

## « Il ne faut pas trop en faire »

Connaissance du vivant et gestion de l'environnement  
chez les Wayãpi (Amérindiens de Guyane)

Pierre GRENAND\* et Françoise GRENAND\*\*

Le thème de l'abondance et de l'harmonie avec la nature, appliqué aux peuples des forêts équatoriales, est devenu un symbole largement utilisé par tous les mouvements écologistes. Le plus étonnant dans cette récupération est qu'elle émane de groupes prônant la protection de l'environnement et tout particulièrement celle des espèces animales.

Les Amérindiens du bassin amazonien ne sont pas, au sens où on l'entend aujourd'hui, des protecteurs de la nature, et ce pour la simple raison que ce concept ne les effleure même pas. Plus encore, à écouter leurs conversations quotidiennes, on les sent chasseurs et pêcheurs passionnés. Pourtant, il est certain que, là où ils vivent encore dans la plénitude de leur culture traditionnelle, la nature amazonienne se porte bien. Là est la raison de ce qui a pu, par contraste, les faire considérer comme des « conservateurs de la forêt » (POSEY, 1982).

Dès lors que l'on prend la peine et le plaisir de partager pendant quelque temps les activités de subsistance de quelques-unes de ces sociétés, ce qui en ressort n'est pas tant la notion de protection en soi (ce serait la nature conçue du point de vue de l'animal et de la plante) que celle de l'abondance et donc du renouvellement des espèces (c'est la nature conçue du point de vue de l'homme). Selon l'expression de ROBINSON et REDFORD (1991), il semble bien que l'on soit en présence d'une véritable *sustainable harvest* des ressources naturelles, que nous proposons de traduire par *récolte perdurable*<sup>1</sup>.

\* Anthropologue, Orstom, Commission scientifique des sciences sociales, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10, France.

\*\* Ethnolinguiste, CNRS, Laboratoire des langues et civilisations à tradition orale (Lacito), 44, rue de l'Amiral-Mouchez, 75014 Paris, France.

<sup>1</sup> L'adjectif *perdurable* étant attesté en français depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, rien ne s'oppose à son emploi.

Avant d'aborder les pratiques et les représentations qui visent à maintenir, voire à restaurer, cette abondance, il convient de présenter les dominantes économiques des sociétés amazoniennes.

Cette région du globe n'a pas connu de révolution néolithique similaire à celle de l'Ancien Monde. Si l'outillage de départ est bien identique, les choix adaptatifs ont été véritablement différents. Dans un univers dominé par les chasseurs-cueilleurs, l'agriculture semble être apparue régionalement — sans qu'une influence extérieure ne puisse être actuellement exclue — il y a un peu plus de trois mille ans, basée sur des plantes à tubercules, la principale étant le manioc amer (ROOSEVELT, 1989).

Le plus singulier est que, à côté de cette agriculture sur brûlis intégrant dans son cycle les longues jachères, se soient maintenues et mêmes développées les activités dites de prédation : chasse, pêche et cueillette. Face à l'effort nécessaire pour se procurer par ces activités les protéines indispensables à la survie, la culture du manioc, plus que celle de la patate douce et des divers ignames américains, offrait de grands avantages : haute productivité, rusticité, moindre attaque par les ravageurs, et surtout possibilité d'étaler la récolte sur une à deux années, cette sorte de stockage naturel en terre dispensant du coût d'un stockage artificiel. C'est ce système alliant une agriculture à jachère longue à la chasse et à la pêche qui domine encore aujourd'hui dans l'essentiel des sociétés pas ou peu déculturées du bassin amazonien.

En revanche, peu avant notre ère, apparurent des sociétés soit savaniques, soit riveraines des grands fleuves, largement sédentaires et pratiquant une agriculture permanente basée sur le maïs, riche en protéines végétales (ROOSEVELT, 1989). Les terroirs étaient installés sur des terres annuellement fertilisées par des crues ou encore sur des buttes artificielles associées à un système de drainage (DENEVAN, 1970). Si l'élevage n'était pas pratiqué, les premiers chroniqueurs européens ont pu observer chez ces populations la proto-domestication de quelques animaux (tortues aquatiques, canards). Ces sociétés à organisation sociale stratifiée ayant été balayées au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, elles ne seront pas prises en compte dans la présente argumentation.

Pour toutes les autres sociétés forestières, une palette d'activités nettement bipolarisée correspondit et correspond toujours à un modèle unique de division sexuelle du travail : une agriculture essentiellement féminine, des activités de prédation essentiellement masculines.

Il convient cependant de tempérer ce monolithisme, l'Amazonie et les régions adjacentes renfermant des sociétés qui mettent idéologiquement l'accent, voire qui fondent leurs représentations du monde, sur l'une ou l'autre des activités de subsistance. Cependant, aucune n'est totalement rejetée, pas même cette activité paléolithique qu'est la cueillette. Nous sommes bien en réalité face à un équilibre faisant l'objet d'un large

consensus chez les sociétés qui le vivent et sans qu'une tendance évolutive se fasse vraiment jour. Et ce en dépit du vaste débat que l'on pourrait entamer, visant à distinguer certaines civilisations amazoniennes domestiquant ou croyant avoir domestiqué la nature (DESCOLA, 1986) d'autres qui, comme les sociétés tupi, mènent un combat permanent contre une nature menaçant de les anihiler. Dans tous les cas, ces sociétés présentent des caractéristiques plus proches des chasseurs-cueilleurs chers à SAHLINS (1972) que des sociétés agricoles européennes, évoluant lentement mais de façon décisive à partir du néolithique.

La société wayāpi, dont il sera question ici, est un exemple parfait de ce modèle amazonien, puisque l'ensemble des activités de subsistance pratiquées dans cette immense région y est bien représenté. Il s'agit d'une petite population de 835 personnes en 1990, de langue tupi-guarani, subdivisée en trois sous-groupes localisés sur l'Oyapock en Guyane française et l'Amapari en Amapá (Brésil). En plein XX<sup>e</sup> siècle, après avoir digéré plusieurs apports extérieurs et subi de fortes pressions assimilatrices, leur mode de vie ainsi que les représentations qui le fondent restent largement inchangés. Notre exposé, synthèse d'observations s'échelonnant sur trente ans, consistera à montrer comment est vécu puis pensé le concept d'abondance. Il se veut une analyse de cas, laissant de côté, pour le moment du moins, les débats théoriques qui animent l'écologie culturelle au sujet des sociétés amazoniennes.

## LA RÉALITÉ DE L'ABONDANCE

L'économie d'abondance des Wayāpi peut être appréhendée selon trois critères :

- une connaissance excellente de leur environnement, venant en amont d'une utilisation importante de la diversité du vivant ;
- l'obtention de hauts rendements dans tous les domaines touchant à la subsistance ;
- des temps de travail relativement modérés.

Ces trois critères, sauf le dernier, ne pouvant être appréhendés pour l'ensemble des activités de subsistance des Wayāpi dans le cadre d'un article, nous nous limiterons à des exemples significatifs.

Dans de précédents travaux (P. GRENAND, 1980, 1992, 1993), l'accent fut souvent mis sur la diversité des ressources exploitées. On peut en effet affirmer que les Wayāpi nomment l'essentiel des espèces animales et végétales existant sur leur actuel territoire. Bien sûr, il y a des exceptions à cette règle puisque les insectes, par exemple, sont peu nommés ; de même, la nomenclature concernant les petits rongeurs est plutôt réduite. Cette restriction n'induit pas que la démarche cognitive ne dépasse pas, et de loin, le champ de l'utile. Le comportement des Wayāpi

face à des types nouveaux nous a régulièrement permis de vérifier que primait ici la « nécessité intellectuelle » avancée par LÉVI-STRAUSS (1962) ; il nous a également permis de comprendre avec BERLIN (1992) l'universalité du regard, qui conduit l'homme à ségréger puis agréger toute forme vivante originale surgissant devant ses yeux. Pourtant, même si le fait de reconnaître, de définir et donc de nommer n'implique pas forcément la notion d'utilisation, il s'agit bien de démarches non exclusives : on peut en effet considérer, et les lignes qui suivent le prouveront, qu'il est indispensable de connaître de nombreuses espèces pour en utiliser un nombre moindre et sélectionner les plus intéressantes. Procéder ainsi n'est en définitive qu'une simple extension de la démarche cognitive, mais cette fois-ci indissociable de choix culturels induisant eux-mêmes, en amont, des savoirs relatifs. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici le constat de BROWN (1986), fondé sur les corpus ethnoscience les plus complets disponibles à ce jour, selon lequel les agriculteurs de subsistance nomment cinq fois plus de plantes et deux fois plus d'animaux que les chasseurs-cueilleurs. La connaissance de la nature ne serait donc pas liée à une dépendance maximale envers elle.

L'exemple du végétal sauvage dans l'univers wayāpi nous paraît pertinent pour illustrer le fait que démarche cognitive et démarche utilitaire ne s'excluent en aucun cas. Les Wayāpi de la vallée de l'Oyapock distinguent et nomment dans ce règne 1 152 formes vivantes ou *types*. Certes, chaque personne ne possède pas à elle seule l'intégralité de cette connaissance, mais la cohésion des communautés fait qu'il s'agit d'un bagage cognitif facilement accessible à tous. Dans cet ensemble, 673 espèces (58 % du total) présentent une utilité directe, appelons-la *primaire*, pour l'homme. Ce simple constat est immédiatement infléchi par une seconde proposition : nous avons montré (P. GRENAND, 1993) que les Wayāpi s'intéressent également au monde végétal de façon *secondaire*, en rapport avec leurs activités halieutiques et cynégétiques : en clair, pour savoir ce que mangent les animaux, dans quel milieu et à quelle saison, là encore une bonne connaissance du monde végétal leur est indispensable. Sur les 1 152 formes vivantes connues des Wayāpi, 424 (36 % du total) sont indiquées comme nourriture des animaux, et, de fait, nous avons montré l'importance que revêtait, dans l'optimisation des captures, la connaissance par le chasseur de la consommation que les animaux font du monde végétal. Enfin, nous avons répertorié 279 types végétaux (24 % du total) qui, bien que nommés, ne présentaient pas d'intérêt, même secondaire, pour l'homme et la femme wayāpi ; c'est en ce sens que nous les qualifions d'inutiles.

Voyons maintenant ce que la nomenclature des plantes (F. GRENAND, 1989) nous donne comme informations supplémentaires. Les Wayāpi possèdent deux catégories de termes pour désigner les entités floristiques. La première catégorie regroupe les termes immotivés, c'est-à-dire ne pouvant pas être décomposés par les locuteurs. « Leur sens n'est

pas apparent car ils sont indécomposables. » (HAUDRICOURT, 1987 : 150) ; c'est le cas du mot *asemā* (*Ocotea rubra*), ou encore de *takalawelu* (*Bellucia cacatin*, *Henriettea succosa* et *Miconia punctata*) ; la seconde catégorie regroupe les termes motivés, qui sont au contraire « des mots composés, syntagmes ou synthèmes » (*ibid.* : 150) et donc sémantiquement décomposables ; c'est le cas de *wīla-munuwi*, « l'arbre-arachide » (*Heisteria microcalyx*), ou de *takalawelu-lā*, « le faux takalawelu » (*Miconia serrulata*). Cela étant, termes immotivés aussi bien que motivés peuvent à leur tour servir de base à des compositions par ajout d'un ou, plus rarement, deux éléments ; c'est l'exemple de *takalawelulā-sili*, « le faux takalawelu, [variété] fine ». Si on confronte ces règles élémentaires de formation des mots aux critères d'utilité, on constate que des termes immotivés et motivés, ainsi que certains de leurs composés, sont employés pour nommer des types présentant une utilité primaire ou secondaire ; mais l'inverse n'est pas vrai : les types « inutiles » ne sont pratiquement jamais nommés par des termes immotivés. Les 279 types que renferme ce dernier groupe sont composés de termes qui comportent l'adjonction d'un ou deux éléments à un terme de base désignant un autre type, « utile » selon les deux critères (retenus plus haut) d'utilité *primaire* et *secondaire*. Les rares exceptions rencontrées correspondent très probablement à des espèces dont l'usage, connu dans d'autres ethnies, est aujourd'hui perdu des Wayāpi. Le tableau I se veut une illustration de ce processus cognitif. Une telle évidence nous amène en fait à dépasser le clivage intellectualisation/utilisation, pour suggérer qu'une connaissance maximale d'un environnement permet de fonder des choix d'utilisation au sens le plus large qui soit. On peut dès lors avancer qu'il est indispensable pour les Amérindiens de discriminer les plantes utiles des plantes inutiles, distinction arbitraire relevant strictement de choix culturels. En définitive, une pleine connaissance de l'environnement s'avère primordiale pour l'utilisation de sa diversité.

Cela nous amène à examiner le deuxième critère, celui des hauts rendements. Si ceux-ci sont largement liés au nombre élevé d'espèces exploitées, on est cependant loin d'avoir une équivalence entre espèces réellement exploitées et espèces utiles, et encore moins entre espèces exploitées et espèces connues, même si ce taux d'utilisation de la diversité du vivant peut être globalement considéré comme élevé, tant pour les plantes que pour les animaux (REDFORD et ROBINSON, 1987 ; BOOM, 1987).

Nous prendrons cette fois pour exemple le cas de la pêche et des poissons, qui permet de bien mettre en lumière la complexité de la question. La pêche occupe une place marquante dans la vie des Wayāpi, encore que l'importance des cours d'eau et le plus ou moins grand nombre d'espèces présentes selon les bassins influent sur la place de cette activité en temps et en rendement selon les trois sous-groupes qui

TABLEAU I  
Relation entre dénomination et utilisation

Terme wayāpi	Traduction	Utilisation
takalawelu	terme immotivé	primaire et secondaire
takalawelu-ki	takalawelu - « clair »	primaire et secondaire
takalawelu-ipo	takalawelu - « liane »	secondaire
takalawelu-ka'a	takalawelu - « herbe »	secondaire
takalawelu-ka'alulu	takalawelu - « autre plante sp. »	secondaire
takalawelu-lã	takalawelu - « faux »	secondaire
takalawelu-pilã	takalawelu - « rouge »	secondaire
takalawelu-sili	takalawelu - « fin »	secondaire
takalawelu-sĩ	takalawelu - « blanc »	secondaire
takalawelu-sõwĩ	takalawelu - « bleu »	secondaire
takalawelu-u	takalawelu - « grand »	secondaire
takalawelu-yowa	takalawelu - « poilu »	sans
takalawelulã- sili	« faux takalawelu » - « fin »	sans
takalawelulã- yowa	« faux takalawelu » - « poilu »	sans

constituent actuellement l'ethnie. Pour les Wayāpi du haut Oyapock, elle vient en seconde position derrière la chasse, fournissant près de 4 tonnes annuelles, soit 28 % des protéines de la communauté.

Nous avons pu constater, grâce aux inventaires faits par le Muséum national d'histoire naturelle en 1976, que la connaissance des poissons des deux sous-groupes wayāpi de Guyane est quasi exhaustive, puisque avec 102 noms ils nomment 100 espèces scientifiques. Il ne s'agit bien entendu pas d'équivalence stricte, puisqu'ils sur-nomment (neuf noms pour quatre espèces latines) et sous-nomment (trois noms pour six espèces latines) certaines espèces. Seules trois espèces se sont avérées inconnues d'eux. Enfin, sept espèces vivant dans des bassins fluviaux qu'ils ne fréquentent plus sont nommées et donc conservées dans la mémoire collective.

Si l'on se tourne maintenant vers la production halieutique des hommes adultes, on constate, grâce à une enquête annuelle effectuée par nous en 1976-1977 sur l'ensemble des producteurs d'une communauté, que neuf espèces ou groupes d'espèces affines fournissent l'essentiel de la production annuelle. Il s'agit, par ordre décroissant, de :

- *Hoplias macropthalmus*, 1 817,5 kg ;
- *Myleus pacu*, 496,25 kg ;
- *Pseudoplatystoma fasciatum*, 225,25 kg ;
- *Ageneiosus brevifilis*, 191,86 kg ;
- *Leporinus frederici*, 141,70 kg ;

- *Myleus ternetzi*, 140,34 kg ;
- *Myleus rubripinnis*, 132,30 kg ;
- *Prochilodus rubrotaeniatus*, 124,70 kg ;
- *Leporinus despaxi*, *L. granti* et *L. melanostictus*, 121,24 kg.

Soit un total de 3 391 kg, c'est-à-dire 85,6 % en poids des poissons capturés.

Les espèces importantes sont soit grosses, soit grégaires, parfois les deux, ce qui permet de nombreuses captures aux différentes époques favorables. Devant de tels résultats, on est en droit de se demander où se situe l'intérêt d'avoir une connaissance ichtyologique aussi raffinée ? Des raisons que l'on peut qualifier d'écologiques sont avancées par les Amérindiens, telle la connaissance des chaînes alimentaires des poissons carnivores ou omnivores, mais la réponse, à notre sens, se situe ailleurs.

La confrontation de notre enquête de 1976-1977 à celle que nous avons effectuée en 1979-1980, en suivant pratiquement heure par heure la production et la consommation de deux familles, montre que la capture des gros poissons (comme celle d'ailleurs des gros oiseaux ou des gros mammifères) n'est pas quotidienne. Cet approvisionnement, strictement du ressort des hommes, est lié à un effort de pêche (et de chasse) important en termes de temps et de distance.

En revanche, c'est presque chaque jour que les petits poissons (et, dans une moindre mesure, les petits oiseaux) entrent dans la consommation des familles. Non seulement leur capture est aisée (dans la vicinity immédiate du village) mais encore elle est aussi bien le fait des hommes que des femmes et surtout des enfants. La production de ceux-ci a été enquêtée à part sur un échantillon d'individus s'échelonnant entre huit et quinze ans : on note une production importante de petites espèces. Seuls les adolescents font exception : leur intérêt, délibérément tourné vers des espèces plus grosses, se veut la preuve évidente de leurs capacités naissantes de chasseur-pêcheur sur le chemin de l'âge adulte. Cette orientation se traduit surtout par une baisse de leur productivité globale et une amplification de leur effort de chasse et de pêche.

On constate ici sans ambiguïté que la connaissance du vivant joue pleinement son rôle, en termes de complémentarité, dans l'économie de subsistance, et l'on pourrait l'énoncer par la formule suivante : « Je mange beaucoup grâce aux grosses espèces ; je mange chaque jour grâce aux petites. » De plus, l'exploitation des petites espèces, faite à courte distance, non seulement libère du temps à consacrer à d'autres activités, mais encore soulage la pression de pêche effectuée sur les grosses. Pour convaincre de l'intériorisation de ce schéma complémentaire, nous rappellerons simplement que les petites espèces (sauf une, le piranha, *Serrasalmus eigenmanni*) ne font l'objet d'aucun type de tabou de capture ou de consommation (F. GRENAND, 1985).

Dernier pilier de l'abondance enfin : les faibles temps consacrés à l'approvisionnement en protéines animales. L'enquête effectuée en 1976-1977, pendant un an, a pris en compte l'ensemble des déplacements réalisés pour les activités de chasse et de pêche ainsi que les temps consacrés à ces occupations à partir d'un échantillon représentatif. Pour une communauté, les résultats montrent qu'en soixante et un jours de sorties annuelles, à raison de six heures et demie en moyenne par sortie, un homme assure une production brute, couvrant mammifères, poissons, oiseaux et reptiles, de 493 kg, soit une moyenne de 8 kg bruts par journée d'activité. Sans prendre en compte la totalité des paramètres, ces chiffres expriment pourtant bien l'abondance. Abondance reproductible d'ailleurs, comme le montre une enquête réalisée selon le même protocole par OUHOUD-RENOUX (1994) en 1993-1994. Il obtient, pour une population rapportée identique, une production annuelle de 551 kg par personne. Selon son propre jugement, la « différence positive, compte tenu des variations saisonnières d'une année sur l'autre, est tout à fait négligeable ».

L'activité agricole est sensiblement plus lourde. Elle réclame environ quarante journées de travail de six heures par personne pour la mise en culture d'une surface moyenne de 0,51 ha (F. GRENAND et HAXAIRE, 1977). Si l'abattage est assuré par les hommes, les femmes dominent toutes les autres opérations. Notons que cette surface moyenne a nettement augmenté, puisque, pour la période 1950-1955, elle était estimée à 0,34 ha (P. GRENAND, 1981). À ce temps, s'ajoutent 42 sorties annuelles de cinq heures en moyenne consacrées à la récolte et à la collecte, entièrement féminines, du bois de chauffe. Pour le seul manioc, la production est de 57,1 kg par femme et par semaine, le rendement à l'hectare étant de 18,4 tonnes (F. GRENAND, 1993).

Ainsi, aux 396 heures annuelles nécessaires par producteur pour assurer la capture des protéines, s'opposent les 450 heures annuelles indispensables à chaque producteur pour la gestion du système agricole. Si l'on ajoutait le temps consacré à la cueillette, on arriverait cependant à une image proche de l'équilibre.

Ainsi, les critères que nous venons successivement d'examiner permettent de saisir les différentes facettes de l'abondance ; essayons maintenant d'en approcher le vécu.

## POURQUOI L'ABONDANCE ? LE DISCOURS WAYĀPI

Pour tout Wayāpi, la réussite dans l'existence se traduit par un principe duel de base : « Avec mon gibier et mes poissons, mon épouse peut offrir des repas collectifs à mes amis et mes parents ; avec la bière de manioc de mon épouse, je peux offrir une fête à la collectivité. » Cette

conception, sous sa coquille pragmatique, prend ses assises dans les fondements de la société.

Contrairement à une imagerie classiquement répandue, les Amérindiens se ressentent, en tant qu'individus, rarement égaux. Bien au contraire, un fort climat de compétition et d'émulation, tant qualitatif que quantitatif, règne en permanence, se traduisant pour les hommes en termes de réussite cynégétique et halieutique : belles prises autant que forts tonnages. Pour les femmes, en termes d'art culinaire : profusion autant que diversité des préparations culinaires.

L'égalité règne pourtant en deux points essentiels : les indices concernant la présence ou l'abondance de telle ou telle espèce doivent faire l'objet d'une totale transparence, ce qui donne une chance à tous ; les captures doivent être impérativement redistribuées et partagées, soit sous forme de don, soit sous forme de repas collectif. Manger ou boire seul est pour un Wayāpi le comble du mauvais goût et de la mauvaise éducation ! Le partage du savoir et de la production est impératif, non seulement parce qu'il permet une forte émulation sociale, mais aussi parce que son non-respect est interprété comme une volonté d'auto-marginalisation. Une vision du monde se dessine ainsi derrière une éthique sociale et un mode de production. Mais de quelle vision du monde s'agit-il ?

L'univers wayāpi est constitué d'une terre plate sur laquelle s'agencent des ensembles de cercles concentriques allant du village à la grande forêt. Les hommes se situent au centre de ces cercles ; plus on s'en éloigne, plus l'espace est aux mains d'entités surnaturelles. Dans ce schéma spatial, s'insèrent bien sûr les activités de subsistance évoquées plus haut, avec une opposition marquée entre agriculture féminisée, liée aux cercles rapprochés, et activités de prédation masculinisées, liées aux cercles éloignés. Le combat pour la vie se superpose ainsi strictement à un combat métaphysique. Pourquoi ce double combat ?

Dans l'absolu, chaque espèce animale (et, dans une moindre mesure, végétale) que renferme la nature est possédée par un maître spécifique nommé *-ya*, mais une hiérarchie de fait s'établit, des espèces les plus importantes vers les plus infimes ; tous les individus d'une espèce animale constituent un troupeau que son maître, véritable magicien, déplace, atomise ou concentre à volonté. Tous ces maîtres dépendent à leur tour d'un maître suprême nommé *Kulupi*. C'est de ce système emboîté de domination de la nature que dépend la rareté ou l'abondance du gibier et, dans une moindre mesure, du poisson.

Or, c'est dans cette nature que les Amérindiens prélèvent leurs protéines. Tolérés plus qu'acceptés, ils doivent s'y comporter et agir avec prudence. Leur connaissance intime des espèces leur sert bien sûr à nourrir leur famille au village, mais aussi à détecter les présages, *molāwā*, et à identifier avec sûreté les gibiers tabous en période d'in-

terdit, *manîwo naykoy* (F. GRENAND, 1985). Mais par-dessus tout, et là réside la plus périlleuse des tentations, ils doivent savoir limiter leurs captures. Le problème se pose donc en ces termes : dans un système qui repose sur des ressources sauvages, lorsque le gibier et le poisson sont abondants et faciles à capturer, pourquoi et ensuite comment contrôler son avidité ? C'est dans la délicate interprétation de la limite de l'acceptable que réside l'équilibre du système. D'où une relation avec les entités surnaturelles vécue à travers un jeu subtil d'agressions, *yapisi*, et d'alliances, *yekway*, qui sont d'ailleurs le strict calque de celui que les Wayāpi entretiennent avec les ethnies qui leur sont voisines.

Cette relation se traduit par l'émergence d'un ethos en parfaite cohérence avec des pratiques qui peuvent se résumer en une proposition à la fois simple et forte : « Les maîtres de la nature me laissent prélever leurs sujets, sans que cela soit pourtant dépourvu de mauvaises surprises ; si j'en prélève trop, ma société est menacée d'abord de mal-être, ensuite de mort biologique. » Les vengeances les plus communes des maîtres touchent en effet soit l'enfant, maillon fragile de la communauté, soit le chasseur-pêcheur, à travers un syndrome psychopathologique d'impuissance à produire, nommé *pane* (P. GRENAND *et al.*, 1987).

S'intercale ici un autre thème fondamental de la pensée wayāpi : celui de l'animalité opposée à la divinité, classique dans la pensée tupi (pour une revue de ce thème, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992). Le principe de la vie humaine repose sur une composante animale, maîtresse de toutes nos envies, considérées comme des immodérations, et sur une composante spirituelle, porteuse du meilleur de nous-mêmes, entre autres ce caractère altruiste qui nous pousse à la grandeur à travers le partage. Cette même composante nous rapproche du Créateur, *yaneya*, qui jadis abandonna les hommes à leur imperfection.

Il y a là pour le moins un paradoxe. Nous sommes en présence d'une société qui, d'un côté, est menacée dans son essence par le principe de l'animalité et, de l'autre, valorise de façon évidente cette animalité en tant que proie. C'est en effet de proies carnées considérées comme la « vraie nourriture » que se nourrit notre corps périssable, *leteke*. Sans elles, celui-ci se séparerait de notre âme, *laîwe*.

Le paradoxe se résout dans un équilibre subtil entre divinité (incluant l'humanité, on l'aura compris) et animalité. Cet équilibre repose sur un comportement pondéré, *wote ekoy*. Son contraire est l'excès, *eite piaso*, qui se traduit d'abord par la rencontre conflictuelle avec la catégorie *ayā*, terme générique recouvrant les maîtres des animaux, *-ya*, les ombres qui deviennent après la mort notre double animal résiduel, *teānge*, et les monstres anthropophages de la forêt et des eaux, *ayāpolosu'u* et *ipo*. Ce conflit débouche sur la maladie voire la mort, à moins que le chamane ne restaure l'équilibre perdu. Plus rarement, mais de

façon significative, ce glissement vers l'animalité débouche sur la métamorphose, *inu*, figure extrêmement récurrente de la mythologie wayãpi (F. GRENAND, 1982).

Ce partage de l'univers entre divinité inaccessible et animalité menaçante est l'opposition délicate que vivent au quotidien les Wayãpi. En tentant de contrôler tout excès délétère, elle leur fournit un cadre métaphysique débouchant sur une exploitation durable des ressources naturelles.

## CONCLUSION

La vision globale du mode d'exploitation et d'appréhension de l'espace à laquelle nous sommes parvenus montre sans aucun doute que nous sommes face à une société perdurant, au-delà des perturbations suscitées par les agressions coloniales successives, dans des pratiques largement antérieures au contact. Nous avons montré récemment (P. GRENAND et F. GRENAND, à paraître) que, si les Wayãpi ont une vision dramatique de l'alliance avec notre monde, ils savent fort bien intégrer notre technologie en en minimisant les risques. Nous l'avons vérifié pour le passage de l'arc au fusil (P. GRENAND, 1995) ; l'introduction d'autres objets, désormais essentiels, comme le moteur hors-bord ou l'épervier en fil de nylon, mériterait également une analyse approfondie.

Les éléments dont nous disposons nous permettent d'affirmer que les Wayãpi, que ce soient les communautés du Brésil ou bien celles de Guyane française, rejettent, dans l'état actuel des choses, les formes de développement qui leur sont proposées. Nous l'avons bien vu, une fois de plus, en octobre 1994, au cours de discussions préliminaires pour la création du parc naturel du Sud guyanais, qui englobera trois ethnies amérindiennes : une singulière défiance accueillait les propositions d'emplois, tels ceux de gardiens ou guides d'écotourisme. Cette défiance, au-delà de toute analyse, peut être rendue par la parole d'un ami wayãpi prenant à cœur depuis vingt-cinq ans tous les projets de développement concernant son ethnie : « Devrons-nous devenir gendarmes sur notre propre terre ? ». Cette boutade ne traduit rien d'autre que le sentiment d'une incongruité : une réglementation défensive et coercitive de l'environnement, générée par des étrangers à la forêt et à son mode de fonctionnement holiste, ne peut décemment venir s'appliquer sur des espaces qu'ils contrôlent déjà entièrement, avec la forte conscience d'agir dans le sens d'une pérennité de l'abondance.

## BIBLIOGRAPHIE

- BERLIN (B.), 1992 — *Ethnobiological Classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton, Princeton University Press.
- BOOM (B. M.), 1987 — *Ethnobotany of the Chacobo Indians, Beni, Bolivia*. Bronx, The New York Botanical Garden, *Advances in Economic Botany*, 4, 69 p.
- BROWN (C. H.), 1986 — The Growth of Ethnobiological Nomenclature. *Current Anthropology*, 27 (1) : 1-19.
- DENEVAN (W. M.), 1970 — Aboriginal drained-field cultivation in the Americas. *Science*, 169 : 647-654.
- DESCOLA (P.), 1986 — *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 450 p.
- GRENAND (F.), 1982 — *Et l'Homme devint Jaguar : univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayāpi de Guyane*. Paris, L'Harmattan, coll. Amérindienne, 433 p.
- GRENAND (F.), 1985 — La longue attente ou la naissance à la vie dans une société Tupi (Wayāpi du Haut Oyapock, Guyane Française). *Bulletin de la Société suisse des américanistes*, 48 : 7-27.
- GRENAND (F.), 1989 — *Dictionnaire Wayāpi-Français. Lexique Français-Wayāpi (Guyane française)*. Paris, Peeters/Selaf, coll. Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle, 1, 538 p.
- GRENAND (F.), 1993 — « Bitter Manioc in the Lowlands of Tropical America: from Myth to Commercialization ». In Hladik (C. M.) et al., éd. : *Tropical Forests, people and food: Biocultural Interactions and Applications to development*, Paris, Unesco and Parthenon Publishing Group, Man and the Biosphere series, 15 : 447-461.
- GRENAND (F.), HAXAIRE (C.), 1977 — Monographie d'un abattis wayāpi. *Jatba*, 24 (4) : 285-310.
- GRENAND (P.), 1980 — *Introduction à l'étude de l'univers wayāpi : ethnoécologie des Indiens Wayāpi du haut Oyapock (Guyane)*. Paris, Selaf, 332 p.
- GRENAND (P.), 1981 — Agriculture sur brûlis et changements culturels : le cas des Indiens Wayāpi et Palikur de Guyane. *Jatba*, 28 (1) : 23-31.
- GRENAND (P.), 1992 — « The Use and Cultural Significance of the Secondary Forest Among the Wayāpi Indians ». In Plotkin (M.), Famolare (L.), éd. : *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest products*, Washington DC, Conservation International, Island Press : 27-40.
- GRENAND (P.), 1993 — « Fruits, animals and people: hunting and fishing strategies of the Wayāpi of Amazonia ». In Hladik (C. M.) et al., éd. : *Tropical Forests, people and food: Biocultural Interactions and Applications to development*, Paris, Unesco and Parthenon Publishing Group, Man and the Biosphere series, 15 : 425-434.
- GRENAND (P.), 1995 — « De l'arc au fusil : un changement technologique chez les Wayāpi de Guyane ». In Grenand (F.), Randa (V.), éd. : *Transitions plurielles : exemples dans quelques sociétés des Amériques*, Paris, Peeters, coll. Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle, 4 : 21-48.
- GRENAND (P.), GRENAND (F.), à paraître — « Em busca da aliança impossível : os Waiāpi do norte e seus brancos ». In Albert (B.), Ramos (A. R.), éd. : *Pacificando o branco : cosmologia e política do contato no norte amazônico*, Brasília, Vozes.
- GRENAND (P.), MORETTI (C.), JACQUEMIN (H.), 1987 — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*. Paris, Orstom, coll. Mémoires, 108, 570 p.
- HAUDRICOURT (A. G.), 1987 — *La technologie, science humaine : recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 343 p.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1962 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

- OUHOUD-RENOUX (F.), 1994 — *La transition en question : étude sur le changement technologique et culturel dans une société amérindienne de Guyane Française*. Rapport d'activité 1993-1994. Paris, Orstom, Cordet, 17 p.
- POSEY (D. A.), 1982 — The keepers of the forest. *Garden*, 6 : 18-24.
- REDFORD (K. H.), ROBINSON (J. G.), 1987 — The Game of choice: patterns of Indians and colonist hunting in the Neotropics. *American Anthropologist*, 89 (3) : 650-667.
- ROBINSON (J. G.), REDFORD (K. H.), 1991 — « Sustainable Harvest of Neotropical Forest Mammals » In : *Neotropical Wildlife Use and Conservation*, The University of Chicago Press : 415-429.
- ROOSEVELT (A.), 1989 — « Resource Management in Amazonia before the Conquest: Beyond Ethnographic Projection ». In Posey (D.A.), Balée (W.), éd. : *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, Bronx, The New York Botanical Garden, *Advances in Economic Botany*, 7 : 30-62.
- SAHLINS (M.), 1972 — *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard, coll. NRF, 407 p.
- VIVEIROS DE CASTRO (E.), 1992 — *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press, 324 p.