Le sens de l'histoire chez les Indiens wayana de Guyane. Une géographie historique du processus de « civilisation »

Jean Chapuis

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/4003>

DOI : 10.4000/jsa.4003

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 187-209

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Jean Chapuis, « Le sens de l'histoire chez les Indiens wayana de Guyane. Une géographie historique du processus de « civilisation » », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 89-1 | 2003, mis en ligne le 16 janvier 2008, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/4003> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.4003>

LE SENS DE L'HISTOIRE CHEZ LES INDIENS WAYANA DE GUYANE. UNE GÉOGRAPHIE HISTORIQUE DU PROCESSUS DE « CIVILISATION »

Jean CHAPUIS *

Les Wayana constituent un groupe de langue carib d'environ 1 400 personnes, réparties entre la Guyane française, pour les deux tiers, le Surinam et le Brésil pour le reste. Leur conception de l'histoire, qui constitue ici l'objet de nos préoccupations, les amène à distinguer plusieurs étapes dans le développement des sociétés humaines de la région. Avant que la terre, les hommes et leurs sociétés ne soient créés, l'état du monde était fort différent. *Anuktatop aptau*, l'époque des transformations, correspond à cet état, auquel un événement imprévu mit fin, qui conduisit des esprits anthropomorphes initiaux aux humains pesants actuels. Alors commencent les stades barbares connus sous la dénomination *Ulinumtop eitoponpë* (le temps des guerres), car ils furent caractérisés par d'incessants conflits entre groupes ancestraux sous le couvert forestier, dominés par la peur permanente, les privations, la fuite et la proximité de redoutables créatures. Suivit une période de transition, marquée par les mélanges (passage de l'endo à l'exogamie) qui déterminèrent l'arrêt des guerres et conduisirent à la constitution de fédérations indiennes ; la paix, combinée avec la sortie de la forêt, permit enfin de passer aux temps modernes ou actuels (*hemalë eitoponpë*) qui se distinguent par la rencontre avec d'autres groupes, notamment les Blancs, venus quant à eux du dehors de la forêt. Précisons que cette chronologie historique ne doit rien à l'ethnologie : elle constitue la trame de l'autohistoire wayana (voir Chapuis et Rivière 2003) ¹.

Si un certain nombre de travaux ont été consacrés à la première phase, commune à de nombreuses populations amazoniennes, bien peu jusqu'à ces dernières années se sont intéressés au devenir historique de la créature humaine dans les représentations indigènes ; on raisonnait encore trop souvent comme si

* Équipe de recherche en ethnologie amérindienne, EREA-CNRS, 7, rue Guy-Môquet, BP n°8, Villejuif cedex.

Journal de la Société des Américanistes, 2003, 89-1 : p. 187 à 209. Copyright © Société des Américanistes.

les sociétés aborigènes de cette aire, dont les Wayana font partie, s'étaient toujours pensées telles qu'elles sont aujourd'hui, négligeant le long terme. Cette élection, qui n'a rien de spécifique à l'Amazonie, est souvent à la base d'une approche défectueuse, par les chercheurs, des sociétés concernées. Cependant, les choses sont en train de changer : outre le travail pionnier de Grenand (1982), qui livrait des informations sur les représentations historiques des Wayãpi, il existe une efflorescence de travaux récents consacrés à l'autohistoire : citons notamment, en ce qui concerne la zone des Guyanes, les textes de Collomb (2000) sur les Kali'na, de Passes (2002) sur les Palikur, de Guss (1986) sur les Ye'kuana ou de Whitehead (2002) sur les Patamona.

Le but de cet article est de saisir, de façon certes schématique, l'aspect dynamique de la représentation wayana de l'histoire : nous verrons comment ce que l'on peut appeler le progrès socioculturel, guidé par le démiurge, est corrélé très nettement à la sortie de la forêt ainsi qu'au métissage, associés à la paix et à la prospérité. C'est sur des groupes ancestraux, que je qualifie de clans à ancêtres totémiques, que s'est effectué, selon les indigènes, le travail de l'histoire. Les résultats présentés ici s'appuient sur un important corpus de données recueilli entre 1995 et 1998 dans le but de restituer l'histoire orale du groupe wayana (Chapuis et Rivière 2003).

LA NAISSANCE DE L'HOMME PESANT

Commençons par le commencement. Aux premiers temps de l'univers, tout était possible : il suffisait de désirer pour obtenir, de penser pour créer. Les formes n'étaient pas figées et il était commun qu'un singe, un arbre ou un oiseau se transformât en humain et vice versa. C'était l'époque des temps primordiaux (*Ēlītoponpë pīhtēle*) – dite encore des métamorphoses (*Anuktatop aptau*) puisque les formes étaient labiles – durant laquelle tout ce qui existe aujourd'hui fut créé : la forêt, les fleuves et les montagnes, le soleil, les animaux et les végétaux... Cette genèse prit fin au moment où les humains furent privés par le démiurge du pouvoir de métamorphose et d'immortalité qu'ils partageaient jusque-là avec les « esprits » *yolok*². Cet événement important fut consécutif à l'humiliation du créateur, publiquement trompé par son épouse³ alors qu'il avait une apparence humaine, répugnante certes puisqu'il était couvert de lésions purulentes. La première humanité fut emportée, noyée par les flots jailliss du monde souterrain. La planète fut aussi brûlée par un immense incendie avant d'être écrasée par l'ancien ciel, devenu notre terre, tandis que le démiurge Kuyuli s'employait à recréer de nouveaux humains. Après plusieurs essais infructueux, notamment avec de l'argile, ils furent tressés en arouman (*wama*) : or, comme celui-ci séchait au soleil, la durée de la vie humaine s'en trouva limitée. La matière prit alors sa forme définitive ou presque : l'univers réel, léger, celui du rêve et des esprits, le

monde invisible des frontières labiles, caractérisé par la transformabilité et l'immortalité, libéra un monde figé et pesant, celui qui constitue le milieu des hommes du présent, soumis au règne de l'intransformabilité et de la finitude.

Cette charnière historique, qui correspond à l'émergence du mal, du malheur puisque les humains devinrent en quelque sorte la proie des esprits, est commune aux traditions de nombreux peuples amazoniens, avec des modalités variables. Les chamanes constituent les ultimes passeurs entre ces deux espaces-temps qui coexistent et se mêlent à la fois ⁴ : eux seuls peuvent s'assurer les services, pour le bien ou pour le mal, de nombreux invisibles qui peuplent la terre en jouant parfois de mauvais tours aux humains. Il s'agit d'esprits de toutes sortes, répartis dans le ciel, dans l'eau et dans la forêt, qui font l'objet de nombreuses représentations et obéissent à une certaine hiérarchie (Chapuis 1998, pp. 698-704). Disons que le monde du rêve est constitué d'une série de niveaux, du plus haut, lumineux, où trône l'omnipotent démiurge Kuyuli, jusqu'au plus bas où vivent, à la lisière des deux univers, des esprits dont la capacité de métamorphose, aune du véritable pouvoir, est limitée. C'est en forêt, domaine du sauvage, que se manifestent principalement les esprits ; le village en est normalement indemne. Là encore, nous sommes dans un schéma classique en Amazonie et il n'est pas nécessaire de s'y attarder ici.

INCERTITUDES DU SAUVAGE : LE CONCEPT D'*ITUPON*

Avant d'en venir aux étapes de l'histoire humaine proprement dite, il convient d'insister sur le milieu qui lui sert de matrice : l'analyse de la représentation qu'en ont les Wayana est indispensable à l'approche de leur conception du progrès social. Les premiers hommes, en effet, eurent la forêt comme habitat exclusif. Mais ils n'y étaient pas seuls, coexistant depuis les premiers temps dans ce milieu avec des créatures maléfiques et dangereuses qui n'ont d'ailleurs pas totalement disparu. Interrogés à ce sujet, les Wayana ont du mal à les caractériser. Soit ce sont des esprits qui prennent apparence humaine, soit ce sont des humains bestiaux, soit encore une catégorie intermédiaire d'entités floues... En fait, il semble que l'on doive considérer le « sauvage », *itupon*, « celui de la forêt » ⁵, comme une catégorie qui permet d'articuler monde des hommes et monde du rêve ⁶. De même, et nous allons y revenir, elle sert à penser, par antithèse, la modernité. Aussi convient-il d'emblée de préciser son contenu (voir Annexe I).

Le terme *itupon* subsume sous une même appellation, par référence à un milieu (*itu* : la forêt), des catégories d'êtres qui flirtent avec la frontière séparant les humains des esprits. Cette proximité douteuse rend leur identification difficile. De ces inquiétants personnages, mon ami Aimawale dit : « tous, Akuliyo, Tëmimë, Itukala... sont des *itupon*. Mais certains sont de simples hommes, d'autres sont un peu esprits, d'autres enfin complètement esprits ». Dissimulés

par la forêt, toutes ces créatures ont en commun de terroriser les humains ordinaires. C'est justement leur mystère, garanti par la densité et l'immensité du sous-bois, qui explique la crainte panique qu'inspire aux Indiens cette catégorie d'êtres : « on ne connaît le pouvoir réel d'aucun *itupon*, même pas des Akuliyo [pour autant bien réels] ; on a peur de tous », dit encore Aimawale. Il y a là un trait que l'on retrouve partout : l'étranger lointain, mystérieux, se voit attribuer une force exceptionnelle ou des dons de sorcellerie incomparables (voir, pour l'Occident, Hell 1994 ; Harrison 1992 ; pour l'Amazonie, Butt Colson 1973, p. 8...). On ne s'étonnera donc pas que les Wayana attribuent à ces êtres des propriétés étranges et puissantes qui les rapprochent des esprits car la forêt, espace par excellence de la sauvagerie, constitue justement une cache. À l'inverse, les Blancs en sont quasiment dépourvus puisque, vivant à découvert, ils ne peuvent se cacher.

La forêt doit être considérée comme l'espace où la limite entre monde du rêve et monde ordinaire est la plus incertaine. Il s'agit d'une sorte de troisième terme entre ces univers, d'un lieu sombre et inquiétant où la transformabilité (le pouvoir de métamorphose) est mise à l'épreuve : là, les esprits peuvent aisément devenir visibles, tandis que les hommes qui y demeurent ne sont pas tout à fait humains. Et c'est pour des raisons de ce type que certains secrets, à l'origine des principales coutumes (chants, initiation, danses), y furent révélés aux Indiens : c'est seulement en ce lieu osmotique qu'était envisageable la transmission à un homme ordinaire, égaré là par magie, d'un savoir surhumain (voir Hurault 1968, p. 118 ; Alalikama in Chapuis et Rivière 2003) qui allait bouleverser la société par l'instauration de rites nouveaux. La forêt est, à suivre les Wayana, l'épicentre du merveilleux, c'est-à-dire d'un domaine où ils croient « tout possible » (Lecouteux 1998, p. 13).

LES « VRAIS HUMAINS » : DU « PUR » SAUVAGE AU MÉTIS, DU CLAN À L'AMALGAME

Revenons aux seuls ancêtres (voir Annexe I), ces sauvages (*itupon*) considérés comme innombrables. Quels rapports entretenaient-ils entre eux ? Quel type d'existence menaient-ils ? L'histoire des guerres et la geste de Kailawa (*Kailawa eitoponpë*), le héros culturel, permettent de répondre de façon satisfaisante à ces questions.

L'ère des clans ⁷

Des ancêtres, nous savons que le démiurge les dota de la parole ainsi que de règles de comportement social régissant principalement les rapports entre affins (Chapuis et Rivière 2003). C'est sur des critères morphologiques, comportementaux ou culturels que les clans, qui portent quasiment tous un ethnonyme à référent animal ⁸, se distinguaient jadis entre eux : les Umuluyana [gens de la grenouille *umulú*] avaient de gros bras comme elle ; les Kumakayana [gens du

fromager] habitaient des cabanes construites sur ces arbres ; les Mekuyana [gens du sapajou fauve] étaient, comme cet animal, rasés à l'exception d'une crête centrale ; les Pilisiyana avaient une voix aiguë ressemblant à celle de la perruche *pilisi*... Mais leurs différences sont-elles originelles ou historiques ? Il semble que les Wayana penchent pour la première hypothèse : ils émergèrent tels quels, chacun avec ses spécificités. Cependant une grand-mère affirme que ce n'est qu'à la suite d'une période pré-babélique, où tous parlaient la même langue, que Kuyuli affecta une langue spécifique à chaque peuple et leur enjoignit de s'organiser sur la base de ce seul critère, en les rendant étrangers les uns pour les autres. En tout cas, la tradition orale, fort prolixe sur bien des points, ne traite pas, à ma connaissance, de l'acquisition de leurs particularités : il n'y a pas (ou plus) de discours sur l'origine des clans.

Quoi qu'il en soit, l'histoire humaine, dès le départ, est le fait de groupes ancestraux différenciés ayant en commun d'être placés en pleine forêt, à proximité des êtres dangereux que nous avons répertoriés (Annexe I). Les Wayana pensent, et c'est une donnée importante, qu'autrefois les humains, et les *itupon* de toutes sortes, étaient bien plus nombreux que maintenant. Ce grouillement de peuples liés par des relations complexes dans l'obscurité du sous-bois ne pouvait manquer d'engendrer, selon eux, un état de guerre permanent : la tradition orale nous dit que la terreur était quotidienne, les privations constantes, l'instinct meurtrier une deuxième nature. Les *hemit* (plantes à pouvoir) à fonction meurtrière étaient d'usage courant et stimulaient l'agressivité des hommes – le *hemit* est une figure de l'ombre, de la sauvagerie, du clan et de la mort (Chapuis 2001). Il faut dire que ces groupes vivaient dans un état d'endogamie exclusive⁹ et que la rencontre d'étrangers provoquait le meurtre et enclenchait la vendetta, à quelques exceptions près. Écoutons, par la voix de Kuliymam, cet homme des temps anciens qui va pêcher : « Je vais chercher une canne à pêche ; [comme] j'ai rêvé que j'allais peut-être voir un étranger¹⁰, j'emmène de quoi flécher ! J'emmène de quoi tuer [mais] c'est peut-être l'ennemi qui me tuera ! ». L'étranger (*kalipono*) est assimilé au fauve (*kaikui*) – qui lui sert souvent de métaphore – dont il faut se débarrasser car il menace la communauté.

C'est la période des clans, ces derniers constituant, aux yeux des Wayana, les seules entités politiques locales interactives de l'époque. Très nombreux, liés par des rapports variés et souvent opportunistes¹¹, les clans sont caractérisés, selon l'autohistoire, comme possédant une réelle indépendance, une agressivité instinctive, une mobilité permanente (partagés qu'ils étaient entre la fuite et l'attaque), l'absence de biens occidentaux et de contacts avec les Blancs. Surtout, les clans primitifs étaient dotés d'un niveau technologique presque nul¹² : ils ne brûlaient pas d'abattis (sauf exception), ne disposaient que de petits campements sans cesse mobiles et faisaient généralement griller leur viande¹³ ; dotés de haches de pierre, ils ne savaient pas nager (comprendre : puisqu'ils vivaient exclusivement en forêt), ni fabriquer de pirogues susceptibles de naviguer sur les fleuves qu'ils devaient

franchir au niveau de gués. Une certitude : ils aimaient se battre, tuer. Ils avaient le goût du sang. Bref, les ancêtres ne différaient guère des animaux, ainsi que le laisse entendre le passage suivant où leur comportement bestial est ainsi stigmatisé par un chef plutôt pacifique alors qu'un de ses hommes veut attaquer l'adversaire : « ne provoquez pas les barbares, ne vous comportez pas comme les chiens [comme des animaux] ! Soyez humains, à présent, faites la paix !.. », ce qu'il justifie en disant que c'est pour éviter le cycle de la vendetta. Par rapport à l'étape initiale, où la créature humaine se caractérisait simplement par son absence de capacité de transformation (ce qui la rendait prisonnière de sa condition), par l'inexistence de vie sociale et de technologie, être « humain » ici implique de nouvelles exigences : c'est précisément contrôler ses instincts, penser à l'avenir, se démarquer de la sauvagerie... Nous allons voir que cela a nécessité un long processus de « civilisation ».

La période intermédiaire, ou ère des emboîtements ¹⁴

La fin de l'ère des clans – qui n'est d'ailleurs qu'une tendance générale, non une mesure homogène et imposée : certains clans en effet ont choisi de conserver leur « sauvagerie » –, corrélée au mélange (effet de l'exogamie), au commerce et à la paix, est bien connue de tous les Wayana. De façon caricaturale, un récit nous montre comment les clans furent contraints de se mêler. Kailawa, avatar du démiurge, chamane meurtrier, maître des plantes à pouvoir, extermina tous les groupes, ne sauvant à chaque fois qu'un ou deux jeunes garçons. Ces derniers, une fois adultes, l'aidèrent grâce à l'influence des *hemit*, à poursuivre son œuvre, l'extermination du mal, autrement dit des antagonismes perpétuels, automatiques. Ainsi finit par éclore la société wayana, plurielle et pacifiée, à partir de la coexistence amicale de jeunes « innocents », c'est-à-dire d'enfants non pervertis par la haine réflexe et viscérale des adultes pour tout ce qui leur est étranger. Car le plus dur, évidemment, consistait à intégrer dans une unique société (ou famille, *weki*) des membres de groupes qui se haïssaient depuis la nuit des temps : c'est ce prodige que réalisèrent des *hemit* apaisants, ouvrant la voie au processus de paix. Cette mutation historique est annoncée par le brutal changement d'attitude du nouveau Kailawa, celui qui a succédé au Kailawa fédérateur, guerrier d'une chasteté absolue, vivant à la dure, et qui ne se nourrissait que du sang des ennemis : « C'est fini ! J'ai envie de faire l'amour ! J'ai envie de bière de manioc ! J'ai faim ! Je veux manger de tout ! » dit son successeur.

L'histoire des guerres, quant à elle, dont celle de Kailawa constitue une reprise sur un mode métaphorique, nous révèle que, progressivement, les clans, fragmentés, durent s'allier, intégrer des coalitions de plus en plus vastes sous l'autorité de chefs de guerre pour éviter de disparaître. L'alliance entre groupes succédait souvent à une violente période d'affrontements. Sans que l'identité clanique ne fût nécessairement perdue – sa permanence encore de nos jours en témoigne –,

des hégémonies se mettaient en place, comme celle des Upului, fédérateurs dans l'exemple suivant : « Les Upului étaient nombreux : les Umuluyana, les Opakwana, les Papakwaiyana, les Kuwalakwalīyana, les Kuwananīyana [...] [Sans compter] les Upului Palilitē, les Pīlēuyana [...] les Upului étaient très nombreux [...] ».

À l'issue de la longue période de conflits qui caractérisa l'ère des clans, trois événements « civilisateurs » survinrent, instaurant une césure irréversible entre un passé sauvage et un présent qui ne l'est plus, devenu enfin paisible et ouvert aux échanges. L'un est le mélange entre clans totémiques, qui prit plusieurs figures. Imposé, véritable technique civilisatrice dans les mains de Kailawa, il fut, d'après des récits plus analytiques, le résultat d'un amenuisement démographique majeur des clans, d'une volonté de ne plus vivre dans la terreur, d'un désir de sécurité et de confort de la majorité d'entre eux qui les poussa à s'allier selon des modalités variables : l'endogamie cède la place à l'exogamie. Aux yeux du vieux savant wayana Kuliyaṃan, la plupart des peuples indiens actuels sont le produit de nombreux métissages¹⁵, dont la paix est le fruit (Chapuis à paraître) : « Finissons-en ! », disent-ils, « finissons-en donc ! Nous avons parlé de mariage, vous avez donné [des femmes], les vrais Apalai ont bien dit cela [...]. On s'est marié avec des Apalai jusqu'à maintenant, nous [les Upului]. Les Wayāpi et les Tīliyo se sont mariés depuis, c'est ainsi. Nous ne faisons pas exception, nous sommes mélangés. Nous n'avons pas été tués grâce à lui, l'enfant » (du fait du système de parenté cognatique). En fait, c'est avec la paix que l'exogamie s'est étendue et systématisée. C'est un truisme, aussi bien dans le récit de la genèse du groupe que dans les représentations actuelles : « nous, les Wayana, on est des mélangés » : comprendre « des métis » (gens mêlés). Le métissage est sans conteste, pour eux, la condition essentielle du passage à « l'humanité »¹⁶, grâce à la paix qu'il impose. Remarquons que ceci n'empêche nullement les Wayana de connaître leurs origines précises (« ma grand-mère était Opakwana et mon grand-père Upului » entend-on dire). Aussi chacun peut-il se prévaloir d'une double appartenance : celle qui en fait un élément à part entière de l'ethnie wayana actuelle et celle, en indice, qui le rattache aux groupes sauvages ou clans du passé (Chapuis à paraître).

La paix en cours de réalisation permet que les groupes recomposés sortent de la forêt, s'exposent, se livrent en quelque sorte : voilà le second caractère du changement opéré. C'est sur les rives des grands fleuves, et non plus au cœur de la forêt ou aux abords sombres des petites criques, que les groupes concernés trouvèrent la lumière de la paix et, consécutivement, la voie de la modernité. Précisons que la forêt archétypale est conçue sous l'aspect du sous-bois le plus obscur, de la partie la plus éloignée de ces grandes trouées lumineuses, véritables effractions solaires que constituent les fleuves. Si la première représente le lieu par excellence de la dissimulation, propice aux raids surprise en quoi se résument le plus souvent les affrontements amérindiens, les seconds en sont l'antithèse. Notre

conteur est précis : « les premiers Indiens qui sont sortis de la forêt [...] ont commencé par s'installer dans des criques, puis ils sont allés vivre, ensuite, au bord des fleuves ». L'analyse sémantique confirme le lien entre processus de civilisation et évasion hors du couvert forestier. En effet, pour désigner ce passage, toujours associé dans l'esprit indigène à une véritable mutation sociale, le terme le plus utilisé, et qui revient comme un leitmotiv dans les récits de fin de guerres, est *tēhmakai* (= *tēnmakai*, *tēwēhmakai*) qui signifie « se découvrir », « se mettre à découvert » (si l'on est caché : ici, dans la forêt), « s'exposer » (mais aussi « se livrer », « se dénoncer »). Son référent est donc l'issue hors de la forêt, l'exposition aux regards et aux risques. *Tēhmakai*¹⁷ c'est, métaphoriquement, accepter le contact, l'échange, ne plus craindre l'attaque surprise, les représailles, renoncer à la fuite. Cela implique l'idée d'un changement positif dans le mode de vie, d'un pas vers le confort, d'un abandon de la sauvagerie caractérisée quant à elle par la dissimulation. Écoutons Kuliyanan :

Les vrais Wayana et les Kumalawai [...] se sont mis à découvrir. Pourquoi ? Ils voulaient de la viande car ils avaient très faim, ils ne voulaient plus de mauvais hocco, ils en avaient assez des nuées de moustiques [...]. C'est de cette façon qu'ils se sont mis à découvrir. Ils étaient devenus peureux et ne voulaient plus être tués : « allons-y, je ne veux plus être couvert de sang, je ne veux plus de sang, je ne veux plus être comme les ancêtres ».

On peut également utiliser dans cette acception le terme *tēwekaktai*, dont le sens premier est « sortir », et qui signifie aussi « naître », « accoucher ». Or il y a bien de cela dans la pensée wayana : sortir de la forêt, c'est naître à un mode de vie nouveau, moderne et pacifique, qui tourne résolument le dos à la barbarie.

Ça se passait comme cela : [les gens] se massacraient autrefois. Aujourd'hui, nos mœurs ressemblent à ceux des étrangers [occidentaux]. Tous les nôtres étaient dans la forêt, à l'époque, tous nos ancêtres, les Upului, les Apalai-Apama [...]. Tous étaient ennemis [barbares]. Tous, les Palilité, les Apalai... s'entre-tuaient [et de mettre en exergue, une nouvelle fois, le système de la vendetta aveugle] [...]. C'est seulement à présent qu'on s'est accoutumé à vivre sur les fleuves. Tous, parce qu'ils vivaient dans la forêt, tuaient continuellement et c'est seulement parce qu'ils ont pris des épouses [les uns chez les autres] que s'est achevée la dispute entre nous.

La conséquence, ou le prolongement, du processus en cours nous est donnée à comprendre à travers un extrait. Quand Kailawa eut décimé ses adversaires, formé le groupe wayana et assuré la paix, il s'occupa avec ses hommes de débarrasser les inselbergs et les fleuves, c'est-à-dire les principales voies de communication, des redoutables monstres (*itupon*) qu'elles celaient, comme le *tulu-pele*¹⁸, les *melimë*, etc. et qui empêchaient les échanges commerciaux, pourtant rendus pensables par le nouvel état des relations sociales :

Puisqu'ils en ont fini avec ça, avec le massacre des humains, puisqu'ils en ont fini [la paix règne], alors ils s'en sont pris à ceux-là, ils se sont occupés des fauves. Ils les ont tous

tués : les gros kunawaliimë, des grands fauves, le tulupele, awawaimë. Ils les tuent. Ils tuent le fauve mëlëtu, ils le flèchent. Ils flèchent le fauve du lézard noir. C'est grâce à cela que nous pouvons aller aux sources sans risque.

Ce faisant – la dernière phrase de la citation est éloquente à ce sujet – ils transformèrent, en les sécurisant, les fleuves et les inselbergs, qui permettent de passer d'un bassin fluvial à un autre, en voies d'échange majeures liant les groupes reculés à ceux qui se trouvaient mieux placés sur les circuits de traite. Un des enjeux de cette étape fut l'intensification de l'approvisionnement en produits occidentaux, surtout métalliques : mais cela, l'histoire indigène le donne à penser sans l'énoncer explicitement, à de rares exceptions près. Il est probable que l'introduction de ces biens a contribué, par ailleurs, à favoriser certains groupes locaux par rapport à d'autres, créant en partie ou faisant perdurer des inégalités sociales.

Se mêler, sortir de la forêt, commercer librement, constituent les principales étapes du processus de civilisation dont il a été question plus haut. On peut y ajouter trois éléments récurrents dans le discours wayana : l'abandon des *hemit* meurtriers, de ces produits dont l'usage quotidien entretient la haine ; la chute démographique, attribuée aux guerres¹⁹ et justifiant des alliances quand la sécurité ne pouvait plus être assurée ; enfin la présence, toujours allusive, des Blancs, systématiquement associés à la paix. Au total, « être humain » consiste à se différencier radicalement des groupes primordiaux, les clans qualifiés d'*itupon* par définition puisque sauvages. Qu'il y ait eu une avancée, Kuliyan le dit clairement : « autrefois, même les Wayana étaient des *Itupon* », c'est-à-dire des hommes sauvages, de la forêt : mais ils ont changé, évolué, en se métissant, en sortant de la forêt pour devenir ce qu'ils sont²⁰.

Le changement²¹ dont nous avons esquissé la direction s'est effectué sur le long terme et est ordonné, dans les représentations, selon un ordre chronologique global²². Il n'a pas cependant affecté de façon homogène tous les clans ou fragments de clans. Nombre de ces derniers sont demeurés barbares. À ce propos, Kuliyan précise :

Il y a beaucoup de familles : Oyaricoulets (Akulio), Itukala, Alamapokan, Alamapkot, Palilitë, Pakilayana, Umuluyana, Opakwana, Piyanai, Sikaleyana [...]. Ils habitent dans la forêt et vivent en famille comme les Wayana. Ils se font la guerre entre eux [...]. Certains viennent jusqu'aux villages wayana pour voler. Ils parlent des langues différentes. Ils sont méchants et s'attaquent parfois aux Wayana [...].

La barbarie n'a donc rien d'une fatalité, elle résulte d'un choix, comme le passage suivant l'indique clairement. Après un affrontement entre les Wayana et les Mawayana, qui s'achève par la paix entre les deux groupes, voilà ce qu'avance le conteur pour justifier le départ des seconds et leur refus du métissage :

Mais ils ne se sont pas devenus Wayana²³ ; ils ont juste fait la paix et sont restés dans la forêt. Ainsi il n'y a pas de Mawayana chez nous ; s'il y en avait on le saurait, ils se

seraient métissés avec nous ! En fait, ils voulaient être vraiment sauvages, voilà pourquoi !

La vie dans la forêt est donc un choix plus qu'une contrainte. Le procès de « civilisation » n'a rien d'obligé, il témoigne simplement de la volonté des groupes de changer, d'opter pour le confort d'une vie paisible facilitée par les échanges et l'usage des outils européens. À terme, cependant, il est inéluctable. En effet, « les Akuliyo et d'autres groupes ne resteront pas toujours des *itupon*, ils changeront comme ont changé les Wayana », affirme encore Kuliyanan. Ils connaîtront, pourrait-on dire, un stade de civilisation supérieur. En attendant, s'ils restent dans la forêt, c'est « peut-être parce qu'ils sont très barbares ²⁴, mais aussi parce qu'ils ont peur de sortir, qu'ils ont peur du fusil ». Un jour ils deviendront comme les Wayana, « quand ils sortiront de la forêt », c'est-à-dire quand ils abandonneront la forme clanique. D'autres groupes encore, intermédiaires, sont partagés entre la forêt et la lumière, même s'ils ont connu de nombreux mélanges et bénéficié des avantages matériels de la paix ²⁵, à l'instar des Wayana. C'est le cas de certains Tiliyo : ils se battent encore, leur instinct meurtrier n'est pas tout à fait éteint car ils ne s'exposent pas en permanence ; ce sont des demi-barbares. On peut ainsi repérer différents niveaux de civilisation.

DU MÉTIS AU BLANC : VERS DE NOUVEAUX MÉLANGES

Ethnie et modernité

À travers ce qui précède, nous avons vu se succéder deux séries : d'un côté, la série forêt-obscurité-dissimulation-fourmillement de clans-endogamie-guerres-usage intensif de produits magiques (*hemit*), série associée à l'organisation clanique ; de l'autre, celle qui associe berges des fleuves-lumière-exposition-groupes métis (exogamie)-paix-abandon des produits magiques meurtriers-commerce, série qui caractérise, après une phase d'emboîtements claniques, l'ethnie.

La période des ethnies consacre l'aboutissement (toujours problématique, inachevé, instable, évolutif) du processus engagé qui trouve forme dans des fédérations fondées sur des fragments de clans, d'une part, et sur des liens d'échange avec l'Occident – ou ses représentants –, d'autre part. En effet, la paix s'est accompagnée d'un éclatement des clans dont les lignages ou les fragments de lignages, au gré des choix et des événements, ont investi des fleuves différents : un texte, *Étakpaptoponpë*, « La Répartition », en rend explicitement compte (Chapuis et Rivière 2003). Dans le même temps, de nouveaux rapports sociaux se sont créés sous la pression des événements. Puis un ultime phénomène de concentration s'est produit.

Ce processus, lié en partie aux conditions de vie réservées par la France aux indigènes, est aussi imputable à l'action des Noirs marrons Boni/Aluku. Ces

derniers contribuèrent à attirer en Guyane française, au ^{xx}^e siècle, l'essentiel de la population localisée précédemment sur le versant brésilien des Tumuc Humac :

[...] Yamaikë va informer les gens, et Paikë y va aussi ²⁶. [...] « je suis venu ! », dit-il, « mes parents ! il n'y a plus de guerre maintenant, n'ayez pas peur ! ce sont nos associés, nos fournisseurs peut-être [...] c'est ce qu'ils m'ont dit » [Paikë transmet le message des Aluku : ils sont là pour commercer] : « nous [en Guyane française], nous avons des choses, des sabres, des perles, des pagnes, pas nos anciens pagnes en coton [...]. Nous ne serons plus piqués par les moustiques [grâce aux moustiquaires] [...] les Aluku en ont amené de grosses [quantités], là sur le Marouini, parce que les Indiens, de leur côté, ramènent des légumes ». Ils ont dit seulement ça. « Allons informer nos familles [du versant brésilien], qu'ils aillent là-bas, ils [les Blancs] cherchent de la main-d'œuvre (*peito*) ! », disent-ils [...]. Beaucoup de Wayana viennent, ils s'installent là [en Guyane].

L'exemple le montre, ce déplacement nécessita également la participation active d'une « élite » amérindienne, principalement celle du chef Twenke dont les aïeux furent parmi les premiers proto-Wayana à s'installer à proximité des Noirs marrons, au départ du circuit de traite.

C'est de ces accrétions en chaîne, réalisées dans la zone française du Litany, qu'est né l'essentiel de l'ethnie wayana telle que nous la connaissons maintenant. Mais, pour que cette dernière existe en tant que telle, plusieurs conditions sont nécessaires. D'une part, que les étiquettes claniques, sans disparaître, soient subsumées sous une appellation commune (dans ce processus, les Occidentaux jouèrent un rôle non négligeable) : tout membre de cet ensemble hétérogène se reconnaît avant tout comme un Wayana. D'autre part, que le groupe se dote de « productions symboliques à travers lesquelles [il] s'approprie son histoire et se pense comme corps social » (Collomb 2000, p. 151) : parmi les principales, outre la langue, qui s'est homogénéisée, citons la cérémonie d'initiation appelée *marake* ou, plus exactement sans doute, son ajustement à la nouvelle situation, mais aussi un ensemble textuel et notamment la geste de Kailawa, « père de la nation », geste qui est à coup sûr une tradition inventée à la fin du ^{xix}^e siècle dans ce but.

Par ailleurs, des rééquilibres, des adaptations ont eu lieu, notamment en ce qui concerne le rôle des fragments de clans au sein des nouveaux ensembles sociaux. Je montre dans une contribution à paraître comment la société wayana s'est stratifiée selon l'ordre d'arrivée des fragments constitutifs de l'ethnie dans les zones d'influence des Blancs ou des intermédiaires Noirs marrons. Ainsi les « gens du Marwini » (aussi caractérisés comme Wayanahle, vrais Wayana ²⁷) – entendons par là ceux qui établirent le plus tôt des rapports étroits avec l'Occident et s'installèrent dans le voisinage de ses représentants locaux (voir ci-dessus l'exemple de Twenke) – ont formé un groupe socialement dominant, même s'il n'est pas homogène ; en dessous, si l'on peut dire, on trouve la masse de l'ethnie, rassemblée sous la dénomination « ceux du Jari », constituée en majeure partie d'Upului, qui vinrent rejoindre les précédents, acceptant de ce fait une sorte de

perte de prestige en échange d'un approvisionnement régulier en matériel occidental. Considérés comme des étrangers amis, « ceux du Parou (de l'est) », principalement des Apalai, sont les derniers arrivés et se remarquent par la discrétion de l'immigré récent. Ces inégalités sont encore (mais de moins en moins) perceptibles sur le plan politique, les « gens du Marwini » ayant une prééminence lors des décisions collectives.

L'ethnie, chez les Wayana, est pensée à travers le filtre de la modernité (*iyanne eitop*). Produit de la fusion des clans, certes, elle est aussi fille de l'Occident. Les groupes dont les rives des grands fleuves sont devenues les espaces exclusifs sont « civilisés ». D'ailleurs, « on ne dit pas *itupono* pour les Wayana étrangers [du Brésil notamment], les Emerillon, les Wayâpi [...] car on sait qui ils sont et aussi que ce ne sont pas des sauvages » : ils ne se battent plus, ou peu, n'utilisent plus beaucoup les *hemit*, connaissent de nombreuses techniques occidentales (usage du moteur et de nombreux outils). Or c'est justement parce qu'ils sont *sortis de la forêt* qu'ils ont rencontré d'autres peuples, comme les Noirs et les Occidentaux²⁸, dont leur avenir dépend pour partie. Tout un progrès social et culturel se manifeste, de la part des Wayana du présent, dans l'écart qui les sépare de leurs ancêtres et des sauvages actuels : eux, les modernes, sont pacifiques, maîtrisent la technique de l'abattis, habitent des villages semi-fixes placés sur les berges de grands fleuves, fabriquent des pirogues perfectionnées et motorisées, chassent au fusil, font bouillir leur viande et possèdent un outillage de fer²⁹ grâce à leurs échanges avec les Blancs ou, plus souvent, avec les intermédiaires de ces derniers. Ils vont de plus en plus fréquemment vers la ville et leurs enfants sont scolarisés.

Mais comment est conçue la modernité ? En parlant des gens du passé (*upakaptalitom*) ou des sauvages actuels, on dit qu'« on n'est plus comme autrefois » (*upakatmela tētihe*) maintenant, ce qui signifie que les pensées et les comportements ont changé. Pour caractériser les ancêtres, on dit aussi « ceux qui n'étaient pas bons » (*ipokemnom*), d'une part, à cause de leurs mœurs violentes, d'autre part, parce qu'ils étaient rustres, ignorant la technique, l'outillage métallique, etc. : leur vie était difficile. Cependant, dans le même temps où ils se modernisaient (*iyanne tētihe*), les groupes se sont éloignés de la forêt et ont progressivement perdu les savoirs la concernant, notamment ceux des plantes magiques et des esprits : ces savoirs pour lesquels justement les modernes (*iyankom*) redoutent et respectent – c'est une donnée constante – les « sauvages ». La civilisation est donc gain et, en même temps, perte. L'extraction de la sauvagerie, si elle a permis le confort, s'est accompagnée, aux dires des Wayana, à la fois d'une diminution importante du savoir concernant les forces dangereuses, surnaturelles, liées à la forêt, et d'une altération des compétences physiques que conditionne ce savoir : un divorce s'est progressivement installé entre la forêt et l'homme moderne. De nos jours, les Wayana contemporains dans l'ensemble craignent la forêt à cause du surnaturel qu'elle recèle et dont, pour en avoir perdu la connaissance intime, ils ne savent plus se prémunir. À quelques exceptions près, ils

répugnent à s'y aventurer profondément ³⁰, surtout s'il faut y dormir (c'est pendant la nuit que les forces surnaturelles agissent). Ce qu'ils redoutent le plus, c'est qu'il leur arrive des choses étranges, bizarres (*tipophaktai*). En fait, selon les jeunes qui en sourient mais ne sont pas plus téméraires, ils se font des illusions (*tipanapophaktai*), prennent leurs idées pour la réalité ou, plutôt, la réalité d'autrefois pour celle de maintenant.

Il est possible, au bout du compte, de dresser un tableau des étapes accomplies. Le processus évolutif est continu, complexe et ininterrompu.

Stade	Caractéristiques fondamentales
période des transformations, première humanité	formes labiles, changeantes ; vie éternelle, facile et sans effort
humains bestiaux, brutes anomiques (Annexe I)	pas de feu, degré zéro de la technologie ; ils mangent cru ; vie sociale nulle ou presque, absence de règles
période des ancêtres ; stade de la barbarie et du règne des <i>itupon</i>	vie exclusivement forestière, cachée, mystérieuse ; organisation clanique ; endogamie ; coexistence avec de nombreuses créatures redoutables ; humains très nombreux et divers ayant des mœurs barbares ; déplacements à pied ; goût pour le sang et la violence ; usage permanent des <i>hemit</i> ; guerres intestines endémiques ; habitat fruste ; mobilité permanente ; technologie rudimentaire ; absence d'abattis quasi générale.
période intermédiaire ; paix et ouverture	apparition progressive et généralisation des éléments suivants : exogamie ; paix ; regroupements d'une population décimée ; issue hors de la forêt, exposition et échanges ; élimination des animaux monstrueux qui s'opposaient à la libre circulation des personnes et donc des biens ; apparition (ou développement) de l'agriculture ; déplacements en pirogue ; abandon des <i>hemit</i> meurtriers ; « invention » des motifs de l'artisanat, des chants et de l'initiation ; introduction des outils et armes métalliques ; présence allusive, en toile de fond, des Blancs ; contacts épisodiques avec les Noirs marons.
période moderne	concentration de population ; coexistence pacifique au sein d'ethnies fédératrices ; usage commun des outils métalliques ; <i>itupon</i> de plus en plus rares ; chasse au fusil ; intégration progressive dans la société occidentale ; contacts de plus en plus fréquents avec la ville, antithèse de la forêt ; scolarisation des enfants ; abandon progressif des incantations, des plantes à pouvoir et du chamanisme.

Un futur occidental

Il reste à préciser la conception wayana dominante concernant l'avenir. Si les sauvages sont condamnés, à terme, à devenir des modernes comme les Wayana, ces derniers deviendront progressivement, quant à eux, des Blancs ou, plus exactement, des Français. D'ailleurs, depuis 1998 et sur leur insistance, presque tous les Wayana du Litany ont acquis la nationalité française avec tous les avantages afférents. Plusieurs anciens, désabusés, m'ont d'ailleurs affirmé qu'« un jour, il n'y aura plus d'Indiens, il y aura seulement des Blancs » :

Les Wayana vont devenir comme les Blancs, s'habiller comme eux. Les chamanes vont disparaître, on le voit déjà, comme les incantations *ëlemi* ; après moi [Kuliyaman] il n'y aura personne [qui sache toutes les histoires] ; de même le chant *kalau* ³¹, et alors il ne pourra plus y avoir d'initiation : personne ne s'intéresse au *kalau*, c'est dommage ! C'est bien qu'il [l'ethnologue] s'intéresse à l'histoire ancienne car ainsi les jeunes pourront apprendre.

De fait, bien des jeunes maintenant aspirent à devenir comme les Blancs (*palasisi tëtihem*) et font tout pour cela : vêtements « branchés », chaussures style Nike, équipement musical performant (chaînes stéréo puissantes, walkmans, etc.), équipements électroménagers (machines à laver – même si, souvent, ils ne possèdent pas le groupe électrogène qui en permettrait l'usage –, machines à râper le manioc, etc.), lits, tables, séjours de plus en plus fréquents en ville ³² (Cayenne, Paramaribo, Saint-Laurent-du-Maroni) sans oublier bien sûr la scolarité, le maniement de la langue française et une familiarité certaine, bien que superficielle et le plus souvent mal maîtrisée, avec certaines valeurs occidentales. *A contrario*, ils savent de moins en moins chasser, réaliser l'ensemble des objets d'usage courant, ignorent la plupart des histoires traditionnelles, craignent les techniques magiques et, pour les plus jeunes, rejettent leur appartenance clanique, considérée comme un stigmate de barbarie... Bientôt, donc, il n'y aura plus de Wayana, disent ces derniers : ils se seront fondus aux Blancs, perdant leur indianité.

Le Blanc n'est pas la condition de la modernité pour les Wayana, ni la seule version possible : il en est juste la figure la plus achevée et disponible. Par dessus tout, le Blanc est celui qui vit hors de la forêt. Ainsi les Wayana considèrent-ils que les Amérindiens *kali'na/galibi* sont devenus comme les Blancs (*Taila man palasisime tëtihe*) parce qu'ils vivent sur la côte, près de la mer, espace lié à ces derniers, tandis que les Noirs marrons *Boni/Aluku*, pourtant très occidentalisés, sont plus proches des Wayana en ce sens qu'ils vivent en lisière de la forêt, sur le haut du fleuve. Dans le même ordre d'idée, les Surinamiens citadins, y compris les Noirs, sont appelés *Palasisi* (Blancs) parce qu'ils habitent en ville, antithèse de la forêt et lieu de prédilection des Blancs. Au total, il apparaît nettement que le *Palasisi* est l'antithèse de l'*Itupon* (sauvage).

On peut finalement considérer avec les Wayana trois types d'espaces structurants et différenciateurs : la forêt, territoire des clans, lieu des esprits et des forces sauvages, surnaturelles ; l'espace résolument extra-forestier, et notamment la ville, lieu moderne et civilisateur par excellence ³³, propre aux Occidentaux ; entre les deux, le fleuve qui constitue un moyen terme où vivent les groupes ethniques de même caractère que les Wayana : ni Blancs ni sauvages mais ouverts aux échanges. Trois figures archétypales synthétisent les différentes étapes sociales : le sauvage, l'homme des fleuves et le Blanc.

CONCLUSION : LES MODERNES ENTRE VILLE ET FORÊT

En définitive, on voit bien comment le concept d'*itupon* permet de penser la théorie wayana du processus de civilisation ³⁴. Le civilisé peut se définir d'abord comme celui qui est sorti de la forêt, celui qui s'est exposé (*iwëhmakatpi*) ³⁵, qui s'est métissé ³⁶, vit une situation de paix (et donc qui ne connaît plus la peur), se déplace selon sa volonté, qui mange cuit et utilise un outillage de fer, pratique des échanges réguliers et monétarisés avec les Occidentaux. Si la forêt, comme l'ont bien montré Deshayes et Keifenheim (1994, p. 205), « est un lieu de transformation [...] (où) chacun cède de sa caractéristique propre au profit de l'autre », autrement dit si un homme qui va en forêt profonde prend le risque de s'ensauvager ³⁷ (ce qui ressort de nombreux récits et mythes), à l'inverse un sauvage qui « sort » de la forêt, qui se dirige vers une zone exposée (village au bord du fleuve, ville), perd de sa sauvagerie. C'est dire que l'espace possède bien une fonction dynamique et créatrice : dans le cas présent, la conception wayana du processus de civilisation corrèle la trajectoire historique, inéluctable, qui mène du cœur de la forêt vers son extérieur (lisière, berges), à celle, culturelle, qui transforme le sauvage en civilisé ³⁸ par l'acquisition, aboutissement d'une histoire complexe, de certains avantages jugés déterminants. Sur le plan de l'organisation sociale, on est passé du clan ancestral, endogame et belliqueux, lié à la notion d'*itupon*, à l'ethnie, mélange de fragments de clans en proportion variable, directement en prise avec l'Occident et la modernité. Bref, l'Indien est condamné, dans la vision wayana contemporaine, à devenir Autre. L'inexorable processus qui éloigne de la matrice forestière conduit d'abord au retrait partiel de l'identité initiale au profit du métissage et de l'identité ethnique, puis de l'indianité au profit de l'occidentalité. À chaque étape, de nouveaux identificateurs de groupe sont établis (les ethnies se différencient entre elles par d'autres moyens que ceux utilisés par les clans), et de nouvelles stratégies identitaires mises en œuvre.

Il ressort de ce qui précède que les Wayana ont de l'histoire une conception dynamique et particulariste (à chaque type humain son histoire spécifique) de l'histoire, laquelle perd de sa transcendance dès l'ère des clans pour devenir immanente avec l'ethnie. Cette autohistoire est conçue sans hésitation en termes

de progrès vers la modernité et procède par étapes. La représentation orientée que les Wayana ont de l'histoire révèle l'image que ce groupe a aujourd'hui de l'espace : il va des ténèbres du sous-bois le plus reculé jusqu'au monde d'outre-forêt des Indiens les plus civilisés et, même, jusqu'au monde sans forêt des Blancs ³⁹, dont le métissage avec les Wayana va ouvrir à ces derniers, à les en croire, la porte d'une nouvelle phase de leur existence.

ANNEXE 1. — Typologie des *ITUPON*

Les *Itukala* sont considérés comme de vrais esprits (*yolokohle*) qui ne « travaillent » pas avec les chamanes. On les trouve surtout en forêt, où ils se promènent nuit et jour ; ils fréquentent rarement l'abattis, et pas dans le village, bien qu'ils puissent exceptionnellement y venir. Ces vrais esprits se transforment en *Piyanakoto* (voir *infra*) ou bien encore en animaux ⁴⁰ s'ils veulent devenir visibles : ce sont des forces pures, sans forme établie. C'est Kuyuli qui les a créés, mais ils ont acquis eux-mêmes leurs pouvoirs surhumains, c'est-à-dire leur force physique et spirituelle hors du commun. Ils vont seuls ou en couple et, à l'occasion d'une rencontre fortuite, peuvent se battre physiquement sous leur apparence anthropomorphe contre les hommes : ils sont alors toujours victorieux ⁴¹ car ils ne se fatiguent jamais. Généralement, la lutte se passe loin du village : soit ils tuent simplement, soit, après le meurtre, ils ôtent le cœur de la victime et mettent à sa place une feuille d'arbre. Dans ce cas, le chasseur aura le temps de revenir au village pour y mourir rapidement ⁴². Un homme avait ainsi lutté avec un *Itukala* : il est rentré chez lui, a raconté ce qui s'était passé à sa mère, puis s'est écroulé, mort. Les *Elepata tïyelem*, variété disparue, avaient, comme leur nom l'indique, la bouche sur la poitrine ⁴³ et ne pouvaient se transformer en humain ordinaire, comme les *Itukala*, mais seulement en êtres à l'aspect fantomatique.

À côté de ces purs esprits, dont il existe de nombreuses variétés, on trouve une catégorie d'êtres qui, quoique monstrueux, sont considérés sans ambiguïté comme des humains : entendons par-là qu'ils sont dépourvus de pouvoirs magiques. Il s'agit de géants hirsutes, infatigables, mangeurs de viande crue et dépourvus de toute trace de culture ⁴⁴ ; ils ne connaissent pas le feu, n'ont pas d'abattis, pas d'outils, pas de villages, pas de règles... Citons les *Ikuyupii* ⁴⁵, qui ont la peau de couleur foncée : ils sont très forts, robustes, très durs, plus grands qu'un homme ordinaire et « les gens disent qu'ils sont réels », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent se métamorphoser. De même, les *Tēmimē* ⁴⁶, géants qui se promènent seuls, portant tous une sorte de hache de pierre à la main : ils n'ont pas de villages mais circulent dans des aires définies et, à ce qu'on sait, « ce ne sont que des hommes » ; si on entend leur bruit, il faut s'échapper. Certains Wayana ont eu affaire à eux et ont été retrouvés roués de coups malgré une résistance supposée acharnée. En expédition de chasse, on redoute moins les *Itukala*, qui sont rares, que les *Tēmimē* et autres qu'on entend parfois cogner contre les arbres ou effectuer des bruits terrifiants.

Entre les deux catégories précédentes, il existe des êtres au statut imprécis dont on dit : « ce ne sont pas de vrais humains », mais qui ne sont pas, non plus, de « vrais esprits ». Ils réalisent un moyen terme entre les véritables esprits vagabonds, sortes de déchets, de sous-produits du monde du rêve, et les brutes ténébreuses qui hantent le plus profond du sous-bois. Contrairement aux esprits, ces créatures ne peuvent se métamorphoser. Mais, à la différence des humains, ils possèdent un aspect monstrueux ou des pouvoirs magiques

supérieurs. Les *Wahaimë*, maintenant disparus, en sont un bon exemple : la peau de ces monstres était une sorte de carapace dure comme le rocher, très ondulée (*wakawakaman*). Leurs extrémités étaient tranchantes comme des couteaux et leur pouvoir tel qu'il leur suffisait d'effectuer le geste de trancher pour couper bien au-delà de la portée de leurs bras. Ils étaient d'ailleurs si tranchants qu'ils ne pouvaient ni s'asseoir sur un tabouret ni se coucher dans un hamac. Plaçons là aussi les *Piyanakoto*⁴⁷, autres géants de la forêt, plus forts aussi spirituellement que les Indiens civilisés puisqu'« ils sont presque comme des esprits » : tous, hommes et femmes, sont chamanes, et plus puissants chamanes que ceux des Indiens. C'est dire qu'ils sont extrêmement savants en magie et, s'ils ne se transforment pas, peuvent disparaître comme le chamane. Les *Piyanakoto* sont féroces et tuent les hommes. Excessivement agressifs, comme l'aigle (*piya*), ils se manifestent par un sifflement qui ressemble au cri de ce dernier. Ils vivent par groupes d'une dizaine et ne possèdent pas de villages, dormant à même le sol, et connaissent parfaitement la forêt, qui est leur milieu : ils s'y déplacent en marchant comme les animaux, silencieusement. Bref, nous sommes là en présence de ces entités floues que j'annonçais précédemment.

Mais des humains ordinaires sont aussi parfois considérés comme des *itupon*, c'est-à-dire ici des « barbares », car ils partagent la plupart des caractères que nous venons d'énumérer. Il s'agit d'abord des ancêtres des Indiens actuels. Ils vivaient dans un monde redoutable, à proximité de ces terribles figures du monde sauvage dont il vient d'être question. Remarquons que, si aucune filiation directe n'est établie entre les brutes anomiques et les humains véritables mais primitifs, des étapes sont implicitement projetées à travers ces catégories. Interrogés précisément, les Wayana sont dubitatifs, mais reconnaissent qu'il est probable qu'un lien existe entre les géants et les ancêtres, sans qu'ils soient capables de le préciser. Le terme *itupon* inclut également des groupes actuels considérés comme sauvages car n'ayant pas quitté la forêt, tels que les Akuliyo, les Witoto, les Wama ou les Yanapuku, entre autres. Ils y vivent par choix, à la façon des ancêtres. Si on les croise, le conflit est automatique : la violence est leur langage.

Pour terminer notre revue de l'extension de ce concept, sont encore considérés comme *itupon*⁴⁸ quelques animaux monstrueux ou doués de pouvoirs supérieurs, comme le *kunawalimë*, un énorme jaguar à deux têtes ; ou encore *melimë*, un écureuil géant. Le plus célèbre d'entre eux est sans conteste le *tulupele*, sorte d'anaconda/poisson gigantesque capable de briser les pirogues et qui constituait en quelque sorte le gardien des fleuves (Van Velthem 1995 ; Chapuis et Rivière 2003). L'élimination de ces monstres fut un des temps forts de la mutation sociale qui fit disparaître la barbarie.

Résumons ces données dans un tableau :

ITUPON			
vrais humains « primitifs » ou primitifs absolus	vrais esprits	entre les deux, entités floues	animaux monstrueux
Ikiyupin Tëmimë...	Itukala Elepata tïyelem...	Piyanakoto Wahaimë...	Kunawalimë Melimë Tulupele...

- ancêtres disparus - groupes actuels barbares : Akuliyo, ,Wama, Witoto...			
---	--	--	--

ANNEXE II. — Les « clans » cités dans le texte

ethnonymes	réfèrent
Akuliyo ou Akuliyana	<i>Akuli</i> , <i>Dasyprocta aguti</i> , Dasyproctidae
Alakwayana	<i>Alakwa</i> , petite ortalide, <i>Ortalis motmot</i> , Cracidae
Alamayana ou Alamapkot	<i>Alama</i> , l'abeille
Kukuyana	<i>Kukui</i> , la luciole
Kumakayana	<i>Kumaka</i> , le fromager, <i>Ceiba pentandra</i> , Bombacaceae.
Kuwalakwaliyana	<i>Kuwalakwa</i> , variété de grenouille
Kwananiyana	<i>Kuwanan</i> , le singe écureuil, <i>Saimiri sciureus</i> , Cebidae
Mawayana	<i>Mawa</i> , grosse grenouille, sans doute <i>Leptodactylus pentadactylus</i> , Leptodactylidae
Mekuyana	<i>Meku</i> , le sapajou fauve, <i>Cebus apella</i> , Cebidae
Opakwana	<i>Opak</i> , variété de moustique se déplaçant en nuées
Pakilayana	<i>Pakila</i> , le pécari à collier, <i>Tayassu tajacu</i> , Tayassuidae
Palilitë	<i>Palili</i> , teinture corporelle rouge
Papakwaiyana	<i>Papakwai</i> , indéterminé
Pilëuyana	<i>Pilëu</i> , la flèche
Pilisiyana	<i>Pilisi</i> , oiseau toui para, <i>Brotoyeris chrysopterus</i> , Psittacidae
Piyanayana ou Piyanai	<i>Piya</i> , l'aigle harpie, <i>Harpia harpia</i> , Accipitridae
Sikaleyana	<i>Sikale</i> , soit le piaye à ventre noir, <i>Piaya melanogaster</i> , Cuculidae ; soit le coucou, <i>Piaya cayana</i>
Umuluyana	<i>Umulu</i> , grenouille, sans doute <i>Leptodactylus knudseni</i> ou <i>pentadactylus</i>
Wama ou Wamayana	<i>Wama</i> , l'aroman, <i>Ichnosyphon arouma</i> (Aubl.) Körn, Marantaceae

NOTES

1. Bien des recueils de tradition orale mélangent épisodes historiques, récits mythiques, historiettes, etc. comme autant de produits du folklore, déniaient d'emblée tout ordre indigène signifiant, comme si l'histoire, en tant que discours sur le changement, était l'apanage des sociétés occidentales. Une collecte systématique du discours historique sur la longue durée permet de rectifier cette vision.

2. À dire vrai, cette période des transformations (ou des métamorphoses : j'emploierai indistinctement les deux termes), commune en Amazonie, est celle où les « règnes » animal, humain et surnaturel n'étaient pas encore séparés. Soumis à la même condition d'existence, ils n'avaient pas encore acquis leurs caractères spécifiques. Il existe de nombreuses études sur ce thème (voir notamment Descola 1986 et Viveiros de Castro 1998).

3. Goeje (1941, p. 6) avance pour sa part plusieurs versions : « Kuyuli avait créé les Oayana et ils étaient immortels, mais après s'être livrés à la vie sexuelle, ils sont devenus mortels. (Autre version : les corps des Oayana devenaient défectueux. Autre version : les Oayana commettaient l'adultère) ».

4. Le monde surnaturel est, quant à lui, toujours agissant sur les créatures humaines. Ainsi, les esprits peuvent se manifester pour faire le mal ; c'est Kuyuli qui guide encore les destinées des hommes ; les « âmes » retournent, si elles le peuvent, dans le monde primordial...

5. L'étude de la pilosité a mis en évidence les rapports hirsutisme/sauvagerie et épilation/civilisation, y compris au niveau lexical (Chapuis 1998, pp. 193-201), de même que celle de l'odorat a montré la stigmatisation de la puanteur du barbare (*ibid.*, p. 222).

6. Rauschert-Alenani (1981, p. 242) remarquait pour sa part que « os habitantes da floresta geralmente são caracterizados como seres parcialmente mitológicos ou como um misto de homens e animais ».

7. C'est moi qui utilise ce terme pour rendre plus clair le changement de société tel que les Wayana se le représentent. J'entends par « ethnies » les groupes fédérés actuels, provenant d'un long travail historique détaillé ailleurs (Chapuis à paraître), et par « clans » les entités sociales présentes lors du contact avec les Blancs et qui constituèrent le matériau sur lequel s'exerça le travail dont sont issues les « ethnies ». Les notions de « pureté » et de « primordialité », présentes chez les Wayana, sont totalement étrangères à la pensée de l'auteur. Pour une revue des différentes approches du processus d'ethnité, on se référera à l'excellent travail de Poutignat et Streiff-Fénart (1995).

8. Voir, en Annexe II, la liste des clans cités dans le texte et de leurs référents. Une analyse plus approfondie leur est consacrée dans un autre travail (Chapuis à paraître).

9. Qui s'accommodait cependant des raptés de femmes et de prisonniers, si l'on en croit les voyageurs.

10. « Étranger » est ici employé dans le sens d'« ennemi ».

11. Certains d'entre eux, par exemple, pratiquaient le troc sur fond de guerre.

12. Ils étaient cependant loin d'être homogènes sur ce plan : certains connaissaient l'agriculture ; d'autres habitaient dans des arbres ou des maisons lacustres, etc.

13. Ce qui paraît aux Wayana, qui font bouillir toute chair pour en éliminer le sang, un mode incomplet et primitif de cuisson car n'éliminant pas la totalité du fluide vital.

14. On peut aussi la caractériser comme celle de la paix (*kule eitoponpë*) qui fait l'objet de nombreux fragments de récits.

15. On sait que l'intégration d'Étrangers et la fusion des groupes ont été en grande partie permises par « l'institution du *peito* », corollaire de la non-prohibition de l'exogamie tribale dont Gillin (1948, p. 850) fut un des premiers à noter qu'elle constituait « une technique de domination politique et d'absorption », notion reprise entre autres par Grenand (1972, p. 132).

16. Conçue ici autant comme un processus que comme un état.

17. On n'utilise que rarement l'expression complète *ituhtau weinë tēnnakai*, « sortir de la forêt » (comme si on se découvrait d'une cache).

18. L'élimination du *tulupele* est à l'origine des motifs de l'artisanat wayana et apalai (Van Velthem 1995 ; Chapuis et Rivière 2003).

19. Mais dont nous savons qu'elle fut essentiellement le résultat d'épidémies importées.

20. Il semble qu'on puisse repérer une conception de ce type chez les Tupi Wayäpi : « il y a très longtemps, nous étions tous des Wayäpi-puku', signifiant par là qu'ils n'avaient pas subi de métissage » (Grenand 1972, p. 104). Cet auteur considère plus loin que le métissage fut le mode majeur des relations intertribales. Il a, de plus, repéré chez les Wayäpi une représentation que nous décrivons pour les Wayana : « on ne peut s'empêcher de souligner ici le rapprochement entre monde inconnu et ancêtres,

montrant par là-même qu'il y a une coupure entre les ancêtres, dont la terre [les anciens Wayäpi possédaient une société organisée sur une base territoriale et clanique] et, en grande partie, le mode de vie étaient différents de ceux des Wayäpi actuels » (Grenand 1982, p. 137).

21. Pour l'essentiel, on peut affirmer qu'il eut lieu dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Un Wayana confiait à Coudreau (1893, p. 547), il y a un siècle, que « les Roucouyennes du Yary habitaient de petites criques et ne faisaient que des canots d'écorce. C'est assez récemment qu'ils sont venus au Yary et ont fait de grandes pirogues. Ceux du Parou ne sont pas depuis longtemps sur les bords de la grande rivière. Ils habitaient les hautes criques affluentes, du côté du Yary [...] » : ce qui va dans le sens des allégations historiques de Kuliyaan et permet de situer l'issue hors de la forêt, compte tenu des guerres, vers 1850 ; selon Grenand (1972, p. 16), il ne serait plus resté de Wayana en forêt profonde dès le début des années 1890. Rivière (1969, p. 10) confirme les propos de Frikel qui constate le même fait chez les Tiliyo.

22. Dans le détail, le souci chronologique n'intervient pas à l'intérieur des grandes phases. Il est admis, par exemple, que les guerres se situent après l'époque des transformations, mais les Wayana ne s'intéressent pas au fait de savoir si telle guerre a précédé telle autre ou lui a succédé.

23. Ils ne se sont pas mélangés (métissés) avec les Wayana.

24. Comprendre « très éloignés par la pensée » de ceux qui sont sortis de la forêt.

25. Que la paix apparaisse comme un bienfait majeur historiquement inscrit n'empêche pas que la guerre et la figure du guerrier fassent partie de l'imaginaire wayana, des valeurs enfouies mais prégnantes qui animent la culture, même chez les jeunes. Elles se réactivent notamment lors du passage de films vidéos violents, particulièrement appréciés.

26. Yamaiké et Paiké sont les intermédiaires amérindiens des Boni vis-à-vis de Masili et des siens et de bien d'autres, installés sur des affluents du Jari notamment.

27. Une autre version répandue, et pas nécessairement contradictoire, considère que les membres de la coalition s'étant le plus anciennement implantés sur le Litany sont les Kukuyana (gens de la luciole) dont Twenke serait effectivement issu par sa mère. On sait que l'essentiel des Kukuyana forme une composante de l'ethnie tiliyo (Rivière 1969).

28. D'une façon générale, les Wayana reconnaissent que c'est sous l'influence des Blancs que les vendettas ouvertes s'éteignent et que certaines pratiques, comme l'incinération du cadavre, disparaissent.

29. À noter que c'est le courage des Blancs qui leur a valu, selon le mythe, la possession du métal. Le demiurge avait placé une hache, ou un sabre d'abattis selon la version, au fond d'une marmite d'eau bouillante : seul un jeune blanc a été assez téméraire pour s'en emparer en plongeant son bras dans le liquide en ébullition.

30. Ils disposent cependant toujours de parcours préétablis et s'en éloignent de moins en moins.

31. *Èlemi* et *kalau* sont des chants magiques ; les premiers sont maintenant surtout utilisés pour soigner, le second est indispensable à l'accomplissement du rituel d'initiation. Avec les chamanes et leurs esprits, ce sont tous les éléments magiques hérités de la forêt qui sont menacés d'oubli et d'abandon au profit du savoir technique concernant les instruments du confort matériel.

32. Tout cela, principalement grâce à des petits travaux temporaires, à la commercialisation des produits de la pêche, de la chasse et de l'artisanat, à des aides sociales ainsi que, dans quelques cas, à des travaux salariés réguliers.

33. Les jeunes, encore rares, qui y ont effectué quelques années d'étude, reviennent chez eux nantis d'un prestige certain attribué à leur familiarité relative avec l'Occident véritable.

34. Ce dernier étant compris, comme je l'ai indiqué, sous les aspects aussi bien sociaux que technologiques.

35. Il habite des villages au bord de l'eau, ne migre plus en permanence, échange des biens, possède des objets métalliques, etc.

36. Pour les Wayana, les Blancs sont métissés entre eux, de même les Noirs ; sinon, comment pourraient-ils être en paix ?

37. Plus exactement de devenir esprit, ne serait-ce que temporairement, comme Alalikama, le découvreur du Kalau et de l'initiation (Chapuis et Rivière 2003).

38. On retrouve cela bien loin de l'Amazonie, presque partout dans le monde, et notamment chez les Romains : « les légendes traditionnelles de la fondation de Rome nous racontent à leur manière que la cité naquit des forêts, mais aussi que Rome dut se retourner contre cette matrice originelle pour accomplir son destin » (Harrison 1992, p. 82) ; peut-être sommes-nous là en présence d'un invariant selon lequel tout processus de civilisation consisterait à s'éloigner de la forêt, lieu des origines.

39. Pour la représentation des non-Indiens et les rapports avec ces derniers, on trouvera quelques indications dans Hurault (1972) et Chapuis (1998, pp. 767-768). Les non-Indiens, Blancs et Noirs surtout, sont postérieurs aux Indiens ; ils sont issus des mouches à vers qui pullulaient sur le cadavre d'Anaconda, abattu par son beau-frère après avoir doté les hommes de l'archerie : bruyants, bâtisseurs, ils importunèrent les Indiens qui préférèrent se retirer loin d'eux.

40. La perdrix (*hololo*) et le gros lézard (*hapalaka*) sont leurs principales formes animales, qui peuvent d'ailleurs directement se changer en humain : « un lézard avance vers toi et, d'un coup, se transforme en homme ».

41. Mais on peut parfois leur faire peur en criant fort.

42. La feuille d'arbre se transforme en cœur mais elle pourrit vite, d'où le décès rapide.

43. Cela rappelle bien sûr ces monstres acéphales, qui ont la bouche sur la poitrine, décrits par les Amérindiens à plusieurs voyageurs depuis le xvi^e siècle (voir les illustrations dans Magasich-Airola et De Beer 1994, pp. 23, 209).

44. Notons le parallélisme avec d'autres régions du monde : « depuis l'épopée de Gilgamesh, survit une figure attestée par la littérature et l'iconographie médiévales. Cet être bestial, qui vit seul dans la forêt, nu et hirsute, fort et agressif, pratiquement muet, se nourrissant d'herbes et de chair de gibier crue, est pourtant humain » (Harrison 1992, p. 105).

45. Le terme vient de *ikuipili* qui désigne le cœur d'un arbre mort, cassant et très résistant.

46. Pour le défunt chamane Pileikë, les Tëmimë étaient de véritables « esprits » (Chapuis 1998, pp. 762-767). Reconnaissons qu'il importe peu que les informateurs intervertissent les catégories entre elles, plaçant par exemple les Piyanakoto, ou les Tëmimë, d'un côté ou de l'autre – c'est d'ailleurs, cela qui m'a conduit à parler d'entités floues : ce qui nous importe, c'est le schéma ambigü qui sous-tend la classification.

47. Littéralement « le clan de l'aigle harpie ». Il faut fuir immédiatement si l'on entend résonner leur cri en forêt. On ne doit pas confondre ces Piyanakoto avec le groupe tribal du même nom. On trouve quelque chose de cet ordre chez les Wayäpi dont « les souvenirs sont tellement sublimés qu'ils placent ces Indiens qui ont réellement existé à la limite du réel et de l'imaginaire, leur attribuant toute trace insolite vue dans la forêt » (Grenand 1972, p. 104).

48. Bien qu'ils soient des créatures de la forêt, on ne dit pas que les animaux ordinaires sont des *itupon* ; cette appellation connote une sorte de sauvagerie.

BIBLIOGRAPHIE

BUTT COLSON A.

- 1973 « Inter-tribal trade in the Guiana highlands », *Anthropologica*, 34, pp. 1-70.

CHAPUIS J.

- 1998 *La personne wayana entre sang et ciel*, thèse d'anthropologie, Université Aix-Marseille, Aix-en-Provence.
- 2001 « Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens wayana du Haut Maroni », *Journal de la Société des Américanistes*, 87, pp. 113-136.

- à paraître *Ekulumpi tihmelë. L'ultime fleur : essai d'ethnogenèse wayana*, Presses universitaires d'Orléans, Orléans.
- CHAPUIS J. et H. RIVIÈRE
2003 *Wayana eitoponpë. Une histoire orale des Indiens wayana de la Guyane française*, Ibis Rouge, Cayenne.
- COLLOMB G.
2000 « Identité et territoire chez les Kali'na, à propos d'un récit du retour des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, 86, pp. 149-168.
- COUDREAU H.
1893 *Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane française, 1887-1891*, Éditions Hachette, B. N. (Lk¹² 1433), Paris.
- DESCOLA P.
1986 *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'économie des Achuar*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- DESHAYES P. et KEIFENHEIM B.
1994 *Penser l'autre : chez les Indiens humi kuin de l'Amazonie*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- DREYFUS S.
1992 « Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux xvii^e et xviii^e siècles », *L'Homme*, 122-124, pp 75-98.
- GILLIN J.
1948 « Tribes of the Guianas » in J. H. STEWART, *Handbook of South American Indians*, Bull. 143, Bureau of American Ethnology, Washington, pp. 799-860.
- GOEJE C. de
1941 (1955) *Les Indiens oayana*, IGN 1955, traduction française de *De Oayana indianen*, Bijdraget tot Taal-Land-en Volkenkunde. Deel 100, [s. l.].
- GRENAND P.
1972 *Les Relations intertribales en haute Guyane du xviii^e siècle à nos jours*, Archives et documents [micro-édition 72.031.35], Institut d'ethnologie, Paris.
1982 *Ainsi parlaient nos ancêtres : essai d'ethnohistoire wayâpi*, Travaux et Documents ORSTOM, Paris.
- GUSS D.
1986 « Keeping it oral : a Yekuana ethnology », *American Ethnologist*, 13, pp. 413-429.
- HARRISON R.
1992 *Forêts : essai sur l'imaginaire occidental*, Éditions Flammarion, Paris.
- HELL B.
1994 *Le sang noir : chasse et mythe du sauvage en Europe*, Éditions Flammarion, Paris.
- HURAUULT J.
1968 *Les Indiens wayana de la Guyane française : structure sociale et coutume familiale*, Éditions ORSTOM, Paris.
1989 *Français et Indiens de Guyane*, Éditions Guyane Presse Diffusion, Cayenne [1972].

- IZARD M. et N. WACHTEL
1991 « L'Ethnohistoire » in P. Bonte et M. Izard, éds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris.
- LECOUTEUX C.
1998 *Au-delà du merveilleux : essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- LENCLUD G.
1986 « Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France » in I. Chiva et U. Jeggle, éds, *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 35-65.
- MAGASICH-AIROLA J. et J. M. DE BEER
1994 *America magica : quand l'Europe de la Renaissance croyait conquérir le paradis*, Autrement, Paris, coll « Mémoires » 29.
- PASSES A.
2002 « A history of the Palikur clans » in C. F. Santos Granero and J. Hilomparative, eds, *Arawakan Histories*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- POUTIGNAT Ph. et J. STREIFF-FÉNART
1995 *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.
- RIVIÈRE P.
1969 *Marriage among the Trio : a principle of social organisation*, Clarendon Press, Oxford.
- RAUSCHERT-ALENANI M. I.
1981 « A história dos índios Aparai e Wayana segundo suas próprias tradições » in E. T. Hartman e V. Peuvendo Coelho, eds, *Contribuições a antropologia em homenagem ao professor Egon Schade*, Coleção Museu Paulista, São Paulo, pp. 233-253, seria « ensaios » 4.
- VAN VELTHEM L. H.
1995 *O belo é a fera : a estética da produção é da predação entre os Wayana*, tese de doutorado em antropologia social, Universidade de São Paulo, departamento de antropologia da facultade de filosofia, letras e ciências humanas, São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO E.
À paraître « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*.
- WHITEHEAD N.
2002 *Dark shamans. Kanaima and the poetics of violent death*, Duke University Press, Durham-London.
- WHITEHEAD N., ed.
2003 *Histories and historicities in Amazonia*, Nebraska University Press, Lincoln, NE.