 90, le vol, la drogue et l'alcoolisme sont présents, on nous a amenés des trucs à quoi on s'attendait pas quoi. Il y a des dealers, des commerçants qui arrivent, ils s'en foutent de la santé des Indiens. Ils veulent juste se faire des sous ». (Pilé Asuankili, aout 2010)

Ainsi toutes les personnes sont suspectes car on ne sait jamais quelles sont les intentions des uns et des autres. Combien de fois n'ai-je pas été interrogé sur les motifs de mon séjour parmi eux ? En effet, j'ai souvent eu inlassablement à répondre aux questions telles que : « qu'est ce que tu es venu faire ici ? » ; « tu es qui toi ? » ; « travailles-tu pour le parc ? » et cela dans l'Oyapock comme dans le Maroni. Au début, ce type de questions me dérangeait beaucoup parce que je ne pouvais pas comprendre qu'on puisse accueillir un étranger par ce type d'interrogations assez musclées parfois. Mais avec le temps, j'ai réalisé à quel point les Indiens étaient inquiets de leur avenir et surtout de tous ces individus qui sillonnaient leurs villages.

L'arrivée des touristes directement chez ces derniers, reste de nos jours sujet à discussion. Dans tous les cas, le sentiment à ce sujet reste assez mitigé. C'est la raison pour laquelle, les Indiens ont une préférence pour les expéditions en forêt avec les touristes. Ils sont plus ou moins sûrs que par cette démarche leurs villages seront moins « impactés » des pollutions étrangères puisque généralement, ces étrangers qui arrivent sur leurs territoires ne s'adaptent pas souvent à leur mode de vie mais bien plus, ils veulent souvent imposer leur façon de faire et de voir les choses.

L'encadrement des touristes par les promoteurs de l'écotourisme et les autochtones est quelque chose qui me paraît important dans ce contexte, afin d'éviter tout débordement notamment le trafic de drogue attribué à certains visiteurs mal intentionnés.

Cependant, la réalité sur le terrain montre bien que ce ne sont pas forcément les touristes ou les visiteurs potentiels qui peuvent être à l'origine des mauvaises habitudes observées dans ces communautés. J'ai par exemple noté que les jeunes qui sont partis sur le littoral ou dans les autres communes pour des raisons scolaires sont susceptibles d'influencer négativement l'ordre traditionnel dès leur retour au village. En effet, dans la commune de Camopi par exemple, il y a le phénomène des « bad boys », ces jeunes adolescents en décrochage scolaire, de retour dans leurs villages respectifs tentent souvent de reproduire toutes les mauvaises habitudes apprises durant leur séjour en ville au sein de leur communauté. Très souvent, ils se droguent, se soulent et pavanent en longueur de journée en dénigrant toute activité manuelle désormais réservée selon eux aux « villageois ». Les touristes ou les

visiteurs étrangers peuvent en effet représenter un danger pour les communautés lorsque leur visite n'est pas encadrée. Mais, ces visiteurs ne sont pas à mon avis plus nocifs que les populations elles mêmes qui acceptent et consomment allègrement tout ce qui provient du monde extérieur.

2. UNE ACTIVITE SUSCEPTIBLE DE PERTURBER L'AGENDA QUOTIDIEN

Il n'est pas inutile de rappeler que les communautés indiennes ont un mode de vie atypique sur un territoire français. Elles sont fortement dépendante des ressources de la nature et cela suppose une organisation saisonnière spécifique pour un climat tropicale en fonction des périodes de l'année. Comme me le faisait remarquer un jeune Indien lors de mon séjour dans le Maroni;

« On n'est pas comme les métros, il faut qu'on s'occupe de notre famille, faire de l'abattis, faire de la pêche et la chasse ».

Les trois activités soulignées par mon informateur à savoir ; l'abattis, la chasse et la pêche font partie en réalité des activités les plus importantes de la vie d'un amérindien. En effet, même lorsqu'ils ont un emploi salarié, l'Indien s'avise toujours à avoir son abattis « l'abattis c'est comme le super marché » me disait l'un d'entre eux. Toute l'année, il peut y prélever le manioc élément à la base de son alimentation. Avec la chasse et la pêche, il est sûr de consommer du produit frais et de satisfaire son besoin en protéines. Le travail salarié ne pouvant satisfaire ces besoins existentiels, l'activité touristique consistant à accueillir, héberger voire guider les touristes reste à ses yeux secondaires devant ses activités fondamentales. En d'autres mots, si l'Indien avait le choix au même moment d'accueillir un touriste ou bien aller à son abattis, le choix serait vite fait en optant pour le second.

J'ai eu cette confirmation à Camopi lorsqu'un instituteur de la place m'a dit qu'il est quasiment obligé d'avoir deux bonnes pour s'occuper de son enfant, car l'une ou l'autre pouvait s'absenter au motif d'un travail urgent à l'abattis. « *Il y a des formes d'incompréhensions. Dans le système européen, on a besoin de justifications ; les absences, les retards doivent se justifiés. Mais ici, on n'a pas toujours de bonnes réponses, pas de bonnes explications*¹¹⁷ ». Le travail salarié est appréhendé différemment entre un Européen et un Indien. Pour le premier, le travail salarié est souvent son gagne pain alors que selon nos observations, l'Indien ne vit pas du travail salarié, il est quasiment autonome grâce à ses activités de base qui sont l'abattis, la pêche et la chasse. Lorsqu'il est salarié soit dans les collectivités locales, soit au parc ou canotier d'une administration locale, il le considère plus à mon avis comme une activité

¹¹⁷ Extrait d'un entretien avec un instituteur à CAMOPI

d'appoint et un moyen de s'offrir les produits de luxe qui lui font défaut. Par ailleurs, avec le système d'aides sociales, il sait que même sans fournir d'efforts autres que traditionnelle, il peut bénéficier sous certaines conditions qu'il maîtrise désormais des revenus lui permettant de s'offrir des produits modernes.

Dans les sociétés traditionnelles, la logique qui est souvent véhiculée est de se dire que le « travail du blanc ne finit jamais », c'est-à-dire que l'on peut s'absenter momentanément de son poste de travail et aller vaguer à ses occupations traditionnelles souvent saisonnières, notamment l'abattis. Puis revenir, le travail salarié (de l'homme Européen) sera toujours là, alors que le travail du paysan est soumis au cycle saisonnier et ne peut donc attendre. Au nom de cette logique, les 35 heures souvent appliquées dans le monde du travail français ne correspondent pas au rythme de vie des Indiens du moins, il ne leur permet pas de s'occuper de leurs activités traditionnelles fondamentales correctement. C'est la raison pour laquelle beaucoup des Indiens qui ont en plus de leurs activités traditionnelles, un travail salarié n'hésitent pas à abandonner leur poste de travail pour aller s'occuper de leur abattis. Certains pour ne pas perdre leur poste à cause d'une absence pour un travail urgent dans l'abattis utilisent ce que je nomme la « technique de la doublure ». Autrement dit, le titulaire d'un poste peut le céder le temps de son absence à un des membres de sa famille. J'ai signalé un cas similaire dans le Maroni avec un Wayana qui travaillait comme canotier pour un prestataire écotouristique du bourg de Maripasoula. Alors qu'il devait aller couper les poutres de son carbet et ensuite les transporter dans son village, ce dernier ne pouvant aller au travail ce jour alors qu'il avait une mission importante sur le bas Maroni a fait appel aux services de son fils. Il semble que cette coutume soit récente afin de s'adapter à ce type de situation dans le but de concilier le travail salarié et les activités saisonnières.

En effet, dans une société où les principales protéines proviennent du milieu naturel, le travail salarié qui les éloignent de leur milieu naturel, de leur besoin immédiat apparaît souvent comme une activité non prioritaire. Les Indiens sont accoutumés à prélever les ressources naturelles au quotidien tandis qu'avec le travail salarié, il faut attendre le salaire à la fin de mois pour faire ses emplettes, ce qui correspond de loin au mode de vie traditionnel indien. Dans ces communautés les activités de subsistance (chasse, pêche, abattis) priment sur les autres formes d'activités en l'occurrence le travail salarié.

Cette réalité, nous permet dans le cadre de l'écotourisme de mesurer l'impact des activités traditionnelles dans ces communautés. Le fait que les Indiens par exemple aient une préférence pour les activités de subsistance compte tenu du contexte environnemental et traditionnel ne veut dire nullement qu'ils sont peu préoccupés au gain d'argent par un travail salarié. La réalité c'est que le

travail salarié ne leur empêche pas de vivre normalement. Or aujourd'hui, ils ont de nouveaux besoins, notamment le besoin en carburant pour leur canot à moteur mais aussi pour leur groupe électrogène qui font que l'argent devient de plus en plus important dans ces communautés.

En insistant sur le rapport du travail salarié et les activités traditionnelles, je veux surtout souligner qu'il y a une distinction nette chez les Indiens entre l'urgence, les priorités et le nécessaire. En effet, il est nécessaire pour un Indien d'avoir de l'argent par le travail salarié, mais il est urgent qu'ils nourrissent sa famille et ne peut attendre le salaire mensuel pour le faire. C'est pourquoi nous soutenons que dans le cadre de l'écotourisme, il est préférable que les activités qui sont mises en place soient en harmonie avec les activités traditionnelles. En d'autres termes, il ne faut pas que les activités liées à l'écotourisme perturbent le rythme de vie traditionnelle. Mieux, il est important que ces activités écotouristiques coïncident voire se superposent avec les activités coutumières. Sinon, elles sont perçues comme éléments perturbateurs auxquels ils ne souhaitent pas y prêter attention.

Dans la majorité des communautés enquêtées, les mois de Juillet, Août voire Septembre coïncident avec la période de vacances pour les touristes de la métropole. Mais cette même période coïncide avec la préparation des abattis chez les communautés indiennes (Cf. Tableau 1, du cycle des activités traditionnelles chez les Wayana P-134). Or, le travail de l'abattis n'est pas négociable et les activités écotouristiques n'ont aucun poids devant cette activité à cause de l'importance de la culture du manioc dans cette société. Au regard de ce qui précède, on peut dire qu'il serait difficile pour un Indien d'abandonner son activité traditionnelle pour accompagner des touristes en forêt pour une expédition de plusieurs jours sans qu'il ne sache ce qu'il gagne concrètement en retour.

3. UNE SOURCE POTENTIELLE DE REVENUS DONT LA MISE EN ŒUVRE NECESSITE D'AUTRES COMPETENCES

L'écotourisme en tant qu'activité de valorisation des ressources naturelles et culturelles, des savoirs et savoir-faire dans un but de conservation n'est pas seulement perçu comme un ensemble d'activités perturbatrices de l'ordre social des communautés autochtones. Il est aussi de plus en plus appréhendé par les communautés autochtones (Wayana) comme une source potentielle de revenus.

En effet, une activité écotouristique peut induire des revenus directs liés à l'hébergement (Carbet, lodge, bungalow..), à la restauration, au guidage, à l'artisanat. Certaines populations s'en rendent bien compte aujourd'hui parce que soit elles ont séjourné en métropole et avec le recul, ont pris conscience de la richesse de leur patrimoine et l'intérêt de le préserver, soit elles ont travaillé et

travaillent encore avec des promoteurs écotouristiques locaux, qui au final leur ont prouvé qu'il était possible de valoriser les patrimoines locaux et d'en tirer grand profit.

Aujourd'hui certains jeunes Indiens de plus en plus intéressés pour monter leur propre projet afin d'être autonome pour certains et pour d'autres principalement pour pouvoir travailler étant dans leur milieu naturel : « *j'aimerais travailler chez moi. A Maripasoula, on est confronté à l'alcool. On peut rechuter alors qu'au village, il y a le Cachiri, c'est fort mais pas trop* » me confiait un jeune Wayana du village Twenké.

L'intérêt des activités liées à l'écotourisme est assez bien cerné par les populations indiennes d'une manière générale notamment celui lié à la création d'emplois sur place dans leur zone de vie sans avoir besoin de parcourir des heures de canots, pour aller dans les communes voisines afin d'espérer trouver un emploi salarié stable. Les Indiens sont conscients que les activités de subsistance sont fondamentales pour leur survie, mais elles ne peuvent satisfaire leurs nombreux besoins secondaires d'aujourd'hui. Par ailleurs, travailler en ville n'est point envisageable pour certains. L'écotourisme est ainsi perçu non pas comme une alternative à la chasse ou à la pêche, mais comme une activité d'appoint valorisante. Pour les jeunes intéressés à cette démarche à la fois écologique et économique, il faut dire que le déclic s'est surtout fait au contact de modèles d'activités touristiques des métropolitains sur place. Ainsi, par exemple Louise une jeune Wayana du village Twenké et gérante lors de mon passage du magasin artisanal de Maripasoula « Gadepam » a, suite à cette expérience, eu l'idée avec son époux de monter un projet sur la valorisation de l'artisanat en « pays » amérindien. Elle pense qu'il serait intéressant de faire un dépôt artisanal directement dans les villages Indiens à proximité d'un carbet hamac touristique.

Ce projet est d'abord d'ordre personnel mais aussi d'intérêt général. En effet, le dépôt - vente dont elle est gérante est une propriété de l'association Gadepam. Il est situé au centre de la commune de Maripasoula loin de son village natal. Ainsi Louise pour avoir cet emploi a dû sacrifier plusieurs choses et rompre avec certaines traditions. D'abord elle a dû quitter son village situé en amont du Maroni à environ 2h de Canot. Ne pouvant faire le va-et-vient quotidien vu le coût en carburant, elle a dû se trouver un logement au bourg de Maripasoula pour s'y installer avec son mari qui ne pouvait vivre loin d'elle. Cette coupure avec le milieu familial est souvent douloureuse et difficilement gérable par les jeunes Indiens qui ont souvent tendance à se donner à l'alcool. Louise fait partie de cette nouvelle génération de femmes Indiennes ouverte d'esprit, donc susceptible de réfléchir sur la condition de l'Indien Wayana aujourd'hui.

Comme elle, les Wayana perçoivent bien que l'écotourisme, du moins son aspect économique peut leur apporter des revenus sur place. Cette conviction n'est plus une utopie, puisqu'ils peuvent voir de leurs propres yeux, l'intérêt que les métros (touristes) éprouvent à leur artisanat et leur forêt. Le fait de voir certaines populations allogènes tirer profit de leurs patrimoines ne les rend pas forcément heureux, certains pensent que les promoteurs extérieurs profitent de leurs cultures. Ainsi, la situation actuelle paraît favorable pour inciter les jeunes Wayana à se lancer dans l'écotourisme puisque certains de plus en plus conscients à la fois des enjeux économiques et culturels avec la création du Parc National veulent être des porteurs de projets afin d'être des représentants de leur propre culture. Mais, cet intérêt ne se limite aujourd'hui qu'au stade de bonnes intentions puisqu'au niveau des indiens, rares sont ceux qui ont essayé de se lancer dans leurs propres projets touristiques. Mes informateurs expliquent cette absence d'initiatives par l'absence de « moyens », entendu par là financiers. En prenant l'exemple de la construction de carbet traditionnels, cela nous paraît simpliste avec notre regard extérieur, puisque dans notre compréhension des choses, les Indiens à la tradition trouvent tous les matériaux de construction dans la nature sans déboursier un seul centime, mais nous ignorons une réalité qu'un informateur a tenté de nous donner. Selon ce dernier :

« Il faut aller en forêt couper du bois, mais tu ne peux pas aller seul car il te faut de l'aide pour soulever les poutres jusqu'au village et aujourd'hui pour avoir de l'aide, il faut payer les gens car l'argent est rentré dans les mœurs ».

Cette question financière est également prononcée en l'absence de compétences locales. En effet, pour construire aujourd'hui un carbet, avec la tendance à la spécialisation au niveau des activités traditionnelles observable à l'heure actuelle chez des gens, mais aussi des emprunts et innovations récents dans l'habitat traditionnel, il faut désormais solliciter l'aide du spécialiste (brésilien). Cet échange de services est également observable au niveau des activités traditionnelles notamment chez les Wayãpi, puisque certains à cause du travail salarié paient les brésiliens pour le travail de l'abattis qu'ils sont censés maîtriser. Il semble qu'il en est de même pour les activités culturelles majeures comme le *maraké* qui nécessitent la capture de fourmis en forêt qui sont à la base du rite de passage des adolescents à la vie d'homme ou de femme au sein de la communauté. Or, il semble que ce savoir-faire est détenu aujourd'hui par quelques rares individus qui n'hésitent pas à marchander leurs savoirs. Le Maraké se faisait autrefois chaque année, mais lors de mon dernier séjour, la dernière cérémonie remontait à un peu plus de cinq ans. Aussi, durant mes différents séjours, je n'en ai donc vu aucune manifestation sociale et culturelle de cet aspect culturel saillant des Wayana.

Nous pouvons dire en somme que l'absence d'initiatives locales voire une participation significative dans le développement de l'écotourisme semble se justifier au premier contact avec les Indiens Wayana intéressés par cette activité par le manque de moyens financiers. Autrement dit, les moyens financiers permettent aujourd'hui de combler l'extinction de certains savoir-faire traditionnels. C'est-à-dire que si un Wayana ne peut pas faire quelque chose de lui-même pour diverses raisons, il a néanmoins la possibilité aujourd'hui de payer ce savoir-faire auprès d'un spécialiste. Cette approche est sans doute la manifestation des effets pervers de l'introduction de la monnaie et de son importance de plus en plus croissante dans cette société avec aussi l'appui des aides sociales déversées aux familles.

31. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 9

L'activité écotouristique envisagée de plus en plus à l'intérieur de la Guyane notamment en terroir amérindien avec la création récente du Parc National n'arrive pas en terrain vierge. Les populations plus particulièrement les nouvelles générations (les jeunes autour de 25 à 35 ans) ont leurs propres idées sur ce type d'activités. Elles reconnaissent à la fois les avantages et les inconvénients d'une telle activité. L'avantage est purement économique puisque perçu essentiellement comme moyen d'écouler des produits artisanaux. Alors que l'inconvénient est plutôt lié à la déstructuration sociale que peut occasionner cette activité. Dans leur manière de l'envisager, il n'est nullement question d'une perspective écologique. Est-ce le fait que cette perspective soit tellement naturelle chez eux au point de ne point en faire allusion ?

Dans le fond, la valorisation du milieu naturel ou d'une perspective de commercialisation des activités traditionnelles, n'est pas nécessairement liée aux politiques de conservation. Il y a nécessairement en filigrane un décalage entre l'idée que se font les promoteurs sur l'écotourisme et celle que se font les premiers concernés.

Nous pouvons dire que dans la catégorie des indiens intéressés par l'écotourisme, il y a un certain embarras ; certains sont vraiment favorables mais à la fois ont peur des retombées négatives de cette activité sur la communauté. Ils ont besoin d'assurances quand à la préservation de l'intégrité culturelle de leur société. Dès lors, on peut se poser la question de savoir comment passer d'un concept occidental à sa mise en œuvre dans les sociétés aussi traditionnelles que celle des Wayana ?

En effet, dans un contexte où les logiques sociales traditionnelles sont différentes des logiques modernes de conservation, nous avons vu que pour la première, la valorisation économique des

écosystèmes ainsi que des savoirs naturalistes pouvaient occasionner des revenus substantiels pour l'acquisition des biens matériels mais ne pouvaient supplanter en aucun cas la place des activités de subsistance. En effet, ces sociétés vivent le jour le jour et l'importance des produits naturels frais les obligent à privilégier ces activités plus que tout. La maîtrise du cycle des activités traditionnelles apparaît cruciale pour éviter d'empiéter aux périodes de fortes activités traditionnelles.

CHAPITRE 10 : DU CONCEPT DE L'ECOTOURISME A SA MISE EN ŒUVRE A L'INTERIEUR DE LA GUYANE.

L'écotourisme est un concept créé par les pays du Nord et sa mise en œuvre se fait essentiellement dans les pays du sud notamment dans les régions à forte biodiversité et de richesse culturelle inestimable, par ailleurs mis en danger par des actions humaines. La transposition d'un concept occidental vers des régions culturelles différentes amène inéluctablement quelques adaptations locales afin de prendre en compte les réalités du territoire cible. Il apparaît donc important de comprendre dans un premier temps, la spécificité du modèle original tel qu'il est appréhendé dans son contexte d'origine et de voir comment sa mise en œuvre s'opère en terrain guyanais notamment dans les territoires du Parc National.

Dans leur vision locale, nous avons vu que les Wayana en l'occurrence appréhendent l'écotourisme comme un moyen de valoriser le milieu naturel mais en même temps un moyen d'écouler leurs produits artisanaux auprès de potentiels touristes. Dans notre hypothèse, cette vision locale est en décalage avec les attentes extérieures du point de vue de la qualité d'accueil des touristes et du point de vue des enjeux de conservation et de qualité environnementale. Il y a donc lieu de se demander, quelle différence y a-t-il entre le modèle classique et le modèle mis en œuvre dans les territoires du Parc Amazonien de Guyane s'il en existe ?

La pertinence de cette question se situe pour nous, dans la compréhension des compromis potentiels établis, pour prendre en compte à la fois les exigences extérieures et le respect des modes de vie traditionnel. C'est la raison pour laquelle, nous allons partir du modèle classique mis en lumière par Joël Raboteur et les expériences de terrain afin d'élucider l'archétype ou du moins les fondements du schéma écotouristique à l'intérieur de la Guyane.

1. SCHEMA CLASSIQUE

Selon Joël Raboteur¹¹⁸, le modèle classique de l'écotourisme est une démarche à la chaîne. Dans la « *nouvelle carte touristique de la Guyane* », il illustre bien cette démarche écotouristique classique dont le nœud fondamental est le « produit touristique » qui est en réalité « une chaîne touristique » : selon ce dernier, « le produit touristique se signale par son originalité, en effet il est un produit composite, à savoir constitué d'un ensemble de sous produits ». Il observe dans la démarche écotouristique six (6) grandes étapes formant les maillons d'une chaîne touristique résumé dans le **Figure 9**: Il s'agit du Tour Opérateur, du transport, de l'hébergement, l'animation, le secteur productif et l'environnement.

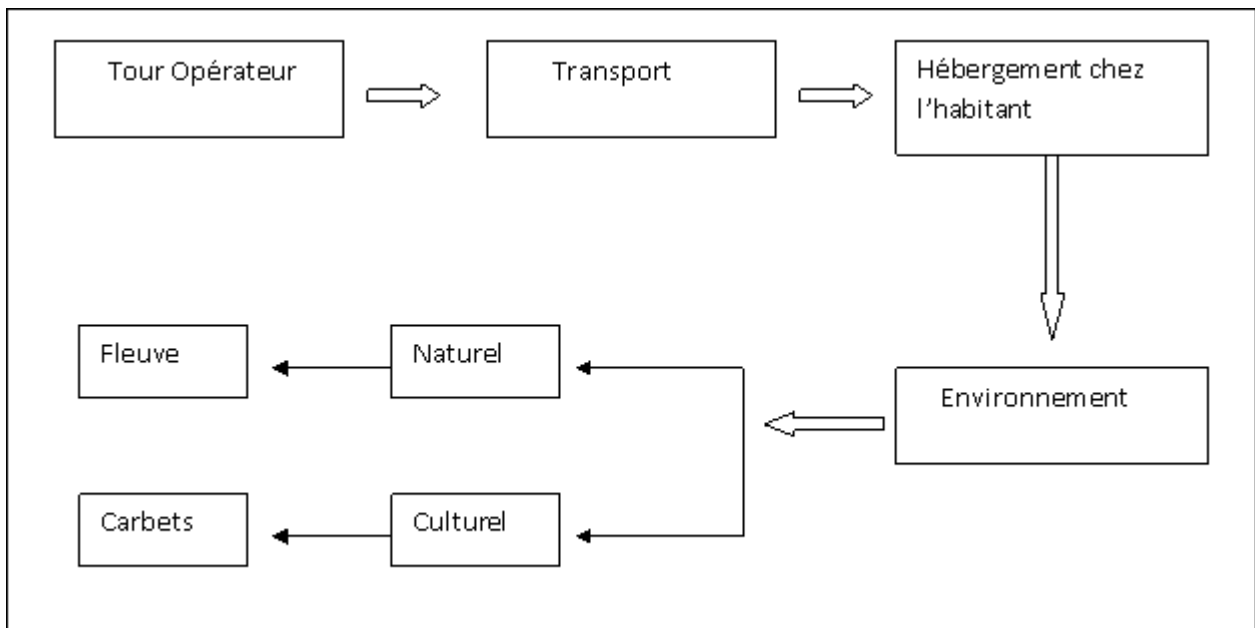


Figure 9 : Chaîne Touristique (Joël Raboteur, 2001)

En effet, telle une norme, c'est-à-dire une convention établie par ses promoteurs, la démarche de l'écotourisme prend forme à partir du **Tour opérateur** (TO). C'est en réalité le fabricant de voyage. Il invente, crée de toute pièce le produit touristique à partir des patrimoines existants sur le territoire cible. Ensuite, il va lui-même le tester avant de le commercialiser au touriste sous forme de

¹¹⁸ Joël Raboteur, *la nouvelle carte touristique de la Guyane* In Mam Lam Fouck (Dir), *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui*, Ibis Rouge, 2007-p.296

« package », c'est-à-dire un ensemble de prestations que le client va acheter. Le deuxième maillon de la chaîne touristique toujours selon Raboteur est **le transport**. C'est un élément essentiel sans quoi il ne peut y avoir développement touristique. Il s'agit des transports aériens réservés pour des compagnies (transatlantique), mais également des infrastructures routières et aéronautiques pour permettre l'accessibilité aux sites naturels généralement dans les aires protégées.

L'hébergement en tant que troisième maillon de la chaîne touristique de Raboteur est un élément central pour le développement touristique. Les touristes en arrivant sur un lieu ont toujours besoin d'un endroit pour poser leurs valises et pouvoir dormir. Selon l'OMT, il existerait 20 types d'hébergements touristiques différents dans le monde (Raboteur, 2000). En Guyane l'hotellerie reste la principale forme d'hébergement avec 27 hôtels, soit une capacité d'accueil d'environ 1100 chambres. A ces hôtels, on rajoute 43 autres hébergements (résidences, chambres d'hôtes). Le taux d'occupation des hôtels fluctue en fonction de l'activité du centre spatial. Il se situe à 46, 6% en 2004 (50,5% en 2003)¹¹⁹.

Lorsque les touristes arrivent sur un lieu, ils ont envie de découvrir les richesses naturelles et culturelles du terroir, c'est à ce moment que l'**animation** joue un rôle capital. La politique d'animation est faite en fonction des richesses du terroir, (faune, flore, architecture..), du client (jeune, vieux..), mais aussi de la catégorie socioprofessionnelle de la clientèle. L'activité touristique peut avoir des répercussions économiques positives directes (exemple de la location d'hébergement) mais aussi indirectes (restauration, artisanats..). Ainsi, **le secteur productif** dans la chaîne touristique représente une dimension économique indéniable de l'ensemble des activités organisées sur le territoire d'accueil. En effet, comme le souligne fort bien Raboteur « le touriste ne vit pas dans un espace cloisonné, enclavé, il sort, il rencontre la population et il fait profiter les communes locales en faisant ses emplettes ».

Le dynamisme de l'économie locale fait partie intégrante du produit touristique. Ainsi, la zone d'accueil des touristes et visiteurs doit proposer une offre touristique assez attractive. Selon Gérard Richez¹²⁰ « *les loisirs de connaissances de la nature constituent bien évidemment la fonction première des parcs nationaux dans leur ouverture en direction du tourisme et des loisirs. Pour l'assurer, les*

¹¹⁹ CES, 2006, *le tourisme en perspective d'avenir de l'Outre-Mer français*, rapporteuse Mme Cécile Felzines

¹²⁰ Gerard Richez, *Parcs nationaux et tourisme en Europe*, Paris, l'harmattan, 1992, p.81

administrations des parcs ont en général mis en place un ensemble de moyens plus ou moins complets et perfectionnés pour informer les visiteurs, dont les musées, les centres d'informations et les sentiers de nature sont les pièces maîtresses ». La zone périphérique en tant que secteur productif a pour vocation de stimuler la créativité locale par exemple chez les artisans locaux car les touristes ont souvent le désir d'apporter avec eux un petit souvenir de la culture visitée ; « ce petit bout de culture de l'autre » est très important dans le comportement du touriste et participe au développement d'une économie locale diversifiée. L'écotourisme a donc pour vocation d'être véritablement un vecteur de développement économique à partir du moment où les populations peuvent en tirer profit. En effet, on conçoit mal un développement qui ne tient pas compte des retombées économiques en termes de valeur ajoutée, de création d'emplois.

Au bout de la chaîne touristique, il y a **l'environnement**, un maillon également important. En effet, c'est un élément central du tourisme en milieu tropical et se compose de trois sous-maillons :

- **l'environnement culturel**
- **l'environnement social**
- **l'environnement physique ou naturel**

Selon Raboteur, en partant du cas spécifique de la Guyane, il souligne que, l'environnement culturel « est un élément clé dans le tourisme en Guyane. Le produit Guyanais est par essence un produit multiculturel ». Ainsi, la culture locale peut devenir un produit de consommation touristique. Ainsi, lorsque le touriste arrive dans certaines zones telles un parc national dans lequel vivent des populations autochtones, il y vient en partie pour découvrir la diversité culturelle locale. En marge de sa conception en tant qu'ensemble des formes acquises de comportements dans les sociétés humaines¹²¹, deux auteurs Pitchie J.R et Zins M. (1978) donneront de la culture une définition beaucoup plus détaillée, et détermineront 12 éléments qui rendent une destination attractive¹²² :

- 1) l'artisanat
- 2) la langue
- 3) les traditions

¹²¹ Le Robert de Poche, Paris, 1995

¹²² Cité par Raboteur op.cit., p.298

- 4) la gastronomie
- 5) l'art et la musique
- 6) l'histoire et la religion avec si possible des supports visuels (Forts, églises, moulins ...)
- 7) le type de travail et la technologie utilisée
- 8) l'architecture donne à l'espace une apparence spécifique
- 9) la religion, incluant des manifestations visibles
- 10) le système éducatif
- 11) les costumes traditionnels
- 12) les activités de loisirs

L'environnement social concerne concrètement toute la population d'accueil, d'une manière générale toutes les catégories d'acteurs que le touriste trouvent sur le site d'accueil, c'est-à-dire les socioprofessionnels du tourisme (agences réceptrices, hôtelleries..) mais également la population locale qui va rentrer en contact avec l'hôte. Il s'agit en effet d'un contact entre le touriste et la population d'accueil. Autrement dit, l'écotourisme n'envisage pas le touriste cloîtré dans son hôtel luxueux loin des populations locales comme cela se fait sur le littoral dans le cadre du tourisme de masse. Le touriste dans le cadre de l'écotourisme est immergé dans l'environnement naturel et culturel de la communauté qu'il souhaite découvrir les facettes pour satisfaire un besoin cognitif. La distinction du lieu d'accueil et le lieu de résidence des populations autochtones ne se pose pas comme cela est pensé par la communauté Wayana, c'est-à-dire loin de leurs zones d'habitation car dans la plupart des cas, l'écotouriste choisit d'aller habiter chez l'habitant. Cette tendance est observable dans les régions de l'intérieur de la Guyane où l'écotourisme semble être développé comme nous le verrons plus loin en s'appuyant sur quelques exemples dans le Maroni et dans la commune de Saül.

L'environnement social est donc la rencontre à la fois des touristes avec les autochtones mais aussi le reste des populations allogènes, c'est donc un environnement social hétérogène. Par ailleurs, il appelle aussi à la formation des principaux acteurs car sans l'information et l'éducation, ces populations ne peuvent comprendre les véritables enjeux. Et comme nous l'avons fait remarquer précédemment, à cause d'une carence dans la formation initiale en cadres, le personnel travaillant dans le secteur touristique et gestion des aires protégées est souvent recruté à l'extérieur.

Enfin, il y a **l'environnement physique ou naturel** en tant que potentiel produit écotouristique. En effet, à l'heure où l'on accorde beaucoup d'intérêt au développement durable et à la biodiversité, les régions tropicales telles que la Guyane possèdent des atouts extraordinaires. Les écosystèmes non perturbés peuvent être une matière première, disons une source de revenus potentiels. Cette nécessaire prise en compte de la dimension environnementale dans le développement économique nous conduit à analyser l'importance de l'écotourisme, comme moyen de développement économique viable pour

des sociétés la plupart du temps en retard de développement. La prise en compte de l'écotourisme s'apparente ainsi à une réflexion sur le développement local, à la nécessité de mieux intégrer les populations autochtones dans la gestion de l'environnement et de la biodiversité dans un monde en pleine mutation. Afin que cette dimension environnementale soit véritablement rentable, il faut au mieux préserver ce milieu le plus naturellement possible afin qu'il soit attractif car les régions non perturbées comme celles que l'on retrouve en Guyane pourraient devenir économiquement plus précieuses si les forêts tropicales des autres régions venaient à s'épuiser (Mori, Crache, Mitchell, 1998).

En définitive, la démarche en écotourisme est une démarche quasiment standardisée à l'occidentale qui implique plusieurs partenaires autour d'« une chaîne touristique », basée sur le partenariat et la participation de tous les acteurs concernés à propos d'une destination donnée. Les gestionnaires d'espaces protégés, les scientifiques, les communautés locales, les agences de voyage réceptives, les tours opérateurs étrangers, les prestataires de service (transport, hébergement, restauration, encadrement...) sont souvent appelés à se mettre autour de la table afin de bâtir ensemble un processus d'accueil qui bénéficieraient à la protection des ressources humaines et naturelles.

Malgré l'absence d'une définition uniforme, l'écotourisme possède néanmoins une démarche partagée dont l'ultime condition de faisabilité est d'être un véritable vecteur de développement local mais ce développement local doit se faire au bénéfice des populations locales. Comme le souligne Rovinsky (1991), « *s'il n'y a pas de retombées économiques locales intéressantes pour les communautés, la victoire dans la bataille pour la conservation de l'environnement est loin d'être acquise* ». Cet aspect semble primordial dans le développement de l'écotourisme en milieu tropical car les populations autochtones sont celles qui exploitent au quotidien leur milieu naturel et culturel. S'il est question de préserver les ressources naturelles et l'environnement naturel, par d'autres moyens alternatifs, il est important que ces populations puissent bénéficier des opportunités économiques plus viables en perspectives.

Au regard de la démarche classique de l'écotourisme véhiculée par la logique occidentale. Il est important d'en tirer les enseignements par rapport aux réalités culturelles mises en lumière aux chapitres précédents.

ENSEIGNEMENTS DE LA DEMARCHE CLASSIQUE ET LA SPECIFICITE DE L'INTERIEUR GUYANAIS.

Nous venons de voir que le déploiement des activités liées à l'écotourisme sur le terrain obéit à une répartition et un enchaînement de prestations qui nécessitent une véritable coordination de la part des parties prenantes. Dans le cadre spécifique de l'intérieur de la Guyane, on ne peut pas s'attendre à une reproduction à l'identique d'une telle démarche à cause de certaines réalités locales évoquées antérieurement. Ainsi avant de voir la manifestation concrète de l'écotourisme sur le terrain à partir de quelques exemples sélectionnés en tant que cas d'étude, il convient selon nous d'examiner quelques écueils à la lumière de cette démarche classique lorsqu'on tente de la reproduire dans les territoires atypiques comme celui de l'intérieur de la Guyane notamment chez les Indiens.

Selon Raboteur qui nous a servi de référence dans sa méthode de mise en œuvre de l'écotourisme d'une manière classique tel qu'entendu dans les pays du Nord, on comprend bien que le Tour Opérateur joue un rôle déterminant. En effet, il faut dès le départ un fabricant de voyage, c'est - à-dire la personne physique ou morale qui crée le produit touristique. Il faut pour cela, selon nous, bien connaître les attentes des touristes en fonction bien entendu de leur âge, de leur sexe mais aussi de leur situation sociale. En gros, il faut une diversification des activités. Le concept de Tour Opérateur est bien connu sur le littoral car ce sont eux (les Tours Opérateurs) qui ont le monopole des activités touristiques basés sur le Centre Spatial (Fusée Ariane), l'héliothropisme, les îles de Salut etc.

Ces Tours Opérateurs sont la propriété des métropolitains qui connaissent bien les enjeux du développement durable et les besoins spécifiques d'une clientèle occidentale exigeante. A cause d'un accès réglementé, l'intérieur de la Guyane semble être épargné actuellement de l'invasion de ces Tours Opérateurs pour l'essentiel basé sur le littoral quand bien même l'un d'entre eux « Takaritour » opère de manière limitée sur le fleuve Maroni en développant un tourisme de type fluvial comme nous le verrons plus en détail aux chapitres avenir.

La création du Parc Amazonien Guyane implique en toute logique, l'ouverture du territoire au public, mais également aux investisseurs extérieurs. Dès lors, nous pouvons admettre que les Tours Opérateurs sont importants pour la création des produits touristiques. Si cela est plus évident pour le tourisme classique, de masse, en est-il de même pour l'écotourisme qui s'appuie selon nous sur les populations autochtones ?

Cette interrogation nous paraît importante, car elle nous permet en réalité de voir que la logique de la mise en œuvre du tourisme sur le littoral n'est pas nécessairement la même à l'intérieur de la Guyane.

Autrement dit, il y a une différence notable entre la manière de penser le tourisme dans les grandes villes et la manière de le penser sur les territoires riches en ressources naturelle et culturelle comme c'est le cas de la partie sud de la Guyane, région absolument abandonnée par le comité du tourisme de la Guyane.

Disons que les attentes des populations, leurs connaissances, savoirs et savoir-faire ne sont pas les mêmes en fonction de leur écosystème. Ainsi, les besoins des touristes aussi sont différents que l'on soit sur le littoral ou sur le fleuve à l'intérieur des terres. Les touristes ont besoin de voir l'authenticité des choses faites par les autochtones eux-mêmes dans le cadre de l'écotourisme et non de simples animations faites par des personnes souvent exogènes du territoire.

La première réponse à notre question, nous la tenons du Parc National du moins une partie de ses représentants. En effet, la stratégie de cette institution n'est en aucun cas de faire venir des Tours Opérateurs à l'intérieur de la Guyane afin de développer l'écotourisme ; *« ce qui est important pour nous, c'est d'accompagner des projets qui viennent du terrain »*, me disait la responsable du développement durable de cette institution. Autrement dit, la priorité du Parc National actuelle est que les populations locales et autochtones soient les principaux acteurs de ce « développement », c'est-à-dire que ces populations puissent être les porteurs de projets sur leurs propres territoires. Ainsi, dans le cas spécifique de notre terrain d'enquête, les Tours Opérateurs semblent ne pas être les bienvenus à cause d'une stratégie propre du Parc, mais surtout à cause des mauvais souvenirs récoltés par le passé comme nous allons le voir de façon plus détaillée au point suivant.

En outre, si le transport est en soi une composante essentielle dans la mise en œuvre effective de ce qu'on appelle écotourisme selon Raboteur, on voit que dans le cas spécifique de l'intérieur de la Guyane notre terrain de recherches, l'accessibilité semble être freinée de prime abord par les deux principales voies de communications (fluviale et aérienne) en l'absence d'un réseau routier accessible plus aisément par tous. Dès lors, il apparaît qu'il faut nécessairement une sacrée dose de détermination, de volonté et un but bien précis pour s'offrir un tel voyage. D'abord parce que la voie fluviale est assez longue (2 jours minimum) entre le Nord littoral (Saint Laurent du Maroni) et l'intérieur forestier-fluvial (Haut Maroni). Ensuite par la voie aérienne, les prix sont très élevés (environ 150 euros) le titre de transport aller-retour entre Cayenne et les communes intérieures.

Du point de vue des prestataires écotouristiques, ces différents aspects logistiques représentent d'une certaine façon des obstacles au développement de l'écotourisme. Pour eux, il faut une intervention étatique qui permettrait de baisser par exemple les tarifs de transport afin que les touristes arrivent

encore un peu plus nombreux si l'on veut développer l'écotourisme. De notre point de vue, les difficultés d'accès actuels ne sont en réalité qu'un moyen de maîtriser et de réguler le flux des visiteurs, car un accès facile entraîne inéluctablement un afflux incontrôlé de touristes. J'ai bien noté cette réalité chez les Indiens de l'Oyapock sur la question de la construction d'un aéroport sur Camopi qui aujourd'hui divise la population en deux camps : les favorables et les défavorables. Pour les premiers (les tenants d'un développement de leur territoire), l'aéroport va être un outil de désenclavement, alors que pour les seconds (les conservateurs de l'identité Indienne), cet outil ne va faire qu'accélérer l'acculturation et la déculturation enclenchées. Nous pensons en effet que, plus les Indiens auront la possibilité de faire leur choix de développement par des choix internes propres au groupe en rapport avec leurs cosmogonies et leurs valeurs traditionnelles, ils pourront maintenir le socle culturel qui fait sens dans leur système culturel dans une société en pleine mutation.

Ainsi, de notre point de vue, les difficultés d'accès actuels sont facilement considérées comme un obstacle majeur dans le cadre d'un tourisme de masse qui ne vise que l'aspect économique, bénéfique des choses alors que dans le cadre de l'écotourisme qui met un accent particulier sur l'environnement et le bien-être des populations, ces difficultés liées aux moyens de transport se traduisent en avantage dans le but de maîtriser la capacité de charge du site et le respect des traditions culturelles. En revanche, l'hébergement et le secteur productif soulignés par Raboteur en tant que moyens indispensables trouvent un écho dans le contexte de développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane particulièrement sur les territoires indiens où l'on semble noter à première vue une absence de participation des populations autochtones et soulèvent par conséquent un certain nombre de questionnements à savoir :

- A quelles conditions, l'écotourisme en tant que moyen de développement économique local et de valorisation des cultures autochtones peut-il garantir le maintien des modes de vie traditionnelle des Indiens de l'intérieur de la Guyane et susciter par conséquent leur adhésion ?
- De quelle manière l'écotourisme est-il mis en œuvre à l'intérieur de la Guyane et qui en sont les acteurs ?
- Quelle est la part de contribution de la culture indienne dans les activités écotouristiques existantes et comment ces communautés tirent-elles profit de ce type d'activités sur leurs territoires aujourd'hui ?
- Sont-elles prêtes à marchander leurs connaissances traditionnelles au nom du développement durable ?

Ces interrogations nous amènent de plain-pied dans la phase concrète de notre travail à savoir la description des activités liées à l'écotourisme sur le terrain afin de voir ce qui caractérisent ce type d'activités et la manière dont elles sont insérées dans le contexte du tiers sud guyanais. Pour cela, nous allons commencer par voir l'évolution des expériences écotouristiques dans cette partie du territoire guyanais. Ensuite les différents choix opérés par les différents prestataires afin de mieux appréhender la place de la culture indienne dans ce processus complexe et ambiguë basé à la fois sur une idée de développement et une idée de maintien des modes de vie autochtones.

2. EVOLUTION DES EXPERIENCES TOURISTIQUES A L'INTERIEUR DE LA GUYANE

Les initiatives liées à la pratique de l'écotourisme n'ont pas attendu la création du parc national. En effet, avant la création de cette institution publique, on relevait déjà des initiatives liées au tourisme de nature ou de culture « ethno-tourisme » en fonction des potentialités de chaque région. Je prendrai pour cela les exemples de la commune fluviale de Maripasoula et de la commune forestière de Saül pour appuyer ma thèse. Le choix de ces deux communes est essentiel car géographiquement et écologiquement opposés : l'une avec un accès au fleuve (frontalier), l'autre située en plein milieu de la forêt avec comme unique moyen d'accès l'avion. C'est donc deux écosystèmes assez différents qui demandent deux approches totalement différentes. Mais avant d'aborder ce dernier aspect voyons la situation de ce type de tourisme dans un milieu aussi enclavé en commençant par la zone fluviale.

1. EVOLUTION DU TOURISME DANS LE MARONI AVANT LE PARC

La commune de Maripasoula au centre Ouest de la Guyane est le prototype de la commune fluviale. Village frontière qui vit au rythme du fleuve, est peuplé essentiellement de Noirs-Marrons et des Indiens Wayana. En tant que principal centre administratif, il est avant tout la zone tampon où se croisent tous les différents groupes culturels de la région. La situation géographique du bourg de Maripasoula avec notamment son accessibilité par avion et canot à moteur a favorisé à partir des années 1950, le développement d'une forme de tourisme liée à la découverte des peuples primitifs voire « sauvages ». Cette période fort marquée par des représentations de l'homme exotique a suscité le désir de découvrir ces êtres marginaux. Le regard sur l'autre n'était en réalité qu'un regard sur soi. Tenter de retracer les origines du tourisme sur les territoires indiens du sud de la Guyane, c'est en réalité tenir compte de deux grandes périodes ; avant et après la date repère de 1970 qui coïncide on va

dire à l' « anarchie » établie par les opérateurs touristiques et l'ordre établi sur le territoire par les autorités administratives.

1. ANARCHIE DUE AUX OPERATEURS TOURISTIQUES

Avant les années 50, on note l'organisation de circuits touristiques par des tours opérateurs au sud de la Guyane principalement dans les territoires amérindiens selon le schéma classique de l'écotourisme en occident analysé précédemment. La forme de tourisme développé à cette période ne visait pas la découverte des richesses naturelles de ce milieu mais la curiosité de découvrir les amérindiens, ces peuples « primitifs » qui vivent en marge de l'évolution. Dans les années 1970, des agences de voyages de tourisme dont le club méditerrané amènent des clients visités les villages amérindiens de haute Guyane.

Il ne fait l'ombre d'aucun doute que de nombreux récits et études en particulier l'ethnologie ont favorisé au début du XXème siècle cet engouement aux peuples primitifs par les touristes occidentaux. Comme le souligne Mondher Kilani « le siècle de lumières, siècle important pour l'Occident, s'est donc emparé du sauvage pour se comprendre et se critiquer¹²³ ». L'œuvre de Claude Lévi-strauss par exemple sur *la pensée sauvage* en 1962 et d'autres, illustrent bien cette période consacrée au « primitif ». La figure de ce dernier bien qu'ambivalente « bon sauvage » ou « mauvais sauvage » a montré au moins la diversité culturelle et l'unicité de l'humain.

La curiosité des occidentaux pour les Indiens du sud de la Guyane est le résultat de toutes ces idées reçues. Paris match du 6 juin 1970 invite les touristes à conquérir les Indiens « par la photo au polaroid, les bonbons et les cigarettes », ce que dénonce le Canard Enchaîné du 26 août 1970 sous le titre : « un zoo humain » et Le Monde du 3 septembre 1970 pose la question : « Les Indiens de Guyane peuvent-ils être exploités comme curiosité touristique ? » La réponse occupe toute la page.

En 1976 avec l'ouverture de la première agence de voyages de Guyane à Cayenne, on va assister à des expéditions de découvertes avec des grands Tours Opérateurs tel que « club méditerrané » qui va amener des groupes de gens dans les villages indiens, notamment le village Elahé, proche du bourg de Maripasoula dans le Maroni (environ 1 heure de navigation) et facile d'accès contrairement aux autres villages plus éloignés et de navigation souvent difficile à cause des sauts et rapides qui parsèment certaines parties du fleuve.

¹²³ Mondher Kilani, *Anthropologie : du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009 p.205

Les touristes arrivaient de la métropole essentiellement et leurs voyages étaient préparés par le tour opérateur, à l'extérieur du territoire et sans la participation des populations autochtones. Selon un informateur témoin oculaire de cette époque : « *les touristes se croyaient tout permis, venant de la métropole, ils pensaient dans leur esprit qu'ils avaient en face d'eux des sauvages. Avec leurs appareils photos, ils prenaient des photos aux populations en leur donnant un franc symbolique. On a dû se battre pour ça. Après 1970, il n'y avait plus de touristes qui venaient ici en masse* ¹²⁴ ». Le tourisme encadré et développé de l'extérieur par les tours opérateurs a dominé les années 50 à 70 au sud de la Guyane notamment l'ancien territoire de l'Inini, grand de 80.000km.

En effet, le moins que l'on puisse dire aujourd'hui à ce sujet, c'est que ce type de tourisme n'a laissé aucun bon souvenir dans la mémoire collective. Selon la majorité des personnes interrogées sur ce sujet. Les touristes arrivaient en groupe de 10 à 20 au village Elahé sans l'avis des Indiens et perturbaient le mode de vie traditionnelle. Ils étaient aussi confrontés à la réalité des traditions locales dont la culture des déjections. Il faut dire que, l'absence de toilettes dans ces villages, amenait ces derniers à aller faire leurs besoins naturels en brousse, ce qui dérangeait considérablement les populations autochtones, car ces « étrangers » de passage ne venaient pas avec l'intention de s'adapter au mode de vie locale mais les observer et repartir. Ainsi, outre le « click, clack » des appareils photos, le respect des modes de vie traditionnelle des Indiens était bafoué et c'est finalement vers 1970 qu'apparaît une réglementation dans ces territoires. En effet : le gouvernement décida de soustraire au voyeurisme malsain des touristes les 30. 000km² du sud en promulguant l'arrêté préfectoral le 14 septembre 1970, toujours appliqué à ce jour. Cet arrêté interdit le tourisme chez les Indiens pour respecter le mode de vie, les coutumes, l'organisation sociale et familiale, ainsi que le particularisme des populations indiennes.

2. L'IMPACT DE LA REGLEMENTATION DES TERRITOIRES INDIENS

L'arrivée régulière des groupes de touristes dans les territoires Indiens commençait à devenir insupportable lorsque les chefs coutumiers ont décidé de porter le problème aux autorités administratives compétentes de cette époque. Ainsi, dès 1970 un arrêté préfectoral a été pris afin de réglementer ces territoires Indiens livrés à une intrusion étrangère perturbatrice de l'ordre sociale et culturel local. Le point saillant de ces valves d'aventuriers reste incontestablement dans la mémoire collective lié au décès du jeune Mainguy au milieu de la forêt mettant ainsi fin à son rêve de voir des Indiens encore à l'état sauvage.

¹²⁴ Extrait d'entretien réalisé avec le chef coutumier et fondateur du village Antecume Pata, André Cognat, août 2008

C'est ainsi que depuis cette époque, l'accès aux villages Indiens situés au-delà d'Elahé (Maroni) et à Camopi et Trois Sauts (Oyapock) est soumis à une autorisation préfectorale.

La réglementation des territoires Indiens par l'arrêté préfectoral a contribué au déclin de l'ethnotourisme. Ce type de tourisme organisé par des Tours Opérateurs Européens a eu très peu d'impacts positifs sur les populations autochtones. En dehors de quelques emplois sporadiques et réducteurs, liés à la navigation des canots dédiés à quelques Indiens, la manne issue de cette activité touristique, s'échangeait entre le touriste et l'agence organisatrice de ces voyages. Les impacts négatifs semblaient plus éloquents que les aspects positifs. Néanmoins, cette activité a permis aux indiens d'être en contact avec le monde occidental et particulièrement avec les activités liées à la découverte. A tel enseigne que la plupart des jeunes indiens ont eu un rapport avec les métiers de la découverte de la nature puisque l'accompagnement et le guidage des touristes préexistent à la création du parc.

Certains jeunes ont travaillé ou travaillent encore avec des prestataires locaux d'origine métropolitaine en tant que canotiers et guides accompagnateurs. A travers ces différentes expériences, ils connaissent plus ou moins bien les avantages et les inconvénients qu'ils peuvent encourir en acceptant le développement des activités touristiques dans ou autour de leurs lieux de vie. Les activités liées au tourisme de nature, en milieu forestier notamment dans l'ancien territoire de l'Inini ont une histoire en Guyane. Avec le temps et l'expérience du passé, l'écotourisme dans cette partie de la Guyane est en train de trouver sa propre voie.

2. EVOLUTION DU TOURISME EN MILIEU FORESTIER : LE CAS DE SAÛL

Le tourisme lié à la nature est une réalité à Saül. Il a succédé à la période aurifère et à l'échec de la politique agricole de la commune dans les années 80 à 90. Comme nous l'avons vu à l'introduction de ce travail, Saül bénéficie d'un potentiel considérable; un micro-climat exceptionnel, une densité faible de la population ainsi qu'un enclavement qui favorise un tourisme élitiste. En effet, Saül pour l'essentiel n'est accessible que par avion depuis Cayenne, sinon par le fleuve à partir de Maripasoula en suivant les cours de l'Inini. Une piste (Bélizon) a été construite vers 1954 à grands frais pour acheminer le matériel de construction de l'aérodrome actuel. Cependant, par manque de trafic régulier et d'entretien, elle est complètement recouverte de végétation.

S'il est encore possible de voir arrivé régulièrement des touristes, les populations constatent néanmoins une « mini-baisse » due pour certains aux effets pervers de l'orpillage clandestin et pour d'autres à l'absence d'initiatives novatrices et d'engagement des populations locales. Il faut dire d'après notre enquête que le tourisme a connu quatre (4) principales périodes à Saül:

- La période du tourisme organisée
- La période de « rupture »
- La période du tourisme autonome
- La période transitoire: du tourisme autonome à l'écotourisme

1. La période du tourisme organisé

Le tourisme organisé est la forme de tourisme qui a marquée les années 90 à 2000, il s'est inspiré probablement de ce qui se faisait dans le Maroni, c'est-à-dire qu'il avait la particularité de venir de l'extérieur pour s'imposer à l'intérieur de la communauté. C'était l'époque des grands Tours Opérateurs tels que « nouvelle frontière » qui avait un représentant métropolitain sur place pour accueillir ses touristes.

Le rôle de ce représentant consistait à amener des groupes d'au moins 10 personnes en forêt non pas pour admirer des populations indigènes mais découvrir le milieu forestier sous la responsabilité d'un guide. A Saül le nom de Christian Baure est bien connu pour avoir été représentant du Tour Opérateur « nouvelle frontière ». Ce dernier servait de relais à cet organisme. Avec l'aide des guides locaux, Baure organisait des voyages de groupes de dix (10) touristes en forêt pendant plusieurs jours. De 90 à 2000, Saül a connu une professionnalisation du métier de guide forestier, l'un des plus connus à cette époque est incontestablement Stéphane plaine, reconverti en agent du parc amazonien de Guyane à Saül, comme d'ailleurs la plupart des anciens guides.

En dehors de la professionnalisation du métier de guide forestier, il y a eu une spécialisation dans l'accueil et l'hébergement dont « chez fred » fût une référence pendant plusieurs années.

Il faut noter que les populations locales de cette région comme celles du Maroni n'ont pas un bon souvenir de cette période du tourisme en Guyane. Beaucoup estiment en effet, que ce type de tourisme n'a été profitable qu'à ses organisateurs étant donné que les locaux n'ont pu bénéficier des retombées directes de ces activités. D'une part, les organisateurs s'approvisionnaient à l'extérieur de la commune

au détriment des petits commerces locaux et d'autre part, la plupart des entrepreneurs de ces activités n'étaient pas des « filles et des fils » de la commune mais des populations allochtones.

2. *La période de « rupture »*

Selon les témoignages recueillis sur le terrain, le tourisme en Saül a connu une période de rupture. Autrement dit, une période assez difficile qui allait bouleverser la vie sociale et culturelle locale. Elle concerne la période de 2000 à 2002.

Cette période est la conjugaison de deux événements majeurs dont les populations se souviennent encore très bien; il s'agit de l'arrêt des vols de l'unique compagnie aérienne « Air Guyane » et l'essor de l'orpaillage. En 2000, la compagnie « Air Guyane » a cessé ses vols à Saül enclavant davantage cette région; Ainsi, les touristes ne pouvaient plus s'y rendre, par conséquent l'opérateur « nouvelles frontières » a, à cet effet changé de destination. Les personnes qui dépendaient de l'activité touristique ont pris évidemment un coup. Progressivement, on a assisté non seulement au déclin de cette activité organisée de l'extérieur mais aussi à un exode rural de certaines populations locales en mal de vivre couper des échanges avec l'extérieur. L'exemple le plus connu sur ce dernier cas, est sans doute le départ de nombreuses familles H'mong dépendante de l'activité agricole et qui n'arrivaient plus à écouler leurs produits sur le marché de Cayenne.

Arrivée à Saül vers les années 1990, « la communauté H'mong avait au moins 5 familles qui regroupaient 45 personnes environ déjà, par rapport à Air Guyane ces personnes n'ont pas pu rester à la commune¹²⁵ ». Lors de mon séjour, Saül ne comptait plus qu'une famille de trois personnes cultivant la terre. L'absence de vols de l'unique compagnie d'avion a montré les limites et la fragilité de l'économie locale en particulier l'activité touristique. On constate en effet qu'en l'absence de moyens de transports fiable et viable, le tourisme dans les milieux naturels semble vouer à l'échec. On comprend bien toute l'importance du transport dans la chaîne écotouristique.

Par ailleurs, l'essor de l'orpaillage en Guyane relayé par les masses médias a été un pic à la baisse des flux touristiques. Il était bien connu que les orpailleurs ne détruisent pas seulement la nature et la biodiversité, mais ils pouvaient surtout transporter des maladies telles que la dingue ou le paludisme très redoutés par les touristes occidentaux. Ainsi, tous les ingrédients étaient visiblement réunis à cette

¹²⁵ Extrait de l'entretien réalisé à Saül avec le maire adjoint de la commune de Saül

période pour rompre avec l'ancien modèle pour en créer un nouveau lié au tourisme autonome observable à ce jour.

3. *La période du tourisme autonome*

Au sortir de la période de déclin que nous venons de décrire, notamment avec le rétablissement des vols de l'unique compagnie « Air Guyane », les promoteurs du tourisme de nature, se sont rendus compte de la fragilité de cette activité. Les anciens guides se sont reconvertis à de nouveaux métiers, « plus sécurisants » (la plupart travaillent aujourd'hui au parc amazonien comme responsable ou moniteur), tandis que certains qui se sont spécialisés dans l'hébergement ont vendu leurs actions (c'est le cas « chez Fred ») alors que d'autres ont maintenu leurs hébergements sans de réelles innovations et diversification d'activités face à la concurrence des pays voisins (Brésil, Surinam).

Le manque de guides, c'est-à-dire la perspective d'un tourisme de nature encadré a ouvert les portes à un tourisme autonome que l'on connaît actuellement sur Saül ; concrètement, le touriste lui-même prend ses responsabilités; il choisit son carbet et se débrouille pour son alimentation. Grâce au balisage des sentiers de randonnées et des cartes qui s'y réfèrent, il se déplace seul en forêt et fait des découvertes sans avoir besoin d'un guide écotouristique. Le tourisme solitaire contrairement au tourisme encadré développé essentiel par des Tours Opérateurs a l'avantage de mettre le touriste en contact direct avec des populations locales. Il se présente selon nous, comme un pas vers l'écotourisme, c'est-à-dire permet au touriste d'aller personnellement à la découverte de la nature, et la rencontre des cultures, des croyances des communautés locales, ce qui n'est pas souvent le cas dans le cadre du tourisme encadré où le touriste est souvent subordonné à son guide accompagnateur, dans la plupart des cas allogènes au territoire.

4. *La période transitoire: du tourisme autonome à l'écotourisme.*

Passer du tourisme autonome à l'écotourisme est une démarche assez récente stimulée par la création du parc amazonien de Guyane. Il s'agit, selon les gestionnaires du parc de faire bénéficier les communautés locales des retombées directes et indirectes du tourisme, par la valorisation de leurs patrimoines, leurs savoirs et savoir-faire locaux, liés à leur environnement. Il ressort en effet que le tourisme organisé et encadré jadis, n'a souvent pas été profitable pour les communautés locales et les gestionnaires du parc national semblent ne plus être confrontés à un tel scénario. La redéfinition d'un nouveau modèle de développement touristique est d'actualité.

En conclusion à ce point, nous constatons que le produit touristique a été adapté à une certaine époque aux richesses culturelle et naturelle de chaque région. La valorisation des populations Indiennes comme produit touristique voire comme « objet de curiosité » fut une démarche malsaine à cause des dégâts causés par des touristes sur les zones de vies des Indiens. Outre la perturbation du village par les prises de photos sans permission, les objets artisanaux étaient souvent achetés à de vils prix.

Par la richesse de son milieu naturel et son réseau de sentiers de randonnées, le centre de la Guyane notamment sa commune (Saül) semble avoir choisi sa voie de développement touristique durable, basée essentiellement sur la valorisation et la conservation du milieu naturel ainsi que la biodiversité intégrée. D'une façon générale, on note la présence d'un certain nombre d'initiatives valorisant les milieux naturels bien avant la création du parc.

3. LES ACTIVITES ECOTOURISTIQUES AUJOURD'HUI : LA FIN DU TOUR OPERATEUR ?

1. LA MENACE DU TOUR OPERATEUR

Le Tour Opérateur (TO) maillon essentiel de la chaîne écotouristique classique n'est plus le bienvenu à l'intérieur de la Guyane notamment dans les villages Indiens à cause de l'arrêté préfectoral en vigueur actuellement. De l'avis général, ces entreprises gérées de l'extérieur n'ont jamais été bénéfiques pour les populations autochtones qui visiblement en souffraient énormément. Avec la création du Parc National, cette réticence s'est d'autant plus confirmée avec la volonté de cette institution de faire du développement local un enjeu majeur pour la protection du couvert végétal et tous ses constituants. Conscient en effet qu'aucune politique de conservation ne peut être fiable et viable si les populations sont dans la misère ou la pauvreté financière de ne pouvoir satisfaire à leurs besoins matériels. On peut dire qu'en s'opposant à l'arrivée des Tours Opérateurs, les gestionnaires du Parc National se placent du côté des autochtones. A partir de là, ils ne sont plus perçus par les autochtones comme des « méchants » qui veulent leur limiter l'accès à leurs ressources mais comme des personnes qui sont favorables à leur développement. Il y a donc de façon implicite un partenariat puisque le Parc se constitue comme un allié aux populations autochtones et ces derniers visiblement peuvent s'appuyer sur le soutien de l'institution. Ainsi, à l'intérieur de la Guyane depuis quelques années malgré les survivances d'une pratique écotouristique de base extérieur (avec Tour Opérateur), la tendance des initiatives écotouristiques basées sur les porteurs de projets locaux prend forme. L'examen de ces

différentes approches, nous permet de bien cerner les avantages et les inconvénients d'une approche à l'autre.

1. PRATIQUES ECOTOURISTIQUES DE BASE EXTERIEURE : LE CAS DE TAKARITOUR

« Takaritour » est l'une des agences touristiques basée sur Cayenne (littoral) se réclamant de la mouvance « écotourisme ». Elle est d'ailleurs la seule agence qui opère sur le Maroni à partir de Saint Laurent (Nord-Ouest). Autrement dit, elle s'est spécialisée dans les remontées et les descentes du fleuve avec sa clientèle en faisant des escales sur quelques villages partenaires le long du fleuve. Il faut rappeler que l'intérêt des Tours Opérateurs pour le Maroni était focalisé sur le voyeurisme des populations Indiennes « survivances d'un passé archaïque ». À partir du moment où un arrêté préfectoral a été mis en place tout l'intérêt s'est effrité. La difficulté d'accès dans la commune forestière de Saül a favorisé l'exploitation du fleuve Maroni et ses atouts pour un tourisme de type fluvial.

Ainsi, le principal Tour Opérateur « Takaritour » basé à Cayenne propose à sa clientèle des descentes et remontées du fleuve Maroni. L'opérateur basé à Cayenne, loin des réalités locales travaille sur le terrain avec un certain nombre de partenaires locaux spécialisés dans des domaines assez divers principalement dans le transport et l'hébergement traditionnel localisés le long du circuit touristique, c'es-à-dire le long du fleuve. Ces relais locaux permettent au Tour Opérateur d'offrir à sa clientèle des produits touristiques composites en package (découverte de l'intérieur du pays à partir du fleuve, nuitée en habitat traditionnel..) essentiellement sur certains villages Noirs-Marrons le long du fleuve. Il faut dire que les remontées ou les descentes du fleuve sont très longues et nécessitent souvent des escales voire des nuitées chez l'habitant.

Le Tour Opérateur ne peut donc pas tout faire, la délégation de certaines tâches apparaît comme un principe et permet en réalité aux populations locales de mettre en valeur leurs savoirs et savoir-faire. Ainsi par exemple, j'ai pu noter que le transport fluvial entre le littoral (Saint-Laurent du Maroni) et l'intérieur de la Guyane (Maripasoula) était assuré par les populations autochtones de cette région notamment les Noirs-Marrons (Ndjuka et Aluku).

Le fleuve du Maroni est parsemé en certains endroits de rapides et des sauts, des roches et courants assez dangereux que seules ces populations par habitude et par communion avec les esprits du fleuve ont réussi à le dompter et à acquérir des techniques de navigation grâce à des canots assez spéciaux. Cette reconnaissance et confiance va au-delà des simples Tours Opérateurs puisque même les canots de la gendarmerie nationale sont pilotés par des populations natives. D'ailleurs, lors de mon dernier séjour à Maripasoula, un de ces canotiers avait trouvé la mort après avoir heurté une roche alors qu'il

accompagnait une équipe de gendarmes pour une mission spéciale dans le Maroni, ceci démontre bien la dangerosité de ces fleuves.

Lors des circuits touristiques offerts par le Tour Opérateur, la navigation du canot est souvent assurée par une entreprise fluviale locale basée sur le littoral au Nord-Ouest (Saint-Laurent) qui délègue deux de ses professionnels dont le Guide '*Takariste*' ou le '*Bossman*' qui se place traditionnellement à l'avant du canot pour orienter et signaler le pilote « Motoriste » d'éventuels obstacles ou dangers notamment les roches souvent immergées. La classification « non navigable » du fleuve Maroni fait des autochtones les principaux canotiers puisqu'ils le connaissent mieux que quiconque. Ainsi, les Noirs-Marrons (Ndjuka et Aluku) assurent souvent le canotage dans leur espace géographique notamment le bas Maroni (De Saint Laurent à Maripasoula), tandis que les Wayana maîtrisent le circuit du Haut Maroni (la remontée du fleuve à partir de la commune de Maripasoula).



Photo 6 : Descente du fleuve Maroni avec des Touristes
Cliché : L. Ekomie Obame, 2009

Sur cette photographie, nous voyons bien l'occupation des places sur le canot par les différents acteurs. L'amont et l'aval du canot sont occupés par les canotiers ; le Motoriste occupe l'arrière du canot sa main gauche sur le guidon du moteur, tandis que le « Bossman » ou le chef de l'équipage occupe l'avant du canot en orientant le motoriste qui a une visibilité réduite. Entre ces deux extrêmes, on voit les touristes installés confortablement deux à deux. Il y a par ailleurs, un espace réservé aux bagages situé entre les passagers, le « Takariste » et le « Bossman ». Ce sont les bagages des touristes. Mais aussi une batterie de cuisines (réchaud, bouteille de gaz, glacière, assiettes...) sans oublier la ration alimentaire pour la durée du séjour.

Le savoir-faire des canotiers ne se limite pas seulement à la navigation fluviale, ce sont généralement des personnes sélectionnées pour leur polyvalence. Ils doivent être capables d'accompagner un groupe de touristes de 10 personnes; tantôt canotiers, guides, animateurs, ils sont aussi d'excellents cuisiniers.

Takaritour travaille en partenariat avec une entreprise de transport fluvial basée à Saint-Laurent dont les canotiers maîtrisent parfaitement le circuit. Les touristes dans un premier temps remontent le Maroni en canot, admirent la beauté du paysage et le savoir-faire de ces canotiers. Dans un second temps, ils font la descente du fleuve mais dans les deux cas, le circuit est ponctué par des escales dans certains villages Noirs-Marrons sélectionnés par le Tour Opérateur. Les villages d'accueils semblent être choisis, en fonction du minimum de confort qu'ils peuvent offrir aux touristes. Dans certains cas, le Tour Opérateur n'hésite pas, à donner 'un coup de main' pour l'aménagement de l'espace notamment des latrines voire des sanitaires afin qu'ils soient plus ou moins corrects pour l'accueil de ses touristes. L'escale des touristes est souvent l'occasion pour ces derniers de visiter les villages d'une façon encadrée ou libre. Ces moments de temps libre permettent souvent aux canotiers de préparer le repas du midi ou du soir. Dans ce type de voyage, les journées sont bien planifiées d'avance.

D'un départ du littoral, l'ultime escale dans le Maroni se limite dans la commune de Maripasoula chez un des prestataires locaux dénommé « Chez Richard Gras » spécialisé à la fois dans l'hébergement et le guidage en forêt.

Les territoires indiens situés en amont de la commune de Maripasoula sont exclus du circuit touristique du Tour Opérateur, mais cet itinéraire semble être délaissé aux prestataires locaux qui ont créé leur propre structure d'accueil pour valoriser le territoire en amont de Maripasoula désormais assujéti à un arrêté préfectoral. L'absence de Tour Opérateur décrite autrefois a été vite compensée par des opérateurs locaux car la nature à horreur du vide comme nous le verrons au point suivant.

Le tourisme valorisé par Takaritour est un tourisme fluvial reposant sur la valorisation de l'écosystème fluvial notamment le fleuve Maroni et ses atouts. Ses retombées positives sont minimales selon les populations. En effet, ce que l'on reproche à ce type d'approche, c'est qu'elle obéit d'abord à un schéma classique qui veut que l'agence ou le Tour Opérateur soit le maître du jeu et le principal bénéficiaire de la manne financière. L'économie locale n'en tire pas réellement profit en dehors des deux canotiers, et l'hébergement sur place car il est reconnu que les touristes font rarement recettes aux restaurants locaux pour la simple raison que le Tour Opérateur apporte souvent toute l'alimentation du séjour avec lui. J'ai pu l'observer avec Takaritour, lors de son escale ultime au bourg de Maripasoula au carbet « Chez Richard Gras ». En effet, le circuit écotouristique de Takaritour s'arrête en cet endroit lors des remontées du fleuve à partir de Saint Laurent.

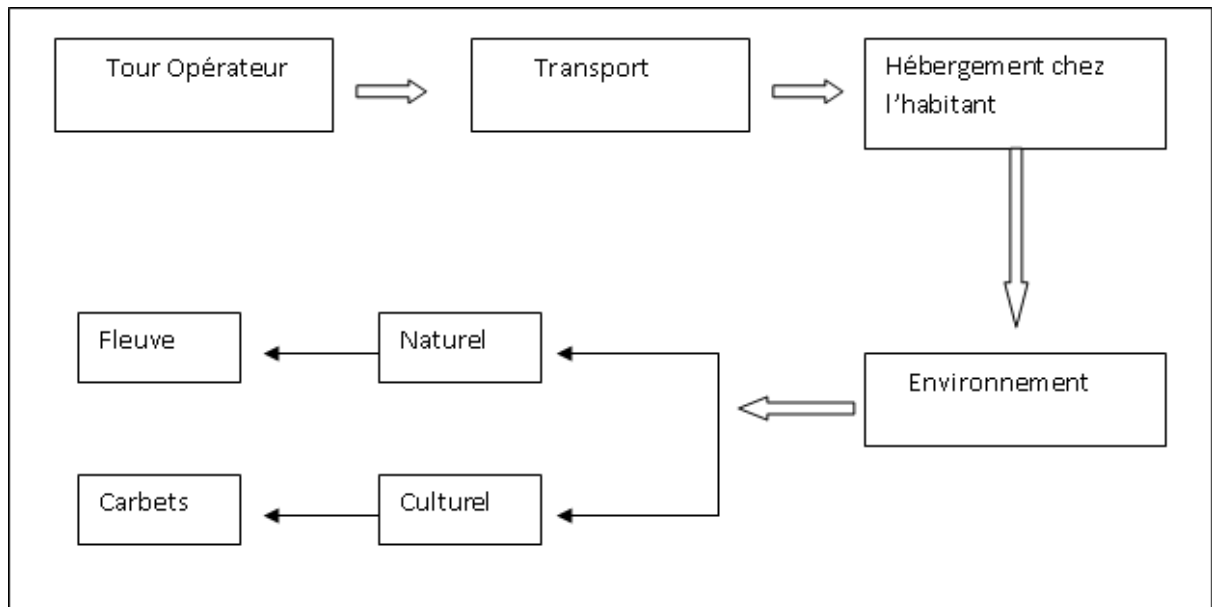


Figure 10: Démarche écotouristique valorisée par le Tour Opérateur "Takaritour"

Au cours de leurs différentes escales, j'ai noté que les deux canotiers avaient toujours dans leurs bagages, outre les effets personnels des touristes, mais aussi et surtout toute la batterie de cuisine nécessaire pour leur séjour. Il s'agit essentiellement ; d'un réchaud et d'une bouteille de gaz. Je pouvais également noter au moins deux grandes glacières pour la conservation de produits dégradables notamment les poissons locaux pêchés au cours du voyage par les canotiers. Ainsi, en dehors du poisson frais pêché qui est conservé dans des grandes glacières, la viande et le poulet font également partie des produits à emporter ainsi que le petit déjeuner.

Toute cette organisation en amont par l'agence écotouristique, fait dire aux populations locales que le touriste qui vient chez eux par le biais de cette dernière n'apporte pas d'argent chez eux par conséquent, il n'apporte aucun impact positif à leur condition de vie. Le touriste passe sinon beaucoup de temps à prendre des photos alors qu'on attend de lui l'achat des produits locaux pour développer l'économie locale. Ce point de vue semble être partagé par l'ensemble de la population au contact de l'écotourisme d'après les entretiens réalisés aussi bien à Maripasoula qu'à Saül, on note en substance ce qui suit :

Quand un touriste vient, il vient pour faire vivre l'endroit qu'il arrive. C'est rare de voir les touristes prendre un repas pour aller au restaurant ou essayer de dépenser, ça n'apporte rien du tout. Mais faut pas les critiquer non plus car le gouvernement français n'a rien mis en place parce que y a tellement de projet pour Saül mais ça traîne, ça traîne, ça traîne. Etc., (AG., résident à Saül, 2008)

Le touriste est perçu comme quelqu'un qui apporte de l'argent dans le village d'accueil. Mais pour arriver à ce stade, il faut selon cet informateur qu'il y ait une volonté de l'Etat.

Le Parc National convaincu du bien fondé de l'écotourisme dans un territoire riche en diversité naturel et culturel semble avoir trouvé un compromis sur cette question de la mainmise des agences du littoral sur le potentiel écotouristique de la région en proposant aux populations locales et surtout autochtones d'être eux-mêmes des porteurs de projets. Certains responsables du Parc d'ailleurs affirment clairement leur hostilité à l'arrivée des agences sur les territoires du Parc, tout simplement parce que ce sont ces agences qui vont gagner l'argent issue des activités écotouristiques sans tenir compte des besoins des populations locales. Or, pour que ces dernières soient intéressées à la conservation des ressources naturelles ainsi que la valorisation de leurs connaissances, leurs savoirs et savoir-faire, il faut selon leur point de vue, qu'elles soient certaines de tirer profit en monnayant leurs systèmes de connaissances aux touristes. Avec les agences touristiques, l'expérience montre que cela n'est pas possible d'où les réticences observées au cours de notre enquête de terrain :

Moi je dis, ce qui ne me plait pas du tout, ça déplaît à beaucoup de monde s'ils entendent ça, moi c'est passer par les agences, parce que c'est les agences qui vont gagner cet argent là, peut être qu'il y a un impact positif sur l'ensemble de l'économie de la Guyane mais le local, le rural, la personne qui vit ici, qui ne va pas en bénéficier ne voit pas l'intérêt donc il ne sera jamais attirer par la protection de la nature, pas tous les autres histoires qu'on raconte quoi tu vois. Pour faire entrer ces gens là dans ce système de développement durable, de l'exploitation raisonnable de la forêt, c'est le tourisme et le tourisme, il faut qu'il apporte aux gens. S'il passe par les agences, que tout est organiser par des agences, il vient avec son guide, il apporte sa bouffe etc., et qui a organisé son hébergement et peut être qu'il va construire son hébergement aussi. S'il travaille ici, ben, il ne va pas mettre ses touristes chez les uns et les autres, très rapidement, il va voir que, c'est plus intéressant de faire un carbet, tu vois heinn voilà

(Un agent du Parc)

D'après les avis recueillis auprès des agents du Parc Amazonien de Guyane, il y a une prise de conscience des impacts négatifs des agences sur le terrain. C'est la raison pour laquelle, le Parc solidaire aux populations locales essaie de mettre sur pied, ce que nous appelons, une politique écotouristique de préférence locale et autochtone. Autrement dit, partir du local au global, c'est-à-dire des porteurs de projets locaux en écotourisme pour la prise de conscience des enjeux de conservation. Il s'agit d'encourager les autochtones ou les populations sur place à monter leurs projets en écotourisme parce qu'elles sont les mieux placées, les mieux préparées pour valoriser leurs milieux et leur culture mais aussi parce qu'en montant leur propre projet, elles peuvent à la fois avoir le contrôle financier.

Dans cette perspective, on note sur le terrain, notamment dans le Maroni et la commune forestière de Saül des initiatives écotouristiques selon nous de base intérieure. Dans cette catégorie, il y a d'une part des initiatives locales pionnières, c'est-à-dire créées avant la création du Parc et d'autre part des initiatives précotouristiques. Les premières sont créées et gérées par des populations locales allogènes et les secondes sont en gestation, plus récentes et encouragées par le Parc National dans l'aire de libre adhésion.

2. PRATIQUE ECOTOURISTIQUE DE BASE INTERIEUR : CAS DES PRESTATAIRES LOCAUX A MARIPASOULA ET SAÛL

Dans la commune de Maripasoula, j'ai pu recenser trois (3) principaux opérateurs écotouristiques dont deux (2) réellement actifs : « Richard Gras » et « Tolenga » qui prennent en charge les touristes qui souhaitent découvrir les territoires en amont de la commune de Maripasoula en remontant le Maroni. En effet, nous avons vu que le principal Tour Opérateur de la région de Maripasoula « Takaritour » n'allait pas au-delà du bourg, ce qui laisse un vide pour tout le haut Maroni. Certes, il existe un arrêté préfectoral réglementant une bonne partie de cet espace de la commune, mais l'arrêté ne prend effet qu'au-delà du premier village Indien appelé « Elahé », donc en réalité les visites n'y sont pas proscrites. Il y a donc tout cet espace en aval d'Elahé laissé vacant et dont les entreprises touristiques locales tentent d'exploiter. Nous allons dans un premier temps présenter les deux principales structures écotouristiques du Maroni avant de présenter celles de Saül dans la perspective de faire ressortir les invariants culturels.

1. La structure écotouristique du Maroni

Les acteurs du tourisme à l'intérieur de la Guyane notamment dans le Maroni se réclament de la filière « écotourisme », d'abord parce que leurs activités reposent sur le potentiel naturel et culturel du

territoire ensuite le fait que dans leurs pratiques entrepreneuriales, ils ont à l'esprit la préservation des ressources naturelles qui constituent en réalité leur matière première d'exploitation. La mise en œuvre de l'écotourisme, s'appuie sur l'offre d'hébergement, culturel et l'offre aménagée sur le terrain.

a) La structure écotouristique « Terminus » chez Richard Gras

Créée en 1997 par un métro Richard Gras, ancien travailleur au BRGM, la structure écotouristique le « Terminus » est, un peu excentré du bourg de Maripasoula (5 mn de centre du bourg) au lieu dit « Poti Soula », en bordure du fleuve (Maroni). Cette structure dispose de deux types d'hébergement : le carbet et le bungalow. La construction de la structure d'hébergement s'est faite étape par étape avec des fonds propres selon son promoteur: « *j'ai rien demandé à personne, j'ai tout fait seul* ». Autrement dit, ce dernier n'a pas pu bénéficier des aides des organismes ou institutions départementaux qui ont plutôt une préférence d'encourager les populations natives à ce type de projets. C'est la raison pour laquelle, Richard Gras a financé personnellement son projet du début à la fin avec patience et détermination. S'il a pu réunir des fonds nécessaires, en revanche, il n'avait ni la technique ni le savoir-faire à la réalisation des infrastructures dont les carbets traditionnels au modèle indien. Il a par conséquent sollicité le savoir faire des Wayana pour la construction de carbets.

En effet, aujourd'hui, le « Terminus » est un hébergement de qualité au niveau local qui dispose de deux carbets traditionnels Indiens aux toitures végétales tressées, sans parois d'une capacité de 15 hamacs chacun. Quatre chambres bungalows simple, double et triple. Les tarifs vont de 9 euros la nuitée en hamac à 45 euros en bungalow. Dans un environnement où règne l'informel, l'activité de Richard Gras fait exception puisque déclarée et reconnue en tant que telle. Ce dernier a donc la facilité de travailler avec des opérateurs extérieurs puisqu'il est censé garantir un minimum de sécurité et de confort en bien des aspects. Ainsi, comme nous l'avons vu, les touristes du Tour Opérateur « Takaritou » s'arrêtent dans cette structure lors des différents escales le long du fleuve Maroni. Ces derniers ont généralement une préférence pour le carbet hamac qui est souvent pour eux une découverte et de prix relativement abordable. La diversité de l'hébergement montre la prise en compte à la fois des besoins du public d'accueil et le besoin de valoriser l'habitat traditionnel. En effet, la construction de bungalow est très proche de l'hébergement d'origine des touristes puisque la plupart sont des métros qui viennent généralement de Cayenne ou de la métropole.

La construction de carbet-hamac est une offre d'hébergement local qui permet de faire découvrir les touristes l'habitat traditionnel des peuples autochtones. Ce choix a l'avantage non seulement de laisser le touriste choisir librement son hébergement, mais il permet aussi de prendre en compte ses moyens financiers. C'est en cela que l'hébergement en carbet-hamac est très accessible à toutes les bourses et

s'érige facilement comme l'hébergement touristique emblématique au sud de la Guyane. Cependant, ce choix de l'habitat traditionnel des Indiens comme hébergement écotouristique valorisé par le promoteur Richard Gras ne se fait pas par imitation systématique. En effet, ce que l'on peut constater, c'est que bien que les carbets de cette structure soient implantés le long d'un cours d'eau, le responsable à néanmoins pris soin d'installer des toilettes domestiques extérieurs aux carbets. Ainsi bien qu'ayant accepté le carbet Indien, il n'a pas accepté la culture qui va avec consistant à utiliser les toilettes comme des cours d'eau.

La structure d'hébergement « traditionnel » tente donc d'offrir le minimum de sécurité et de confort possible aux touristes. Ainsi, comme de nombreux hébergements, la structure « le Terminus » de Richard Gras dans laquelle, j'ai été hébergé quelque temps, est avant tout situé chez l'habitant (1) (Cf. le schéma ci-dessous) et offre deux espaces pour accrocher son hamac (3, 4) et en Guyane, cet espace s'appelle le carbet, c'est une construction sommaire avec des matériaux issus traditionnellement de la forêt servant à poser le hamac.

Pour le confort des touristes, ce type d'hébergement subit très souvent des extensions et des innovations afin de construire des douches et des toilettes mais également un espace cuisine (on parle de carbet-cuisine). Ainsi, on note que la structure architecturale de base traditionnelle (carbet-hamac) héritée de la culture Amérindienne n'est pas toujours suffisante pour accueillir les touristes d'origine métropolitaine, il faut au final de la composante traditionnelle (carbet-hamac) y apporter des ajustements culturels afin de prendre en compte les attentes des touristes qui sont principalement de culture occidentale avec des codes culturels bien précis.

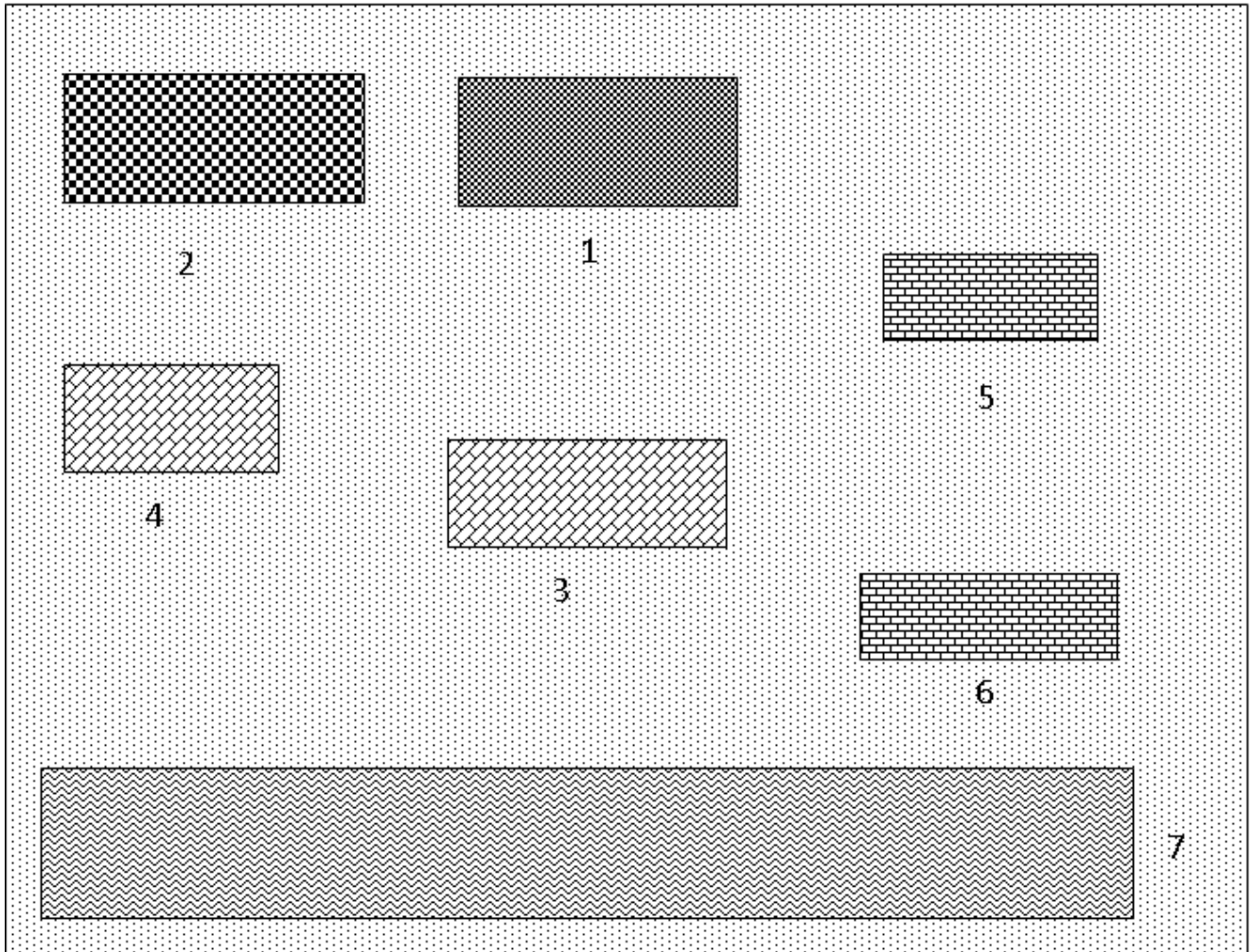


Figure 11 : Schéma de la structure d'hébergement « Terminus »

1- Résidence du propriétaire	2- Bungalows touristiques
3- Carbet en hamac 1	4- Carbet hamac 2
5- Carbet-toilettes	6- Carbet cuisine-salle à manger
7- Fleuve	

C'est ainsi que l'on note la présence de carbet-cuisine (6) avec des innovations considérables. Cet espace offre au visiteur l'essentiel des choses nécessaires pour un séjour plus ou moins agréable en le rendant quasiment indépendant : on y retrouve la batterie de cuisine notamment le réchaud et une bouteille de gaz afin que le touriste puisse cuire les aliments sur place, des ustensiles de cuisine, un réfrigérateur, de l'électricité et une table à manger et des chaises sont également à sa disposition. Les touristes lors de leur séjour dans ces carbets sont en réalité indépendants, ils peuvent faire leurs emplettes, conserver leurs aliments au frais et cuisiner eux-mêmes ce qu'ils veulent bien manger. C'est une démarche qui permet de responsabiliser le touriste sur son alimentation et épargner le propriétaire des lieux des questions d'hygiène alimentaire en s'excluant de proposer la restauration en dehors du petit déjeuner à sa clientèle.

Cette formule liée à l'autonomisation du touriste n'est pas contraignante comme celle du Tour Opérateur qui prépare tout lui-même, cette formule par contre laisse le choix au touriste entre cuisiner lui-même ou aller au restaurant. Par conséquent, elle dédouane le propriétaire de toute responsabilité et contourne d'une certaine manière toute la linatie de normes en la matière puisqu'il n'est responsable en rien en dehors de l'hébergement du touriste.

Outre le minimum de confort présent dans le carbet-cuisine chez le prestataire local « Le terminus » de Richard Gras, le complexe d'hébergement est complet avec un carbet-toilettes excentrés intégrant deux douches et deux toilettes W-C (5) communs aux touristes qui choisissent de dormir à « la belle étoile » sous le carbet ouvert à tout vent. La prise en compte de la dimension sanitaire est aussi observable dans les deux studios (bungalows) (2) qui intègrent chacun des sanitaires. Le bungalow est une structure moderne autonome qui permet au touriste de ne pas trop se couper de son confort habituel, il peut y dormir, faire sa cuisine, prendre sa douche sans avoir besoin de sortir. Cette tendance a intégré des W-C communs dans des hébergements en carbet-hamac est répandue au sud de la Guyane et apparaît naturellement comme une norme, un prototype à respecter par des prestataires touristiques.

Dans le modèle d'hébergement présenté ci-dessus, on peut dire qu'il y a la manifestation de la culture du prestataire écotouristique qui est celle des touristes par la construction de studio ou bungalow et l'adoption de la culture locale qui se manifeste par la valorisation du carbet-hamac. Sur un même site, il y a donc la cohabitation de deux styles, de deux cultures différentes laissant le choix aux touristes de choisir le type d'hébergement à leur goût.

En dehors de l'hébergement, le prestataire écotouristique Richard Gras propose des expéditions de plusieurs jours en forêt dans le Haut Maroni appelé Itany jusqu'aux Monts Tumac Humac, dans le sud

de la Guyane. Sa clientèle se compose de particuliers et de quelques scientifiques soumis à autorisation préfectorale. Ce sont des personnes mûres qui viennent tout seul ou en groupe pour admirer les richesses naturelles de cette région. L'activité de Richard Gras est donc tournée essentiellement sur la valorisation du patrimoine naturel qui est riche et diversifiée dans cette partie de la Guyane. S'il est difficile de voir la biodiversité animale puisque la Guyane d'une manière générale n'a pas des animaux emblématiques tels les gorilles, les éléphants comme certains pays d'Afrique pour prétendre développer un tourisme de vision animalier, il n'en demeure pas moins que les sites naturels sont porteurs du développement écotouristique, un créneau que Richard Gras exploite sérieusement. En effet, outre la beauté du fleuve Maroni et ses affluents, la forêt ainsi que les montagnes font partie des atouts de la commune rurale de Maripa-Soula.

En effet, les observations de terrains réalisées par l'ONF entre 1996 et 1999, et par Géaux et Loubry (Diagnostic écologique sur l'environnement des criques Daouda, Chena, Oualimapan et Bois Blanc, novembre 1996) montrent de nombreux arbres et peuplements remarquables tant par leur taille que par leur physionomie qui pourraient être valorisés pour l'accueil du public. Parmi ces peuplements remarquables, on peut citer la crique Oualimapan : dans le fait de crique, on note la présence d'un fromager (*Ceiba pentandra*) de 2, 80m de diamètre, implanté sur des conterforts occupant un cercle de 18m de diamètre et s'élevant à 6 mètres du sol. Cet arbre est accompagné, dans un rayon de 400 m par un cortège de mamantins (*Micropholis melinoniana*) et de sabliers ou « bois diable » (*Hura crepitans*) qui ont des diamètres supérieurs à 1, 20 m.

Aussi, à une demi-heure en pirogue en amont du bourg de Maripasoula, en dessous d'Elahé à une demi-heure de marche à proximité du Saut de Gabaya Soula, on observe de très belles criques où l'eau descend en cascades successives des premières collines importantes des Monts Atachi Bakka. A proximité de ce Saut, on note également des endroits de baignades sur des roches plates et d'anciens villages Boni abandonnés dans lesquels il reste des arbres fruitiers (manquiers et autres). Les touristes avec leurs hamacs y trouvent un excellent sommeil sous ces arbres selon Richard Gras.

Parmi les atouts remarquables et valorisés par notre informateur, on note le fleuve avec ses sauts et rapides, la forêt « pure » (exemple des Abattis cottica à Grand Santi) avec toutes sa biodiversité, des cascades au milieu de la forêt et les montagnes.

En évaluant avec ce dernier, le degré d'attractivité de chacun des éléments naturels sus-mentionnés, les montagnes isolées (Inselberg) que l'on rencontre de façon spectaculaire, dans le sud de la Guyane attireraient plus la clientèle. En effet, surélevé au milieu de la forêt de manière magistrale, les plateaux

rocheux des Monts Tumuc Humac sont élevées à plus de 500 m au dessus de la forêt permettant aux personnes qui sont dessus d'avoir un champ de vision extraordinaire à plus de 200 km selon notre informateur accoutumé des lieux. On peut également y voir un magnifique coucher du soleil mais aussi une biodiversité endémique avec une flore et une faune qui ne se développent qu'en ces lieux.

L'offre écotouristique de Gras Richard offre visiblement lors des grandes expéditions un dépaysement total à sa clientèle ainsi qu'une aventure certaine pour les passionnés de la nature.

En termes de participation des populations autochtones Indiennes, la structure de Richard Gras « le Terminus » emploie de manière permanente un amérindien Wayana en tant que canotier et un brésilien pour l'entretien de son site. Lors des grandes expéditions un ou deux Wayana de plus sont souvent sollicités en tant que canotiers ou guides. En dehors de ces offres dont les bénéfices globales incombent directement au prestataire et sa main-d'œuvre, les retombées restent très insignifiantes pour la communauté Indienne toute entière dans la mesure où les touristes sont souvent amenés directement dans la forêt.

Et lorsqu'ils sont sur le site d'accueil, l'impact est restreint au niveau du bourg puisque les touristes peuvent aller manger dans les restaurants locaux ou s'approvisionner dans les commerces du bourg. En optant de valoriser le milieu naturel, les villages indiens ne profitent guère de cette activité. Par ailleurs, l'activité n'est pas constante toute l'année, elle a une temporalité limitée puisque c'est en saison sèche, c'est-à-dire entre fin janvier et fin mars puis entre mi-juillet et fin septembre que l'on enrégistre des pics de l'activité avec l'arrivée de groupes de touristes qui souhaitent visiter les abattis Cottica ou encore les Monts Tumac Humac. En dehors de ces périodes assez agitées et économiquement bénéfiques pour le promoteur, les périodes creuses de l'année sont consacrées à des activités de missions scientifiques au cours desquelles, le promoteur accompagne non plus de simples touristes mais des scientifiques, intéressés soient à la micro-faune des montagnes ou des oiseaux de cet espace géographique.

En guise de résumer, nous pouvons dire que la structure écotouristique « Chez Richard Gras » dans le bourg de Maripasoula, s'appuie sur deux éléments : l'hébergement et le milieu naturel. L'hébergement lieu d'accueil des touristes se distingue par deux styles, l'un valorisant l'habitat traditionnel tandis que l'autre tente de reproduire dans un environnement tropical l'habitat occidental afin de ne pas trop dépayser les touristes et leur laisser opérer leur propre choix. On voit encore là exprimer l'idée d'autonomie du touriste. Ainsi, lorsque les touristes viennent uniquement pour l'hébergement (repos), ils sont responsables de leur séjour, c'est-à-dire qu'ils gèrent leur emploi du temps et leurs propres déplacements. Dans ce type d'offre, nous notons que l'impact est plus significatif sur l'économie locale puisque le touriste est souvent amené à aller de son propre gré dans un restaurant ou au marché

local. Il arrive aussi que ce dernier visite une boutique artisanale locale afin d'acheter des objets souvenirs de cette région. Ce type d'approche autonomiste nécessite le développement d'un secteur productif autour du site d'hébergement. Il faut donc que les populations locales et autochtones développent elles-mêmes des activités concrètes sur le terrain susceptibles d'attirer les touristes qui séjournent dans leur territoire et puissent en tirer profit de l'arrivée des touristes.

En gros, on note qu'il y a une forme d'autonomisation du tourisme dans l'accueil et l'hébergement chez Richard Gras. En revanche, lorsqu'il s'agit des expéditions en forêt en amont de Maripasoula, on note une organisation similaire à celle du Tour Opérateur. On le perçoit à deux niveaux ; d'abord dans l'organisation en amont d'une expédition avec notamment la tendance à faire des emplettes sur le littoral. Ensuite, dans l'utilisation des populations autochtones (Wayana) comme canotiers afin de surmonter les difficultés du fleuve grâce à leurs connaissances et savoir-faire de ce milieu. En effet, sur le premier point, une expédition de plus de deux jours en forêt nécessite une organisation préalable notamment, l'achat au moins du carburant ainsi que de la nourriture nécessaire pour la durée du séjour. Or, Richard Gras comme les Tours Opérateurs, avoue importer l'essentiel de ses besoins en alimentation sur le littoral à cause de la cherté de la vie sur place. Ainsi, l'importation des produits pour des touristes censés être des hôtes des populations locales ne favorisent pas le développement de l'économie locale, ce qui fait dire à bon nombre d'observateurs locaux que l'écotouriste n'apporte pas grand chose au village vu qu'il est pris en charge totalement par le prestataire touristique qui seul bénéficie de la manne financière issue de ses activités. Les échanges entre le promoteur écotouristique étranger à l'environnement et les populations autochtones (ici indiennes) se résume en une forme d'exploitation des connaissances et des savoir-faire de ces derniers.

L'activité de Richard Gras a le mérite tout de même de nous prouver qu'il y a du potentiel à l'intérieur de la Guyane et que malgré l'arrêté préfectoral qui régleme l'accès à une bonne partie de cet espace géographique, il y a tout de même bien qu'encore insignifiante de l'activité écotouristique qui s'y développe. En effet, on note que les remontées comme les descentes du fleuve Maroni sont assez courantes avec les opérateurs écotouristiques locaux. D'après eux, le fleuve est international et partagé en deux moitiés, ainsi à partir du moment où ils se trouvent dans l'autre moitié, côté (Surinam) la loi française ne s'applique plus sur eux. Dès lors, ils peuvent sillonner le fleuve en se rabattant à la rive voisine. Contrairement à l'autre opérateur local dénommé « Lodge Tolenga », la structure « Terminus » de Richard Gras n'effectue point de visites dans les villages Indiens le long du fleuve avec des touristes comme autrefois avec des Tours Opérateurs. Elle privilégie plus la découverte de la forêt alors que « Lodge Tolenga » comme nous le verrons au point suivant favorise ce type de

rencontres entre les touristes et populations Indiennes dans le Haut Maroni. C'est une offre touristique à part entière qui fait partie du package pour la découverte des richesses culturelles du terroir.



Photo 7 : Une vue du carbet touristique chez Richard Gras - (Le Terminus),

Cliché : L.Ekomie Obame, Maripasoula, 2009

2. La structure écotouristique « Lodge Tolenga »

En dehors de la structure écotouristique « le Terminus » de Richard Gras dans la commune de Maripasoula, « Saut Sonnelle » et la « Lodge Tolenga » situés dans l'Inini (rive gauche) à une quarantaine de minutes en amont du bourg de Maripasoula font partie du répertoire des structures écotouristiques de la localité. Si la première citée sert aujourd'hui de campement pour les gendarmes en lutte contre l'orpaillage, la seconde quant à elle est une structure écotouristique opérationnelle que nous avons pu observer durant nos différents séjours. En effet, « La lodge Tolenga » est l'unique éco-Lodge labélisé gîte de France dans la commune de Maripasoula certainement pour la qualité de sa structure et son offre écotouristique. Créée il y a un peu plus de 7 ans, la structure « Lodge Tolenga » existe bien avant la création du Parc Amazonien de Guyane. Elle fait partie de ces établissements privés locaux précurseurs d'une nouvelle forme de tourisme basée sur la valorisation du potentiel naturel et culturel du territoire. Contrairement à la structure précédente « Terminus » de Richard Gras, ou encore Saut-Sonnelle (bien que temporairement fermé), toutes les deux créées par des métropolitains locaux, la Lodge Tolenga est une initiative d'une Afro-Créole guyanaise âgée d'une trentaine d'années et enseignante de formation. Celle-ci a d'abord séjourné en métropole avant de

Revenir s'installer dans son village natal avec l'idée de créer cette structure écotouristique. Le projet dès le départ est inscrit selon sa responsable dans une dynamique de développement durable :

« Dès le début de mon projet, je me suis fixée un objectif écologique : c'est-à-dire un tourisme respectueux de l'environnement, c'est-à-dire qu'on vit avec ce que l'on a autour de soi, en respectant ce qui est autour de soi. Je suis partie sur ce principe, c'est-à-dire créer un site touristique qui sera en harmonie avec ces principes »
(Juliète., responsable du Lodge Tolenga).

Partant de cette logique, les activités de la Lodge Tolenga s'appuient sur trois(3) types d'offres : l'offre naturelle, l'offre culturelle et l'offre aménagée. S'agissant de la première offre notamment dans la valorisation du milieu naturel, les touristes sont pris en charge depuis le bourg de Maripasoula et remontent le fleuve en canot durant un peu plus de 45 minutes découvrant ainsi la beauté naturelle du fleuve et les réalités liées à l'orpaillage puisque l'amont de cette branche du fleuve est marquée par des activités illégales de l'orpaillage laissant souvent l'eau trouble voire boueuse.

Le cadre de la structure en lui-même procure au client un dépaysement total. En effet, situé en plein milieu de la forêt le long du cours d'eau Inini, la Lodge Tolenga est la tentative de reconstruction d'un village traditionnel créole (Cf. photo 8 ; p.365). L'habitat est totalement différent de ce que l'on a pu observer jusque là, c'est-à-dire la valorisation du carbet hamac ouvert à tout vent d'inspiration Indienne. Ici, il s'agit plutôt des carbets fermés qui reflètent au fond la culture créole et noir-marron qui pour ces peuples, il ne fait pas bon de dormir dans un carbet ouvert à tout vent encore moins à la belle étoile à cause d'une forte croyance à des mauvais esprits qui sont susceptibles d'être en activité à la nuit tombée. Il faut donc s'enfermer, et les murs d'une case du point de vue symbolique sont une protection contre des intrusions mystiques.

Le campement écotouristique, est fait de cases isolées construites à base de matériaux issus de la forêt, les quatre murs sont montés sur un plancher rectangulaire et la toiture végétale est tressée et fixée à la charpente par des cordes végétales en lianes. Pour la responsable, l'idée est de vraiment de construire un hébergement le plus naturellement possible. Ainsi, on retrouve à la Lodge Tolenga une tentative de reconstruction de l'habitat traditionnel pour accéder à cette forme d'authenticité recherchée par les touristes venus du littoral ou de la métropole. Cependant, cette quête d'authenticité est vite « dégradée » par la présence de toilettes domestiques dans chacun des hébergements. En effet, si les cases de l'extérieur laissent apparaître une simplicité déconcertante, il est frappant de voir la

technologie qu'ils intègrent à l'intérieur. Ainsi, à côté de la chambre à coucher avec lit et matelas, il y a un coin réservé à la douche et toilettes WC. Il s'agit là, des normes que le promoteur doit prendre en compte pour rentrer dans le moule Européen dont les sanitaires décentes font partie du minimum de chose à fournir dans une structure écotouristique pour prétendre accueillir des touristes.

Le site possède aussi un carbet pour hamacs, mais d'après la responsable, ce type d'hébergement est moins utilisé. D'après nous, cela s'explique par le fait que la structure soit désormais soumise aux normes Européennes. Comme nous l'avons souligné précédemment, cette structure est labellisée « gîte de France 3 épices », c'est à la fois une reconnaissance sur la qualité du produit proposé mais aussi une contrainte pour la responsable du site car qui dit label dit respect d'un cahier des charges et des cotisations annuelles. Le « Gîte de France » effectuant au moins une visite annuelle, la qualité des infrastructures ainsi que de l'offre touristique est une préoccupation essentielle de la responsable du site et celle-ci attire naturellement une clientèle assez exigeante. Dans le langage officiel, un hébergement ne peut se concevoir sans murs, ouvert à tout vent ou encore sans sanitaires alors que c'est bien le cas dans le carbet-hamac. C'est pour cette raison que Tolenga Lodge a délaissé ce type d'hébergement pour faire essentiellement des hébergements répondants aux normes.

Malgré son isolement loin des habitations, il est frappant de constater que, la structure « *Lodge Tolenga* » attire tout de même du beau monde. En effet, la structure attire entre 300 à 500 personnes chaque année ce qui est plutôt satisfaisant pour la responsable qui ne veut pas d'un tourisme de masse.

« Je suis de loin la plus sinistrée de la Guyane mais je reçois et pourtant une clientèle qui vient de loin...je n'ai pas de téléphone, pour moi ce n'est pas négatif forcément mais un handicap pour la sécurité des populations en cas de problèmes car il n'y a pas moyen de communiquer. Mais pour l'instant y a jamais eu de problèmes et s'il y a un problème, nous avons une trousse de secours sur place » nous disait-elle.

Ces propos nous confirment d'une part l'existence d'un potentiel à valoriser mais aussi une certaine organisation interne pour accueillir des touristes. Bien que situé dans une zone absente de couverture téléphonique, cette structure dispose néanmoins des relais aussi bien dans le bourg de Maripa-Soula que sur Cayenne. De plus, elle dispose d'une trousse de secours pour apporter les premiers soins en cas d'accidents ou de maladies.



Photo 8 : Une vue des hébergements du Lodge Tolenga

Cette photo nous montre le type d'hébergement que l'on observe sur le site de Lodge Tolenga. Ce sont des carbets totalement cloisonnés, isolés des uns et des autres. Ils se distinguent de ce que nous avons vu jusque là, en ce sens qu'ils ne sont ni de carbets traditionnels Indiens ouverts à tout vent et utilisant des hamacs. Ils ne sont pas non plus des studios fait de briques et de ciments observés chez Richard Gras pour diversifier l'offre d'hébergement, mais c'est une structure nouvelle qui s'intègre à la fois au milieu naturel et à la culture d'origine du promoteur. Mais aussi au besoin de confort des touristes à partir du respect d'un certain nombre de règles dont celui des sanitaires.

Pour revenir sur l'offre naturelle, elle se traduit donc dans un premier temps par un hébergement qui se veut être au plus près du milieu naturel par son aspect extérieur, dans un deuxième temps, cette offre naturelle s'étend sur une offre tout à fait aménagée. En effet, afin de garder le milieu naturel ainsi que ses ressources intactes, la responsable du site a mis en place un système d' « autoproduction » des produits alimentaires afin de ne pas porter atteinte à l'intégrité naturelle du milieu. Cet aménagement, je le perçois facilement en arrière plan du site aboutissant à la partie forestier (après avoir accéder sur le site à partie de la crique donnant une vue sur des constructions isolées).

Ainsi, face à la réglementation de la chasse et l'interdiction de tuer certains animaux avec l'arrivée du Parc national, la responsable du site a privilégié la création d'une ferme avicole permettant de fournir à sa clientèle la viande nécessaire à leur alimentation durant leur séjour. Grâce à des pondeuses, la structure dispose d'une quantité d'œufs frais dont le surplus est écoulé sur le marché local. Par ailleurs, les animaux sauvages (agami, cochons bois..) sont apprivoisés et laissés en totale liberté. Le poisson est prélevé dans le fleuve par des pêcheurs et le besoin en fruits et légumes est apporté par le jardin construit juste derrière les habitations à côté d'une piste menant à la forêt. On perçoit ici qu'il y a une volonté d'autonomie alimentaire qui épargne d'apparence toute pression sur la faune sauvage.



Photo 9: La ferme avicole du Lodge Tolenga

Photo L.Ekomie Obame, Maripasoula, Septembre 2010

Sur cette photo, nous pouvons voir un aperçu de la volaille élevée sur le site. Il s'agit d'un compartiment réservé exclusivement aux poules. Il en existe d'autres réservés cette fois-ci aux canards, aux pintades, aux oies et aux oiseaux sauvages. On compte plus d'une centaine de tête de poules et de canards. Il y a aussi un élevage de tortues.

En dehors de cette ferme avicole pour une autoproduction alimentaire, l'offre aménagée est aussi visible par le tracé d'un sentier de randonnée (juste en arrière plan du campement pour le moment mal balisé) que les touristes n'hésitent pas d'emprunter durant leur séjour avec l'aide d'un guide du site. J'ai d'ailleurs appris par le guide qui me faisait visiter les lieux, que lors de son séjour en Guyane en 2007, Segolène Royal alors candidate aux élections présidentielles, a visité ce site et se serait même baladée sur le sentier de randonnées que j'étais en train de visiter.

En terme de ressources humaines, c'est-à-dire le personnel de la structure, on est vite frappé par l'absence d'Indiens. En effet, on peut retrouver des Créoles, des Aluku et quelques rares Brésiliens, mais aucun Indien du moins, je n'en ai pas vu lors de mon séjour. Il semble que certains Indiens ont travaillé autrefois comme canotiers, ce fut le cas du beau fils de mon tuteur. Mais selon la responsable du site, les Wayana voire les Indiens de l'intérieur de la Guyane sont paresseux. Ce n'est pas la première fois que j'attendais ce qualificatif, mon informateur précédent m'a dit exactement la même chose. En effet selon Richard Gras, il y a un problème d'alcoolisme dans ces communautés et il semble qu'il soit difficile de travailler sérieusement avec eux dans la durée. Selon la responsable du Lodge Tolenga:

« Les Indiens sont des hommes ordinaires, sauf qu'ils ont sauté des étapes. Ils sont passés de l'époque préhistorique à la modernité. Sans un véritable bilan dans leur propre société. Il n'y a pas eu un qui a appelé les autres. C'est aujourd'hui, la population qui a le plus de suicides »

Concernant particulièrement le problème de paresse, de laxisme évoqué par certaines de mes informateurs, nous avons eu diverses explications, notamment celle d'un enseignant pour qui, la forme des 35 heures imposée par le travail salarié serait incompatible avec le mode de vie des Indiens, à cause de leurs nombreuses activités traditionnelles vitales à leur yeux.

Lorsqu'on interroge, les indiens sur leur absence sur le site du « Lodge Tolenga », ils nous fournissent une explication d'un autre type. En effet, pour les Indiens proche du bourg de Maripasoula, leur absence aux activités de l'Eco-Lodge Tolenga s'explique par le fait que cette dernière est de plus en plus mêlée aux activités de l'orpaillage illégal. Il semble en effet que ce site touristique aurait fait la une du journal télévisé local suite en effet à des suspicions de connivences avec des orpailleurs illégaux. Il nous est difficile de corroborer ses dires, cela ne faisant pas partie de notre objet de recherche. Cependant, nous constatons que l'offre culturelle, s'appuie outre, sur la valorisation du

carbet créole, mais surtout sur les communautés traditionnelles indiennes, puisque, contrairement à la précédente structure écotouristique du Maroni (Le Terminus de Richard Gras), le Lodge Tolenga organise les visites dans les villages Indiens avec des touristes.

En effet, dans ses activités touristiques, le prestataire « Eco-Lodge Tolenga » propose à sa clientèle au-delà de la découverte de la nature (fleuve, forêt), la visite des villages Indiens, une démarche qui nous a semblé « bizarre » au regard de tout ce que nous avons appris jusque là sur la réglementation en vigueur sur ce territoire. Mais, la responsable du site a un argumentaire bien huilé sur cette question de la réglementation et sur son choix de proposer des visites de villages amérindiens aux touristes. Selon elle, « l'arrêté préfectoral n'interdit pas l'accès, elle réglemente », en plus : « *je considère que je suis née sur le fleuve, je travaille pour le fleuve. Je ne vois pas pourquoi un arrêté préfectoral va m'empêcher d'aller chez les amérindiens alors les amérindiens viennent tranquillement ici* (bourg de Maripasoula) » un argumentaire que nous avons déjà enregistré auprès des élus locaux créoles.

Par ailleurs, elle considère que son activité n'a pas d'incidences négatives dans les villages qu'elle effectue des visites bien au contraire, elle apporte un certain nombre d'opportunités. Il y a selon elle, des activités plus négatives telles que l'orpaillage :

« Si on voulait protéger les amérindiens. Ce n'est pas du tourisme, mais de l'orpaillage car l'orpaillage pollue les eaux alors que le tourisme crée des revenus directes aux populations, ça les valorise. Imaginez que vous êtes chez vous, vous n'avez aucun contact, il n'y a personne qui vient vous voir. Vous vivez comment ? Si on a voulu les protéger, on aurait dû les laisser tranquilles et de les laisser faire leur choix » nous disait elle.

Lorsqu'on analyse son approche, on voit bien une différence avec la pratique touristique des années 1970 où le tourisme était développé uniquement par de gros tours opérateurs extérieurs. En effet, la responsable du Lodge Tolenga apporte une nouvelle approche plus humaniste. Autrement dit, elle ne fait pas que du « business », mais essaie d'apporter une dimension sociale et humaine, en essayant de comprendre la situation des amérindiens aujourd'hui et y apporter des solutions durables. Cela peut s'expliquer d'abord par ses origines, c'est-à-dire une Créole qui vit sur le territoire qu'elle valorise et que'elle connaît bien. Sur ce, elle communique facilement avec les populations indiennes soit en créole soit en Taki Taki (langue du fleuve) et peut par conséquent être plus facilement au fait des préoccupations de ses semblables.

Durant mon enquête sur son site et son lieu de travail (une école primaire du bourg de Mariapasoula), j'ai pu mesurer le degré d'affection qui existait entre elle et ces populations indiennes du Haut Maroni. Elle est le recours de nombreuses familles pour décanter telle ou telle situation (problèmes scolaires, carburant, conseils particuliers, aides financières...). En leur amenant des touristes directement dans leurs villages, je pense qu'elle veut résoudre le problème à la racine, c'est-à-dire l'absence de revenus de la majorité de la population. Le tourisme permet à ces populations d'avoir des revenus directes pour résoudre eux-mêmes leurs problèmes. On constate chez ces populations une réceptivité bien qu'empreinte encore de méfiances. Selon un des Indiens habitant le village de Talwuen :

« Il arrive que les gens se plaignent surtout parce que les touristes arrivent et prennent des photos gratuitement et les indiens dans tout ça ne gagnent rien. Mais, dans l'ensemble, les visites des touristes sont bien appréciées. Ils raillent moins qu'avant ».

Il faut dire que dans la démarche du Lodge Tolenga, les touristes qui arrivent aujourd'hui dans les villages Indiens sont encadrées par un personnel local qui est bien informé des effets néfastes d'un tourisme de masse. Il arrive d'ailleurs que la responsable elle-même, soit à l'avant-poste pour encadrer les touristes. Elle peut parler directement avec les Indiens en Créole et ceux-ci la comprennent mieux qu'un guide improvisé qui réside sur le littoral et qui amènent les touristes dans un environnement qui lui est complètement étranger.

Par ailleurs, la capacité de charge est maîtrisée chez « Tolenga » selon la responsable, ce site reçoit pas un groupe de plus de 15 personnes et lorsqu'il s'agit de visiter le haut Maroni et certains de ses villages indiens, il est courant que la responsable associe les Indiens en employant temporairement un à deux d'entre eux comme canotier afin de surmonter les sauts et rapides qui parsèment le fleuve moyennant une indemnité journalière. L'arrivée des touristes encadrés de la responsable et les canotiers indiens, des personnages issus du terroir semble être plus rassurant pour ces communautés.

Ainsi, lorsque les Indiens ont compris qu'ils peuvent compléter leur revenu par l'arrivée des touristes chez eux et que les promoteurs de ces visites avaient un respect à leur égard, on a pu constater qu'ils sont un peu plus réceptifs. Avant, ils avaient le sentiment d'être perçus uniquement comme des objets de curiosité dont les clichés photographiques ne profitaient qu'aux touristes et les revenus financiers aux prestataires locaux.

Aujourd'hui, la responsable de l'«Eco-Lodge Tolenga » affirme que les Indiens sont dans l'attente des touristes, ils ont compris leur intérêt, ainsi : « après une longue absence, ce sont les Indiens eux-

mêmes qui me demandent quand est-ce que reviennent les touristes ? ». Ce type d'interrogations révèlent à suffisance le changement d'attitude des Indiens vis-à-vis des activités écotouristiques sur leur territoire. Les touristes ne semblent plus être perçus comme des « voyeurs », mais comme des clients potentiels à leur production traditionnelle. Ainsi, au cours des remontées ou des descentes du fleuve, les touristes ont souvent l'opportunité de s'arrêter dans les villages Indiens situés le long du fleuve (Exemple Talwen ou Twenké..). Au cours de ces escales encadrés, ils peuvent s'acheter des objets artisanaux directement auprès des artisans locaux. Tout laisse donc croire que, c'est cette opportunité d'échange créée par le prestataire local grâce à son activité qui leur permet aujourd'hui d'accepter l'arrivée des touristes chez eux. En effet, avec les nouveaux besoins qui frappent aux portes de leur société, toutes les occasions qui leur permettent d'avoir des revenus supplémentaires, qui plus est, à partir de leurs savoir-faire sont les bienvenues. La crainte du touriste est bien loin, d'abord parce que, ces populations sont bien immunisées de tout contact, et en plus, le touriste est désormais encadré par les promoteurs écotouristiques locaux, respectueux de leur mode de vie et leurs besoins respectifs..

Outre, l'emploi temporaire d'un à deux Wayana, comme canotiers, lors des remontées du fleuve, et les visites de certains villages, la vente des produits artisanaux issue des visites des touristes, restent les seules sources de revenus directes liées à l'écotourisme pour ces populations.

A titre comparatif, l'impact des approches écotouristiques, sur les populations locales et autochtones, est différent suivant les approches. Nous avons vu qu'avec la première structure (Le Terminus, de Richard Gras), celle-ci offre les opportunités de revenus aux populations locales de deux manières : A partir de l'achat des produits locaux, mais également à partir de quelques emplois salariés comme canotiers ou guides très souvent insignifiants au regard du nombre de demandeurs d'emplois, face aux nouveaux besoins de consommation. Ces opportunités de la structure le « Terminus » se limitent malheureusement qu'aux populations et aux commerces du bourg de Maripasoula. Tandis que, les populations Indiennes situées en amont ne sont pas concernées par cette économie. En revanche, nous voyons qu'avec l' « Eco-Lodge Tolenga » et ses visites épisodiques avec les touristes dans les villages, les populations Indiennes, notamment les artisans peuvent bénéficier des revenus directs issus de ces contacts encadrés avec les touristes par la vente de leurs produits artisanaux sans intermédiaires.

Ces opportunités sont rares dans le cadre de la valorisation de la forêt uniquement notamment les randonnées ou les expéditions en forêt qui n'ont pas grand impact sur une communauté. Il y a donc un avantage certain de mettre en contact les touristes et les populations autochtones dans le cadre de l'écotourisme. La vraie question semble se poser sur l'encadrement et la manière de mettre en œuvre ce contact, car ce qui semble inquiéter les populations, c'est la durée de ce contact, il ne doit être ni long, ni permanent.

De notre point de vue, si les populations indiennes sont réceptives, c'est parce qu'elles sont bien conscientes que les touristes sont de passage, qu'ils ne passent pas la nuit chez elles et ne peuvent donc perturber, leurs modes de vie traditionnels, bien au contraire, ces touristes leur apportent de l'argent sur place. La dimension humaine est aussi importante sans elle, il n'y a pas de dialogue et d'échanges économiques. Selon nous, il faut que les porteurs de projets soient intégrés à la société comme un ethnologue est immergé dans sa société d'étude afin de mettre en place un écotourisme social et juste, respectueux des modes de vie traditionnels et prenant en compte les besoins et les attentes des populations locales et autochtones.



Photo 10: « Chez LULU », carbet fermé en gaulettes chez les Créoles de Saül

Cliché : L. Ekomie Obame, Saül, Juillet 2008

Le carbet en gaulette chez les créoles de Saül, ci-dessus est complètement clos. Construit sous pilotis, il est recouvert de tôles ondulées. L'intérieur est équipé d'un lit.

En examinant ci-dessous le cas de Saül où l'écotourisme se traduit essentiellement par la valorisation du milieu forestier et l'hébergement traditionnel, on arrive à comprendre que l'impact de l'écotourisme

en l'absence d'un secteur productif dans lequel les populations locales ou autochtones sont des acteurs clés reste très insignifiant en termes d'impacts socio-économiques.

3. LA STRUCTURE ECOTOURISTIQUE A SAÛL

La commune de Saül est un cas particulier des communes de l'intérieur de la Guyane en ce sens que, c'est une commune créole située en plein coeur de la forêt amazonienne dont la seule voie de communication officielle est la voie aérienne. A comparer aux autres communes telles Papaïchton, Camopi ou Maripasoula, ce n'est pas une commune fluviale, par conséquent, l'activité écotouristique repose sur la valorisation du milieu forestier. En effet, l'activité touristique à Saül contrairement dans le Maroni s'appuie sur un réseau de plus de 150 km de layons et de sentiers de randonnées balisés. Héritage des anciens orpailleurs qui devaient abandonner la plateforme d'orpillage (placers) les week-ends pour retrouver leurs familles et participer au culte du dimanche dans le bourg, les layons de Saül empruntés quotidiennement par les anciens orpailleurs créoles sont devenus aujourd'hui une richesse pour le développement des randonnées pédestres. Les recherches menées par les équipes de l'ORSTOM et de botanistes depuis plusieurs années ont favorisé le maintien de ces sentiers. Leur valorisation en tant que sentiers de randonnées a été rendue effective par l'ONF qui en a balisé la plupart au grand bonheur des randonneurs. La commune de Saül vit aujourd'hui au rythme des arrivées des touristes (bien qu'en baisse) dont le transport est pris en charge dès l'aérodrome par une camionnette la municipalité.

Comme nous, l'avons vu précédemment avec l'évolution des approches écotouristiques dans cette région, nous sommes orientés ici vers un tourisme naturel autonome. Il s'appuie comme les autres modèles sur l'environnement naturel par la valorisation de l'habitat « traditionnel » et du milieu forestier.

J'ai pu identifier deux catégories de structure en fonction de leurs activités sur le terrain. Ainsi, on peut noter, celles qui sont spécialisées dans l'hébergement et celles qui sont spécialisées dans le guidage en forêt.

L'hébergement écotouristique varie également ici en fonction de l'origine culturelle du promoteur. Si la plupart des prestataires « Métros » (chez Bika, Chez Fred) valorise l'habitat traditionnel des peuples autochtones Indiens, notamment le carbet-hamac ouvert à tout vent, les autochtones (Créoles) de cette région ont tendance à valoriser l'habitat traditionnel de leur système culturel. En effet, lorsqu'on observe la structure architecturale de l'hébergement « chez Lulu » par exemple, on voit bien qu'elle est différente des autres prestataires, en ce sens qu'elle obéit d'abord à la logique qui veut que le Créole dorme dans une case close et non ouverte à tout vent. Cette coutume est également observable chez les

Noirs-Marrons du Maroni ou les cases sont souvent closes. Ainsi, il ne s'agit donc pas de valoriser en priorité le carbet-hamac mais des carbets « fermés » en gaulettes chez les Créoles de Saül. Montés sous pilotis ou fixés au sol, ils sont cloisonnés par des écorces de bois tressés, alors que la charpente est recouverte de tôle ondulées (Voir photo 10, p.369 précédent). Contrairement au carbet traditionnel Indien où l'on retrouve le hamac comme lit, l'intérieur du carbet-gaulette ici est équipé de lits.

En dehors de la coutume de vivre dans des cases entièrement closes, le microclimat de cette région est tel que la nuit tombée, il se dégage une fraîcheur qui demande des couvertures conséquentes. Les carbets « fermés » (carbet-gaulette) des créoles de Saül apparaissent appropriés pour cet environnement et « Chez Lulu » partant de cette coutume, offre à sa clientèle les mêmes conditions d'accueil, c'est-à-dire une possibilité de dormir en carbet-hamac pour découvrir l'hébergement traditionnel Indien, mais aussi la possibilité de dormir dans les conditions plus ou moins « normales » dans une case fermée.

Nom de l'hébergement	Groupe culturel	Typologie	Tarif nuitée
chez lulu	créole (st lucien)	mixte (carbet « moitié ouvert » et carbet s« fermés » en gaulette	10 Euros
chez BIKAEFF	Métro	carbet « moitié ouvert »	10 Euros
chez FRED	Métro	Carbet ouvert	9 Euros
Larozalie	Créole	carbet municipal fermé en gaulette	10 Euros
KANAWA	Métro	carbet « moitié ouvert»	10Euros
AKENOU	Créole	hôtel classique en bois	A déterminer ¹²⁶

Tableau 4: Les principaux prestataires d'hébergement à Saül

Il est important de noter que, la plupart des structures des hébergements se développe chez l'habitant et leur appellation, se réfère souvent au nom familial de leur responsable. En effet, les noms souvent associés à ces structures d'accueils sont assez révélateurs : « chez LULU », « Chez Fred », « Chez Bika » etc., En dehors de « Chez lulu » où l'on retrouve une cohabitation de styles (Carbet-hamac « semi-ouvert » et carbet-gaulette « cloisonnés »), il s'agit très souvent des constructions en carbet ayant un statut d'association dans lesquelles on peut attacher son hamac pour 10 Euros la nuitée.

¹²⁶ Nouvelle structure hôtelière en construction

Les carbets-hamacs chez l'habitant, offrent un minimum de sécurité pour le nouveau touriste qui arrive pour la première fois dans cette commune. Ces structures d'accueils en dehors du carbet pour passer la nuit ou se détendre offre d'une manière générale des espaces de cuisine (carbet-cuisine) et de sanitaires domestiques modernes à l'écart de l'habitat principal. L'introduction d'éléments techniques nouveaux dans l'architecture des carbets aujourd'hui témoigne du souci des promoteurs de ces hébergements de tenir compte à la fois d'un minimum de confort à offrir aux touristes, mais aussi le souci de valoriser l'architecture traditionnelle. Cela conduit à une « *écoconstruction* », c'est-à-dire, une construction qui tente de s'adapter à la fois au milieu tropical en conciliant la culture locale et la culture moderne, notamment dans l'utilisation de matériaux et des éléments issus de ces deux cultures.

Outre l'habitat écotouristique, l'offre aménagée à Saül s'appuie sur la richesse de la forêt notamment sur un réseau de sentier de randonnées pédestre pour la découverte de la nature. Il y a par exemple des sentiers de randonnées telles que « gros arbres » pour permettre aux touristes de découvrir les plus anciens arbres de cette forêt ainsi que la diversité biologique des lieux. Bien qu'opérationnel et attirant toujours les touristes, l'entretien de ces sentiers de randonnées posait néanmoins problème lors de mon séjour dans cette commune. Les différents protagonistes se demandaient en effet avec la création d'une délégation du Parc dans cette commune à qui revenait la responsabilité de l'entretien des sites. Est-ce la nouvelle institution (Parc), la Mairie ou l'ONF ? Lors de notre séjour, la mairie revendiquait ce droit.

Nous notons en définitive que, l'hébergement culturel et la forêt sont à la base de la mise en œuvre du tourisme à Saül. Aussi, l'étude des structures d'accueils et leurs équipements de bases, nous permet de relever l'existence d'un référentiel, d'un invariant caractéristique à la structure des hébergements privilégiés. Le stéréotype ici, fait ressortir un élément commun malgré les variations architecturales d'un groupe culturel à un autre. Il s'agit de la présence de sanitaires, éléments de base pour prétendre accueillir des touristes de culture occidentale.

En effet, selon une étude menée sur le « tourisme fluvial » à l'intérieur de la Guyane par ODI France en 2010, il ressort en termes d'attentes des touristes occidentaux entre autres que : « les sanitaires sont le confort minimum qui leur permet d'envisager une excursion en Guyane ». Or, à l'intérieur de la Guyane, le dispositif sanitaire varie facilement selon que l'on partage directement ou non la culture occidentale. Ainsi, la question de latrines lorsqu'on parle de la mise en œuvre de l'écotourisme chez les indiens et par les Indiens est souvent posée sur la table, parce que, dans ces communautés, comme nous l'avons vu à l'introduction de ce travail obéit à d'autres logiques.

En conclusion sur ce point, nous pouvons dire que dans la commune de Maripasoula, l'écotourisme s'appuie sur les richesses aussi bien naturelles que culturelles du territoire mais également sur des attentes extérieures. En effet, dans le cadre de l'hébergement, la tendance est que chaque promoteur s'appuie d'abord sur sa propre culture qui en constitue en réalité le fondement. La dualité voire le mixage de modèles (habitat moderne à l'occidental/ habitat traditionnel des peuples autochtones) s'est observé chez les populations allochtones (métros), tandis qu'on observe une quasi-unité de forme dans l'hébergement écotouristique chez les Aluku et les Créoles « Eco-Lodge Tolenga » dont la valorisation des carbets ouverts à tout vent est peu valorisé. Si le tourisme d'une manière générale se fait chez l'habitant, le déploiement des activités varie selon la culture, l'éducation des promoteurs. En effet, il y en a qui, préfèrent juste valoriser le milieu naturel, d'autres comme l'Eco-Lodge Tolenga préfèrent valoriser à la fois le milieu naturel mais aussi le milieu culturel mieux porté par les populations Indiennes.

Pour ma part, il est en effet important de valoriser les deux dimensions que sont l'environnement naturel et l'environnement culturel, car dans le cadre de l'écotourisme les deux dimensions sont indissociables. En effet, il faut rappeler que la culture de ces populations est fondée sur leur relation particulière à la nature. On le remarque aisément que les motifs de certains objets artisanaux sont souvent représentatifs des éléments de la nature. Par ailleurs, la pharmacopée est tirée de l'environnement, l'art, notamment l'artisanat y trouve son inspiration, on peut donc dire que c'est cette dépendance à cette nature qui contribue au maintien du couvert végétal ainsi qu'à la diversité biologique observable sur le terrain.

En somme, la mise en œuvre de l'écotourisme par les différents acteurs, nous a montré que l'hébergement est un maillon essentiel dans la chaîne écotouristique avant tout autre activité. Les touristes en venant sur un site ont nécessairement besoin de poser leurs bagages et de pouvoir dormir à un moment ou à un autre. Cet hébergement s'inspire en grande partie du prototype traditionnel inspiré du carbet hamac des communautés indiennes. Dans un monde en pleine globalisation, la structure de l'habitat indien est en évolution constante. Aussi, en s'inspirant du modèle traditionnel des peuples autochtones de Guyane, on voit que l'écotourisme favorise un retour aux sources, une forme de réhabilitation et de valorisation des cultures autochtones. Mais peut-on réellement parler de valorisation des cultures autochtones, quand celle-ci ne vient pas des populations autochtones elles mêmes ? La question est donc de savoir, comment impliquer cette catégorie de la population, tout en tenant en compte de leurs besoins de développement et l'impératif de maintien des modes de vie traditionnels, lorsqu'on sait que des normes s'imposent à la pratique écotouristique?

Quelle est par exemple la place du carbet-hamac dans cette typologie de forme architecturale aujourd'hui ? Comment se manifestent les influences architectoniques extérieures et le maintien d'un socle culturel commun chez les communautés indiennes?

4. EVOLUTION DE LA STRUCTURE DE L'HABITAT CHEZ LES WAYANA

La structure de l'habitat chez les Indiens Wayana subit d'énormes modifications, à cause de la sédentarisation, les influences culturelles et les changements économiques graduels. On assiste ainsi à la cohabitation d'au moins deux types de structures totalement différentes dans chaque unité villageoise. C'est-à-dire qu'il y a dans un même village deux types de carbets un modèle primitif qui résiste à côté d'un carbet nouveau qui n'a aucun style traditionnel ou occidental mais un style intermédiaire. Les populations sont attirées par des habitations dont le plancher est séparé du sol (sous-pilotis), cloisonnées et recouverte de tôle ondulées. Mais, malgré cette évolution de structure architecturale, ces populations n'acceptent pas d'intégrer des toilettes, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur de leur habitation. Ainsi, on peut dire que ce carbet « moderne à tôles ondulées » s'érige comme une forme d'ascension sociale chez ces populations avec toutes les limites nécessaires pour préserver l'identité indienne.

En réalité, lorsque nous observons bien le processus de changement architectural, la tendance est au rejet du modèle de l'habitat ancien. En effet, on voit que de la même manière que les ces populations fuient la forêt pour s'installer non loin des bourgs, c'est de la même façon qu'elles abandonnent les carbets traditionnels pour adopter un modèle aspirant à la modernité construis à l'aide de matériaux nouveaux. On peut dire que le modèle traditionnel, c'est-à-dire un carbet-hamac dont les poutres sont piqués directement au sol et de toiture végétale laisse place aujourd'hui à un modèle totalement différent. En effet, le modèle ancien que l'on retrouve encore dans les villages écarts a été remplacé dans certains cas, par des cases totalement fermées, imposées probablement par une politique de réhabilitation de logements indigènes.

A Antécume Pata, village Wayana fondé par un métro au nom d'André Cognat dont le style architectural a été largement influencé par la culture d'origine de ce dernier est loin de ressembler à un village typiquement Wayana. En effet, à travers des fonds récoltés par son association *Yepé*¹²⁷ pour la

¹²⁷ Terme Wayana qui signifie Ami

réhabilitation de logements des Indiens désormais sédentarisés, ce dernier a fait construire une série de logements auxquels il a par la suite distribué aux Indiens.



Photo 11: Vue de la façade avant d'une maison moderne Wayana (*Village Aloïke*)

L.Ekomie Obame, Septembre 2009

Sur cette photo, la femme de mon tuteur le capitaine Makanali Aloïke, debout devant la maison familiale. On peut voir que le plancher de ce carbet moderne est surélevé à plus d'un mètre du sol et nécessite l'usage de deux escaliers (avant et arrière) pour y accéder. La maison aux planches frisées est cloisonnée comportant une porte d'entrée et des fenêtres puis un balcon. En l'absence de terrasse, le sous-carbet sert souvent de lieu de détente, on peut y accrocher le hamac et y trouver du repos.

En dehors de leur aspect esthétique et les logiques de durabilité qu'ils laissent apparaître notamment par l'introduction d'éléments techniques nouveaux, l'architecture des carbets traditionnels Wayana s'est rapprochée par conséquent davantage du style occidental, tout en conservant les valeurs internes de l'habitat traditionnel, c'est-à-dire qu'à l'intérieur de ces habitations, il n'y a pas de sanitaires et le hamac tient toujours une place privilégiée malgré quelques tentations du Lit-matelas chez certains. Les

Wayana aiment bien être suspendus entre ciel et terre en s'auto-berçant dans leur hamac avant de s'endormir.

L'influence des modèles architecturaux exogènes observable à Antécume Pata et bien d'autres villages voisins a permis aux indiens Wayana d'intégrer les notions de durabilité dans leur logique de construction à tel point qu'aujourd'hui le modèle primitif est moins valorisant pour un chef de famille.

Nous avons vu par conséquent que le village Wayana est un enchevêtrement de carbets traditionnels sommaires sans parois gravitant autour d'un nouveau carbet familial durable, construis sous pilotis avec des éléments nouveaux dont une toiture en tôle ondulée à deux pentes, des portes, fenêtres et au moins une échelle pour y accéder. Dans ces villages écarts, le carbet moderne par sa position centrale et dominant semble se substituer au carbet central (*Tukusipan*) que l'on retrouve dans les villages traditionnels avec une fonction tout à fait différente, notamment celle d'y passer la nuit et d'accueillir les invités de marque.

Outre l'imitation des modèles architecturaux des villages voisins, nous pouvons aussi dire que l'accès aux ressources financières a également accentué ce changement architectural. En effet, à partir du moment où les Wayana ont eu accès aux ressources financières étatiques notamment les prestations sociales, ils pouvaient s'acheter des outils et des matériaux nouveaux pour bâtir des constructions modernes et durables. Si aujourd'hui le modèle moderne caractérisé par un carbet totalement fermé bâti sous pilotis et couvert de tôles ondulées puis électrifié, se répand un peu partout notamment dans les villages écarts, c'est parce qu'il s'érige en quelque chose de plus adapté au nouveau contexte de sédentarisation et de modernité.

Il y a donc un mouvement, une dynamique de l'art architectural qui peut laisser penser qu'il y a une perte d'identité. Mais cependant, on est vite frappé par des choix opérés puisque malgré cette transformation de la structure de l'habitat traditionnel, il y a la conservation de l'essence même de la culture Wayana à savoir la non-acceptation de l'intégration des toilettes dans les lieux de vie. On voit, à partir de là que le choix de la modernité, ne touche pas forcément la culture des déjections aquatiques à ciel ouvert, pratiquée par ces populations. Il y a donc comme une forme de résistance culturelle face aux modèles architecturaux valorisés par des promoteurs écotouristiques allogènes.

En effet, dans le cadre de l'hébergement écotouristique, nous nous rendons bien compte, qu'il y a un archétype qui est le modèle traditionnel de l'habitat indien. C'est sur cette fondation que se font des modifications structurelles pour construire un modèle intermédiaire « Carbet-touristique » adapté à l'hébergement touristique à l'intérieur de la Guyane.

En vérité, dans le cadre purement touristique, l'hébergement traditionnel Indien n'a jamais été reconnu par des instances compétentes, de la même manière que leur droit. D'ailleurs, lorsqu'on n'interroge les institutions en charge du tourisme en Guyane notamment le Comité du Tourisme, le carbet ou le hamac ne figure nulle part dans les répertoires officiels, ni pour l'un comme hébergement, ni pour l'autre comme lit. Le modèle de carbet-hamac est perçu comme malsain puisqu'il est ouvert à tous les vents et à toutes sortes de bestioles pouvant exposer le touriste à toutes germes microbiennes nuisibles à sa santé. Ces visions des choses ne sont certainement pas innocentes aux changements d'habitat chez les jeunes Wayana aujourd'hui qui visiblement ont honte de leurs conditions d'existence. Parallèlement, avec la mode écologique, la création du parc national et la perspective du développement de l'écotourisme que cela suppose, on voit que c'est le modèle traditionnel qui revient au goût des promoteurs. Un modèle que les Indiens sont en train de délaisser par manque de reconnaissance et de valorisation.

Les exemples des modèles répertoriés dans les différents sites écotouristiques de l'intérieur de la Guyane, ont révélé que le carbet-hamac d'inspiration Indienne fait partie des éléments constitutifs stables, l'invariant d'un système d'hébergement composé avec de nouveaux éléments. On comprend que l'écotourisme à cette tentation de renouer avec les pratiques sociales traditionnelles en voie de disparition chez les populations cibles en vue de leur réhabilitation. Il y a donc une démarche de valorisation de ce qui était ou est « authentique », bannie graduellement par les acteurs principaux.

Ainsi, les populations forestières traditionnelles telles les Wayana veulent par exemple partir de la forêt pour s'installer dans les des zones plus proches des bourgs, alors que l'écotourisme par le biais des randonnées pédestres en forêt les encourage à reprendre goût à y pénétrer. De même, ces populations rêvent désormais de meilleures conditions de logements alors que l'écotourisme par le biais de l'accueil et l'hébergement les encourage à construire des logements avec des matériaux authentiques sommaires comme autrefois. Ces contradictions, ne sont pas n'ont plus innocentes à la déstabilisation de la société traditionnelle qui ne sait plus trop quelle direction suivre surtout en l'absence d'un cap solide et partagé. Tout se passe comme si, les promoteurs disaient aux populations traditionnelles de renouer avec leur passé longtemps dévalorisé. En effet, en valorisant le modèle autochtone dans le cadre du développement écotouristique, on peut penser que les *métros* qui s'y lancent sont des pionniers voire les propulseurs d'une démarche écotouristique, et qui espèrent influencer les comportements des autochtones.

Cette influence peut avoir deux formes ; d'abord tenter de ramener ces populations à leur primitivité, c'est-à-dire les dissuader d'abandonner les carbets traditionnels puisque si eux les *métros*, ils les sollicitent pour en construire à leur compte pour recevoir des touristes, c'est que cet hébergement à toute sa valeur et qu'ils feraient mieux de le maintenir chez eux. Il y a donc une forme langagière,

voire des codes dans cette démarche qui font dire à certains observateurs que la manière dont les acteurs locaux mettent en œuvre l'écotourisme a pour but d'influencer l'ensemble des pratiques locales en écotourisme, notamment celle des populations traditionnelles. Ensuite, puisque visiblement ce qui distingue fondamentalement un carbet écotouristique et un carbet ordinaire, c'est la présence de toilettes domestiques dans le premier, on peut également dire que cette structure nouvelle peut également influencer le modèle traditionnel. Or, sur ce point, on se heurte à une résistance farouche puisque les toilettes, dans les maisons ou dans le village ne sont pas encore perçues dans ces sociétés comme une forme de progrès social. Nous pouvons dire que chez les Wayana, l'acculturation est limitée notamment dans les nouvelles formes architecturales. Le besoin de conserver leur habitat traditionnel et la quête de nouvelles formes pour démontrer leur ancrage à la modernité fait que l'on a aujourd'hui une cohabitation de deux styles, de deux modèles architecturaux. L'un traditionnel « carbet-hamac » aux multiples fonctions servant soit de cuisine « carbet-cuisine » ou de passe-temps (repos), respectant plus ou moins l'architecture traditionnelle, l'autre moderne avec une architecture nouvelle nécessitant une technologie nouvelle. Mais, l'on remarque très vite que dans cette cohabitation, les Wayana passent la grande majorité de leur temps dans les carbets traditionnels. Ils rentrent dans les carbets modernes la plupart du temps à la nuit tombée pour aller uniquement dormir dans leur hamac et en sortent très tôt au levé du soleil.

En guise de conclusion, nous disons que la structure de l'habitat chez les Indiens du tiers sud Guyanais en l'occurrence chez les Wayana, s'est complètement transformée à certains lieux, et à d'autres, elle a subi de profondes modifications. Mais d'une manière générale, on constate une forme de permanence culturelle qui s'exprime par le refus d'intégrer certains éléments exogènes n'ayant aucun sens dans cette culture. Ainsi, constate-t-on que malgré les choix de modernité, il y a le besoin fondamental de maintenir un socle culturel chez ces communautés. La résistance, voire le refus des lieux d'aisance dans le carbet ou sur le lieu de vie des populations apparaît en définitive, comme une manière d'exprimer sa différence et d'affirmer son identité.

5. LA QUESTION DE LATRINES AU CŒUR D'UNE DIFFERENCIATION CULTURELLE ?

En observant la structure d'hébergement écotouristique à l'intérieur de la Guyane, on peut dire qu'il y a trois types qui sont valorisés : il y a le carbet hamac traditionnel à but touristique inspiré de la culture indienne, le bungalow et enfin les lodges.

Le point commun de ces types d'hébergements quel soit la culture d'origine des promoteurs, les matériaux utilisés et le style adopté est invariablement la présence des sanitaires au sein de la structure

d'accueil. Mais lorsqu'on observe les villages traditionnels indiens, nous avons vu que, cette composante est absente du moins, elle n'est pas construite culturellement de la même manière comme nous l'avons mentionné tout au long des pages précédentes. On peut donc noter que la différence la plus notable entre les Indiens et les autres groupes culturels se situe dans la construction de carbets avec la prise en compte ou non de la dimension sanitaire.

Selon Richard Gras, « *les gens quand ils montent le fleuve, veulent savoir où poser le hamac, qu'il n'y a pas de pluies, ils ont besoin de toilettes et de douches et un espace où ils peuvent manger* ¹²⁸ ». Cette caricature résume bien, le prototype de la structure d'hébergement touristique à l'intérieur de la Guyane. En effet, en analysant de près ce discours d'un professionnel de l'écotourisme à Maripasoula, on comprend bien que les touristes qui choisissent d'aller en Guyane, plus précisément à l'intérieur des terres n'ont pas forcément besoin des structures hôtelières complexes et lourdes. En effet, j'ai pu noter en interrogeant les touristes, que le tourisme à l'intérieur de la Guyane n'est jamais associé à un hébergement hôtelier quatre étoiles, mais une destination écotouristique où l'hébergement doit être respectueux de l'environnement et des modes de vie traditionnels.

Les touristes, lorsqu'ils arrivent dans le tiers sud guyanais sont déjà préparés psychologiquement, ils savent généralement qu'ils viennent dans un milieu « sauvage » voire hostile et ne s'attendent pas forcément à des hôtels de luxes inadaptés au milieu. C'est la raison pour laquelle, l'image du tourisme en Guyane renvoie très souvent à un « tourisme d'aventure » et de « nature ». La structure d'hébergement touristique est donc légère sans parois, construis pour l'essentiel avec des matériaux issus de la forêt. Comme dans le Maroni, il y a une prépondérance du modèle Carbet-hamac dans la commune du centre à Saül. Ce modèle s'illustre comme le prototype local quasiment calqué par tous les opérateurs à la seule différence que certains carbets sont couverts de toiture végétale alors que les autres carbets sont de plus en plus couverts de tôles ondulées et certains ouverts, tandis que d'autres sont quasiment cloisonnés.

D'une manière générale, on constate bien que la structure traditionnelle du carbet dit Indien (*Campou*) n'est pas suffisamment conforme pour accueillir des touristes de culture occidentale. En milieu forestier, nous avons vu que l'un des opérateurs locaux à Maripasoula (Eco-LodgeTolenga) a plutôt opté pour des lodges, structures particulièrement écologique à mi-chemin entre l'adaptation en milieu tropical et adaptation culturelle face aux attentes des touristes. Ainsi, les lodges de Tolenga

¹²⁸ Extrait de notre entretien en aout 2008 à son domicile

visiblement sont construites à base de matériaux locaux et intègrent également des toilettes et des douches modernes dans leur structure.

C'est un investissement technologique assez onéreux commun aux communautés partageant en commun la culture occidentale. Ainsi, on note que les rares hébergements à but écotouristique sur place sont la propriété soit des métropolitains¹²⁹ des Créoles ou Aluku à la frontière de la culture occidentale. Ces trois groupes culturels sont rangés dans la même catégorie en termes de rapport à la culture des déjections. Autrement dit, pour ces groupes, la prescription des déjections dans les cours d'eau comme cela est le cas chez les Indiens est absurde et très malsaine et ne peut être adaptée au tourisme. En fait, elle fait partie des choses contre-nature. Ainsi, pour certains opérateurs écotouristiques bien qu'ayant adopté le carbet (d'origine indienne) comme élément constitutif de base d'un hébergement écotouristique, on voit bien que la culture qui l'accompagne est extraite pour s'harmoniser avec des normes occidentales.

Dans ces normes culturelles occidentales, il est en effet impossible de concevoir une maison, un bâtiment public sans sanitaires. La construction des écoles dans les villages Indiens a soulevé bien entendu l'épineuse question de toilettes dans ces bâtiments publics. Au départ, le principe de respect des modes de vie traditionnelle a prévalu, donc les établissements scolaires étaient dépourvus de toilettes, les élèves pouvaient aller comme le veut la tradition directement dans le fleuve jusqu'à ce qu'on a enregistré un décès au village Antécume Pata d'un jeune élève mort par noyade. Dès lors, un compromis a été trouvé entre les chefs coutumiers et l'Etat afin de construire des toilettes dans les écoles selon une directive nationale, comme nous le rappelle notre informateur :

« Depuis 2002, il y a un projet de construction de sanitaire. L'ONF a bénéficié de l'appel d'offre et a eu des subventions pour construire des sanitaires dans les écoles comme l'exige la réglementation. En France, il y a un arrêté qui oblige les écoles à avoir des toilettes pour les élèves et ce sont les mairies qui sont responsables des écoles. C'est dans ce cadre pour être conforme à la réglementation que l'ONF a été choisi pour le projet (Forêt-Education) afin de construire des toilettes dans les écoles en milieu forestier ».

(André Cognat, juillet 2008 à Antécume Pata)

¹²⁹ C'est le cas à Maripasoula « Chez Richard Gras » ; « Saut Sonnelle » et à Saul « chez Fred » ; « Chez Bika ».

On voit à partir de ce qui précède, qu'il existe bien une réglementation sur la construction des bâtiments publics qui s'applique au nom d'une identité législative aux territoires Indiens de l'intérieur de la Guyane. Cependant, cette réglementation est souvent restée en désuétude par respect des modes de vie traditionnels des populations. Or, les cas de noyades ont imposé la primauté du législatif sur la coutume locale. Mais à bien y observer, on s'aperçoit vite que ces toilettes sont utilisées par des élèves Indiens non de gaîté de cœur mais par pure contrainte scolaire. A Atécume Pata (plus grand village Indiens du Maroni), le projet de WC de la principale école datait de plus d'une décennie lors de mon séjour, aucun bâtiment n'était sorti du sol jusqu'à mon dernier séjour¹³⁰. Pour de nombreux superstitieux, si les bâtiments ne sont toujours pas sortis du sol et que le projet ait échoué de nombreuses fois malgré d'énormes financements, c'est parce que les esprits des ancêtres sont opposés à cette idée, c'est-à-dire celle de voir les toilettes W-C sur leurs territoires. Les Wayana sont foncièrement opposés à la construction de toilettes sur leurs terres, comme nous l'avons déjà souligné. Ils revendiquent l'usage des cours d'eau comme toilettes en tant qu' héritage culturel de leurs ancêtres.

La construction des toilettes dans la plupart des écoles est certes une norme extérieure imposée à l'intérieur, mais n'est-elle pas également un début de compromis relative à la question de latrines dans les villages Wayana ?

En effet, certains de mes informateurs n'y trouvent pas d'inconvénients d'en mettre quelques unes uniquement pour les potentiels visiteurs. Ce qui paraît certain, c'est que comme à Camopi avec les Wayãpi et les Teko-Emérillons, les Wayana ne s'en serviront pas tant qu'ils peuvent aller directement dans le fleuve. Mais, l'installation de toilettes dans ces villages même destinées aux visiteurs posent tout de même quelques interrogations fondamentales. Qui va en prendre soin ? Et comment vont être gérés ces déjections ? Et quel système de vidange serait-il mis en place ?

Selon certains chefs coutumiers, le grand risque est de voir le système d'égoût des sanitaires de ces bâtiments déversé les déjections directement dans les cours d'eau, puisque certains villages sont entourés d'eau. Nous avons connu ce type de situation dans l'Oyapock à Camopi où le dysfonctionnement de la station de traitement des eaux usées entraîne directement le déversement des eaux souillées et des déjections dans les cours d'eau.

¹³⁰ Juillet 2009

La question de latrines chez les Indiens en l'occurrence chez les Wayana se pose avec acuité. L'absence de latrines dans ces villages Indiens est loin d'être un problème lié au manque de moyens financiers ou absence d'un besoin d'ouverture à la modernité, puisque nous avons vu qu'il y a bien des changements opérés dans ces microsociétés marqués par des emprunts et des innovations dans des domaines aussi variés que la structure de l'habitat traditionnel et les habitudes alimentaires. Il ne s'agit non plus d'un manque d'informations relative aux potentiels risques sanitaires liés à leur pratique culturelle puisqu'ils en sont bien informés par des institutions compétentes qui n'hésitent d'ailleurs pas de leur rendre visite. De notre point de vue, la persistance de cette coutume est plus d'ordre culturel et spirituel, puisqu'elle trouve son fondement dans la manière dont ces peuples appréhendent leur monde.

Le problème de latrines ne se pose pas dans les mêmes termes chez les autres groupes culturels notamment chez les Aluku leurs voisins les plus immédiats. Dans ces groupes culturels, l'intégration des toilettes domestiques dans la structure de l'habitat, à l'écart des habitations (notamment dans les familles traditionnelles et celles en manque de moyens financiers), ne pose aucun inconvénient à partir du moment où une certaine forme d'hygiène est respectée. Ainsi, chez les Aluku où les déjections sont tolérées en terre ferme, on note la présence d'un dispositif sanitaire séparé du lieu d'hébergement à but touristique selon les logiques traditionnelles. En effet, bien que les Aluku n'intègrent pas directement les toilettes dans la maison traditionnelle, comme c'est le cas chez les métros, leur dispositif sanitaire prévoit la construction d'une fosse en arrière plan de la maison. Cette fosse recouverte d'un plancher et protégée par un carbet sommaire n'a jamais inspiré les Wayana qui trouvent en ce modèle une source infinie de microbes donc dangereux du point de vue sanitaire, mais aussi une source de déséquilibre écologique, puisque ces déjections sont permanentes en laissant des traces contrairement à leur pratique culturelle.



Planche 4: Le type de latrines exterieures que l'on peut retrouver dans les villages et certains hébergements touristiques traditionnels Aluku

Cliché : F. LEON

Sur cette photographie, nous pouvons voir à quoi ressemble une toilette dans les villages traditionnels Aluku. De l'extérieur, on peut voir un bâtiment sommaire construit derrière le village (Gauche) à l'intérieur duquel, on peut trouver une fosse aménagée (droite) et couverte d'un plancher laissant un trou expressément pour recueillir les déjections familiales.

Nous pouvons tenter d'établir d'après ce qui précède une évolution des lieux d'aisance à partir du degré d'acculturation de chaque groupe culturel en présence dans la commune multiculturelle de Maripasoula. En effet, d'un point de vue évolutionniste, on peut être tenté de voir une forme de hiérarchisation des différents groupes culturels qui confirme celle évoquée antérieurement dans le regard intercommunautaire de chacun des groupes. En effet, il apparait que les Indiens qui font usage des cours d'eau comme des toilettes sont restées au stade primitif, en témoigne le mépris des autres

groupes culturels à leur égard, les Aluku qui utilisent des fosses extérieures à l'habitat comme des latrines sont plutôt au stade intermédiaire de la modernité alors que les Créoles ayant adopté la toilette WC, sont de plain-pied dans la modernité. Mais, la réalité est tout autre si l'on se situe du point de vue relativiste car on comprend bien qu'à chaque groupe culturel, sa propre logique et ses propres référents bien que partageant un même environnement naturel.

Nous pouvons donc dire qu'à l'intérieur de la Guyane, il y a trois modèles de constructions des lieux d'aisance dominants : il y a le modèle traditionnel voire « primitif » des indiens caractérisé par l'usage des cours d'eau comme toilettes, il y a le modèle moderne avec l'intégration des « Toilettes wc dans l'habitat » et le modèle intermédiaire des Noirs-Marrons « construction en terre ferme et à l'écart de l'habitation ». La culture des déjections dans les cours d'eau à ciel ouvert pratiquée par les Indiens n'est pas reconnue par les autres communautés. Elle s'oppose donc diamétralement à ce qui est admis comme règle chez les autres principaux groupes culturels au point que certains informateurs pensent qu'ils sont restés à l'état naturel pour ne pas dire à l'état « sauvage ». Mais, nous savons maintenant que chez les Indiens la présence de toilettes à l'intérieur comme à l'extérieur de l'habitation n'est pas bien perçue. En effet, dans cette culture, les choses doivent être rigoureusement séparées, une distinction nette des lieux voire des écosystèmes est observée chez ce dernier groupe. Ainsi, les Indiens Wayana sont quasiment le seul groupe culturel qui va dans l'eau pour satisfaire leur besoin physiologique et le revendiquent en même temps comme une coutume ancestrale, une identité propre. En termes de structure d'habitat, il existe une différence notable entre le modèle Indien et les autres groupes culturels par l'introduction chez les derniers de toilettes domestiques dans la structure d'habitation.

Nous pouvons dire que la culture des déjections au cœur de notre problématique différencie également d'une part les groupes culturels locaux ayant en partage certaines normes et valeurs occidentales et d'autres part les communautés traditionnelles notamment indienne qui cherchent à maintenir leur identité culturelle. Ainsi, même lorsqu'ils sont solidaires au maintien des modes de vies traditionnels des Indiens, on note que les métropolitains qui travaillent soit en tant qu'agent de l'éducation nationale (instituteur), soit en tant qu'agent de la santé (infirmier), ne vont pas au-delà des simples discours de sympathisants à leur cause. Autrement dit, ils ne s'accommodent pas à aller à l'eau pour satisfaire leur besoin physiologique le plus éminent comme les populations qu'ils prétendent soutenir, puisqu'ils vont toujours au bout du compte chercher à se faire construire des toilettes-WC lorsqu'ils n'en ont pas déjà chez eux.

Cette dichotomie, voire cette double posture est dans bien des cas à l'origine d'un paysage architectural dualiste sur un même espace, puisqu'on voit d'un côté, la communauté des fonctionnaires qui transfère son mode de vie occidental dans les villages Indiens avec des styles de maisons mieux

nantis, et de l'autre côté des populations autochtones dans leurs carbets dépourvus de tout confort matériel. Dans ce contexte de cohabitation désintégrée, il n'est pas étonnant que les jeunes soient de plus en plus attirés par la modernité, puisque désormais les modèles de références ne sont plus seulement que virtuels, mais à portée de main. Ces exemples observables sur le terrain montrent bien que chaque groupe culturel s'attache véritablement à sa culture, à son éducation et que la culture liée aux déjections est un comportement ancré à l'individu et à sa société.

Ainsi, pour revenir à notre préoccupation concernant la différenciation culturelle liée à la question de sanitaires. On peut avancer sans risque de se tromper que s'il n'y a pas d'hébergements à but touristique chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane en particulier dans le Maroni, ce n'est pas tant à cause de l'accès réglementé de leur territoire actuel, ni de leur méconnaissance des activités liées à l'écotourisme, ou encore moins de l'absence de moyens financiers, c'est avant tout à cause de leur rapport particulier aux déjections. En effet, les Amérindiens savent bien construire des carbets, ils peuvent en construire les plus authentiques avec des hamacs fait par les soins de leur femme. Ils conservent aussi un véritable potentiel artisanal sous-exploité. Mais, le problème qui se pose selon tout ce qui précède est qu'ils ne savent pas construire de toilettes à l'occidental, cette technologie est exclue de leur compétence traditionnelle et même dans le cas où l'aide à leur construction leur venait de l'extérieur, ils n'apprécient guère leur installation au sein de leur habitation à cause non seulement des odeurs, du papier toilette qu'ils trouvent abominables, mais surtout à cause de leur manière de penser le monde.

Par conséquent, on peut en conclure que malgré la dynamique sociale et culturelle actuelles dans les communautés indiennes, les toilettes ne font pas encore partie d'un signe extérieur de modernité voire un signe de prestige. Il semble que ce signe de modernité, soit rejeté par eux, non pas à cause du lourd investissement qu'il nécessite, mais parce qu'il ne correspond pas à leur vision culturelle traditionnelle dans laquelle, l'homme n'est pas seulement un élément de la nature, mais il fait partie de la nature.

La mise en œuvre de l'écotourisme doit donc tenir compte des habitudes culturelles des populations d'accueils. De nombreuses rhétoriques soutiennent en effet ce point de vue, mais en pratique tous les efforts vont avant tout à la satisfaction du confort du touriste. Lors d'une rencontre des acteurs sur l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane organisée par ODIT France, on peut lire ce qui suit : « les participants s'accordent unanimement à conserver le caractère traditionnel et préserver des villages, de leurs mode de vie. Le touriste ne doit pas imposer sa modernité, ni imposer aux populations des infrastructures touristiques prégnantes » (ODIT France, 2006). Ce point de vue apparaît tout à fait juste et légitime, car le contact des populations dans le cadre de l'écotourisme ne doit pas être synonyme d'une nouvelle forme de colonisation, d'acculturation ou même d'aliénation morale et mentale.

Développer l'écotourisme dans les territoires des aires protégées, notamment dans les parcs nationaux habités généralement bien avant leur création par les populations autochtones suppose selon nous, de tenir compte de la durabilité non seulement des ressources naturelles, mais aussi et surtout des traditions locales. En effet, « la durabilité culturelle » consisterait ainsi à encourager le maintien des modes de vie ancestraux dépositaires d'un savoir écologique, car la disparition de telles connaissances, savoirs et savoir-faire entraînerait le déséquilibre et inéluctablement la disparition de la société traditionnelle et donc de la mort des derniers vestiges de l'humanité. Bien qu'il n'ait aucun contact permanent entre les visiteurs et les visités sans conséquences préjudiciables sur la population d'accueil, on note tout de même malgré la pollution de certains aspects socio-culturels traditionnels au contact du monde extérieur, un cercle d'intolérance voire un noyau cristallin que les populations indiennes ne veulent pas banaliser et qui se résume invariablement à l'absence de latrines dans leur zone de vie et plus précisément à l'utilisation des fleuves comme toilettes. Parler du maintien des modes de vies traditionnels des populations autochtones dans le cadre de l'écotourisme ne signifie nullement un retour à la vie primitive mais bien plus de chercher à éviter toute hégémonie de la haute culture sur des cultures dites marginales et fragiles ayant fait preuve du maintien du couvert végétal, ainsi que la diversité biologique inhérente depuis des millénaires. Il s'agit in fine d'empêcher les sociétés dites traditionnelles de se polluer davantage sans filtre conséquent leur permettant de faire leur propre choix pour leur propre avenir.

Le maintien des modes de vies dits traditionnels, d'après nos observations, n'est pas incompatible avec la pratique de l'écotourisme. En effet, si l'on part du principe que si les populations avides de culture abandonnent les hôtels de luxe avec piscine ou plage pour aller dans les territoires soit disant « vierges », c'est bien pour découvrir et apprendre autre chose que ce qu'elles perçoivent au quotidien. Ainsi, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle si les populations autochtones doivent maintenir leur mode de vie traditionnels écologiques, pour non seulement être plus attractives dans un monde en pleine aliénation culturelle, et surtout si elles doivent préserver et conserver leurs connaissances et savoir-faire liés à leur environnement, c'est parce que certains de ces connaissances ont apporté depuis des millénaires des résultats significatifs dans la conservation des écosystèmes et peuvent par conséquent faire cas d'école. Ayant noté cela, on peut en effet affirmer qu'en tant que savoir autochtone lié à leur écologie propre, la culture des déjections dans les cours d'eau fait partie de la culture indienne voire de l'identité de ces peuples enclavés à l'intérieur de la Guyane qui reste malgré tout indigeste pour la culture dominante émettrice de touristes.

Pour nous résumer, nous pouvons dire que la construction des sanitaires est un invariant dans les carbets à but écotouristique en Guyane. Déjà, on observe que le carbet en lui-même n'est pas

réglementaire, non représentatif d'une habitation selon la norme occidentale qui prévaut dans ce territoire. De plus, l'absence de latrines complique davantage cette reconnaissance, si l'on veut utiliser l'habitat authentique indien comme modèle de référence en termes de structure d'accueil. Ainsi, pour s'arrimer à la norme occidentale et satisfaire en fin de compte leur clientèle, la plupart des prestataires écotouristiques, modifie la structure de base traditionnelle pour la doter de sanitaires modernes, éléments essentiels pour le confort et le bien-être des touristes. Dès lors, une question mérite d'être posée : l'intégration des sanitaires dans la structure d'hébergement écotouristique telle une norme justifie-t-elle à suffisance l'exclusion des amérindiens dans cette activité ?

A priori l'absence de latrines dans les hébergements touristiques chez les indiens ne peut pas être un obstacle pour le développement de l'écotourisme lorsqu'on a conscience que c'est un mode de vie intégré à la vie indienne caractérisé par l'utilisation des criques comme des toilettes. Mais l'exemple du campement touristique de Kanawa créé par une famille métropolitaine dans la commune de Saül (centre), est assez révélateur de l'antinomie qui peut exister entre la coutume des visiteurs et celle des populations d'accueils. Il nous permet de comprendre que même malgré une construction adaptée à l'environnement local et la volonté de partager le mode de vie autochtone aux visiteurs, la coutume des déjections dans les cours d'eau à ciel ouvert en vigueur chez les Indiens reste difficilement acceptable par ces derniers.

En effet, les promoteurs de l'hébergement écotouristique « Kanawa » ont fait le choix d'une construction traditionnelle « authentique », en harmonie avec le mode de vie des populations traditionnelles indiennes d'autrefois. Situé à 7 km du bourg de Saül, à mi-chemin d'un sentier de randonnée dénommé « Roche bateau » en plein cœur de la forêt Saülienne, l'hébergement touristique Kanawa surplombe une magnifique rivière appelée « crique popote » dont les roches autour sont parsemées des polissoirs témoignant d'une intense vie des peuples autochtones indiens (Vraisemblablement les Emerillons dit-on) dans cette région aux temps anciens. Coupé de tout, l'hébergement touristique de Kanawa offre aux touristes des conditions de vie à la limite de l'extrême. Ainsi, en dehors des carbets-hamac qui sont construits sous pilotis et à moitié cloisonnés, le long du cours d'eau, les conditions de séjour restent rudimentaires. Il n'y a pas de réchaud à gaz comme dans les autres sites, les touristes doivent généralement cuire leurs aliments avec du bois mort stockés dans un coin du carbet. De plus, il n'y a ni électricité, ni eau de robinet, ni douche, ni toilettes au sens occidental du terme. L'idée de maintenir le carbet comme « autrefois » selon l'expression des propriétaires est censée permettre aux touristes durant leur séjour d'« adopter pendant quelques temps le mode de vie des amérindiens ».

Ce type d'offre soit disant « authentique » et « écologique » vise un certain profil de touristes. En effet, la majorité qui arrive à Saül soit en provenance du littoral, soit directement de la métropole, séjourne

d'abord dans les hébergements du bourg où l'on retrouve essentiellement deux modèles : le carbet-hamac ouvert à tout vent, et le carbet-gaulette cloisonné à lit décrit précédemment. Dans ces différentes structures, ils retrouvent le minimum de confort possible avant d'emprunter des layons autour du bourg pour aboutir au gîte Kanawa. Les carbets de ce site (contrairement à ce qui est présent au bourg de Saül et ce que nous avons observé sur le Maroni marqués par des aménagements conséquents pour le confort des touristes), sont plus sommaires. Il s'agit d'un calque du carbet traditionnel indien sans les Indiens et les touristes sont censés s'adapter à ce mode de vie. Ces conditions de vie aussi rudimentaires, qu'extrêmes sont certes en décalage avec le mode de vie actuel des indiens mais néanmoins l'absence de toilette y demeure d'actualité. En s'adaptant donc au milieu d'accueil, on s'attend naturellement de voir les touristes vivre comme vivaient les Indiens autrefois et notre attention se fixe dès lors à la manière dont ils vont prendre en charge leur besoin naturel. Concrètement, j'aurais espéré voir ces derniers utilisés les criques comme des toilettes, mais il n'en est rien. En effet, ayant partagé quelques jours avec des touristes sur ce site, j'ai noté que ces personnes pouvaient accepter de se baigner dans la crique dite « popote » mais non l'utiliser comme toilette. En revanche, ils pouvaient facilement s'éloigner dans la forêt avec leurs papiers toilettes pour aller satisfaire discrètement leur besoin



Photo 12: panneau d'indication du site écotouristique Kanawa

Cliché : L. EKOMIE Obame, Saül 2008

A Kanawa où les promoteurs du site sont des métropolitains, l'option du choix de la forêt comme lieu d'aisance ne les pose aucun problème. Je pense que, c'est cet effet de la débrouillardise, d'humilité et de choc culturel que les promoteurs de ce site recherchent auprès de leur clientèle. Autrement dit, l'utilisation de la brousse au détriment de la crique ne pose aucun problème aux yeux des propriétaires du site. Ces derniers comprennent aisément cette logique, car il y a dans ce type de situation une intercompréhension entre le visiteur et le visité qui sont en réalité du même univers culturel. Or, transposé à l'univers culturel amérindien, cela ne marche, pas puisque la défécation à même le sol est mal perçue. Cette différence de logique apparaît, selon nous comme l'une des raisons pour laquelle les Indiens ne s'aventurent pas à construire des carbet à but touristiques, ni dans leurs zones d'habitation, ni en forêt parce qu'en acceptant de recevoir les touristes, ils acceptent de souiller leurs espaces de vie, donc transformer leur système de penser la nature et leur organisation sociale. Comme le souligne d'ailleurs Modher Kilani, «On ne peut affirmer que les interventions extérieures exercées sur les sociétés traditionnelles aboutissent inévitablement à une transformation profonde de ces dernières dans le sens d'une uniformisation et de l'imposition d'un modèle socioéconomique hégémonique¹³¹ ». L'exemple du site écotouristique Kanawa, nous enseigne que les touristes sont visiblement prêts à vivre toute expérience en milieu forestier, mais pas à « souiller » les cours d'eau comme les Indiens. Cela suppose donc qu'ils ne respecteront pas systématiquement la coutume des populations d'accueil, pour nous cette crainte n'est pas innocente des réticences actuelles de bon nombre d'amérindien.

Sur la base de ce qui précède, on peut dire que l'activité touristique bien qu'au stade prétouristique, est plus ou moins maîtrisée par des personnes ayant en commun la haute culture (Culture dominante occidentale). Et dans leur structure d'hébergement, les sanitaires selon les normes occidentales sont le minimum qu'une structure ayant prétention d'accueillir les touristes devrait fournir à sa clientèle potentielle. Mais, nous notons que les Indiens ont de gros problèmes avec les toilettes W-C. Lorsqu'ils vont par exemple hors de leur territoire, notamment dans les grandes communes du littoral, ils sont souvent contraints de les utiliser. En effet, la plupart des Indiens de l'intérieur de la Guyane tels les Wayana sont souvent contraints d'une manière ou d'une autre de se rendre à Cayenne soit pour l'achat des fournitures scolaires de leurs enfants, soit pour un accouchement ou tout simplement pour résoudre un problème administratif important. Dans tous les cas, ils se trouvent très souvent éloigner de leur fleuve. A la question de savoir comment font-ils dans ces conditions, les Wayana relèvent le problème

¹³¹ Modher Kilani, *Anthropologie : Du Local au Global*, Op.cit p.279

de l'utilisation du papier toilette auquel, ils ne sont pas accoutumés et se sentent très souvent mal à l'aise loin de leur fleuve au point qu'ils sont souvent pressés de rentrer chez eux.

Les Wayãpi et les Teko-Emerillons ont souvent trois choix lorsqu'ils séjournent à Saint-Georges de l'Oyapock: soit, ils campent au centre ville au bord du fleuve¹³² qui longe la commune à la belle étoile (ce qui est souvent un triste spectacle lorsqu'ils agrémentent leur séjour avec l'alcool), soit, ils séjournent dans des hébergements Carbet-hamac¹³³ (dont les toilettes W-C sont intégrés), au pire des cas, ils prennent des chambres dans l'un des hôtels. Ce qui est important de souligner sur ce dernier point, c'est que les responsables des structures d'hébergements sont unanimes sur le fait que les Indiens ne s'adaptent pas aux toilettes W-C, leurs séjours donnent souvent du travail, voire des vertiges aux femmes de ménages quand ce n'est pas le responsable de l'établissement lui-même qui en subit les frais, ceci en termes de dégradation des installations sanitaires. Lors de mon dernier séjour en 2009 à Saint-Georges, l'un des rares responsables de l'établissement d'hébergement en Carbet-hamac, était au bord de la faillite donc prêt à liquider son établissement, car selon lui, ces principaux clients étaient des Indiens du moyen et haut Oyapock, mais en même temps avec ces derniers ils consacraient l'essentiel de l'argent perçu en matériel d'entretien des sanitaires. En réalité, le mode de vie des Indiens n'est pas pris en compte dans les politiques locales, les indiens doivent souvent s'adapter au modèle dominant. Il n'y a pas un carbet public pour les accueillir dans ces villes. S'il existait des carbets, ce qui est sûr c'est qu'ils emporteraient leurs hamacs avec eux pour accrocher et dormir à la belle étoile. Or, dans les grands bourgs, il n'existe pas de spécificité amérindienne. Un élu de Saint-Georges interrogé sur l'absence d'un carbet municipal afin de prendre en compte le mode de vie des Indiens par la mise à disposition d'un carbet-hamac pour ces familles durant leur séjour a répondu sans ambiguïté, qu'« *il est temps qu'ils s'adaptent à la modernité, qu'ils aillent payer l'hôtel comme tout le monde* ». Cette réponse claire comme l'eau de roche appelle tout de même quelques interrogations.

En effet lorsqu'on demande aux Indiens de s'adapter au mode de vie en vigueur dans des villes *francisées*, cela est tout à fait légitime, mais pourquoi il n'en serait pas de même des gens qui vont chez eux ?

¹³² Leurs présences est très remarquables les dates de perceptions des allocations familiales à partir du 5 de chaque mois.

¹³³ Il existe un hébergement en carbet hamac à Saint-Georges avec toilettes W-C et un autre à l'autre rive (côté Brésilien) là où certains Indiens vont souvent à cause du prix attractif

La coutume des déjections dans les cours d'eau est une coutume indienne qui à priori n'est point adaptée aux exigences de confort que demandent souvent le tourisme professionnel. C'est la raison pour laquelle, bien qu'ayant opté le plus souvent le carbet comme hébergement traditionnel de base, la plupart des prestataires locaux intègrent dans leurs hébergements des sanitaires conformes aux standards Européens. Il apparaît donc clair que pour un Indien, s'intéresser à l'accueil des touristes en tant que porteur de projet d'un hébergement revient à intégrer cette composante dans sa structure d'accueil conformément aux modèles dominants. Cela revient en d'autres mots à renoncer à un idéal culturel pour satisfaire le besoin culturel de l'autre. Dès lors un certain nombre de questions peuvent être posées dont la plus importante est sans doute celle-ci: le touriste qui vient à l'intérieur de la Guyane et en particulier chez les Indiens vient-il pour retrouver ce qu'il vit au quotidien dans sa ville d'origine ou vient-il pour vivre et apprendre autre chose ? En d'autres mots, le visité doit-il maquiller son mode de vie, pour plaire au visiteur de passage ou doit-il rester authentique ? Enfin les touristes doivent-ils subir un mode de vie qui leur est complètement étranger dans les territoires visités au nom d'un respect des modes de vie traditionnels ?

Je pense qu'en répondant à ces questions, on aura franchi un grand pas, à savoir appréhender les attentes réelles des promoteurs de l'écotourisme dans le cadre des contacts entre le visiteur et le visité. Pour ma part si l'écotourisme se différencie des autres formes de tourisme, c'est à cause de son aspect humaniste qui rapproche les cultures différentes de façon respectueuse au-delà des ambitions écologiques qu'il vise.

7. CONCLUSION DU CHAPITRE N ° 10

Nous pouvons dire que l'activité touristique se traduit juste avant la création du parc national et en ses débuts d'existence par trois éléments essentiels : la qualité des personnes qui la mette en œuvre (acteurs), la structure de l'hébergement d'accueil (Carbet-hamac) et l'orientation exclusive des activités vers la nature.

D'une manière générale, les promoteurs des activités liées à l'écotourisme sont de culture occidentale. En dehors des métropolitains, les groupes culturels autre que les Indiens sont bien informés des codes culturels occidentaux et peuvent ainsi plus ou moins répondre aux attentes essentielles des touristes à savoir un minimum de confort, qui se traduit concrètement par la mise en place des sanitaires aux normes occidentales, ainsi que la diversification des modes d'hébergement entre le carbet-hamac et la Lodge-bungalow avec lit. Cette diversification de l'offre de l'hébergement permet avant tout de laisser le choix au touriste qui doit choisir entre dormir en plein air dans un carbet-hamac ou dans un bungalow avec lit. Ainsi, à l'intérieur de la Guyane, on peut noter que les différents prestataires touristiques se spécialisent sur un des types d'hébergement en l'occurrence le carbet-hamac, tandis que les autres très rares comme « le Terminus » dans le Maroni ou « Chez lulu » à Saül se démarquent plutôt par une diversification qui laisse le choix au touriste.

Le mixage entre l'habitat traditionnel innové et le bungalow laisse une certaine liberté de choix aux visiteurs et touristes. Ce choix se manifeste aussi dans la structure interne de l'hébergement avec l'intégration de sanitaires aux normes occidentales même lorsqu'il s'agit d'hébergement « traditionnel » tel que le carbet-hamac situé au bord de l'eau comme c'est le cas de la structure le « terminus ». L'objectif de cette prise en compte des attentes légitimes des touristes répond plus à un besoin de liberté, c'est-à-dire ne pas laisser le touriste subir la culture locale sans qu'il n'ait de choix et un référentiel de sa culture d'origine.

Enfin, on note la tendance d'un tourisme orienté vers les milieux naturels visant à la fois au respect des modes de vie traditionnels, en évitant que les communautés subissent directement les méfaits d'un contact permanent avec les touristes. Ainsi, on observe que la plupart des activités développées avant et en début de création du parc sont orientées exclusivement pour une grande majorité vers la découverte des milieux naturels. On dit par exemple dans le langage courant des touristes ; « je vais faire la forêt », il s'agit donc dans la plupart des cas, des expéditions en forêt, la découverte des sites historiques, archéologiques et emblématiques tels les Monts Tumac Humac, des remontées et descentes du fleuve dans le Maroni, ou des randonnées pédestres dans le centre à Saül.

Au regard des activités mises en œuvre, on peut dire que la forme de tourisme développée, avant la création du parc national à l'intérieur de la Guyane, n'est pas encore de l'écotourisme, c'est selon notre point de vue, une forme de tourisme basée pour l'essentiel sur la nature et non véritablement sur l'ensemble des patrimoines notamment culturels. En effet, l'écotourisme selon nous, prend forme dans des régions humanisées à partir du moment où les populations locales et surtout les autochtones sont acteurs de leur propre développement. Or, nous constatons jusque là, que les Indiens de l'intérieur de la Guyane s'auto-excluent de ce processus de développement, alors que leurs connaissances, savoirs et savoir-faire liés à leur milieu de vie devraient faire d'eux des partenaires incontournables. Le refus des activités de l'écotourisme notamment l'activité de base qu'est l'hébergement des touristes en carbet-hamac, a pour origine d'après tout ce qui précède à la crainte de toute une communauté de voir la construction de toilettes domestiques dans leur village et toute la souillure et la pollution qui peuvent en découler. Le développement écotouristique envisagé dans ces communautés est en définitive appréhendé, par ces populations comme une forme de destabilisation des us et coutumes de leur structure sociale et culturelle.

CHAPITRE 11 : DE L'IDENTITE CULTURELLE AUX LOGIQUES DE DEVELOPPEMENT DURABLE QUELLE APPROCHE POUR L'INTERIEUR DE LA GUYANE ?

L'identité culturelle d'un peuple n'est pas au fond quelque chose de statique, voire rigide. Elle est soumise de façon permanente aux influences extérieures. Cependant, dans ce flux d'intrants culturels exogènes, il est remarquable comme le souligne Claude Lévi-Strauss que l'ensemble des coutumes d'un peuple « *est toujours marqué par un style* » et que « *c'est par le style que l'on peut reconnaître que ces coutumes forment des systèmes* ». « *Je suis persuadé, écrit-il dans *tristes tropiques*, que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés, comme les individus, dans les jeux, leurs rêves ou leurs délires ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer*¹³⁴ ». Le style amérindien caractérisé par l'utilisation des fleuves comme toilettes est une pratique ayant des liens étroits avec leurs croyances religieuses et leur écologie propre. Le fleuve en tant que lieu de mise en œuvre de la culture des déjections est un élément multifonctionnel dans la société Wayana et bien d'autres. Aussi, une restriction, voire une interdiction de son usage traditionnel à propos de cette pratique culturelle pour des raisons de pollution d'eaux serait synonyme d'accélérer la fin d'un groupe culturel car les réticences notées chez les Indiens lorsqu'on évoque la question de l'écotourisme témoigne à suffisance leur volonté de préserver ce trait culturel particulier.

En effet, les Indiens Wayana et leurs voisins Aluku dans le Maroni partagent en commun bien des choses, mais leur rapport aux déjections humaines semble bien les séparer. Ainsi, cette coutume faisant des fleuves des toilettes est menacée non pas au contact des autres cultures voisines, mais au contact des cultures qui ne veulent pas respecter la culture des populations d'accueil. En effet, les Wayana n'ont jamais imité le modèle Aluku, il en va de même pour ces derniers qui sont restés fidèles à leurs latrines constituées en partie de fosses en terre ferme et situées, selon la tradition derrière leur habitation. Ces pratiques culturelles, d'un côté comme dans l'autre renvoient invariablement à une manière de penser le monde. Les Aluku, ne trouvent aucun inconvénient de déféquer en forêt, alors que cet acte est une abomination chez les Indiens du milieu forestier. J'ai par exemple noté dans le Maroni que lorsqu'un Aluku, venait vivre chez les Wayana pour des raisons matrimoniales, celui-ci

¹³⁴ Lévi-Strauss (Claude) (1955), *Tristes tropiques*, Paris, rééd, Plon, 2002

s'alignait à la coutume du groupe d'accueil. Autrement dit, il utilise comme l'ensemble des membres de la communauté le fleuve comme toilette.

J'ai pu l'observer dans le village voisin du mien en amont du fleuve où vivait l'un des rares couples mixtes de ces deux communautés voisines. En effet, lors de mes deux premiers séjours chez les Indiens, Marcel, le jeune Boni, vivait en couple avec une jeune amérindienne Wayana. Ils se sont rencontrés au cours de leur service militaire sur le littoral et ont décidé de vivre ensemble à leur retour au 'pays'. Et comme l'exige la tradition Wayana, le jeune époux s'est installé avec sa famille à côté de ses beaux parents qui l'ont octroyé un morceau de terre familial. Il a donc construit son carbet à côté de celui de ses beaux parents. Lors de mon séjour chez lui, je n'ai pas observé la présence de latrines derrière son habitation comme l'exige la coutume Boni, il allait à l'eau comme tout le monde. Ce constat m'a amené à conclure non par anticipation mais par des faits que les rares Boni qui venaient s'installer avec les Indiens se conformaient à leurs règles de vie et ils inculquaient cette éducation à leurs propres enfants.

J'en ai eu la preuve au cours d'une sortie avec le jeune couple et leur jeune enfant. En effet, ce dernier s'est mis à pleurer pendant qu'on était à la rive voisine dans une épicerie en bordure du fleuve. Les parents ont essayé de comprendre les raisons de cette colère, ils ont offert à l'enfant des bonbons, en espérant le calmer mais rien n'y fait, jusqu'au moment où le père, a pensé que l'enfant voulait certainement faire ses besoins mais à cause de la couche qu'il portait, il ne pouvait pas le faire. C'est à ce moment que la mère a amené l'enfant à l'eau, après l'avoir au préalable défaits de la couche. C'est finalement à ce moment que l'enfant a pu faire ses besoins naturels à l'eau et à retrouver le calme. Son père me confirma plus tard que ses enfants étaient habitués à aller à l'eau comme tous les enfants Indiens pour faire leur besoin. L'enfant ne pouvait donc pas faire ses besoins dans la couche, il n'en avait pas l'habitude



Photo 13: Les enfants sont habitués à aller dès leur plus bas âge.

Maripasoula, Village Aloiké, juillet 2009, cliché L.Ekomie Obame

Sur cette photo, une jeune Indienne assise sur une marche de l'escalier en bois menant au village. Elle est accompagnée de son jeune frère qu'il assiste à faire ses déjections à l'eau. Cette photo a été prise en matinée et le dégrad est souvent le lieu assiégé par les habitants pour leur bain matinal.

En rapport avec l'écotourisme, nous voyons bien que cette coutume « sacrée » des « déjections dans les cours d'eau à ciel ouvert », chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane est ancrée à chaque individu de la société et chacun l'y accorde une même valeur symbolique à tel point qu'il semble difficile de s'en défaire tant qu'un modèle pertinent et efficace ne leur est proposé.

Nous pensons à un modèle qui jouera la même fonction symbolique et biotechnologique que le fleuve. L'exemple des populations de Camopi qui ont accepté des logements sociaux intégrés de toilettes nous apporte l'exemple le plus flagrant de rejet d'un système culturel importé et incompatible avec les logiques culturelles internes à la société cible. Nous sommes en mesure de dire qu'il y a conflit, disons même un double conflit entre les pratiques culturelles antagonistes d'une part, la volonté de développement local et la peur de ce développement d'autre part. En effet, si nous sommes unanimes pour reconnaître que l'acte de manger comme celui de rejeter les détritiques par voie naturelle est le besoin physiologique le mieux partagé aussi bien par les hommes que par les animaux, sa prise en charge chez les premiers varie non pas selon l'environnement naturel mais selon l'environnement culturel et la cosmovision de chaque groupe humain. Autrement dit, ce n'est pas parce que les Indiens de l'intérieur habitent le long des cours d'eau qu'ils utilisent les cours d'eau comme des toilettes, mais c'est bien plus profond que ça. Nous avons tenté d'apporter quelques éléments de réponse à ce phénomène social et culturel isolé à l'intérieur de la Guyane. L'ignorance des logiques internes d'une telle pratique culturelle par le monde extérieur est source de préjugés et de tentatives de « développement » entraînant en même temps, la peur du « développement » chez les Indiens.

Il n'est pas inutile de rappeler que, le développement est constitué d'un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence qui, assure la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinées, à travers l'échange à la demande solvable. Le développement implique donc le remplacement du savoir-faire usuel et les activités de subsistance par l'emploi et la production de marchandises ; il implique le monopole du travail rémunéré par rapport à toutes les autres formes de travail. Enfin, il induit une réorganisation de l'environnement tels que l'espace et le temps, les ressources et les projets sont orientés vers la production et la consommation.

Au regard des pressions que recouvre ce concept pour les populations autochtones, et la volonté de maintenir les modes de vie traditionnelles écologiques, on assiste avec le Parc Amazonien de Guyane à des logiques de conservation et de valorisation qui visent une adaptation au territoire avec notamment une forme de délocalisation des activités écotouristiques loin des villages.

8. LE PAG ET LES LOGIQUES DE CONSERVATION ET DE VALORISATION DES RESSOURCES NATURELLES

Dans les lignes précédentes, j'ai tenté de montrer la manière dont le tourisme était mis en œuvre dans le sud de la Guyane. Le quasi-monopole des Tour-Opérateurs n'était pas profitable pour les communautés autochtones, notamment Indienne. Ensuite, j'ai montré le rapport de la culture des déjections et les nouvelles constructions de carbets écotouristiques. Nous avons vu que la nécessité d'adapter les carbets à but touristique exclue d'office les Indiens à cause d'une part de leur perception négative de cette « modernité », leur ignorance de celle-ci et surtout l'importance qu'ils accordent à leur propre culture des déjections pour des enjeux identitaires et des questions de bon sens.

Maintenant, je voudrais présenter la démarche stratégique du Parc Amazonien de Guyane pour la mise en œuvre d'une politique participative des communautés autochtones, en particulier les indiennes dans un contexte longtemps influencé par le schéma écotouristique Européen, et la nécessité aujourd'hui de prendre en compte les besoins de ces populations dans la gestion durable des ressources naturelles et la réalité de leurs traditions ancestrales. Cela revient d'une part, à observer de près à travers les actions engagées sur le terrain, la modélisation, voire la « tropicalisation » du concept de l'Écotourisme. Ensuite, examiner la matérialisation sur le terrain du concept de « respect des modes de vie traditionnelles » qui semble se formaliser par une forme de « délocalisation » des activités liées au tourisme, hors de zones d'habitations des communautés humaines.

2. MODELISATION ET « TROPICALISATION » DU CONCEPT DE L'ECOTOURISME

Le constat selon lequel, la forme de tourisme développé au sud de la Guyane avant la création du Parc n'était pas rentable pour les populations d'accueil a amené les gestionnaires de cet établissement public à opter pour un écotourisme « intégré et à la carte » qui prend en compte à la fois, des enjeux écologiques et humains. Il s'agit, dans le discours officiel de favoriser et de soutenir en premier, les projets portés par les populations autochtones elles-mêmes sur le territoire du Parc. Selon la responsable du développement durable de cette institution:

« Ce qui est important pour nous, c'est d'accompagner des projets qui viennent du terrain. Notre objectif, ce n'est pas de faire venir des personnes extérieures, des Tours Opérateurs extérieurs comme à une certaine époque qui vont embaucher des gens pour faire piroguiers, guides et enfin de compte y aurait pas de retombées économiques » (Responsable du développement durable, juillet 2008)

Le parc souhaite que les projets de valorisation écotouristique émergent des populations autochtones d'elles-mêmes, afin qu'elles puissent bénéficier de la manne financière directe et indirecte induite par ces différentes activités. Il ne s'agit plus pour les agents extérieurs (Tour-Opérateurs) d'avoir le monopole des activités sur le territoire, encore moins de travailler sans tenir compte des retombées positives pour les populations autochtones. Cette volonté active à faire participer les populations autochtones indiennes à la gestion de la nature et de la biodiversité au sud de la Guyane tient d'abord à leur situation soi-disant précaire, mais aussi à une volonté internationale : « désormais, les projets de conservation de la biodiversité comportent tous une dimension sociale et la question de l'implication des populations riveraines dans la gestion des ressources naturelles est essentielle. Les approches participatives de gestion des ressources naturelles ont été ces dernières années très fortement soutenues par les bailleurs et les institutions en charge des programmes de conservation de la biodiversité (Hulme and Murphree, 2001).

Concrètement sur le terrain, j'ai pu observer cette volonté d'intégrer les communautés autochtones en particulier les Amérindiens du Maroni et ceux de l'Oyapock dans la gestion et la valorisation des patrimoines de leur territoire. D'abord, dans sa gestion locale, on enregistre la présence de quelques chefs coutumiers (5) au Conseil d'administration du Parc. Ensuite, bien qu'insignifiant par rapport aux promesses de départ, on note l'intégration de certains Amérindiens dans des équipes des différentes délégations communales du Parc en tant que piroguiers, garde moniteurs etc... Bref, le manque de qualifications et la méconnaissance même de l'objet véritable du projet parc national, leur exclu pour l'instant à des postes de responsabilités. La preuve la plus patente, c'est que la quasi-totalité des responsables des délégations du parc national à l'intérieur sont des métropolitains.

Cette situation semble être en contradiction avec les attentes des populations comme nous l'avons vu à l'introduction de ce travail. En effet, lors des négociations de la création du parc national, il n'était pas question de tenir compte des critères de qualifications mais de connaissances, des savoirs et savoir-faire du milieu, maîtrisés par ces populations. Visiblement l'implication des populations autochtones en l'occurrence les communautés Indiennes se fait par leur implication du sommet de la pyramide à sa base. Si au sommet, nous avons des chefs coutumiers d'une ancienne époque préoccupés par d'autres soucis comme partir à la pêche ou à l'abattis que d'assister à des réunions administratives

interminables dont ils ignorent souvent les finalités, nous avons par ailleurs des jeunes sans qualifications se contentant très souvent de leur travail salarié ignorant les enjeux profonds de la raison d'être du Parc.

Ces anciens et jeunes intégrés dans les instances du Parc sont censés être en quelque sorte des relais de l'institution auprès de leur communauté. Mais sur le terrain, la crédibilité de certains peut-être mis en mal facilement, d'abord du fait de la manière dont s'est opérée leur recrutement. En effet, en ce qui concerne les jeunes salariés du Parc, ils sont parfois perçus comme des privilégiés d'un système parce qu'ils ne sont pas souvent plus compétents que d'autres. Par conséquent, se pose toujours le problème de légitimité des représentants des autochtones.

En réponse probablement à cette crise de légitimité, le Parc a mis en place un conseil d'habitant dans chaque bassin de vie¹³⁵ afin d'installer un dialogue direct et permanent avec les populations pour éviter de passer toujours par des intermédiaires privilégiés qui peuvent souvent dans certains cas déformer le message ou pratiquer une sorte de rétention de l'information. Le conseil d'habitant est un outil important pour le Parc dans le cadre de l'élaboration de la charte, c'est-à-dire un élément très capital qui permettra de mettre au clair certaines zones d'ombres notamment la réglementation en cours dans certains territoires amérindiens. Par ailleurs, elle permettra de répondre aux conditionnalités d'accès au territoire, mais aussi de répondre à quels types d'activités y développer.

A l'intérieur du conseil d'habitant précité sont abordées des questions cruciales concernant notamment la gestion participative du parc, le développement économique du territoire voire un ensemble de préoccupations qui concerne les populations locales et autochtones.

Le premier conseil d'habitant du bassin de vie à Camopi a par exemple eu lieu le 26 Juin 2009 avec la participation de 80 personnes. « *Ces réunions permettent d'aborder tous les sujets importants pour l'avenir du territoire et aide le Parc, dans le cadre de l'élaboration de la charte, à répondre aux attentes des habitants* ». Me disait JB de la délégation du Maroni.

Parmi les problèmes soulevés par les populations, figure entre autres la question des emplois. Or, le Parc ne peut prétendre employer tout le monde, bien qu'ayant annoncé dès la genèse du projet d'embaucher près d'une centaine de personnes, on est pour l'instant très loin du compte. C'est la raison pour laquelle, le parc grâce aux opportunités qu'offre l'écotourisme pour un développement

¹³⁵ Il existe au total 10 bassins de vie selon le Directeur du Parc

économique local durable encourage et incite les populations autochtones en particulier les Amérindiens à être des porteurs de projets.

Dans cette perspective, un Groupe d'Action Local (GAL) est censé regrouper les porteurs de projets locaux qui pourront bénéficier des subventions afin de soutenir leurs initiatives. Ce groupe va rassembler selon les gestionnaires du Parc, toutes personnes qui auront un projet aussi bien dans l'écotourisme, l'agriculture que l'artisanat etc. Ainsi, à coté du conseil d'habitant dont chaque chef réside dans chacun des bassins concernés, le parc s'est proposé candidat pour un programme Européen dénommé « LEADER », c'est en fait des fonds Européens destinés au développement des régions rurales. Depuis 2009, ce programme offre des financements aux parcs nationaux faisant partie de l'Union Européenne ayant des projets de développement durable novateurs en milieu rural :

« Avec LEADER, premier test, il s'agit de soutenir des projets concrets. Ce sont des fonds européens. Le parc va monter un GAL¹³⁶ avec un certain nombre de partenaires et donc tous ces partenaires. En fait, le parc sera la structure hébergeant des fonds Européens donc tous ces partenaires vont s'asseoir autour d'une table, y aura pas que des projets touristiques mais des projets économiques en général. Toutes ces parties vont s'asseoir sur la table, vont analyser tous les projets qui seront soumis et dire oui ou non pour le financement de tel ou tel projet...¹³⁷ ».

On peut dire que pour le Parc Amazonien de Guyane, l'écotourisme fait partie des moyens possibles de développement économique susceptibles de créer de l'emploi aux populations autochtones, comme nous l'a rappelé un agent municipal de la commune de Maripasoula :

¹³⁶ Groupe d'Action Local

¹³⁷ Extrait de l'entretien avec la responsable du département du développement durable.

L'écotourisme de toutes les façons fait partie du développement de la commune. Ici, on est quand même dans un milieu très rural, donc il y a l'agriculture, y a le tourisme, sont quand même... c'est porteur d'avenir ces deux domaines là, en tout cas. Pour ce qui concerne la commune de Maripasoula, que proposer d'autre sur le Maroni, en dehors de développer un peu d'élevage ? Il n'y a pas grand chose à proposer, c'est une des voies du développement économique...

Nous voyons, d'après ce qui précède que l'appréhension de l'écotourisme, se relativise dans le discours des gestionnaires du parc national. Si au départ, l'écotourisme était perçu, comme un produit miracle pour le bien-être social et économique des populations du parc national, nous pouvons constater que finalement, il n'en est qu'un des moyens à côté de l'élevage et de l'agriculture, potentielles activités économiques de ces territoires.

Ce relativisme peut s'expliquer selon nous, par le fait que, tout compte fait, l'institution parc national n'a pas les moyens d'employer tout le monde et la seule alternative raisonnable est de créer des opportunités de création d'emplois sur le terrain, d'amener les communautés locales et autochtones à être des acteurs de leur propre territoire, en les incitant de monter des projets qui seront accompagnés, et soutenus par le Parc au niveau de la formation et le financement.

« Le parc aidera à la formation des opérateurs touristiques, le fait qu'il y a un parc national en Guyane, ce sera un label qui sera reconnu au niveau international donc, il faudra prévoir un accueil de qualité, on pourra aider les opérateurs à se structurer, les réceptifs à mettre en place des gîtes de qualité par exemple ... ».

(Responsable du développement durable du Parc, Juillet 2009)

Si l'on s'appuie sur cet extrait d'entretien, on peut dire que la mise en œuvre de l'écotourisme par le Parc à l'intérieur de la Guyane se fait à deux niveaux d'intervention ; l'accompagnement des initiatives locales et leur réglementation (Cf. figure 12 : p.409). Sur le premier point, il s'agit concrètement d'identifier des initiatives locales autochtones et apporter l'assistance nécessaire aux porteurs de projets. Sur le Maroni, notamment dans la communauté Wayana, le jeune Palassissi a été repéré comme porteur de projet bénéficiant du soutien du Parc :

Il a besoin qu'on l'aide du début jusqu'à la fin, donc ce qu'on veut, c'est vraiment l'aider, l'accompagner. On va pas seulement lui donner de l'argent tu vois, on va l'aider à s'inscrire dans les réseaux, on va l'aider à définir des produits de qualité, tu vois. On va l'aider à prendre en compte l'environnement dans ses produits, le problème des déchets etc. Et vraiment, notre objectif ce sera vraiment un suivi vraiment presque quotidien. On va dire pour qu'il arrive à un certain niveau. Notre objectif final c'est quoi ? C'est de le labéliser, actuellement, ce n'est pas possible, tu as vu papaïchton comment c'est ? Les structures ne sont pas aux normes ; l'accueil n'est pas excellent. Nous, on va essayer de beaucoup travailler dessus. Si cette structure est labélisée par le parc, tu vois, ça c'est une référence pour dire que la personne est aux normes, elle respecte l'éthique du parc tu vois ?, mon objectif à long terme, c'est vraiment, je dirais adhérer à la charte européenne du tourisme durable, cela va se faire par rapport à nos spécificités mais vraiment que nos actions soient dans le droit file de ce que préconise la charte européenne du tourisme durable. C'est vraiment ce à quoi, on veut arriver, parce qu'on va essayer de faire en sorte que les opérateurs qu'on va soutenir rendent dans un certain moule tu vois, et petit à petit, on va leur amener vers l'excellence, parce que c'est que l'on vise. On veut respecter les préconisations de la charte européenne...

(Responsable du Développement durable du PAG, Juillet 2008)

Aux yeux de certains gestionnaires du parc national, l'accompagnement des porteurs de projets locaux est capital. Il est vrai que durant notre période d'enquête de terrain, la charte du parc était en cours d'élaboration. Or, pour faire adhérer les communes parties prenantes du Parc à l'espace dite « Zone de libre adhésion » où est censée se faire le développement économique des communes adhérentes, il faut que le Parc puisse convaincre ces communes partenaires. Il faut par ailleurs que ces dernières y trouvent un intérêt à y adhérer et il n'y a rien de plus parlant que des exemples de réussites concrètes sur le terrain. Il y a donc un enjeu à soutenir les projets locaux avant l'élaboration de la charte, mais également après puisqu'il faut un tissu économique local durable. C'est dans ce cadre que se justifie d'une certaine manière le soutien au projet de Palassissi, le jeune Wayana sur lequel nous reviendrons plus en détail au point suivant.

Si les financements pour le soutien des projets des communautés rurales autochtones sont disponibles, il n'existe cependant pas un véritable programme de formation à destination des porteurs de projets autochtones. La possibilité pour un porteur de projet de bénéficier de financements de son projet en

revanche est bien véhiculée au sein des communautés autochtones. Ce qui a pour conséquence le fait que l'accompagnement des projets semble se résumer à un seul mot l' « argent ». Il faut de l'argent pour soutenir les communautés autochtones, mais il faut aussi que le touriste qui vient sur le site aménagé apporte de l'argent comme nous le témoigne notre informateur :

J'ai dit, comment on peut attirer les gens vers un sujet ? C'est avec l'argent ! Aujourd'hui, il faut que ça apporte de l'argent. Les discours scientifiques et écologiques etc, c'est bien, mais c'est pas palpable, tu dis ça, il faut pas couper la forêt parce qu'après etc...ils ne comprennent pas ça. Mais, si on dit, on fait comme ça et ça rapporte de l'argent à tout le monde, en même temps la forêt perdure et tout reste comme ci, comme ça et tout le monde est content.

C'est pourquoi, j'ai dit il faut attirer le touriste qui apporte le plus à la population locale, comme ça petit à petit on entre dans la question du tourisme, on est intéressé par les touristes, ça ne saurait que, parce que je fais à manger.

Moi, je fais de l'hébergement et petit à petit peut être au moment où ça devient vraiment une source économique, pourquoi pas que les jeunes soient intéressés pour devenir guide, bah tiens, si on me paie pour amener, aller en forêt bah c'est très bien, il faut passer par là.

Faut pas aller chez les gens, chez les autres, dans le milieu rural et faire un grand discours et dire c'est bien pour vous faites comme ça. Ce n'est pas possible ! Et souvent, ce qu'on dit c'est quoi ? C'est gardé les choses comme ça, ne pas détruire, en même temps qu'est-ce qu'on leur apprend tous les jours et tous les soirs à la télé ? C'est la consommation, c'est la belle vie, de la ville, c'est la grosse bagnole etc., etc., On attend, qu'ils comprennent, qu'ils aient la même approche que nous par rapport à la forêt que nous on a vécu, et le rêve c'est qu'on a vécu la ville et eux n'ont pas fait, et leur fantasme c'est ça, vivre ce qu'ils voient à la télé et à la télé qu'est ce qu'on apprend ? C'est la consommation donc tout doit se baser quand même avec l'argent

(Agent du Parc, délégation de Saül, Juillet 2008)

La dépendance de l'argent extérieur est utile pour amorcer un projet car dans l'approche occidentale, il faut un capital pour démarrer et dans la société moderne, c'est le rôle des banques. On peut donc penser que c'est tout à fait normal de donner un coup de pouce aux porteurs de projets locaux. Or, cette approche de mettre de l'argent au premier plan chez ces communautés a le revers d'attirer leur attention non pas aux enjeux écologiques mais à l'opportunité qui leur est offerte de pouvoir bénéficier de l'argent « gratuitement » pour finalement satisfaire leurs propres besoins. Comme nous le rappelle Jean Pierre Olivier De Sardan, « les gens n'agissent pas toujours comme on s'attend à ce qu'ils le fassent parce que les attentes qu'on a à leur égard sont fausses » (De Sardan 1995).

On peut donc assister à des formes de détournements de fonds, puisque à la tradition pour construire un carbet, on n'a pas besoin de capital, il n'en existe pas, tout se trouve dans le milieu naturel et la tendance pour ces communautés habituées de plus en plus à l'assistanat grâce aux prestations sociales serait donc de demander des subventions pour des savoir-faire normalement acquis au sein de leur communauté. En l'absence d'un cahier de charges préalablement établi, la perspective du gain d'argent, n'est pas innocente des dérives d'un projet. La priorité à la formation et à quelques résultats personnels significatifs ne serait-elle pas plus responsabilisant avant tout financement ?

En examinant de près le projet de Palassissi, nous allons voir que si l'initiative peut être endogène, l'initiateur à un moment donné n'est plus du tout maître de son propre projet parce qu'il devra à un moment ou un autre rentrer dans un « moule » qui va intégrer des éléments extérieurs à la culture endogène. Comme, on peut s'en rendre compte dans le projet de financement LEADER du Parc, ce financement obéit à certains critères auxquels les porteurs de projets devront adhérer pour prétendre bénéficier des subventions. Il y a donc inévitablement une intervention extérieure qui peut dans la plupart des cas, porter atteinte à l'intégrité culturelle de la communauté. En effet, l'idée même d'adhérer plus tard à la charte Européenne du tourisme durable, malgré la prise en compte des spécificités suppose en elle-même une forme de soumission à une certaine éthique, un certain accueil qui devra être partagé à l'ensemble des acteurs du territoire. En effet, dans la logique du Parc, pour attirer les touristes, il faut avant tout un accueil de qualité. Or, ce n'est pas le Parc qui accueille les touristes mais les prestataires locaux.

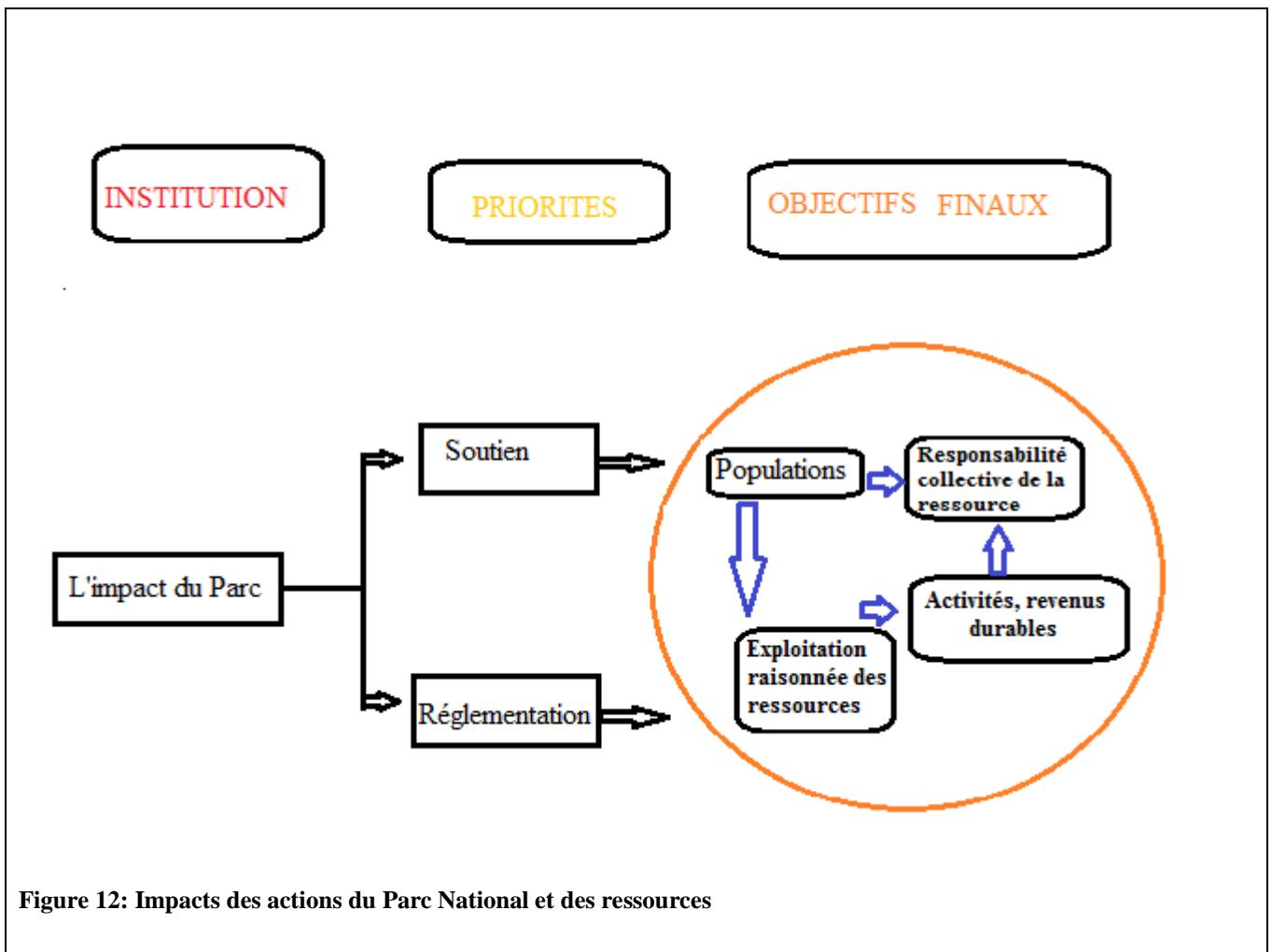


Figure 12: Impacts des actions du Parc National et des ressources

On peut dire que, l'accompagnement dans le cadre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane va avec la réglementation. Il faut en effet, encadrer et réglementer les activités sur le territoire afin qu'elles atteignent un niveau d'accueil satisfaisant. La labellisation serait en réalité, la trajectoire à suivre pour tout prestataire. En relation à notre problématique, la défécation aquatique à ciel ouvert dans les cours d'eau chez les Indiens est incompatible avec une telle démarche. L'introduction de sanitaires dans des carbets à but touristique se révèle donc comme quelque chose de très important car les touristes ne peuvent pas forcément s'adapter aux modes de vie des autochtones, ce qui semble tout à fait normal mais en même temps un peu paradoxale du point de vue interculturel. En effet, on est en droit de se demander qui du touriste ou de la population d'accueil doit s'adapter à l'autre ? Demander aux populations d'accueils d'innover leurs carbets traditionnels est certes louable, mais ne remet-il pas en cause le principe de respect des modes de vie traditionnelles ?

Le soutien du Parc ne semble donc pas gratuit, il est tributaire au respect d'un cadre qui dépend en même temps à leur financement. En conséquence, le soutien financier du Parc n'est pas innocent à l'influence des changements endogènes et remet fondamentalement en cause la pertinence du concept

de maintien des modes de vie traditionnelles. Il est en effet clair que, la recherche du maintien des modes de vie traditionnelles est difficilement conciliable avec la dynamique interne de ces sociétés, mais aussi de la dynamique externe qui se traduit par une certaine conformité et uniformité dans la mise en œuvre de l'écotourisme. En d'autres mots, ces sociétés traditionnelles en l'occurrence celle des Wayana subissent déjà des grosses influences extérieures. L'enjeu à notre avis est de savoir si dans le développement de l'écotourisme, va-t-on privilégier la recherche de l'authenticité ou la recherche de l'innovation ? Au regard des initiatives locales sur le terrain, on constate que 90% relèvent de la deuxième démarche. C'est à-dire que l'on part toujours d'un archétype local, que l'on va tenter d'améliorer pour le confort des touristes.

L'accompagnement des porteurs de projets locaux et la réglementation des activités conformément à la charte Européenne de développement durable apparaissent comme des éléments fondamentaux pour la mise en œuvre de l'écotourisme dans les territoires du Parc Amazonien de Guyane. L'objectif final étant la responsabilité collective de la ressource. Autrement dit, à partir du moment où les communautés autochtones prennent conscience qu'elles peuvent tirer profit des ressources de la nature, par leur valorisation touristique ou artisanale, elles pourront considérer la nature comme une matière première à préserver pour la pérennité de leurs activités lucratives.

D'une manière générale, pour atteindre les objectifs de l'écotourisme, il faut que les populations autochtones soient des acteurs principaux. Leur implication est subordonnée non seulement au respect de leur mode de vie traditionnelle, mais aussi à la prise en compte de leurs besoins. Chez les Wayana, leurs besoins sont clairs, ils souhaitent les activités écotouristiques rentables et que celles-ci puissent préserver leur intégrité culturelle. En réponse à ces préoccupations, le Parc encourage de plus en plus les activités écotouristiques hors des zones de vie des populations. Il s'agit en clair de la délocalisation des activités hors des zones d'habitation.

9. DELOCALISATION DES ACTIVITES TOURISTIQUES COMME COMPROMIS POSSIBLE ?

3. DELOCALISATION DES ACTIVITES ECOTOURISTIQUES ET CREATION DE NOUVEAUX ESPACES : EXEMPLE DU PROJET « UPAKAPTAO » DANS LE MARONI

La culture des déjections ou l'usage des cours d'eau comme des lieux d'aisance, est une coutume sacrée chez les Indiens. Elle obéit à des règles bien précises, comme nous l'avons vu antérieurement. Elle se vit à l'intérieur du groupe social et peut facilement être influencée par des pressions extérieures à ses frontières. Pour éviter une telle situation avec le tourisme comme par le passé, une approche délocalisée des activités est observable aujourd'hui sur le terrain. Autrement dit, les jeunes intéressés par des activités liées à l'écotourisme ont tendance à les exporter hors des zones de vie du groupe social.

Le cas le plus remarquable, reste sans doute le projet du jeune amérindien Wayana Palassissi dans le Maroni, porté par l'association « *UPAKAPTAO*¹³⁸ » depuis un peu plus d'une dizaine d'années, basé sur la création d'un village authentique amérindien. L'intérêt d'analyser un tel projet, permet de nous rendre compte que, ce n'est pas la volonté, le manque d'idées, ni le courage de réaliser des projets originaux qui fait défaut chez les Indiens de l'intérieur de la Guyane. Mais, c'est surtout l'idée de les réaliser avec les influences extérieures, dans les zones de vie des populations qui effraient la communauté. Mais nous verrons aussi que, cette délocalisation des activités présente des limites et ne résout pas forcément les problèmes fondamentaux liés à la pratique actuelle des déjections dans les anciens et nouveaux espaces créés.

1. Approche délocalisée des activités

Le souci de respecter les modes de vie traditionnelles, en particulier la culture sacrée liée aux déjections aquatique à ciel ouvert, est à l'origine de l'éloignement des activités touristiques des zones de vie des communautés. Lors de mon séjour en juillet 2008, j'ai rencontré Alikamalé Palassissi, un jeune Amérindien porteur d'un projet écotouristique, pour le compte de son association « Upakaptao » (Comme autrefois). Agé d'une trentaine d'années, Alikamalé Palassissi

¹³⁸ Terme vernaculaire Wayana traduit en français par « comme autrefois »

a un niveau d'étude secondaire (cinquième) avec une grande expérience de la nature de part sa culture. Il a surtout eu l'opportunité de mettre en pratique ses connaissances de cette nature, en travaillant pour des prestataires métropolitains (cas de Saut Sonelle) en tant que piroguier ou dans l'accueil, et l'accompagnement touristique avant de penser à monter son propre projet.

L'idée de ce jeune Amérindien, selon ses propres termes consiste à « partager la vie authentique des Wayana dans un projet écotouristique de développement durable ». Selon ce jeune promoteur, la genèse de son projet remonte à 2000, dès son retour d'un court séjour en métropole et après avoir travaillé par le passé comme guide écotouristique pour des prestataires écotouristiques métropolitains locaux: « *c'est à mon retour de France que j'ai eu envie de recevoir moi-même mes clients, les emmener en pirogue, les faire visiter la forêt et de montrer la culture des Wayana* » ; Concrètement dans son projet, il se propose de valoriser un certain nombre d'activités traditionnelles telles que : l'artisanat, la transformation du manioc, tir à l'arc traditionnel, les randonnées fluviales, la pêche traditionnelle, les randonnées nocturnes sur le fleuve ou en forêt pour observer les animaux qui ne sortent que la nuit, l'organisation des soirées de contes et légendes autour du feu etc.

En somme, il s'agit d'un ensemble d'activités traditionnelles qui ont aujourd'hui peu d'attractivité et de succès auprès des nouvelles générations mais dont la pratique authentique et les survivances attirent toujours la curiosité de certaines populations occidentales avides de l'exotisme. Les objectifs visés dans ce projet sont de trois types :

- une remise en valeur des traditions locales pour ne pas les perdre et assurer leur transmission aux générations futures.
- une reconnaissance et une participation à la vie sociale en préservant la culture
- faire découvrir aux visiteurs les traditions ancestrales

Afin de mener à bien son projet et probablement pour être plus crédible auprès des institutions de financements de projets, Alikamalé Palassissi a suivi préalablement des sessions de formations diversifiées telles que « Guide de forêt » organisée en 2004 par le biais du Centre Caribéen de développement des Compétences. Par la suite, en tant que bénéficiaire du RMI, il a suivi une autre formation en « création d'entreprises » en 2007, grâce au programme de réinsertion professionnelle. Sa motivation, sa connaissance de la forêt ainsi que les formations reçues font de ce candidat un modèle, voire un pionnier pour l'institution Parc mais aussi pour toute sa communauté

notamment les personnes intéressées à ce types d'activités. Conscient des enjeux écotouristiques et le souci de sa communauté à préserver l'identité du groupe, tout laisse à croire qu'il peut sortir du piège d'un développement durable sans porté atteinte à l'intégrité du groupe.

En effet, comme de nombreux jeunes Indiens, Alikamalé sait très bien que la communauté tout entière ne souhaite pas être perturbée par des visites intempestives des touristes. Les activités liées au tourisme doivent être déplacées hors des zones de vies des populations. C'est dans ce cadre que le jeune promoteur a choisi de créer un nouveau village dans le bas Maroni à mi-chemin entre le grand village Indien Elahé et le bourg de Maripasoula afin d'y développer son projet écotouristique. D'abord, pour épargner sa communauté des effets pervers du contact permanent avec des étrangers à cause des offres écotouristiques locaux, mais aussi pour valoriser des zones à fort potentiels écotouristique situées dans des zones quasi-désertes. En effet, dans les sociétés à tradition orale comme celle des Wayana, l'avis de la communauté et partant celui des anciens est prépondérant, car souvent chargé de forces non tangibles. Le non respect des normes sociales, culturelles et de la volonté populaire peut entraîner pour l'indélicat membre du groupe, l'échec voire des malédictions dans la réalisation de son projet. Ainsi, la délocalisation des activités écotouristique, apparaît à la fois comme un signe de respect, de la volonté communautaire en particulier celle des anciens (Chefs coutumiers réfractaires au développement). Mais, c'est aussi une occasion de voir comment, d'une façon générale un opérateur autochtone peut-il prendre en charge les exigences sanitaires extérieures.

Pour Alikamalé, la délocalisation des activités loin des villages est une option assez intéressante parce qu'elle permet d'une part de respecter la volonté de l'ensemble des membres d'une communauté en fixant les touristes en aval du grand village Indien Elahé, c'est-à-dire en deçà de la zone réglementée afin de permettre de préserver les zones de vie traditionnelles de sa communauté situées en grande majorité en amont du fleuve Maroni.

Le site du projet d'Alikamalé se situe face à une île appelée localement Emponou Tabiki. Les constructions des différents Carbets sont en cours et l'ensemble de la structure surplomb la rivière. C'est-à-dire que les futurs touristes seront face à la fois du fleuve et de l'île. La zone choisie est assez plate sur environ 5000 m² et est encadrée de deux criques. La proximité du site avec la commune de Maripasoula et son intérêt pour les baignades et des piques niques pendant la saison sèche montre bien que le choix du site n'est pas fortuit, il est conforme aux canons d'un projet écotouristique et répond aux besoins des touristes occidentaux. En revanche, sa valorisation en termes de structure

écotouristique semble poser de problèmes liés aux logiques internes de la société Indienne et des influences externes qui sont à la base d'un certain nombre d'incompréhensions.

En effet, l'idée de créer une structure associative afin de mener le projet de façon collective a pour but principal de fédérer l'ensemble des personnes intéressées au projet de création du village écotouristique Wayana. La réalité, c'est que dans ce type de société où l'adhésion communautaire est importante pour la réussite d'un projet, il est difficile de « lever la tête » et sortir des canons traditionnels, sans essuyer un revers des membres de la société « il y a beaucoup de jalousie ici » me confiait une jeune amérindienne. Le fait d'insérer le projet dans une dynamique communautaire peut atténuer les esprits malsains.

Il faut noter que, dans cette société traditionnelle, les activités de subsistances sont menées par les membres de chaque maisonnée, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre concernant les activités de subsistance. Cependant, il existe des formes de solidarités communautaires pour des travaux manuels difficiles que l'on ne peut effectuer tout seul. J'ai noté cette forme de solidarité spontanée sans intérêt financier dans l'Oyapock. En effet, il existe chez l'ensemble des Indiens du sud-ouest et Est des formes d'entraides communautaires appelées localement Mayouri. Il s'agit de travail collectif pour des activités pénibles que l'on peut difficilement effectuer tout seul. J'en ai largement abordé à la première partie de ce travail. C'est le cas par exemple de la préparation de l'abattis, il faut au préalable défricher, sarcler et abattre les arbres, un travail assez physique et difficile auquel, les membres du groupe sollicitent souvent l'aide des voisins en échange d'une fête de Cachiri.

Dans ce type d'entreprise communautaire, l'association des membres est spontanée, sans contrainte, ni intention de gain financier. On va aider l'autre, parce qu'on a la conviction que demain on pourra être dans la même situation. C'est-à-dire avoir à réaliser un travail qui demande l'aide de plusieurs personnes afin de le faire plus vite et bien. Il y a donc une forme de réciprocité non-marchande dans les agissements. Or, transposé cet état d'esprit, cette logique endogène éphémère pour une association juridiquement établie avec des normes parfois contraignantes (réunions, cotisations..) et dont les objectifs ne sont plus seulement à l'échelle du bénévolat communautaire mais bien au-delà avec des objectifs financiers ne trouvent pas souvent le même écho chez ces peuplades.

Les gens semblent plus méfiants, à mon avis plus incertains et sceptiques quant à l'issue du projet. En effet, selon Alikamalé, les membres de sa communauté n'ont jamais cru à son idée.

Bien qu'ayant reçu l'approbation des principaux chefs coutumiers en janvier 2000, beaucoup de ses semblables sont restés prudents en ces termes : « *on verra si tu y arrives...si oui, nous serons avec toi* ». En résumé, le jeune Alikamalé ne peut bénéficier de l'aide de ses « frères » Wayana pour la construction de son projet écotouristique comme cela est possible avec le Mayouri. D'abord parce qu'aux yeux des Indiens la construction d'un village à but touristique ne relève pas d'une activité de subsistance propre aux Indiens, c'est plutôt une activité dérisoire qui n'a pas l'assentiment des gens en particulier ceux attachés à la préservation de la culture Indienne. Ces frères de la communauté ne sont pas au fond très d'accord avec ses idées révolutionnaires qui consistent à créer un village Wayana pour faire venir des *Palassissi* (des hommes blancs), certains ont la crainte qu'il brade le patrimoine culturel ou dénature l'identité culturelle Wayana qu'il prétend vouloir valoriser. Ainsi, comme j'ai pu le constater, l'évocation de son projet devant les autres Indiens était devenue proverbiale et une source infinie de toutes sorte de plaisanteries. En conséquence à tout cela, sa main d'œuvre fut restreinte, il ne pouvait compter que sur son beau frère. Grâce aux subventions reçues, il s'est offert les services d'un ouvrier permanent qu'il paye occasionnellement.

Du point de vue des actions réalisées sur le terrain, on note à l'entrée du village, l'érection du squelette du premier carbet-hamac qui va recevoir les touristes. Ce dernier, fait face à l'île et en arrière plan des carbets familiaux ainsi que la maison du promoteur. Lors de notre dernière rencontre, le village était essentiellement habité occasionnellement par le noyau dur de sa famille. Grâce à la première subvention reçue de la part de la direction de la jeunesse, il s'est acheté une motopompe qui lui permet de faire venir de la crique située à environ 150 m du village, de l'eau. De plus, il s'est également offert un groupe électrogène qui permet d'alimenter le village en électricité. Le carbet est en lui-même recouvert de tôles ondulées à la place d'une toiture végétale en feuille de waï comme l'exige les carbets traditionnels « authentiques ».

Avec ces différents équipements (alimentation en eau, électricité et carbet-hamac...) et innovations, on est au-delà d'une vie traditionnelle tant recherchée par le promoteur. En effet, l'introduction d'une motopompe et l'électricité sortent déjà du cadre d'une vie « authentique ». En réalité, on se rend finalement compte d'une chose, c'est qu'à un certain point, le promoteur ou le porteur de projet n'est plus maître de son propre projet. Il réalise à un certain niveau qu'il doit tenir compte des exigences de ses potentiels clients et il lui faut donc intégrer un minimum de confort, ce qui suppose en réalité l'intégration de valeurs exogènes à sa propre culture. Il y a donc forcément une forme d'acculturation. La preuve, c'est que lors de ma visite dans sa structure écotouristique, je lui ai demandé ce qu'il avait prévu pour les toilettes. Les touristes

devront-ils se rendre à l'eau comme l'exige la coutume indienne ? Sur cette question fondamentale, il me répond par la négative, et me montre aussitôt, ce qu'il a prévu à cet effet. Il s'agit d'une fosse juste à l'entrée du village. La construction de fosses comme latrine est propre à leur voisin les plus immédiats, les Aluku.

Les Indiens ne connaissent pas la construction de latrines, ils vont directement à l'eau comme nous avons tenté de le montrer dans les chapitres précédents. En voulant imiter ce qui se fait chez les Aluku, il le fait très mal. D'abord, la position géographique de la latrine dans un village traditionnel Aluku, tel que je l'ai observée au village Anéli¹³⁹ se situe en arrière-plan du village, ces observations se confirment dans les autres villages traditionnels écarts Noirs-Marrons le long du Maroni. Les latrines ne se résument pas seulement à faire un simple trou dans la terre, comme j'ai pu l'observer sur le site en question (Cf. Planche 5 : p.417 ci-dessous). Il faut véritablement creuser une fosse d'au moins un mètre de profondeur. De plus, il y a souvent une construction autour qui permet de préserver l'intimité des utilisateurs.

L'adaptation de sa structure aux besoins des potentiels touristes montre bien la grande contradiction entre l'idée de départ qui consistait pour le promoteur à construire un village « authentique » amérindien et de présenter aux touristes la véritable identité Wayana aux visiteurs trouve là toutes ses limites.

¹³⁹ Le seul village Aluku situé en amont de Maripasoula au milieu des villages Indiens



Planche 5: Carbet du site Ecotouristique Upakaptao

Cette photo a été prise en 2010, lors de notre dernier séjour à Maripasoula. A Gauche, nous pouvons voir l'érection du premier carbet du site écotouristique de l'association Upakaptao d'Alikamalé Palassissi. Le Carbet est construit sur pilotis avec un plancher surélevé à plus de 1m50 du sol. Les poutres sont fixées directement au sol et la toiture est recouverte de tôles ondulée. A droite, juste à l'entrée du site, nous pouvons apercevoir, la nature de la latrine prévue par le porteur du projet. Une simple fosse à ciel ouvert, recouverte d'une construction en bois avec un trou en forme rectangulaire nécessaire pour le passage des excréments

On voit bien que même sans avoir cette intention, le porteur de projet tombe dans le piège de l'ajustement culturel de tous les promoteurs en écotourisme qui rêvent souvent d'une structure authentique pour accueillir les touristes de culture occidentale. Mais, l'ajustement culturel apparaît souvent ici comme une règle d'or. En fait, les innovations apportées ne se font pas souvent de bon cœur, c'est souvent le prix à payer pour prétendre bénéficier des subventions et une clientèle de culture occidentale. Avec la présence du parc, on assiste véritablement à une forme d'uniformisation des activités. En ce sens que tout doit obéir à une certaine norme. Le parc accompagne, soutien financièrement les porteurs de projets à cette condition car l'institution tient à sa réputation et notamment à la qualité d'accueil sur son territoire.

Ainsi, un an après notre visite, nous sommes repartis sur les lieux et malgré l'érection d'un carbet et d'une fosse visible à l' « entrée » du village, le jeune Wayana ne pouvait toujours pas accueillir des touristes sur son site. Il se trouve que, selon un agent du Parc responsable des questions de développement local auprès de la délégation du Maroni, les carbets de ce porteur de projet n'étaient pas aux normes, et en particuliers les sanitaires étaient inexistantes. Par ailleurs, un géomètre devait y séjourner pour examiner les défauts de conformités. Or, sur le plan culturel et en s'appuyant sur les logiques écologiques internes au groupe et l'intérêt des touristes, il n'y a pas grand chose à dire sur la position géographique du campement, celle-ci obéit au plan traditionnel. On voit bien que le site est situé en hauteur d'un cours d'eau et limité à son côté droit, en aval du fleuve par une crique qui sert aux membres de la famille de toilettes selon la tradition. Le courant des eaux du fleuve est très fort pour emporter toutes les déjections si jamais elles échappaient à la vigilance des poissons « *yaya* ». De plus, il n'existe pas d'autre village à proximité, ni en amont, ni en aval.

Le futur village écotouristique d'Alikamalé est totalement isolé entre Elahé et le bourg de Maripasoula. Mais, tous ces critères endogènes ne semblent pas avoir de sens pour les institutions officielles. Pour des raisons morales, exogènes à la coutume locale, l'acte des déjections dans les cours d'eau, est très mal perçu par le monde extérieur et l'idée de sa prohibition dans des structures écotouristiques répond à une exigence réglementaire et permet ainsi d'éviter les potentiels touristes de vivre une telle expérience souvent perçue comme contre-nature.

Ainsi, aucune référence n'est faite sur ces coutumes, autrement dit, ces normes indigènes ne sont jamais prises au sérieux. Comme le Souligne Frédéric Deroche : « *les lois traditionnelles de la plupart des peuples autochtones sont de nature coutumière et ne sont pas habituellement pas écrites. Elles se manifestent dans les maximes, les traditions et les rites quotidiens et sont transmissent de génération en génération par l'enseignement et par l'exemple. Cette situation est souvent mal comprise par les occidentaux : en effet, ils ont longtemps considéré les sociétés autochtones comme n'étant régis par aucun droit* » (Deroque 2008). Mais, à l'observation des faits, on comprend bien que cette coutume faisant des criques des toilettes est cohérente du point du point de vue écologique. En effet, si l'on prend cette pratique au premier degré, on sait très bien que toute démarche écologique vise à minimiser l'impact négatif sur le milieu naturel et comme le disait un de mes informateurs, la culture sacrée indienne liée aux déjections humaines dans les cours d'eau ne nécessite pas l'usage du papier toilette, ni d'électricité, encore moins du matériel de construction, aussi elle est loin de produire des odeurs nauséabondes etc.

On peut donc observer une confrontation de logiques entre celle des institutions officielles et celles des institutions traditionnelles autochtones indiennes.

En nous appuyant sur cet exemple, il est néanmoins important de relever qu'entre l'idée du projet et la construction du squelette du premier carbet, il s'est écoulé sensiblement plus de dix ans, alors que d'après les observateurs bien avisés, les Wayana savent en construire et le promoteur s'il était vraiment sérieux dans son projet aurait dû finir en quelques mois les différents carbets de son campement touristique. Il y a donc un problème de fond et selon nous, ce problème est basé sur l'argent. En d'autres termes, le fait de savoir qu'il pouvait bénéficier de subventions l'a détourné de l'objectif principal pour l'amener finalement à se concentrer à la recherche de fonds avec lesquels il a acheté des biens matériels. Dans la tradition, les Indiens en l'occurrence les Wayana n'ont pas besoin de subventions pour bâtir leurs carbets, puisqu'ils trouvent tous les matériaux dans la forêt. Comme le soulignait notre informateur Richard Gras, « moi, j'ai dû payer les Wayana pour qu'ils me construisent des carbets mais eux, ils savent en construire, ont-ils vraiment besoin de subventions pour ça ? »

D'aucuns pensent en effet, que si Alikamalé était vraiment motivé pour son projet, il serait en effet capable de monter tous les carbets et ensuite sollicité le soutien financier pour les autres aspects indépendamment de ses compétences. Or, il n'en a toujours pas été le cas, le projet depuis plus de dix ans a traîné et n'a finalement jamais vu le jour puisque lors de mon dernier séjour en 2010, j'ai appris avec beaucoup de tristesse son décès par noyade. On peut dire que l'idée de subventions comme celui de distribution du RMI à ces populations trouvent le même écho au sein de ces communautés. Elle est destructrice de tout effort personnel et favorise une forme d'assistanat préjudiciable pour le développement d'un esprit d'entreprise auprès de ces communautés villageoises autochtones. Elle est donc selon nous à la base d'une acculturation planifiée puisque l'individu est dépendant des subventions et doit s'adapter aux exigences de ces financiers.

4. DELOCALISATION ET AUTONOMISATION DES ACTIVITES ECOTOURISTIQUES : UNE SOLUTION PALLIATIVE ?

La délocalisation et l'autonomisation des activités écotouristiques au sud de la Guyane particulièrement chez les Indiens, apparaît selon mes observations comme le prototype de la démarche Guyanaise pour la mise en œuvre de l'écotourisme dans les environnements particuliers du sud guyanais. Cette approche en effet permet comme nous l'avons mentionné plus haut de respecter le vœu d'une partie des Indiens qui souhaite ne pas être perturbée par les arrivées des touristes. Cette approche soutenue par le Parc National, consiste donc à déporter les activités liées à l'écotourisme sur des espaces naturels nouveaux. De mon point de vue, cette solution n'est que palliative dans la mesure où les Indiens sont allergiques pour une grande majorité à toute idée de l'arrivée des étrangers pour les observer et les prendre en photos comme des objets de curiosités. L'exemple d'Alikamalé, ainsi que celui des Indiens de l'Oyapock, nous ont bien montré que ce n'est pas parce qu'on accepte une solution qu'on est forcément d'accord sur le fond, on peut être d'accord parce qu'on a des intérêts personnels voilés. Proposer et accepter le principe de la délocalisation des activités, ne signifie nullement pour les Indiens une totale implication puisqu'il y a une maintenance des traits culturels pertinents incompatibles avec l'exigence d'un tourisme de qualité.

Si la délocalisation donne la possibilité d'organiser des activités touristiques hors des villages, l'autonomisation de ces activités suppose le transfert de compétences ou tout simplement la valorisation des compétences autochtones. Autrement dit, il revient aux indiens eux-mêmes d'être des acteurs des activités sur leurs territoires. Or, malgré les promesses de subventions et de soutien administratif, les personnes comme Alikamalé Palassissi sont rares pour le moment. L'absence de porteurs de projets autochtones se traduit aujourd'hui par l'implication directe du Parc dans les activités d'aménagement des espaces naturels en vue du développement d'un tourisme accès sur le milieu naturel.

En réalité, tout se passe comme si, le Parc National ne peut plus compter sur la participation réelle et concrète des populations autochtones, en l'occurrence les populations Indiennes puisque ces derniers tardent à s'approprier du projet. Par conséquent, il se concentre à mettre l'accent sur la valorisation du milieu naturel. Ainsi, on assiste à des approches différentes entre l'Est, Ouest et le Centre de la Guyane. En effet, entre l'Est et l'Ouest, c'est-à-dire l'univers des Indiens du Maroni et de l'Oyapock, le Parc prospecte actuellement le milieu naturel afin d'y créer des sentiers de randonnées pédestres pour la découverte de la nature et de la biodiversité aussi bien par les touristes

que les populations locales notamment les jeunes qui ont tendance à éviter le monde de la forêt.
Selon un agent de la délégation du Maroni :

Le Parc actuellement, est dans une phase de prospection en collaboration avec les mairies de Papaïchton, Maripasoula ainsi que l'ONF.

Le Parc est en train de mener des prospections pour étudier, quels itinéraires seraient possibles d'aménager en sentiers de randonnées, bien balisés etc., pour offrir des produits touristiques aux personnes venant sur place, pour offrir des produits touristiques mais aussi pour les populations locales pour que les habitants de Maripasoula qu'elles soient d'origine Métropolitaine, Bonis, Amérindiennes etc., qui peuvent, le week-end si elles ont envie d'aller faire un pique nique où aller marcher un petit peu en forêt.

Beaucoup de personnes notamment chez les Wayana et les Aluku ne vont plus dans la forêt et ils ne connaissent plus rien et aller se balader dans les layons, ça peut être un moyen d'aller en forêt et de découvrir des nouvelles choses et y prendre le temps. Ça peut aussi être un moyen d'éduquer à l'environnement....

(JB, agent du Parc, Délégation du Maronbi, Maripasoula, 2010)

Dans ces communes isolées, où il n'existe presque rien en termes de loisirs, l'aménagement des espaces naturels apparaît pour, les communes rurales et les gestionnaires du Parc national à l'intérieur de la Guyane comme un double défi : offrir des espaces de loisirs aux touristes, mais aussi amener les populations autochtones à s'intéresser davantage à leur forêt.

Aucune politique de conservation ne peut se faire sans la maîtrise des données biologiques et écologiques du territoire. Ainsi, parallèlement à la prospection du milieu forestier, un comptage d'animaux est effectué par les délégations communales du Parc, afin d'avoir une meilleure connaissance de la biodiversité, dans chaque partie du territoire de l'aire protégée. Une meilleure connaissance de l'état de la faune s'avère importante dans le cadre de l'écotourisme, car elle peut constituer un véritable produit touristique (tourisme de vision), lorsque les niches et les fréquences d'observations de certaines espèces sont bien identifiées.

A l'heure actuelle, il n'existe aucun chemin de randonnées à but touristique dans les territoires indiens. Même dans une commune comme celle de Maripasoula, alors que le bourg lui-même dispose des sites naturels à fort potentiel écotouristique, c'est le cas du « saut de Gobaya Soula » situé à une demi-heure en pirogue du bourg. Sur ce lieu emblématique de la commune, on y observe de très belles criques où l'eau descend en cascades successives des premières collines importantes des monts Atachi Bakka. Lors de mon dernier séjour, la Mairie venait tout juste d'adopter un schéma de développement touristique grâce à l'expertise du Parc National.

De même dans l'Oyapock, précisément le fleuve Camopi, il existe des sites naturels bien connus des indiens, mais vierges et non exploités. Les Indiens de Camopi, citent en exemple en premier lieu, le site d'Alikéné, situé à environ une dizaine de minutes du bourg et présentant une montagne avec de très jolies cascades, lieu idéal pour la construction de carbets en dessous pour pique niquer et admirer les chutes d'eau. De même en remontant le fleuve l'Oyapock en direction de *Trois Sauts*, il y a le lieu-dit « *Yaloupi* », qui présente de belles roches plates, des sauts, lieu selon les habitants idéal pour des baignades. Compte tenu du manque de temps et surtout des moyens logistiques, je n'ai pas pu observer de mes propres yeux ces différents sites emblématiques. Je m'en tiens donc aux seuls dires de mes informateurs.

Il y a en quelque sorte un décalage entre la richesse naturelle voire culturelle et le manque d'initiatives endogènes pour leur valorisation par les autochtones. C'est donc pour valoriser ces sites, que le Parc semble avoir décidé de mettre « la main à la pâte » pour éviter qu'il ne soit accusé à son tour de laxisme. En effet, en 2008, c'est-à-dire un an après sa création officielle lors de mon premier séjour, j'ai entendu plusieurs fois ce type d'accusations en l'occurrence l'absence de l'impact du Parc sur le territoire. Selon certains habitants, les agents du Parc étaient invisibles sur le terrain et à la limite, on ne savait pas exactement, ce qu'ils faisaient : « *on ne les voit pas, ils n'ont même pas un tee-shirt 'parc national amazonien', ils sont qui ? Ils sont machins, ce n'est pas contre eux que j'en veux, on veut que ça marche mieux !* » Me laissait entendre un informateur visiblement désabusé. En effet à ce moment, il n'existait même pas de pancarte pour signaler qu'on est en territoire du Parc. Un an après, lors de mes autres séjours (2009 et 2010), cette situation avait relativement changé, le Parc National, s'est doté d'un logo qu'on peut désormais voir sur des tee-shirts, des casquettes, des véhicules de services mais aussi sur des pancartes signalant au visiteur qu'il est dans le territoire du Parc, des prospectus et des cartes sont également disponibles maintenant. Visiblement, il y a eu un travail de communication assez important.

En revanche, concernant les actions concrètes du Parc sur le terrain, les populations semblaient mitiger, ils pensaient que le Parc n'était pas réellement dans ses missions. Disons que traditionnellement, lorsqu'on entend Parc National, cela rime particulièrement avec conservation. Or, les actions du PAG ne sont pas seulement de ce domaine, le PAG se préoccupe de part son statut de Parc de nouvelle génération du soutien aux porteurs de projets locaux et de l'aménagement touristique de son territoire. Par conséquent, il envisage la réalisation de sentiers de randonnées dans toutes les communes partenaires à l'instar de la commune de Saül pour permettre aux touristes et ainsi qu'aux populations locales de pouvoir trouver des aménagements pour leurs loisirs. Le projet de création d'un sentier de randonnées dénommé : « Chemin des Emerillons » rentre dans cette perspective, autrement dit, la perspective de valorisation des patrimoines naturels. En 2008, lors de la journée du patrimoine le PAG a par exemple mis l'accent sur la valorisation de l'architecture créole dans la commune de Saül. Les anciens bâtiments et maisons ont bénéficié au cours de cette journée de panneaux présentant aussi bien leur histoire que les matériaux utilisés pour leur construction. On peut dire que ces panneaux participent aujourd'hui à l'embellissement de la commune mais apportent en même temps des informations importantes au visiteur. Cependant du point de vue de certains informateurs :

Le rôle du parc ce n'est pas de mettre des panneaux de présentation de la ville, ce n'est pas le rôle du parc, le parc à la limite est là pour entretenir les layons et en créer d'autres, pas pour mettre en valeur Saül ou les bâtiments de Saül, ce n'est pas leur boulot. Y a une mairie qui est là pour ça, y a le conseil régional, mais ce n'est pas leur boulot. Par contre, marqué les arbres, faire un tableau ; attention ça, c'est dangereux. Voilà, ce qu'il faut faire pour éviter qu'on soit piqué ou éviter une morsure de serpent. Les prospectus pour les touristes, comment se comporter. Qu'est-ce qu'il faut, lorsque vous commencer à entrer dans le parc ? Il faut faire ci, il est interdit de faire ça

(habitant de Saül)

Certains responsables du Parc reconnaissent que, ce n'est pas leur rôle de créer par exemple des hébergements touristiques ou de faire en gros du tourisme, c'est le travail des acteurs locaux. L'implication du Parc se justifie certes, par son statut de « Parc de nouvelle génération »

valorisant le volet socio-économique. Mais, il se justifie davantage selon notre point de vue aujourd'hui par le peu d'engouement des populations autochtones à s'approprier l'écotourisme et le besoin pour l'institution Parc de résultats concrets sur le terrain.

Selon certains responsables du Parc rencontrés durant notre enquête de terrain, ces derniers inscrivent leurs actions actuelles dans un « projet d'établissement ». Ils ne se considèrent pas encore installés sur le terrain avec toutes leurs ressources étant donné que les règles du jeu ne sont pas encore fixées. En effet, dans la création du Parc, il est prévu comme nous l'avons souligné précédemment, l'adoption d'une charte qui définira les modalités de gestion des espaces du Parc. Cette charte qui prendra en compte les avis de toutes les parties prenantes fixera les règles du jeu qui devront être imposées à tous. Sa mise en place marquera semble-t-il le passage du « projet d'établissement » à l'« établissement définitif ». Mais avant cette étape, le Parc veut absolument faire ses preuves sur le terrain, par des résultats concrets afin de susciter l'adhésion des communes. En effet, la nouvelle zone périphérique du Parc étant désormais de libre adhésion, les communes auront le choix d'adhérer au projet en fonction des retombées positives induites du Parc : « *il faut qu'avant la charte, on ait réussi à faire ça, il faut convaincre et comment veux-tu convaincre si tu ne mets pas en place des projets concrets ?* ». Me disait un responsable du Parc en charge du développement durable.

L'implication du Parc, dans le domaine de la valorisation du milieu naturel, vise en fait à montrer aux populations locales tout l'intérêt du Parc sur leur territoire, et notamment l'intérêt des communes à y adhérer. En aménagement en effet des sites naturels pour des randonnées pédestres, le touriste qui viendra aura plus de plaisir à y séjourner parce qu'il aura besoin de se promener en forêt grâce aux sentiers de randonnées balisés. Le temps passé sur la commune pourrait être rentable pour les acteurs locaux notamment ceux qui font dans l'hébergement mais également, ceux qui font dans la restauration puis le canotier et le guide accompagnateur pourraient également en bénéficier, il y aurait donc grosso modo un impact global au sein de la communauté. Comme le soulignait un agent de la délégation du Parc à Saül

On peut trouver une manière intelligente d'apporter de l'argent au milieu rural à travers le tourisme pour qu'il soit satisfait sur le coup et en même temps qu'il face de manière à préserver cette nature et arriver à un vrai développement durable. C'est joli à dire développement durable, mais personne n'a les formules. Moi je pense que, c'est une petite formule. Aujourd'hui, si on veut faire quelque chose pour le tourisme de la Guyane, c'est de développer ce type de tourisme, surtout à travers le parc, parce que le Parc, il veut aussi qu'on protège la nature, donc il faut trouver une solution qui protège la nature et pour protéger la nature, on a besoin du soutien des populations. Pour qu'il y ait un parc, il faut que les gens soient d'accord avec les décisions du Parc. Les gens qui vivent dedans et pour qu'ils soient d'accord, il faut qu'ils soient satisfaits quelque part et la satisfaction aujourd'hui c'est que ça rapporte de l'argent, c'est tout !

Moi je dis, si vraiment le parc fait un projet comme ça au nom du Parc, on va faire des aménagements qui permettent d'apporter de l'argent aux habitants des communes. On a doublement, triplement gagné, on a fait une bonne publicité pour le Parc. On a fait un bon raisonnement, que ça a un intérêt l'existence d'un Parc, que ça peut vous apporter des choses, que vous pouvez participer à ce parc, à ce milieu, à sa protection, au développement durable, voilà tous les gros mots qu'on a sorti, là vous êtes associés, vous le comprenez, vous participer voilà , cette participation les discours, ça suffit pas !

Selon la démarche du PAG qui se dessine, il faut partir des activités concrètes sur le terrain. Le projet du jeune Wayana Alikamalé Palassissi aurait pu servir de cas d'école s'il avait abouti. Mais malheureusement, il n'y a aucun modèle pour le moment chez les populations Indiennes, car pour qu'ils croient en l'écotourisme chez eux, il faut bien qu'ils puissent voir un des leurs en tirer profit et voir que ce moyen de développement ne peut entraîner des effets négatifs au sein de leur communauté comme la plupart le redoute. Dans la logique de certains agents du Parc interrogés, en parlant des activités de l'écotourisme, il s'agit des exemples d'aménagements simples adaptés au territoire :

On peut faire ce développement touristique de manière très simple, un aménagement dans la forêt, pour que les gens viennent eux-mêmes, qu'ils dépensent leur argent pour l'hébergement, pour manger au village et qui partent et puis voilà sans compliquer la vie...

En réalisant des équipements sur place, le PAG espère au final, attirer les populations autochtones sur cette voie nouvelle afin de conserver l'environnement, la biodiversité ainsi que les ressources naturelles par la valorisation des patrimoines aussi bien naturels que culturels. On peut dire que, la mise en œuvre de l'écotourisme par l'exemple et par le Parc national rime avec une forme d'autonomisation des activités, c'est à la fois ici le fait d'une part de laisser le touriste venir tout seul à cause des aménagements adéquats effectués sur les sites (carbets aux normes, prospectus, panneaux, cartes ...), mais d'autre part, le fait de laisser des activités émergées du terroir par les populations autochtones. Le vide actuel laissé par les communautés autochtones actuellement détermine pour l'heure le type de tourisme développé à l'intérieur de la Guyane. Il s'agit plus d'un tourisme écologique porté par les populations allogènes, basé plus sur la valorisation des milieux naturels et le fait que le PAG soit lui-même « porteur de projets » est un signe que les populations autochtones ne sont pas tout à fait des acteurs majeurs à ce développement car si cela était le cas, le rôle du Parc se résumerait à notre avis à l'encadrement des activités touristiques ainsi qu'à la sensibilisation et l'éducation à l'environnement auprès des populations et des touristes.

La délocalisation des activités écotouristiques sur des sites nouveaux aménagés, est à priori une excellente chose qui tend à respecter la volonté des populations, mais qui en réalité ne résout pas la cause racine des réticences des Indiens. De notre point de vue, elle anticipe plutôt les symptômes pervers tels que l'acculturation, l'uniformisation culturelle et la violation de l'intimité des populations autochtones etc. En fait, elle déporte les problèmes vers un autre lieu puisque le village va être recréé sous des influences extérieures. Il sera composé forcément des populations qui acceptent pour des raisons diverses d'être « polluées » par des intrants extérieurs. Autrement dit, la quête de l'authenticité des hébergements apparaît clairement comme une utopie, puisque sur ce type de site pour des raisons évoquées précédemment, nécessitent toujours des ajustements culturels qui sont en réalité des interventions extérieures source d'acculturation.

Dans le cadre de l'écotourisme lorsqu'on se base sur des exemples de structures d'accueils dites « écotouristiques », nous avons vu que les modifications apportées à l'archétype architectural (carbet traditionnel) visent essentiellement le confort des touristes. Mais, d'après nos observations, ces modifications ne sont que superficielles puisque les populations tendent souvent à maintenir dans leur culture, c'est-à-dire, ce qui est fondamentale à leurs yeux. J'ai pu l'observer à Saül où par exemple l'accueil du touriste se fait essentiellement chez l'habitant. Le Carbet traditionnel Indien ouvert à tous les vents est aménagé uniquement pour les touristes, alors que le propriétaire (habitant) habite confortablement dans des carbets cloisonnés avec portes et fenêtres et un minimum de confort intégré (toilettes, douches, cuisines ...). Ce même réflexe est partagé à un autre niveau aussi chez les Indiens puisque, ces derniers peuvent apporter des modifications, des changements structurels apparents pour faire plaisir au monde extérieur, sans pourtant modifier ce qu'ils jugent pertinent dans leur propre culture.

On peut donc dire que, la délocalisation des activités liées à l'écotourisme vers des sites artificiels, créés manifestement un changement de structure, en même temps une forme de « biculturalisme » des acteurs qui veut que, ces derniers cherchent à la fois à maintenir leurs propres valeurs culturelles traditionnelles d'origine, mais aussi à tenir compte des exigences locales. Les prestataires écotouristiques sont donc toujours en train de « jongler » entre deux types de logiques culturelles, celle qui consiste à s'appuyer sur le patrimoine autochtone le plus prisé et désirable puis à l'innover pour s'arrimer à une volonté extérieure. C'est sur ce dernier point, que se manifestent selon nous des réticences fortes. En effet, dans les sociétés traditionnelles comme celle des Wayana, l'idée de créer des hébergements écotouristiques même sur des sites artificiels n'est pas un gage de leur implication totale. Au-delà des raisons évoquées antérieurement liées à leur rapport particulier à l'environnement, il faut dire que

l'individualisme, n'est pas la chose la mieux partagée dans ce type de communauté. Autrement dit, sortir du cadre communautaire équivaut à défier les anciens donc accepter les jugements et les critiques de ses semblables. C'est donc une lourde responsabilité pour un individu qui se reconnaît membre à part entière d'une communauté que de se livrer à des activités pouvant déstabiliser les habitudes coutumières de tout un groupe. D'ailleurs, le décès brutal et prématuré du jeune Wayana Alikamalé Palassissi pour les plus superstitieux, trouve son explication dans le mécontentement des esprits du village, qui étaient semble t-il contre son idée d'amener régulièrement les *Palassissi* sur leurs territoires, puisque dans cette communauté, il n'existe pas une privatisation de l'espace foncier. En effet, comment expliquer que le jour où il a reçu définitivement son autorisation foncière (bail emphytéotique de 30 ans), il puisse trouver la mort ?

En effet, lors de mon dernier séjour à Maripasoula, j'ai appris avec beaucoup de consternation, la mort brutale de mon informateur Alikamalé Palassissi alors que je voulais me rendre sur son site voir l'évolution de son projet, dans le cadre de mon enquête de terrain. D'après les informations recueillies auprès des membres de sa communauté, il attendait depuis bien longtemps le titre de propriété foncière selon la réglementation française afin de pouvoir jouir pleinement de son site.

Le jour de l'obtention de ce titre de propriété, il n'a pas pu s'empêcher de fêter ça avec ses amis. L'abus de l'alcool ce jour ne lui a pas permis probablement de retrouver le chemin de son village. En effet, les amis l'aurait déposé à son débarcadère tard dans la nuit, il n'a pas pu monter la colline qui mène à son village, d'aucuns pensent à une glissade qui l'aurait entraîné jusqu'au fleuve puisque un à deux jours plus tard, on a retrouvé son corps noyé dans l'eau. Pour certains, ce sort n'est dû qu'à jalousie de certains membres de la communauté ou à des yelok malveillants qui étaient contre ses initiatives peu ordinaires.

C'est la raison pour laquelle, l'individualisme qui peut naître dans le cadre des activités écotouristiques par des subventions d'un individu « porteur de projet » pour « brader » le patrimoine de toute une communauté, est mal perçu par la collectivité. Il est donc souvent difficile de léver la tête au risque d'être puni d'une manière ou d'une autre. Or, accepter par exemple des hébergements touristiques dans son village apparaît pour un amérindien comme une source d'ennuis aussi bien intérieur qu'extérieur. C'est cela qui nous fait dire que même délocalisé, il n'est pas assuré que les indiens soient des acteurs centraux de l'écotourisme et rien ne garantit que cette démarche empêche les touristes d'aller dans les villages indiens car

l'expérience montre que lorsque les touristes arrivent, même sur des sites artificiels, reconstruits, ils ont envie de voir les villages « authentiques » des Indiens.

Concernant l'aspect socio-économique, on peut dire en effet que l'idée de délocalisation des activités et leur autonomisation par les Indiens eux-mêmes, n'a pas nécessairement un impact global sur la communauté, puisque les activités sont censées se dérouler sur un espace bien délimité, avec une arrivée des touristes fluctuante. En effet, dans ce schéma de délocalisation des activités écotouristiques envisagées par quelques Indiens et soutenue par le Parc National, il s'agit des aménagements (carbets aux normes, sentiers de randonnées pedestre) dans des espaces reconstitués. Les touristes sont donc censés arriver directement sur ces lieux sans perturber à priori la vie dans les villages. Un tel schéma basé sur l'isolement des activités écotouristiques loin des villages conventionnels, bénéficiera uniquement à certains privilégiés, propriétaires des équipements avec un faible impact au sein de la communauté. C'est la raison pour laquelle certains individus de la communauté indienne éprouvent une certaine méfiance

vis-à-vis par exemple de l'accueil et l'hébergement des touristes afin d'éviter de susciter de la jalousie des autres qui ne peuvent en tirer aucun profit. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, dans les sociétés basées sur le communautarisme dans bien des aspects de la société, l'individualisme est souvent très mal perçu. Autrement dit, l'idée d'un individu qui veut sortir des canons traditionnels ne semble pas être bien perçue par la collectivité. L'esprit de jalousie est si développé que les individus n'osent pas entreprendre tout seul en particulier sur des registres qui sortent de l'ordinaire.

L'individu qui réussit dans de telles conditions est d'ailleurs perçu étrangement par les autres car il n'est plus comme les autres. S'illustrer dans une telle démarche, c'est en réalité s'écarter du système social traditionnel en vigueur. Dès lors, ne serait-il pas envisageable d'encourager et favoriser la création des structures communautaires par les populations autochtones elles-mêmes sur lesquelles pourront s'appuyer un certain nombre de programmes de soutien, de sensibilisation et d'éducation à l'environnement ?

Dans les développements antérieurs, nous avons vu que dans la société traditionnelle indienne, il existe bel et bien des formes de travail collectif à but non lucratif dont l'un des objectifs majeur est d'aider un membre de la collectivité sur une activité très souvent physique et, temporaire. Il s'agit dans la mise en œuvre de l'écotourisme de s'appuyer selon nous, des structures similaires mais permanentes des membres d'un même village pour la gestion plus ou moins collective d'un projet

dont les retombées économiques viseraient l'ensemble des membres et pas seulement le promoteur lui-même et ses acolytes. Or, l'isolement des activités sur un site est un bon moyen de concentrer la manne financière issue des activités aux seuls promoteurs, ce qui fait que les populations autour ne perçoivent pas souvent l'impact du tourisme sur leur territoire et au sein de leur communauté. Par ailleurs, le fait que les activités touristiques soient saisonnières, disons ponctuelles, ne garanti pas souvent la durabilité des revenus, ce qui fait que les populations, comme les indiens ne peuvent compter sur ces revenus pour espérer nourrir leurs familles. Ainsi les activités de l'écotourisme apparaissent pour bon nombre de Wayana comme des activités d'appoint alors que les activités de subsistance leur garantissent cette durabilité des ressources. Il y a donc vraisemblablement une logique d'intérêts.

Pour nous résumer, nous pouvons dire que l'approche délocalisée repose sur deux perspectives. La première concerne les populations autochtones (indiennes), qui acceptent d'aller créer de nouveaux villages pour accueillir des touristes et organiser pour ces derniers des activités basées sur la découverte des milieux naturels et leur culture. Alors que la deuxième, plus extérieure concerne le Parc National, qui s'appuie particulièrement sur le milieu naturel pour la création des sentiers de randonnées. Si la première approche laissent visiblement les Indiens organisés eux-mêmes les activités, on peut dire que dans cette approche, les activités sont plus ou moins encadrées alors que dans la deuxième approche marquée au fond par une espèce d'autonomie des activités et du touriste, il y a quand même une crainte de voir des touristes accéder seul en milieu forestier pour des randonnées et le risque de ne pas respecter les interdits observés par les populations autochtones.

Par ailleurs, dans un contexte de biopiraterie, l'autonomisation des activités sans encadrement (guides touristiques), laisse craindre des abus tels les prélèvements des espèces et des essences pour des firmes pharmaceutiques. C'est d'ailleurs, cette crainte qui pousse aujourd'hui, les élus locaux de la Guyane d'envisager une réglementation de l'accès aux ressources naturelles aux personnes étrangères (chercheurs et firmes pharmaceutiques...). On voit bien que dans le contexte de l'intérieur de la Guyane, la valorisation des patrimoines nécessitent la participation de ceux qui en sont les dépositaires pour au moins d'une part garantir l'encadrement des activités en vue du respect de leur tradition mais aussi permettre à ce que ces populations puissent bénéficier de la manne financière issue de ces activités.

10. CONCLUSION DU CHAPITRE N ° 11

Nous pouvons dire qu'à l'intérieur de la Guyane, les activités liées au tourisme étaient et sont basées pour l'essentiel sur trois (3) offres interdépendants: l'hébergement écotouristique, le milieu naturel (forêt, fleuve) et la culture des populations traditionnelles dont celle des Indiens. Par ailleurs, l'écotourisme avant la création du parc amazonien était réduit au stade de discours sinon au pire des cas à un savoir exogène, disons un ensemble d'activités bien spécifiques maîtrisées par les populations allogènes. Avec la création du parc amazonien de Guyane en 2007, on assiste à l'émergence d'une nouvelle approche et d'un tout autre discours orienté vers les bienfaits écologique et économique de l'écotourisme à partir de la conservation durable des ressources, et les retombées positives (financières) sur les populations autochtones. Ainsi, l'écotourisme tel que mis en œuvre avant et après le parc est différent au niveau des approches et des produits mis en valeur.

L'observation de ces approches nous montre une variabilité schématique qui s'appuie tout d'abord sur les milieux et ressources naturelles, ensuite la seconde est ancrée sur le savoir autochtone en rapport aux ressources (savoirs naturalistes et culturalistes). Cette dernière s'appuie donc sur une démarche participative que l'on ne retrouve pas forcément dans la première approche développée récemment avant la création du Parc.

Concrètement dans la phase pré-écotouristique, on constate que le schéma touristique adopté est la forme classique du concept de l'écotourisme telle qu'appliquée dans les régions européennes basée essentiellement sur la valorisation des patrimoines naturels excluant d'office les communautés autochtones. Celle-ci a souvent été l'approche choisie par les opérateurs locaux (de culture métropolitaine). Les populations autochtones n'étaient point associées n'ont pas qu'elles n'avaient rien culturellement à valoriser mais c'est parce qu'à la base les terroirs érigés en aires protégées dans les pays européens notamment en France métropolitaine n'étaient pas confrontés à la réalité des communautés autochtones dépendant exclusivement des ressources naturelles et aux traditions fortes comme cela est le cas à l'intérieur de la Guyane avec les communautés Indiennes et Noirs-Marrons. On peut dire, qu'il y a une évolution d'approche aujourd'hui dans l'appréhension de l'écotourisme ; On part d'un schéma classique reconnu en région européenne et un schéma ajusté propre en pays tropicaux qui a du mal à prendre forme à cause d'un ensemble de paramètres socio-culturels.

En effet, en tant que maillon essentiel au développement écotouristique, l'hébergement est au centre de l'écotourisme. Sa structure obéit à des codes bien spécifiques et des usages souvent

incompatibles à l'accueil de qualité souvent recherché par la marque parc national. Ainsi, le carbet traditionnel indien qui est valorisé et promu comme hébergement écotouristique par excellence en Guyane, subit des modifications en fonction d'une certaine quête de l' « authenticité » (très prisée par une certaine catégorie de touristes) ou simplement en fonction de la recherche de durabilité et de modernité.

La cohabitation de ces différentes quêtes laisse entrevoir une forme d'*écoconstruction*, c'est-à-dire, une forme syncrétique architecturale qui s'appuie sur l'environnement naturel, l'habitat traditionnel et subit des modifications avec notamment l'installation des sanitaires pour le confort des touristes. A l'intérieur de la Guyane, il n'y a pas d'hébergement écotouristique sans innovations et emprunts extérieurs. Il faut innover l'habitat traditionnel afin d'être aux normes.

Le principe de maintien des modes de vie traditionnel se traduit aujourd'hui par la délocalisation des activités écotouristiques loin des villages afin d'éviter toute forme d'acculturation ou d'aliénation mentale. Mais dans le contexte actuel des villages indiens, désormais situés en face des débits de boissons, l'acculturation peut-elle seulement venir de l'extérieur et en l'occurrence de l'écotourisme ?

Enfin, nous pouvons dire que malgré la délocalisation des activités, il n'y a véritablement pas d'engouement de la part des Wayana et bien d'autres à se lancer dans l'écotourisme. Il y a la peur du changement des habitudes culturelles traditionnelles mais aussi et surtout la crainte de s'écarter du système culturel hérité des ancêtres et par conséquent la peur des regards et des discours des autres membres de la communauté. Et pourtant les Wayana connaissent bien les avantages qu'ils peuvent tirer de l'arrivée des touristes dans leur village. J'ai pu l'observer avec l'artisanat, un domaine dans lequel, ils éprouvent du plaisir à s'investir pour la commercialisation de leur produit. Il est donc intéressant pour nous de comprendre les raisons pour lesquelles dans le cadre de l'écotourisme, ce secteur de la culture indienne s'insère facilement dans le système des échanges avec le monde extérieur. Autrement dit, comment les indiens valorisent-ils l'artisanat et en tirent légèrement profit ? Et de quelle manière, ce secteur est-il avantageux pour eux par rapport à la construction de carbets à but touristique dans leur village ?

CHAPITRE 12 : DEVELOPPEMENT DU SECTEUR PRODUCTIF : DE L'ARTISANAT TRADITIONNEL A L'ARTISANAT COMMERCIAL

Le parc national en tant qu'institution publique, n'a pas pour vocation de se substituer aux populations locales. C'est-à-dire initier des projets à la place des acteurs locaux. Ceci est d'ailleurs valable pour les agents du parc national issus du terroir. Nous avons vu que le Parc accompagne et soutient les porteurs de projets locaux à formaliser leurs initiatives, il les aide à s'affranchir des difficultés inhérentes à la création et la gestion de projets sociaux économiques et culturels. Depuis la genèse du projet parc, un certain nombre d'activités ont été identifiées, comme porteurs d'avenir dans le développement du secteur écotouristique. Il s'agit non seulement du secteur agricole mais surtout du secteur de l'artisanat. En effet, cette dernière activité reste très vivace chez les Indiens Wayana du Maroni. Cependant, on observe parallèlement son déclin chez les Indiens de l'Est dans l'Oyapock. Le secteur de l'artisanat chez les Wayana se résume essentiellement à la vannerie (à base de la ressource *arouman*), du tissage (au coton), à la céramique et la fabrication de perles, de flèches, de tabouret, de bancs, puis la peinture de case de ciel.

A l'observation de la fabrication des objets artisanaux et leur utilisation, on constate que l'objet fabriqué a une utilisation domestique bien précise. Ainsi par exemple, le panier (*catouri*) sert essentiellement au transport des produits de l'abattis en particulier les tubercules de manioc et le bois mort entre les abattis et le village. *Kinki* (la couleuvre chez les Wayana), quant à elle permet d'essorer le manioc, tandis que le tamis permet de tamiser la farine de manioc pour la préparation du couac. La spécialisation des activités artisanales est un fait remarquable chez les Indiens du moins chez les Wayana que j'ai longuement observés. Ainsi, la fabrication des hamacs est une activité purement féminine de l'amont en aval, l'homme n'y intervient quasiment pas. La femme plante le Coton, elle le collecte, le tisse et fabrique le hamac durant des jours. Disons que les gens ont toujours produit des objets, pour une utilisation domestique.

Je l'ai souligné en parlant des activités traditionnelles chez les Wayana dans les chapitres antérieurs. En effet, nous avons vu qu'il y avait désormais, une spécialisation des activités à l'intérieur du groupe. La diversité d'activités traditionnelles et les outils nécessaires à leur réalisation font de l'artisanat Wayana, un domaine culturel riche et diversifié.

En somme, l'artisanat représente en réalité la société amérindienne dans toutes ses dimensions. Sur le plan symbolique la vannerie en l'occurrence, montre que toutes les activités de la vie sont liées. Elles forment un tout et ne peuvent être comprise sans appréhender leurs aspects symboliques, l'artisanat et l'art y compris. D'après Levi-Strauss, dans ces sociétés l'art forme un tout et pour mieux le pénétrer, il faut aussi comprendre leur religion, leur histoire, leur science. Ainsi chez les Wayana comme pour d'autres peuples amazonien, l'humanité a été tressée avec des fibres végétales. En effet, leur dieu créateur Kuyuli a tressé l'humanité en brin d'arouman, c'est d'ailleurs pour cela que les hommes sont mortels car ils se dessèchent comme cette fibre (Damien 2004).

Sur un plan purement social et culturel, l'artisanat est intimement lié à la logique de subsistance qui fait que les objets produits servent d'abord à remplir les besoins de survies. Mais, l'artisanat tel que j'ai pu l'observer est un témoin de la vitalité culturelle de la société indienne. Autrement dit, plus l'artisanat est vivant, mieux la société traditionnelle se porte, plus l'artisanat est en déclin, plus la société traditionnelle se désagrège.

Cette réalité est observable entre les communautés Indiennes de l'Ouest dans le Maroni et à l'Est dans l'Oyapock. En effet, chez les premiers, notamment chez les Wayana, l'artisanat notamment la vannerie reste très vivace chez les hommes et le tissage d'hamacs chez les femmes et c'est dans cette communauté que la culture des déjections aquatique est revendiquée comme patrimoine culturel, tandis que chez les Wayãpi et les Teko-Emerillons, l'artisanat semble en déclin et la culture des déjections bien que pratiquée reste néanmoins clandestine.

D'une manière générale, dans les communautés amérindiennes, la tendance est à l'érosion des savoirs et savoir-faire traditionnels à cause d'une part de la coupure de la courroie de transmission entre les générations (ancienne et nouvelle scolarisée) et aussi l'introduction des objets et des appareils nouveaux dans la société. Je prendrai pour exemple l'introduction du fusil pour la chasse. L'introduction de cet outil est à l'origine de la disparition progressive de l'utilisation des arcs et flèches pour la chasse et la pêche comme jadis. De nombreux jeunes aujourd'hui sont dans l'incapacité de repérer dans la forêt la ressource utilisée pour la fabrication de ces objets.

Le constat de cette réalité à propos de la perte des connaissances, des savoirs et des savoir-faire traditionnels, chez les jeunes à amener le Parc National à tenter de redynamiser ce secteur en encourageant les populations indiennes à maintenir leur artisanat par la production et la commercialisation des produits afin d'en tirer profit. L'intérêt du Parc est de permettre aux populations

autochtones d'avoir des sources de revenus alternatives à des activités destructrices de la diversité biologique telle que la chasse et surtout de tirer profit de l'attractivité du Parc en écoulant leurs productions traditionnelles aux visiteurs.

Produits	Fabrication	Utilisation	Fonction
Arcs et flèches (<i>pléouna</i>)	masculine	masculine	Chasse, pêche
Bandoulière	féminine	féminine	Port bébé
Eventail (<i>Anapamoui</i>)	masculine	Féminine/ Masculine	Raviver la flamme,
Couleuvre (<i>Kinki</i>)	masculine	féminine	Contracté le manioc
Hamac	féminine	Familiale	Lits
Poterie	féminine	famille	Ustensiles de cuisine
Paniers (<i>catouri</i>)	masculine	féminine	Transport des produits des abattis
Perles	féminine	Hommes / femmes	Ornement
Case de ciel (<i>maluana</i>)	masculine	communauté	Décoration, protection des carbets
Tamis (<i>Manaré</i>)	Masculine	féminine	Tamiseur de manioc

Tableau 5: Bref inventaire des objets fabriqués par les Wayana¹⁴⁰

¹⁴⁰ Liste non exhaustive, il s'agit essentiellement des fabrications observés sur le terrain

Il est clair que le développement de l'écotourisme passe par un secteur productif, il faut que les populations autochtones produisent, elles mêmes des produits pour en tirer directement profit grâce aux échanges avec les touristes. Or, il semble que la création du Parc Amazonien de Guyane a coïncidé dans certaine région au déclin voire la disparition de certaines connaissances, savoirs et savoir-faire traditionnels liés à l'artisanat. C'est le cas dans le haut Oyapock au village Wayãpi des Trois Sauts. Selon ce qui m'a été rapporté par un des responsables du parc, deux missions ont été réalisées dans cette région de la Guyane pour redynamiser cette activité. Il semblerait qu'on s'acheminait progressivement vers une perte de connaissances liées à la culture céramique :

« Au temps de la mission pour la création du parc, il semble que, les gens ne produisaient plus des poteries à Trois-Sauts, donc, on a fait une étude et on a fait le rendu à la population. Alors quelques années plus tard, on s'est rendu compte que les gens avaient recommencé à faire de la poterie et là, on est allé récupérer la poterie...les gens se sont rendus compte que leur culture avait de la valeur ».

(Responsable du développement durable du Parc, juillet 2008)

Ainsi, dans sa politique de développement durable et de valorisation des savoirs locaux, le Parc à travers un « appel à produits », lancé auprès des artisans locaux a permis, il y a quelques années de stimuler et de relancer ce secteur d'activités. Concrètement, grâce aux délégations locales, le Parc notamment son département du développement local a repertorié les artisans du terroir. Ainsi, chez les anciens indiens encore dépositaires des connaissances ancestrales et des savoirs et savoir-faire liés à l'artisanat ont été rapprochés et des commandes spéciales leur ont été faites puis rachetées par des associations partenaires au Parc National afin susciter la renaissance de la céramique et d'autres pièces artisanales dont la production était en déclin, voire en voie de disparition.

A Camopi, un jeune amérindien actuellement agent du Parc tente aujourd'hui d'établir un repertoire complet des motifs, à base de l'art artisanal chez les Wayãpi grâce au soutien du Parc national afin de les conserver pour des générations présentes et futures qui pourront s'y intéresser. Sans une action de conservation d'envergure, la perte de connaissances et des savoirs

et savoir-faire autochtones est considérable face aux désintérêts des nouvelles générations. En effet, dans le rapport final, concernant la céramique chez les Amérindiens, on peut également noter l'importance de l'artisanat mais également le déclin qu'il subit en bien des lieux et des aspects : « la production céramique est vivace de nos jours, bien que la diversité de formes se soit amoindrie par rapport au passé. Quelques villages ont perdu complètement la tradition céramique, qui s'interrompt facilement si la chaîne familiale de l'apprentissage saute une génération.

D'un point de vue technique, la perte de la maîtrise des couleurs et de la fabrication des grandes formes est souvent déplorée¹⁴¹ ». Au regard d'une telle situation, l'action du Parc, dès lors consiste à réhabiliter et à maintenir ces activités, sources de sagesse ancestrale et porteuses d'avenir en termes de moyens de retombées financières concrètes des populations. Depuis pratiquement trois ans, le Parc national organise régulièrement des journées de valorisation du patrimoine local des amérindiens et celui des autres communautés du fleuve également. Ces journées dénommées « Foire artisanale » (Cf. Annexe 6), que je n'ai malheureusement pas pu observer, regroupent selon des informations recueillies, tous les artisans du fleuve, qui exposent et vendent leur produit suivi de quelques animations culturelles. C'est aussi, l'occasion pour ces communautés de valoriser leurs costumes traditionnels et tout autre aspect de leur culture.

La place de l'artisanat dans les communautés indiennes fait que celui-ci occupe une place stratégique dans la politique de développement du Parc en tant que moyen sûr d'apporter de l'argent directement aux populations autochtones. L'idée étant que ces derniers puissent se passer des activités telles que la commercialisation des produits de chasse ou de pêche pour accéder à des revenus autres que des prestations sociales. C'est la raison pour laquelle, le Parc national soutient le développement d'une véritable filière artisanale qui soit pérenne, de manière à ce que les anciens puissent continuer à faire de l'artisanat et aussi inciter les jeunes, qui de plus en plus méprisent ce type de travail manuel de s'y intéresser. En effet, l'artisanat en tant que produit authentique du terroir est facilement intégrable dans l'écotourisme car les touristes en venant sur un territoire, on souvent envie d'amener avec eux un souvenir. C'est-à-dire ce

¹⁴¹ Barone E., Sarge K. & Massemin D.2002- *La tradition céramique amérindienne : pratiques techniques et symboliques pour une valorisation artisanale au sein du futur parc*. Emc2 Guyane/MEDD, Mission pour la création du parc de la Guyane. Décembre 2002. P.21

morceau de l'autre qu'ils garderont précieusement chez eux. Or à ce niveau, il n'existe pas une véritable filière de commercialisation.

Les Wayana ont souvent produit leurs objets pour des usages domestiques et des initiatives de commercialisation organisées sont souvent venues de l'extérieures. En effet, certains instituteurs résidant dans les villages Indiens ont eu l'idée au regard de la richesse de l'artisanat traditionnel de le valoriser en créant des carbets artisanaux où les villageois peuvent déposer leur produit à des fins commerciales. Disons une sorte de coopérative où chaque artisan pouvait vendre son objet par le biais de la structure en question qui prélevait un certain pourcentage. Ce type d'organisation pouvait durer le temps que durait le contrat de l'enseignant initiateur du projet. Autrement dit, après le départ de ce dernier, les Indiens ne poursuivaient pas l'activité. Peut-on en conclure pour autant qu'il n'y a pas eu de transmission de connaissances, de savoirs et savoir-faire dans la gestion d'une telle structure ?

A Atecume Pata, l'un des plus grands villages Wayana, l'association YEPE crée et géré par un métropolitain fondateur du village, devenu chef coutumier a eu également l'idée de créer une telle structure afin de valoriser l'artisanat amérindien. Il s'est entouré au départ de quelques Wayana du village avec l'idée de racheter les produits et les revendre aux touristes qui arrivent au village. Mais, d'après certains informateurs la structure ne marche plus comme auparavant puisque une grande majorité des villageois notamment les artisans refusent désormais de déposer leurs productions dans cet établissement. Ils ont l'impression d'après certains informateurs d'être abusés. Par conséquent, ils ne sont véritablement plus associés, dans la mesure où ils n'ont aucun rapport d'activités de l'association et pensent par ailleurs que leurs produits valent bien plus au prix qu'on leur achète. Toutes ces tensions ont fini par décourager les Indiens à faire confiance aux initiatives locales, beaucoup préfèrent donc traiter directement avec des touristes et des associations spécialisées dans le commerce « équitable » basées sur le littoral. Autrement dit, les populations préfèrent garder leurs produits chez elles en attendant une occasion de les vendre. Les Wayana n'ont pas l'habitude de vendre leurs objets, leurs outils de travaillent, ils sont souvent surpris que les visiteurs métropolitains s'y intéressent.

Certains Wayana travaillent en partenariat avec des associations, qui font le tour de ces artisans pour récupérer les produits déjà fabriqués pour leur commercialisation sur le littoral. La conséquence de tout cela, est qu'il n'existe quasiment plus de points de vente officiels des objets artisanaux dans les villages comme à une certaine époque dans certains gros villages. Mais, cette absence de carbets artisanaux dans les villages contrairement à l'absence de carbets-hamac

touristiques, n'est point synonyme à des réticences mais plutôt une crise de confiance entre les membres de la communauté. Nous voyons en cela deux problèmes, premièrement, les gens à l'intérieur de la communauté sont très jalouses comme dans toute petite unité villageoise où tout le monde se connaît. « *Dès que un sort du lot, on le montre du doigt* » nous disait un informateur. Deuxièmement, les comportements de certains par le passé ont fait qu'une certaine méfiance s'installe au sein même du groupe social. Les gens sont de plus en plus isolés dans leur famille. En effet, le cas le plus patent de ces comportements malsains est bien mis en évidence lors de l'introduction du RMI dans les sociétés traditionnelles indiennes il y a des décennies :

Pour les allocations familiales, ils ont au départ essayé de faire sous forme collective. Ça passait par une personne qui en fait, devait redistribuer sous forme d'équipements. Le problème, c'est que cette personne était malhonnête. Elle ne distribuait pas tout, elle gardait l'argent. Ça leur a compliqué la vie. Comme, ils ont vu que la personne était malhonnête, ils ont dit, bon, on va faire comme chez tout le monde et c'est une catastrophe... (M.F, ethnobotaniste et responsable de Gadepam)

Comme dans n'importe quelle société humaine, de tels comportements ne peuvent qu'entraîner au bout d'un certain temps, une méfiance entre les membres. Dès lors, j'ai pu constater que dans les rapports marchands, on tend vers une participation individuelle. Les gens préfèrent vendre leurs produits directement lorsqu'ils en ont l'occasion aux visiteurs ou à leurs abonnés. Ce qui nous amène à dire que dans le cadre de la gestion collective, à partir du moment où l'on y intègre de l'argent chez ces communautés traditionnelles, il y a « une crise sociale et monétaire » et de leadership qui pose très souvent le problème de la cohésion du groupe. C'est sans doute, le fait que dans ces sociétés traditionnelles, l'argent n'a jamais été un élément déterminant dans les rapports humains. Les gens pouvaient s'entraider sans réclamer en échange de l'argent comme nous l'avons vu avec le système du *mayouri*. L'introduction de l'argent a changé les rapports humains puisque certains veulent toujours en avoir plus que les autres en sautant sur les valeurs élémentaires de la société traditionnelle.

En somme, la question des retombées financières de l'écotourisme est selon nous plus concrète chez les Wayana au niveau de l'artisanat notamment la vannerie. Il faut dire qu'avec la création du Parc Amazonien de Guyane, certaines activités mises en place impliquent directement les communautés autochtones. J'ai par exemple noté l'organisation régulière depuis ces deux dernières années de la « foire artisanale » pour la valorisation des savoir-faire des peuples

autochtones du Maroni. Les indiens à travers des standes d'expositions mis à leur disposition, exposent et vendent directement leurs productions artisanales aux visiteurs sans intermédiaires. Depuis lors, ils prennent peu à peu conscience de l'importance de leur culture et traditions avec notamment, tout l'intérêt que porte le monde extérieur notamment les métros à leur artisanat.

En dehors, des foires artisanales organisées par le Parc national, le potentiel artisanal est surtout mis en valeur sur le fleuve notamment dans la commune de Maripasoula par l'association GADEPAM. Créée, il y a un peu plus de trois ans, par Marie Fleury, ethnobotaniste et responsable de l'antenne du Muséum en Guyane. Cette association selon cette dernière a pour but de créer une véritable filière artisanale pour les artisans isolés. Selon ses propos : « *on voulait faire une structure départementale qui fonctionne avec les communautés. C'est vrai qu'on travaille beaucoup avec les Wayana mais l'idée, c'était justement d'aider les artisans isolés à vendre leur artisanat* ¹⁴² »

C'est à la suite d'une étude sur l'artisanat chez les Wayana, que Marie Fleury s'est rendu compte de l'absence de débouchés, pour les artisans isolés à l'intérieur de la Guyane. Ces derniers avaient la capacité de fabriquer des objets sans grandes perspectives de les commercialiser et au bout du compte le découragement source de pertes de connaissances, de savoirs et savoir-faire prenait tout doucement du terrain :

¹⁴² Extrait de l'entretien avec Marie Fleury, ethnobotaniste, Juillet 2009 au siège de l'IRD Cayenne

Moi, quand j'avais fait mon enquête de l'artisanat chez les Wayana, c'est vrai qu'il y avait beaucoup qui me disait, eh bien je sais faire ça, mais bon, j'ai arrêté. J'ai dis mais pourquoi vous avez arrêté? C'est parce qu'avant, on vendait grâce à Kawaiï, association Kawaiï qui nous achetait les produits. Maintenant que Kawaiï ne fonctionne plus, on a arrêté. J'ai dis, c'est fou mais tout est en train de disparaître !

On a mis en place Gadepam. L'idée, c'est leur racheter leur artisanat, comme ça inciter déjà les gens à continuer à fabriquer et à transmettre aux jeunes, aider les jeunes à trouver des débouchés commerciaux, ça va les inciter surtout qu'ils sont à la maison à ne rien faire, à gagner l'argent et ça fonctionne, c'est bien. Ça fait déjà depuis deux ans et demi que ça fonctionne. Il y a un grand développement de la poterie, le ciel de case, ça toujours bien fonctionné, c'est très demandé par les touristes.

M.F., juillet 2009

On peut dire que l'association Gadepam a succédé l'association Kawaiï sur le fleuve Maroni, à une période où les artisans ne savaient plus comment écouler leurs produits. Comme nous l'avons souligné précédemment, la commercialisation des objets traditionnels n'est pas le but visé par les Indiens lorsqu'ils fabriquent leurs outils. L'idée de commercialiser les objets domestiques (éventail, couleuvre, tabouret, hamac...) vient d'une forte demande extérieure et les structures associatives spécialisées en ce domaine sont souvent créées et gérées par des métros (généralement des fonctionnaires ou agents d'institution étatique). Or, lorsque ces derniers venaient à retourner en métropole pour fin de contrat, l'activité tombait en désuétude.

Il semble que l'association Kawai ait subi comme la plupart des associations le même sort et son remplacement par l'association Gadepam a permis de réhabiliter les savoir-faire du fleuve. En effet, il faut dire que les intentions de ces structures associatives sont assez claires du moins en ce qui concerne Gadepam. Il s'agit d'une part de réhabiliter des savoir-faire en disparition, d'autre part, permettre la mise en place d'une filière artisanale qui pourrait permettre à ces populations de tirer profit de ce qu'ils savent faire le mieux sans ingérence extérieure.

Dans le cadre de l'écotourisme, l'artisanat est un domaine porteur d'avenir dans le développement d'une économie locale durable. Pour le Parc national, cette activité fait partie du secteur productif à développer en tant que maillon d'une chaîne écotouristique.

A l'observation minutieuse, on constate une certaine connivence entre ces associations dites de commerce « équitable », en l'occurrence Gadepam et l'institution Parc. Les premières deviennent au fond des partenaires clés de la seconde dans la gestion « durable » du territoire. On peut parler d'une forme de superposition des objectifs jusqu'à un certain point du fait que l'association Gadepam cherche à valoriser l'artisanat et permettre à ce que les artisans puissent tirer profit de leurs œuvres car à toute peine mérite salaire dit-on, tandis que le parc national veut également valoriser les savoirs autochtones dans l'esprit d'un développement local et du maintien des savoirs traditionnels écologiques.

J'ai voulu insister sur la place de l'artisanat dans les communautés amérindiennes afin de montrer une réalité en rapport avec la problématique qui nous préoccupe. En effet, ce qui est intéressant sur ce point en rapport avec l'artisanat, c'est que l'on note une certaine ouverture voire une certaine sensibilité de la part des amérindiens vis-à-vis des activités liées à l'artisanat (foire artisanale, commerce équitable etc..) en partenariat avec le Parc national et des associations spécialisées dans le commerce « équitable » telle GADEPAM. Cet engouement, à mon avis, peut s'expliquer de deux manières. La première est que les Indiens sont conscients de l'érosion des savoirs et savoir-faire avec notamment, la rupture de la courroie de transmission avec les nouvelles générations, de plus en plus scolarisées et donc coupées de la société traditionnelle.

Deuxièmement, s'ils sont si ouverts et partenaires à la valorisation de l'artisanat au point de passer d'une utilisation domestique à une commercialisation des productions, c'est parce qu'il n'y a pas en réalité une perturbation de l'ordre social et culturel en passant de l'une à l'autre. Autrement dit, la production artisanale même lorsqu'elle passe du commerciale correspond au

savoir-faire autochtone qui est vendu à l'extérieur. On passe ainsi d'un savoir local pour une commercialisation globale. En effet, on peut dire que la commercialisation des objets ou produits artisanaux, s'appuie non pas sur des connaissances ou des savoirs extérieurs mais sur des réalités maîtrisées par les populations autochtones, d'où l'acceptation voire la participation de certains dans le circuit de commercialisation des produits.

Le respect du mode de vie traditionnel, notamment le rythme de vie quotidien concourt sans doute à ce résultat. En effet, le schéma mis en place correspond mieux aux besoins des populations, c'est-à-dire qu'il ne perturbe point leur mode de vie. Les artisans qui sont avant tout des responsables de familles produisent des objets à leur rythme sans pression aucune de l'extérieur. Ils font ce qu'ils savent faire le mieux sans injonction du monde extérieur et leurs productions sont appréciées à leur juste valeur. En s'appuyant sur les bases du système traditionnel, tous les protagonistes trouvent leur compte dans ce type de schéma.

Concrètement, il s'agit de trois protagonistes ; l'artisan, l'association intermédiaire et le touriste. L'artisan fabrique sur place des objets. Il n'a donc pas besoin de se déplacer, il est dans son écosystème. Par ailleurs, il n'a plus besoin de recevoir des groupes de touristes pour vendre sa production, il y a des intermédiaires (associations) parfois une personne de la communauté chargée de recueillir voire de collecter tous les produits artisanaux réalisés pour leur acheminement au « foyer commercial » dans la plupart des cas dans les commerces du littoral dits de « souvenirs ».

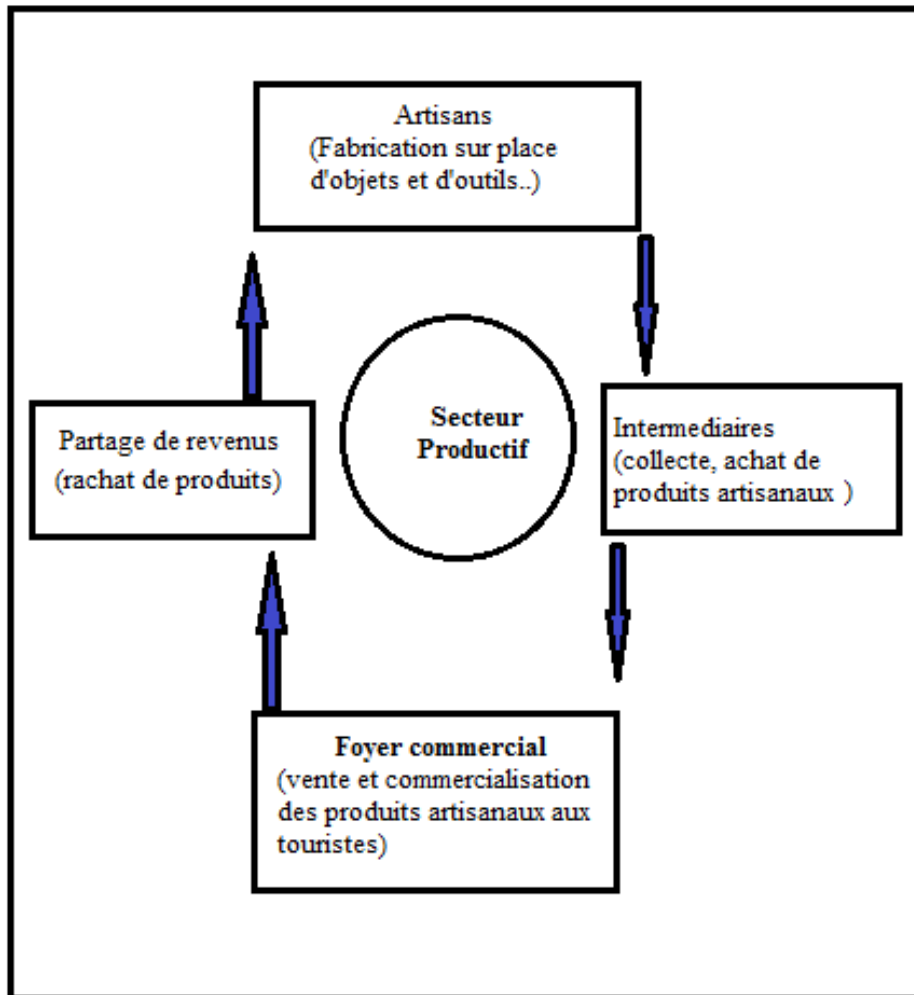


Figure 13: Circuit de la filière artisanale

La monétarisation des échanges dans le cadre de l’artisanat se veut « équitable » entre les acheteurs et les artisans. Cela se traduit par le respect du calendrier des activités traditionnelles. Les objets continuent d’être fabriqués en fonction du temps disponible et rien ne semble être imposé de l’extérieur par rapport au goût des touristes comme c’est le cas avec la construction de carbet à but touristique. C’est cette liberté d’agir qui selon nous contribue au fait que les Indiens en l’occurrence les Wayana soient plus réceptifs dans ce type d’échanges et de rapports.

Ce sont des rapports « distancés » aux impacts marginaux sur la structure de base sociale et culturelle. En effet, on note que des associations spécialisées dans le commerce dit « équitable » telles que Gadepam partenaires du Parc National travaillent dans les villages avec des personnes ressources bien identifiées pour la valorisation de l’artisanat et la mise en place d’une filière dans ce

domaine. Ces associations d'après ce que j'ai pu observer, travaillent par commandes, par sollicitation des personnes ressources pour soit l'organisation d'un évènement culturel, soit l'achat des productions artisanales auprès de quelques artisans partenaires selon un protocole qui tient en compte leur gestion propre du temps et la spécialisation liée à leurs activités. Puis au bout d'un moment, les intéressés des produits artisanaux amérindiens très souvent relancent, c'est-à-dire font le suivi de leur commande auprès des artisans car il peut arriver que ces derniers au regard de leurs nombreuses activités traditionnelles quotidiennes négligent ou oublient leur engagement de fournir des produits au moment convenu. Ensuite, lorsque tout est fin prêt, les promoteurs achètent l'ensemble des productions afin de les exposer et les revendre dans les boutiques agréées sur le littoral.

Cette procédure qui consiste à travailler à distance avec les Indiens semble avoir du succès ou de l'assentiment de ces derniers. En effet, il faut noter que contrairement au transfert d'une logique extérieure dans un environnement local avec toutes ses réalités sociales et culturelles, l'activité artisanale est un savoir endogène en harmonie avec le mode de vie traditionnel. Au cours de cette activité, les artisans Indiens mettent leurs talents en œuvre, ils montrent ce qu'ils savent faire le mieux, et on voit véritablement leur capacité de créativité sans influence aucune.

Ainsi, contrairement au carbet écotouristique où des ajustements culturels sont observés, les produits artisanaux semblent exprimer au mieux la nature réelle des savoir-faire des Wayana. Cette originalité de l'art intrinsèque indigène est prisée par les touristes mais en même temps valorise les artisans, dans la mesure où l'on reconnaît leur valeur au point que l'argent leur soit proposé en échange de leurs productions. On peut dire qu'à partir du moment où l'on prend pour base les activités traditionnelles (savoir faire endogène), on réhabilite en quelque sorte le « savoir-être » élément essentiel de l'assurance et la mise en confiance des populations traditionnelles. On part ainsi d'un savoir local pour une valorisation globale.

La question de la valorisation de l'artisanat s'inscrit dans le développement durable du Parc. Il s'agit de mettre en valeur les savoirs autochtones et de permettre à ce que ces derniers puissent avoir d'autres sources de revenus moins nuisibles à l'environnement et à la biodiversité. Mais cette démarche est aussi au cœur des divisions au sein même des agents du Parc Amazonien de Guyane. En effet, il y a deux catégories qui s'opposent : d'abord ceux qui sont favorables à la valorisation des espaces naturels par des aménagements spécifiques et la commercialisation des produits artisanaux mais il y a également certains conservateurs qui s'y opposent souhaitant laissés les choses à l'état naturel et traditionnel.

Si l'intention des premiers est de permettre aux autochtones de tirer profit financièrement des connaissances, des savoirs et des savoir-faire liés à leur milieu. Les seconds pensent par exemple que créer des layons pour des randonnées pédestres est synonyme de créer des pistes pour des braconniers ou des orpailleurs illégaux afin de faciliter leur accès en forêt. Aussi, favoriser l'émergence de la filière artisanale au sein des communautés autochtones pourrait porter atteinte à long terme aux ressources de base à ces productions artisanales. En effet, d'après les défenseurs de cette thèse, la commercialisation des produits artisanaux par les autochtones a le revers d'inciter les artisans à la recherche de la croissance de leur production et le profit économique tout azimut bases même d'une dénaturalisation du produit originel. Par conséquent, la commercialisation des produits artisanaux entraînerait un risque potentiel de raréfaction voire la disparition de la ressource en l'absence de plans de gestion et de préservation efficaces.

La raréfaction de la ressource peut avoir des conséquences sur la diversité biologique si l'on s'en tient à l'interdépendance des espèces en milieu forestier dans la mesure où certaines seront privées de cette ressource manquante. Par ailleurs, elle peut aussi amener les artisans à opter à d'autres ressources en substitution à la ressource d'origine à la fabrication d'un outil ou objet spécifique. J'ai pu le noter dans le Maroni où à la tradition, la fabrication de lances nécessitait un bois spécial particulièrement dur et résistant. Avec la commercialisation des objets artisanaux, certains artisans se contentent aujourd'hui d'utiliser un bois de remplacement moins dur et moins résistant que le bois traditionnel réservé à la fabrication de lances de chasse. Dans leur logique, les lances fabriquées sont réservées aux touristes qui s'en serviront non pour la chasse mais pour le décor de leur salon. Ici, il ne s'agit peut être pas d'un problème de raréfaction de la ressource mais des effets pervers de la commercialisation des objets d'origine traditionnelle comme nous l'avons souligné précédemment. On peut dire que la commercialisation des produits traditionnels artisanaux peut entraîner la dégradation de la qualité de l'objet dans un certain sens, puisqu'il arrive à un certain moment que l'objet ne tienne plus compte des paramètres traditionnels mais économiques.

Avec l'association Gadepam et la démarche de commerce dite « équitable », il s'agit aussi d'acheter un produit à sa juste valeur. C'est la raison pour laquelle, les produits artisanaux exposés dans des points de ventes portent souvent la trace de l'artisan, les matériaux utilisés ainsi que le territoire d'origine du produit. Ces éléments permettent de valoriser l'artisan et la qualité de son produit. Ainsi, certains artisans sortent du lot par la qualité reconnue de leur production.

L'activité artisanale contrairement à l'hébergement écotouristique (en carbet-hamac) à l'intérieur de la Guyane, tire son épingle du jeu chez les Wayana du fait qu'elle ne requiert pas nécessairement

la présence de touristes chez eux. Il y a des intermédiaires souvent locaux qui se chargent du suivi et de la collecte des productions sans pourtant porté atteinte à l'intégrité du groupe.

En fait, à travers le fonctionnement de l'activité artisanale, on comprend mieux pourquoi les amérindiens ne veulent pas être perturbés dans leur quotidien. A partir du moment où la commercialisation des productions artisanales notamment la rencontre entre les touristes et la production locale se déroulent hors des frontières communautaires, ils semblent plus favorables, participatifs et coopératifs.

11. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 12

A l'heure actuelle, les populations Wayana produisent encore leur alimentation pour une autoconsommation. Cependant, elles ne sont plus totalement indépendantes et autonomes face à leur besoin. Elles entrent progressivement dans la globalisation.

L'artisanat même s'il demeure encore dans cette logique d'autoproduction et d'autoconsommation, la tendance est à la commercialisation des produits à cause d'un travail de fond des acteurs externes.

Le passage de la fabrication artisanale domestique à une fabrication commerciale témoigne du dynamisme et du changement social et culturel de la société Wayana. Dans le cadre de l'écotourisme, on est tenté de dire que pour l'heure la participation des Wayana se résume ou se s'affirme davantage dans l'activité artisanale. La flexibilité et la liberté que les populations retrouvent dans cette activité les épargnent des pressions extérieures en l'occurrence des normes qui leurs sont de plus en plus imposées de l'extérieur. Sans publicité et sans effort supplémentaire, leur artisanat est acheté dans leur village sans perturbation du système social traditionnel.

Le respect et la reconnaissance de leur savoir-faire sont des atouts à leur participation au développement de la filière artisanale. Or l'accueil des touristes ou des visiteurs dans les villages ne trouve pas le même écho auprès de ces populations car comme nous l'avons vu la culture des déjections au centre de notre problématique n'est pas respectée par ces « étrangers ». Les Wayana s'attendent souvent à ce que les touristes s'adaptent à leur coutume de défécation aquatique à ciel ouvert mais cela n'est jamais le cas. Ainsi, l'activité artisanale apparaît comme la seule activité où ces populations ont le réel sentiment d'être respecté.

Nous pouvons dire que l'activité artisanale se présente également comme une source potentielle de revenus des populations traditionnelles Wayana. Elle peut appuyer par conséquent l'activité écotouristique en ce sens qu'elle fait partie du secteur productif, une valeur ajoutée à l'accueil et l'hébergement des touristes sur l'aire protégée. Avec des plans de gestions efficaces des ressources à base des productions artisanales, on peut arriver à faire du développement durable dans la mesure où l'exploitation des ressources est maîtrisée donc renouvelées à temps pour une production pérenne profitable pour les générations présentes et futures.

CHAPITRE 13 : DEVELOPPEMENT DURABLE : UN CONCEPT RECENT MAIS DONT LA PRATIQUE EST ANCIENNE CHEZ LES WAYANA

En considérant l'écotourisme comme un aspect du développement durable, on comprend bien que la logique de base est d'exploiter présentement des ressources naturelles de manière raisonnable en prenant garde d'en assurer la reproduction et la conservation pour des générations futures. Selon Sylvie Brunel, « le concept de développement durable n'est pas une idée neuve : il a été formulé dès les années 1970, mais les impératifs stratégiques de la guerre froide puis le contexte de la crise de la dette l'ont mis sous le boisseau jusqu'au début des années 1990 ¹⁴³». Parler du développement durable en lieu et place du concept de développement tout court apparaît sur un plan global (mondial) comme un aveu d'échec du dernier sur l'évolution des sociétés humaines, plus précisément un échec du modèle économique occidental dont la contamination des sociétés sous-développées, traditionnelles ne représente autre chose qu'un danger pour l'avenir planétaire.

On peut dire que dans le cadre spécifique de l'intérieur de la Guyane, la question du développement durable s'invite aux populations dites traditionnelles à cause des changements opérés par ces dernières au niveau des moyens de production et des outils de prédation.

¹⁴³ Sylvie Brunel, *Le développement durable*, op.cit., p.11

Activité	Outils anciens	Outils récents	Impact environnemental	Conséquences
Chasse	Lances, Arcs, flèches	Fusil	chasse intensive	raréfaction de gibier
Pêche	Ligne, flèches	Filet trémail	pêche intensive, non selective	raréfaction du poisson
Agriculture	Sabre, hache...	Tronçonneuse...	déforestation de grandes espaces	Augmentation des surfaces cultivables
Manioc	Simali : râpe manuel	Machine à manioc	consommation rapide des tubercules des abattis	Diminution des périodes de jachères

Tableau 6: Evolution de l'outillage et impact environnemental

En effet, si à l'époque, les Wayana comme bien d'autres groupes utilisaient des moyens adaptés à leur environnement naturel et qu'ils pouvaient eux-mêmes fabriquer afin de prélever les ressources dont ils ont besoin, la tendance est à la modernisation des outils ou à leur diversification. Un exemple celui de la chasse, nous avons montré antérieurement que les

Wayana auparavant utilisaient les arcs à flèches voire des lances pour une prédation domestique. Les efforts fournis et la précarité des outils leur permettaient de prendre la quantité nécessaire pour une autoconsommation.

Aujourd'hui, ces outils traditionnels ont quasiment tous disparus des activités de chasse : les arcs à flèches comme les lances sont passés du statut d'outils de prédation aux objets décoratifs, bons pour les touristes. En effet, ces objets ont laissé place depuis des décennies à l'arme à feu (fusil). La conséquence à ce changement d'outils de prédation est la raréfaction du gibier à cause d'une chasse intensive sur des portions de terres bien définies. Autrement dit, on assiste d'un constat général à une raréfaction des ressources notamment faunique et piscicole utiles à l'homme indien pour sa survie. Or, si l'on admet qu'avec la technologie traditionnelle de chasse ou de pêche et le respect des rotations des terres, nécessaire pour l'agriculture sur brûlis, les Wayana en l'occurrence n'avaient pas de préoccupation de ressources alimentaires. Ils n'avaient pas besoin de rentrer en profondeur en forêt pour tuer des cochons bois ou des agoutis. De nos jours, on assiste à ce scénario. Pour de nombreux observateurs, cette situation est due en grande partie du fait des technologies modernes introduites dans la société « traditionnelle ».

Dans un tel contexte, le développement durable transposé par des institutions comme le Parc National en passant par des concepts tel l'écotourisme en région tropicale semble se résumer à une rhétorique simple, celle de dire aux populations traditionnelles de maintenir leurs modes de vie traditionnels: « *Ce qu'on veut montrer par la valorisation culturelle, c'est que les gens ont une culture qu'ils doivent préserver, si tu ne preserves pas ta culture, t'es plus rien*¹⁴⁴ ». Face aux changements portant atteintes à l'intégrité écologique et en filigrane culturelle des communautés, le concept de développement durable pour ses promoteurs consiste à dire d'une certaine manière aux populations dont la culture est en transition du fait des intrants extérieurs de faire attention à ces changements à leurs portes et surtout au choix de nouveaux outils de prédation aussi destructeurs qu'acculturants désormais intégrés dans leur quotidien. Aussi, au vue de tout cela, les encourager finalement à maintenir leurs modes de vie dit « traditionnels » qui au fond ne sont pas plus mal, car ils auraient su garantir jusque là, la préservation de la nature et la diversité biologique.

¹⁴⁴ Extrait de l'entretien avec un responsable du développement durable, entretien réalisé en aout 2008

L'idée de fond est d'éviter que ces régions tropicales prennent le même chemin de développement que les pays du nord, là où la forêt par exemple a laissé place au béton. En effet, alors que dans ces pays « le développement était perçu comme synonyme de croissance économique (jugée jusque là indispensable pour pouvoir permettre la satisfaction des besoins essentiels de chaque être humain), le développement durable introduit une nouvelle vision, écologiste et environnementaliste, qui insiste sur le nécessaire respect des ressources limitées et non renouvelable de la planète¹⁴⁵ ». Il y a là comme une remise en cause du concept même de développement pour les régions tropicales au profit du « développement durable » qui correspondrait mieux au soucis de conservation de ces espaces territoriaux perçus comme « une sorte de conservatoire idéal d'une société de nature, où la flore, la faune et les traditions devraient pouvoir être vitrifiées pour compenser les destructions commises par le nord depuis son entrée dans la révolution industrielle. Le tiers mode devient ainsi aux yeux des riches une sorte de paradis perdu, soumis aux agressions d'une population irresponsable et proliférante, qu'il s'agit de figer pour l'éternité face au rouleau compresseur de la modernité¹⁴⁶ ».

Ainsi, le développement durable transposé avec empressement à l'intérieur de la Guyane avec la création du nouveau parc national résume à petite échelle un enjeu global entre un littoral appelé à se développer comme une ville moderne et un intérieur décrété à un développement durable afin de perenniser selon nous le mythe du « bon sauvage » en symbiose avec la nature en niant profondément toutes les formes de précarité, de violence et d'oppression que peuvent vivre ces sociétés traditionnelles. En effet, la vérité c'est que ces sociétés traditionnelles forestières aspirent aussi au même idéal de changement et de bien-être social. J'ai noté par exemple qu'à l'époque, les Wayana ne jetaient pas des épaves de leurs canots, ils pouvaient recycler ces débris en récupérant le corps altéré dépourvu de ces extrémités pour y stocker le manioc râpé manuellement à l'aide d'un morceau de tôle troué (*simali*) qu'ils frottaient sur le tubercule afin de le réduire en poudre.

Aujourd'hui, râpé manuellement est en voie de disparition avec l'introduction dans quasiment tous les carbet-cuisines de la machine à manioc que les Wayana achètent dans des commerces de la rive du Surinam. Grâce à cette technologie, le manioc des abattis se prépare plus

¹⁴⁵ Brunel Sylvie, *Le développement durable*, Paris, Puf, 2004, p.10

¹⁴⁶ Ibidem, p .42-43

rapidement et par conséquent dure moins dans les abattis. Dans le même registre, l'usage de la hache pour abattre manuellement les arbres dans les abattis est également en voie de disparition pour laisser place à l'usage des tronçonneuses, plus rapide et moins pénible pour abattre un gros arbre en forêt.

C'est la raison pour laquelle à bien y regarder, on constate que le « développement durable » promu dans la société traditionnelle en l'occurrence chez Wayana et les autres groupes autochtones tend à renvoyer ces communautés dans leur passé, par la valorisation et le maintien de leurs savoirs traditionnels qui ont su garantir un certain équilibre au niveau des écosystèmes. Il y a comme une forme de réhabilitation des savoirs et savoir-faire endogène dans l'idée de développement durable dans ces communautés traditionnelles. Mais, cette idée n'est pas innocente à certaines incompréhensions liées même à la notion de « durabilité », car au fond que signifie la notion de « durabilité » dans le contexte de l'écotourisme ?

D'après nous, cette notion est liée avant tout à la ressource. L'enjeu est de préserver la ressource naturelle malgré son exploitation économique conformément au principe d'un développement qui se veut durable, c'est-à-dire un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Dès lors, on peut se poser une question à savoir : est-ce que cette logique de durabilité des ressources n'est-elle pas présente dans les faits et gestes des Indiens ?

Nous posons cette question car nous sommes convaincus que cette préoccupation n'arrive pas en terrain vierge, puisque les comportements des Wayana en l'espèce notamment dans leurs exploitations traditionnelles des ressources ont souvent été guidés par cette même logique liée à la « durabilité » de la ressource exploitée. L'idée même de parler de développement durable chez des communautés forestières traditionnelles comme celles de l'intérieur de la Guyane sous une forme suggestive peut donc paraître ambiguë de prime abord parce qu'on a du mal à croire qu'on va par le concept de développement durable apprendre à ces personnes ce qu'elles savent faire. Par ailleurs, il y a en filigrane dans cette idée de développement durable une forme de négation du savoir écologique des populations traditionnelles qui se traduit par une forme d'ingérence écologique qui ignore les formes écologiques primitives (au sens de premier) de ces sociétés traditionnelles. C'est pourquoi, nous devons examiner comment cette notion de durabilité de la ressource prend forme dans ces sociétés en partant de l'exemple des Wayana.

12. LA GESTION « DURABLE » DES RESSOURCES DANS LES ACTIONS QUOTIDIENNES CHEZ LES INDIENS WAYANA

Dans les sociétés traditionnelles en effet, particulièrement chez les Indiens Wayana que j'ai longuement observés, il existe implicitement une forte préoccupation de l'exploitation pérenne des ressources naturelles. En d'autres mots, les Indiens malgré quelques rares déviations prélèvent exactement à la nature ce dont ils ont besoin pour se nourrir au quotidien. Ce constat est plus observable lorsqu'il s'agit de la pêche dont le moyen de prélèvement reste encore fortement dominé par la pêche à la ligne. En effet, bien qu'ayant introduit le filet dans le répertoire de leurs outils de pêche, la pêche à la ligne demeure la technique la plus prisée pour le prélèvement d'une diversité d'espèces de taille appréciable par une technique d'adaptation du calibre de l'hameçon, en fonction de la grosseur du poisson souhaité. Tout le poisson pêché est souvent préparé dans de grosses marmites et mangé par l'ensemble des membres de la famille. Lorsqu'il en reste, la marmite de nourriture est souvent soigneusement conservée afin d'être réchauffée au feu de bois le lendemain au petit déjeuner.

La pêche comme la chasse sont des activités pratiquées tout le long de l'année (Cf. Tableau du cycle annuel des activités, p.134). Si la première activité est prédominante chez les Wayana aujourd'hui à cause d'une certainement facilité d'accès au fleuve et la maîtrise de la technique de pêche à la ligne. Les Wayana comme nous l'avons vu antérieurement sont de plus en plus paresseux à faire de la chasse, puisque cette activité demande aujourd'hui de parcourir d'importantes distances à pied à cause de la rareté du gibier aux alentours des villages. Il n'en demeure pas moins qu'ils essaient d'alterner leur alimentation en veillant à ne pas dépasser les limites d'une consommation domestique. En fait, ce que j'ai pu constater, c'est que l'introduction du fusil ne donne pas forcément l'occasion des abus comme semble le croire l'opinion générale souvent extérieure des groupes communautaires. Est-ce parce que je suis arrivé à une époque où le gibier se faisait rare en forêt pour véritablement constater les dégâts d'un tel objet exogène à la culture autochtone ? Pour un séjour d'un mois chez le Capitaine Makanali Aloiké, j'ai dû manger le gibier une fois, le reste du temps, c'était du poisson dont je prenais du plaisir à aller pêcher, et les jours où nous étions dans l'impossibilité de faire la pêche, on mangeait du poulet congelé acheté chez l'épicier. Il arrivait quelques rares fois que l'avifaune chassé soit au menu. Ce que je veux dire par là, c'est que quelque soit l'activité (la pêche ou la chasse), les prélèvements des ressources sont d'abord destinés à une auto-consommation et rarement à la vente. Durant mes différents séjours, je n'ai assisté à aucune scène de commercialisation du gibier. Peut-être encore une fois, je suis arrivé au moment où la réglementation de la chasse prohibait toute

commercialisation des espèces protégées. Dans ce cas, je serai tenté de dire que cette réglementation est assez bien suivie chez ces populations.

La logique de durabilité se traduit d'abord chez les Wayana par le prélèvement des ressources essentielles à la consommation domestique. Elle se traduit ensuite par un souci de renouvellement des ressources exploitables. En effet, lorsqu'on observe la manière dont se pratique la pêche à la nivrée ou l'agriculture itinérante sur brûlis, on comprend aisément que la question de la durabilité des ressources a souvent occupé une place prépondérante dans le système d'exploitation traditionnelle des ressources. Comme nous l'avons montré antérieurement en présentant les différentes activités traditionnelles majeures chez les Wayana, la pêche à la nivrée est saisonnière. Elle a lieu dans les rivières ou des étangs naturels en saison sèche au moment où les eaux sont basses voire asséchées. Grâce à une liane spéciale que les indiens Wayana écrasent au préalable et déverse la sève à l'eau. Les poissons étourdis par le poison sont facilement capturés, les plus gros généralement résistants sont souvent assommés de coups de couteau ou visés à la lance pour neutralisation. Cette pêche se fait une fois l'année dans un étang pour ensuite laisser ce dernier en jachère, le temps d'un renouvellement de la population piscicole. Ce système de jachère est le fondement de la logique de durabilité de la ressource, puisqu'il se retrouve appliqué également dans l'activité agricole. En effet, il est bien connu que les activités de jardinages sont fondées sur une agriculture de type itinérante. C'est un système prépondérant dans les milieux tropicaux fondé sur le principe de la jachère. Selon J. Emile M'bot ; « la jachère définit l'état d'une terre cultivable qu'on laisse temporairement et volontairement sans produire de récolte. Cette jachère consiste à laisser la terre au repos après un cycle de culture pour qu'elle se reconstitue et se revitalise. « fatiguée », la terre ne produit plus » (Mbot 1999). Ainsi, dans ce système de jachère, l'idée de base est invariablement le renouvellement de la ressource, puisque les Wayana au bout d'un certain temps reviennent sur le même lieu pour répéter les mêmes gestes. La jachère est bien connue des peuples forestiers. Mais ce qui est frappant chez les Wayana comme les autres groupes Indiens de l'intérieur de la Guyane, c'est que l'idée de renouvellement des ressources notamment piscicole se traduit exceptionnellement par la valorisation des excréments des membres de la communauté en tant qu'élément garantissant la durabilité de la ressource.

Nous avons montré à partir de cette idée tout au long de ce travail que les Wayana comme tous les Indiens de l'intérieur de la Guyane vont à l'eau pour satisfaire leur besoin physiologique le plus éminent avec une intention bien particulière, celle de nourrir les poissons « yaya », espèces intermédiaires utiles aux gros poissons dont ils sont dépendants. En « nourrissant » les yaya aux abords des cours d'eau des villages (dégrad), ces lieux deviennent des « réserves nourricières » pour des prédateurs naturels. Chez les Wayana tout se passe comme si à partir du moment où les poissons « yaya » sont bien nourris, les gros poissons dont ils sont à la recherche sont à leur tour davantage bien

nourris. Ainsi, à partir de la défécation aquatique chez ces communautés, on peut dire que les Wayana assurent quelque part la durabilité de la ressource halieutique dans la mesure où celle-ci rentre dans un cycle voire une chaîne où ils sont acteurs.

Ainsi, pour ce qui concerne la gestion de la ressource halieutique, on observe qu'en dehors du souci de prélever la quantité raisonnable à la consommation de la maisonnée, le Wayana s'attache invariablement à « nourrir » les poissons-appât « yaya » importante ressource de protéine de certaines espèces de poissons prisées par lui-même. Dans la matérialisation à la fois implicite et concrète de la gestion durable de la ressource piscicole, les Wayana ne font pas que prélever les quantités de poissons dont ils ont besoin pour se nourrir. Ils s'avisent particulièrement à les nourrir. Le prélèvement de poissons équivaut dans cette société à une juste rétribution voire une compensation méritée après les efforts participatifs à la chaîne alimentaire. Il y a donc une forme de « responsabilité » de la part des Indiens, dans la gestion durable de la ressource piscicole. Cette responsabilité est indivise et totale. C'est-à-dire qu'elle ne concerne pas seulement les hommes, les femmes ou les enfants mais chaque membre de la communauté doit participer à cet effort garant de l'assurance de la ressource de façon pérenne. Aussi, quelque soit le moyen de pêche utilisé dans les cours d'eau (à la ligne, au filet, harpon), j'ai constaté comme j'ai pu le souligner à la première partie de ce travail que l'Indien prélevait la quantité journalière nécessaire pour sa famille confirmant ainsi la thèse selon laquelle dans ce type d'économie, il n'existe ni surplus, ni accumulation du produit.

La question du renouvellement des espèces et leur gestion pérenne n'est pas seulement une préoccupation des « développeurs ». Elle existe bel et bien dans le système traditionnel Wayana comme le soutient d'ailleurs Cécile Richard Hassen, « les populations locales savent gérer les ressources naturelles sur leur territoire par un système de rotation ou de jachère qui permet la reproduction des espèces ou la régénération du couvert végétal ». (Hassen, 2000). Cependant, la préoccupation financière n'a jamais été à l'ordre du jour du moins, elle n'a jamais été prioritaire. Autrement dit, l'idée première du Wayana n'a jamais été de chercher des bénéfices financiers à travers ses connaissances, ses savoirs ou savoir-faire.

L'écotourisme en tant que moyen de développement « durable » promu par les « développeurs », notamment ceux du Parc National Amazonien de Guyane, passe par des retombées financières auprès des personnes réceptives et garantes des connaissances et des savoirs naturalistes. La logique introduite auprès de ces communautés est de leur dire qu'en protégeant leur environnement qui est en réalité leur matière première, elles peuvent en tirer des bénéfices à court, moyen et long terme. Il s'agit donc au fond d'inculquer de nouvelles valeurs à ces communautés ; les valeurs de l'argent. En d'autres mots, la conservation des ressources naturelles par les autochtones passe par la satisfaction des besoins financiers de ces derniers. C'est avec l'argent qu'ils peuvent s'acheter des

produits qui leur font défaut. La responsabilité du parc national est donc de garantir la satisfaction des populations, car cette satisfaction dépend de leur participation et contribution aux efforts de conservation. En effet, il faut dire qu'un Parc National n'a pas pour vocation de créer la misère des populations de son territoire. Comme le souligne fort bien J.P. Olivier De Sardan, « les Parcs nationaux ne doivent pas se confondre aux réserves naturelles et la grande différence entre parc national et parc naturel réside dans la politique du changement social et du développement qu'engendrent les premiers» (De Sardan, 1995). On peut entendre par là que que les parcs nationaux ont non seulement pour objectifs de protéger durablement les ressources d'un territoire donné, mais ils ont également pour objectif majeur de donner une place prépondérante aux populations locales dans la perspective du développement d'une économie locale durable par la valorisation et la promotion des produits du terroir. Leurs actions ne sont pas seulement dédiées exclusivement à la conservation du milieu naturel, puisque ce milieu naturel est habité par des populations autochtones qui ont leurs propres traditions.

Dans l'idée d'apporter de l'argent aux populations locales et autochtones pour un développement local durable, la grande difficulté d'après nous, est la manière dont on apporte cet argent dans des sociétés où le communautarisme prime sur l'individualisme. En effet, le mythe de croire qu'il suffit d'apporter de l'argent pour assurer une conservation durable des ressources exploitées peut selon nous détourner ces populations de leurs logiques traditionnelles de conservation des ressources au profit d'une course vers l'argent.

En effet, culturellement, nous savons que si le Wayana peut produire des outils, des objets, il n'est pas de nature un grand commerçant. Economiquement, sa société est dominée par le mode de production d'autosuffisance. Le concept de développement durable dans cette société s'accompagne en plus des valeurs sociale et écologique déjà existantes, la dimension économique au sens monétaire apparaît comme une nouvelle donne qui apporte une nouvelle mentalité. Elle apparaît en effet comme le moteur de la prise de conscience écologique pour bon nombre de conservateurs puisque l'individu en se rendant compte que ce qu'il protège ou ce qu'il sait faire lui procure des revenus, il va naturellement en prendre soin sans pression extérieure, car il aura trouvé son intérêt. Tout ceci reste très théorique. Mais, comment passe t- on du concept de développement durable à sa mise en œuvre dans le milieu forestier où les habitants ont longtemps développé des échanges non marchands ? Et quelles distinctions majeures peut-on observer avec la durabilité endogène de la société traditionnelle Wayana ?

Pour répondre à ces questions, nous prendrons à nouveau l'exemple du *Lodge Tolenga* dans le Maroni en tant que modèle de développement écotouristique abouti. En effet, le choix de cette structure s'explique par le fait qu'elle soit d'abord bâtie au milieu de la forêt, isolée du bourg de

Maripasoula sur le même périmètre que les terres indiennes et ensuite, elle est quasiment l'une des rares structures écotouristique de l'intérieur de la Guyane labélisée « Gîte de France ».

Sachant que, lorsqu'on parle le développement, il s'agit souvent d'une intervention extérieure, cela suppose qu'il y a une vision partagée de l'écotourisme par ses promoteurs. En effet, il n'y a pas de développement, ni action culturelle neutre, car toute action par définition est orientée ; c'est un vecteur qui porte une idéologie et conditionne ceux à qui il s'adresse. Partant de ce constat et en prenant pour modèle, l'*écolodge Tolenga*, il s'agit avant tout de montrer concrètement ce qu'on peut attendre d'un développement durable à partir de l'écotourisme.

13. ECOTOURISME ET DEVELOPPEMENT DURABLE : EXEMPLE DU L'ECOLOGE TOLENGA

La *lodge Tolenga* se revendique dans la mouvance de l'écotourisme. Elle a reçu la reconnaissance des institutions en charge de régler ce types d'activités. Afin de comprendre les particularités d'une telle activité s'inscrivant dans le développement dit durable, j'ai eu deux entretiens avec la directrice de cette structure. Ensuite, j'ai visité le site pour comprendre les logiques qui fondent la notion de durabilité dans une activité d'écotourisme. Selon la responsable de la structure, le « Lodge Tolenga » fait dans le développement durable en ce sens que ses activités sont fondées sur le respect de l'environnement et de la nature.

Il s'agit de tenir compte sur le terrain d'un certain nombre de bonnes pratiques écologiques, c'est-à dire celles qui instituent la norme d'exploitation la plus rigoureuse possible pour un secteur ou une activité touristique en vue de préserver ou d'améliorer l'environnement (Océans bleue fondation, 1999). Cette vision de l'écotourisme se traduit sur le terrain par la prise en compte de quelques paramètres, voire indicateurs de durabilité que nous avons bien voulu résumer en six (6) capacités écologiques selon le tableau ci-dessous :

Niveau d'activité	Indicateurs de durabilité	Capacité écologique	Eléments fondamentaux
1	Construction écologique	Capacité d'utilisation des matériaux issus de la nature (biodégradable), pour la construction des hébergements	-bois, feuilles, lianes...
2	Participation des populations autochtones	Capacité de créer des emplois stables et saisonniers avec la participation active des populations autochtones et la capacité de créer des activités écologiques sur le site	<ul style="list-style-type: none"> - participation des populations en tant que Guides-accompagnateurs - Cuisiniers -agents d'entretiens -canotiers...
3	Commercialisation des activités écologiques	Capacités d'offrir des activités écologiques durant le séjour des écotouristes moyennant finances.	- tirer des avantages économiques en valorisant le milieu naturel, l'art culinaire et l'artisanat des populations autochtones
4	Gestion du flux écotouristiques	Le respect de la capacité de charge sur le site	<ul style="list-style-type: none"> - recevoir de petits groupes -assurer l'encadrement des touristes...

5	Gestion efficace des déchets produits	Capacité d'une autogestion et autorégulation des ordures	<ul style="list-style-type: none"> - présence de poubelles sur le site -Sensibilisation des visiteurs à partir des panneaux de signalisation - collecte et acheminement des ordures à la voirie municipale
6	Renouvellement des ressources exploitables	Capacité de renouvellement des ressources exploitables sur place	<ul style="list-style-type: none"> - présence d'une ferme pour prélever le gibier et la volaille pour la nourriture des écotouristes -présence d'un jardin de légumes -un verger

Tableau 7: les six (6) indicateurs de la durabilité au Lodge Tolenga

Dans les structures écotouristiques à l'exemple de celui du « Lodge Tolenga », on peut voir que les indicateurs de durabilité se résument jusqu'à un certain point à ce qui est valorisé voire incorporé dans les comportements des Indiens Wayana. Il s'agit d'abord de l'hébergement traditionnel construit à base des matériaux locaux issus du milieu forestier. Cette approche est écologique, puisqu'elle permet d'insérer l'hébergement dans son milieu naturel (forêt). Ainsi, certaines espèces forestières sont coupées rationnellement pour servir de matériaux de construction. La toiture du Lodge comme ceux des carbets traditionnels Indiens est recouverte non pas de tôles ondulées mais d'une toiture végétale biodégradable.

A travers donc l'écotourisme, il est question de la promotion d'habitat écologique (écolodge), nous voyons bien que cette idée n'est pas une nouveauté au sein des communautés traditionnelles, car les Indiens de l'intérieur de la Guyane ont toujours vécu dans des habitations sommaires (Carbets). Si l'on note une préférence des carbets avec parois construit sous pilotis, avec des toitures en tôles ondulées en remplacement des carbets ouverts, aérés à toiture de feuilles de palme, la structure du Lodge Tolenga comme bien d'autres de ce type rappelle néanmoins l'importance de se réappropriier des constructions naturelles, écologiques adaptées au milieu naturel. En effet, dans un contexte où les populations indiennes sédentarisées souhaitent de plus en plus abandonner les habitations

traditionnelles, disons précaires pour des habitations plus durables avec l'abandon de la toiture à feuilles au profit de tôles, les structures écotouristiques semblent les ramener à leur propre passé comme nous l'avons souligné précédemment en valorisant ce qu'elles souhaitent justement abandonner. Tous les Indiens s'ils ne souhaitent pas définitivement abandonner les carbets traditionnels, veulent néanmoins tous avoir un carbet modernes en y apportant des innovations au niveau de la durabilité dans sa construction, ceci en utilisant non plus des cordes végétales mais des clous pour sa fixation et non plus de feuilles de palmes mais des tôles ondulées pour couvrir leur habitation afin d'éviter à chaque fois le renouvellement des constructions. Cependant, dans cette tendance à la promotion du passé valorisée par des structures écotouristiques officielles, on note en même temps une appropriation, une adaptation culturelle des valeurs de la haute culture pour honorer les attentes sanitaires de la clientèle issue de cette même culture. En effet, il est frappant de constater qu'en même temps que les promoteurs valorisent les hébergements soit disant écologiques, adaptés au milieu tropical, ils y intègrent naturellement des toilettes (WC) dans les différents hébergements (Lodge), mixant ainsi sur une même structure : le traditionnel et le moderne. Si les populations indiennes peuvent se retrouver facilement dans les constructions traditionnelles, l'intégration des toilettes WC, une technologie absente dans leur culture et incompatible aux valeurs morales internes s'érige en obstacle majeur.

Les choix opérés par le promoteur du *Lodge Tolenga* pour rentrer dans le moule de l'écotourisme montrent la place que représente l'habitat traditionnel, un habitat qui n'est plus forcément aujourd'hui au goût des autochtones Indiens qui aspirent à un autre modèle d'hébergement (plus durable). En effet, les jeunes rencontrés rêvent d'un habitat modernisé qui n'intègre pas nécessairement les toilettes, mais des éléments plus solides, ce qui explique d'ailleurs le passage de la toiture végétale, à la toiture ondulée dans les nouvelles constructions. On peut dire que le choix de la valorisation d'un habitat écologique adapté au climat de Guyane est positif pour le milieu naturel, car ce dernier est supposé avoir moins d'impacts sur l'environnement, puisque les éléments constitutifs sont biodégradables. En revanche, sur le plan social, ce type d'habitat semble ne plus cadrer avec les conséquences d'une sédentarisation planifiée par des interventions extérieures. Donc l'habitat écologique valorisé par des opérateurs écotouristiques correspond plus aux yeux des populations Wayana comme un style passéiste étant donné que les constructions écologiques chez « Lodge Tolenga » valorisent au fond ce que les indiens ont valorisé hier et intègrent aujourd'hui, ce que les indiens semblent refuser à savoir les toilettes.

Au delà de l'hébergement « écologique » comme critère de durabilité pour parler d'un développement écotouristique, l'autre dimension importante est liée à la participation des populations locales. En effet, l'écotourisme étant une panoplie d'activités, on parle d'ailleurs de

chaîne écotouristique, il est évident que le promoteur ou le gérant ne peut être à tous les fronts. Il faut non seulement un secteur productif autour, c'est-à-dire la participation des populations locales en la création et la gestion d'activités ou en tant que salarié dans des structures d'hébergement. Comme j'ai pu le noter, les activités menées au sein de la structure Lodge Tolenga nécessitent la participation de plusieurs personnes qui résident pour la grande majorité sur place. Il y a d'une part des hommes qui assurent l'entretien des lieux, et d'autre part des cuisiniers et des canotiers etc.

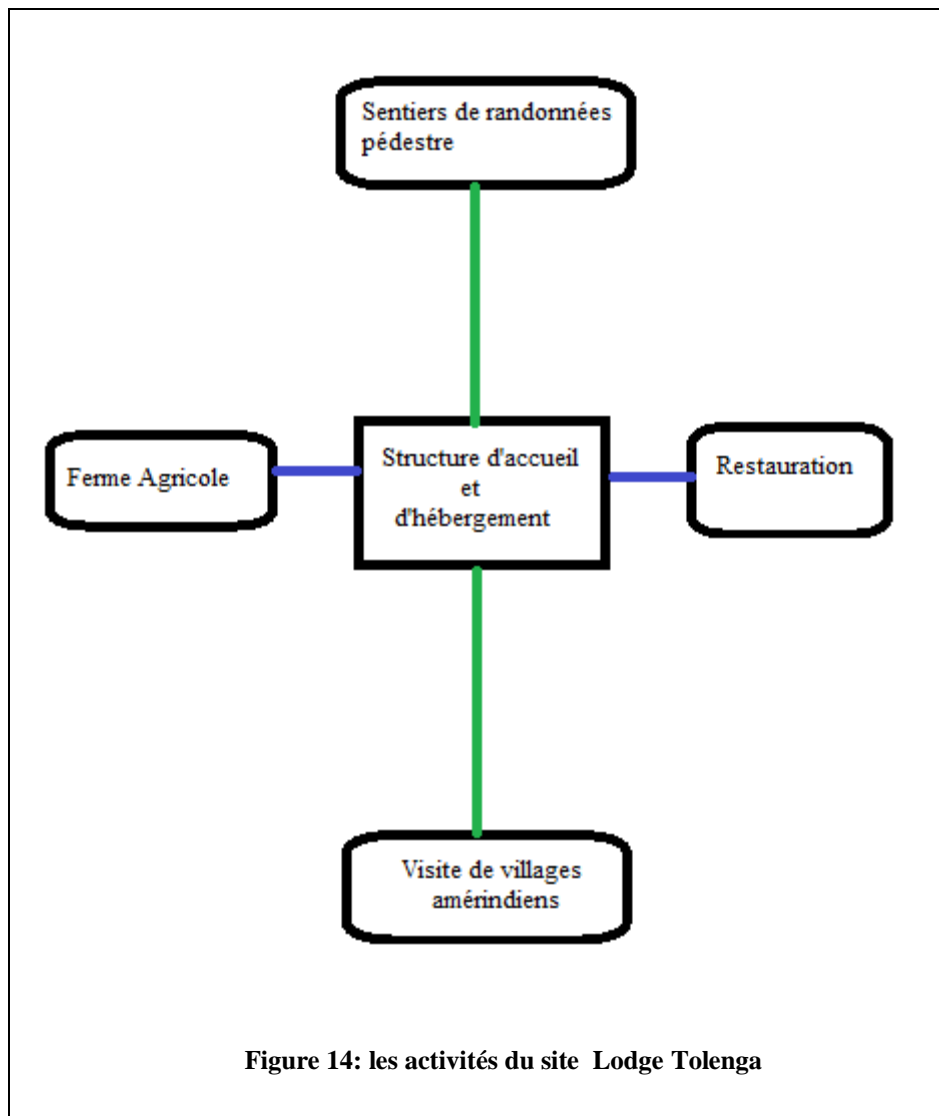
En tant qu'établissement écotouristique, la structure crée deux types d'emplois sur place ; les salariés permanents et des saisonniers. Mais, ce que l'on constate aussi, c'est que les Indiens Wayana ne sont pas impliqués directement dans cette entreprise concrète quoique située dans leur périmètre géographique. Certains Indiens interrogés sur cette absence d'implication en tant que salariés au Lodge Tolenga alors qu'ils sont à la recherche d'emplois pour certains, expliquent cela par le fait que la structure en question serait impliquée dans le trafic avec les orpailleurs illégaux, clandestins installés en amont du site dans la forêt. Selon certains informateurs, la vérité, c'est que beaucoup ont travaillé avec des structures écotouristiques locales, mais du constat général, les Wayana voire les Indiens du milieu forestier guyanais ont du mal à travailler comme salarié. Ils ne s'adaptent pas aux 35h du fait de leurs activités de subsistance souvent jugées plus importantes, mais aussi parce qu'ils tiennent beaucoup à leur liberté. Or, le travail salarié pour beaucoup est comme une contrainte, une entrave à leur liberté. Cette incompatibilité de la vie « traditionnelle » marquée par des activités de subsistance et le travail salarié en « temps plein » se traduit à terme par des absences chroniques aboutissant très souvent à des licenciements de ces derniers.

Si la structure Lodge Tolenga crée de l'emploi sur place. On constate aisément que ce sont plus les Noirs-Marrons et les Créoles qui en tirent relativement profit. Ce sont ces derniers qui constituent l'essentiel de la main d'œuvre, lorsqu'on ajoute les quelques brésiliens présents.

Par ailleurs, lorsque que les écotouristes sont sur le site, il faut leur offrir des activités de loisirs de sorte qu'ils ne s'ennuient pas durant leur séjour. Le Lodge Tolenga offre différentes activités, notamment la randonnée pédestre grâce à un sentier balisé de plusieurs dizaines de kilomètres, créé dans la forêt en arrière plan du site. Des découvertes des lieux historiques, ainsi que la visite des villages amérindiens et Bushinengués (Noirs-Marrons) sont aux programmes. Toutes ces activités sont censées créer de l'emploi aux autochtones et satisfaire le besoin de découverte des touristes. C'est la raison pour laquelle une structure écotouristique doit être capable de créer et de vendre des activités de loisirs, et le développement d'un secteur productif par les populations est plus qu'important pour permettre à ce que l'impact de la présence du site touristique soit significatif au sein de la communauté afin d'éviter surtout la concentration des bénéfices aux seuls acteurs de la structure.

L'autre indicateur de durabilité essentiel à nos yeux est la gestion des flux écotouristiques. En effet, l'écotourisme n'est pas le tourisme de masse, il faut arriver à se fixer des quotas. Ainsi, dans sa stratégie de minimiser l'impact sur les ressources et la préservation de l'environnement, le *Lodge Tolenga* veille à la capacité de charge sur son site. C'est ainsi que, la structure accueille au maximum des groupes de 15 personnes. Cette capacité de charge permet de minimiser les impacts négatifs possibles sur l'environnement. Afin d'éviter l'empreinte écologique de sa clientèle, la gestion efficace des déchets produits sur place est de rigueur. Sur le site, on peut observer des poubelles dans chaque coin du campement touristique. Selon la responsable, depuis un peu plus de deux ans les ordures produites sur le site sont collectées dans des sacs poubelles, puis ramassées de façon régulière (tous les lundis) pour être acheminées dans le bourg (Maripasoula) où elles sont prises en charge par les services de la voirie municipale. Cette démarche est sans doute le résultat d'une sensibilisation et d'un engagement envers des institutions en charge de labéliser ce type d'activités.

Enfin, pour terminer, on peut parler du renouvellement des ressources exploitables en tant qu'indicateur de durabilité. La structure « Lodge Tolenga » produit ses propres ressources alimentaires destinées à sa clientèle. La production et le renouvellement des ressources se font à partir de l'élevage du petit gibier, de la volaille ainsi que le jardinage. Ces activités sur le site écotouristique permettent une forme d'indépendance en produits alimentaires de la structure. Autrement dit, il y a une autoproduction des ressources, la structure écotouristique évite de dépendre théoriquement des ressources de la nature notamment les produits de chasse. Il s'agit au fond de minimiser les impacts négatifs sur la biodiversité sur un territoire érigé en parc national. En effet, avec la création de cette institution publique et la réglementation de certaines activités de subsistance, notamment la chasse, les peuples autochtones ont toujours certes le droit de chasser mais uniquement dans un but d'autoconsommation. Il est par conséquent interdit de commercialiser la viande de bois. C'est donc pour pallier à ce problème et dans un souci de fournir à sa clientèle une restauration biologique de qualité au milieu de la forêt que la responsable de la structure « Lodge Tolenga », grâce à certains partenaires (Atout France, Odit France..) a intégré l'élevage du petit gibier ainsi que le jardinage de quelques légumes dans ses activités. Ainsi concrètement, en son sein, la structure « Lodge Tolenga » dispose d'une grande ferme pour l'élevage de la volaille, du petit gibier sauvage en cage pour la plupart, et en toute liberté pour certains animaux sauvages.



Le campement écotouristique dispose pour cela d'une bonne réserve de volaille ainsi que de poules pondeuses d'œuf frais pour les touristes, mais aussi pour le marché local. Les touristes durant leur séjour peuvent ainsi manger des produits frais en allant eux-mêmes à la ferme choisir la volaille ou le gibier qu'ils souhaitent manger. Les animaux sauvages sont élevés, apprivoisés et ce, en totale liberté. Cela est vrai pour les grosses tortues terrestres, les pintades, les agamis, les cochons bois et les aras etc...

Ainsi, cette dimension économique apparaît fondamentale dans la démarche écotouristique. Elle est d'autant plus importante dans la mesure où elle est absente dans les logiques culturelles des Indiens Wayana. Nous avons en effet, souligné précédemment que la production alimentaire chez les Wayana vise avant tout des objectifs d'autoconsommation. De même, la tradition ne connaît pas la commercialisation de l'hébergement, des objets ou des outils fabriqués pour un

usage domestique. C'est donc des valeurs morales nouvelles que l'écotourisme est susceptible d'apporter dans les communautés autochtones.

Nous voyons bien que parler de l'écotourisme, c'est en réalité la prise en compte d'un certain nombre de principes qui favorisent non seulement la préservation de l'environnement, mais aussi la régénération et la reproduction de la ressource en vue de sa durabilité. Nous avons vu que ces principes ne sont pas étrangers dans la société traditionnelle Wayana, sauf que les transformations sociales et culturelles amènent aujourd'hui à s'interroger sur leur pertinence du point de vue de la viabilité. Doit-on par exemple continuer à vivre dans des carbets en toiture végétale, ouverts à tous les vents sous prétexte que c'est plus écologique et représentatif de l'identité Wayana alors qu'on est désormais sédentarisé ?

L'écotourisme promet d'améliorer le niveau de vie des populations forestières autochtones si ces dernières acceptent de préserver leur milieu de vie le plus naturellement possible. Cette logique suppose l'abandon progressif des activités destructrices de la biodiversité et de l'environnement. Or, le fait de laisser les indiens de l'intérieur de la Guyane continuer de chasser du gibier, cela suppose-t-il pas que l'impact de ces derniers sur l'environnement reste négligeable ? Comme nous l'avons déjà souligné, dans la société Wayana, la chasse est devenue une activité occasionnelle, alors que la pêche est une activité quasi-quotidienne. On peut dire par conséquent que l'impact négatif sur l'environnement est l'œuvre des agents extérieurs. C'est ce que nous verrons plus loin avec les actions néfastes des orpailleurs clandestins dissimulés dans la forêt

14. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 13

Pour conclure sur ce chapitre, nous disons en effet que l'écotourisme est un aspect du développement durable qui vise à valoriser dans un but touristique les espaces naturels ainsi que la culture des populations autochtones. L'écotourisme prend ainsi en compte le milieu naturel et culturel comme des matières premières des produits touristiques à développer et à protéger pour un usage pérenne. Dans cette perspective, les logiques de durabilité transposées dans la société traditionnelle par des discours scientifiques et techniques sont bien présentes dans le système d'exploitation traditionnelle des ressources naturelles, nous l'avons montré avec l'« écologie traditionnelle » bien qu'implicite dans cette société. Mais, elles n'ont pas souvent la même valeur ni la même signification dans le temps et dans l'espace car l'appréhension de la logique de durabilité dans la société Wayana n'est point statique, elle peut vite évoluer en fonction des changements sociaux et culturels traditionnels. En effet, ce qui était durable hier, n'est pas forcément durable aujourd'hui. Nous l'avons vu par exemple avec l'évolution de la technologie architecturale avec

notamment le passage de la construction de toitures végétales aux toitures en tôles ondulées pour ce qui est des carbets. Il en est de même pour l'utilisation des cours d'eau comme toilettes. En effet, cette coutume était viable avec de petits groupes mobiles, mais avec la sédentarisation de la population et son accroissement la question de son maintien se pose avec acuité dans des villages à forte densité.

Si dans l'esprit, la préoccupation liée au renouvellement pérenne des ressources demeure, on comprend bien que le système social et culturel traditionnel a subi de profondes modifications permettant en effet de nos jours de s'inquiéter sur la viabilité des changements opérés et leurs impacts quant à la durabilité des ressources exploitables. L'intervention extérieure peut être utile dans la prise de conscience écologique à condition de prendre conscience de l'existence de modèles endogènes préexistants. En effet, il est courant de constater qu'à force de s'accoutumer à un certain mode d'existence, on arrive à ne pas « ouvrir » les yeux quant à la réalité profonde.

L'intervention extérieure notamment les agents de développement arrivent à dévoiler certaines réalités présentes dans une communauté donnée. Dans le cadre spécifique de l'intérieur de la Guyane notamment en ce qui concerne les communautés Indiennes, la protection de la nature par les populations qui y vivent passe aujourd'hui incontestablement par leur bien-être puisque tant qu'il y aura un sentiment de manquements et d'injustice dans un contexte démographique galopant, de précarité, ces populations auront tendance à commercialiser les produits de chasse même ceux qui sont prohibés par les législations nationales pour la satisfaction de leur besoin primaire. C'est la raison pour laquelle, certains agents du Parc soutiennent l'idée que l'une des manières de lutter contre le « chômage » des populations isolées et leur dépendance aux ressources naturelles, c'est de leur apporter de l'argent afin qu'elles puissent satisfaire les besoins qui leur font défaut. Cette idée est certes louable à condition premièrement que, l'apport de l'argent à travers la valorisation de leurs connaissances, savoirs et savoir-faire ne se transforme pas une fois de plus en système d'assistanat où ce sont en réalité des personnes exogènes qui sont derrière les initiatives de commercialisation et en tirent le plus grand bénéfice.

La monétarisation des échanges, a ses côtés positifs et négatifs pour ces populations. C'est la raison pour laquelle, il est important que les politiques de développement prennent en compte les aspirations des populations. Nous avons vu que la grande majorité des indiens Wayana comme bien d'autres groupes ethniques indiens ne souhaitent pas de l'écotourisme directement dans leur village. Ainsi, la prise en compte des aspirations des Wayana se matérialise sur le terrain par une logique simple, celle de la délocalisation des activités hors des villages. Or, ce modèle n'a toujours pas donné des résultats probants chez les communautés autochtones visées.

La délocalisation des activités loin des villages est synonyme pour ces populations à l'abandon du « vrai » village pour la création de pseudo-villages pour satisfaire la curiosité des touristes. Cette démarche n'est pas loin d'un processus acculturatif planifié qui n'enthousiasme pas forcément les Indiens à la recherche d'une identité propre dans une société en pleine transition culturelle. En effet, se délocaliser équivaut aussi pour certains indiens à se couper de la communauté et à faire bande à part avec des logiques venues d'ailleurs. Or, de nombreuses activités (constructions de carbets, préparation de l'abattis..) bénéficient souvent de l'aide de la collectivité. Tout ceci pour dire que la délocalisation des activités écotouristiques loin des villages est certes louable pour peu que la tranquillité et le respect de l'intimité de ces populations soient maintenus. Mais cette solution pour développer impérativement les activités touristiques au nom d'un développement local n'est pas une solution visiblement durable et n'épargne pas nécessairement les indiens des intrusions étrangères, puisque même lorsque les touristes arrivent sur les sites isolés (exemple du Lodge Tolenga), ils ne résistent pas à l'envie d'aller visiter les villages Indiens. Le touriste a toujours envie d'aller voir l'authentique, car il est conscient qu'il est parqué dans un lieu artificiel. Dans ce cas, ne vaut-il pas mieux de privilégier un tourisme authentique (in situ) en favorisant la formation ou l'éducation des touristes qu'en recourant à une réglementation du territoire trop stricte et irréaliste ?

Si l'accueil des touristes dans des villages indiens est problématique, en revanche, nous voyons que les activités endogènes épargnées de toute pression extérieure rentrent facilement dans la logique des échanges marchands avec l'extérieur. C'est le cas de l'artisanat et les produits de manioc issus des ressources renouvelables. Ces activités rentrent logiquement dans le secteur productif des sites touristiques à condition d'estimer leur ressource pour une gestion durable. Ce sont au fond des activités liées aux savoir-faire traditionnels et qui donnent l'occasion aux Indiens de montrer ce qu'ils savent faire le mieux sans recevoir de leçons de l'extérieur. Ce qui n'est pas le cas avec la construction d'un hébergement d'accueil de touristes qui devra respecter un minimum de confort dont l'introduction de toilettes, élément étranger dans leur système architectural et leurs valeurs culturelles. L'« écologie traditionnelle » voire primitive (au sens de premier) à la base de la culture des déjections aquatique est méconnue par les « développeurs ». C'est la crainte de voir la disparition de cette pratique culturelle millénaire héritée des ancêtres que les Wayana et les autres groupes Indiens ne veulent pas de l'écotourisme dans leur village. En effet, utilisant les cours d'eau comme des toilettes, on note bien que c'est par les cours d'eau qu'arrivent les touristes faute d'un réseau routier. Les lieux d'intimité (salle de bains, toilettes..) dans ces sociétés ne se localisent pas en arrière plan des habitations mais devant et précisément dans les cours d'eau qui font face aux habitations. Ainsi, la présence des « étrangers » est source de violation flagrante de l'intimité des membres de la collectivité. Nous soutenons en définitive que la défécation aquatique à ciel ouvert en tant « noyau cristallin » de l'« écologie traditionnelle » des sociétés indiennes en particulier la société Wayana est la principale raison des réticences de ces

populations à l'accueil des touristes dans des caravans-hamacs dans leurs villages. Il est évident que cette raison ne saurait être la seule, il en existe bien d'autres qui sont à mon sens secondaires et extérieures voire indépendantes à la société.

CHAPITRE 14 : LES FACTEURS EXTERIEURS LIMITANT LA MISE EN ŒUVRE DEL'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS

Les pages précédentes nous ont montré que parler de l'écotourisme, c'est en réalité se préoccuper de la protection d'un environnement naturel donné ainsi que du bien-être de la population qui y habite. Il apparait que pour que les populations Wayana puissent bénéficier des retombées directes ou indirectes de l'écotourisme, ils doivent être des acteurs de cet écodéveloppement, c'est-à-dire un développement basé sur leurs connaissances de l'environnement et le génie qui en découle aspirant à améliorer leur vie conformément à leurs valeurs traditionnelles.

Si chez les Wayana, le non respect des modes de vie traditionnel par des visiteurs, touristes sont à la base de nombreuses réticences sur le terrain, il n'en demeure pas moins qu'il en existe bien d'autres éléments à l'origine de ces réticences dans un environnement pourtant propice à un tel développement durable.

Dans ce chapitre, nous aimerions tout de même présenter quelques éléments majeurs perçus au regard de nos observations comme des facteurs extérieurs limitant la participation réelle des populations autochtones en l'occurrence les Wayana. Il s'agit principalement du problème relatif au foncier, au système d'assistanat et d'alcoolisme mais surtout de l'impact de l'orpaillage énuméré brièvement dans les pages antérieures.

15. LE PROBLEME DU FONCIER

En reprenant, l'exemple du jeune Wayana Alikamalé Palassi dans le Maroni, nous avons vu que certains indiens comme lui croient au potentiel écotouristique de leurs territoires. S'ils arrivent à construire ou à se faire construire¹⁴⁷ des carbet, ils se rendent vite compte que passer de l'habitat traditionnel (carbet-hamac) domestique à la valorisation de cette structure dans un but

¹⁴⁷ La spécialisation dans les activités traditionnelles fait que l'on fasse de plus en plus recours à celui qui maîtrise un savoir-faire traditionnel particulier moyennant finances

écotouristique et économique sont deux processus totalement différents. En effet, si l'implantation de carbets dans le but de bâtir un village se passe aujourd'hui chez les Indiens sans protocole, en revanche, la construction d'un hébergement à but touristique est un parcours de combattant. Outre, l'alignement aux normes en vigueur en république française, il faut aussi un chapelet d'autorisations (agrément) des administrations centrales.

Je m'en suis bien rendu compte lorsque je suivais l'évolution du projet de Alikamalé Palassissi, décédé prématurément sans que son projet n'aboutisse. Ce dernier après un peu plus de sept ans de travail émaillés d'arrêts fréquents avait finalement réussi à construire son premier carbet. Si le projet a traîné si longtemps, c'est parce que son promoteur avait visiblement focalisé ses efforts à l'obtention de subventions proposées par des différents organismes aux porteurs de projets autochtones. En effet, il ressort de nos entretiens qu'à partir du moment où les indiens Wayana construisent leurs maisons pour y habiter, ils sont dans leurs droits en tant que peuple autochtone. Le choix du foncier se fait selon leurs propres règles traditionnelles. Mais, à partir du moment où ils souhaitent bénéficier des subventions étatiques comme ce fut le cas d'Alikamalé Palassissi, ils doivent pouvoir justifier d'un droit de propriété car dans le droit français, la terre est du domaine privée de l'Etat, dans cet esprit les terres en Guyane sont théoriquement vacantes, sans maîtres. Or, ayant coutume par tradition de s'implanter selon leurs critères propres, fondés plus sur les besoins de subsistance et de rapprochement aujourd'hui au plus près des infrastructures de bases (dispensaires, écoles..) sans titre de propriété foncière. Les Wayana comme la plupart des autres groupes indiens de l'intérieur de la Guyane, ne sont en réalité que propriétaires de leurs cases, le reste étant du domaine communautaire. Mais aux yeux de la loi, ils ne sont propriétaires de rien puisque la loi ne reconnaît point les particularismes sur le territoire national. « La collectivité est envisagée de façon globale, sans tenir compte des aspirations des différents groupes humains¹⁴⁸ ».

Le problème que les lois françaises s'appliquent automatiquement en Guyane en tant que département français au nom d'une identité législative de la république sans tenir compte des spécificités frappantes locales, n'est pas sans conséquences dans la passivité des Wayana potentiels porteurs de projets locaux. Comme me l'a affirmé un responsable de la mairie de Maripasoula : « *monter un dossier, c'est trop lourd, déjà il faut maîtriser le foncier, c'est une démarche qui n'est*

¹⁴⁸ G. Burdeau, *traité de sciences politiques*, tome 2, 2^{ème} édition, 1957, LGDJ. p.352

pas évidente. Mais en plus, c'est des dossiers quand y a pas d'encadrement, c'est difficile ! ». Combien de fois n'ai-je pas été approché pour lire ou remplir quelque'un un document administratif ? Dans une société encore illétrée, la question du foncier et les étapes administratives sont non négligeables. Cela est d'autant plus difficile car les populations ne comprennent rien du langage entrepreneurial notamment les étapes à franchir pour lancer un véritable projet écotouristique structurant. Outre, la légalisation de la structure économique (généralement de statut de type association), la justification du titre de propriété (qui fait généralement intervenir un géomètre pour border le terrain), les Indiens forestiers d'une manière générale se rendent vite compte que leurs compétences ne sont pas souvent à la hauteur d'une démarche professionnelle. En effet, j'ai eu vraiment la preuve de cette réalité, lors de mon deuxième séjour dans le Maroni avec ma rencontre avec Alikamalé. Lorsque j'ai vu ce dernier, je n'ai pas hésité de lui demander à quel niveau était son projet, il m'a répondu en ces termes : « y a déjà le carbet mais pas de clients ». Or, j'ai sillonné le bourg, il n'existe nulle part une affiche, ni un prospectus indiquant l'ouverture d'un carbet touristique dans un village Indien.

La nécessité de développer d'autres compétences s'imposent très souvent à eux, notamment les compétences managériales qui ne sont pas évidentes pour une population encore composée d'une grande majorité d'illettrés, parlant le français de façon approximative.

Si dans l'hypothèse qu'un jeune indien réussit à construire de carbets à but touristique avec l'aide de ses frères comme cela est courant dans cette communauté, il faut par ailleurs qu'il entreprenne les démarches relatives à la déclaration de son activité afin de pouvoir bénéficier de subventions diverses et d'exercer son activité de manière transparente et légale. Or, les administrations concernées (les assurances, préfecture, centres financiers..) sont pour la plupart concentrées sur le littoral. Cette concentration des administrations sur le littoral contrain souvent les jeunes intéressés à se déplacer vers ce lieu, ce qui constitue d'emblée un sacrifice énorme pour un Indien puisqu'en dehors du coût élevé du titre de transport aérien, il doit se couper de son milieu de vie, laissant femmes et enfants, mais aussi les activités traditionnelles fondamentales (chasse, pêche, agriculture..) sûres pour sa survie sans omettre la difficulté de logement qui se pose souvent pour ces populations du fleuve quand ils doivent se rendre sur le littoral. Ils n'ont généralement pas de parents pouvant les accueillir le temps de leur court séjour. Toutes ces difficultés font dire à certains de nos informateurs (un métro enseignant, résidant avec les indiens) : « *qu'on les foute la paix avec ces histoires, ils n'ont pas besoins de ça !* ».

De notre point de vue, la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane passe par l'accompagnement des populations autochtones qui ont déjà un savoir traditionnel significatif qui ne

demande qu'à être renforcé par des connaissances complémentaires. Par ailleurs, la décentralisation des pouvoirs compétentes aux municipalités locales notamment la délégation de certains pouvoirs par exemple la légalisation des associations ou l'attribution des espaces fonciers pour le développement des activités touristiques par les populations autochtones éviteraient les va-et-vient actuels entre le fleuve et le littoral.

A coté du problème lié au foncier qui n'est en réalité qu'un élément de l'ensemble des freins législatifs, il y a la situation d'assistanat sur laquelle on a réduit ces populations et dont la conséquence principale est le fléau de l'alcoolisme.

16. . LA SITUATION D'ASSISTANAT ET D'ALCOOLISME CHRONIQUE

Dans les communautés Indiennes d'une manière générale et particulièrement dans la communauté Wayana dans laquelle je suis restée plus longtemps, le problème d'alcoolisme est lié particulièrement à la situation d'assistanat dans laquelle sont réduites ces populations. En effet, l'introduction par l'état central d'aides sous forme d'allocations, de subventions diverses, notamment des allocations familiales, et sous forme de travail salarié a bouleversé ces différentes communautés. En effet, les conséquences de la substitution d'une économie monétaire fondée sur l'argent à l'économie de subsistance traditionnelle, fondée sur la péréquation des biens de communauté constituent un grand facteur de perturbations de l'ordre social et culturel traditionnel. Il faut rappeler à cet effet que, c'est depuis 1973 que l'état français a introduit le système d'allocations familiales aux familles indiennes sous le principe de l'égalité des droits et leur insertion au moule républicain d'une certaine manière. Si les intentions étaient conformes à la loi républicaine, les conséquences d'une telle décision n'ont jamais été mesurées au préalable malgré les interpellations d'un certain nombre d'ethnologues tels les Grenand (Françoise et Pierre). Aujourd'hui, il est navré de constater par exemple que l'essentiel de l'argent issue du RMI va directement dans la consommation de l'alcool forte (whisky, bière, tafïa..) et dans la drogue faisant les bonnes affaires des commerces situés aux rives voisines.

L'état d'ébriété constant des Wayana notamment la gente masculine et particulièrement les jours de perceptions de ces allocations font qu'il soit difficile aujourd'hui de prendre un Indien au sérieux si ce n'est pas trop exagéré. En effet, les conséquences au plan social sont terribles ; l'absence chronique dans les lieux de travail pour les rares salariés, l'absence aux rendez-vous pourtant

planifié d'avance, des accidents, des bagarres réguliers et sans oublier les états comateux etc. Des faits qui décrédibilisent toute une communauté et incompatibles avec une activité professionnelle. Il est vrai que la consommation d'alcool n'est pas propre aux indiens, d'autres communautés en boivent, cependant, cette consommation est exagérée chez eux. En effet, ces dans ces communautés que j'ai observé des cas de coma éthylique et des suicides pour des raisons apparemment banales.

Selon un de nos informateurs¹⁴⁹ « *les Indiens quand ils boivent ne savent pas s'arrêter* ». Cette réalité culturelle est bien connue au-delà des frontières Guyanaises et trouve d'ailleurs ses fondements selon nous dans la consommation traditionnelle du Cachiri (boisson traditionnelle chez les Indiens). Il y a comme une transposition culturelle, c'est-à-dire le transfert d'une habitude de consommation traditionnelle face aux boissons industrielles. En effet, à la tradition la consommation de la bière « Cachiri » ressemble beaucoup à une compétition entre les participants à la fête. Les jeunes hommes, comme les femmes consomment avec une certaine abondance la fameuse bière, jusqu'aux vomissements pour ensuite recommencer.

Il est probable que lorsque les Indiens sont face aux boissons modernes, ils adoptent quasiment la même posture, c'est-à-dire qu'ils ne modifient en rien leur rapport à la boisson aussi bien qu'elle soit de forte degré. Ainsi, le remplacement du Cachiri par l'alcool fort entraîne des conséquences néfastes pour l'individu et la société. Dans ces sociétés où les hommes sont plus en état d'ébriété que les femmes, ce sont ces dernières qui supportent le poids de la famille. L'état d'ébriété entraîne en effet de longues heures de fatigue et rend l'homme inactif. Il est d'ailleurs courant aussi bien dans le Maroni que dans l'Oyapock de voir la femme prendre les commandes du canot parce que son homme est dans l'incapacité de le piloter à cause de son état d'ébriété.

Dans les communautés isolées de l'intérieur de la Guyane, plusieurs personnes trouvent dans l'alcool un moyen de s'évader des problèmes de la société en même temps, elles participent inconsciemment à les créer davantage.

En rapport direct avec la mise en œuvre de l'écotourisme, l'alcoolisme peut avoir plusieurs conséquences négatives sur la bonne marche des activités. Dans l'opinion collective, le manque de crédibilité, d'engagement et le non respect de la parole donnée sont souvent d'origine alcoolique.

¹⁴⁹ Jeune homme haïtien d'environ 45 ans, vivant à la rive voisine des Wayana du côté Surinam (Maroni), compagne d'une jeune fille Wayana et détenteur d'une échoppe

C'est du moins la thèse défendue par certains promoteurs métropolitains et certaines jeunes femmes indiennes de génération nouvelle marrent de voir leurs frères et époux ivres dans les communes face au regard des autres communautés. Il semble en effet qu'à cause de la situation d'ivrognerie qui prédomine, certains Wayana ont par exemple du mal à honorer à leur rendez-vous. J'ai par exemple noté l'utilisation quasi-systématique de l'expression « demain peut-être.. » chez les hommes Wayana lorsqu'ils se disent au revoir amicalement ou fraternellement. Cette expression est assez profonde et révélatrice d'un certain état d'esprit puisqu'elle indique au fond, l'état psychologique de ces populations quant à leur devenir à court terme et peut-être à long terme. Dans cette expression selon nous, les lendemains sont incertains, ils sont plus incertains chez les Wayana car une virée dans les épiceries ou commerces des rives voisines peut bouleverser tout un programme. Mais, on peut voir ce scepticisme encore à un autre niveau celui de la dégradation de leur environnement avec des orpailleurs sans scrupules comme nous le verrons par la suite. C'est pourquoi les Wayana n'aiment pas trop planifier leurs affaires, ils préfèrent vivre le présent disons, le jour le jour.

Lorsqu'un Indien « Wayana » consomme de l'alcool et qu'il se soule, il représente non seulement un danger pour lui-même mais aussi pour tous ceux qui l'accompagne me disait un jeune créole. Je suis arrivé à croire à cette idée lorsque j'ai appris le décès d'un de mes principaux informateurs dans le Maroni à la suite d'une forte consommation d'alcool avec ses amis. Le croyant l'avoir déposé chez lui, ces derniers apprendront quelques jours plus tard qu'il n'a jamais arpenté la colline qui menait dans son village. Personnellement, je me suis toujours inquiété, de la vie de mon tuteur après avoir consommé de l'alcool et parfois je me demandais, est ce vraiment de l'alcool qu'il avait juste bu au regard de l'effet que ça pouvait lui faire ? J'en arrivai à conclure après une observation minutieuse et certains discours qu'il consommait quelque chose de plus fort, le 'tafia', sorte d'alcool frêlaté aux conséquences multiples sur la santé de ces populations.

L'alcool représente donc un véritable fléau social dans les communautés Indiennes. Gras Richard, m'a avoué par exemple avoir déjà licencié au moins deux (2) de ses employés Indiens Wayana à cause de l'alcoolisme chronique. « *Dans la profession du tourisme comme ailleurs, l'alcoolisme est une faute grave* » me disait-il.

La consommation effrénée de l'alcool comme nous le disions tantôt est avant tout la conséquence de l'introduction des aides sociales dans ces communautés isolées qui pourtant étaient quasiment autonome pour répondre à leurs propres besoins. En effet, à partir du moment

où ces populations ont accédé à un certain pouvoir d'achat, alors que les populations des rives frontalières croupissaient dans la misère, ces dernières ont eu l'intelligence d'installer des boutiques en face de leurs villages afin de tirer profit de cette manne financière. On peut dire que les aides sociales ont attiré des « prédateurs » qui n'hésitent pas à vendre aux Indiens du n'importe quoi en vue de leur destruction totale. Les hommes Wayana sont de plus en plus gagnés par la paresse en rejetant les activités traditionnelles et attirés par la modernité qui pourtant ne leur offre pas une grande perspective puisqu'ils se retrouvent souvent au village sans travail salarié. Alors, l'oisiveté est bien souvent la situation dans laquelle ils se retrouvent. Or la nature à horreur du vide, il faut bien que ces personnes s'occupent et elles se retrouvent dans des boutiques pour s'amuser et oublier quelque peu les soucis de tout une communauté dont le suicide apparaît souvent comme le dernier recours à une situation de désarroi et d'incertitude pour l'avenir.

L'incertitude évoquée ici est plus que palpable à l'observation du phénomène de l'orpaillage illégal dont nous consacrons le point suivant.

17. L'ORPAILLAGE : UN CHEVEU DANS LA SOUPE DE L'ECOTOURISME EN GUYANE ?

L'écotourisme est un produit des aires protégées qui permet d'une certaine manière d'anticiper sur des éventuelles dégradations d'un milieu naturel jugé riche en diversité biologique mais fragilisé par des actions anthropiques. Il permet aussi aux populations vivant autour et dans l'aire protégée de tirer profit des retombées économiques d'une telle activité. Cela suppose en réalité leur participation dans la conservation parce que les ressources naturelles dont elles peuvent tirer profit sont désormais appréhendées par eux-mêmes comme des matières premières dont il faut prendre soin. Dans le cadre spécifique de la Guyane, la question qui se pose avec acuité est de savoir, comment inciter les Indiens à prendre une part active, en respectant les règles du jeu quand dans cette même forêt, il y a des milliers de personnes qui y vivent sans foi, ni loi ?

En effet, si la valeur écologique de la forêt Guyanaise (en tant que morceau de l'Amazonie) est reconnue au plan mondial. Il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, celle-ci soit perturbée du fait d'une intense activité de l'Orpaillage clandestine. Comme le souligne Axel May « cette forêt inouïe est menacée bel et bien car elle abrite aussi un autre type de trésor, un métal qui rend fou : l'Or¹⁵⁰ ».

¹⁵⁰ Axel May, *Guyane française : l'or de la honte*, Paris, Calmann-levy, 2007 : P-21.

La valorisation des espaces naturels du tiers sud Guyanais doit faire face à l'exploitation anarchique et illégale de l'or. En effet, cette activité clandestine concentre des milliers de personnes savamment organisées à l'intérieur de la forêt.

Ces orpailleurs clandestins d'origine brésilienne pour la grande majorité sont estimés environ 10.000 individus. La lutte s'étend structurée sous l'impulsion de la gendarmerie, les chiffres ont été revus depuis 2002 à la baisse : « ils seraient entre 5 à 8000, mais il faut être prudent, car aujourd'hui on a des sites éclatés et on a beaucoup plus de mal à savoir ce qu'il y a sur ces sites. Certains nous sommes complètement inconnus » estime un responsable de la gendarmerie cité par Axel May¹⁵¹. Ainsi, la prétendue végétation imperturbable à l'intérieur de laquelle grouilleraient des animaux tous féroces les uns que les autres, regorge surtout des bipèdes. Un gigantesque trafic « humano-aurifère » s'est installé depuis maintenant des années dans ce département.

Il faut en effet souligner que l'intensification de l'orpaillage s'est développé depuis 1990, certains à cause de la montée des cours de l'or, d'autres à cause du BRGM. En cause, l'inventaire des ressources minérales qu'a réalisé cette institution entre 1975 et 1995. Ce travail de titan confié par le ministère de l'industrie, a permis entre autres de mettre en évidence des zones aurifères potentiellement intéressantes qui aujourd'hui attirent et guident les orpailleurs illégaux.

La création du Parc Amazonien de Guyane n'a pas apporté que de bonnes nouvelles (subventions, accompagnement...) aux Wayana, elle a emmené une nouvelle manière de gérer les ressources avec en prime une réglementation des ressources par exemple l'interdiction de vendre certains produits de chasse pour des populations situées en zone de droits d'usage. Or, en réalité, cette réglementation ne s'impose qu'à ces populations alors qu'elles sont bien conscientes comme tout le monde que le mal de la biodiversité et de la nature en général vient des orpailleurs clandestins isolés en pleine forêt à cause de leurs activités voire leurs pratiques d'exploitation aurifère malsaines.

C'est la raison pour laquelle dès le départ au temps de la mission pour la création du Parc National, les Indiens avaient demandé aux autorités compétentes de mettre d'abord fin à l'orpaillage (légal ou illégal) dans leurs territoires avant de leur parler de quoi que ce soit lié à la conservation ou au développement. Ils savaient pertinemment qu'avec la présence des orpailleurs dans leur forêt, tout

¹⁵¹ May Axel, *Guyane française : l'or de la honte*, Opcit, p-21

effort sera vain. Les Indiens notamment en ce qui concerne les Wayana ont accepté l'érection de leurs territoires en aire protégée et parfois en zone de cœur du Parc National (cas des Wayãpi et Teko-Emérillons de Camopi) dans l'espoir de voir l'éradication de l'orpaillage dans leurs zones de vie.

Traiter de la question de l'impact de l'orpaillage dans les communautés Indiennes est en soi un sujet de thèse. Aussi, pour revenir à ce qui nous préoccupe, il faut dire que cette présence humaine de façon permanente en forêt, n'est pas sans conséquences sur les réticences des populations autochtones face aux initiatives de conservation, de valorisation et son impact sur les milieux naturels. En effet, comment est-il possible de demander aux Indiens un certain type de comportements vis-à-vis de la nature, lorsque ces derniers sont conscients qu'il existe des individus susceptibles de mettre en périls leurs efforts ?

La question de l'orpaillage clandestin est quasiment présente dans tous les registres en Guyane. A l'intérieur de la Guyane en rapport avec la mise en œuvre de l'écotourisme, les orpailleurs ont ouverts plusieurs sites illégaux d'exploitation du métal précieux en pleine forêt et particulièrement dans les zones où vivent les communautés Indiennes. Ces sites sont reliés par tout un réseau de pistes pour des véhicules motorisés à quatre roues (types quads) qui contournent les villages. Les fleuves sont eux aussi utilisés pour approvisionner les sites clandestins. Des dépôts de carburants sont cachés dans la forêt, tandis que les bottes de travail sont cachées sous les eaux des berges des rivières à l'entrée de chaque piste qui mène sur les sites.

Les sites d'orpaillage sont un problème pour le milieu naturel et le bien-être des populations Indiennes. D'abord, en ce qui concerne le premier point, les orpailleurs (légal ou illégal) détruisent la nature par des méthodes liées à l'extraction du métal précieux. En effet, même lorsque l'orpaillage est légal, il semblerait qu'il ait les mêmes effets voire plus qu'une activité clandestine du point de vue écologique *« l'orpaillage légal nécessite d'abord une première phase, ce qu'ils appellent eux-mêmes 'phase de coupe', on coupe tout puisque les arbres dérangent, la deuxième phase, c'est le 'décapage', on décape le sol, c'est toute la terre fertile qui est enlevée, celle qui est déjà toute fixe jusqu'à la couche imperméable où les dernières palettes peuvent être emprisonnées, on enlève tout et toute la terre est détruite. Quand c'est avec des matières rudimentaires, il y a une partie qui reste »* me confiait un agent du Parc National de Guyane spécialiste des questions écologiques.

Si je m'en tiens à ce discours et l'état des sites observés, on peut dire que quelque soit son statut (légal ou illégal), l'orpaillage est à l'origine de la déforestation et de la dégradation de l'environnement à l'intérieur de la Guyane. En survolant cette immense forêt, on voit aisément les

trous béants, des pans entiers de la forêt sont détruits et pollués par les orpailleurs sur les sites forestiers. Les sites 'orpailés' laissent place à des vastes zones au sol nu que l'érosion rapide du milieu rend stérile.

Dans leurs méthodes et techniques de travail, les orpailleurs utilisent des barges généralement en amont des cours d'eau des villages Indiens. Ces barges pompent le fond du fleuve afin d'en extraire l'or. Les rejets d'eau boueuse provoquée par l'activité d'orpaillage polluent les cours d'eau en les rendant turpide. A vue d'œil, on voit que l'eau n'est pas propre. La turbidité excessive rend l'eau utilisée pour se laver ou préparer insalubre et perturbe la reproduction des poissons.

L'autre méthode utilisée pour extraire le métal précieux par les orpailleurs encore plus dangereuse est l'utilisation du mercure. Au cours de l'exploitation de l'or, une technique consiste à utiliser du mercure, métal extrêmement toxique pour agréger l'or. Au cours de son utilisation, le mercure est rejeté dans les rivières et les fleuves. Ce mercure se fixe dans les végétaux aquatiques qui sont consommés par les poissons. Ces derniers sont eux-mêmes mangés par d'autres poissons. Ainsi, c'est l'ensemble de la chaîne alimentaire qui est contaminée. Les poissons consommés par les Amérindiens sont donc pollués et porteurs de mercure et ces indiens ne sont guères épargnés de cette pollution puisque les mesures réalisés sur eux relèvent des taux d'exposition au mercure dix fois supérieurs à la norme de l'OMS.

Avec les orpailleurs clandestins en forêt, c'est toute la vie des Indiens qui est perturbée et menacée. Ils ne peuvent plus oser boire de l'eau des rivières ou du fleuve au risque de contracter une diarrhée. Ils bénéficient heureusement aujourd'hui de l'eau de robinet quand bien même, ils préféreraient boire l'eau naturelle des sources de leur rivière. Par ailleurs, la raréfaction du gibier constaté par les Wayana n'est pas innocente à cette présence humaine dans leur forêt. Regroupés sur des sites par centaine, ces clandestins doivent pouvoir se nourrir. Ainsi, en dehors de la déforestation qui occasionne la destruction de l'habitat naturel des espèces animales, ces orpailleurs se livrent à des activités de chasse tout en ignorant la réglementation en vigueur. Les espèces prohibées aussi bien dans la loi nationale que des coutumes autochtones sont tuées. Les orpailleurs clandestins ne respectent aucune règle dans leur exploitation des ressources alors que les Indiens prennent soin de prélever ce dont ils ont besoin. Ils ne chassent pas la nuit car ils savent que de la même manière qu'ils ont besoin de l'intimité chez eux, les yolok, ces esprits nocturnes de la forêt sortent de leur « cachette » pour se promener, mais les orpailleurs s'enfoutent éperdument de ces logiques endogènes.

Selon, J.F¹⁵². un de mes informateurs, les Aras sont des oiseaux emblématiques de la Guyane au plan esthétique et spirituel chez les Wayana. C'est une espèce de perroquet avec des couleurs rouges très vives qu'ils ne mangent pas mais utilisent souvent ses plumes dans la confection des parures de cérémonies. Ces perroquets sont aussi apprivoisés et se baladent souvent librement dans certains villages Wayana. Sur le plan touristique, il y a une catégorie des touristes qui viennent essentiellement en Guyane pour admirer la beauté de ces oiseaux dans leur milieu naturel.

Aujourd'hui, il semble de plus en plus difficile d'en apercevoir tout simplement parce que les clandestins orpailleurs en forêt ne se contentent pas seulement de piller le métal précieux, ils tuent également ces oiseaux dont les plumes sont revendues au marché brésilien pour la création d'un ensemble d'ornements très prisé lors du carnaval. D'autres espèces très rares, emblématiques sont également abattues par les clandestins selon ce que m'a confié l'un des chasseurs de la commune créole du sud Guyane (Saül). Selon ce dernier, les orpailleurs clandestins sont responsables de la rareté du gibier en forêt aujourd'hui. En effet, alors qu'il allait un jour à la chasse comme de tradition au levée du jour, il tomba sur un campement abandonné des orpailleurs, il y trouva des plumes et surtout des griffes, comme restes d'un aigle royal abattu et probablement consommé par les orpailleurs. Souvent isolés dans les profondeurs de la forêt, les orpailleurs clandestins pour se nourrir n'ont pas souvent d'autres choix que de dépendre d'une chasse sauvage sans restrictions. L'impact de ces pressions n'a toujours pas fait l'objet d'une étude sérieuse à cause des risques de pénétrer dans cet environnement. Or, ces pressions sont pourtant visibles à l'œil nu.

Cette pression illégale sur les ressources et la dégradation de l'environnement sont aujourd'hui à la base des tensions entre les Indiens autochtones et les orpailleurs illégaux. Ces tensions sont de plus en plus visibles avec les provocations des orpailleurs. En effet, ces derniers ne se contentent plus seulement d'extraire le métal précieux ou de tuer les animaux en forêt. Certains orpailleurs sans scrupules arrivent dans les villages, pillent les jardins des indiens de leurs fruits et de leurs légumes. Des vols de pirogues, de moteurs ou de carburant sont commis, de sorte que les Indiens vivent en permanence dans un climat d'insécurité sur leurs propres terres.

Dans le tiers sud Guyanais, à cause de l'orpaillage clandestin, on est face à deux catégories de population : ceux qui respectent les lois du parc national et subissent les méfaits de l'orpaillage clandestin (autochtones) et ceux qui ne sont pas concernées par la législation en matière de protection

¹⁵² Touristes métropolitain, âgé d'une cinquantaine d'années, de passage à la commune de Saül.

de l'environnement, la protection de la biodiversité et qui la détruit (orpailleurs) ; Cette situation de toute évidence n'est pas à l'avantage du parc. En effet, comment imposer une certaine ligne de conduite à une minorité visible alors même que la grande majorité invisible et nuisible ne soit concernée et ne la respecte même pas ?

Certains de mes informateurs ont développé le concept de « parc poubelle » pour exprimer leur préoccupation, et ras-le-bol face aux activités néfastes de l'orpaillage illégal. Autrement dit avec le désordre occasionné par l' « orpaillage », le territoire actuel du Parc National est une poubelle où l'on retrouve des fûts de pétrole en pleine forêts, des pistes de quads boueuses, des rivières sales et des clandestins en pleine forêt etc.

Pour ces informateurs, ils pensent pour une grande majorité qu'il faut d'abord faire un nettoyage de cette « poubelle » avant de parler de conservation et du tourisme. Avec les orpailleurs clandestins en forêt, c'est toute l'avenir des indiens qui est en jeu à tel point que même certains indiens qui sont réticents au tourisme dans leurs villages, préfèrent avoir 15 touristes chez eux qu'un orpailleur dans la forêt.

Pour notre part, nous avons noté en effet qu'outre la dégradation environnementale et du bien-être des populations Wayana, l'orpaillage illégal est aussi source d'insécurité. En effet, sur le plan de la valorisation du milieu naturel par la création de sentiers de randonnées pédestres, la présence humaine en forêt, n'est pas de nature à soigner l'image de l'intérieur de la Guyane. Avec cette présence de clandestins en forêt, il y règne désormais un climat de désordre et d'insécurité car : *« Ces sites clandestins polluent les rivières et contribuent à la contamination au mercure des populations riveraines. Les Wayana se font voler leurs moteurs de pirogue et subissent intimidations et menaces. La pêche, du fait de la turbidité de l'eau, est de plus en plus difficile, la sur-chasse des orpailleurs limite considérablement les ressources en viande ¹⁵³ ».*

J'ai pu vérifier certains de ces faits dans les communes de Saül et du Maroni précisément dans les territoires Indiens. Au cours d'une randonnée vers le layon dit « roche bateau », en empruntant la sortie du bourg de Saül, j'étais accompagné d'un jeune couple de touristes venus de la métropole, lorsque nous avons été surpris par la sortie inopinée d'un sujet brésilien de la brousse. Ce dernier s'est rapproché de nous, tandis que les autres qu'on pouvait à peine identifier le nombre sont restés

¹⁵³ Boré (Philippe), *Randonnées en Guyane.*, éd. 2007-2008, p-264

cachés en brousse. Face à nous, il a entamé une conversation en langue brésilienne mais malheureusement, nous ne pouvons pas comprendre exactement ce qu'il voulait réellement nous demander. Nous avons imaginé qu'il souhaitait se renseigner de la présence ou non des gendarmes sur le bourg. Ce type d'apparitions semble être de plus en plus fréquent en forêt. En effet, j'ai assisté au même scénario dans le Maroni alors que je rentrais d'une randonnée en forêt avec des jeunes indiens en canot. Nous avons été interpellés par des sifflements venants de la brousse situé aux abords du fleuve dont nous descendions au milieu à toute allure. Mes amis ont su immédiatement qu'il s'agissait des orpailleurs clandestins qui voulaient rentrer dans leur base située à l'autre rive (coté Surinam). Les clandestins en question étaient au moins une bonne dizaine accompagnés de quelques femmes. Ils avaient dissimulé leurs bottes sous les eaux du rivage et souhaitaient négocier pour la traversée en échange de quelques grammes d'or. Malheureusement ce jour, peut être à cause de ma présence, les Indiens ont refusé l'offre.

En rapportant ces faits, je voudrais montrer que la question des orpailleurs clandestins est une réalité. La nuit en pays amérindien dans le silence le plus total, il est courant d'entendre le bruit des lourds engins utilisés au milieu de la forêt par les orpailleurs.

En rapport avec l'écotourisme, cette question relative à la présence humaine en forêt est souvent un argument non négligeable pour certaines personnes autochtones afin de justifier leur désintérêt aux activités liées à la valorisation du milieu naturel et un prétexte pour expliquer les difficultés de la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane et aussi l'incapacité du parc à prendre ses responsabilités face à ce désastre. Si, officiellement la protection de l'environnement naturel et culturel rentre dans les compétences du parc, la question liée à l'orpaillage clandestin semble aller au-delà de ses responsabilités. Mais pour les populations autochtones, notamment les Indiens et créoles de Saül en particulier, le parc a pour mission de protéger la nature donc libérer la forêt des orpailleurs clandestins. Or, depuis sa création, il n'y a aucune amélioration notable sur ce chapitre.

Les communautés Indiennes ont le sentiment d'être livrées à elles-mêmes face à cette situation déplorable. Une image particulièrement triste m'avait marquée pour illustrée cette impuissance. En effet, alors qu'un jour les jeunes indiens décidèrent d'aller me faire visiter un lieu qu'ils estimaient emblématique pour l'écotourisme chez eux. Arrivé sur les lieux, j'ai lu la désolation et la grande tristesse qui se lisaient sur leurs visages. En effet, il s'agissait d'un lieu marqué par de très belles cascades et des polissoirs sur des roches dans les eaux non loin du bourg de Maripasoula. Mais cela faisait quelques temps qu'ils ne s'y étaient pas rendus et à la surprise générale, les eaux étaient troublées de boues preuve d'une activité d'orpaillage en amont de la crique. Les indiens ne s'étaient

pas baignés ce jour là. Ils venaient de mesurer davantage l'impact que l'orpaillage pouvait faire sur leur milieu de vie.

C'est pourquoi parler de l'écotourisme avec la participation des Indiens, c'est bien mais que fait-on des clandestins en forêt ?

Le Parc National a mis beaucoup d'espoir sur les opérations menées par l'état par l'entremise de la gendarmerie. De nombreuses opérations ont été menées par cette institution pour tenter de mettre fin à ce problème (cas de l'opération Anaconda ou Harpi) sans succès. D'abord parce que les orpailleurs sont très mobiles dans la forêt, ils connaissent très bien leur environnement, ce qui n'est pas forcément le cas pour les gendarmes qui ne sont pas du milieu par tradition. Les sites aussitôt repérés et détruits sont reconstruits ou déplacés après le départ des gendarmes. Il faut dire aussi que ces orpailleurs sont bien organisés, ils ont du matériel et engins lourds (hélicoptères et des moyens de communication efficaces, tous sont reliés par des réseaux de communication hertzienne ou satellite qui permettent de prévenir les arrivées des interventions. Récemment en juin 2012, deux gendarmes français ont trouvé la mort au cours d'une opération de lutte contre l'orpaillage dans la forêt de la commune de Maripasoula. Les orpailleurs illégaux n'ont pas hésité d'ouvrir le feu aux éléments de la gendarmerie nationale française.

La question de l'orpaillage est complexe en Guyane, certains élus créoles affirment à ce propos que l'histoire de la Guyane est intimement lié à l'orpaillage. Une commune comme Saül est inséparable avec l'histoire de l'or en Guyane. Par conséquent, il est utopique de parler de la fin de l'orpaillage en Guyane. Autrement dit, le problème n'est pas de savoir comment mettre fin à l'orpaillage mais comment maîtriser son exploitation dans un contexte écotouristique.

En conséquence, pour certains acteurs locaux l'activité aurifère n'est pas nécessairement incompatible avec le tourisme. C'est-à-dire qu'en réalité, on reconnaît son impact nuisible sur l'environnement mais on est quasiment obligé de vivre et de faire avec :

L'orpaillage, on ne peut pas le dissocier de la vie de Guyane. Aujourd'hui, il est dans toutes les discussions, celui qui dit, on va faire sans tenir compte de la question de l'orpaillage, c'est diversion, aujourd'hui, c'est l'orpaillage clandestin qui est le sujet de tout le monde, mais demain il y aura l'orpaillage légal, si on néglige ça, on arrive absolument à rien. On ne peut pas discuter de quoi que ce soit, ni de l'économie de la Guyane, ni des problèmes sociaux, surtout pas de tourisme, surtout pas de protection de la nature sans prendre en compte l'orpaillage.

Un agent du PAG âgé de 52 ans, Saül, 2008

On peut dire que le problème de l'orpaillage (légal ou illégal) ne finira pas aujourd'hui, ni demain tant qu'il y a de l'or en Guyane et la crise mondiale aidant, car l'un des facteurs qui aggravent le phénomène, c'est la hausse du cours des matières premières et particulièrement de l'or. Il semble donc utopique de croire qu'on fera de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane sans l'exploitation minière. « L'activité aurifère est beaucoup plus ancienne. On ne peut empêcher qu'elle se développe [...], ce qui est souhaitable, c'est qu'elle soit bien organisée et qu'elle soit respectueuse d'un secteur en devenir, le tourisme ». En clair que leurs zones géographiques (orpaillage/tourisme) soient bien distinctes. Cette idée de cohabitation de l'exploitation aurifère et du tourisme est défendue par Léon Bertrand¹⁵⁴. Pour ce dernier, « on peut arriver à faire cohabiter le tout » à condition que « chacun respecte un cahier de charges rigoureusement arrêté. Dans le cas de l'exploitation aurifère, on peut aller dans certaines zones. Naturellement, il faut qu'elles soient bien choisies. On peut imaginer faire venir des touristes dans certains endroits. Je sais que beaucoup ont encore le mythe de l'or dans la tête. Ils pourront voir l'orpailleur avec une batée, tout près d'un ruisseau, avec un vieux chapeau. Cela pourrait être un produit touristique ». L'orpaillage apparaît donc pour certains comme un potentiel produit touristique à prendre en compte. Mais, il ne paraît pas intéressant d'amener les

¹⁵⁴ Léon Bertrand, ancien Membre du Gouvernement français et actuel Maire de la Commune de Saint Laurent du Maroni (Nord Ouest de Guyane) cité par Axel May Opcit P-230-231

touristes sur des sites pas souvent esthétiques. On pourrait par exemple imaginer pour Saül un écomusée ou une maison des orpailleurs dans laquelle, le touriste pourra voir les sites, les instruments pour travailler l'or, les conditions de travail, la vie dans un placer, le matériel saisi lors des différentes opérations sera mis à disposition du public afin de le sensibiliser sur les méfaits de l'orpaillage clandestins. Cette idée loin d'être saugrenue, témoigne néanmoins de la possibilité de mettre en place un certain nombre d'initiatives locales durables permettant de sensibiliser le public. Une telle démarche nécessite un inventaire des sites touristiques emblématiques plus ou moins intacts, épargnés des méfaits de l'orpaillage.

Mais ce type de démarche aussi n'est valable que dans les régions où les populations locales sont ou ont été eux-mêmes des acteurs de cette activité liée à l'orpaillage. Cette idée est donc valable pour la commune de Saül, mais ne saurait être valable dans les communes indiennes où l'orpaillage est mal perçu. Les Wayana n'ont jamais toléré l'activité de l'orpaillage chez eux, c'est une activité qui va contre leurs valeurs traditionnelles. D'ailleurs, ils ont souvent eu à ce propos des tensions avec leurs voisins les Aluku enclins à cette activité en pleine forêt lieu où les règlements de compte sont fréquents. Mais depuis quelques temps, on note quelques changements sur les positions des Indiens sur l'orpaillage. Certains hommes au lieu de continuer à subir les méfaits de l'orpaillage face à l'impuissance de l'Etat et l'accaparement des richesses par les clandestins ont fait le choix de tirer également profit. J'ai pu le remarquer lors de mes différents séjours. Certaines personnes étaient hostiles à l'orpaillage lors de mon premier séjour puis deux ans plus tard lorsque je suis reparti, j'ai appris qu'ils étaient sur les placers.

Pour revenir à ce qui nous préoccupe, notamment la relation entre l'orpaillage et l'écotourisme. Nous voyons que l'orpaillage illégal ne favorise pas la participation des Indiens, par ailleurs il ne rend pas nécessairement les agents du parc cohérent avec leurs propres discours de conservation et de développement local durable. Les Indiens sont les principales victimes des activités de l'orpaillage illégal et les principaux sites de l'orpaillage sont concentrés sur leurs territoires. Le fait donc d'en subir les conséquences et devant l'incapacité du Parc National à résoudre ce problème, il est clair que les discours liés au développement de l'écotourisme ne sont pas nécessairement les bienvenus. On peut dire dans un certain sens que l'orpaillage est en effet un gros frein à la mise en œuvre de l'écotourisme surtout à l'incitation des populations Indiennes parce qu'il dégrade leur cadre de vie et en sont les principales victimes. Mais l'existence des activités écotouristiques dans cette partie de la Guyane bien que rares montrent néanmoins qu'il est possible de concilier orpaillage et écotourisme. A condition en effet de répertorier les zones d'activités illégales et celles épargnées. La forêt reste en effet étendue et si les méfaits de l'orpaillage illégal restent plus marquer à première vue par la turbidité des cours d'eau, une

bonne partie de forêt reste épargner des méfaits de l'orpaillage. Or, pour bien connaître la cartographie des zones « saines », la participation des Indiens s'avère souhaitable car ce sont elles qui fréquentent ces lieux et connaissent mieux les zones impactées.

18. CONCLUSION DU CHAPITRE N° 14

Les populations Wayana lorsqu'ils sont intéressés à l'écotourisme sont confrontés aux freins législatifs et administratifs de la république. Le cas du foncier est un parfait exemple qui nous montre que les Wayana doivent non seulement justifier d'un droit de propriété du site où ils comptent établir leurs activités écotouristiques, mais en plus, ils doivent pouvoir faire les démarches nécessaires auprès des administrations compétentes. Or, la plupart de ces administrations sont situées sur le littoral, ce qui n'est pas évident pour ces populations en termes de mobilité et le coût élevé du billet d'avion. Par ailleurs, leur manque d'expériences dans ce type de démarches ne leur permet pas souvent de pouvoir identifier les administrations compétentes susceptibles de résoudre leurs problèmes. Aussi, dans cette communauté comme bien d'autres malgré que le français soit la langue officielle, rares sont encore celles et ceux qui savent lire et parler correctement le français. Le corollaire à cela est l'incapacité de la plupart à pouvoir remplir un document administratif.

Le manque de formations, d'informations et surtout la lourdeur administrative sont autant d'éléments qui découragent beaucoup de jeunes ayant de bonnes intentions et très motivés dans les activités liées à l'écotourisme.

Si certains sont intéressés par l'écotourisme dans le respect de leurs valeurs traditionnelles, de nombreux Wayana à cause des aides sociales ne trouvent pas d'intérêts à se lancer dans l'écotourisme. Ils pensent qu'ils peuvent vivre des activités de subsistances alors que l'argent qu'ils perçoivent des aides sociales est orienté vers la consommation de l'alcool forte et de drogues qui les détruits. En termes d'activités destructrices, l'orpaillage n'est pas en reste puisqu'il est à l'origine de la destruction du cadre de vie des Indiens. Aussi, parler de l'écotourisme dans un territoire où sévit l'orpaillage illégal ne facilite pas le travail des agents du Parc National. Auprès des populations Indiennes, leur discours est inaudible puisqu'ils continuent malgré tout de subir les méfaits de cette activité. L'orpaillage peut être considéré comme l'un des problèmes majeurs importés par les orpailleurs clandestins. Il est une source de réticences majeures des populations amérindiennes notamment les Wayana à la mise en œuvre de l'écotourisme sur leurs territoires. Il y a donc des raisons endogènes expliquées par les tentatives de maintien d'une identité culturelle et des raisons exogènes expliquées par les méfaits des activités aurifères des personnes étrangères à leurs territoires.

Nous pouvons ainsi dire que la culture des déjections en tant qu'élément culturel endogène n'est pas le seul frein à la participation des Indiens Wayana à l'émergence de l'écotourisme dans leurs territoires. Il y a bien entendu d'autres facteurs exogènes indépendamment de la culture Wayana.

CONCLUSION DE LA PARTIE N° 3

Notre troisième partie intitulée « *la prise en compte des spécificités locales pour une mise en œuvre de l'écotourisme* », nous montre l'existence d'un potentiel écotouristique qui tente de se développer à l'intérieur de la Guyane. Cependant, cette démarche pré-écotouristique à l'heure actuelle est essentiellement l'œuvre des entrepreneurs exogènes. Les acteurs locaux réceptifs peinent à porter leurs propres projets pour deux principales raisons : la crainte d'une assimilation aux conséquences désastreuses et le manque de formations complémentaires. En effet, la peur d'une assimilation s'explique par le fait que l'idée de s'adonner à l'écotourisme s'appréhende pour bon nombre des indiens conservateurs à s'arrimer à un schéma écotouristique unilinéaire. Autrement dit, il s'agit pour ces derniers d'accepter la culture occidentale pour satisfaire les attentes d'une clientèle exigeante en provenance essentielle de la métropole. Nous comprenons que la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane nécessite le respect des modes de vie traditionnelles des Indiens, c'est-à-dire la prise en compte des spécificités locales.

L'absence de sensibilisation des acteurs locaux aux enjeux du développement durable, leur accompagnement et formation à la mise en œuvre de projets écotouristiques expliquent aussi cette participation relative des populations autochtones. En effet, quelques jeunes réceptifs souhaitent travailler dans la valorisation de leur patrimoine. Mais, nous avons vu que les connaissances, les savoir et savoir-faire liés à la nature ne sont pas suffisants pour prétendre gérer une structure écotouristique. Il faut nécessairement des formations complémentaires.

CONCLUSION GENERALE

Dès l'amorce de ce travail, nous avons montré que le territoire guyanais était marqué par une forme de bipolarisation faisant du littoral nord une aire géographique dédiée au tourisme de luxe classique (tourisme de masse), tandis que l'intérieur forestier sud est plus propice au développement de l'écotourisme. Ce constat est fait à partir d'un ensemble d'observations. En effet, si le premier espace est une agglomération, densément peuplée, le second est recouvert d'une immense forêt avec une faible densité de population composée essentiellement d'autochtones dont les Indiens Wayana. Ainsi, la situation d'enclavement de l'intérieur conduit à envisager le développement d'un tourisme écologique et culturel sélectif voire élitiste. De prime abord, nous nous sommes demandés, les raisons pour lesquelles, malgré les atouts du milieu naturel et culturel, les efforts consentis par l'état en termes législatif (réforme de la loi des parcs nationaux) et financier, l'intérieur de la Guyane n'était toujours pas une destination écotouristique attractive.

Notre recherche a commencé par le postulat que les populations autochtones ont leur propre bagage culturel intégré à leur milieu de vie. Travailler sur les populations forestières face à l'écotourisme revient au fond à prendre appui sur des habitudes culturelles de ces populations afin d'appréhender leurs impacts sur la mise en œuvre de l'écotourisme sur des territoires désormais érigés en Parc national. Afin de démontrer la pertinence de cette hypothèse, nous sommes partis d'un trait culturel majeur des sociétés indiennes, celui de « la culture des déjections aquatiques à ciel ouvert » pour bâtir notre argumentation. En effet, nous avons vu que l'utilisation des cours d'eau comme toilettes est une pratique culturelle courante inscrite dans l'ordre des choses traditionnelles de ces communautés, et plus particulièrement chez les Wayana, qui la revendiquent comme une coutume ancestrale attestée et incontestée. Cette pratique culturelle traditionnelle résiste à la dynamique et aux changements sociaux observés dans cette société.

Les résultats qui ont été exposés dans les trois parties de cette thèse, obéissent à un seul objectif : comprendre les raisons pour lesquelles les Indiens sont pour une grande partie réticents à la mise en œuvre de l'écotourisme chez eux malgré la profondeur des connaissances, des savoirs et savoir-faire que l'on peut leur attribuer en tant qu'autochtones et dépendants des ressources de la

nature. Ainsi, nous nous sommes posé un ensemble de questions au nombre de cinq qui structurent en réalité notre démarche :

- 1) De quelle manière la découverte de l'autre peut-elle être envisagée si dès le départ le rapport à l'environnement entre la communauté d'accueil et le monde extérieur est antagoniste ?
- 2) Comment les ajustements culturels des acteurs fonctionnent-ils lors de la mise en œuvre de l'écotourisme ?
- 3) En quoi la culture des déjections dans les cours d'eau peut-elle être un frein majeur au développement de l'écotourisme ?
- 4) Les richesses naturelles et culturelles sont-elles suffisantes pour parler du développement de l'écotourisme ?
- 5) L'écotourisme est-il réellement approprié au contexte du tiers sud Guyanais ?

A partir de l'argumentation qui découle de notre analyse aux différents chapitres, nous sommes à même d'apporter quelques éléments de réponses à nos questionnements de fond. Ainsi pour la première interrogation:

1) De quelle manière la découverte de l'autre peut-elle être envisagée si dès le départ le rapport à l'environnement entre la communauté d'accueil et le monde extérieur est antagoniste ?

Dès le départ, nous nous sommes posé cette question pour mettre en lumière la différence de culture qui pouvait exister entre d'une part les promoteurs de l'écotourisme, les touristes et d'autre part les populations d'accueil. En effet, la problématique de l'écotourisme peut se poser sur fond d'inter-culturalité, c'est-à-dire une rencontre interculturelle entre deux cultures ; une endogène et une autre exogène, sinon deux savoirs ; un savoir technico-scientifique et un savoir coutumier-paysan.

Partant en effet du fait que, l'écotourisme est une logique extérieure qui tente de pénétrer dans un environnement culturel attesté, on comprend qu'occulter le fait que l'on n'arrive pas en terrain vierge dans un tel transfert peut être source d'incompréhensions voire de réticences de la part des populations locales et autochtones. En effet, en prenant comme référentiel à notre démonstration l'usage peu commun des cours d'eau comme des lieux d'aisance dans ces sociétés, nous avons vu que ces populations Indiennes (Wayana) ont déjà leur propre logique, leur propre rapport à l'environnement marqué par des fréquentations quasi-quotidiennes des milieux fluvial et

forestier. Au fil du temps, elles ont établi des règles d'accès, d'usage de ces espaces en harmonie avec leur propre vision du monde.

Cependant, dans le cadre spécifique des politiques de développement, ce savoir paysan et ancestral est souvent méconnu voire ignoré et lorsqu'il est pris en compte, c'est souvent pour des aspects qui arrangent le développeur. Dans le cadre du développement de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane, nous avons vu que l'accueil des touristes, notamment l'hébergement obéit à un minimum de règles. Bien que le carbet indien se soit imposé comme hébergement touristique de référence à l'intérieur de la Guyane, cette structure traditionnelle ne prend réellement en compte le terme écotouristique qu'à partir du moment où il se construit de manière traditionnelle et se défait de l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance en y intégrant des sanitaires conformes à la règle générale et dominante.

Si l'intégration des toilettes à l'intérieur d'une habitation ou sur un même espace représente une forme de modernité, de progrès social pour bon nombre de sociétés humaines, elle n'a pas la même signification, ni la même représentation chez les communautés indiennes. En effet, chez ces communautés, il est absolument inadmissible de mettre sur un même niveau, un même espace, les toilettes et les hommes. Pour les Indiens, il y a une nécessité de distinction entre l'homme évolué et l'animal sauvage, et l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance s'apparente en effet à un privilège de l'homme évolué, et réserve les déjections en terre ferme aux animaux. Mais, notre étude nous a montré que cette coutume est plus profonde que ça, puisque l'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance est un fait hautement écologique. Autrement dit, il a une fonction déterminante dans leur système écologique. On évite ainsi l'accumulation d'excréments humains en terre ferme mais surtout ces excréments dans l'eau prennent une nouvelle vie ; ils servent d'aliments à des poissons qui rentrent dans une chaîne alimentaire garantissant l'équilibre de tout un système. On comprend ainsi que la coutume des déjections aquatique à ciel ouvert chez les indiens de l'intérieur de la Guyane n'est pas un fait banal. Elle ne peut s'expliquer par un simple déterminisme environnemental. Autrement dit, c'est parce que les indiens habiteraient le long des cours d'eau qu'ils sont quasiment obligés de les utiliser comme des toilettes. Notre étude nous a montré l'inverse des choses, c'est-à-dire que c'est justement parce que cette coutume existe que les Indiens choisissent d'habiter le long des cours d'eau. Elle est donc déterminante dans le choix d'un nouveau village. L'observation et l'analyse de la structure de l'hébergement écotouristique à l'intérieur de la Guyane ne prend pas en compte cette coutume, elle prend plutôt une perception tout à fait contraire de l'usage que se font les indiens des cours d'eau chez les promoteurs de l'écotourisme.

En s'appuyant sur ces rapports antagonistes à l'environnement et sur les stratégies souvent imposées des développeurs ou des promoteurs de l'écotourisme pour susciter l'adhésion des communautés traditionnelles à leur vision des choses, on arrive finalement à comprendre que quelque chose bloque. On réalise que l'écotourisme ne peut se faire dans ces régions tropicales selon un moule universel, d'où la mise en place des stratégies d'ajustements culturels qui sont aujourd'hui à la base des écoconstructions et d'une forme de « bi-culturalité » nécessitant à la fois la prise en compte de l'art architectural traditionnel local et les besoins de confort des touristes. Même lorsqu'on observe ces stratégies de développement local par le biais du tourisme durable, nous sommes frappés par le fait qu'elles ne sont pas l'œuvre des Indiens mais des populations allogènes mieux outillées pour appréhender les enjeux du développement durable. Ainsi à l'intérieur de la Guyane la mise en œuvre de l'écotourisme se fait pour le moment sans les principaux acteurs.

D'après notre étude sur l'implication concrète des Wayana, la non-participation de cette communauté indienne dans la mise en œuvre de l'écotourisme sur leur territoire, s'explique par le fait que ce moyen de développement ne repose pas sur les fondements et des valeurs sociales et traditionnelles de ces communautés autochtones. En effet, en ignorant la valeur et la force des habitudes culturelles des populations cible, on aboutit à transformer les populations autochtones en spectatrices d'un développement qu'elles sont censé incarner. Pis encore, on perturbe l'ordre social et culturel préétabli par les anciens, source de toutes les formes de réticences au développement. Or, l'universalisation et l'uniformisation des pratiques concourent à l'ignorance des particularités locales, d'où notre encouragement à un développement endogène. C'est-à-dire un développement qui s'appuie sur les connaissances, les savoirs et savoir-faire traditionnels loin d'une simple intention du « respect des modes de vie traditionnelle » difficile à tenir dans un contexte de stratégie de développement.

En effet, le développement endogène est essentiellement un développement engendré de l'intérieur, se voulant être un développement au service de l'homme, c'est-à-dire visant en premier lieu à satisfaire les besoins et les aspirations réels des populations en vue d'assurer leur plein épanouissement. Il nécessite donc dans un premier temps un inventaire de ces besoins et aspirations et dans un deuxième temps un répertoire des us et coutumes de ces populations cible et enfin la prise en compte des potentialités du territoire : ressources humaines, matérielles, techniques, financières, etc.

L'écotourisme appelle donc un travail ethnographique de fond minutieux, mais également un relativisme culturel qui évite tout ethnocentrisme, l'arrogance culturelle et à l'évolutionnisme culturel étant ses corollaires.

2) Comment les ajustements culturels sont-ils opérés lors de la mise en œuvre de l'écotourisme ?

Les Indiens dans leur grande majorité ne sont pas impliqués dans la mise en œuvre de l'écotourisme sur leur territoire. Ils redoutent l'arrivée des touristes dans leurs villages. Notre étude a montré que cette position remonte aux origines du tourisme dans ces communautés. En effet, le tourisme à une certaine époque avait pris une tendance au voyeurisme, marqué par l'abus en tout genre de la gentillesse des indiens, ainsi que le manque de respect et de considération envers leurs us et coutumes.

Ainsi, l'arrêté préfectoral mis en place dans les années 70 pour régler l'accès à leurs territoires a permis de les mettre à l'abri de ces intrusions étrangères et redynamiser leurs sociétés. Mais à l'heure du parc national et la question de développement durable et la dynamique sociale et culturelle interne des communautés (croissance démographique, travail salarié, migrations des populations..), nous avons montré que la question de l'arrêté préfectoral est devenue centrale et divise bon nombre d'acteurs locaux ainsi que les populations indigènes elles-mêmes qui, pour certains, apparaît désormais comme un frein au développement, pour d'autres un élément important pour la préservation de leur identité dans un contexte de transition culturelle.

La prise en compte du « maintien des modes de vie traditionnelle » des Indiens fait qu'aujourd'hui, on peut assister à une forme de délocalisation des activités touristiques dans des milieux naturels loin des villages authentiques. Il s'agit pour certains de reconstruire des pseudo-villages, pour d'autres de valoriser les milieux naturels par la création de sentiers de randonnées pédestres pour l'accueil et la distraction des touristes. Mais cette démarche, d'après nos résultats, est vaine quant à l'implication des populations autochtones, elle n'enthousiasme pas non plus les populations indiennes. Si certains d'entre eux y voient des occasions de valoriser certains de leurs sites touristiques emblématiques, ils sont encore rares à pouvoir passer de ce désir voire de ces bonnes intentions à l'acte. Notre étude révèle que la politique de développement durable notamment par le biais de l'écotourisme tend à encourager une forme de mendicité et d'assistanat par le système de subvention en l'absence d'un cahier des charges entre les subventionnaires et le porteur de projet. Ce dernier au lieu de consacrer son temps et son énergie à mettre en valeur son savoir-faire traditionnel, a plutôt tendance à faire la course aux subventions sans résultats concrets sur le terrain.

La délocalisation des activités écotouristiques comme solution alternative pour préserver les communautés indiennes de l'agitation touristique est certes une solution louable, mais à notre avis insuffisante pour garantir cette mise à l'écart des populations de ces intrusions étrangères. En effet, nos résultats montrent que toute délocalisation à but touristique est artificielle et le touriste n'est jamais dupe de cette réalité. C'est la raison pour laquelle, même parqué dans un campement touristique, il veut toujours aller voir l'authentique, c'est-à-dire les « vrais » villages des indiens de la périphérie. Par ailleurs, cette démarche de délocalisation des activités touristiques loin des villages indiens n'est pas en parfaite cohérence avec ce qui se passe sur le terrain. En effet, en analysant les exemples de réussites de projets écotouristiques, il ressort clairement que la plupart des promoteurs préfèrent développer une forme de « tourisme chez l'habitant ». Cette approche a l'avantage de sécuriser le touriste mais aussi d'immerger ce dernier, dans un environnement et une culture donnés. Ainsi le touriste est non seulement proche de la nature mais aussi de la culture du territoire qu'il visite.

Par ailleurs, l'idée même de délocaliser les activités est en soi un aveu d'échec de l'arrêté préfectoral. Il traduit au fond une forme de pression aux portes des amérindiens qu'on ne saura contenir plus longtemps. C'est la raison pour laquelle cette simple délocalisation est infructueuse en l'absence d'un véritable programme de formation et d'éducation à l'environnement et à la culture non seulement à l'endroit de la population d'accueil mais surtout à l'endroit des touristes qui doivent connaître avant d'arriver sur les sites ou dans les villages indiens ce qui est faisable et ce qui ne l'est pas. Bien encadrée, l'arrivée des touristes dans les villages indiens ne peut être une source de pollution ou un processus d'accélération à l'acculturation car, sur ce chapitre, nous avons vu que les indiens, de leur propre initiatives ou contraints ont fait des choix qui transforment aujourd'hui leur mode de vie d'antan.

Enfin, le manque d'engouement des indiens à la mise en œuvre de l'écotourisme notamment dans la construction des carbets à but touristique sur des sites même délocalisés, s'explique par le fait que les problèmes de fond ne sont pas pris en compte. En effet, cette démarche ne met pas un terme à la perception qu'ont les indiens des toilettes WC ou la défécation à même le sol. Or, la délocalisation vise justement à créer des villages artificiels aux normes de l'écotourisme. C'est pourquoi même délocalisé, le problème de fond demeure puisque les indiens ont du mal à concevoir des toilettes à l'intérieur de l'habitat ou sur la même cour. Pour régler ce problème et tirer profit de l'arrivée des touristes sur leurs territoires, notre étude montre qu'ils ne sont pas tout à fait à l'écart des activités écotouristiques quand bien même ils n'osent pas construire des carbets pour l'accueil des touristes chez eux. En effet, les Wayana ont vite compris que leur artisanat était prisé par les touristes occidentaux de passage dans leur village et que cette activité

est en train de se développer aujourd'hui avec l'appui du parc national. C'est l'une des activités auxquelles ils ont des échanges réguliers avec des touristes ou des intermédiaires de passage. L'activité artisanale a le mérite de ne souffrir d'aucune influence extérieure, c'est un savoir endogène qui est apprécié à sa juste valeur.

En somme les ajustements culturels qu'ils soient d'ordre architectural ou résultant de la démarche écotouristique ne sont pas pour le moment le fruit d'une concertation et d'un consensus entre les différents acteurs. Il s'agit de démarches volontaristes par tâtonnement des promoteurs de l'écotourisme qui s'appuient sur une démarche universaliste au détriment des particularités locales et autochtones. Or, chaque société devrait pouvoir trouver son type et son style de développement en se référant aux caractéristiques de sa culture et aux structures de pensée et d'action qui sont les siennes. Il y a selon nous autant de schémas en modèles de développement qu'il y a des sociétés. Un modèle unique de développement n'existe pas et ne peut être mis en œuvre de la même manière partout.

3) En quoi la culture des déjections dans les cours d'eau peut-elle être considérée comme un frein à la mise en œuvre de l'écotourisme dans les communautés indiennes ?

L'usage des cours d'eau comme lieux d'aisance chez les indiens de l'intérieur de la Guyane est une coutume peu commune des peuples forestiers. Elle s'oppose à la coutume dominante qui fait de la terre ferme le lieu consacré aux toilettes. Nous avons vu que dans la tradition amérindienne, cette pratique culturelle fait écho à une dimension écologique endogène qui a fait ses preuves dans un contexte de nomadisme. C'est en réalité un héritage culturel ancestral au cœur d'une revendication identitaire chez les Wayana. Dans un contexte de dynamique culturelle et du changement social interne et sous pression extérieure, cette coutume est une forme de résistance figée, incapable de se mouvoir et de s'adapter au nouveau contexte social. En effet, à l'analyse de cette pratique culturelle, on arrive à comprendre que l'usage des toilettes WC dans ces communautés n'est pas encore appréhendé comme une forme de modernité, de progrès social à cause de leurs nombreuses croyances parmi lesquelles leurs coutumes seraient mieux adaptées à leur contexte environnemental.

Vivant non loin et souvent au milieu des cours d'eau, pour les Indiens, l'utilisation des toilettes WC ferait plus de dégât écologique dans les cours d'eau que l'usage traditionnel qu'ils en font. En effet, en prenant l'exemple des Aluku, dans le Maroni, nous avons vu que dans cette communauté, les toilettes consistent en une fosse creusée à même le sol qui n'est jamais vidée. Au bout d'un certain temps, les excréments infiltrent le sol, atteignent la nappe phréatique et vont contaminer l'eau potable consommée par les habitants. En effet, dans la plupart des cas,

lorsqu'on installe des toilettes dans les établissements publics de ces villages indiens, les stations d'épuration d'eau des toilettes reliées par un réseau d'assainissement se déversent directement dans les cours d'eau sans traitement préalable. Ces échecs, nous l'avons vu, confortent les indiens dans l'opinion que leur coutume est mieux adaptée à leur contexte environnemental mais en ignorant toutefois la croissance démographique et les risques sanitaires auxquels ils sont de plus en plus exposés et qui nécessitent aujourd'hui des changements dans leur rapport aux cours d'eau.

Les Indiens, en l'occurrence les Wayana sont donc foncièrement opposés à la construction des toilettes chez eux pour ces différentes raisons. Or, la mise en œuvre de l'écotourisme appelle nécessairement de leur part une révision, voire une re-catégorisation, de leur rapport à l'environnement donc une révision d'une grande partie de leur identité propre. Dans cette société, l'usage des cours d'eau comme lieu d'aisance n'est pas conforme à l'idée que les développeurs et promoteurs de l'écotourisme se font d'un accueil de qualité. Dans la plupart des modèles de campements écotouristiques étudiés, nous avons vu la place et l'importance de cette dimension sanitaire. En clair, l'accueil des touristes dans des carbets traditionnels dans les villages indiens implique nécessairement la prise en compte de cette dimension sanitaire par ces derniers. Or celle-ci est perçue différemment au sein de cet univers culturel. Nous voyons par ce refus comme un moyen nécessaire pour ces populations indiennes de vivre en toute liberté sans injonctions du monde extérieur.

Le conflit de logiques entre d'une part la logique des touristes, des promoteurs de l'écotourisme et d'autre part celle des populations d'accueil fait de cette pratique culturelle un obstacle à la mise en œuvre de l'écotourisme. D'abord parce que certains touristes, en l'absence d'un programme de sensibilisation arrivent sur les sites touristiques avec des prénotions et s'attendent toujours à trouver une infrastructure plus ou moins conforme à celle de leur culture d'origine. Dans le cas contraire, ils reproduisent leur propre schéma culturel, c'est-à-dire qu'ils renoncent aux habitudes jugées non-conformes à leurs valeurs morale et culturelle. Ensuite et paradoxalement, ces touristes expriment souvent le besoin de découvrir les choses les plus authentiques.

On voit bien qu'il y a une différence entre découvrir et vivre les choses authentiques. Autrement dit, les touristes préfèrent découvrir les choses les plus authentiques que de les vivre. Cette ambiguïté relative est aussi remarquable chez les indiens à un autre niveau, autrement dit, ces derniers veulent à la fois se moderniser dans certains aspects de leur modèle de vie et veulent en même temps pérenniser un mode de vie hérité des ancêtres. Nous avons observé cette ouverture à

la modernité dans bien des aspects de la vie sociale et culturelle mais en même temps, ce besoin de préserver un trait culturel dominant au nom de la préservation de l'identité de tout un peuple.

4) Les richesses naturelles et culturelles sont-elles suffisantes pour parler du développement de l'écotourisme ?

Notre étude montre en définitive que les richesses naturelle et culturelle sont à la base du développement de l'écotourisme. Ce sont les potentialités du territoire qui cependant ne peuvent se valoriser sans l'implication réelle des populations autochtones, celles-là même qui côtoient le milieu naturel au quotidien et en même temps sont responsables de la richesse culturelle remarquable sur leur territoire. Un effort est fait dans ce sens par le Parc National afin que les indiens s'impliquent dans le développement durable en prenant eux-mêmes des initiatives. Cet effort d'incitation et d'implication des acteurs locaux et autochtones a eu pour l'instant plus d'écho à l'occasion des réunions publiques, des manifestations culturelles et sur un volet financier, c'est-à-dire la possibilité pour les porteurs de projets d'être soutenus financièrement par le parc national pour la réalisation de leurs projets. Certainement avec la mise en place des conseils d'habitants dans chaque bassin de vie, ces populations auront plus d'espace pour réaffirmer leurs besoins et attentes dans l'espoir qu'elles seront cette fois-ci entendues.

Il ressort par ailleurs qu'en l'absence de formations complémentaires en dehors du savoir endogène, l'implication des populations reste marginale voire insignifiante du point de vue des attentes du Parc National. Certains indiens, lorsqu'ils s'intéressent aux activités liées à l'écotourisme n'ont pas les outils qui pourraient leur permettre de professionnaliser leur activité, c'est-à-dire de transformer un produit traditionnel en un produit commercial attesté. Ils sont par ailleurs confrontés aux freins législatifs et administratifs importants qui font que celui qui veut essayer de s'y lancer se voit par la suite freiné par tout un protocole et une lourdeur administrative concentrées sur le littoral. Il y a donc nécessairement un besoin de formation et d'accompagnement pour permettre aux populations qui sont intéressées à la création des activités écotouristiques de comprendre les rouages administratifs et d'obtenir les outils leur permettant d'être autonome dans la réalisation de leur activité.

L'absence d'accompagnement, de formations adaptées et complémentaires aux savoirs autochtones des populations réceptives à la mise en œuvre de l'écotourisme peut réduire ces dernières en spectatrices d'un développement qui se passe sur leur territoire sans en tirer grand profit. Autrement dit, le développement écotouristique ne serait qu'un slogan profitable à certaines populations allogènes mieux outillées à mettre en œuvre « la bi-culturalité » nécessaire à la prise en compte à la fois des richesses naturelle et culturelle du territoire mais aussi les

besoins de connaissances, de découvertes et de confort des touristes. Les seuls connaissances et savoirs endogènes ne suffisent pas à valoriser et à commercialiser de manière professionnelle une ressource, un savoir autochtone. Il est impératif d'accompagner les acteurs autochtones par des programmes de formation et d'éducation à l'environnement.

5) L'écotourisme est-il finalement approprié au contexte du tiers sud Guyanais ?

Parler de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane, plus précisément au sein des communautés indiennes, n'est pas pour autant absurde. En effet, l'intérieur forestier guyanais présente des atouts pour devenir un territoire dédié au tourisme responsable et durable. Outre son isolement qui en fait presque un atout pour une meilleure gestion des flux touristiques, le territoire est recouvert d'une luxuriante verdure, traversé de cours d'eau exceptionnels puis habité par des populations caractérisées par une identité culturelle assez forte, celle-ci subissant aujourd'hui des influences extérieures non négligeables. Les Indiens dans leur environnement naturel recèlent un potentiel de connaissances, de savoirs et savoir-faire qui nécessitent dans un contexte de développement durable, d'être maintenus et valorisés économiquement.

Avec la création du Parc Amazonien de Guyane et la dynamique interne actuelle de la société, le tourisme dans les villages Indiens ne peut pas continuer à être perçu comme une source de pollution pour ces populations. Notre étude montre bien qu'il y a eu par le passé des décisions plus dévastatrices que le tourisme et aujourd'hui avec l'orpaillage. Les indiens sont encore bien plus menacés dans leur existence propre, alors que bien encadré, l'écotourisme peut aider ces populations à être plus autonomes financièrement et développer cette estime de soi qui semble s'effriter à cause de leur isolement, en montrant aux autres leurs richesses aussi bien naturelle que culturelle. C'est la raison pour laquelle, nous pensons que l'écotourisme, pour devenir véritable durable, doit se distinguer du tourisme classique de masse en s'appuyant sur une réalité sociale et culturelle donnée qui consiste à prendre en compte l'organisation sociale et traditionnelle des populations cibles.

Notre ethnographie sur les activités traditionnelle et quotidienne chez les Wayana a montré la place et l'importance de la culture du manioc. Dans le cadre du développement local, on peut certes envisager une valorisation agricole plus économique de ce produit en favorisant une production plus commerciale qu'une production d'autosuffisance mais il pourrait être encore mieux de valoriser ce côté touristique, pourquoi pas avec la mise en place d'un écomusée qui mettrait en évidence les différentes étapes de l'obtention de la cassave, du Cachiri ou encore du couak, en somme l'ensemble des produits dérivés de ce produit ainsi que tous les outils et la technologie traditionnelle utilisés ?

De notre point de vue, le développement local par les autochtones ne peut être opérationnel que s'il est engendré de l'intérieur, en s'appuyant bien entendu sur le savoir-faire local et autochtone. Dans cette logique et en observant le déroulement des activités traditionnelles dans ces communautés indiennes de l'intérieur de la Guyane, nous avons été frappés par un invariant marqué par le système de jachère dans bon nombre d'activités. En effet, on retrouve la jachère dans le système de l'agriculture itinérante, on la retrouve aussi dans la pratique de la pêche. Il s'agit en réalité d'une manière traditionnelle de gérer la ressource durablement en abandonnant pour un temps une ressource voire un site suffisamment exploité en vue de son renouvellement.

En tant qu'anthropologue, notre idée du développement endogène dans le contexte du tiers sud Guyanais consiste justement à s'appuyer sur ces fondements traditionnels si l'on souhaite que les populations autochtones indiennes s'y retrouvent. On pourrait ainsi à partir de là, envisager une jachère écotouristique qui consisterait pour un village indien favorable à accueillir des groupes de touristes en nombre limité préalablement formés et éduqués sur les habitudes culturelles de ces populations d'accueil, durant une période bien déterminée car ce que les écotouristes veulent par-dessus tout, c'est de voir ce qui est authentique. Autrement dit, la délocalisation des activités loin des villages sous prétexte de ne pas perturber les populations indiennes n'est pas crédible dans le contexte actuel. Il faut plutôt solliciter et encourager la participation de ces populations traditionnelles à la mise en œuvre de l'écotourisme et ce dans des situations réelles, non artificielles. La jachère écotouristique peut à notre avis être une démarche non négligeable dans ce cas. Elle peut consister de manière concrète à travailler avec un village donné pendant une année par exemple afin de stimuler pendant cette période le développement des potentialités de la communauté (artisanat, construction de carbets, produits agricoles..) puis abandonner ce village, pour un temps et pour un autre, afin de permettre non seulement son entretien, le renouvellement des ressources, la non surexploitation, mais aussi empêcher que les populations ne subissent pas la visite de touristes de façon permanente. Une telle démarche nécessiterait à la fois, la formation des acteurs, la régulation des flux touristiques et le respect des modes de vie traditionnelles des populations d'accueil.

BIBLIOGRAPHIE

1. OUVRAGES

- Abélès Marc et al. 2000. *L'environnement en perspective : contextes et Représentations de l'environnement*, Paris, l'Harmattan, 258p
- *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008, 277 pages
- Abou Sélim, *Identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, anthropos, 1981, 235 Pages
- Alvarez Pereyre Frank, *L'exigence interdisciplinaire*, MSH, 2003
- Anne Roze et Héléne Simon, *Guyane*, Paris, Marcus, 2004, 80 pages
- Bahuchet Serge et Pierre de Maret, *Situation des populations indigènes des forêts denses humides*, projet CCE, 1993
- Bastide Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris, Bibliothèque Payot, 1975
- Bonte (Pierre) (Dir), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, puf, 1991
- Breton Jean Marie, *Tourisme, environnement et aires protégées*, Karhala-Créjeta, Paris, 2004, 523 pages.
- Breton J.M, *L'écotourisme, un nouveau défi pour la caraïbe ?* Karthala-Crejeta, Paris, 2001
- Bronislaw Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, 2001, 223 Pages
- *La vie sexuelle des sauvages ; du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot et Rivages, 2000, 405p

- Brunel Sylvie, *Le développement durable*, Paris, Puf, 2004
- Burdeau G., *Traité de sciences politiques*, tome 2, 2ème édition, 1957
- Barbaukt R, « *Conserver et gérer la biodiversité en Guyane : Quelle stratégie pour la recherche ?* » *Jatba*, Vol. 40 (1-2), 207-217
- Chrit, C, *Ecotourism is transforming the travel industry choices : ideas for shared prosperity*, 6, 1-6, 2005
- Cognat André, *J'ai choisi d'être Indien*, Paris, l'harmattan, 1989.
- *Antécum ou une autre vie*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- Copans Jean, *Anthropologie : sciences des sociétés primitives ?* EP, 1971
- Colleyn Jean- Paul, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Belgique, UB, 1998, 225 pages
- Deroche Frédéric, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre ; un questionnement pour l'ordre mondial*, Paris, L'harmattan, 2008, 378 Pages
- Descola philippe, *La nature domestiquée ; symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*, MSH, Paris, 1986
- *L'écologie des autres : Anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011, 110 Pages
- De Sardan Jean pierre olivier (1995), *Anthropologie et développement : Essai en Socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 221 pages
- Douglas Mary: *De la souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971
- Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968, 312 Pages
- Erny Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris l'harmattan, 1987

- Fleury Marie, *Les populations du Haut Maroni et le projet du parc national de la Guyane*, In Jatba, revue d'ethnobiologie, 1998, Vol. 40(1-2) : 577-610
- *Conserver, gérer la biodiversité ; quelle stratégie pour la Guyane*
- Fleur de Lampaul, *Wayanas ; Indiens du fleuve*, Gallimard 1994
- Gheerbrant Alain, *L'Amazonie, un géant blessé*, Paris, Gallimard, 2005
- Godelier Maurice, *Rationalité et irrationalité*, économique, F. Maspero, 1966
- Grebert René, *Regard sur les Amérindiens de la Guyane française et du territoire de l'Inini en 1930*, Ibis Rouge, 2001
- Hurault Jean Marcel, Françoise et Pierre Grenand, *Indiens de Guyane*, Paris, Autrement, 1998
- Hurault Jean Marcel, *Les Indiens Wayana de la Guyane française ; structure sociale et coutume*, Orstom, Paris, 1985
- Lamy Alice, Lévi-Staruss, *Nature, culture et société*, Paris, Flammarion, 2008, 128 Pages
- Laplantine François, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2006, 127 Pages
- Lequin Marie, *Ecotourisme et gouvernance participative*, PUG, 2000, 234 Pages
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 347 pages
- Lozato-Giotart, *Le chemin vers l'écotourisme ; impacts et enjeux environnementaux du tourisme aujourd'hui*, Delachoux et Niestlé, Paris, 2006, 191 pages
- Laburthe-Tolra Philippe et Warnier Jean-Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, Puf, 1993, 412 pages
- Lachaux Claude, *Les parcs nationaux*, Paris, Puf, 1980, 127pages

- Linton Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Bordas, 1977
- Mam Lam Fouck (Dir), *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui : un département français dans la région des Guyanes*, Ibis Rouge, Matoury, 2007, 706 pages
- May Axel, *Guyane française : L'or de la honte*, Paris, Calmann-levy, 2007
- Masse Daniel, *La Guyane française : histoire (1604 à 1975), géographie, Possibilités*, 1978.
- Metraux Alfred, *Les indiens d'Amérique du Sud*, Métailié, 1982
- Mondher Kilani, *Anthropologie : du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009, 383 Pages
- Muhammad Yunus, *Vers un nouveau capitalisme*, JC Lattès, 2008
- Martres Jean Pascal et Jacques Larrien, *Coutumes et droit en Guyane*, Paris, economica, 1993, 217 pages
- Masse Daniel, *La Guyane Française ; histoire (de 1604 à 1975), géographie, Possibilités*, 1978
- Moonou Jean, *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860) : La naissance d'un peuple : les Boni*, Matoury, Ibis rouge, 2004, 216 Pages
- Richez Gerard, *Parcs nationaux et tourisme en Europe*, Paris, l'harmattan, 1992,421 Pages
- Roze Anne et Simon Helene, *Guyane*, Paris, Marcus, 2004
- Rouland (Norbet), *L'anthropologie juridique*, Que sais-je ?, n° 2528, Paris, puf
- Scott A. Mori, *Ecotourisme et protection du patrimoine naturel dans le centre de la Guyane française*

- Jenner et Smith in *Ecotourisme et Gouvernance participative*, PUG, 2000, 234 Pages
- Jolivet M-J, Entre autochtones et immigrants ; diversité et logique de positions Créoles guyanaises. *Etudes Créoles*, Vol XIII, N°2 p.11-32, 1990

2. ARTICLES

- Balée William, *Quia planté les décors de l'Amazonie ? Juillet-Août 2000*, *La Recherche* 333
- Binot Aurelie et Daou Véronique Joiris, « Règles d'accès et gestion des ressources pour les acteurs des périphéries d'aires protégées : foncier et conservation de la faune en Afrique Subtropicale, In *La revue électronique en sciences de l'environnement, VertigO, Hors Serie 4, novembre 2007.*
- Blangy (Sylvie), *Conditions de faisabilité de l'Ecotourisme et du parc de la Forêt tropicale en Guyane Française*, Mission pour la création du Parc de la forêt tropicale Guyanaise, 1996
- Damien Davy, *L'art qui cache la forêt*, maison folie, 2004
- Dumoulin Kervan David, *Les politiques de conservation de la nature en Amérique latine : au cœur de l'internationalisation et la convergence des ordres politiques*, Revista de la Cepal, 2005
- Goodwin, H., Kent, I., K & Walpole, M., *Tourism, Conservation and sustainable development: case studies from Asia and Africa*. IIED Wildlife and Développement, series n°12. London
- Mbot, Jean Emile, *Mode de production bantu*, In M'bolo, *Revue International d'Air Gabon*, n°44, Paris, SEPEG, pp. 42-44
- Moïse Tsayem Demaze, Sandrine Manusset, (2006) : *Le projet de parc national de Guyane français : un exemple du difficile compromis entre protection de la nature et développement*

- Manusset S., *Finalisation de l'étude des abattis, recensement et propositions pour Intégrer l'agriculture au développement durable de la future aire protégée habitée*, Rapport 2005
- Pedersen, A, *Managing tourism at world heritage sites: a practical manual for world heritage site managers*. UNESCO world heritage centre, Paris
- Testart Alain, *Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentation ; 1987, n°107-108*
- Vignon R, *Gran Man Baka*. Sorel-Moussel. Davol ed, 1985

3. THESES ET MEMOIRES

- Carlier Margaux, *L'espace forestier à Saül en Guyane Française : « espace conquis ; Espace exploité ; espace préservé »*, mémoire de Master 2004-2005, MNHN
- Charlotte Michel, *L'accès du public aux espaces naturels, agricoles et forestiers et L'exercice du droit de propriété : des équilibres à gérer*, thèse de Doctorat, ENGREF, 2003
- Maelle Renoux, *Nature et politique : mutations sociologie du travail scientifique dans le projet de parc national en Guyane française (1930-2007)*, Université Paris X, Thèse de doctorat sous la direction de Billaud Jean-Paul (CNRS), 2007

4. FILMS

- Mission pour la création du parc de la Guyane, *Un projet de territoire qui nous ressemble*, Cayenne, Tic Tac Production, septembre 2006 (DVD)

ANNEXES

Sommaire

Annexe 1 : p.45: Arrêté préfectoral du 14 septembre 1970,

Annexe 2 : p.46: Arrêté préfectoral du 03 Octobre 1977 n° 1845/C

Annexe 3 : P.46 : Arrêté du 26 Juillet 1978 n° 1745/C

Annexe 4 : p.48 : Autorisation préfectorale n° 1977

Annexe 5 : p. 158: Espèces autorisée au commerce

Annexe 6 : p.433 : Prospectus foire artisanale

Les annexes ici présentées sont de trois types : une catégorie qui illustre la spécificité de notre zone d'étude décrite dans la première partie de notre travail. Une seconde illustrant l'impact de l'institution parc national sur la vie des communautés autochtones avec notamment la réglementation du prélèvement des ressources naturelles (faune, avifaune..) dans le but d'une autoconsommation voire de la commercialisation. Enfin, une troisième catégorie illustrant les efforts du parc national dans la valorisation des savoirs et savoir-faire des communautés autochtones de l'intérieur de la Guyane démontrant ainsi l'existence d'un vivier culturel à capitaliser.

En effet, l'**annexe n°1** confirme la réglementation de l'accès, aux territoires Indiens, qui se limite dans le Maroni à la partie du territoire située au-delà de la commune d'Elahé, alors que celle-ci concerne dans l'Oyapock toute la partie située au moyen et Haut Oyapock. Cette réglementation encore en vigueur freine indubitablement la mise en œuvre de l'écotourisme à l'intérieur de la Guyane en l'occurrence dans les territoires Indiens.

Les modifications apportées par les arrêtés n°1845/C du 03 Octobre 1977 et n°1745/C du 26 Juillet 1978 notamment l'**annexe 2** et **annexe 3**, ont renforcé pour chacune en théorie la nécessité de préserver les modes de vie des communautés autochtones de l'activité touristique. Avec la création récente du Parc Amazonien de Guyane en 2007, toute la question de la pertinence d'une zone d'accès réglementé se pose aujourd'hui avec acuité.

L'**annexe 4**, nous montre clairement la procédure actuelle observable pour tout étranger, pour accéder aux territoires Indiens. Celle-ci consiste en particulier à solliciter une autorisation d'accès auprès du préfet. Ce dernier après avis du parc national et celui de la DIREN vous délivre une autorisation d'accès au territoire soumis à la réglementation. Les chercheurs ainsi que les fonctionnaires ont plus de chance à l'heure actuelle de bénéficier de cette autorisation par rapport aux touristes.

L'**annexe 5**, nous montre qu'en dehors de la réglementation d'accès à l'intérieur de la Guyane qui s'impose aux personnes étrangères et freine par la même occasion le développement du tourisme, la création du parc national apporte non seulement l'espérance d'un développement culturel et touristique mais aussi la nécessité de réglementer le prélèvement des ressources, matières premières d'un développement

durable. Ainsi, certaines espèces sont soumises à une autorisation commerciale alors que d'autres sont soit partiellement ou intégralement protégées.

L'interdiction de la commercialisation de certaines espèces animales oblige l'administration conservatrice à la recherche d'autres sources de revenus pour les communautés autochtones au seuil de nouveaux besoins. L'écotourisme s'avère pour les gestionnaires du parc national et nous comme une source de revenus potentiellement durables.

L'**annexe 6**, confirme l'existence d'un potentiel culturel et les efforts de valorisation des agents du parc national de ce patrimoine intimement lié à la richesse naturelle des territoires.

Annexe n°1 : Arrêté du 14 septembre 1970 n°1236/PDC portant réglementation des expéditions dans le département de Guyane

PREFECTURE DE LA GUYANE

DIRECTION DEPARTEMENTALE
DE LA PROTECTION CIVILE

REPUBLIQUE FRANCAISE
Liberté - Egalité - Fraternité

Arrêté n° 1236 /PDC portant
réglementation des expéditions
dans le département de la Guyane.

LE PREFET DE LA GUYANE FRANCAISE
CHEVALIER DE LA LEGION D'HONNEUR

Vu la loi du 19 Mars 1946 érigeant en départements,
la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane Française et la
Réunion;

Vu le Décret du 7 Juin 1947 relatif à l'organisation
départementale et à l'institution préfectorale dans les
nouveaux départements;

Vu l'article 107, alinéa premier du Code d'Adminis-
tration Communale;

Vu la circulaire du 24 Mai 1963 rendant le Préfet
directement compétent en matière de salubrité publique;

Considérant qu'il convient de prendre toutes dis-
positions pour assurer la défense de la santé publique ainsi
que le maintien de l'ordre et la sécurité des personnes
dans l'intérieur du département;

Sur proposition conjointe du Directeur départemental
de l'Action Sanitaire et Sociale et du Directeur départe-
mental de la Protection Civile;

.../...

14 SEP 1970

A R R E T S :

Article 1er.- L'accès du territoire du département situé au Sud de la ligne définie par Camopi sur l'Oyapock et le confluent de la Crique Bouqui et du Maroni sur le Maroni, est soumis à une autorisation préfectorale pour toute personne non détentrice d'un ordre de mission.

En outre, une autorisation des parents est nécessaire pour tout mineur désirant se rendre dans cette partie du territoire.

Article 2.- L'autorisation préfectorale sera délivrée sur le vu des pièces suivantes :

- Un certificat médical qui indépendamment des vaccinations obligatoires, attestera que l'intéressé est en parfaite condition physique et indemne de toute maladie contagieuse, cardiaque ou mentale;
- Un certificat délivré par un physiologue attestant que l'intéressé est indemne de toute maladie pulmonaire;
- Un programme détaillé de l'expédition (itinéraire, calendrier);
- Un inventaire des équipements et du ravitaillement.

Article 3.- A l'aller comme au retour le Chef de l'expédition, suivant l'itinéraire prévu, devra se présenter à l'un des délégués préfectoraux de CANOPI, SAUL ou MARIPASOULA.

.../..

< 212002

**Annexe n°2 : Arrêté du 3 octobre 1977 n°1845/C portant réglementation
des expéditions dans le département de la Guyane**

11 MAR 2008 9:18

PRX CHEF CRB

0594394530

P. 2

PREFECTURE DE LA GUYANE
CABINET

REPUBLIQUE FRANCAISE
Liberté - Egalité - Fraternité

Arrêté n° 1845 /C portant réglementation
des expéditions dans le département de la
Guyane.

LE PREFET DE LA REGION GUYANE
CHEVALIER DE LA LEGION D'HONNEUR

-0-

Vu la loi du 19 mars 1946 érigeant en départements, la Guadeloupe
Martinique, la Guyane Française et la Réunion,

Vu le décret du 7 juin 1947 relatif à l'organisation départementale
à l'institution préfectorale dans les nouveaux départements,

Vu l'article 131-13 du Code des Communes,

Les maires des communes de Maripasoula et de Camopi entendus

Considérant qu'il convient de respecter le mode de vie, les coutumes
l'organisation sociale et familiale, ainsi que le particularisme des populations
indiennes,

Considérant d'autre part qu'il convient de préserver l'état sanitaire
de ces populations,

Considérant enfin que le libre accès des personnes en pays indien ne
conduire ces dernières à méconnaître ou à négliger les risques qu'elles peuvent
y encourir,

Sur la proposition du Directeur du Cabinet,

A R R E T E

Article 1er. Le présent arrêté abroge et remplace l'arrêté n° 1236/PDC du
14 septembre 1970.

.../...

Annexe n°3 : Arrêté du 26 juillet 1978 n°1745/C modifiant l'arrêté
n°1845/C portant réglementation des expéditions dans le département de la
Guyane

11 Mar 2005 9:19

FAX CHEF CAB

0594394530

P. 4

PREFECTURE DE LA GUYANE

C A B I N E T

REPUBLIQUE FRANCAISE
Liberté - Egalité - Fraternité

Arrêté n° 1745 /C modifiant l'arrêté
n° 1845 /C portant règlement des expé-
ditions dans le département de la Guyane.

---ooOoo---

LE PREFET DE LA REGION GUYANE
PREFET DE LA GUYANE
CHEVALIER DE LA LEGION D'HONNEUR

---ooOoo---

VU la loi du 19 mars 1946 érigeant en départements, la
Guadeloupe, la Martinique, la Guyane Française et la Réunion;

VU le décret du 7 juin 1947 relatif à l'organisation
départementale et à l'institution préfédérale dans les nouveaux
départements;

VU l'article 131-13 du Code des Communes;

VU l'arrêté préfectoral n° 1845/ C du 3 octobre 1977;

Le Maire de la Commune de Camopi entendu;

Sur la proposition du Directeur du Cabinet,

A R R E T E :

ARTICLE PREMIER.- L'article 2 de l'arrêté n° 1845/C
du 3 octobre 1977 est modifié comme suit :

"Article 2.- : l'accès du territoire du département situé
au sud de la ligne définie par Camopi sur l'Oyapock et le confluent
de la Crique Ousqui et du Maroni sur le Maroni ainsi que l'accès du
village de Camopi sont soumis à autorisation préfectorale".

Le reste sans changement.

A Cayenne, le 26 Juillet 1978

Le Préfet,

Jean LE DREACH

Annexe 4 : Autorisation d'accès aux territoires Indiens

07 Jul 2009 17:28

FAX CHEF CAB

0594394530

P. 2



PREFECTURE DE LA REGION GUYANE
PREFECTURE DE LA GUYANE

CABINET

BUREAU DU CABINET
Réf: *AA68* / CABAL

Cayenne, le - 7 JUL. 2009

AUTORISATION

M. Landri Ekomie OBAME

est autorisé à accéder dans la zone définie par l'arrêté préfectoral n° 1845/C du 3 octobre 1977 modifié par l'arrêté 1745/C du 26 juillet 1978 - Haut Oyapock - secteur de **Camopi** pour la période du 1^{er} au 14 août 2009.

Cette autorisation devra être présentée à la Brigade de gendarmerie de CAMOPI accompagnée du parcours et du certificat médical attestant que l'intéressé n'est atteint d'aucune maladie contagieuse notamment pulmonaire.

Le Préfet,
Pour le Préfet,
Le Sous-Préfet, Directeur de Cabinet

[Signature]
Johanna MOUGENOT

17/8/2009
VISA DE LA GENDARMERIE A L'ENTREE
del. sup. Loupian



VISA DE LA GENDARMERIE A LA SORTIE
21/8/09



Rue Faidherbe - B-7000 - 97307 CA / ENNE cedex - Tél. : 0594 39 45 00 - Télécopie : 0594 30 02 77
Site internet : <http://www.guyane.pref.gouv.fr>

Annexe 5 : Espèces autorisée au commerce

Espèces autorisées au commerce



Pécari à collier

Pakira (Cr) ; Taitetu (Wp/E) ; Pakila (Wn/K) ;
KaBine (Pa) ; Pakira (Tk/A/S) ; Qaitetu (Br)



Pécari à lèvre blanche

Cochon bwa (Cr) ; Tayau (Wp) ; Pèrnehé (Wn) ;
Tadzau (E) ; Pingo (K) ; Pakih (Pa) ; Pingo (Tk/A/S) ;
Quekada, Porco-do-mato (Br)



Capiaï

Cochon d'eau, Kapiava (Cr) ; Kapiyawa (Wp) ; Kapiwala
(Wn) ; Kapiia (E) ; Kapiwa, Kapiwa (K) ; Paik (Pa) ;
Kapiwa (Tk/S) ; Kapua (A) ; Capivara (Br)



Tatou de Kappler

Tatou blanc (Cr) ; Tatu e'e (Wp) ; Latawa (Wn) ;
Tatubitsik (E) ; Kabasi, Poliyati, Kadupelu (K) ;
Maka-kapasi (Tk) ; Gamba, Womo gamba (S) ;
Tatu canastra, Tatu quinze quilos (Br)



Paca

Pac (Cr) ; Paa (Wp) ; Kulimau (Wn) ; Pak (E) ; Uvana
(K) ; Uwan (Pa) ; Hé (Tk/A) ; Wana (S) ; Paca (Br)



Tatou à neuf bandes

Tatou (Cr) ; Tatup - si - e (Wp) ; Kapasi (Wn) ; Tatu
(E) ; Kabachi (K) ; Kakuten kapasi (A) ; Kapasi (Tk/S) ;
Tatu-galinha, Tatu-liso (Br)



Agouti

Agouti (Cr) ; Akusi (Wp) ; Akuli (Wn) ;
Akutsi (E) ; Aguli (K) ;
Bukutru (Pa) ; Konkoni (Tk/A/S) ; Cutia (Br)



Iguane vert

Léza (Cr) ; Yamaka, Wayamaka (Wp) ; Ololi (Wn) ;
Zabaka (E) ; Wayamaga (K) ; Iwan (Pa) ; Leguaan,
Legwana (Tk) ; Cameleso (Br)



Tapir

Makari (Cr) ; Tapir (E) ; Makari (Wn/K) ; Tapir d. Revo (E) ;
Aukiti (Pa) ; 000 (Tk/A/S) ; Aera (Br)

Tapir : interdit à la commercialisation mais autorisé à la chasse.

Kwata (singe atèle) : interdit à la chasse et à la commercialisation.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	12
Objet de recherche.....	25
1. Le Plan vert et le projet de parc national.....	49
2. De l'échec du plan vert à l'idée du parc.....	52
3. Un parc de nouvelle génération	54
Orientation de la recherche.....	73
Une problématique globale interdisciplinaire.....	82
Enjeux de la recherche.....	85
Méthode et déroulement de l'enquête.....	98
Plan de la thèse.....	100
CHAPITRE 1 : ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIOLOGIQUE.....	103
1. LE MILIEU PHYSIQUE	103
2. UNE FORET DE MOINS EN MOINS MAITRISEE	106
3. BREVE HISTOIRE DU PEUPLEMENT DU SUD DE GUYANE.....	107
1. La période coloniale.....	107
2. La période aurifère.....	110
3. La départementalisation.....	112
4. CONCLUSION DU CHAPITRE 1	115
CHAPITRE 2 : ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL	117
5. STRUCTURE DU VILLAGE : DYNAMIQUE SOCIALE ET CULTURELLE CHEZ LES WAYANA.....	117
1. Le Village Wayana.....	120
2. Le hamac élément commun des carbets ?.....	126
6. ORGANISATION SOCIALE, POLITIQUE ET SPIRITUELLE	127
7. REPARTITION DES ACTIVITES.....	132
1. Activités traditionnelles saisonnières.....	132
2. Activités quotidiennes et division du travail.....	136
1. Le travail des hommes	136
2. Le travail des femmes	146
3. Le Village et le Fleuve	152
8. CONCLUSION DU CHAPITRE 2	155
CHAPITRE 3 : LA CREATION DU PARC NATIONAL ET LES NOUVEAUX DEFIS DES AMERINDIENS	157

9.	LA FORET COMME LIEU DE PROVISION	165
10.	LA FORET COMME MILIEU HOSTILE	169
1.	Le moment d'accès	169
2.	L'équipement utilisé pour accéder en forêt	171
11.	CONCLUSION DU CHAPITRE 3	174
CHAPITRE 4 :	LES OPPORTUNITES DE DEVELOPPEMENT INDUITES PAR LA CREATION DU PARC AMAZONIEN DE GUYANE	176
12.	LE PROJET DE CREATION DU PARC ET LA PRISE EN COMPTE DE L'ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL.....	176
13.	LES CONSEQUENCES PRATIQUES DE LA LOI DU 14 AVRIL 2006	177
14.	CONCLUSION DU CHAPITRE 4	180
15.	CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	180
CHAPITRE 5 :	LOGIQUES ECOTOURISTIQUES ET SPECIFICITES LOCALES.....	184
16.	PROTAGONISTES, INFLUENCES INTERETHNIQUES.....	184
1.	Rapports interethniques et préjugés locaux : point de départ pour la compréhension de l'environnement social et culturel	186
17.	CONCLUSION DU CHAPITRE 5	195
CHAPITRE 6 :	TERRITOIRES ENCLAVES ET IDENTITES CULTURELLES.....	197
18.	UN ACCES REGLEMENTE PAR UN ARRETE PREFECTORAL.....	198
1.	Les raisons de la mise en place de l'arrêté préfectoral.	198
2.	Les problèmes posés par l'arrêté préfectoral aujourd'hui	208
19.	LA CULTURE DES DEJECTIONS COMME SINGULARITE AMERINDIENNE ?	214
3.	Les Amérindiens et le Cachiri	214
20.	LE ROLE SOCIAL ET CULTUREL DES FETES DE CACHIRI	224
21.	UNE BOISSON PROPRE AUX INDIENS, MAIS REJETEE PAR LE MONDE EXTERIEUR	230
22.	CONCLUSION DU CHAPITRE 6	234
CHAPITRE 7 :	PROHIBITION ET PRESCRIPTION DES DEJECTIONS HUMAINES DANS LES COURS D'EAU: QUELLE INFLUENCE ANS LA GESTION DU TERROIR ?	236
23.	LA CULTURE DES DEJECTIONS A L'EAU ET SA MANIFESTATION SPATIALE	236
1.	L'usage des cours d'eau comme toilette : une coutume attestée chez tous les Indiens de la Guyane ?	236
1.	Camopi : une commune Indienne modernisée, habitée par une population traditionnelle	237
2.	Une coutume ancestrale partagée et transmise de génération en génération	263

3.	La culture des déjections comme objet déterminant du village Amérindien.	271
4.	Impacts des politiques de sédentarisation dans la structure sociale et culturelle	279
24.	LOGIQUES CULTURELLES ENDOGENES LIEES A LA CULTURE DES DEJECTIONS	283
25.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°7	290
CHAPITRE 8 :	LA REGLEMENTATION DES DEJECTIONS DANS LES COURS D'EAU ET LEUR PROHIBITION EN TERRE FERME	292
26.	HYPOTHESE DE DIFFERENCIATION	295
27.	HYPOTHESE DE SOCIALISATION	300
28.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°8	303
CHAPITRE 9 :	LA PERTINENCE DU DEVELOPPEMENT DE L'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS.....	309
29.	L'ECOTOURISME COMME SOURCE ALTERNATIVE DE REVENUS ET MOYEN DE PRISE DE CONSCIENCE ECOLOGIQUE ?	314
30.	LE DISCOURS DES WAYANA SUR L'ECOTOURISME	317
1.	Un tourisme de nature envisagé loin des villages	317
2.	Une activité susceptible de perturber l'agenda quotidien	320
3.	Une source potentielle de revenus dont la mise en œuvre nécessite d'autres compétences	322
31.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°9	325
CHAPITRE 10 :	DU CONCEPT DE L'ECOTOURISME A SA MISE EN ŒUVRE A L'INTERIEUR DE LA GUYANE.....	327
1.	SCHEMA CLASSIQUE.....	328
	Enseignements de la démarche classique et la spécificité de l'intérieur Guyanais.	333
2.	EVOLUTION DES EXPERIENCES TOURISTIQUES A L'INTERIEUR DE LA GUYANE	336
1.	Evolution du tourisme dans le Maroni avant le parc	336
1.	Anarchie dûe aux opérateurs touristiques	337
2.	L'impact de la réglementation des territoires Indiens	338
2.	Evolution du tourisme en milieu forestier : le cas de Saül	339
3.	LES ACTIVITES ECOTOURISTIQUES AUJOURD'HUI : LA FIN DU TOUR OPERATEUR ?	343
1.	La menace du Tour Opérateur	343
1.	Pratiques écotouristiques de base extérieure : le cas de Takaritou	344
2.	Pratique écotouristique de base intérieur : cas des prestataires locaux à Maripasoula et Saül	350
3.	La structure écotouristique à Saül.....	368
4.	EVOLUTION DE LA STRUCTURE DE L'HABITAT CHEZ LES WAYANA	373

5.	LA QUESTION DE LATRINES AU CŒUR D'UNE DIFFERENCIATION CULTURELLE ?	377
7.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°10	391
CHAPITRE 11 :	DE L'IDENTITE CULTURELLE AUX LOGIQUES DE DEVELOPPEMENT DURABLE QUELLE APPROCHE POUR L'INTERIEUR DE LA GUYANE ?	393
8.	LE PAG ET LES LOGIQUES DE CONSERVATION ET DE VALORISATION DES RESSOURCES NATURELLES	397
2.	Modélisation et « Tropicalisation » du concept de l'écotourisme	397
9.	DELOCALISATION DES ACTIVITES TOURISTIQUES COMME COMPROMIS POSSIBLE ?	407
3.	Délocalisation des activités écotouristiques et création de nouveaux espaces :Exemple du projet « Upakaptao » dans le Maroni	407
4.	Délocalisation et autonomisation des activités écotouristiques : une solution palliative ?	416
10.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°11	427
CHAPITRE 12 :	DEVELOPPEMENT DU SECTEUR PRODUCTIF : DE L'ARTISANAT TRADITIONNEL A L'ARTISANAT COMMERCIAL.....	429
11.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°12	444
CHAPITRE 13 :	DEVELOPPEMENT DURABLE : UN CONCEPT RECENT MAIS DONT LA PRATIQUE EST ANCIENNE CHEZ LES WAYANA	445
12.	LA GESTION « DURABLE » DES RESSOURCES DANS LES ACTIONS QUOTIDIENNES CHEZ LES INDIENS WAYANA.....	450
13.	ECOTOURISME ET DEVELOPPEMENT DURABLE : EXEMPLE DU L'ECOLOGE TOLENGA	455
14.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°13	462
CHAPITRE 14 :	LES FACTEURS EXTERIEURS LIMITANT LA MISE EN ŒUVRE DEL'ECOTOURISME DANS LES TERRITOIRES INDIENS	466
15.	LE PROBLEME DU FONCIER	466
16.	. LA SITUATION D'ASSISTANAT ET D'ALCOOLISME CHRONIQUE	469
17.	L'ORPAILLAGE : UN CHEVEU DANS LA SOUPE DE L'ECOTOURISME EN GUYANE ?	472
18.	CONCLUSION DU CHAPITRE N°14	483
	CONCLUSION GENERALE.....	485
	BIBLIOGRAPHIE.....	497
1.	OUVRAGES.....	497

2.	ARTICLES.....	501
3.	THESES ET MEMOIRES.....	502
4.	FILMS	502
	ANNEXES.....	503
	TABLE DES MATIERES.....	514