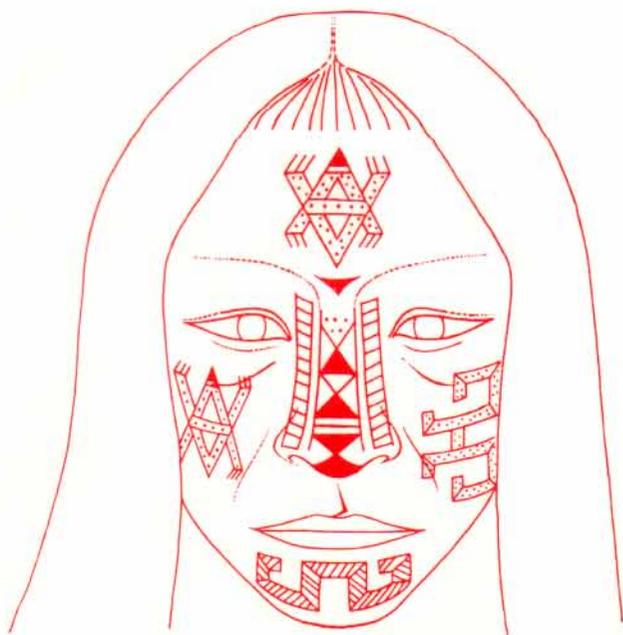


JEAN HURAULT

LES INDIENS WAYANA DE LA GUYANE FRANÇAISE

*Structure sociale
et coutume familiale*



Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

**LES INDIENS WAYANA
DE LA GUYANE FRANÇAISE**

MÉMOIRES ORSTOM N° 3 (5)

Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

**LES INDIENS WAYANA
DE LA GUYANE FRANÇAISE**

**STRUCTURE SOCIALE
ET COUTUME FAMILIALE**

par

Jean HURALT

Ingénieur en chef Géographe

**ORSTOM
PARIS
1968**

Ouvrage reproduit en 1985

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contre-façon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© O.R.S.T.O.M. 1985

I.S.B.N. 2-7099-0758-5

(I.S.B.N. 2-7099-0007-6 première publication)

SOMMAIRE

— Table des planches et figures	viii
— Resumen	xi
— Summary	xiii
— Introduction.	xv
— Conventions phonétiques	xvi

CHAPITRE PREMIER. — L'HABITAT. LA VIE MATÉRIELLE

Évolution du peuplement Wayana du xvii ^e siècle à nos jours.	1
Généralités. Les voyages d'exploration et l'ethnographie des Wayana. Démographie.	
L'habitat.	4
Choix de l'emplacement des villages. Les villages Wayana du Litani en 1964.	
Vie matérielle; techniques	6
Agriculture. Pêche. Chasse. Cueillette. Élevage. Constructions; techniques diverses.	
Évolution récente des techniques et de l'économie.	7
Économie de subsistance et travail temporaire.	

CHAPITRE II. — LA CULTURE SPIRITUELLE DES WAYANA

Généralités. Notions de cosmogonie. La création du monde. Croyance à une origine animale des Wayana.	
Croyances relatives à l'âme et à la personne humaine	11
L' <i>akwali</i> . L' <i>akwalinpë</i> .	
Principes vitaux des animaux et des végétaux	13
Principes vitaux des animaux. Principes vitaux des végétaux.	
Le monde des esprits	15
Les <i>yolok</i> . Habitat et apparence des <i>yolok</i> . Relation entre l'apparence animale des <i>yolok</i> et l'espèce animale correspondante. Le <i>yum</i> (père) d'une espèce animale. Quelques esprits de brousse. Esprits des eaux (<i>Ipo</i>). Peuples mythiques.	

CHAPITRE III. — LE SYSTÈME SOCIAL DES WAYANA ET SON ÉVOLUTION CONTEMPORAINE

Le système social.

Système de parenté des Wayana; constitution des groupes de parenté. 20

Description du système. Fonctionnement du système. Examen des groupes Wayana du Litani. Évolution actuelle. Termes de parenté. Matrilineage. Le patrilineage. Extension des termes de parenté. Filiation patrilinéaire. Le mariage; constitution des groupes. Structure des groupes de parenté. Le village Massili (1957). Le village Touanké. Dégradation du système de parenté des Indiens Wayana.

CHAPITRE IV. — COUTUME FAMILIALE

Psychologie des Indiens Wayana 41

Bases. Un psychisme dominé par des émotions. Instabilité. Refus de toute contrainte. Absence d'un système de valeurs morales. Individualisme; absence de solidarité. Fuite des émotions pénibles. Impulsivité. Absence de doutes; absence de regrets. Suggestibilité.

Le mariage. 45

Tutelle des femmes. Conclusion du mariage. Compensation matrimoniale. Résidence. Mariage par échange. Polygamie. Assortiment par âge des unions.

Le ménage 49

Vie du ménage; condition de la femme. Croyances relatives à la menstruation. Fréquence de l'adultère. Attitude des hommes à l'égard de l'adultère. Prostitution. Double paternité. Coutume *aton*. Divorce.

L'enfant 54

La naissance. Stérilité. L'avortement volontaire. L'infanticide. Le nom. La tutelle. L'éducation. Les adolescentes.

La mort 62

Crémation. Rite *toimai*. Enterrement. Sépulture à l'air libre. Sépulture du chaman. Causes de la mort. Le deuil. Cérémonie de lever de deuil.

CHAPITRE V. — RELATIONS SOCIALES

Le village. 69

Droit coutumier relatif à la terre. Implantation du village. Le village Tipiti de 1960 à 1964. Mobilité de la population Wayana.

Relations sociales à l'intérieur du village 73

Le chef. Beaux-pères et gendres. Jeunes et vieux. Relations entre ménages. Entraide. L'opinion publique.

Relations entre villages	76
Cérémonie de bienvenue. Cérémonie <i>taakai</i> . Cérémonie <i>taakai</i> au village Malavate (19-20 novembre 1964). Différends entre individus et entre villages. Le meurtre.	
Le chaman	78
Fonction du chaman. Le chaman et la paix sociale. Le chaman dans le village.	
Dynamisme de la société Wayana	86

CHAPITRE VI. — L'INITIATION DES ADOLESCENTS (MARAKE)

Schéma général des cérémonies.	
Phases préparatoires	88
Décision. Répartition des fonctions. Seconde danse <i>kalau</i> , village Tiliwé. Préparation des ornements du maraké; village Tiliwé.	
Danse <i>olok tiwetkai</i>	93
Période de réclusion des néophytes (<i>Momai</i>).	95
Présentation des <i>momai</i> . Journée dite <i>olok takiptei</i> (habiller les <i>olok</i>).	
La Maraké	99
Quatrième danse <i>kalau</i> . Présentation des <i>kunana</i> (<i>kunaña ékalé top</i>). Danse <i>tepiem</i> . Épreuve du maraké. Épreuve de la tentation. Sortie des <i>tepiem</i> .	
Compléments divers	105
Les épreuves successives. Interdits. Chants <i>kanawa</i> et <i>maipuli</i> .	

ANNEXE AU CHAPITRE VI. — La peinture du corps et du visage chez les Indiens Wayana	107
--	-----

CHAPITRE VII. — MYTHES ET CHANTS RITUELS

Légende de la résurrection	117
Légende du maraké	118
La lune	119
Légende des Wolisiyana	119
Légende des Wahaimē	120
Wiwipsik	121
Ipo	122
Le chant <i>kalau</i>	122
Chant <i>kalau</i> d'après Kouliamam	123
Chant <i>kalau</i> d'après Yaliimé	128
Chant <i>Malalēma kaikē katop</i> (<i>kalau tepiē</i>)	130
Chant <i>Etumhakam apēhemētop</i>	131
Chant <i>Olokoya</i>	131

CHAPITRE VIII. — *PROBLÈMES DE CONTACTS ET DE CIVILISATIONS.
L'AVENIR DES INDIENS DE LA FORET GUYANAISE*

Les faits	133
Évolution réelle et transformations apparentes	136
Les influences civilisatrices	137
Attitude psychologique des Indiens à l'égard de notre civilisation. Le problème de l'école. L'évangélisation.	
Problèmes pratiques d'administration	141
L'administration des Indiens et son fondement juridique. Nécessité de mesures de sauvegarde. Problèmes frontaliers. Les échanges, le commerce, L'apparition du travail salarié.	
ANNEXE AU CHAPITRE VIII. — Apparition d'un culte syncrétique chez les Wayana (1963-1964).	147
Notes et références	157

TABLE DES FIGURES

FIG. 1. — Matrilineage Wayana, rapporté à Ego masculin f8	22
1 bis. — Matrilineage Wayana, rapporté à Ego féminin f7	22
2. — Patrilineage Wayana, rapporté à Ego masculin f7	26
2 bis. — Patrilineage Wayana, rapporté à Ego féminin f8	26
3. — Mariage entre cousins croisés dans le matrilineage	28
4. — Mariages entre cousins croisés dans le patrilineage	29
5. — Frères et sœurs classificatoires	29
5 bis. — Épouses classificatoires	29
6. — Juxtaposition d'un patrilineage et d'un matrilineage	32
7. — Juxtaposition de deux patrilineages et deux matrilineages	32
8. — Liens généalogiques entre l'enfant et l'ancêtre auquel le nom a été emprunté	58
9. — Cérémonie de lever de deuil de Toti (octobre 1962) ; liens de parenté des participants	67
10. — Schéma du déplacement des danseurs dans la danse <i>Kanawa-Mai-puli</i>	89
11. — Une figure de la danse <i>taphem itwetkai</i>	95
12. — La planchette <i>kunikë</i> qui surmontée d'un chapeau de danse <i>olak</i> constitue le symbole <i>taphem</i>	95

TABLE DES PLANCHES

Pl. I. — Le matrilineage principal du village Massili en 1958	25
II. — Indiens Wayana du Haut Maroni. Groupe de parenté du village Massili en 1958	35
III. — Groupe de parenté du village Touanké en 1964	37
IV. — Le village Tipiti en 1962	71
V. — Peinture du corps; motif <i>sokané</i>	108
VI. — Peinture du corps; dessins dits <i>kalipo milikut</i>	109
VII. — Peinture du visage (hommes).	110
VIII. — Peinture du visage (femmes)	111
IX. — Peinture du visage; motifs divers.	112
X. — Peinture du visage; motifs divers.	113

PLANCHES HORS-TEXTE

- Pl. XI. — Fin de la période de réclusion des *momai*. Peintures corporelles.
- XII. — La veille de l'épreuve du maraké. Un *tepiem* joue de la flûte en griffe de tatou.
- XIII. — Avant l'épreuve du maraké. Un *tepiem* est revêtu de ses parures.
- XIV. — Omiyo subit l'épreuve des mains de sa grand-mère.
- XV. — Fin de l'épreuve. Le rectangle de vannerie emprisonnant les guêpes est appliqué sur les jambes, puis sur les bras.
- XVI. — Après l'épreuve, les *tepiem* sont soumis à une période de reclusion comportant un jeûne sévère.

RESUMEN

Los Wayana, establecidos desde tiempos muy lejanos en los ríos Yari y Parou, en el Brasil, eran en el siglo XVIII una agrupación potente, que poseía una organización de conjunto de naturaleza esencialmente militar. Diezmados desde los primeros contactos con los Europeos y los Negros, por causa de enfermedades con carácter epidémico a virus, contra las cuales no poseían inmunidad ninguna, han disminuido regularmente; todavía son 650 o 700 repartidos en pequeñas aldeas de 30 hasta 50 personas ocupando cuatro cuencas fluviales: Litani, Tapanaoñi, Yari, Parou.

Estas aldeas se hallan en el borde mismo del río; efectúan todos sus desplazamientos por medio de canoas. Los Wayana practican una agricultura de tránsito, sobre rastros. La pesca es, después de la agricultura, su principal actividad.

La economía de los Wayana ha sido profundamente transformada gracias a la introducción de técnicas e instrumentos modernos, especialmente de motores fuera de borda y de fusiles de caza, pero pese a este cambio la economía ha guardado su equilibrio. Los Wayana continúan produciendo la totalidad de sus alimentos y se procuran el dinero necesario por medio del trabajo temporal asalariado, a razón de tres o cuatro meses al año.

Estas innovaciones han tenido muy poca repercusión directa en la vida social y familiar de los Wayana, que no tienen confianza que en ellos mismos y continúan cerrando el paso a las influencias culturales extranjeras.

La cultura espiritual de los Wayana no puede considerarse como una religión; su fundamento es una manera de ciencia natural, aspirando dominar los espíritus de la naturaleza. Comprende mitos, según los cuales, el origen de la cultura material y de las tradiciones Wayana, se halla ligado a las enseñanzas recibidas del mundo animal.

Los Wayana creen en la presencia en el interior del hombre de un principio espiritual, «*l'akwali*» el cual después de la muerte sube al cielo y pierde el contacto con los vivos. Sin embargo, los Wayana no consideran «*l'akwali*» como el alma o una conciencia y no se identifican con él. Después de la muerte subsiste un principio residual llamado «*akwalinpë*». A este respecto existe una diferencia fundamental entre el hombre ordinario y el «chaman». «*L'akwalinpë*» del hombre ordinario conserva solo una débil energía y poco poder perjudicial, pero ha dejado de poseer conciencia. «*L'akwalinpë*» del «chaman», fallecido, conserva al contrario conciencia y fuerza. Se alzó al nivel de los «*yolok*», espíritu de la naturaleza, que la magia india intenta dominar para influir sobre los humanos.

Esta noción domina la metafísica de los Wayana y explica sus concepciones en lo que se refiere a la muerte, al luto y la herencia, así como sus ritos mágicos.

Dan una importancia grande a los principios vitales de los animales creyendo que pueden fijarse en los humanos, enfermos o débiles, llevándolos hacia la locura. De aquí, las restricciones serias impuestas a los enfermos, parturientas y a los jóvenes que acaban de pasar las pruebas del «*maraké*», así como las precauciones tomadas para evitar que los niños se hallen en contacto con los animales adultos.

Hasta una época reciente, cada aldea correspondía a un grupo de parentesco distinto.

Los Wayana consideran el parentesco en dos líneas, la paterna y la materna. Uno y otro de estos grupos comporta un sistema de denominaciones clasificatorias que se extienden a todos los descendientes del abuelo común, cualquiera que sea el eslabón. El matrimonio con las «hermanas», «madres» e «hijas» clasificatorias (o sea de parentesco no biológico pero reconocido socialmente) está prohibido, en cambio, se recomienda el enlace con las primas cruzadas clasificatorias. Esta forma de boda tiene por objeto fundir en un solo grupo de parentesco, partes del padrillaje y del madrillaje. El grupo constituido de esta forma puede, por lo menos

teóricamente, vivir en completa endogamia, este principio parece haber sido, hasta una época reciente, para los Wayana, el fundamento de la vida social.

Solo admitían el matrimonio exogamo cuando había imposibilidad de realizarlo de forma endogama. En ambos casos, la residencia era matrilocal.

Este sistema ha caído en desuso desde hace dos generaciones. El matrimonio endogamo, que reducía mucho las posibilidades del conyuge en poder escoger, se halla de más a más abandonado; tampoco existe una regla fija en lo que se refiere a la residencia, cada uno siguiendo sus preferencias personales.

Dislocado de esta manera, el grupo de parentesco ha dejado de ser el fundamento de la organización social. Las aldeas solo agrupan un número pequeño de familias, a menudo sin parentesco entre ellas y sin otros lazos sociales que la buena vecindad y la indispensable ayuda mutua para los trabajos de agricultura y de pesca. Son poco estables en su composición; la población Wayana está sujeta a un movimiento continuo, debido principalmente a los desacuerdos familiares. Los Wayana teniendo una verdadera aversión a los conflictos entre familias o grupos, no admitiendo ni el arbitraje ni la autoridad, llegan a que cada una de sus disputas provoca la escisión y la separación de un grupo, que parte a menudo para establecerse en otro río. La deterioración de las estructuras de los grupos de parentesco trae como consecuencia, además, la debilitación de los lazos conyugales. El adulterio abunda mucho y el divorcio, antes desconocido, es cada día más frecuente. De hecho, ninguna autoridad puede ejercerse acerca de las mujeres.

A pesar de este desorden en las costumbres, una gran parte de ellas son mantenidas con fervor y convicción, en particular las ceremonias de iniciación de los adolescentes. Esta serie de ceremonias, complejas y obligativas, que transcurren durante un período de tres meses, exigen la participación de todos; las aldeas se dividen en dos grupos y se complementan en sus actos. Estas ceremonias comportan numerosos ritos de intercambio y reciprocidad entre los dos grupos, de los cuales el más sobresaliente es el intercambio de grandes cantidades de « *cachiri* » (papilla de mandioca fermentada) la cual precede la prueba de las avispas y las hormigas (« *maraké* »).

En sus contactos con la civilización occidental, los Wayana, reaccionan principalmente por la parte negativa y poco sociable de su carácter: impulsividad, individualismo, huida delante de las emociones penosas y de las responsabilidades, sugestionables.

Estas tendencias, que se hallan en todos los Indios de Guayana y que el autor considera como profundamente arraigadas, hacen de los Wayana una presa fácil para el sobornador.

Una experiencia de varios siglos, comprendiendo la totalidad del continente americano, ha probado que cada vez que los Indios vienen a establecerse entre « civilizados » o cerca de ellos, caen siempre en poder de los peores elementos de esas poblaciones, las cuales, valiéndose de su imprevisión y tendencia al alcoholismo, les explotan. Los Indios no pueden vivir, dentro de los límites de seguridad y dignidad, que si se hallan relativamente aislados y benefician además de una activa protección contra los aventureros, los acaparadores de tierra y los explotadores del trabajo. Actualmente, gracias a la vigilante protección de las administraciones francesa y de la Guayana Holandesa, los Wayana, se encuentran en situación satisfactoria. Trabajan de manera eficaz, poseen motores fuera de borda y utensilios perfeccionados; sus recursos son bien superiores a los de la mayoría de Indios y mestizos de América del Sur. Ello es debido precisamente a que han sabido conservar sus tradicionales técnicas, evitado de caer en el salariado permanente, y ser fieles a un arte del vivir en el cual su personalidad se abre libremente.

Es permitido esperar que continuarán en este camino y que se sabrá evitar, a los Wayana, ilusorias empresas de asimilación, que no podrían conducirles, por el intermediario del alcoholismo y la prostitución, que a una degradación completa.

SUMMARY

The Wayana, from early times settled on the Yari and Parou Rivers in Brazil, were a powerful group in the 18th century possessing a characteristically warlike form of organization. Decimated after their first contacts with Europeans and Negroes by epidemics caused by virus infections to which they had no immunity, they have steadily decreased in numbers; there are now 650 to 700, grouped in villages of 30 to 50 people in four river basins: Litani, Tapanoni, Yari, Parou.

The villages are situated on the riverbanks and all journeys take place by boat. The Wayana practise shifting cultivation, utilizing the slash and burn method. After cultivation, fishing is their major activity.

The Wayana economy has been greatly modified by the introduction of modern machinery and techniques, in particular out-board motors and guns for hunting, but it has not become unbalanced. The Wayana continue to produce the whole of their food and raise the money they need out of temporary paid work at the rate of three or four months a year.

These innovations have had few direct consequences on social and family life among the Wayana who rely only on themselves and remain uninfluenced by foreign cultures.

The spiritual side of Wayana culture cannot be considered to be a religion; its basis is a kind of natural science, aiming to control the spirits of nature. It is composed of myths linking the origin of Wayana material culture and traditions to analogies drawn from the animal world.

The Wayana believe in the presence in man of a spiritual principle, the *akwali*, which after death goes up into the sky and loses touch with the living. The Wayana do not consider the *akwali* to be a soul or conscience, and do not identify themselves with it. After death a residual principle remains, which is called *akwalinpê*. In this respect there is a fundamental difference between the ordinary man and the shaman. The ordinary man's *akwalinpê* retains a feeble energy and a feeble power to do harm, but it no longer has any conscience. The deceased shaman's *akwalinpê*, on the contrary, remains conscious and retains strength. It is raised to the level of *yolok*, nature spirits, which Indian magic tries to master in order to bring influence to bear on human beings.

This idea dominates Wayana metaphysics and explains their beliefs relating to death, mourning and inheritance, as well as their magical rites.

They attach great importance to the life forces in animals, which they believe to be able to possess sick or weak people, bringing about madness. This accounts for the severe restrictions on diet imposed on the sick, women in childbirth and young people who have just passed through the *maraké* trials, as well as the precautions taken to prevent young children from coming into contact with full grown animals.

Until recently, each village corresponded to a distinct group of kin.

The Wayana reckon their relationships through two lines, the paternal and maternal. Both groups thus defined include a system of classificatory terms which apply to all the descendants of a common ancestor, whatever the links may be. Marriage is forbidden with classificatory "sisters", "mothers" and "daughters", it is prescribed, on the contrary, with one of the classificatory cross cousins. The result of this marriage system is to combine patrilineal and matrilineal segments in one kin group. The group set up may, at least in theory, live completely endogamously, a principle which seems to have been until recently the very basis of social life among the Wayana.

The exogamous marriage was admitted only if an endogamous marriage was impossible. In all cases residence was matrilineal.

This system declined two generations ago. The endogamous marriage, which considerably lessened the choice of spouses, is being increasingly abandoned. There is no longer a fixed rule of residence, each individual follows his personal preference.

The kin group, thus dismembered, has ceased to be the basis of social organization. The villages gather only a small number of families, often without any known kinship links, with other social ties consisting only of neighbourliness and the indispensable mutual help for cultivation and fishing. They are not very stable in their make-up. The Wayana population has become thoroughly mixed up during the course of a continuous "general post", largely due to family disagreements. The Wayana loathe conflicts between families but acknowledge neither a process of mediation nor authority; the consequence of any quarrel is to cause the secession and departure of a group which often goes and settles on another river.

As a result, the destruction of kin groups leads to the weakening of the marriage bond. Adultery is widespread and divorce, unknown in the past, is more and more frequent. In fact, no authority is exerted on women any longer.

In spite of this laxity of morals a great part of the customary way of life is kept up fervently and with conviction, especially the initiation rites of adolescents. This succession of complex and exacting ceremonies which is spread over three months requires the participation of everyone, the villages being divided into two groups that play complementary roles. These ceremonies include numerous rites of exchange and reciprocity between these two groups, the most remarkable of which is the exchange of great quantities of *kasili* (a fermented manioc gruel) preceding the application of wasp and ant frames (*maraké*).

In their contacts with western civilisation, the reactions of the Wayana show mainly the negative and anti-social sides of their character; impulsiveness, individualism, a withdrawal from painful emotions and responsibilities, suggestibility. These tendencies, which may be noticed in all the Indians of Guiana and which the author thinks to be deeply rooted, make them an easy prey for any suborning influences. Experience over several centuries, covering the whole of the American continent, has shown that whenever Indians come and settle among "civilised" people, or in direct contact with them, they fall into the hands of the worst elements of these populations who take advantage of their lack of foresight and their propensity for alcoholism to enslave them.

The Indians can live in security and dignity only if they remain relatively isolated and are actively protected against adventurers, land grabbers and exploiters of labour. At the present time, thanks to the watchful protection of the French and Surinam government services, the situation of the Wayana is satisfactory. They work efficiently, possessing out-board motors and an improved equipment, and their resources are somewhat superior to those of most Indians and half-breeds in South America. This is precisely because they have been able to preserve their traditional techniques, have avoided falling into permanent wage-earning and have remained attached to a way of life in which their personality may freely develop.

We may reasonably hope that this trend will continue and that the Wayana will be spared illusory attempts at assimilation which cannot but lead to complete degradation through alcoholism and prostitution.

Introduction

C'est en 1948, à l'occasion de la première mission de l'Institut Géographique National sur le Maroni, que nous sommes entrés en contact avec les Indiens Wayana. Ils ont été nos compagnons de travail au cours de cinq mois de travaux difficiles et pénibles, qui ne laissent que bien peu de moments de répit. Il ne nous a pas été possible alors d'entreprendre une étude ethnographique, pour laquelle nous ne possédions d'ailleurs pas la formation requise.

Nous avons pu cependant établir un fichier individuel détaillé des Wayana du Litani, dans l'espoir de pouvoir les suivre dans l'avenir.

Les missions effectuées en 1949, 1952 et 1956, nous ont appris beaucoup sur la psychologie des Wayana et les problèmes de contacts de civilisations, tandis que la mise à jour du fichier, année par année, faisait apparaître bien des aspects du système de parenté et de la coutume familiale. Mais nous n'avions pas la possibilité de séjourner dans les villages plus de quelques jours de suite, ce qui excluait toute enquête systématique.

C'est seulement en octobre et novembre 1958, à l'occasion d'une mission effectuée pour l'Institut français d'Amérique tropicale, que nous avons pu entreprendre cette enquête, à la fois sur le plan de l'ethnographie, de la démographie et de la géographie humaine. Notre étude a été reprise en octobre et novembre 1962, puis d'octobre 1964 à janvier 1965.

Au total, si nous avons vécu près de trente mois parmi les Wayana, nous en avons passé six seulement dans leurs villages, ce qui est peu, eu égard aux difficultés de cette étude.

L'enquête en milieu amérindien primitif offre en effet des difficultés considérables, sans commune mesure avec celles que l'on rencontre par exemple en Afrique Noire :

— Coutume familiale, relations sociales et croyances sont peu systématisées; partout ce n'est que cas d'espèces, jeu subtil d'influences contraires. Les faits sont difficiles à cerner, difficiles à décrire.

— Les Indiens n'expliquent pas ce qu'ils font; l'enquête par interrogatoire ne permet même pas de cerner les faits principaux. Il faut les regarder vivre, comme on observerait une ruche d'abeilles; cette observation est souvent décevante; dans les cérémonies coutumières par exemple, il est difficile de discerner ce qui est rite et ce qui est geste fortuit; les rares paroles éclairant le sens de la cérémonie sont prononcées à voix basse, intercalées dans des conversations familières.

— La langue est excessivement difficile, les interprètes rares et leur inertie mentale souvent décourageante.

— Surtout on se heurte à des structures mentales si différentes des nôtres, que même en supposant réunies toutes les conditions d'une enquête : confiance mutuelle, connaissance personnelle des intéressés, traduction grammaticale correcte de leurs paroles, on ne peut jamais être sûr d'avoir vraiment compris leurs motivations et leur comportement. C'est à travers nos propres structures mentales que nous observons, et quoi que nous fassions il n'est pas possible de nous en abstraire. Le seul fait de prétendre systématiser, classer, expliquer des comportements essentiellement instinctifs et affectifs, nous place déjà à cet égard, dans une position fautive.

Cette méconnaissance de la psychologie des Indiens a été le grand écueil des travaux ethnographiques passés. Quelque effort que nous ayons fait pour surmonter cet obstacle,

bien des aspects de la pensée et du comportement des Indiens nous restent obscurs, et la description que nous en donnons demeure extérieure et peu satisfaisante.

Cet ouvrage est consacré à la description du système social et de la coutume familiale des Wayana, ainsi qu'à leur système de représentation du monde. La pratique chamanique, qui constitue un aspect essentiel de la culture spirituelle des Indiens de Guyane, a été exclue du sujet; nous n'y ferons allusion que dans la mesure où elle intervient directement dans les relations sociales.

Nous nous sommes attachés à décrire avec toute la précision possible les cérémonies d'initiation des adolescents, qui constituent un aspect particulièrement original de la culture spirituelle Wayana, conservé intact jusqu'à nos jours.

Les problèmes de contacts de civilisations, et la pression culturelle dont les Wayana sont l'objet, seront évoqués à la fin de l'ouvrage.

Conventions phonétiques

La langue Wayana possède 9 consonnes et 7 voyelles phonologiquement distinctes, que nous noterons :

<i>h</i>	<i>k</i>	<i>l</i>	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>p</i>	<i>s</i>	<i>t</i>	<i>w</i>
<i>a</i>	<i>e</i>	<i>ẽ</i>	<i>i</i>	<i>ĩ</i>	<i>o</i>	<i>u</i>		

l note une rétroflexe que les Européens entendent tantôt *r*, tantôt *l*, parfois *d* (devant *i*).

Il est possible que *h* et *s* soient deux formes d'un phonème unique. On entend toujours *h* devant *a*, *e*, *o*, *u*, *s* devant *i*.

Il n'existe pas d'opposition entre sourdes et sonores; on croit entendre les groupes consonnantiques *gw* et *gl*, mais il s'agit de consonnes voisées, provenant de la prononciation rapide de groupe voyelle + *k* + *w* + voyelle, voyelle + *k* + *l* + voyelle. La notation phonologique correcte est *kw*, *kl*.

Il n'existe pas d'opposition entre *a* antérieur et *a* postérieur, entre *é* fermé et *è* ouvert, ni entre *o* ouvert et *o* fermé.

Il existe par contre une opposition portant sur la longueur de la voyelle.

u est le *ou* français.

ẽ désigne une voyelle entendue par les Européens tantôt *é* tantôt *è*, l'opposition phonologique correspondante n'existant pas en Wayana. Pour faciliter aux lecteurs français peu familiarisés avec les notations phonétiques, la prononciation des mots Wayana, nous avons noté *é* quand cette voyelle se trouve placée au début ou à la fin d'un mot.

Le signe *ĩ* désigne une voyelle proche du *eu* du Français fleur.

ĩ est une voyelle placée entre *i* et *u* français.

La nasalisation des voyelles n'existe pas en Wayana, sauf pour quelques mots empruntés aux Boni. Les voyelles nasales *an*, *on*, *ou* ont été notées *ã*, *õ*.

Les noms de lieux et les noms de personnes ont été transcrits en français dans le système préconisé par l'Institut français d'Afrique Noire, mais nous y avons conservé les voyelles *ĩ* et *ẽ*.

1. L'habitat. La vie matérielle

Le présent ouvrage fait suite à une étude sur la vie matérielle des Wayana, publiée dans la même collection (a). Nous supposons cette étude connue du lecteur, notamment en ce qui concerne la description du milieu physique. Il a paru cependant utile de résumer ici les aspects de l'habitat et de la vie matérielle les plus directement liés à la structure sociale.

ÉVOLUTION DU PEUPEMENT WAYANA, DU XVII^e SIÈCLE A NOS JOURS

Les Indiens Wayana (« Roucouyennes ») et Oupoulouï semblent avoir vécu depuis une époque très reculée sur les rivières Yari et Parou au Brésil. Quelques Wayana isolés avaient dès le début du XVIII^e siècle pris contact avec les Français établis à l'Oyapok et en 1730, La Haye mentionne des « Poupoulouï » établis sur le versant brésilien, à proximité des sources de ce fleuve (1). En recoupant les informations recueillies à la fin du XVIII^e siècle, puis les traditions orales recueillies par Coudreau au XIX^e siècle, on peut admettre que les Wayana étaient agriculteurs depuis une époque ancienne. Comme les autres tribus indiennes de la forêt, ils pratiquaient des défrichements en utilisant les « cambrouzes » (b) et les clairières temporaires produites par la chute spontanée des grands arbres, pour épargner le plus possible leurs outils de pierre. Par contre les Oupoulouï étaient des nomades chasseurs-pêcheurs. Ils devinrent agriculteurs en fusionnant avec les Wayana, vraisemblablement au début du XVIII^e siècle.

Les uns et les autres ne disposaient pas d'embarcations capables d'affronter les rapides et leur habitat n'était pas, comme de nos jours, liés au cours d'eau. Leurs villages étaient alignés sur un long chemin, dispositif qui facilitait l'exercice de l'autorité des chefs, et permettait de concentrer rapidement des forces militaires : car on se déplace bien plus vite sur un sentier frayé qu'à travers la forêt.

Les Wayana déplaçaient leurs villages le long de ce sentier, comme ils les déplacent actuellement le long des rivières, à mesure que les terres cultivées s'épuisaient et étaient envahies par les fourmis-manioç. Ils semblent avoir toujours pratiqué ce semi-nomadisme, imposé en fait par le milieu géographique ; si de nos jours les Noirs Réfugiés peuvent conserver des villages fixes, c'est parce qu'ils disposent de bonnes embarcations, leur permettant de circuler rapidement sur les rivières et de transporter sans difficulté les récoltes d'abattis situés à 20 ou 30 km du village.

Une série de combats, sur lesquels on ne possède que peu de renseignements, opposa les Wayana aux Oyampi du Yari, lesquels, munis de fusils par les Portugais, effectuaient pour leur compte des razzias esclavagistes (2).

C'est peut-être dans l'espoir de trouver protection auprès des Français que vers 1760, des fractions Wayana et Oupoulouï, franchissant la ligne de partage des eaux, vinrent

(a) Mémoires ORSTOM — n° 3*** (monographie de la Guyane Française) — Paris, 1965. Cf. bibliographie.

(b) Clairières naturelles, généralement de faible étendue, occupées par des roscaux. Leur origine demeure énigmatique.

s'établir sur le Marouini, rivière du bassin du Maroni. Leurs villages étaient alignés en chapelet sur un chemin joignant cette rivière au Yari et au Parou, et prolongé jusqu'au pays des Aramicho, sur le Tamouri, affluent de l'Oyapok. Cette dernière tribu était en relations intermittentes avec les Français de l'Oyapok.

C'est par cet itinéraire que l'explorateur Patris, parti de l'Oyapok, visita pour la première fois les Wayana en 1766 et 1769. Ils avaient à cette époque une forte organisation, vraisemblablement de nature essentiellement militaire, et un chef suprême, le *Yapotoli*, exerçant un pouvoir absolu. Son village, établi au milieu d'immenses défrichements, groupait 500 personnes. Il était fortement palissadé; au centre s'élevait une tour de guet de la hauteur des arbres. Les hommes adultes étaient en état de mobilisation permanente et effectuaient un service de garde avec une discipline qui impressionna les voyageurs.

A la suite de ce voyage, les Wayana déplacèrent leurs établissements vers l'Est et établirent des villages à proximité des rivières Waki et Tamouri. C'est là qu'ils furent visités en 1789 par Jean-Baptiste Leblond (3); cet explorateur dénombra par renseignements 24 villages échelonnés du Tamouri au Parou, et évalua l'effectif de la tribu à 3 000 personnes, chiffre vraisemblablement largement sous-estimé.

Il semble que dès cette époque, l'organisation militaire des Wayana était tombée en décadence.

Les Wayana, ainsi parvenus au contact des tribus indiennes de l'Oyapok en pleine décadence démographique, furent à leur tour sévèrement atteints par les maladies à virus involontairement propagées par les Européens, et à la suite d'épidémies désastreuses se retirèrent vers le Sud; on perdit tout contact avec eux pendant quarante ans, au point que le Gouverneur de la Guyane avait offert une récompense à qui les retrouverait (4).

Dès la fin du XVIII^e siècle, le bassin du Maroni fut occupé par les tribus des Noirs Réfugiés, Djuka et Boni, qui s'opposèrent à la pénétration des Européens sur leur territoire. Les Boni occupèrent le cours inférieur du Marouini, et sans à proprement parler opprimer les Wayana (qui en pareil cas seraient retournés vivre au Parou) entendirent se réserver le monopole de leur commerce de traite. C'est par leur intermédiaire que les Wayana recevaient une petite quantité d'outils en fer, dont l'usage leur était devenu familier dès le milieu du XVIII^e siècle, et apprirent à construire des canots capables d'affronter les rapides. Dès les premières années du XIX^e siècle, l'habitat des Wayana changea de caractère. Les divers groupes s'établirent sur le cours même des grandes rivières et recherchèrent pour leurs liaisons les itinéraires terrestres représentant la plus courte distance, comme celui qui joint le moyen Parou au moyen Yari.

L'isolement relatif imposé par les Boni, qui devait durer jusque vers 1950, eut un effet salutaire sur les Wayana, les protégeant dans une certaine mesure de l'atteinte des maladies épidémiques, qui ravageaient l'ensemble des tribus de Guyane. A la fin du XIX^e siècle, Coudreau évaluait encore leur effectif de 1 000 à 1 500 (5).

L'habitat des Wayana s'est peu modifié depuis le début du XIX^e siècle, où il s'étendit à la rivière Litani, principal formateur du Maroni, conquis sur les Okomayana et d'autres tribus non identifiées, vraisemblablement apparentées aux Trio (6). Un autre groupe s'établit sur le Paloumeu, affluent du Tapanahoni, où il entra en contact avec les Noirs Réfugiés Djuka.

Les Wayana du Litani et du Paloumeu entretenaient un actif commerce de traite avec les Noirs Réfugiés, échangeant des hamacs et des chiens dressés pour la chasse, provenant des villages du Yari et du Parou, contre des outils, de l'étoffe et des perles. Ces articles donnaient lieu à un actif commerce de colportage avec d'autres tribus indiennes, notamment les Oyampi, les Aparai et les Trio.

Malgré les bouleversements de ces dernières années, ce commerce subsiste et l'habitat des Wayana, qui lui est étroitement lié, n'a subi que peu de modifications au cours de ces dernières années. De 1945 à 1955, le groupe du Litani s'est accru d'une centaine de personnes aux dépens des villages du versant brésilien.

En 1964, il restait encore 650 à 700 Wayana, ainsi répartis

Litani 260
 Paloumeu 100
 Yari 200 (environ)
 Parou 200 (environ)

LES VOYAGES D'EXPLORATION ET L'ETHNOGRAPHIE DES WAYANA

Les récits de voyage de Patris (1766 et 1769) et de Leblond (1789) sont en partie perdus. Ce qui est parvenu jusqu'à nous ne contient que peu de renseignements d'ordre ethnographique.

L'occupation du bassin du Maroni par les Noirs Réfugiés à partir de la fin du xvii^e siècle, fit échouer pendant plus de 60 ans toutes les tentatives pour pénétrer jusqu'aux Wayana. C'est seulement en 1877 que l'explorateur Crevaux put remonter le Maroni, et atteindre les rivières Yari et Parou. Il séjourna plusieurs mois parmi les Wayana et recueillit de nombreuses données ethnographiques, principalement sur le mode de vie et les techniques. Crevaux ne possédait malheureusement aucune formation spécialisée, mais c'était un esprit distingué et un observateur perspicace. Son œuvre conserve d'autant plus de valeur qu'il a observé des techniques et des usages en partie disparus.

Coudreau lui succéda en 1887-88. Il n'avait pas davantage de connaissances spécialisées que son prédécesseur, et c'était un esprit confus, observant mal, à travers tout un rideau d'idées préconçues. Malgré un séjour sensiblement plus long — il passa notamment tout un hivernage dans les villages du Haut Marouini — il ne put recueillir que des données incertaines et peu utilisables. L'une des plus intéressantes est une liste exhaustive des villages, qui permet d'évaluer la population Wayana de la fin du xix^e siècle entre 1 000 et 1 500 personnes.

Pas plus que son prédécesseur, Coudreau n'entrevit le système social et le système de croyances des Wayana, et ce qu'il recueillit sur la langue ne représentait pas, même à cette époque, huit jours de travail d'un linguiste qualifié.

En 1907, à l'occasion de la délimitation de la frontière Brésil-Suriname, un géographe hollandais, le Pr. de Goeje, fit un bref séjour chez les Wayana et jeta les bases d'une étude de leur langue. Il évalua leur nombre à un millier (7). Peu de voyageurs parvinrent chez les Wayana dans la première moitié du xx^e siècle, et ils ne recueillirent rien d'utile. En 1937, le Pr. de Goeje revint chez les Wayana où il séjourna trois mois, principalement pour poursuivre l'étude de leur langue; mais il ne put dégager les principes du système phonologique de la langue, et les éléments recueillis, en l'absence d'interprète qualifié, s'avérèrent par la suite incertains et peu utiles.

Depuis la création en 1950 du poste administratif de Maripasoula, les Wayana ont été souvent visités et ont fait l'objet de nombreux écrits, ressortissant de la littérature journalistique et n'apportant rien de nouveau.

Ainsi, jusqu'à ces toutes dernières années les Wayana, bien qu'ayant depuis deux siècles été le but de nombreux voyageurs et ayant suscité un grand nombre d'écrits, n'avaient été que très superficiellement étudiés. Non seulement leur système social et leur système de croyances n'avaient pas été entrevus, mais même sur le plan humain ordinaire, les causes de leur extinction progressive n'avaient pas été nettement dégagées, le fait même n'ayant pas été clairement mis en évidence.

Démographie

Comme les autres groupements indiens de l'Amazone, les Wayana sont décimés depuis plusieurs siècles par des maladies à virus importées, notamment par des maladies pulmonaires

épidémiques, à l'égard desquelles ils ne possédaient aucune immunité. La faible fécondité des femmes, en rapport avec leur mauvaise santé et surtout avec le paludisme, ne permettait pas de compenser le surcroît de mortalité dû à des épidémies répétées.

Les données démographiques recueillies de 1948 à 1957 permettent de reconstituer les données démographiques des Wayana avant 1950 :

— Fécondité cumulée (nombre moyen d'enfants des femmes arrivées au terme de la vie génitale)	3,7 enfants
— Espérance de vie à la naissance	31 ans
— Taux de remplacement des générations	87 % en 30 ans

Ainsi les Wayana étaient en régression, mais plus lentement que les autres groupements de la forêt amazonienne (8).

Depuis 1950, deux facteurs nouveaux sont intervenus : une assistance médicale régulière, mais parallèlement un afflux de touristes et de visiteurs indésirables, entraînant un apport continu de germes microbiens. Les années 1957 à 1961 ont été désastreuses sur le plan démographique. La mortalité s'est élevée à 4,5 % par an, taux écrasant, plus de trois fois supérieur à celui des Noirs Réfugiés et des Créoles du Haut-Maroni (9).

Depuis 1962, un effort médical accru a produit enfin un renversement de la tendance. La mortalité reste très élevée (3 % par an), mais la natalité s'est élevée considérablement (5,5 % par an contre 3,7 % avant tout secours médical). On peut donc espérer, sauf nouvelles épidémies désastreuses, que la régression des Wayana est enrayée et qu'ils pourront même s'accroître rapidement de nombre.

L'HABITAT

Choix de l'emplacement des villages

Les Indiens Wayana vivent de nos jours en villages groupant de 15 à 60 personnes. Nous montrerons dans l'étude de la structure sociale des Wayana que ces groupements, autrefois fondés sur des liens de parenté endogame, ont actuellement une structure peu cohérente, fondée surtout sur des affinités personnelles, et que leur composition même est sujette à de constantes fluctuations.

Le choix de l'emplacement des villages est motivé par les préoccupations suivantes :

- Se rapprocher des lieux de pêche, et spécialement des sauts, où la pêche à l'arc a le meilleur rendement. Cette préoccupation est déterminante dans le choix des emplacements.
- Rechercher de bonnes terres cultivables; les terres les plus appréciées sont les anciennes terrasses alluviales hors d'atteinte de l'inondation annuelle; mais avant tout, on recherche les zones les plus épargnées par les fourmis-manioc, fléau de l'agriculture et cauchemar des Indiens.
- Éviter les zones de vase où l'on ne peut se baigner sans danger (piqûres de raies); les roches plates où l'on peut accoster commodément, faire sécher le poisson, etc., sont particulièrement recherchées.

Les villages restent rarement plus de dix ans au même emplacement, et se déplacent tous les cinq à six ans en moyenne. Les causes habituelles des déplacements sont :

- La crainte d'influences maléfiques. Si plusieurs personnes sont malades, on se persuade aisément que l'emplacement est soumis à de mauvaises influences et qu'il faut en changer. De même quand deux adultes ont été enterrés dans le village, l'emplacement est abandonné.

- Le désir de fuir des émotions pénibles, en demeurant là où tout vous rappelle les êtres chers qu'on y a perdus.
- Des mésententes familiales, de plus en plus fréquentes. Un village se sépare alors en plusieurs fractions qui vont s'établir à plusieurs kilomètres les unes des autres, et parfois émigrent sur d'autres bassins fluviaux.
- Les ravages des fourmis-manioc dans les cultures, qui vont en s'aggravant à mesure que l'établissement s'étend et devient plus ancien.

Les contacts plus fréquents, depuis 1950, avec les Européens et les Créoles, et les transformations qu'ils ont amenées dans les techniques et l'économie des Wayana n'ont nullement eu pour effet de stabiliser leur habitat. Aux motifs de déplacements imposés par le milieu géographique, et qui conservent toute leur valeur, s'ajoutent les effets de la désagrégation sociale. Il existe une tendance croissante au fractionnement de ces groupes et à leur réduction au strict minimum — 4 à 5 ménages — nécessaire pour l'entraide au moment des abattis.

Les villages Wayana du Litani en 1964.

Les Wayana, jusqu'en 1950, occupaient le cours du Litani au-dessus des grands sauts de l'embouchure, où ils vivaient isolés et paisibles. En 1950-52, des distributions inconsidérées de perles, d'outils et de cadeaux divers avait amené un grand désarroi chez les Wayana, qui déplacèrent leurs villages jusqu'à proximité du confluent de Tampok, pour se rapprocher de cette manne. Des villages se déplacèrent même depuis le Yari et le Parou au Brésil.

La répartition des villages en 1964 était la suivante, du Sud au Nord :

Village (chef)	Rive	Lieu-dit	Ménages	Observations
En aval des sauts du Litani	{ Ilikwa	Sur.	Alawa koumta	4
	{ Elahé	Fr.	Alawa koumta	4
	{ Pileiké	Sur.	Kitiima ponsou	5
	{ Anapaiké	Sur.	Awara Soula	16 (1)
Dans les sauts	{ Touanké	Fr.	Doméké	8 (2)
	{ Aloiké	Fr.	Akoulitiki	5
En amont des sauts	{ Tiliwé	Fr.	Kassiaba soula	6
	{ Tipiti	Fr.	Sipali pata	6
	{ Malavat	Fr.	Paou pépta	3
	{ Nanou	Sur.	Paou pépta	2
	{ Yaloukana	Sur.	Kawatopo	7
Soit au total 260 personnes environ.				
(1) (village contrôlé par la mission du Rév. Jackson).				
(2) (Chef des Wayana de la rive fr.).				

Les villages descendus en aval des sauts du Litani ont eu beaucoup à souffrir de contacts plus fréquents avec les Européens et les Créoles; comme chez les Indiens de l'Oyapok, ils ont eu pour effet le développement de la mendicité et de l'alcoolisme au tafia, l'affaiblissement de la morale familiale et une mortalité accrue, du fait de l'introduction de la tuberculose. De plus, la portion du Litani en aval des sauts, soumise à des nivrées répétées en vue de la vente du poisson, s'est considérablement appauvrie, ce qui a des répercussions directes sur la nutrition. Quelques Wayana ont préféré se réinstaller dans les sauts du Litani, mais la plupart d'entre eux sont trop attachés à leurs nouvelles habitudes de vie pour avoir le courage de les rompre.

VIE MATÉRIELLE, TECHNIQUE

Agriculture

Les Wayana pratiquent une agriculture itinérante sur brûlis. La surface annuelle défrichée par ménage est de 0,40 ha. Les principales plantes cultivées sont le manioc, les bananes, les ignames, la canne à sucre, l'ananas. Autour des villages sont plantés des arbres fruitiers, des rocouyers et des roseaux à flèche.

Les Wayana font deux récoltes successives de manioc au même emplacement. Le manioc est la base de leur alimentation. Il est consommé sous forme de galettes cuites à la plative (cassave) mais aussi sous forme de bouillie fermentée, le « cachiri ».

Les cérémonies coutumières donnent lieu à l'absorption de quantités considérables de cachiri; ces beuveries ne sont pas simplement une manifestation d'ivrognerie. Nous verrons en étudiant les cérémonies Wayana qu'elles ont un sens symbolique.

Pêche, Chasse

C'est après l'agriculture la principale activité des Wayana. La consommation de poisson varie de 300 à 800 gr par jour; c'est le principal apport de protides et aussi de lipides, certains de ces poissons étant très gras.

Les procédés de pêche les plus utilisés sont le tir à l'arc, la nivrée, et l'hameçon; on fait aussi plus rarement usage de pièges, et de claies pour barrer les cours d'eau en fin de saison sèche.

La vente du poisson salé est une des principales ressources des Wayana. Le développement croissant de la pêche à la nivrée conduit à un appauvrissement de la rivière, très sensible en aval des sauts du Litani.

La chasse, traditionnellement assez peu pratiquée, prend une importance croissante à mesure que le rendement de la pêche diminue. Le fusil a totalement supplanté l'arc.

Cueillette

La cueillette demeure très développée; outre les œufs de tortue et de lézard sur les bancs de sable en saisons sèche, et le miel sauvage, les Wayana recueillent les grosses larves de charançon vivant dans le stipe des palmiers; en saison des pluies, ils recueillent et consomment certains insectes adultes, dont les fourmis ailées au moment du vol nuptial. Ils rapportent aussi quantité de fruits et de graines de la forêt.

Élevage

Les Wayana ne pratiquent pas l'élevage au sens ordinaire du terme, la plupart d'entre eux considérant comme impure la chair d'animaux qui se nourrissent des déchets domestiques. Ils ont quelques poulets, mais principalement pour la vente, et pour les plumes blanches nécessaires à leurs parures de danse.

Ils élèvent un grand nombre de chiens destinés principalement à la vente, qu'ils dressent pour la chasse en les affamant et en les « lavant » avec des mixtures complexes. Certains chiens dressés pour la chasse aux pécaris, achetés aux Indiens 150 F, ont été revendus sur le littoral plus de 400 F. La vente des chiens est une des principales ressources des Indiens, principalement de ceux qui n'ont pas la force physique nécessaire pour se livrer aux travaux salariés.

Constructions; techniques diverses

Les Wayana ont conservé à peu près intactes leurs techniques traditionnelles, modifiées depuis deux siècles par l'emploi de la hache et du sabre.

Les constructions demeurent faites par ligature de bois simplement écorcés. Les techniques d'équarissage et de sciage des Noirs Réfugiés n'ont pas pénétré chez eux, sauf pour la construction des canots, qu'ils réussissent assez bien.

Les femmes filent le coton en vue de la fabrication des hamacs. Le hamac Wayana, en filet lâche, ne fournissant guère qu'un an d'usage continu, se vend 30 à 50 F.

La poterie, qui n'a jamais eu chez les Wayana de caractère artistique, a presque entièrement disparu.

Les hommes font de belles vanneries, ornées de motifs stylisés d'une grande valeur artistique. La coutume attache une grande importance à cet art difficile. Un adolescent ne peut se marier tant qu'il n'y a pas atteint une certaine maîtrise.

La vannerie indienne, les flèches et les couronnes de duvet de plume sont très recherchées des Européens et font l'objet d'un commerce des plus déplaisants, car il donne lieu à des incidents désagréables, et surtout il conduit comme ailleurs à la dégradation de cet art.

ÉVOLUTION RÉCENTE DES TECHNIQUES ET DE L'ÉCONOMIE

Économie de subsistance et travail temporaire

Voici moins de quinze ans, les Wayana vivaient presque entièrement dans une économie de subsistance. Fidèles aux techniques et au mode de vie de leurs ancêtres, ils produisaient presque tout ce qui leur était nécessaire. Ils ignoraient l'usage de la monnaie, ne pratiquaient aucun travail salarié (ils vivaient d'ailleurs très loin des établissements créoles), et se procuraient les quelques outils et objets d'importation dont ils avaient besoin par un petit commerce de colportage, fondé sur le troc.

Ce type d'économie n'a pas disparu, les moins actifs des Wayana y restent fidèles, mais les jeunes ont acquis des besoins nouveaux, et tendent vers une économie semblable à celle des Noirs Réfugiés, fondée sur le salariat temporaire. Les Wayana s'engagent volontiers comme canotiers et porteurs, font des campagnes de cueillette de balata en saison des pluies, et certains travaillent par intermittence sur le chantier minier de Benzdorp. Toutefois ils n'ont aucune tendance à abandonner l'agriculture et continuent à produire la totalité de ce qu'ils consomment.

Cette économie a une vigueur et une efficacité remarquables. Un homme relativement travailleur, avec moins de quatre mois de travail salarié par an, gagne en moins de deux ans le prix d'un moteur hors bord de 10 CV. On comptait déjà fin 1964 20 moteurs pour 72 hommes et adolescents.

Certaines de ces innovations ont des répercussions indirectes très fâcheuses sur l'ordre social et la stabilité des ménages, mais elles ne doivent pas être interprétées comme une désaffection des Wayana à l'égard de leurs propres coutumes.

Ces nouveaux objets ont été rapidement intégrés dans leur système de représentation de l'univers, intimement lié à leurs tendances psychologiques et à tout leur comportement. Les Wayana n'ont confiance qu'en eux-mêmes et demeurent remarquablement fermés à nos influences.

Les Wayana bénéficient de la part des administrations française et surinamienne, d'un régime très libéral. Ils ne sont soumis à aucune obligation, passent librement d'un pays à l'autre, travaillent et commercent indifféremment sur l'une et l'autre rive. Ils bénéficient d'une assistance médicale régulière.

Depuis 1961, s'est établie sur la rive surinamienne, au village Anapaiké, une mission protestante américaine, dirigée par le Rév. Jackson. Cette mission comporte une infirmerie et une école d'une formule nouvelle et originale, l'enseignement étant donné dans la langue Wayana; cette action s'accompagne malheureusement d'une lutte délibérée contre la coutume.

2. La culture spirituelle des Wayana

La culture spirituelle des Wayana est en décadence depuis plusieurs générations, non sous l'effet d'une désaffection spontanée ou d'une pression culturelle extérieure, mais du seul fait de l'extinction démographique. Seul se maintient avec une grande vigueur ce qui correspond à une nécessité pratique immédiate, c'est-à-dire la pratique chamanique, et les rites d'initiation des adolescents. Tout ce qui par contre se rapporte à l'explication de l'univers, et singulièrement les mythes de la création et de l'évolution culturelle des hommes, s'est fortement obscurci ; l'enquête que nous avons conduite parmi les Wayana du Litani peut tout au plus permettre d'en discerner les grandes lignes. Il est probable cependant qu'une enquête complémentaire auprès des Wayana du Yari et du Parou permettrait de préciser ces données.

D'une façon générale, la culture spirituelle des Wayana ne peut être considérée comme une religion au sens ordinaire du terme. Ce groupement, comme les autres tribus indiennes de Guyane, ne possède aucune forme de culte, et l'on chercherait vainement dans sa littérature orale une forme quelconque d'invocation ou de prière. Même dans les plus grands dangers, les Wayana n'ont l'idée d'aucune prière, pas plus à leurs ancêtres qu'à une puissance spirituelle quelconque. Comme l'écrivait de Gœje en 1937 : « Ce que les Européens ont longtemps cru être la religion ou la superstition de ces peuples, n'est en réalité qu'une sorte de science naturelle ».(10)

La culture spirituelle des Indiens est fondée sur une magie, vivant à asservir et à utiliser à des fins terrestres les esprits de la nature. Elle est aussi fondée sur des mythes, dont les uns donnent une explication des phénomènes de la nature, tandis que les autres attribuent l'origine de la culture matérielle et des traditions des Wayana à un enseignement reçu du monde animal.

Notions de cosmogonie.

Ce que nous avons relevé à cet égard chez les Wayana du Litani est assez vague. Les informateurs étaient cependant d'accord sur les points suivants :

Il y a deux ciels superposés, Le plus bas, correspondant au niveau des nuages, est le pays des esprits, *yolok pata*. Certains nuages sont désignés comme des *yolok ahmit*, c'est-à-dire siège, support des *yolok*, où ils se reposent entre leurs courses d'une rivière à l'autre. Les chamans, dans leur assumption, ont accès à ce ciel.

Au dessus de ce ciel se trouve un autre niveau, où se trouve le créateur Kouyouli, les étoiles, le soleil et la lune. Les *yolok* ordinaires n'y ont pas accès, seuls les vautours *kutkutuli* et *awila* s'élèvent jusque là. Les hommes médecine n'y peuvent pénétrer.

La terre est regardée comme une masse flottante, une île au dessus d'une étendue d'eau, domaine des esprits des eaux *Ipo*.

La création du monde

De tous les aspects de la culture spirituelle des Wayana, c'est ce qui touche à la création du monde qui s'est le plus affaibli. Le mythe de Kouyouli et de Mopo, tel qu'il est rapporté

par de Gœje (1937), est déjà vague et fuligineux (11). Nous n'en avons recueilli que des bribes informes, chaque informateur mêlant le peu qu'il en a retenu à des épisodes oiseux inventés de toutes pièces.

Si l'on considère la partie commune aux différentes versions recueillies, cela se réduit à bien peu de chose :

Kouyouli a créé les Wayana et les autres hommes ; on ne sait dire s'il a créé les *yolok*, ou si ceux-ci ont existé avant les hommes.

On ne sait rien de la mère de Kouyouli ni des conditions dans lesquelles il a été enfanté. Certains disant qu'il n'a pas eu de père, et que sa grand'mère Pélé a élevé l'embryon dans une calabasse-gourde (*tupè*).

Kouyouli créa d'abord les eaux. Puis il créa les premiers hommes. Tout son corps était couvert de grande plaies. Sa femme le quitta parce qu'il sentait mauvais. Elle alla danser avec les Indiens créés par Kouyouli. Il resta seul.

Sa belle-mère lui était demeurée fidèle. Il prit du génipa, frotta son corps et elle devint jeune et belle. Il frotta son propre corps et il guérit.

Pour se venger de sa femme et des premiers hommes qu'il avait créés et qui l'avaient repoussé parce qu'il était malade, Kouyouli envoya des eaux qui recouvrirent toute la terre. Quand elles baissèrent, il ne trouva qu'un seul survivant, qui s'était réfugié sur un tronc d'arbre flottant. Il lui fit grâce et dit à la belle-mère devenue sa compagne, de lui donner à manger.

(Ici les versions diffèrent. Selon les uns, Kouyouli fit revivre tous les hommes qu'il avait noyés ; selon les autres, il créa de nouveaux hommes). Il créa ensuite les poissons. Il fit voler les oiseaux qui jusque là couraient à terre.

Il jeta aux hommes des plants de banane, ananas, patate. Dans les patates une seule était cuite, ils virent qu'elle était meilleure, ils apprirent à cuire (version Kouliamann).

Un autre personnage intervient, de façon confuse et contradictoire dans les diverses versions : c'est Mopo, héros civilisateur (un Wayana chrétien l'identifiait à Jésus-Christ). La plupart des informateurs pensent que c'est lui qui a révélé aux hommes l'agriculture et leur apporta le manioc et les autres plantes cultivées.

On ne sait rien dire de l'origine de Mopo ni de ses rapports avec Kouyouli. D'après certains, un jour que Kouyouli était allé danser avec le chapeau de cérémonie *olok*, Mopo avait séduit sa femme, et c'est pour se venger de lui que Kouyouli inonda la terre.

Un autre fragment du mythe a été conservé par tous les informateurs, mais ils le placent de façon très variable dans le récit. C'est Kouyouli qui a révélé le feu aux hommes. Il sut que sa mère nourricière *Pélé* avait le feu dans son anus. Il le déroba et le donna aux hommes.

Kouyouli, son rôle terminé, monta au ciel, et a perdu tout contact avec les hommes. Les Wayana ne lui rendent aucun culte ; ils n'ont pas le sentiment qu'une puissance supérieure préside au destin de l'univers. A leurs yeux celui-ci est le champ d'action des esprits, dont chacun représente une force distincte et une volonté distincte, n'ayant d'autre loi que l'arbitraire.

On doit noter cependant que parfois, pour expliquer un événement insolite, ils disent en regardant le ciel « c'est *kapu* (le ciel) qui a fait cela ». De même, dans les lamentation d'un mort, on dit maintenant : « Si le ciel veut, tu reviendras ». Mais il est permis de penser que cette notion s'est introduite dans la culture spirituelle des Wayana au cours des dernières générations, sous l'influence de leurs voisins les Noirs Réfugiés Boni. Le texte le plus authentique que nous possédons de la culture Wayana, le chant *kalau*, qui maintient le souvenir de traditions et de rites disparus, n'y fait aucune allusion. On ne trouve pas davantage de vestige d'un culte solaire ou d'un culte astral quelconque. Notre sentiment est que ces conceptions sont totalement étrangères aux Wayana.

Croyance à une origine animale des Wayana

Les Wayana croient que les premiers Indiens, n'ayant pas de femmes, ou les ayant perdues, ont vécu avec des femelles d'animaux. Le mythe du maraké fait allusion à une femelle singe rouge qui vivait avec Alalikamann, ancêtre et héros civilisateur. Dans un autre mythe, les femmes enlevées par les esprits des eaux ont été remplacées par des femelles de tapir, dont les Wayana actuels descendraient.

Cependant les Wayana n'ont aucun respect particulier pour ces ancêtres animaux, les chassent et s'en nourrissent au même titre que les autres animaux de la brousse. On ne trouve chez eux aucune forme de totémisme.

CROYANCES RELATIVES A L'AME ET A LA PERSONNE HUMAINE

L'akwali

Les Wayana croient à la présence dans l'homme vivant d'un principe spirituel, l'*akwali*.

L'ombre, *amolé*, est une manifestation visible de l'*akwali*. La petite image reflétée dans la pupille de l'œil, appelée *kuyuli*, est pour certains une autre apparence de l'*akwali*, tandis que d'autres la regardent comme un principe spirituelle distinct. Tous considèrent le *kuyuli* comme le siège de la conscience et du savoir.

On pense que l'*akwali* est répandu dans la totalité du corps, et qu'il n'existe pas de principe spirituel distinct dans chaque partie de celui-ci.

L'*akwali* est la source de la vie. S'il quitte le corps, l'individu meurt ou devient fou.

D'après la plupart des informateurs, l'*akwali* est formé chez l'enfant dès la conception, mais se développe au cours de la grossesse. L'*akwali* du jeune enfant (jusqu'à trois ou quatre ans) est mal fixé au corps, et reste dans la dépendance de l'*akwali* des parents, ce qui amène ceux-ci à prendre des précautions particulières :

- Ne pas frapper l'enfant, même légèrement,
- Empêcher les jeunes enfants de pratiquer des jeux brutaux,
- Si l'on va en forêt, ne pas déposer à terre l'enfant qui n'est pas en âge de marcher,
- Si l'on part en voyage, ne pas le prendre dans ses bras, car on risquerait d'emporter l'*akwali* avec soi,
- Ne pas permettre aux animaux adultes de l'approcher,
- Surtout, les parents doivent éviter pendant la première enfance de consommer un certain nombre d'animaux, dont les principes spirituels pourraient se fixer sur l'enfant, se substituer plus ou moins à son *akwali*.

Toutes ces notions correspondent très sensiblement à la conception de l'*ekati* chez les Wawai, magistralement développée par Fock.

Mais les Wayana n'ont pas les mêmes idées que les Wawai sur l'*akwali* du chaman. Pour eux, quand l'homme par une formation appropriée devient chaman, son *akwali* ne change pas de nature. Il obtient seulement le pouvoir de le contrôler, de pouvoir le faire sortir de son corps à volonté pour prendre contact avec les esprits.

A la mort, l'*akwali* se détache du corps, passe par les cordes du hamac et monte au ciel. Il perd définitivement contact avec les hommes. En cheminant vers le ciel il subit des épreuves, notamment de traverser sur une liane la rivière céleste habitée par le monstre Kénékē. S'il tressaute au rugissement du monstre ou se détourne, il tombe et est dévoré.

Kénékē dévore les *akwali* des fœtus et des enfants morts en bas âge.

Ces notions, très nettes chez tous les Wayana, n'éclairent pas complètement leur pensée à l'égard de l'*akwali*. Est-ce réellement à leurs yeux le moi, la conscience ? Tous ne sont pas d'accord là-dessus. Un Wayana chrétien identifiait l'*akwali* à l'ange gardien. Beaucoup pensent que c'est un principe spirituel retournant à sa source, comme des cuvettes d'eau qu'on renverse à la rivière, mais non une âme personnelle au sens où nous l'entendons.

Les Wayana sont unanimes à se désintéresser du sort de leur *akwali* après leur mort (« cela m'est égal, puisque je serai mort déjà »). Ils ne pensent pas non plus que le sort de l'*akwali* soit influencé en quoi que ce soit par la façon bonne ou mauvaise dont l'homme a vécu sur la terre. D'une façon générale, l'idée d'une récompense ou d'un châtement après la mort est étrangère à la pensée des Indiens de Guyane.

Au fond d'eux-mêmes, les Wayana ne croient pas à la survie de la personnalité humaine après la mort. Seul le chaman survit dans son *akwalinpë*, ainsi que nous le montrerons ci-après.

Les Wayana ont pourtant l'idée vague d'une possibilité de résurrection, matérialisée par un mythe d'une grande beauté, et par les paroles prononcées devant le bûcher du mort. Mais il ne faut pas s'y tromper : la seule résurrection qu'ils conçoivent est celle du corps. L'idée de la résurrection dans un jeune corps et de la jeunesse éternelle est le thème central de la religion synchrétique apparue ces dernières années, chez les Wayana du Litaní.

L'*akwalinpë*

A la mort de l'homme, tandis que l'*akwali* monte au ciel, il reste au voisinage du corps un principe résiduel appelé *akwalinpë* (*pë* = vieux, usé, périmé) qu'en dépit de la similitude des termes, on doit regarder comme entièrement différent et indépendant de l'*akwali* (a).

Pour les Wayana, il y a une différence fondamentale entre l'*akwalinpë* de l'homme ordinaire et, l'*akwalinpë* du chaman.

L'*akwalinpë* de l'homme ordinaire n'est pas doué de conscience. C'est un aspect essentiel du système de concepts des Wayana, influençant profondément leurs rites funéraires et leur attitude à l'égard des morts. Il conserve une vie élémentaire et un faible pouvoir de nuire, mais localement, au voisinage de la sépulture ; il ne nuit pas forcément et s'il nuit c'est de façon aveugle, ne reconnaissant plus ni parents ni amis. D'une façon générale, les *akwalinpë* des morts enterrés dans un village ne sont pas redoutés, tant que le village est habité. La coutume voulait même autrefois que la veuve amarrât son hamac au-dessus de la tombe de son mari.

Il arrive cependant que même dans un village habité, des maladies et spécialement des dysenteries soient imputées à l'action des *akwalinpë*, qui peuvent nuire aux hommes de deux façons :

- En venant se nourrir la nuit de parcelles de la nourriture des vivants, ce qui provoque chez ceux-ci des maladies intestinales.
 - En se servant des débris d'os de gibier épars dans la terre comme pointes de flèches pour flécher les vivants, ce qui amène diverses maladies.
- En pareil cas, on abandonne le village. Mais le fait est exceptionnel. Aucune offrande de nourriture n'est faite aux *akwalinpë* des défunts ordinaires.

Les *akwalinpë* des morts enterrés dans les villages abandonnés sont beaucoup plus redoutés. On ne se rend dans ces villages pour récolter les arbres fruitiers ou des roseaux

(a) Il y a une corrélation évidente entre cette entité et celle que les Wawai appellent *ekatinhë*. Mais les conceptions décrites par Fock sont sensiblement différentes; il considère l'*ekatinhë* comme le devenir de l'*akwali* après la mort, ce qui nous paraît difficilement admissible. Il serait utile de faire sur ce point précis une enquête plus précise auprès des diverses tribus indiennes de Guyane.

à flèche que furtivement, et dans le plus grand silence. Le chef de village Tiliwé, pour se rendre à son ancien village de Balbissi où quantité de gens ont été enterrés, a coutume de se vêtir d'un pantalon et d'une chemise, de se noircir le visage et de mettre un chapeau, pour prendre l'apparence d'un créole.

L'*akwalinpë*, n'ayant plus de conscience, n'a ipso facto pas de jalousie, et ne s'intéresse plus à son conjoint, ni à ses biens matériels. C'est donc une interprétation erronée de la pensée Wayana que d'attribuer à la crainte des morts la destruction de leurs objets familiers. Si les Wayana agissent ainsi, c'est bien, comme ils le disent, pour éviter de ranimer incessamment à la vue de ses objets familiers la douleur qu'ils éprouvent à la mort des leurs.

Au contraire, l'*akwalinpë* du chaman conserve conscience et volonté. Il est parvenu à un niveau d'être supérieur au plan humain ordinaire, celui des *yolok*. Le chaman, dans sa lutte pour maîtriser et utiliser les esprits, fait appel indifféremment aux *yolok* et aux *akwalinpë* des chamans décédés.

L'*akwalinpë* du chaman est capable d'exercer jalousie et vengeance par-delà la tombe, et de nuire volontairement même sans avoir été appelé par un chaman vivant.

Par exemple en 1963, Mayaou, du village Aloiké, était atteint de dysenterie; toutes les nuits, il rêvait qu'il mangeait de la cassave et buvait du cachiri. On attribuait cela à l'influence de l'*akwalinpë* de N..., chaman décédé quelques années auparavant, qui venait lui donner à manger, et ainsi le rendait malade.

L'*akwalinpë* du chaman est toujours très redouté, non seulement par sa propre action, mais par celle des *yolok* auxiliaires du chaman, qui restent sous sa dépendance. Non seulement on ne lui adresse pas d'offrandes, mais on cherche à rompre tout lien avec les vivants, en n'approchant plus jamais du lieu de la sépulture (à quelques centaines de mètres à la ronde).

L'*akwalinpë* des apprentis chamans (lesquels sont très nombreux, peut-être un cinquième des hommes adultes) est dans une situation intermédiaire et mal définie.

On admet la possibilité de le neutraliser, de se le concilier par des offrandes de nourriture sur la tombe. A cet effet, on demande au malade à l'agonie ce qu'il voudra manger.

Si en dépit de ces offrandes l'*akwalinpë* de l'apprenti chaman nuit aux vivants on admet la possibilité de l'emmener en brousse et de l'enfermer dans un trou (*akwalinpë tapuhé*). Les chamans les plus expérimentés sont appelés en pareil cas pour procéder à cette opération.

Ces croyances rendent compte des rites funéraires des Wayana, que nous exposerons dans un chapitre ultérieur.

On admet que des *akwalinpë* peuvent se réincarner dans certains animaux mais non dans des végétaux. Cette réincarnation n'a aucun caractère systématique.

PRINCIPES VITAUX DES ANIMAUX ET DES VÉGÉTAUX

Principes vitaux des animaux

Ces notions ont une grande importance aux yeux des Wayana, qui vivent en étroite communion avec la nature et croient à une interpénétration constante de la vie humaine et de la vie animale dont elle est issue.

La plupart des Wayana pensent que les animaux, comme les hommes, possèdent un *akwali*, mais il ne leur semble pas capable d'agir sur les hommes, et ils ne s'en préoccupent pas. Par contre, ils redoutent :

— Les *akwalinpë* humains fixés sur les animaux suivants : la biche *kapao*, le fourmilier *walisipsik*, l'oiseau *waiolo*, l'oiseau *oglaé* (engoulevent). On évite de les tuer, comme de les capturer.

— Certains animaux sont porteurs de *yolok*, et de ce fait sont capables de nuire directement aux humains, même à distance : ce sont le vautour *kutkutuli*, l'araignée crabe, la loutre ; le *kutkutuli* est particulièrement redouté, car il a le pouvoir d'enlever l'*akwali* des hommes. À sa vue on se cache sous les cases, ou on tire des coups de fusil en l'air pour le faire fuir (mais on ne tire jamais cet oiseau au posé, car le tuer aurait pour effet de libérer le *yolok* qu'il porte, et de le rendre plus nuisible encore).

La loutre est appelée « canot de *yolok* » ; on évite de tuer les loutres et de les approcher.

Cette notion d'animaux porteurs de *yolok* ne doit pas être confondue avec celle d'un esprit collectif de l'espèce, dont nous parlerons ci-après. Pour ces trois espèces animales, et pour celles-là seulement, on considère qu'un *yolok* est fixé sur chaque individu, et possède une existence autonome.

Enfin, on redoute particulièrement un principe vital appelé *lëwë* (le même mot désigne la folie) qui peut se fixer sur les hommes et les rendre fous.

Cette notion est parallèle à celle de l'*akwalinpë* pour les hommes. Le *lëwë* est libéré à la mort de l'animal.

Tous les animaux possèdent un *lëwë*, mais il est d'autant plus redoutable que l'animal est gros. On craint particulièrement à cet égard le cochon sauvage, le pakira, le tapir, la biche, l'oiseau hocco, le poisson *kalanalë*.

Les Wayana considèrent que le *lëwë* n'est pas à craindre pour un adulte en bonne santé. Le chasseur ne prend à cet égard aucune précaution particulière et n'effectue aucun rite. On peut noter seulement la coutume de déposer le gibier aux abords du village, la femme allant le chercher ; mais les Wayana ne font pas de rapprochement avec la crainte du *lëwë*. (Cette coutume n'est d'ailleurs pas générale. Nous avons vu à plusieurs reprises des chasseurs rapporter des pakiras et les déposer devant leur case).

Par contre les enfants en bas âge, les malades, les jeunes garçons qui viennent de subir le maraké, et d'une façon générale ceux dont l'*akwali* est mal fixé au corps, ont tout à craindre du *lëwë* (a). Ils doivent éviter de s'approcher des gros animaux, morts ou vivants et de manger leur chair. C'est la crainte du *lëwë* qui explique les sévères restrictions alimentaires que s'infligent en pareil cas les Wayanas.

Si l'on apporte un gros animal au village, on éloigne les jeunes enfants et les malades de la case où on le dépèce. Par exemple en 1964, au village Tipiti, une femme, Pelipinn, qui était sujette à des crises de délire, attribuait ces troubles au *lëwë* du pakira. Quand un homme du village avait tué un pakira, on la prévenait et elle s'éloignait jusqu'à ce que l'animal eut été dépecé et consommé.

On évite de même de laisser approcher les jeunes enfants par les animaux domestiques ou apprivoisés adultes, et même par les chiens. On les laisse jouer avec de tout jeunes chiots, mais on les leur retire dès qu'ils grandissent, et les chiens adultes sont très souvent gardés et attachés.

Si quelqu'un meurt sous l'effet du *lëwë*, on n'incrimine aucune action humaine, et on ne pratique pas de contre-maléfice.

La coutume de ne pas écorcher le gibier, mais de manger la peau, aussi coriace soit-elle, a conservé toute son importance. Elle paraît en rapport avec l'idée d'une résurrection possible de l'animal à partir de sa peau, croyance qui paraît largement répandue chez les Indiens de Guyane.

Principes vitaux des végétaux

On croit à la présence dans les arbres d'un principe appelé *itpë*, susceptible d'agir sur les hommes. Ce principe subsiste dans les ustensiles et outils découpés dans du bois, notamment

(a) L'importance de cette notion aux yeux des Indiens est en rapport avec la fréquence des convulsions chez les jeunes enfants.

les canots et les bancs. On raconte que jadis, un Indien a vu bancs et outils de bois danser dans le village. C'est ainsi que les Indiens ont découvert la réalité du *itpë*.

Les végétaux cultivés, notamment la patate et la banane, ont également un principe *itpë*, capable de se fixer sur les humains affaiblis et de les rendre malades. Les restrictions alimentaires infligées aux parents des jeunes enfants, aux malades, aux *tepiem*, portent également sur les plantes cultivées, à l'exception du manioc.

Les offrandes de nourriture, et notamment l'offrande de fruits faits au symbole *taphem*, témoignent aussi de la croyance en un principe spirituel des végétaux.

LE MONDE DES ESPRITS

Les Wayana considèrent l'univers comme le champs d'action d'entités innombrables qu'ils désignent sous le nom de *yolok*. Ces esprits, seuls les chamans les voient, mais les gens ordinaires ont le sentiment, on peut même dire la sensation physique de leur présence; ils croient les entrevoir dans la brousse, ils distinguent leur voix parmi les bruits nocturnes de la forêt.

La présence constante des *yolok* fait partie de l'univers familier des Indiens.

Ce qui caractérise l'action de ces *yolok* est l'individualisme et l'arbitraire. On admet qu'ils sont groupés en familles, qu'ils ont des femmes et des enfants, mais ils n'ont pas de chefs, ne sont soumis à aucun principe supérieur, et chacun agit comme il lui plaît, sauf dans la mesure où un chaman a su se le concilier et l'asservir.

Ces esprits sont sans exception hostiles aux hommes et représentent pour eux un danger permanent : de même que les hommes se nourrissent de la substance des animaux, les *yolok* ont pour nourriture habituelle l'*akwali* des hommes; ils complètent cette nourriture en consommant les principes spirituels des champignons. Les Wayana disent que les champignons, *piupiu*, sont la cassave des *yolok*; c'est pourquoi eux-mêmes s'en abstiennent.

Les Wayana considèrent que ces *yolok* sont mortels. Dans plusieurs mythes, des *yolok* sont mis à mort par des hommes.

Où vivent les *yolok*, quelle apparence ont-ils ? Ici les informations sont beaucoup moins concordantes.

D'une façon générale les Wayana font une nette distinction entre les *yolok* proprement dits, qui vivent soit dans le ciel soit en brousse, et les esprits des eaux, *Ipo*.

Habitat et apparence des *yolok*

Les chamans Wayana donnent une description concordante du pays des *yolok*.

Quand leur *akwali*, s'étant séparé de leur corps reste dans la cabane *mumnë*, parvient au premier ciel, se guidant sur le fil spirituel *yolok iwa* (a), bien qu'il fasse nuit sur terre il voit les *yolok* en pleine lumière. Ils ont l'apparence d'Indiens, vivent dans des villages au bord des rivières, et répondent au chaman dans la langue ordinaire.

Ces *yolok* portent presque tous des noms d'animaux, de végétaux ou d'objets, parfois suivis du terme *imë* (grand, immense) tels que *Peti* (pigeon), *Poinëkeimë* (grand cochon sauvage). Quand, prenant l'interrogatoire en sens inverse, on pose la question ainsi : où réside l'esprit *Poinëkëimë*, à quoi ressemble-t-il ? on répond régulièrement : il réside en brousse, il a l'apparence d'un très grand cochon.

Les chamans ne paraissent pas percevoir de contradiction, et il semble qu'on doive définir les *yolok* comme pouvant résider indifféremment en brousse et au ciel, et comme pouvant à volonté prendre l'apparence humaine et l'apparence animale.

(a) cf. ch. V. Fonction du chaman.

Relation entre l'apparence animale des yolok et l'espèce animale correspondante

Sur ce point, il y a coexistence dans la pensée des Wayana de deux conceptions nettement distinctes :

— Dans la première conception, l'esprit est dit le père, *yum*, de l'espèce animale. Il en assure la continuité et la survie, et peut être regardé comme l'esprit collectif de l'espèce. Cette notion est particulièrement nette dans le cas de *Poinëkë yum*, père des cochons sauvages, que nous développerons ci-après. On ne peut tuer les animaux d'une espèce possédant un *yum* sans avoir fait un pacte avec celui-ci.

— Dans la seconde conception, l'esprit est un être immatériel, ayant l'apparence d'une certaine espèce animale ou végétale, mais sans aucun rapport avec les individus vivants ou morts de cette espèce.

Le *yum* (père) d'une espèce animale

Les Wayana ont connaissance d'une entité appelée *Poinëkë yum*, qui est comme le père commun des cochons sauvages et veille sur leur destin. Autrefois, on ne pouvait chasser les cochons sauvages avant que le chaman eut prit contact avec lui et lui eut demandé la permission d'abattre quelques-uns de ses enfants. Cette notion, qui existe chez les Wawai où elle est demeurée très vivante, est tombée en décadence chez les Wayana. Touwoli (12), homme médecin mort vers 1940, a été le dernier chaman qui pratiquait ces rites. Actuellement on ne nie pas l'existence de *Poinëkë yum*, mais on ne se préoccupe plus de lui, estimant que la permission qu'il a donnée demeure valable collectivement et sans limitation dans le temps. On fait remarquer d'ailleurs que de nos jours les cochons sauvages sont devenus rares au voisinage du Litani (a).

D'une façon générale, les Wayana ne pratiquent aucun rite de chasse impliquant la croyance à un *yum*, et à l'exception de la chasse aux cochons sauvages, n'ont pas souvenir que leurs ancêtres en aient pratiqué.

Notre sentiment est que ce concept ne fait pas authentiquement partie du fond culturel Wayana, mais constitue une notion adventice, empruntée à d'autres tribus, et maintenant plus ou moins oubliée.

Les croyances et le comportement des Wayana sont au contraire en accord avec le concept des *yolok* considérés comme des êtres immatériels, sans liens avec l'espèce animale dont ils peuvent revêtir l'apparence. Les conceptions relatives aux esprits des eaux sont particulièrement révélatrices à ce sujet.

Quelques esprits de brousse

<i>Wahaimë</i>	Apparence d'hommes dont le corps et les membres sont tranchants comme des sabres
<i>Itukala</i>	Apparence d'Indiens
<i>Tolopit waluhmalu</i>	Apparence de femmes ; si en rêve on a des rapports sexuels avec ces esprits, il en résulte une maladie des organes génitaux
<i>Poinëkëimë</i>	Apparence d'un cochon sauvage
<i>Mekuimë</i>	Apparence d'un très grand singe macaque
<i>Elukë</i> (« chenille »)	Terme désignant plusieurs sortes d'esprits, qu'on croit notamment capables de se fixer sur les humains et de ronger leurs entrailles

(a) Fait incontestable en rapport sans nul doute avec l'équipement des populations tribales en fusils de chasse modernes.

- Wiwipsik* (Boni Alandé) Oiseau dont le cri nocturne terrifie les Indiens comme les Noirs Réfugiés. On lui prête une apparence humaine
- Ekëyëimë* Très grand serpent

Esprits des eaux (*Ipo*)

Ils sont très nombreux et particulièrement redoutés des Wayana. Quelques-uns sont considérés comme *ka yum*, père des poissons, mais là encore il s'agit d'un concept en décadence, car il n'est en rapport avec aucun rite de pêche.

Le terme *tuna kaikui* « tigre d'eau » est employé volontiers pour désigner ces esprits quand on s'adresse aux Européens ou aux Noirs Réfugiés, mais il ne fait pas partie de la terminologie Wayana.

Quelques-uns de ces esprits sont décrits comme des poissons géants ou des monstres aquatiques, tandis que d'autres revêtent l'apparence d'hommes, d'animaux terrestres ou même d'oiseaux. Chaque nom désigne une famille d'esprits et non un individu isolé.

- Alawataimë* Très grand singe alouata
- Alimiimë* Très grand singe *alimi* (ateles)
- Alisweimë* Très grand singe caïman
- Atulaimë* Ressemble à un grand tapir avec un collier bleu comme celui du martin-pêcheur *atula*
- Ewokoimë* Très grand oiseau hocco
- Kapauimë* Apparence d'une biche géante
- Kunoloimë* Apparence d'un très grand tapir, de couleur rouge
- Molokot* Monstre aquatique ayant simultanément des nageoires et des pattes. On le représente dans le *kunana* du 2^e maraké
- Kuweimë* Apparence d'un grand mollusque *kuweimë*
- Kuluwayak* Monstre à deux têtes, qui autrefois dévorait les Indiens en grand nombre. On le représente sur les disques *maluana* des plafonds de case, et sur le *kunana* du 4^e maraké
- Pakilaimë* Très grand pakira
- Pëlewewé* Apparence d'une anguille. On lui attribue le pouvoir de faire échouer les nivrées, mais aucun rite n'est effectué pour se le concilier.
- Pëneimë* Monstre très redouté, qui serait capable d'avaler des villages entiers en une seule fois.
- Watauimë* Apparence d'un très grand coumarou (*watau*). On le considère comme *watau yum* (père des coumarous) mais aucun rite ne lui est adressé.

Les esprits *Tamok*, nains vivants dans la rivière, sont particulièrement redoutés. Ils viennent de nuit dans les villages s'attaquer aux enfants. Certains chants-médecine ont pour but de les éloigner des villages.

On pratiquait autrefois contre les *tamok* une danse au cours de laquelle les participants, entièrement dissimulés par des lanières d'écorce *ukalat* tombant jusqu'à terre, balayaient le village de coups de fouet. C'est très vraisemblablement ce que Coudreau et Crevaux ont décrit sous le nom de *pono*. Ce rite est tombé en désuétude depuis une cinquantaine d'années.

Les enfants nouveau-nés, jusqu'au 15^e jour, et les malades, ne doivent pas être transportés sur la rivière, car ils auraient tout à craindre des *Ipo*.

Les Wayana localisent volontiers les esprits *Ipo* dans les trous d'eau profonde de la rivière et les tours, dont ils craignent de s'approcher.

L'étude de la toponymie du Maroni met en évidence plusieurs gîtes redoutés des Wayana. Par exemple dans les sauts du Litani on trouve les lieux dits *Pakilaïmë enï* et *Alisweimë enï* (*enï* = trou, gîte).

Peuples mythiques

On croit à l'existence de tribus indiennes offrant des caractéristiques plus ou moins fantastiques, mais qui seraient bien des hommes et non des *yolok*.

<i>Wayanaimë</i>	Indiens vivant au fond des eaux
<i>Poipopitiyana</i>	Tribus de nains habitant les Savanes
<i>Sieouyana</i> (a)	Tribus où il n'y a que des hommes et pas de femmes
<i>Wolisiyana</i>	Tribus où il n'y a que des femmes

(a) cf. ch. VII, mythes et chants rituels.

3. Le système social des Wayana et son évolution contemporaine

Au cours de nos premiers séjours sur le Maroni en 1948 et 1949, nous avons établi des recensements nominatifs détaillés des Indiens Wayana, et relevé les relations de parenté. Mais l'état de décadence démographique et sociale de ces petits groupes dont les généalogies ne remontaient pas à plus de deux générations et n'englobaient qu'une demi-douzaine d'adultes vivants, rendait illusoire toute recherche sur le système de parenté. Au cours des missions de 1957 et 1958, nous avons eu la chance de trouver dans le village Massili, immigré du Yari (Brésil) en 1951, le type d'un groupement Wayana, relativement nombreux et observant toujours les règles du système de parenté ; sa généalogie connue s'étend sur six générations.

L'étude de ce village permet de dégager avec certitude les grandes lignes du système social fort complexe des Indiens Wayana. Nous donnerons ci-après les tableaux généalogiques de ce groupe et son recensement détaillé.

L'étude des autres villages, poursuivie au cours des missions effectuées en 1962 et 1964, n'a mis en évidence aucun groupe de parenté comparable par sa cohésion et son ampleur à celui du village Massili. Ce sont de petits segments réunis par des liens fragiles et instables. Mais à l'intérieur de chacun de ces groupes, on reconnaît les mêmes principes de parenté.

Ce système de parenté, totalement différent de celui des Caraïbes des côtes, paraît commun aux Caraïbes de l'intérieur, Wayana, Aparai, Trio, Wawai, Akawayo. Il est identique à celui des Indiens Oyampi, appartenant au groupe Tupi-Guarani. Il semble donc avoir été largement répandu en Amazonie forestière.

L'ancienne organisation des Wayana, d'ordre essentiellement militaire, a disparu sans laisser de traces quand les guerres entre tribus ont cessé, sous l'effet de leur décadence démographique et de l'isolement croissant des groupes ; les Wayana actuels n'ont plus d'organisation dépassant le cadre du village ; mais il subsiste un principe de préséance et d'arbitrage qui peut être défini ainsi :

Le groupe de parenté le plus anciennement établi sur une rivière détient une autorité sur la région. Les Wayana qui viennent de s'établir là reconnaissent à son chef une certaine autorité, tout au moins le pouvoir d'arbitrer les différends.

C'est en vertu de ce principe que Touanké, chef du groupe le plus anciennement établi sur le Litani, commande (au moins en principe) sur cette rivière, et que Massili, après son père le tamouchi Anana, commandait sur le Yari.

Ce principe est demeuré très net dans l'esprit des Wayana, et il s'applique même sur le plan familial. Par exemple, le groupe Massili, venu s'établir sur le Litani depuis 1951, a tendance à soumettre ses différends à une femme du groupe qui vivait là depuis son enfance.

Il n'existe pas chez les Wayana actuels de clans au sens propre du terme. Ils ne se réclament que de noms de tribus, réduites par la décadence démographique à des chiffres très faibles :

KOUKOUYANA (ou Wayana proprement dits)	environ 15 % du total
OUPOULOUI	environ 70 % du total

APARAI et TRIO	environ 10 % du total
Tribus éteintes (OKOMAYANA, KAIKOUSSIANE, OPAGWANI, KOUMALAWAY)	environ 5 % du total

Les Koukoyana vivaient depuis le 18^e siècle sur les rivières du bassin du Maroni. Les Oupouloui (les plus nombreux) vivaient sur le Yari et le Parou. Ces distinctions sont d'ailleurs de plus en plus vagues dans l'esprit des Wayana actuels, et la plupart d'entre eux hésitent quand on leur demande à quel groupe ils appartiennent.

En fait, les Wayana n'ont plus d'autre groupement social effectif que le village, groupant 15 à 60 personnes autour d'un chef appelé *tamusi* (tamouchi).

Jusqu'à une époque récente, chacun d'eux correspondait à un groupe de parenté, dont le *tamusi* était le chef. La dissolution croissante de ces groupes a de profondes répercussions sur la composition et la stabilité des villages.

SYSTÈME DE PARENTÉ DES WAYANA CONSTITUTION DES GROUPES DE PARENTÉ

Le système de parenté des Wayana repose sur des bases arithmétiques simples et rigoureuses, mais son application pratique conduit à des schémas complexes, d'interprétation difficile. Il ne paraît pas inutile, pour la clarté de l'exposé, de résumer au préalable les données recueillies.

DESCRIPTION DU SYSTÈME DE PARENTÉ. Les Wayana comptent la parenté sur les deux lignes, et sans qu'ils en aient nettement conscience, il existe chez eux deux groupes de parenté distincts, que nous désignerons respectivement dans la suite de ce texte par patrilignage et matrilignage.

C'est avec quelque gêne, et faute de termes mieux appropriés, que nous faisons usage de ces termes, empruntés au vocabulaire africaniste, et qui recouvrent ici une conception sensiblement différente. Il y a chez les Wayana un patrilignage de fait, réunissant les individus qui descendent de mâle à mâle d'un même ancêtre, et parallèlement un matrilignage de fait. Mais aucune importance particulière n'est attribuée à la personne même de cet ancêtre, qui n'est nullement considéré comme un fondateur, et n'est l'objet d'aucun culte. Il n'est que le point de départ des relations de parenté.

L'un et l'autre de ces groupes de parenté comportent un système d'appellations s'étendant à la totalité des descendants de l'aïeul commun, par quelque enchaînement que ce soit. Le mariage est prohibé avec les « sœurs », « mères » et « filles » classificatoires et recommandé avec l'une des cousines croisées classificatoires, uniformément appelées « épouses ».

FONCTIONNEMENT DU SYSTÈME ; CONSTITUTION EFFECTIVE DES GROUPES DE PARENTÉ ; MÉCANISME ÉVENTUEL DE CIRCULATION DES FEMMES ENTRE LES GROUPES.

Nous sommes ici en présence d'un problème difficile ; la décadence démographique et la désorganisation sociale de ces petits groupes empêchent de tirer de leur état actuel des conclusions bien nettes. Deux faits apparaissent nettement : le système tend à l'endogamie de groupe ; on n'observe aucun mécanisme d'échange de femmes entre groupes ou entre villages.

Il est utile de faire appel à l'hypothèse, de se demander comment, étant posées les bases théoriques très précises de ce système remarquable, pouvaient se constituer les groupes :

Il semble bien que le système visait à fonder en un même groupe de parenté, par les mariages endogames, des fragments de patrilignages et matrilignages. Le groupe ainsi constitué pouvait, au moins théoriquement, vivre en endogamie complète, sans aucun échange de femmes avec un autre groupe.

EXAMEN DES GROUPES WAYANA DU LITANI; CONFIRMATION OU INFIRMATION DE L'HYPOTHÈSE PRÉCÉDENTE.

De tous ces groupes, un seul, le village Massili, récemment immigré du Yari, a conservé typiquement l'ancienne structure Wayana.

Ce groupe peut être regardé comme la juxtaposition de trois matrilignages et de deux patrilignages, fondus en un seul groupe de parenté par de multiples unions endogames.

L'examen des autres villages ne met en évidence aucun principe contraire à ceux que nous avons dégagés.

ÉVOLUTION ACTUELLE.

Le mariage endogame tend à disparaître au profit du mariage exogame conclu par le libre choix ; ce fait provoque la ruine de l'ancienne structure, qui, en dehors du village Massili n'apparaît plus que sous forme de fragments isolés. Les appellations relatives à la parenté sont maintenues, mais les obligations qu'elles comportent ne sont plus respectées. En fait, l'ensemble du système s'est écroulé. Il en résulte une tendance croissante au fractionnement des groupes et à l'instabilité des villages.

Termes de parenté

Les Wayana comptent la parenté simultanément en ligne paternelle et en ligne maternelle ; de chacune de ces deux lignes dérivent plusieurs séries de relations s'étendant à la totalité des descendants de l'aïeul commun, et amenant des mariages entre cousins croisés classificatoires.

Cette superposition des liens de parenté en ligne paternelle et en ligne maternelle fait des relations de parenté des Wayana un écheveau complexe, déconcertant pour l'observateur, et tendant vers une confusion inextricable quand les mariages ne se font plus selon la coutume, ce qui est de plus en plus fréquent de nos jours.

Deux Wayana quelconques, pris dans les villages différents, sont presque nécessairement parents éloignés et s'appellent l'un l'autre, oncle, frère, neveu, beau-frère, etc., en vertu de relations classificatoires dont l'origine est oubliée depuis longtemps.

Les Wayana n'ont pas une représentation d'ensemble de leur système de parenté, et ils ne considèrent pas matrilignage et patrilignage comme deux groupements distincts ; il n'y a qu'un mot dans leur langue, *wëuki*, pour désigner l'ensemble du groupe de parenté. Il est clair que dans la pensée d'un Wayana, *wëuki* représente la collection des individus auxquels il donne le nom de frère, oncle, tante, neveu, etc., tout au moins de ceux auxquels il se rattache par un fragment de généalogie connue (a). Cette optique est entièrement différente de celle des populations à stricte exogamie, comme les Noirs Réfugiés de Guyane, pour lesquels il existe une délimitation rigoureuse entre le groupe de parenté et les groupes étrangers. *Wëuki* n'est pas groupé matériellement, ne correspond à aucune définition d'ensemble, et n'a pas de frontière rigoureuse ; ses limites s'estompent progressivement dans le lointain. On entendra dire de l'un : « c'est ma famille même » ; d'un autre « c'est encore ma famille » ; d'un autre enfin, « c'est un peu ma famille ».

Les considérations précédentes montrent combien il est illusoire de déduire les termes de parenté d'un interrogatoire limité, même fondé sur des exemples précis. Il n'est pas difficile de reconstituer par interrogatoire des fragments de lignage, mais le terme de parenté que l'informateur donne pour l'un de ses parents n'exprime pas nécessairement leur position relative dans le lignage ; il peut provenir d'une relation classificatoire entièrement distincte, car ainsi

(a) Cette attitude se comprend aisément, car les mêmes termes de parenté sont employés dans le patrilignage et le matrilignage.

PARENTÉ MATRILINÉAIRE

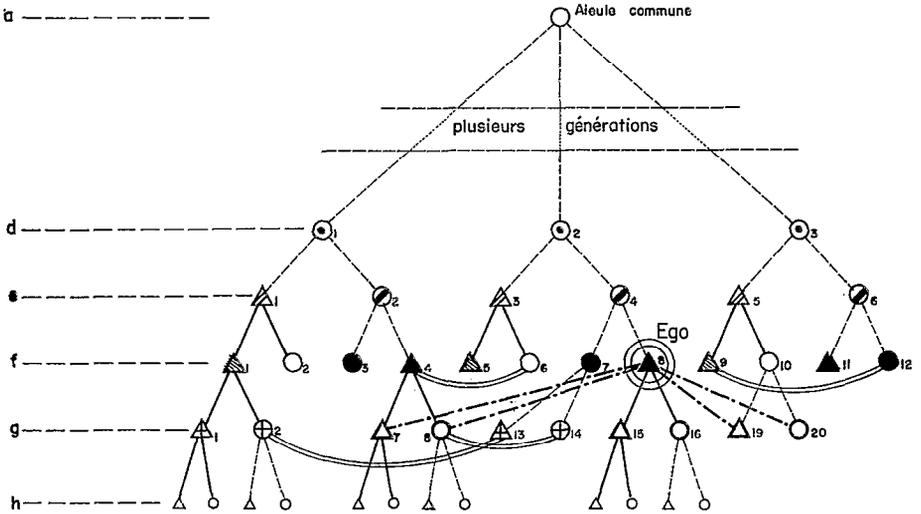


FIG. 1. — Matrilignage Wayana, rapporté à Ego masculin f8.

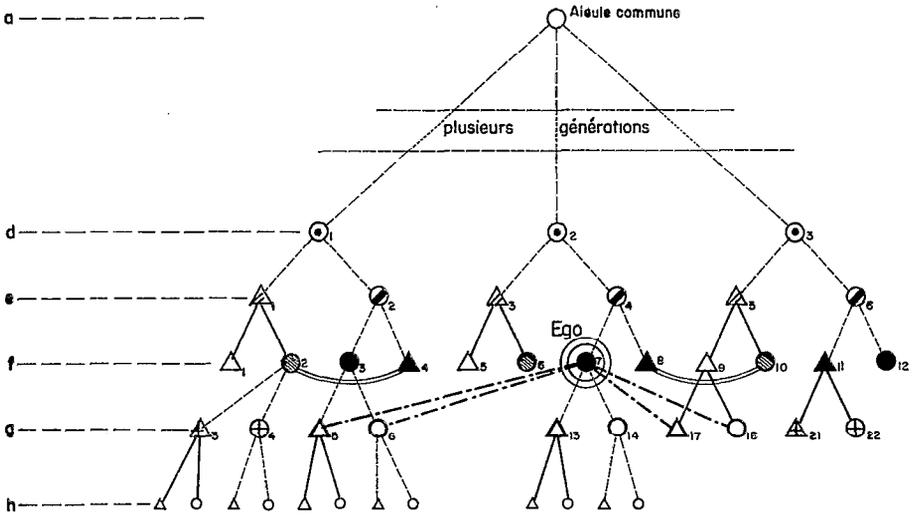


FIG. 1 bis. — Matrilignage Wayana, rapporté à Ego féminin f7.

- | | | | | |
|--------------|--------------|----------|--------------------|---|
| ⊙ Grand'mère | △ Beau-père | △ Epoux | △ Neveu | ——— Exemples de mariages
préférentiels entre cousins
croisés classificatoires |
| ⊖ Mère | △ Beau-frère | ○ Epouse | ⊕ Nièce | |
| ▲ Frère | ⊙ Belle-sœur | △ Fils | △ ○ Petits-enfants | |
| ● Sœur | ○ Fille | | | ----- Filiation fictive |

que nous le montrerons ultérieurement, les mariages contraires aux lois du système, qui sont de plus en plus fréquents, ont pour effet d'amener des appellations contradictoires.

Ainsi, non seulement les interrogatoires théoriques sont à proscrire absolument, mais l'étude concrète d'un seul village n'est pas suffisante. Nous nous sommes attachés à reconstituer toutes les généalogies, à confronter les termes de parenté recueillis, puis à élucider les cas où le terme obtenu paraissait aberrant. Les exemples donnés ci-après peuvent être regardés comme sûrs. Ils sont en accord avec les bases théoriques du système, parfaitement claires et rigoureuses, et permettent, bien qu'il tombe en désuétude de nos jours, de le reconstituer avec certitude.

Matrilignage

Matrilignage et patrilignage ont la même structure, et les relations qui découlent de l'un ou de l'autre sont exactement symétriques. Toutefois le matrilignage peut être regardé comme le groupe de base, car, ainsi que nous le montrerons, le système social des Wayana s'oppose au départ de la femme hors de son groupe familial et ne comporte aucun mécanisme d'échange entre groupes. Ce système conduit à faire du matrilignage une unité sociale effective, dont les membres sont groupés en un même village.

L'ensemble des descendants en ligne utérine d'une même aïeule fondatrice sont englobés dans un système rigoureux d'appellations classificatoires, qui peut être défini ainsi :

Les femmes situées sur la ligne de rang n s'appellent sœurs ; elles appellent mères les personnes de la ligne $n-1$, grand-mères celles de la ligne $n-2$ et filles celles de la ligne $n + 1$.

Elles appellent d'autre part :

<i>konko</i>	« beau-père » (a)	leurs oncles maternels classificatoires
<i>wotpë</i>	« belle-mère »	les sœurs classificatoires de leur père
<i>i-mnerum</i>	« épouse »	les fils des <i>konko</i> et <i>wotpë</i>
<i>i-yelut</i>	« belle-sœur »	les filles des <i>konko</i> et <i>wotpë</i>

Les hommes appartenant au matrilignage au sens le plus strict du terme (fils d'une femme descendant par les femmes de l'aïeule fondatrice) appellent sœurs les femmes situées sur la même ligne du tableau généalogique, et mères les femmes situées sur la ligne du dessus. Le mariage entre eux et ces femmes est prohibé au même titre que le mariage entre frères et sœurs de même mère, ou entre un fils et sa mère.

Ils appellent d'autre part :

<i>kono</i>	« beau-père »	les oncles maternels classificatoires
<i>wotpë</i>	« belle-mère »	les sœurs classificatoires de leur père
<i>i-puit</i>	« épouse »	les filles des <i>konko</i> et <i>wotpë</i>
<i>konko</i>	« beau-frère »	les fils des <i>konko</i> et <i>wotpë</i>

Ainsi, pour égo masculin, toutes les femmes de sa génération, par rapport à l'aïeule commune, sont divisées en deux classes : les sœurs et les épouses. Le mariage est prohibé avec les premières, recommandé avec l'une des secondes. Cette relation doit être regardée comme découlant du matrilignage, car elle dépend exclusivement du fait d'avoir une aïeule commune.

(a) Les équivalents en français ont été donnés spontanément par les Wayana qui possèdent quelques rudiments de notre langue. Il est à noter que les Oyampi, dont le système est identique à celui des Wayana, donnent les mêmes équivalents; les deux tribus n'ont pratiquement aucun contact culturel.

Nota : les appellations époux, épouse que se donnent les cousins croisés classificatoires sont conservées même si aucun de ces mariages n'a pas été effectivement réalisé. Ce principe est indispensable à la cohésion du système et permet de transmettre à la génération suivante un système d'appellations parfaitement cohérent.

Si nous considérons maintenant les personnes de la génération suivante, elles se trouvent divisées en deux classes : les « enfants » et les « neveux ».

Ego féminin appelle :

- i-mumu*, « mon enfant » : — Ses propres enfants
- Les enfants de ses sœurs classificatoires
- Les enfants des hommes qu'elle appelle mon mari

Par exemple \circ f7 appelle mes enfants les enfants de son « mari » Δ f9, même si le mariage n'a pas été réalisé. Ces enfants se retrouvent membres du matrilignage exactement comme s'ils étaient issus de \circ f7. Cette *filiation fictive*, qui découle de façon rigoureuse des bases arithmétiques du système, en constitue un aspect essentiel (fig. 1 bis).

Ego féminin appelle d'autre part :

- i-patum* « mon neveu » Les enfants de ses frères classificatoires
- i-pahé* « ma nièce » Les enfants des femmes appelées belles-sœurs

Les enfants des « enfants » et des « neveux » sont uniformément appelés *i-pa*, « mon petit enfant ».

Ego masculin divise de même en deux classes, « enfants » et « neveux », les personnes de la génération suivante ainsi qu'il est précisé par la figure 1, et appelle uniformément leurs enfants *i-pa*.

Le principe du mariage entre cousins croisés classificatoires se transmet de génération en génération, selon les mêmes bases. Pour la génération (g), on peut énoncer la règle suivante :

Il y a mariage préférentiel entre chacun des « fils » de ego et chacune de ses « nièces », entre chacun de ses « neveux » et chacune de ses « filles ».

Exemple :

Nous prendrons comme exemple le matrilignage qui constitue la cellule de base du village Massili (PL. I).

Ce matrilignage présente une extension remarquable pour les Wayana, puisqu'il s'étend sur sept générations, et englobe environ 25 personnes vivantes en majorité restées groupées.

Le système d'appellations classificatoires est appliqué sans hésitations ni erreurs par les membres du groupe, quel que soit leur degré de parenté réel, parfois fort éloigné.

Par exemple, \circ Mamaya (E3) appelle ou appelait \circ Yélipata (C7) *kuni* (grand-mère), \circ Méléoukou (D7) *ye* (mère), \circ Kalaliloumé (E6) *tasi* sœur aînée (a) Δ Tipiti (F7) et \circ Alasani (F1) s'appellent frère et sœur bien que parente au 10^e degré. Tipiti appelle \circ Mamaya (E3) *ye* (mère) et est appelé par elle *mumu*, mon enfant.

Il en est de même pour les relations impliquant le mariage endogame. Par exemple Δ Palachichi (G4) appelle Δ Tipiti (F7) *konko* « beau-père » et la fille de ce dernier Ikokonn

(a) Ce cas est particulièrement intéressant car Alapanalou, grand-mère de Vendredi avait épousé le grand man des Boni Awenssey; Mamaya, Amaikon et Vendredi ont été élevés parmi les Boni. Ce dernier n'a pratiquement plus aucun contact avec les Indiens. On lui conserve cependant ses appellations de parenté, ce qui montre bien qu'elles résultent exclusivement de sa parenté avec Alapanalou.

LE MATRILIGNAGE PRINCIPAL
DU VILLAGE MASSILI EN 1958

A

aïeule commune
nom oublié

B

Hémonn
1

Aptou
2

C

P...
3

T...
4

Éloué
5

Aékliwa
6

Yélpata
7

D

A...
1

Ch...
2

Hékélina I
3

Alapanalou
4

Popoulou
5

Méléoukou
7

E

Tawalipinn
1

M...
2

Mamaya
3

Amalikon
4

S...
5

Kalaliloumé
6

F

Alahani
1

Ch...
2

K...
3

Vendredi
4

K...
5

N...
6

Tipiti
7

T...
8

A...
9

M...
10

E...
11

G

Hékélina II
1

K...
2

Palpen
3

Palassissi
4

Ikokonn,
5

A... et 2 enfants
6

3 enfants

hommes femmes



décédés



vivant au village Massili ou à proximité immédiate



restés au Yari (n'ont pas suivi le déplacement du groupe)

PARENTÉ PATRILINÉAIRE

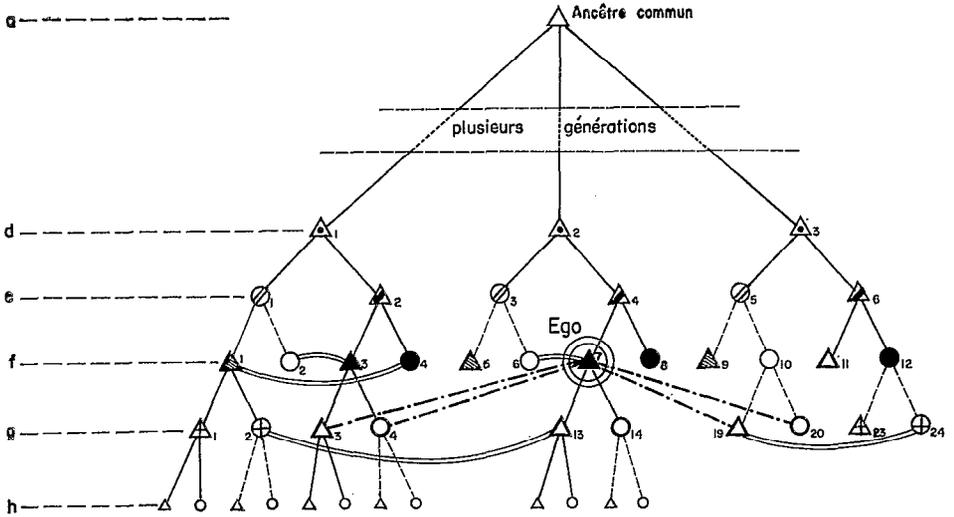


FIG. 2. — Patrilineage Wayana, rapporté à Ego masculin f7.

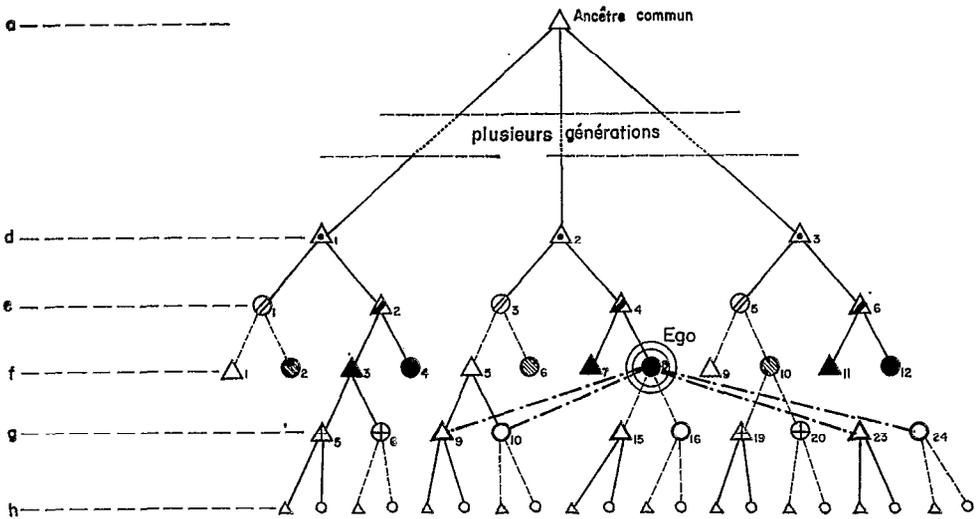


FIG. 2 bis. — Patrilineage Wayana, rapporté à Ego féminin f8.

- | | | | | |
|--------------|--------------|----------|--------------------|---|
| △ Grand'père | ⊗ Belle-mère | △ Epoux | △ Neveu | — — — — — Exemples de mariages
préférentiels entre cou-
sins croisés classificatoires |
| ▲ Père | ▲ Beau-frère | ○ Epouse | ⊕ Nièce | |
| ▲ Frère | ⊗ Belle-sœur | △ Fils | △ ○ Petits-enfants | - - - - - Filiation fictive |
| ● Sœur | | ○ Fille | | |

(G5) *i-puit* « ma femme » (relation n° 1). De même, Δ Vondredi (F4) appelle \circ Alasani (F1) « ma femme » (relation n° 2).

La structure du matrilignage, telle que nous venons de l'étudier, et notamment le caractère exactement symétrique des relations de parenté paternelle et maternelle, rendent improbable l'existence d'un mécanisme d'échange ou de circulation des femmes entre groupes de parenté. On observera en effet que pratiquement la totalité des femmes vivantes du matrilignage étudié ici vivent ensemble (a), bien que leur généalogie s'échelonne sur 7 générations. Un mécanisme quelconque d'échange eut conduit à la dispersion du lignage.

Le patrilignage

Sa constitution est exactement symétrique de celle du matrilignage. Des relations de parenté exactement correspondantes à celles que nous venons de décrire se greffent sur les lignes principales, reliant les individus de mâle en mâle à un ancêtre commun.

Les hommes appartenant au patrilignage au sens strict du terme appellent *yapo*, frère du père, les frères classificatoires de leurs pères. Les termes de parenté relatifs aux relations greffées sur ces lignes principales sont identiques à ceux qui traduisent les relations correspondantes du matrilignage.

Le patrilignage comporte de même un principe de filiation fictive, d'après lequel par exemple ego masculin f7 appelle « mes enfants », les enfants de sa « femme » classificatoire f10, que le mariage ait été réalisé ou non. Ces enfants se trouvent ainsi replacés dans le patrilignage, exactement comme s'ils étaient issus de f7 (fig. 3).

Il comporte aussi un principe de mariage préférentiel entre cousins croisés classificatoires, pouvant être défini dans les mêmes termes :

Mariages entre cousins croisés classificatoires

On peut distinguer quatre modalités principales de mariage entre cousins croisés classificatoires. Les relations 1 et 2 existent entre les descendants d'une même aïeule, les relations 3 et 4 entre les descendants d'un même aïeul.

RELATION N° 1. Ego masculin épouse la fille d'un *konko* (beau-père). Ego féminin épouse le fils d'une *wotpë*. Exemple (fig. 1) : Δ f8 épouse \circ f10.

RELATION N° 2. Ego masculin épouse la fille d'une *wotpë*. Ego féminin épouse le fils d'un *konko*. Exemple Δ f5 et \circ f7.



FIG. 3. — Mariage entre cousins croisés issus d'une aïeule commune.

[a] Les absentes telles que K... (F3) ont fait partie du groupe jusqu'à la migration de 1951, qu'elles n'ont pas voulu suivre.

RELATION N° 3. Ego masculin épouse la fille d'un *konko*.

RELATION N° 4. Ego masculin épouse la fille d'une *wotpë*.



FIG. 4. — Mariages entre cousins croisés issus d'un aïeul commun.

Extension des termes de parenté

Il est facile de vérifier que les relations que nous venons de décrire se transmettent de génération en génération avec la même rigueur, s'étendant à la totalité des descendants de de l'ancêtre commun par tous les enchaînements possibles.

On peut énoncer à ce sujet deux théorèmes (le mot ne paraît pas déplacé étant donné les bases arithmétiques rigoureuses du système) :

- Si les mariages se font conformément aux lois du système, chaque individu est relié à l'ensemble des membres de sa parenté par un système d'appellations parfaitement cohérent, ne pouvant comporter aucune contradiction.
- Un homme et une femme situés à un même nombre de générations de l'ancêtre commun se disent frère et sœur si l'enchaînement qui les relie (ancêtre commun non compté) contient un nombre pair d'hommes (fig. 5). Ils se disent mari et femme si cet enchaînement contient un nombre impair d'hommes (et ipso facto un nombre impair de femmes) (fig. 5 bis). Le sexe de l'ancêtre commun n'intervient pas.

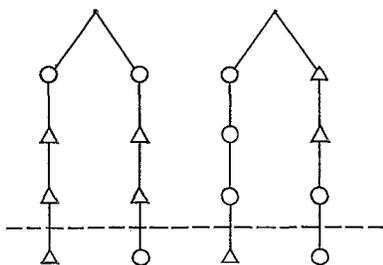


FIG. 5. — Frères et sœurs classificatoires.

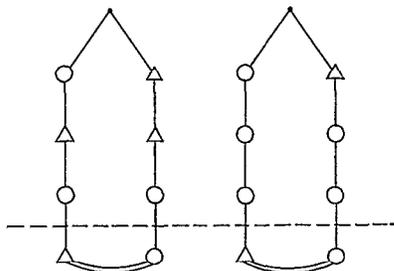


FIG. 5 bis. — Époux classificatoires.

Ces considérations n'ont qu'une valeur théorique, car il est rare qu'on puisse suivre l'évolution du système sur plus de trois générations.

TERMES DE PARENTÉ DES INDIENS WAYANA

terme	équivalent (1)	attribution	
		dans la parenté paternelle	dans la parenté maternelle

1) termes employés par les hommes et par les femmes

<i>tamo</i>	« grand-père »	père du père frère classif. du père du père	père de la mère frère classif. de la mère de la mère
<i>kuni</i>	« grand-mère »	mère du père sœur classif. du père du père	mère de la mère sœur classif. de la mère de la mère
<i>papak</i>	« père »	père	
<i>yapo</i>		frère classif. du père homme appelé par la mère « mon mari »	
<i>yé</i>	« mère »		mère sœur classif. de la mère femme appelée par le père « épouse »
<i>konko</i>	« beau-père »		frère classif. de la mère
<i>wotpā</i>	« belle-mère »	sœur classif. du père	
<i>akon</i>	« frère-ainé »	frère classif. plus âgé	frère classif. plus âgé
<i>kami</i>	« frère cadet »	frère classif. plus jeune	frère classif. plus jeune
<i>tasi</i>	« sœur aînée »	sœur classif. plus âgée	sœur classif. plus âgée
<i>kami</i>	« sœur cad. »	sœur classif. plus jeune	sœur classif. plus jeune
<i>i-pa</i>	« mon petit enfant »	fil ou fille d'un homme ou d'une femme appelé « mon enfant »	fil ou fille d'un homme ou d'une femme appelé « mon enfant »

2) termes employés par les hommes seuls

<i>i-puit</i>	« mon épouse »	filie d'une sœur classif. du père	filie d'un frère classif. de la mère
<i>kono</i>	« beau-frère »	filis d'une sœur classif. du père	filis d'un frère classif. de la mère
<i>patum</i>	« neveu »	filis d'une sœur classif. filis d'un homme appelé « beau-frère »	filis d'une sœur classif. filis d'un homme appelé « beau-frère »
<i>pahé</i>	« nièce »	filie d'une sœur classif. filie d'un homme appelé « beau-frère »	filie d'une sœur classif. filie d'un homme appelé « beau-frère »
<i>mumku</i> (2)	« mon enfant »	filis ou filie filis ou filie d'un frère classif. filis ou filie d'une femme appelée « épouse »	filis ou filie filis ou filie d'une femme appelée « épouse »

3) termes employés par les femmes seules

<i>i-mnerum</i>	« mon mari »	filis d'une sœur classif. du père	filis d'un frère classif. de la mère
<i>yélut</i>	« belle-sœur »	filie d'une sœur classif. du père	filie d'un frère classif. de la mère
<i>patum</i>	« neveu »	filis d'un frère classif. filis d'une femme appelée « belle-sœur »	filis d'un frère classif. filis d'une femme appelée « belle-sœur »
<i>pahé</i>	« nièce »	filie d'un frère classif. filie d'une femme appelée « belle-sœur »	filie d'un frère classif. filie d'une femme appelée « belle-sœur »
<i>mumu</i> (2)	« mon enfant »	filis ou filie filis ou filie d'un homme appelé « mon mari »	filis ou filie filis ou filie d'une sœur classif. filis ou filie d'un homme appelé « mon mari »

(1) Ces termes français sont les traductions données par les Wayana qui s'expriment en créole.

(2) Il existe par ailleurs des termes s'appliquant en propre aux garçons et d'autres aux filles. Nous ne les avons pas indiqués pour ne pas surcharger le tableau.

Filiation patrilinéaire

Bien que vivant sous un régime matrilocal, les Indiens Wayana attachent une grande importance à la filiation patrilinéaire. On observe notamment que :

- C'est le fils normalement qui succède au père dans les fonctions de chef de village. C'est seulement en l'absence de fils arrivé à l'âge d'homme que la fonction passe à un membre de la parenté maternelle.
- Le père élève lui-même ses enfants, et c'est lui seul qui détient l'autorité sur la famille élémentaire. La coutume Wayana ne prévoit pas cette tutelle exercée par les oncles maternels, que l'on trouve d'ordinaire dans les sociétés matrilineaires et matrilocales comme les Noirs Réfugiés de Guyane.

C'est seulement à la mort du père que les oncles maternels exercent une autorité sur l'enfant, parallèlement aux oncles paternels. La proche parenté entre seule en ligne de compte à cet égard, et même les oncles et tantes au sens propre ne recueillent pas volontiers les orphelins. Quant aux parents classificatoires, il est hors de question qu'ils s'en occupent. Il n'est pas rare de voir des enfants totalement abandonnés, même des filles. D'une façon générale, on ne rencontre chez les Wayana aucune revendication systématique des enfants par un groupe défini, maternel ou paternel. C'est là un fait de grande importance, en ce qui concerne l'interprétation du fonctionnement de leur système de parenté.

- C'est au père d'une jeune fille qu'est versé le prix du mariage, et non à la famille maternelle.
- Quand il existe une contradiction entre les appellations de parenté dépendant d'une relation patrilinéaire et les appellations résultant d'une relation matrilineaire (a), c'est la première qui l'emporte. Nous en verrons un exemple en étudiant le village Massili.
- La coutume Wayana ne prévoyait pas d'héritage. Les biens matériels du défunt étaient détruits ou jetés à l'eau. Une évolution récente (depuis que les Wayana possèdent des fusils et un outillage plus diversifié, les objets les plus coûteux échappent à la destruction) laisse apparaître les conceptions des Wayana relatives à l'héritage : les biens du défunt sont partagés également entre ses enfants, garçons et filles. Les parents maternels n'héritent qu'en l'absence d'enfants.

Le mariage; la constitution des groupes

Nous n'envisagerons pas ici le mariage sous l'angle de la coutume familiale, mais exclusivement en ce qui concerne ses répercussions sur le fonctionnement du système de parenté et la constitution des groupes.

Dans la pensée des Wayana, le mariage entre cousins croisés classificatoires est non seulement le bon mariage, mais le seul conforme à la logique du système. Se marier à l'encontre des lois du système, c'est s'accoupler *kaikui katip*, comme les chiens (le terme demeure d'un usage courant, bien que de nos jours presque tout le monde se comporte ainsi). Cette notion d'immoralité se justifie aisément, si l'on considère que toute union conclue à l'encontre des lois du système crée un nouveau système d'appellations contradictoires avec celles qui existaient déjà, ce qui contribue à la désorganisation des groupes.

Le mariage avec des étrangers à la tribu n'a jamais été prohibé, on en note à chaque génération plusieurs exemples, mais il n'a jamais eu de caractère systématique. C'est un événement accidentel. Il suffit pour s'en convaincre de poser à un Wayana la question suivante : « Si une femme Wayana épouse un homme Trio, à quelle tribu appartient l'enfant ? » De telles questions les plongent dans un abîme de perplexité.

(a) Ceci ne peut provenir que d'un mariage conclu à l'encontre des lois du système.

De toute évidence, le système est dirigé vers l'endogamie maximum. Nous n'avons pu mettre en évidence chez les Wayana aucun principe d'échange de femmes entre les groupes. On ne voit d'ailleurs pas comment ces groupes pourraient être constitués et quel sens pourrait avoir cet échange, étant donné la symétrie absolue qui existe entre parenté maternelle et parenté paternelle. S'il subsistait, sous une forme quelconque, une revendication de groupe concernant telle ou telle femme, l'interrogatoire sur les causes des mariages devrait la déceler, ne fut-ce que par une référence à un mariage conclu à la génération antérieure. Or, jamais nous n'avons rien rencontré de semblable; pour la totalité des mariages endogames, les réponses n'exprimaient qu'une relation classificatoire, considérée comme une raison suffisante : j'ai épousé une telle parce que j'appelais sa mère *wotpè*.

On peut noter encore à ce sujet :

- L'absence de toute revendication systématique sur les enfants orphelins et l'abandon fréquent de ceux-ci, même des filles, par leurs parents classificatoires.
- La tendance des tribus indiennes de l'intérieur, à mesure que leurs effectifs fondent sous l'effet des maladies importées, à se replier sur elles-mêmes et à vivre en circuit fermé; le fait est nettement observable chez les Emerillon et les Oyampi, dont le système de parenté était identique à celui des Wayana. Il semble qu'un instinct les pousse à remplacer l'endogamie de groupe de parenté, devenue impraticable, par l'endogamie tribale.

Nous sommes ainsi fondés à conclure que la coutume Wayana n'admet pas l'échange de femmes entre groupes, ce qui conduit au matrilineage localisé. Nous étudierons ci-après les différentes structures possibles pour ces groupes endogames.

Jusqu'à une époque récente, il existait concurremment deux formes de mariage :

- le mariage endogame, où l'homme épousait une de ses cousines croisées au sens classificatoire; les possibilités qui se présentaient étaient variables, généralement très limitées. Parfois, il y avait plus de filles que de garçons; par des arrangements conclus dès l'enfance on constituait au mieux les ménages; s'il y avait plusieurs filles disponibles pour un seul garçon, il devait les épouser toutes, quelles que fussent les différences d'âge; parfois, au contraire, il y avait dans le groupe de cousins croisés moins de filles que de garçons. Une partie des garçons était conduite au mariage exogame; la coutume admettait comme solution d'attente, que deux frères au sens classificatoire co-habitent avec une de leurs « épouses » (a).
- Le mariage exogame n'était admis qu'en cas d'impossibilité du mariage endogame. En fait, étant donné la faible dimension des groupes de parenté, il devait être assez fréquent. L'explorateur Coudreau, qui a vécu plus d'un an chez les Wayana en 1887-1888 au moment où leurs coutumes étaient encore vivantes, parle du mariage exogame comme d'un usage courant.

Dans les deux cas, mariage endogame ou mariage exogame, le mari devait venir s'établir dans la parenté maternelle de la femme. Cette règle de résidence matrilocale, rigoureusement observée jusqu'à une époque récente, avait pour effet d'assurer la localisation du matrilineage.

Le mariage endogame, au moins en principe, ne donne pas lieu au versement d'une compensation matrimoniale. Au contraire, le mariage exogame donne lieu au versement d'une compensation, modérée d'ailleurs, sous forme de travail. Ce versement, dont le sens paraît être celui du transfert de la tutelle, est fait au père de la femme, ou si celui-ci est mort, à son tuteur. Rien n'est renversé en cas de rupture.

(a) Cependant la coutume ne considérait pas cela comme un droit. L'accord du mari en titre, et celui du père de femme, étaient comme de nos jours indispensables pour constituer un tel ménage.

Ce type de mariage peut comporter, exceptionnellement d'ailleurs, un *échange* de femmes. *Mais ces échanges se font entre individus et non entre groupes* : les maris échangent le travail qu'ils auraient eu à effectuer l'un pour l'autre, et renoncent réciproquement à la situation de dépendance du gendre par rapport au beau-père. Nous donnerons des exemples de ces modalités d'échange, assez exceptionnelles d'ailleurs, en étudiant la coutume familiale.

Structure des groupes de parenté

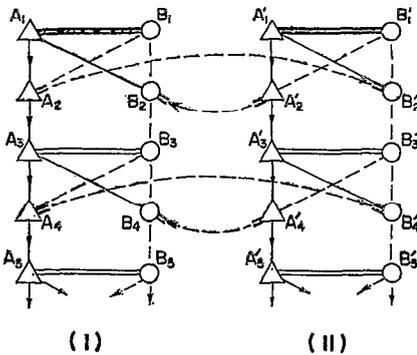
Parvenus à ce point de notre étude, il n'est pas inutile de chercher à comprendre quelle pensée a inspiré ce système et à quelle structure de groupe il conduit s'il est appliqué intégralement.

Le principe du mariage entre cousins croisés peut conduire à des structures tout à fait différentes, selon le principe de résidence qui a été posé à la base. Les Indiens Wayana ont posé en principe la résidence matrilocale, tout en ayant une nette tendance à la filiation patrilinéaire.

Il semble que leur système vise à concilier filiation patrilinéaire et résidence matrilocale, en fondant en un même groupe de parenté des fragments de patrilignages et de matrilignages.

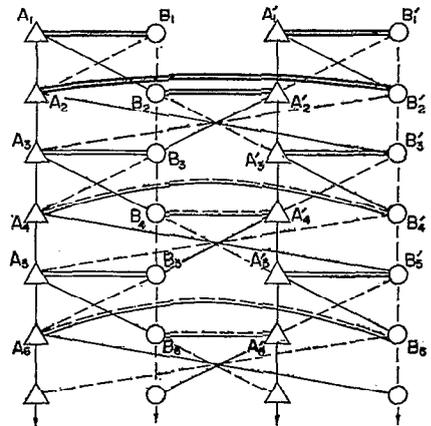
Nous allons examiner des possibilités d'association de complexité croissante. Dans ces divers cas, nous supposerons, pour simplifier l'exposé, qu'il naît de chaque union deux enfants, un garçon et une fille.

Dans le premier cas (fig. 6), A1 ayant épousé B1, leurs enfants A2 et B2 doivent contracter des mariages exogames. A2 quitte son groupe, qui reçoit en revanche le mari de B2. Mais A3 et B3 peuvent se marier (relations n° 2 et n° 4 qui coïncident) et on s'efforce de réaliser effectivement ce mariage. Dans ces conditions, la même situation se reproduira au bout de deux générations, entre A5 et B5, et ainsi de suite.



==== Mariage exogame ou par échange
 ———— Mariage endogame (relations n° 2 et 4)

FIG. 6. — Juxtaposition d'un patrilignage et d'un matrilignage.



==== Mariage exogame
 ———— Mariage endogame (relations n° 2 et 4)
 - - - - - Mariage endogame (relations n° 1 et 3)

FIG. 7. — Juxtaposition de deux patrilignages et de deux matrilignages.

On pourrait concevoir un mécanisme d'échange d'hommes entre deux groupes ainsi constitués, le groupe I recevant A2 en échange de A'2 (les femmes demeurant dans leur groupe d'origine). Mais si cet échange, s'il existe dans certains cas, ne paraît avoir aucun caractère systématique. Outre que l'interrogatoire ne décèle rien de tel, il n'est pas conforme à la logique du système, qui s'efforce d'assurer la filiation patrilinéaire à l'intérieur d'un même groupe (a).

Dans cette formule, la proportion des mariages exogames est de 1/2.

Si nous considérons au contraire les deux mêmes groupes fusionnés par le jeu des relations (1) et (3), on parvient au schéma de la fig. 7, qui permet d'assurer la filiation patrilinéaire à l'intérieur du même village, tous les mariages à partir de la deuxième génération étant endogames. Cette structure nous paraît la plus conforme à la logique du système.

Le village Massili, que nous étudierons ci-dessous à titre d'exemple semble bien correspondre à un schéma de ce type.

Un groupe constitué de cette façon, ne dépassant pas l'effectif courant des villages indiens de l'intérieur (40 à 60 personnes), peut théoriquement vivre en *endogamie complète*, sans échanger avec les autres groupes ou villages ni femmes, ni hommes.

C'est là une propriété remarquable. Aucun autre système à notre connaissance ne peut conduire à une endogamie complète de groupes restreints.

Les vues que nous venons de développer n'ont bien entendu qu'une valeur théorique. Aussi forte qu'elle soit, la tendance à l'endogamie complète se heurte sur le plan pratique à de nombreux obstacles, en raison notamment de la faible natalité des Wayana. Nombre d'hommes ne trouvant pas dans leur parenté d'épouses classificatoires en âge d'être mariées, ou encore disponibles, ont dû autrefois comme de nos jours, contracter mariage dans d'autres groupes.

Mais la pensée qui anime le système se dégage clairement des schémas précédents. En fait, il se prête à des combinaisons infinies, et tout ce qu'on peut en dire de plus général est qu'il permet de fonder en un même groupe de parenté des fragments de matrilignage et de patrilignage, les mariages se faisant dans toute la mesure du possible à l'intérieur du groupe.

On peut qualifier cette conception de *parenté agglutinante*. Il est permis de la mettre en corrélation avec la faible natalité et l'équilibre démographique précaire des Indiens de la forêt. Là où la parenté comptée sur une seule ligne associerait rarement plus de 10 personnes, le système Wayana permet de constituer des groupements viables, relativement nombreux, fortement unis et capables de faire valoir leurs droits.

Il donne d'autre part à la vie sociale une grande souplesse : les relations classificatoires sont si nombreuses que tout Wayana a presque nécessairement des parents dans chaque village; si donc à la suite d'une mésentente, un segment de lignage se détache d'un groupe, il retrouvera aisément une place au sein d'un autre. L'étude des fluctuations de la composition des villages Wayana de 1948 à 1964 montre l'importance pratique fondamentale de cette propriété du système.

Le village Massili (1957)

Ce village groupant en 1957 environ 45 personnes, était jusqu'en 1951 établi au Yari, au Brésil, où son chef Massili, comme avant lui son père le tamouchi Anana, était considéré comme le principal chef. En 1951, le groupe presque au complet vint s'établir sur le Litani à proximité du confluent du Marouini.

(a) Toutefois, nous avons relevé dans l'étude des Indiens Oyampi, qui ont exactement le même système de parenté que les Wayana, un village dont la structure se rapporte nettement à ce schéma (13). Mais ici encore, nous n'avons pu déceler aucun échange systématique.

Entre 1957 et 1964, ce groupe a subi les influences dissolvantes qui règne chez les Indiens du Litani, et s'est scindé en plusieurs groupes qui se sont agglomérés à d'autres villages. Nous décrivons ici sa structure telle que nous avons pu la relever en 1957.

Le village Massili était formé de trois matrilignages. L'un de ceux-ci que nous avons appelé matrilignage A (voir planche I) et que nous avons pris comme exemple dans l'étude des relations de parenté matrilinéaires, peut être regardé comme l'élément de base; sa généalogie s'étend sur 7 générations. Ses membres vivants étaient en 1957 presque tous groupés au village Massili.

Le matrilignage B, issu de Alaki, arrière grand-mère maternelle de Massili, n'a pas la même cohésion. La moitié de ses membres n'ont pas suivi la migration de 1951 et sont demeurés au Yari, au Brésil.

Le matrilignage C, issu de Imaou, est d'importance sensiblement moindre.

En étudiant les filiations patrilinéaires reliant les maris des femmes de ces trois lignages, on met en évidence des fragments de lignées; malheureusement, la plupart de ces lignées ont été interrompues par la faible natalité et des morts prématurées; un seul de ces fragments a une continuité évidente, c'est la lignée paternelle de Massili (que nous appellerons Massili II pour le distinguer d'un de ses ascendants). Cette lignée s'arrête malheureusement à Massili II, car il n'a engendré que des filles.

Anana, père de Massili, commandait avant lui le village et le groupe de parenté. Cette transmission de la fonction de père en fils est strictement conforme à la coutume Wayana.

Outre ces relations de parenté intérieures au groupe, il existe de multiples relations secondaires reliant des fragments de lignage du village Massili à des éléments d'autres villages; il ne paraît pas utile de les expliciter.

Ménages dont la résidence en 1957 était conforme aux principes de parenté des Indiens Wayana :

<i>Femme</i>	<i>Mari</i>	<i>Observations</i>	<i>Enfants non mariés</i>
Alahani (F1)	Tipoy	(issu du village Païna)	1
Alimina (F9)	Epoya		3
Anaoupïnn (F19)	Téélamali	(issu du village Aloiké)	
Siwili (F2)	Kouliènpè		1
Elouké (F11)	Wéyoukou	(Indien Trio)	2
Kouto (F18)		Pas mariée, vie irrégulière	1
Ïkokonn (G5)	Palassissi (G4)		
Hékékina (G1)	Sipè		
Tawalipïnn (E1)	Massili (E8)		

Ménages dont la résidence n'était pas conforme au principe de résidence :

			<i>Enfants non mariés</i>
Mékéna	Ouwèy	Restée là après la mort de son premier mari Atakamann qui l'avait amenée	1
Payali	Tipiti (F7)	Venue résider auprès de son mari	
Pélipïnn	Touliné (F8)	— id. —	
Pélé	Kouliamann (F17)	— id. —	

Saépowi	Sankana	— id. —	1
Soukounou	Kouliamann	— id. —	
Toumoyann	Massili (E8)	— id. —	

Total 43 personnes

Ainsi que 16 ménages, 9 seulement étaient conformes au principe de résidence. Dans 7 cas, la femme était venue s'établir auprès de son mari; ces sept femmes appartenaient presque toutes à des lignées éteintes.

Remarque : Anana a épousé Pilékéou (D9) qu'il appelait « ma femme », puis après la mort de celle-ci Miyoulou (E10), fille née d'un premier mariage de Pilékéou, qu'il appelait « ma fille ». Il commettait ainsi au regard de la coutume Wayana un inceste — *pīpē*, la honte. De ce mariage contraire à la coutume résultent pour les descendants deux séries d'appellations contradictoires. Ce sont les appellations résultant des liens patrilinéaires qui ont prévalu. Ainsi Galmo (G14) appelle Amérikan (G16) « oncle » et non « frère ».

Le village Massili semble constituer une bonne illustration de ce qu'était la structure sociale Wayana, avant les bouleversements contemporains. On y voit clairement jouer simultanément les tendances à la localisation du matrilignage, et à la réalisation de la filiation patrilinéaire, à l'intérieur du même groupement. Les enchaînements de parenté peuvent être observés sur six générations, ce qui est exceptionnel chez les Indiens de la forêt guyanaise et donne à leur étude un intérêt tout particulier.

Le village Touanké

Ce village, dont nous avons suivi l'évolution de 1948 à 1964, est beaucoup plus éloigné que le village Massili de la structure traditionnelle. Sa composition a varié considérablement, notamment en 1952 et 1957, par l'arrivée ou le départ de segments de parenté. Nous nous limiterons ici à sa description en 1957 et à l'analyse des changements survenus de 1957 à 1964, révélateurs des tendances qui se font jour dans la vie sociale des Wayana.

Le groupe de base (I) du village était constitué en 1957 par les descendants de Δ Epihpo(B1) \circ Eyak (B2), \circ Alialouma † (C3), \circ Kouli (C4), se considérant comme membre d'un matrilignage et ayant toujours vécu ensemble, bien que connaissant mal leurs liens de parenté. Touanké, chef du groupe, avait amené à son village sa femme Alilipinn, dont la famille était éteinte.

Le groupe (II) était constitué par Toulissima, frère classificatoire de Epihpo (en fait il s'agit de liens très lointains, dont le détail est oublié), son fils Kanailou et sa fille Toima. Ce groupe était venu du Tapanahoni quelques années auparavant.

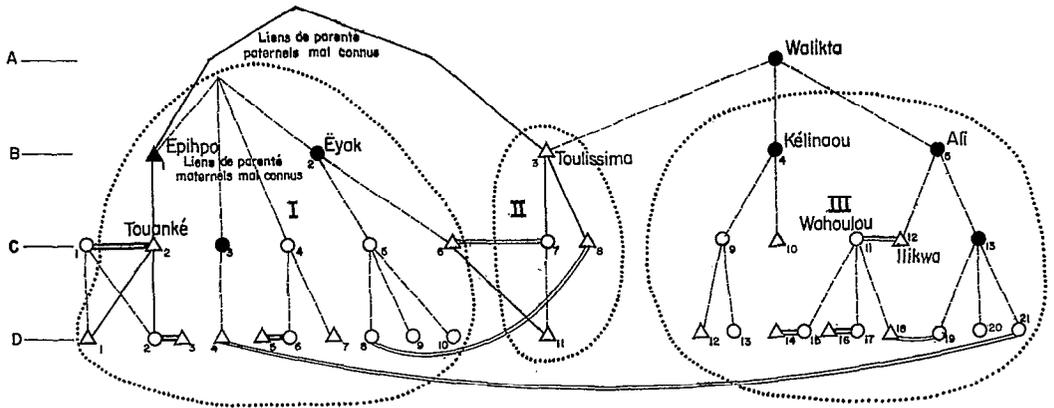
Le groupe (III) était formé d'une partie des descendants de Ali, sœur de même mère de Epihpo : Δ Ilikwa (C12), sa femme Wahoulou, deux filles mariées, leurs époux et leurs enfants, \circ Kalouanilou (C9), veuve avec deux enfants en âge d'être mariés. Ilikwa exerçait une autorité de fait sur l'ensemble de ce petit groupe.

Ces groupes s'étaient unis par trois mariages aux générations C et D : Δ Toulouaihé (C6) et \circ Toima (C7), Δ Piapann (D4) et \circ Moulinti (D21) \circ Makouya (D8) et Δ Kanailou (C8).

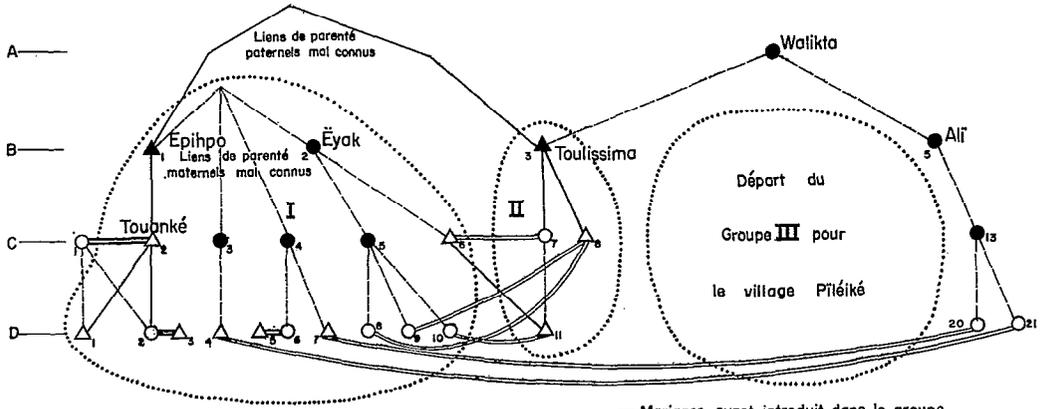
En 1960, à la suite d'une discussion banale entre Touanké et Ilikwa, le groupe (III) a quitté le village et est allé s'agglutiner au village Pileiké, où Wahoulou, femme de Ilikwa retrouvait une partie de sa parenté maternelle (a).

(a) Ce fait montre la souplesse des relations sociales chez les Wayana : le ménage Wahoulou-Ilikwa s'agglutinait à Touanké par la parenté du mari, à Pileiké par la parenté de la femme. Dans les deux cas, les enfants et petits-enfants ont suivi, soit une quinzaine de personnes.

GROUPES DE PARENTÉ DU VILLAGE TOUANKÉ



Le village Touanké en 1957.



Le village Touanké en 1964.

- | | | | |
|-----------------|--------------|---------------|----------------|
| C1 Aliiipn | C10 Toti | D6 Moukoa | D15 Péléwalami |
| C2 Touanké | C11 Wahoulou | D7 Anamašla | D16 Epètu |
| C3 Alihalouma † | C12 Ilikwa | D8 Makouya | D17 Ikomana |
| C4 Kouli | C13 Malaka † | D9 Sinékauptè | D18 Iripi |
| C5 Héléouptna | D1 Amoépoti | D10 Ekalè | D19 Soukounou |
| C6 Toulouathé | D2 Aléma | D11 Sipikili | D20 Alika |
| C7 Toima | D3 Haéwè | D12 Alimanhé | D21 Moulinti |
| C8 Kanailou | D4 Piapann | D13 Pétia | |
| C9 Kalouanilou | D5 Chimankou | D14 Asiaokili | |

NOTA : Les noms des étrangers au groupe sont rédigés en italique. Les jeunes enfants n'ont pas été mentionnés.

De 1960 à 1964, Kouli et Héléoupinn sont mortes. Les mariages suivants se sont conclus à l'intérieur du village : ○ Alika (D20) et △ Anamaéla (D7), ○ Sinékoupté (D9) et △ Kanailou (C8), ○ Ekalé (D10) et △ Sipikili (D11).

Fin 1964, Toulissima venait de mourir. Ses descendants Kanailou et Toïma parlaient de quitter le village Touanké, et de repartir pour le Tapanahoni. Dans cette hypothèse le village se trouverait réduit aux membres du groupe (I), soit moins d'une quinzaine de personnes, enfants compris, alors que son effectif en 1957 dépassait 40 personnes.

On note dans le village Touanké la faible cohésion des groupes, l'oubli des liens de parenté, remplacés par la notion vague : « nous sommes de la même famille », et l'abandon presque total du mariage endogame conforme aux lois du système. Si l'on observe toujours une faveur pour les mariages intérieurs au village (7 contre 7 avec des personnes d'autres villages), ces mariages sont conclus pour la plupart à l'encontre des lois du système; seuls les mariages △ D18 — ○ D19 et △ D11 — ○ D10 sont des mariages entre cousins croisés.

Dégradation du système de parenté des Indiens Wayana

Les autres villages Wayana, dont nous ne donnerons pas une analyse détaillée pour ne pas alourdir cet exposé, offrent une physionomie très semblable à celle du village Touanké, caractérisée par :

- la faible extension et la faible cohésion des groupes constituant une unité sociale effective, lesquels dépassent rarement trois à quatre ménages.
- l'extrême mobilité des individus et des petits groupes, traduisant la disparition de toute autorité familiale effective. Pour des motifs futiles, individus ou petits groupes quittent leur village d'origine pour aller se joindre à de vagues parents ou à de simples camarades,
- l'abandon presque général du mariage endogame,
- la dégradation du principe de résidence; la résidence patrilocale est à peu près aussi fréquente que la résidence matrilocale.

Ce dernier aspect de l'évolution sociale contemporaine des Wayana est peut-être le plus lourd de conséquence, car il a des répercussions profondes non seulement sur la cohésion des groupes, mais sur la valeur et la nature même des liens de parenté.

Les principes rigoureux posés à la base du système Wayana ont pour effet de transmettre de génération en génération un système d'appellations qui définit la position relative des individus, leur imposant le mariage avec une très faible latitude de choix (dans l'exemple de la fig. 1, △ f8 n'a le choix qu'entre trois épouses possibles, auxquelles peuvent s'ajouter deux ou trois autres par les relations découlant du patrilignage). Par surcroît, il imposait souvent le mariage entre individus d'âge très différent. Peu de systèmes sont plus astreignants pour les individus.

Or la tendance dominante chez les Wayana actuels est la liberté du choix; en l'absence de coercition matérielle et de sanctions religieuses, puisque les Wayana n'ont pas de culte des ancêtres, il n'est pas possible d'imposer à une fille tel ou tel mariage. Seule, en fait, la nécessité de constituer un groupe cohérent et capable de faire valoir ses droits permettait d'imposer ces contraintes. La paix et la sécurité les ont fait disparaître. Le choix du conjoint est actuellement entièrement libre.

Plus un système de parenté est complexe, plus sa dégradation se répercute sur l'ensemble de la vie sociale et familiale, et plus il est difficile au groupe de se rééquilibrer sur une autre base. Tout mariage exogame crée une nouvelle série de relations de parenté s'ajoutant à toutes celles qui relient les membres du groupe. Tout mariage conclu à l'encontre des lois du mariage endogame (par exemple entre « frères » et « sœurs », cousins parallèles au sens classificatoire),

créé une nouvelle série de relations qui sont *contradictoires* avec celles existant déjà. Ainsi donc, les individus se trouveront progressivement pris dans un réseau d'appellations confuses et contradictoires. Le principe même de ces appellations finira par perdre toute valeur à leurs yeux.

Les différents stades de cette évolution sont parfaitement perceptibles chez les Indiens Wayana, le stade ultime étant représenté par les villages les plus anciennement en rapport avec les européens et les Noirs, tandis que le village Massili, immigré du Yari depuis peu d'années, est demeuré jusqu'à ces toutes dernières années fidèle aux conceptions traditionnelles. On ne peut la caractériser par des chiffres rigoureux, car il est difficile de classer les mariages en deux catégories nettement distinctes : conformes ou contraires au système. Il y a chez les Wayana un si grand nombre de liens de parenté remontant à un passé oublié que du seul fait du hasard, certains mariages conclus par libre choix peuvent prendre l'aspect de mariages endogames conformes au système. Nous avons pris comme critère pour ce classement la connaissance précise d'une parenté commune ; critère restrictif, si l'on considère que les parentés ne sont même pas toujours connues jusqu'aux arrières grands-parents.

Réserve faite de cette cause d'incertitude, des conclusions nettes se dégagent d'un relevé détaillé effectué en novembre 1964 des mariages de 60 femmes, classées en trois tranches d'âge.

	Femmes nées de		
	1900 à 1919 âge moyen 55 ans	1920 à 1939 âge moyen 35 ans	1940 à 1949 âge moyen 20 ans
Mariage endogame conforme aux lois du système	15 (40 %)	7 (18 %)	8 (21 %)
Parenté commune connue, mariage contraire aux lois du système (« incestes »)	1	0	1
Pas de parenté commune connue	21	32	28
TOTAL	37	39	37

Ainsi les mariages endogames conformes aux lois du système ont diminué de plus de moitié en une trentaine d'années, passant de 40 % du total à moins de 20 %. Ces chiffres donnent le sentiment d'une évolution commencée voici plusieurs générations, dont nous saisissons la phase terminale. On note d'ailleurs que la situation a peu évolué au cours des quinze dernières années. Le mariage entre cousins croisés n'a pas perdu sa valeur aux yeux des Wayana, mais il apparaît comme un idéal difficilement réalisable. On s'efforce toujours de le réaliser quand les circonstances s'y prêtent. Mais, dans les circonstances actuelles, il ne peut plus constituer le ciment des groupes de parenté, et le fondement de la vie sociale.

La disparition du mariage endogame conduit presque nécessairement à la dégradation du principe de résidence, car les tendances à la filiation patrilinéaire et à la résidence matrilocale toutes deux très fortes chez les Indiens Wayana, ne coïncidaient que par l'endogamie. Celle-ci disparue, elles s'opposent l'une à l'autre, atteignant les groupes dans leur cohésion et dans leur existence même.

La résidence matrilocale, si elle demeurait observée, assurerait au moins la cohésion des groupes à l'intérieur desquels les liens de parenté demeurent ressentis le plus fortement. Mais les Indiens Wayana n'ont pas une conscience assez claire de leur situation pour choisir nettement entre leurs deux tendances. Chacun suit les préférences personnelles.

La déstructuration a des répercussions directes sur la stabilité des ménages et la cohésion familiale en général, aucune autorité ne s'exerçant plus sur les femmes.

Nous étudierons avec plus de précision dans un chapitre ultérieur l'évolution contemporaine de la coutume familiale et les perspectives d'avenir.

4. Coutume familiale

PSYCHOLOGIE DES INDIENS WAYANA

L'étude de la coutume familiale et du comportement des Wayana met en évidence des attitudes psychologiques particulières, que l'on retrouve chez la totalité des Indiens de la forêt guyanaise. Contrairement à l'opinion communément admise par les sociologues, nous avons le sentiment que ces attitudes ne sont pas une simple résultante de la structure sociale et la culture spirituelle des Wayana, mais que dans une large mesure elles constituent des faits indépendants, susceptibles d'une étude distincte. Cette hypothèse, le lecteur est libre de l'accepter ou de la rejeter ; elle n'a pas d'incidence sur l'exposé des faits, lesquels ne résultent que de l'observation ; nous lui demandons simplement de l'examiner sans parti pris : envisagés sous cet angle, bien des aspects du comportement des Indiens s'éclairent, et des faits en apparence isolés se relient à un même schéma.

Les Wayana actuels ont en grande partie perdu leur culture originale ; leurs institutions se sont dégradées, tandis qu'apparaissaient des causes de conflits jadis inconnus. Cette évolution n'a pu manquer de réagir sur le comportement psychologique des individus, estompant les traits par lesquels il adhérerait à ces anciennes structures, accentuant en revanche des aspects négatifs et asociaux, actuellement très apparents. Dans la description que nous allons faire de la psychologie des Wayana, nous serons obligés de donner une place prépondérante à ces aspects déplaisants, sans perdre de vue qu'ils n'expriment pas toutes leurs capacités intellectuelles et affectives. Il est permis de supposer qu'à chacun d'eux correspondait un aspect positif, par lequel l'individu participait à une harmonie maintenant disparue.

En décrivant la psychologie des Wayana, nous nous interdisons, cela va sans dire, de porter aucun jugement. Mais il n'existe en cette matière aucune unité de valeur absolue, et nous ne pouvons que nous référer, soit à nos propres données psychologiques, soit à celle des Noirs Réfugiés ; cette dernière comparaison est particulièrement intéressante, car les Wayana et les Noirs Réfugiés Boni vivent en contact étroit depuis près de deux siècles, ont très sensiblement le même mode de vie, et se connaissent intimement.

Un psychisme dominé par des émotions

L'idéation des Wayana est imprécise et instable. L'étude de leur littérature orale montre que leur esprit a du mal à se concentrer sur un thème donné, se laissant entraîner par des associations d'idées au point de perdre complètement le fil du récit, revenant sur ce qui a déjà été dit et anticipant sur la suite ; d'une façon générale, ils éprouvent une grande difficulté à suivre le déroulement d'une action dans le temps.

Leur psychisme est essentiellement dominé par des émotions, et plus spécialement par « je désire ceci, je n'aime pas cela ». Cette tendance est exclusive et impérieuse ; tout désir doit être satisfait sur l'heure, sans autre frein que l'impossibilité matérielle ou la crainte de quelque conséquence désagréable.

Ce trait fondamental de leur caractère marque d'un caractère négatif bien des aspects de leur vie sociale, et se manifeste notamment avec une grande netteté dans leurs rapports avec notre civilisation. Tout ce qui implique une adhésion volontaire, un engagement durable

et la soumission à une idée ou à un concept moral précis, apparaît incompréhensible et absurde aux Wayana, et est finalement rejeté.

Mais en revanche, l'émotion, libérée de la revendication, de la cupidité, du souci de l'avenir, et d'une façon générale de toute forme de contrainte, connaît un épanouissement singulier. Chaque geste, chaque parole des Wayana traduit une intense joie de vivre. Dans le cercle restreint de leur vie familiale, ils témoignent d'une gaieté pleine de finesse et d'une affectivité délicate, discrète et toute en nuances. Ils savent apprécier la beauté d'un paysage et recevoir, du contact intime et permanent de la forêt, des émotions intenses et colorées. Rien n'est plus touchant que l'affection qu'ils témoignent à leurs animaux apprivoisés. Il nous est arrivé de voir un homme de plus de quarante ans verser des larmes sur le cadavre d'un petit oiseau de la forêt qu'il élevait, et qu'un chat avait tué.

On ne trouve rien de semblable chez les Noirs Réfugiés qui demeurent en toute circonstance dominés par la recherche de l'utile et de l'efficace.

Cette richesse affective donne à la vie des Indiens de la forêt une noblesse et une valeur singulière, que les observateurs français des siècles passés ne se lassaient pas d'admirer, et qui demeure fascinante en dépit de la profonde désorganisation de presque tous ces groupements.

Instabilité

L'instabilité est un des caractères psychologiques les plus évidents des Indiens de Guyane. Les anciens voyageurs l'ont très bien décrite, en ayant constamment subi les conséquences. L'Indien n'a d'autre guide que l'impulsion du moment, et le propre de cette impulsion est d'être de courte durée. Une impression chasse l'autre, ne laissant pour ainsi dire aucun souvenir. On a souvent parlé de l'infidélité, du manque de foi des Indiens. Ce sont là des termes impropres. L'Indien promet et s'engage de bonne foi ; ensuite d'autres impressions le sollicitent et il oublie plus ou moins complètement, ou tout au moins ne retrouve plus le sentiment qui l'avait poussé.

Les Wayana organisent leur travail de façon à contrarier le moins possible ce penchant fondamental. Un homme, à moins d'être poussé par nécessité impérieuse, fait rarement deux jours de suite le même travail ; dans le courant d'une même journée il en entreprend volontiers deux ou trois, délaissant l'un, reprenant l'autre, ... Un homme va travailler à son abattis. Il prend sa hache, se dirige vers le chemin, puis, arrivé aux limites du village s'arrête, revient s'étendre dans son hamac et se met à jouer un air de flûte qui chantait dans sa tête...

Personne ou presque ne fait de projets à plus de 24 heures d'intervalle. Changements de résidence, départs en voyage, etc., sont décidés le plus souvent sous l'effet de brusques impulsions.

Refus de toute contrainte

L'Indien Wayana est ennemi de toute contrainte, aussi bien sociale que matérielle. Nous avons vu qu'avec les guerres intertribales et l'insécurité qu'elles entretenaient, a disparu la discipline sociale sur laquelle étaient fondés le groupe de parenté et le village. Dans les nouvelles relations sociales, la même tendance domine ; le désir de se soustraire à l'autorité d'un père, d'un frère ou d'un beau-père est le principal facteur de mobilité de la population. Malgré de pressants besoins d'argent, un Wayana accepte rarement de se lier pour plus d'un mois à un employeur.

La coutume Wayana ne cherche pas à lutter contre cette tendance fondamentale. Elle évite au maximum d'imposer aux individus des contraintes matérielles. Éviter les conflits, fuir les émotions désagréables et ne pas en infliger à autrui, sont les fondements mêmes de l'art de vivre des Wayana. Qu'il s'agisse du mariage, de la tutelle des enfants ou de n'importe quel aspect de vie sociale, on énonce volontiers : « La coutume est celle-ci, mais si quelqu'un veut absolument faire le contraire, on doit céder devant lui ».

Les Wayana sont pourtant capables de se soumettre dans certaines circonstances à de dures épreuves, de supporter stoïquement des souffrances et des privations indicibles, comme celles que comporte l'initiation des adolescents. Mais ces épreuves ne sont jamais infligées par la contrainte. Personne n'oblige un adolescent à les subir. La coutume fait appel à l'émulation, à la fierté, et surtout à la croyance, imprimée dès le plus jeune âge dans les esprits, que celui qui n'aura su les supporter demeurera toute sa vie un maladroit et un malchanceux.

Ce refus de toute contrainte était l'objet de l'admiration des observateurs français du xvii^e et du xviii^e siècle, alors même qu'il s'exerçait contre les influences qu'ils venaient répandre. Ils n'étaient pas loin de regarder les Indiens comme des aristocrates. Le P. de la Mousse notait sur son journal en 1690, avec une délectation évidente, cette réponse remarquable reçue d'Indiens du littoral qui lui avaient fait une promesse et ne l'avaient pas tenue : « Ils se piquent de n'être point esclaves de personne, pas même de leur parole » (a).

Absence d'un système de valeurs morales

Les Wayana ont élaboré des usages précis, et un authentique art de vivre. Mais ils n'en dégagent aucun principe ayant une valeur contraignante à l'égard de l'individu, et pouvant être regardé comme une règle de vie permanente, s'opposant au désir et à l'intérêt. Chez les Noirs Réfugiés, des préceptes nettement formulés interdisent de nuire, de voler, de pratiquer la magie noire. On ne trouve rien de pareil chez les Wayana. Ils n'ont en fait élaboré aucun système de valeurs morales. A moins d'être personnellement lésés par l'action d'autrui, ils ne portent pas de jugement sur sa conduite. « Un tel a tué, il a volé la femme d'autrui, c'est son affaire, cela ne me regarde pas ». Il arrive quelquefois d'entendre dire que tel individu est méchant ou a de mauvaises manières, mais il ne nous est jamais arrivé d'entendre dire d'un acte ou d'un comportement : « C'est bien », ou « C'est mal ».

Les Wayana n'ont aucune morale sexuelle ; non seulement l'adultère, mais des pratiques socialement néfastes comme les relations avec les fillettes impubères, n'entraînent aucune déconsidération ; inversement les femmes qui ont la vie la plus régulière ne sont l'objet d'aucune estime particulière, et on ne tend nullement à les donner en exemple.

Individualisme; absence de solidarité

Incapable de concevoir d'autre règle de vie que son impulsion du moment, l'Indien de la forêt guyanaise se soucie peu de l'intérêt de son groupe de parenté, de son village ou de sa tribu. Il ne le perçoit même pas, car pour le percevoir même faiblement il faudrait être capable de penser dans l'avenir si peu que ce soit. Son affection et son intérêt ne s'attachent qu'à ses très proches parents, père, mère, frères, sœurs et enfants, à quelques camarades et à ses animaux familiers.

Les Indiens ne sont pas solidaires les uns des autres, pas plus à l'intérieur d'une même tribu que d'une tribu à l'autre. La souffrance et la mort des individus qui ne sont pas de leur très proche parenté les laissent indifférents. En 1960-62, les Indiens Wayana du Maroni ont vu sans s'émouvoir des orpailleurs créoles suborner totalement un village Émerillon du Tampok, les exploiter commercialement en leur faisant contracter des dettes et les saouler jusqu'à l'abrutissement pour abuser de leurs femmes. En 1964, le même processus s'amorçait d'une façon évidente à l'encontre d'un village Wayana, au milieu de l'indifférence générale. En pareil cas, les Noirs Réfugiés se grouperaient pour réagir violemment, ou porteraient plainte. Un Indien ne portera jamais plainte parce qu'on maltraite un autre Indien : « Cela m'est égal, ce n'est pas ma famille ».

(a) cf. bibliographie.

Fuite des émotions pénibles

Une des tendances les plus profondes chez les Indiens Wayana est la fuite des émotions pénibles et des responsabilités ; elle inspire une grande partie de leur comportement social, telle que :

- Fuite des lieux où l'on a subi une injure ou une humiliation ; en pareil cas, non seulement on quitte le village, mais même on change de rivière.
- Destruction ou vente des objets ayant appartenu à un être cher disparu : « Chaque fois que nous voyons ces objets, nous pensons à lui, et cela nous fait trop de peine ».
- D'une façon générale, on cherche au maximum à éviter les conflits familiaux, les scènes de ménage, et s'ils ne peuvent être évités, on les résoud par la fuite. Les modalités de la rupture du ménage sont très révélatrices à cet égard.

Impulsivité. Absence de doutes; absence de regrets

L'Indien Wayana suit aveuglément chaque impulsion qui le traverse. De ce fait, jamais il n'éprouve de doute ni d'hésitation. Il arrive qu'un individu vous dise aujourd'hui : « Je vais partir en voyage au Yari ». Le lendemain il dira : « Je vais aller à Paramaribo ». Un autre jour encore il annoncera : « Je vais changer de village et m'installer chez Un tel ». Peut-être ne mettra-t-il aucun de ces projets à exécution, ou se résoudra-t-il au dernier moment à un quatrième, toujours sous le coup d'une impulsion. Mais jamais il ne pèsera le pour et le contre ou ne marquera d'hésitation, car pour cela il faudrait maintenir simultanément dans son esprit deux objets différents, et il en est fondamentalement incapable (a).

L'Indien Wayana, toujours pour la même raison, ne sollicite jamais un conseil, même s'il s'agit de questions qui lui sont tout à fait étrangères, comme de choisir entre un moteur de 5 CV ou de 40 CV.

L'Indien Wayana ignore le doute et le remords. D'une façon générale il n'admet jamais avoir tort. Les convictions qu'il se forme sur quelque sujet que ce soit sont d'emblée absolues et inébranlables. Il ne cherche pas à les confronter avec celles d'autrui et à les soutenir par une argumentation ; c'est lui qui a raison, les autres mentent (*ahpé*). Il ne pardonne aucune injure, et lui-même ne sollicite aucun pardon. La langue Wayana ne comporte aucun mot pour cela. Il peut arriver qu'à la longue, une impression finisse par s'effacer, et que deux individus irrités l'un contre l'autre se réconcilient. Mais il n'y a jamais, comme chez les Noirs Réfugiés, de démarche volontaire de pardon.

Suggestibilité

Les Wayana accueillent avec une grande facilité les suggestions extérieures. Un des aspects les plus évidents de cette tendance est la propagation continuelle de bruits, d'informations tendancieuses ou calomnieuses, qui vont se déformant et s'amplifiant d'un village à l'autre (déjà Yves d'Évreux en 1604 décrivait les Tupi-Namba « inventeurs de fausses nouvelles »).

On vous dira par exemple que tel village est décimé par une terrible épidémie, qu'il y a plusieurs morts : en arrivant, vous trouvez quelques malades sans gravité.

La suggestibilité des Wayana font qu'ils sont sans défense devant toute entreprise de subornation. Qu'il s'agisse de les exploiter commercialement, de suborner leurs femmes, ou de les « civiliser » d'une manière ou d'une autre, il est aisé de s'imposer à leur esprit, et on peut

(a) On peut noter à ce sujet qu'il n'existe pas dans la langue Wayana de forme comparative. On dit « ceci est très bon » « cela est un peu bon ».

les amener à un état de véritable servitude. Il suffit pour cela d'éviter toute violence physique, de rester calme et de faire preuve de persévérance dans son action.

On peut même dire (c'est un des aspects les plus déconcertants de la psychologie des Indiens) qu'ils vont d'instinct vers ce qui leur est le plus nuisible, vers les individus les plus manifestement désireux de les exploiter.

La coexistence chez les Indiens de Guyane, et chez les Indiens d'Amérique en général, de deux tendances aussi opposées que le refus de toute contrainte et la suggestibilité est un des aspects les plus déconcertants de leur psychologie. On ne peut que la constater, et observer que dans leurs rapports avec les « civilisés » ils réagissent tantôt par l'une, tantôt par l'autre. S'ils n'ont pas la possibilité de rompre le contact et de fuir, la suggestibilité finit toujours par l'emporter. L'Indien soumis à une forte pression psychologique se laisse faire, mais il n'adhère en aucune manière à l'entreprise dont il est l'objet. Vienne cette contrainte à cesser, et il reviendra immédiatement à son comportement antérieur.

D'une façon générale les Indiens sont peu sensibles à l'évidence, et ne cherchent pas à établir de rapport de cause à effet entre leur comportement et les conséquences qui en résultent. Ils peuvent subir les pires mésaventures sans modifier leur conduite, et sans en tirer aucune expérience.

C'est peut-être cet aspect de leur psychologie qui a les plus lourdes conséquences dans leurs rapports avec les autres populations, problème que nous évoquerons à la fin de cet ouvrage.

LE MARIAGE

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, nous avons envisagé le mariage en tant que ciment des groupes de parenté. Nous l'étudierons ici dans ses modalités pratiques.

Tutelle des femmes

La femme Wayana est toujours considérée comme mineure et placée sous la tutelle d'un homme, qui à son mariage perçoit la compensation correspondante :

- 1) Son père,
- 2) Si elle est mariée, son mari,
- 3) Si le père et la mère sont morts, l'aîné des oncles maternels,
- 4) A défaut, l'aîné des oncles paternels,
- 5) La personne qui l'a élevée,
- 6) A défaut, un frère de même mère ou de même père,
- 7) A défaut, le fils aîné.

En fait, cette tutelle est affaire de cas d'espèce, elle peut être exercée par plusieurs personnes en même temps, par exemple un oncle maternel et un oncle paternel.

La proximité géographique entre également en ligne de compte. S'il y a plusieurs oncles dont un seul est établi sur la même rivière, c'est à lui que la compensation sera versée.

S'il y a plusieurs sœurs et plusieurs frères, on pratique souvent un partage de la tutelle, par accord conclu après la mort du père. Par exemple Tipiti et son frère Touliné se sont partagé la tutelle de leurs trois sœurs : Tipiti, l'aîné, a pris la tutelle de Matoupi et de Alimina, Touliné celle de Éloukè.

La tutelle n'est jamais exercée que par de très proches parents. Nous n'avons relevé qu'un seul exemple où elle était exercé par un cousin parallèle au 4^o degré.

La parenté classificatoire à des degrés plus éloignés n'a aucune valeur à cet égard.

Dans l'ancienne coutume, la femme âgée et veuve, en l'absence de frères, passait sous la tutelle de son fils aîné. En 1962, au village Tipiti, un célibataire de 40 ans, Anakalémin, vivait avec sa mère âgée de 60 ans et un adolescent de 14 ans qu'elle élevait. C'était lui qui commandait le groupe et décidait de ses déplacements.

Mais la tendance actuelle est à l'émancipation des femmes, à partir de 40 à 45 ans. Une femme de cet âge est libre de sa personne et son remariage ne donne lieu à aucune compensation.

Une veuve de cet âge peut désormais exercer elle-même la tutelle de ses filles, conjointement avec ses fils adultes, et recevoir la compensation matrimoniale. Par exemple quand Moko, veuve âgée d'une soixantaine d'années, a marié sa fille Ouloukouya à Kaitawalé, ce dernier a construit trois maisons, une pour Moko et une pour chacun de ses deux fils adultes. De même quand Moko a marié Tawa, orpheline qu'elle avait élevée, bien qu'elle n'eût avec elle que des rapports de parenté très lointains, c'est elle seule qui a reçu la compensation.

Conclusion du mariage

Autrefois le mariage était conclu par les parentés et pratiquement imposé. Bien que la coutume ait considérablement évolué sur ce point, l'influence des parentés demeure prépondérante, tout au moins pour le premier mariage.

Le mariage des toutes jeunes filles est pratiquement forcé ; on leur impose souvent un mariage à l'essai avec un cousin croisé classificatoire, mais on accepte qu'elles rompent au bout de quelques mois ou de quelques semaines.

A partir de 15 ans, il n'est plus question d'imposer un mariage. Toutefois, les parentés exercent souvent une forte pression, tant sur les jeunes filles que sur les jeunes gens, et par lassitude ils finissent souvent par se résigner à un mariage qui ne leur plaît pas. On entend souvent dire : « Ils ont tant insisté que j'ai fini par accepter ».

Inversement, si un individu tient absolument à une union, sa parenté s'inclinera, même si elle ne l'approuve pas. En 1963, un jeune homme du village Tiliwé, Palipen, âgé de 18 ans, s'éprit d'une femme de 45 ans, et l'amena au village contre la volonté de ses parents, qui finirent par s'incliner.

Le prestige physique joue un grand rôle dans le choix du conjoint, et les parents tendent à cet égard à imposer leurs goûts à leurs enfants. Par exemple Touanké, chef des Indiens du Litani, qui avait plus que d'autre le moyen d'exercer des pressions, a marié son fils âgé de 18 ans à une femme de 25 ans, divorcée avec un enfant, et d'assez mauvaise réputation, parce qu'il la trouvait belle. Il avait déjà choisi selon le même critère les maris de sa fille et de sa nièce.

Le tableau ci-dessous précise les conditions dans lesquelles ont été conclus 55 mariages de femmes Wayana :

Mariage arrangé par	Femmes nées de			
	1900 à 1919 âge moyen 55 ans	1920 à 1939 âge moyen 35 ans	1940 à 1949 âge moyen 20 ans	Total
La parenté de la femme	4	11	6	26
La parenté du mari	1	7	4	12
Le mari seul	3	6	6	15
Les deux conjoints seuls	1		1	2
TOTAL				55

Aussi réduit que soit le champ de cette enquête, il montre l'influence prépondérante de la parenté de la femme dans la conclusion des mariages. Cette influence demeure importante de nos jours, en dépit d'une tendance croissante à conclure les mariages sur la seule initiative du mari.

Le mariage n'est marqué par aucune cérémonie. Avant de commencer la vie commune, le mari offre aux parents de la femme un repas de vers *tukumá* et de miel.

Le jeune ménage s'établit dans la case de ses beaux-parents, et il peut s'écouler plusieurs années avant qu'il construise une case distincte. Aucune gêne n'est perceptible dans les relations du gendre et de ses beaux-parents.

Compensation matrimoniale

Selon la coutume Wayana, le mariage implique le transfert au mari de la tutelle exercée sur la femme par son père, et à défaut par une personne désignée par sa parenté.

Ce transfert est marqué par le versement d'une compensation, sous forme de travail. En principe le gendre doit venir résider au village de son beau-père, construire pour lui une maison et un canot, et couper un abattis. En fait, l'étude des divers cas particuliers montre que ces travaux sont rarement exécutés complètement. Il y a autant de cas particuliers que de mariages, selon que le gendre a plus ou moins de respect, d'affection ou de crainte à l'égard de son beau-père, et qu'il est plus ou moins satisfait de son union.

D'une façon générale, les Wayana considèrent que si c'est la famille de la femme qui a arrangé le mariage, le mari n'a rien à verser.

Il en est de même si le mariage a été conclu entre cousins croisés classificatoires. Le relevé exhaustif que nous avons effectué en 1964 des mariages des femmes Wayana et des conditions dans lesquelles ils ont été conclus vérifie dans l'ensemble cette assertion.

Les compensations les plus lourdes correspondent aux cas où le mariage a été conclu sur l'initiative du mari ou de sa parenté. Il est permis de penser que le versement de la compensation, outre sa valeur symbolique de transfert de la tutelle, a pour but d'apaiser le mécontentement du père ou du tuteur de la femme, devant une union qu'il n'approuve pas entièrement ou tout au moins dont il n'a pas eu l'initiative.

La compensation est plus élevée s'il s'agit d'une fille jeune, et d'un premier mariage, mais la virginité de la fille n'entre pas en ligne de compte (elle n'a aucune valeur aux yeux des Wayana). En 1960, le chef de village Anapaiké, désireux de prendre pour épouse une fille de 14 ans, et de l'emmener à son village, a donné au père un fusil. Mais il s'agit là d'un cas exceptionnel. D'une façon générale la coutume évolue vers une liberté croissante, vers un allègement de la compensation, et nullement vers une tendance à la monnayer.

Le fait que le ménage s'installe dans le village de la femme ou dans celui du mari ne modifie pas la compensation.

En cas de rupture, le mari ne peut prétendre à aucun reversement, et réciproquement n'est plus redevable de rien. Une nouvelle compensation est demandée par la famille de la femme au nouveau mari. On en voit même réclamer pour des femmes de 35 à 40 ans, qui en sont à leur deuxième ou troisième mariage. Mais la coutume semble évoluer sur ce point, et l'on ne demande généralement plus rien pour les femmes de 40-45 ans, considérées comme libres.

Résidence

Le principe actuel est que l'homme vienne résider auprès de sa femme tant que ses beaux-parents sont vivants ; une fois ceux-ci morts il est dégagé de toute obligation, et le plus souvent revient vivre avec sa femme dans sa propre parenté. Il est à remarquer que les Indiens Galibi, partant d'un système de parenté totalement différent, sont parvenus sur ce point à une coutume identique.

Si le gendre, contrairement aux engagements pris au moment de la conclusion du mariage, emmène la femme dans son village, le beau-père ne dispose d'aucun moyen de pression. En général il se résigne et n'effectue aucune démarche.

La décadence démographique des groupes de parenté et leur dissémination fait qu'il est impossible de donner une évaluation précise des ménages en résidence matrilocale et patrilocale. Quand le groupe de parenté du mari, comme celui de la femme, est éteint ou dispersé entre plusieurs villages, ces notions n'ont presque plus de sens. La seule donnée précise qu'on puisse relever est celle-ci : sur 18 jeunes femmes mariées dont le père était vivant en 1964, 9 étaient demeurées dans leur village, tandis que les 9 autres étaient allées s'établir au village de leur mari. On peut donc admettre que chez les Wayana actuels, les ménages se répartissent entre deux régimes de résidence à peu près par moitié.

Mariage par échange

L'échange des femmes est connu des Wayana. On emploie le même mot (*chemtakaihé*) que pour l'échange d'objets.

Le mariage entre cousins croisés classificatoires ne donne pas lieu à échange. Il y a lieu échange dans la mesure où il y a lieu à compensation matrimoniale, c'est-à-dire dans le mariage exogame, ou entre parents éloignés ne connaissant pas bien leur parenté.

L'échange se fait entre individus, et n'engage en aucune façon les parentés. Il n'a aucune répercussion à la génération suivante. En échangeant deux femmes, deux individus échangent les compensations qu'ils auraient eu à verser, et se trouvent quittes.

En règle générale, on échange sa sœur, avec l'accord du père s'il est encore vivant. A défaut, on peut échanger une fille adoptive, une nièce dont on a la tutelle, et même sa mère veuve. Mais l'échange, comme la tutelle, ne peut jamais porter sur des parentés classificatoires au-delà du 4^e degré.

Exemples :

Quand Tiliwé a épousé Aloumaémé, veuve de Taponté, le fils de celle-ci Palanaéwa était enfant. Devenu grand, il a réclamé à Tiliwé une fille en échange de sa mère.

Toulouaihé a échangé sa sœur Makouya à Kanailou contre la sœur de celui-ci, Toima. Par la suite, Kanailou lui a demandé comme seconde épouse une autre de ses sœurs. Ce dernier mariage n'a pas donné lieu à échange.

En fait, dans cette société à faible natalité, les conditions d'un échange sont rarement remplies. Il faut que les deux intéressés aient tous les deux une sœur ou une nièce, en âge d'être mariée, et non encore mariée. Sur l'ensemble des Wayana du Litaní, nous n'avons trouvé que six cas d'échange.

Polygamie

Le système des Wayana excluait la polygamie fondée sur la richesse ou l'autorité. Certains chefs faisaient une entorse au principe de résidence matrilocale pour obtenir une épouse supplémentaire par un mariage exogame, mais la grande majorité des Wayana étaient monogames. De nos jours, la liberté croissante des mœurs n'a fait que développer cette tendance, car la bigamie est mal vue de la parenté des femmes et est une cause de divorce. En 1958, sur 60 hommes en âge d'être mariés on comptait 8 bigames. En 1964, sur 72 hommes, on n'en comptait plus que 5.

Une des formes les plus courantes de polygamie, conforme à la logique du système, est d'épouser simultanément deux sœurs. On voit aussi, plus rarement, épouser simultanément une mère et sa fille, née d'un mariage antérieur. Par exemple en 1960 Tawalika, âgé de

45 ans environ, qui vivait depuis uné dizaine d'années avec Malikaptè, son aînée de 15 ans, a pris comme seconde épouse Walaminn, fille de Malikaptè, âgée de 14 ans. C'est Malikaptè elle-même qui a arrangé ce mariage, pour éviter d'être délaissée.

Assortiment par âge des unions

Il est fréquent de rencontrer chez les Wayana comme dans les autres tribus indiennes de l'intérieur, des différences d'âge très importantes entre époux.

En 1960, sur 66 femmes Wayana mariées :

- 43 étaient plus jeunes que leur mari (moyenne des différences : 11 ans),
- 23 étaient plus âgées que leur mari (moyenne des différences : 8 ans).

On notait en particulier cinq mariages d'adolescentes avec des hommes de plus de 45 ans, et deux cas de mariages d'adolescents de 18 à 20 ans avec des femmes de 45 à 50 ans. Ces deux derniers mariages avaient été conclus librement, et ces ménages étaient fort unis; bien que les Wayana aient un goût très vif pour les adolescentes, et même pour les filles impubères, ils considèrent les femmes d'âge mûr comme plus travailleuses, plus affectueuses et plus fidèles.

LE MÉNAGE

Vie du ménage; condition de la femme

Mari et femme vivent ensemble dans la même case, qui est généralement la propriété du mari. Les ustensiles de cuisine, les poteries à cachiri, etc., sont considérés comme la propriété de la femme et lui restent acquis en cas de rupture.

La femme Wayana n'est pas recluse, et n'est l'objet d'aucune coercition matérielle. Elle est libre de divorcer, et jouit en fait d'une grande liberté de mœurs, tolérée par la coutume.

Mais, dans sa vie matérielle, elle est très dépendante de son mari, et sa condition contraste singulièrement avec la liberté d'allures et l'initiative des femmes Boni :

- Elle ne peut se déplacer seule de sa propre initiative, sauf aux environs immédiats du village. Jamais on ne rencontre une femme Wayana seule sur la rivière.
- Elle ne détient pas d'argent. Son mari traite pour elle la vente des hamacs et lui achète ce qu'elle désire.
- Les hommes voient d'un très mauvais œil que les femmes s'habillent, estimant qu'elles deviendraient exigeantes et se prostituaient pour des étoffes, ce qui est malheureusement vraisemblable. En 1964, un très petit nombre de femmes possédaient des vêtements (généralement des shorts ou caleçons d'hommes) et n'étaient l'objet d'une ironie malveillante.

Des assertions répandues à la légère par plusieurs auteurs laisseraient penser que la femme Wayana est l'esclave de son mari, qu'elle est chargée de tous les travaux pénibles, etc. Rien n'est plus faux; la répartition du travail est conforme à la logique, et si l'homme passe souvent des journées de farniente dans le hamac, la tâche des femmes laisse place elle aussi à la détente et au loisir. Les travaux pénibles incombant aux femmes, notamment le transport du manioc de l'abattis au village, ne représentent que 15 heures de travail par semaine, le reste du temps étant occupé à des menus travaux qui se font assis ou étendu dans le hamac. Hommes et femmes travaillent ensemble à planter et à récolter l'abattis; quand on rencontre sur le chemin du Yari une colonne d'Indiens en voyage, les hommes portent des charges bien plus lourdes (30 à 40 kg), les femmes 15 à 20 kg, les enfants bien moins.

Les femmes Wayana, attachées à la liberté sexuelle de fait que leur tolère la coutume ne font rien pour se libérer sur le plan matériel de la tutelle de leur mari. Elles ne sont pas sans admirer le courage physique et l'initiative des femmes Boni, qui vont souvent, seules et sans autre arme qu'un sabre, récolter des abattis à plusieurs jours de canot en amont de leur village. Mais elles ne sont pas tentées de les imiter, non plus que de tenter de vivre seules pendant plusieurs années en attendant de trouver un mari à leur goût, ce que l'on voit couramment en pays Boni. Les femmes Wayana ont peu d'initiative et de courage physique, et craignent beaucoup les animaux sauvages (lesquels pourtant sont rares en Guyane et peu agressifs). Elles ont peu de goût pour suivre les hommes à la chasse et à la pêche, et exigent d'être accompagnées par leur mari ou un enfant déjà grand, chaque fois qu'elles ont à se rendre à un abattis situé hors de portée de voix du village.

Elles préfèrent rester chez elles, occupées à de menus travaux ne comportant ni risque ni effort.

Selon l'ancien système Wayana, l'homme et la femme ne s'étaient pas choisis, et considéraient leur mariage comme une obligation à l'égard de leur parenté. Ils s'efforçaient par la patience et la bonne volonté, de tirer le meilleur parti de la situation qui leur était imposée, et beaucoup de ménages finissaient par être unis d'une sincère affection.

De nos jours, la valeur attachée traditionnellement au mariage des Wayana va en se dégradant. Le désordre croissant des mœurs fait que les maris n'ont plus à l'égard de leur femme ni confiance ni estime. Tous savent que leur femme les a trompés, les trompe ou les trompera, se faisant d'autant moins illusion qu'eux-mêmes recherchent sans cesse des aventures.

La vie conjugale reste unie en apparence, les discussions sont rares et les scènes violentes ne se voient guère que sous l'influence de l'ivresse, mais le ménage tend à se réduire à une association matérielle.

Croyances relatives à la menstruation

Une notion d'impureté et de danger s'attache au sang menstruel, mais elle ne s'étend pas comme chez les Noirs Réfugiés à la personne même de la femme, qui n'est pas recluse et continue à vaquer à ses occupations ménagères.

La femme qui a ses règles ne peut s'approcher de la rivière, et ne peut aller en forêt, car elle aurait à craindre l'étreinte des serpents. Il y a dans chaque village un emplacement (ravinement, entassement d'arbres tombés) où les femmes peuvent se retirer pendant leurs époques pour leur toilette et leurs besoins.

Les femmes qui ont leurs règles ne peuvent ni nourrir les chiens, ni consommer le gibier tué par les chiens, ce qui gênerait leurs qualités de chasse.

Fréquence de l'adultère

Les plus âgés des Boni, qui ont connu les Wayana voici 60 ans ou davantage, sont unanimes à admettre qu'autrefois les mœurs étaient relativement régulières. Le système de parenté des Wayana limitait à l'extrême le nombre des femmes avec lesquelles un homme pouvait avoir des relations sexuelles. Le mariage était regardé comme un lien définitif : avec ou sans enfant, on ne divorçait pas.

Actuellement l'adultère est très répandu ; on peut dire que presque toutes les femmes Wayana trompent leur mari, certaines habituellement, d'autres à l'occasion.

Ce désordre des mœurs est en rapport avec l'absence de morale sexuelle chez les Wayana, et aussi avec leur suggestibilité. Comme dans le reste de leur vie, ils ont pour principe que si quelqu'un désire fortement quelque chose, il faut céder. La femme ne provoque pas, mais fortement sollicitée elle ne sait pas dire non. Elle a le sentiment qu'elle ne peut pas, qu'elle ne doit pas refuser.

En pratique, les choses se passent ainsi : le séducteur approche furtivement du village où il entretient une liaison, un jour où il sait le mari absent, parvient à travers les touffes de roseaux à flèches jusqu'à proximité des cases et après avoir attendu que l'intéressée soit seule, lui fait signe. Celle-ci quitte le village par l'un des sentiers, comme si elle allait chercher du bois mort ou faire ses besoins, et va le rejoindre. Les rapports sexuels ont lieu furtivement, à même le sol, puis la femme revient à sa case, comme si rien ne s'était passé.

A moins que le séducteur ne soit du même village, une liaison chez les Wayana est faite de rencontres furtives, espacées de plusieurs jours ou même de plusieurs semaines. Il arrive d'entendre les Wayana, se vantant de leurs bonnes fortunes, dire qu'ils ont réussi à coucher 8 fois avec une telle, 5 fois avec telle autre, etc.

Ces liaisons ne sont jamais gratuites. La femme exige des perles, de l'étoffe, etc. Ces dernières années, elles commencent à demander de l'argent et l'adultère tend à se tarifier à 2 florins (5 F.). On peut se demander si les femmes Wayana ne vont pas, comme les femmes Émerillon, tomber à la prostitution pure et simple.

Dans les villages, les hommes ont l'habitude de se réunir à l'écart des femmes pour se raconter, en termes les plus crus, leurs bonnes fortunes passées et présentes.

De même les femmes, assises de leur côté, parlent interminablement de leurs amants, des cadeaux reçus, etc. Les uns et les autres parlent en présence des enfants.

Les garçons écoutent ces conversations avec une certaine indifférence, mais les fillettes y prêtent une oreille attentive. En s'instruisant de la chronique scandaleuse du village, elles ont le sentiment de participer à la vie des adultes.

Observation au village Tipiti, le 6 octobre 1962.

Sous le *tukusipan*, les hommes parlent bas, pour ne pas être entendus des femmes. On raconte que P... est continuellement trompé par sa femme A..., dont on dénombre les amants : Tipiti, Mayaou, Piapann, d'autres encore. On dit que Mahawanilou, la jeune femme de Mayaou, une des rares femmes Wayana qui aime son mari et lui reste fidèle, parle de venir se battre avec cette femme.

P... est le seul à ne pas connaître son infortune.

Observation au village Tipiti, le 8 novembre 1964.

Deux femmes d'une quarantaine d'années, P... et A... sont engagées dans une longue conversation, qui se poursuit en ma présence. Elles se racontent avec complaisance et dans les termes les plus crus leurs aventures antérieures. A... est une des femmes les plus recherchées, car elle a conservé un joli visage. Elle me dit que sa fille M..., âgée de six ans, n'est pas de son mari, et qu'elle l'a trompé presque chaque jour, deux ans auparavant, alors qu'il était parti en voyage pour deux mois. Elle a eu pour amants Haéwé, Passikili, Loyé,... (Elle compte sur ses doigts pour ne pas en oublier). Au total au moins une dizaine, pratiquement tous les adolescents célibataires de la rivière.

Si quelqu'un a surpris le manège de deux amants, il ne fait aucune remarque. Il colporte aussitôt l'histoire qui alimentera la chronique scandaleuse des villages, mais le mari ne sera jamais mis au courant. Comme dans les autres aspects de la vie sociale, les Wayana ne sont pas solidaires entre eux. Ils ne perçoivent pas que cette conspiration du silence se retourne contre chacun d'eux, favorisant les adultères et contribuant à dissoudre la vie familiale.

Attitude des hommes à l'égard de l'adultère

L'attitude des hommes à l'égard de l'adultère est complexe. Ils sont fort jaloux, et s'ils surprennent leur femme en flagrant délit d'adultère, ils entrent dans une colère furieuse, battent la femme et son amant, et seraient même capables d'aller jusqu'au meurtre. On voit des maris battre des femmes pour une parole anodine adressée à un homme en leur présence.

Mais en fait, il est très rare qu'un homme surprenne les coupables en flagrant délit. Il a seulement des soupçons ; il a plus ou moins remarqué des attitudes suspectes, des œillades ... mais au fond, dominé par le souci d'éviter les émotions pénibles, il ne veut pas le savoir. On entend des hommes dire : « Du moment que je ne vois rien, je ne dis rien ».

Chez les Émerillon, dont le comportement en la matière est très semblable à celui des Wayana, cette attitude avait permis à un groupe d'orpailleurs créoles d'abuser impunément de toutes les femmes du groupe. Il leur suffisait d'enivrer les hommes, et plus spécialement celui dont on subornait la femme. Si un autre homme était témoin du fait, il ne disait rien, en vertu du principe : « Cela m'est égal, ce n'est pas ma famille ». Peut-être pensait-il qu'il en était de même de sa femme, mais il ne voulait pas le savoir...

Cette attitude explique que la structure sociale et l'ordre familial s'effondrent dès que les Indiens deviennent coutumiers de l'alcoolisme au tafia. A l'encontre du cachiri, qui conduit à une demi-ivresse euphorique, le tafia donne une ivresse méchante. Sur l'heure, l'Indien ivre de tafia bat sa femme et poursuit le couteau levé tous ceux contre lesquels il nourrit des soupçons. L'ivresse passée, les ménages restent brisés, les relations sociales détruites, et toute vie sociale organisée cesse, comme on le voit chez les Émerillon.

Prostitution

Il y a chez les Wayana un certain nombre de femmes qui ne sont pas mariées et s'adonnent plus ou moins ouvertement à la prostitution (4 en 1962 sur 66 femmes en âge d'être mariées). Les unes ont des relations de hasard, comme Aliankan, femme de la parenté du chef Touanké, qui mit au monde deux enfants naturels. Les autres ont un seul amant à la fois et une apparence de vie régulière, mais leurs liaisons ne durent que quelques mois. Telle Youssoû, qui à 25 ans, en était fin 1964 à sa septième liaison avérée.

Aucune déconsidération particulière ne s'attache à ce genre de vie, et la parenté de ces femmes n'exerce aucune pression sur elles pour qu'elles y renoncent. Mais les enfants nés de relations de hasard et réputés bâtards sont plus ou moins ouvertement méprisés. La fille naturelle de Aliankan, Taméta, fut littéralement abandonnée de tous après la mort de sa mère, et réduite à mendier sa nourriture, tandis que le fils aîné de Aliankan, Piapann, né d'une union régulière, était adopté par le chef Touanké qui l'éleva comme son fils. Taméta fut finalement recueillie par le Boni Tolinga et se maria chez les Boni.

Double paternité. Coutume *aton*

Il arrive qu'un homme, remarquant l'assiduité d'un adolescent à l'égard de sa femme, exige qu'il devienne son *aton*, c'est-à-dire son co-époux. La face est ainsi sauvegardée, et ils seront deux à veiller sur la femme.

Selon l'ancienne coutume, on ne pouvait être *aton* que d'un frère classificatoire. Cette coutume avait vraisemblablement pour but de permettre aux hommes une activité sexuelle licite pendant les 18 mois ou deux ans suivant la naissance d'un enfant, période pendant laquelle ils devaient cesser les rapports avec leur femme. Parallèlement à l'ensemble du système, cette coutume a dégénéré, et actuellement on admet sans aucune gêne de prendre pour co-époux un simple camarade.

Sur un total de 70 ménages, on comptait en 1964 chez les Wayana du Litani 7 ménages à trois, le *aton* étant toujours un adolescent de 16 à 22 ans.

Les enfants nés de ces unions donnent le titre de père aux deux époux de leur mère.

La double paternité est admise encore dans le cas suivant : si un homme part en voyage, laissant sa femme enceinte, et s'il apprend que pendant son absence elle a eu des relations avec un amant, il la bat, mais il n'exige pas qu'elle se fasse avorter, comme si elle était enceinte

des œuvres d'un autre. Selon la croyance des Wayana, en pareil cas, le mari et l'amant ont tous deux contribué à la conception de l'enfant. Il ne reste plus qu'à faire contre mauvaise fortune bon cœur ; cet enfant appellera « père » les deux hommes.

Cela ne déconsidère personne d'avoir deux pères, et c'est le cas de près de 5 % des Wayana. De cette double paternité découlent deux séries d'appellations de parenté, avec toutes leurs conséquences. L'individu se trouve ainsi relié à deux groupes de parenté différents.

Divorce

Les causes de rupture sont rarement clairement définies par les intéressés. Il y a assez souvent à la base d'une rupture une mésentente avec la belle-famille (parfois la mère oblige sa fille à divorcer si elle estime que le gendre ne l'entretient pas bien ou s'il veut prendre une autre épouse). Mais le plus souvent l'un des époux se lasse de l'autre, sans chercher de justification bien précise.

En pareil cas, les Wayana, dominés par le souci d'éviter les scènes désagréables et les responsabilités, ne font aucune déclaration d'intention et ne demandent pas l'intervention de leur parenté. Si l'homme désire se séparer de sa femme, il ne lui adresse plus la parole, et va dormir dans une autre case. La femme comprend, et vient demander à ses parents de procéder à son déménagement. L'homme réintègre alors sa case, sans qu'aucune parole ait été prononcée.

Beaucoup de femmes, si elles sont abandonnées par leur mari, ne veulent plus connaître leurs enfants et les lui remettent, même non sevrés. Le dépit et la colère sont chez elles plus forts que l'amour maternel, et elles invoquent ici encore la crainte des émotions pénibles : « la vue de ces enfants me rappellerait sans cesse leur père que j'aimais et qui m'a quittée, c'est pourquoi je ne pourrais plus supporter leur présence ».

Par exemple en 1955, Mayoukwana rompit avec sa femme Iwili qu'il jugeait trop jalouse. Ils avaient un enfant de 12 mois, non sevré. Séance tenante Iwili le remit à son père ! Celui-ci essaya de l'élever, mais l'enfant tomba malade et mourut peu après.

Cette attitude fait que l'homme a une répugnance marquée à rompre son ménage, s'il y a de jeunes enfants. Il préfère en pareil cas supporter la vie commune, en recherchant un dédommagement dans les aventures extérieures.

Ce comportement n'est d'ailleurs pas général chez les femmes, et parfois on procède à un partage des enfants. Nous verrons en étudiant la tutelle quelle règle on adopte à cet effet.

Si un homme abandonne sa femme étant enceinte, celle-ci se fait fréquemment avorter. Si elle décide de mener sa grossesse à terme, le père perd tout droit sur cet enfant. Par contre, il conserve tout ses droits sur les enfants nés avant la rupture, et c'est lui qui percevra la compensation matrimoniale lors du mariage de ses filles, même si elles sont élevées dans leur famille maternelle.

Le tableau ci-après met en évidence les divorces de 66 femmes Wayana vivantes en 1964, classées en trois tranches d'âge.

Ont eu :	Femmes nées de		
	1900 à 1919 âge moyen 55 ans	1920 à 1939 âge moyen 35 ans	1940 à 1949 âge moyen 20 ans
0 divorce	15	12	17
1 divorce	3	8	3
2 divorces	0	4	2
3 divorces et plus	0	0	2
TOTAL	18	24	24

Le tableau met en évidence la grande rareté des divorces pour les femmes nées avant 1919, et sa fréquence croissante pour les deux autres tranches d'âge.

L'ENFANT

La naissance

Au cours de la grossesse, la femme et son mari sont soumis à des interdits. Le mari ne doit pas creuser de trou, enfoncer des clous, couper des bambous, des roseaux à flèche ni des feuilles de palmier.

La femme ne doit pas gratter la viande. Son mari peut le faire, mais hors de sa présence.

Interdits alimentaires : entrailles de poisson, tortue, lézard, ainsi que les gros animaux (tapir), les gros légumes (dachines). On ne peut consommer non plus le gibier resté accroché dans les arbres. Cela serait supposé rendre l'accouchement difficile. On évite de même de consommer des graines doubles, par crainte d'avoir des jumeaux.

L'accouchement a généralement lieu en position assise, le mari assis dans un hamac tenant la femme sur ses genoux.

Le placenta est enterré dans le village. On se souvient qu'autrefois, on le liait avec une liane et on allait le jeter dans une fosse profonde de la rivière, à l'intention des esprits des eaux *Ipo*, pour qu'ils s'en contentent et ne fassent pas de mal à l'enfant.

Jusqu'à la chute du cordon ombilical (6^e jour), le mari et la femme restent étendus dans leur hamac côte à côte, ne buvant qu'un peu d'eau chaude à partir du 5^e jour, et ne prenant qu'un peu de cassave sans sel.

Au 6^e jour, on baigne l'enfant, mais pas à la rivière car il aurait tout à craindre des esprits des eaux *Ipo*. Les bains, 4 fois par jour, sont supposés donner de la force.

Le 7^e jour, la mère passe avec les doigts un peu de roucou sur le corps de l'enfant.

Au 15^e jour, l'enfant peut approcher de la rivière et être transporté en pirogue. Une graine sauvage *koya*, est attachée pour le protéger des *yolok*.

Le père et la mère restent soumis pendant de longs mois à de sévères restrictions alimentaires, surtout s'il s'agit d'une première naissance.

5 ^e jour	eau chaude
9 ^e jour	petits poissons
10 ^e jour	poisson pacoucigne
15 ^e jour	carpe <i>talani</i>
20 ^e jour	poisson aimara et coumarou
45 ^e jour	banane
4 ^e mois	ignames
7-8 ^e mois	pakira

Mari et femme mangent ensemble, à l'écart des autres, pendant toute cette période. Ils demeurent ensuite soumis aux restrictions communes à tous les individus en âge de procréer que nous précisons en annexe à l'étude du maraké.

Ces restrictions sont observées avec d'autant plus de rigueur que la mère se sent plus faible. Elles contribuent à l'affaiblir davantage et peuvent avoir une influence non négligeable quoique secondaire, sur la fécondité.

Les parents ne peuvent participer à aucune danse avant que l'enfant n'ait atteint l'âge de 5 mois, sinon il pourrait être atteint de convulsions.

Stérilité

La stérilité totale, qui atteint près de 15 % des femmes Wayana, et a vraisemblablement des causes pathologiques, est unanimement considérée comme un malheur et une déchéance. Les femmes stériles attribuent leur état à la sorcellerie : étant jeunes, elles auraient été l'objet d'un maléfice par un chaman qui les désirait et à qui elles se seraient refusées.

L'avortement volontaire

Il est fréquent chez les Wayana, et a contribué de façon non négligeable à leur déclin démographique.

Il semble qu'il se soit considérablement développé au cours des deux dernières générations, en relation avec la déstructuration, la désagrégation du système de parenté et le développement de l'amoralité sexuelle :

1° Nombre de femmes trompent leur mari pendant que celui-ci est en voyage. Si elles se trouvent enceintes avant son retour, elles se font avorter (a).

2° Les jeunes filles qui ont des aventures avant le mariage et se trouvent enceintes, se font avorter.

3° Le divorce, de plus en plus fréquent, entraîne aussi nombre d'avortements. Si une femme enceinte est abandonnée par son mari, elle se fait presque toujours avorter, soit par dépit, soit sur ordre de son nouveau mari, qui ne veut pas élever l'enfant d'un autre. Par exemple en 1960, Alanapoti était enceinte, fut abandonnée par son mari Kapalouiké. Son nouveau mari Palassissi l'obligea à se faire avorter.

D'autres avortements sont en rapport avec la mauvaise santé des Wayana :

4° Avortement pratiqué par la mère sur une fille jugée trop jeune ou trop faible pour supporter une grossesse.

5° Avortement pratiqué sur elle-même par une femme qui se juge trop faible ou en mauvaise santé.

6° Traditionnellement, après une naissance, la femme interrompait les rapports conjugaux pendant 18 mois à 2 ans, de façon à ne pas avoir à allaiter deux enfants simultanément. Cette coutume était sage, la plupart des femmes, anémiées par le paludisme, devant ménager leurs forces. Cette règle de vie est abandonnée depuis plus d'une génération, et les rapports conjugaux sont repris trois à quatre mois après l'accouchement. Si une femme se trouve enceinte alors qu'elle allaite encore (et l'allaitement se prolonge couramment jusqu'à 2 ans 1/2) elle se fait avorter.

L'interrogatoire sur les avortements est fort difficile. D'une façon générale, les femmes avouent sans difficulté (aucune notion de honte ne s'y rattachant) les avortements en rapport avec le divorce, et ceux résultant de la faiblesse physique et de la mauvaise santé. Elles n'avouent pas volontiers par contre les avortements destinés à empêcher la naissance de bâtards (cause n° 1 et 2). En fait, ces avortements sont connus de toutes les femmes Wayana et on peut rétablir la réalité en interrogeant les voisines.

Mais celles-ci sont très médisantes et ont tendance à attribuer tous les avortements au libertinage; on peut rétablir avec une certaine certitude, en interrogeant séparément chaque femme et ses voisines, le nombre total d'avortements, mais les causes exactes demeurent parfois douteuses. Dans le tableaux ci-après, nous nous sommes limités à 52 femmes, sur lesquelles les renseignements concordaient le mieux.

(a) Au premier soupçon exprimé par son mari sur l'origine d'une grossesse, une femme, innocente ou non, se fait avorter.

Avortements volontaires en rapport avec le désordre des mœurs :	Nombre d'avortements
1 ^o Jeune fille ayant eu des aventures clandestines	9
2 ^o Femme ayant trompé son mari	12
3 ^o Abandon; divorce	5
	26
Avortements volontaires en rapport avec la mauvaise santé :	
4 ^o Praticqué par la mère sur une fille jugée trop faible	3
5 ^o Par une femme se jugeant en mauvaise santé	4
6 ^o Par une femme ayant déjà un enfant au sein	4
	11
Autres avortements volontaires	1
Avortements involontaires	28
TOTAL	66

Ces 52 femmes totalisaient 136 enfants, nés à terme, vivants ou décédés.

Il est difficile d'évaluer avec précision l'abaissement de la natalité résultant de l'avortement volontaire. Les causes 4, 5 et 6 n'entrent guère en ligne de compte, car il s'agit de grossesses qui n'auraient pu, de toute façon, être menées à terme, ou auraient entraîné la mort de la femme.

En ne tenant compte que des causes 1, 2 et 3, cet abaissement peut être évalué à

$$\frac{28}{136 + 28} = 17 \%$$

Ce chiffre ne tient pas compte de la détérioration de l'appareil génital des femmes; en fait, les techniques utilisées paraissent relativement peu dommageables, et les suites sont de courte durée.

L'avortement est pratiqué au troisième mois. Toutes les femmes interrogées déclarent utiliser le même procédé : en position accroupie, elles introduisent dans leur vagin une tige d'herbe pointue, guidée par une boule de roucou qu'elle traverse par le milieu, et qui évite de blesser les parois de l'appareil génital. L'avortement se produit dès le lendemain.

Quelques-unes utiliseraient un champignon abortif, connu des Noirs Réfugiés sous le nom d'*obia pikin*. Nous n'avons pu recueillir de renseignements précis sur ce procédé qui paraît d'un emploi exceptionnel chez les Wayana.

Nous devons noter que tout au long de cette enquête, aucun Wayana, homme ou femme n'a exprimé une réprobation quelconque à l'égard de l'avortement. Non seulement ils ne sont pas sensibles à l'aspect moral du problème, mais ils ne perçoivent même pas clairement le dommage causé à la famille, au village, à la tribu. Chacun fait ce qui lui plaît, cela ne regarde que lui. En 1959, une femme du village Touanké, Aléma, perdit son premier enfant âgé de 18 mois. Elle était enceinte, de dépit elle se fit avorter : « Ce n'est pas la peine d'élever des enfants pour les voir mourir ». Personne, pas même son mari, ne trouva à redire à cela. Par la suite, elle fut de nouveau enceinte et mena sa grossesse à terme.

Nous devons ajouter :

- L'avortement nous a paru singulièrement plus développé parmi les Wayana du Litani, les plus anciennement en contact avec la « civilisation », que chez les Indiens récemment immigrés du Yari. Les villages Touanké et Elahé notamment, se signalent par la débauche des jeunes filles, dont plusieurs ont totalisé 4 à 5 avortements au cours d'innombrables liaisons, avant de se marier.
- Bien que la discipline familiale ne se soit pas renforcée au cours des dernières années (c'est le moins qu'on puisse dire) on observe une nette diminution de l'avortement volontaire dans l'ensemble des Wayana depuis 1961. Cela tient à une amélioration générale

de l'état de santé, résultant de l'effort médical de ces dernières années. Le nombre des grossesses augmente, et les femmes se sentent désormais capables d'allaiter deux enfants en même temps (a).

En résumé, l'avortement volontaire apparaît comme un facteur nullement négligeable de la démographie des Wayana, mais cependant comme un facteur secondaire. La mauvaise santé des femmes, et singulièrement le paludisme, est la cause essentielle de la faible natalité de cette tribu. Le fait est démontré clairement par l'accroissement considérable de la natalité au cours de ces dernières années sous l'effet de la lutte anti-paludique.

L'infanticide

Il est exceptionnel, mais non inconnu. Il arrive qu'une femme ayant déjà un enfant au sein et se trouvant enceinte n'ose pas se faire avorter, mais enterre le second enfant à la naissance. Par exemple, en 1948, Koulawalikou, femme de Tiliwé, qui avait déjà un enfant de deux ans et était enceinte, enterra son second enfant aussitôt après l'accouchement. Son père, Massili, survenant sur ces entrefaites, la battit, alla déterrer l'enfant qui vivait encore, et l'obligea à l'élever. Cet enfant a conservé de cette aventure une déformation du thorax.

En 1964, Imalipinn, femme de Mékouanali, accoucha d'une fille. La coutume Wayana n'a aucune prévention contre la naissance des filles, mais en l'occurrence il voulait un garçon. Il fut si déçu qu'il parlait d'enterrer l'enfant. La mère se récria : elle entendait élever sa fille. Mékouanali n'insista pas (il ne faut contrarier personne); on éleva l'enfant et il finit par s'attacher à elle.

L'infanticide est pratiqué systématiquement à la naissance de jumeaux. Selon une croyance commune à tous les Indiens de Guyane, un homme ne peut avoir plus d'un enfant à la fois, donc l'un des jumeaux est adultérin. A la naissance, le père les fait placer à terre, les contemple longuement, choisit, selon des critères subjectifs, celui qui lui paraît être son enfant, et va enterrer l'autre. Vers 1955, S..... eut de sa femmes deux jumeaux, et les enterra tous les deux.

Cependant la coutume tend à évoluer et l'on vit en 1958 Oukani, femme d'Aloiké, élever deux jumeaux, dont l'un mourut d'ailleurs à l'âge de six mois.

Le nom

Chaque Wayana a deux noms, le nom intime, *het*, ou *het tonamhé* (« nom renfermé »), qui n'est employé que par le père et la mère, et un second nom appelé *het akon*, employé par les camarades. Ni l'un ni l'autre n'ont aucun caractère secret, mais comme nous l'indiquerons ci-après, leur emploi est soumis à des restrictions.

Le nom est très fréquemment donné, pour une fille par la grand-mère maternelle, pour les garçons par le père. Il n'y a aucune intervention du chaman, et la magie ne joue aucun rôle dans le choix du nom. On choisit volontiers le nom d'un ancêtre de l'enfant à la deuxième, troisième ou quatrième génération. En fait, la plupart des noms sont empruntés à des ancêtres éloignés, que les parents ne sont pas capables de situer avec précision sur les tableaux généalogiques, ce qui limite les possibilités d'interprétation. Les schémas ci-dessous, explicitant la la totalité de cas (30) où les liens généalogiques étaient connus, montrent quels ancêtres sont choisis le plus fréquemment. Pour les garçons, c'est l'arrière grand-père paternel, pour les filles, l'arrière grand-mère maternelle.

(a) En décembre 1964, nous avons entendu au village Elahé une conversation révélatrice entre deux femmes d'une quarantaine d'années : « Vois, les choses changent; de nos jours les jeunes femmes n'ont pas peur d'allaiter deux enfants à la fois, comme les femmes Boni ».

Si l'ancêtre avait deux noms, l'enfant les reçoit tous les deux. On évite de donner le nom d'un ancêtre d'une autre famille, car on pense que cela pourrait amener un maléfice sur l'enfant.

Comme dans les autres tribus indiennes de Guyane, les noms sont assez souvent empruntés au règne animal (Alimina, anguille ; Éloukë, chenille ; Kouto, crapaud) ; beaucoup plus rarement au règne végétal. Un individu a porté le nom d'un esprit (Itoukala, esprit de la forêt, d'apparence humaine).

On attend que l'enfant soit âgé de 5 à 6 mois pour choisir ses noms. Il n'y a aucune cérémonie d'imposition du nom.

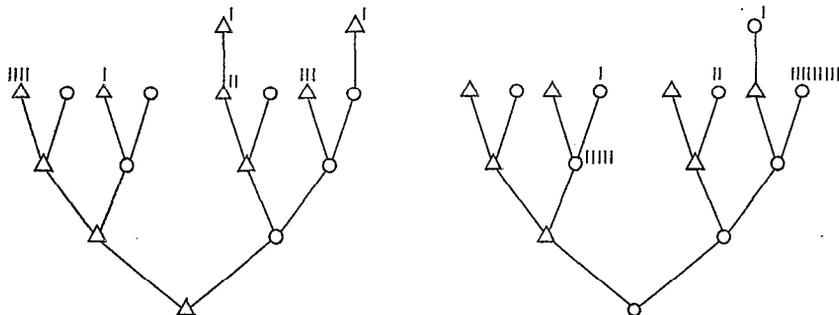


FIG. 8. — Liens généalogiques entre l'enfant et l'ancêtre auquel le nom a été emprunté.

On évite au maximum de prononcer les noms, à l'exception de ceux des enfants. Le plus possible, on s'interpelle en se servant, parfois arbitrairement, des appellations beau-frère, oncle, etc. Parlant à un tiers on dira par exemple : Où est le père de tel enfant ? (s'il en a plusieurs, l'aîné des enfants). L'emploi de cet artifice est d'ailleurs curieusement illogique, car parlant d'un individu d'âge mûr, on prononce ainsi le nom de son enfant, lui-même déjà adulte.

Cette précaution est surtout utilisée quand on se trouve dans le village même de celui dont on parle. Quand on parle d'un individu établi dans un autre village, on emploie son nom sans inconvénient.

On tolère sans difficulté que les Européens appellent les gens par leur nom dans leur village même.

Si quelqu'un a perdu un enfant, on dira en parlant de lui *yumitpë* (« ancien père »). Cela se dit plus spécialement de ceux qui ont perdu des enfants déjà grands et en ont ressenti une grande peine.

On emploie aussi, mais plus rarement, le terme *mulenpë* (« ancien enfant ») pour ceux qui ont perdu leurs parents.

Le mari et la femme s'appellent l'un l'autre *mêhelë*, conjoint.

Cependant en dépit des coutumes, quelques hommes d'âge mûr s'interpellent l'un l'autre par leur nom, et même quelques femmes appellent leur mari par son nom.

On emploie très fréquemment des surnoms d'amitié, choisis par deux individus, et ne concernant que leur relation. Ces surnoms sont réciproques.

Par exemple Kouankouan, du village Aloiké, appelle :

- | | |
|-------------------|--|
| son frère Haéwè | : Pousoun |
| son ami Tipiti | : Kamiza (chemise) |
| son ami Pié | : Motolou wétkané (« acheteur de moteurs ») |
| son ami Toko Toko | : Tinamokèn (« celui qui pleure les morts ») |

C'est pour éviter de prononcer le nom de leurs chefs qu'on désigne le plus souvent, dans la conversation courante, les villages par des noms de lieux dits, souvent empruntés aux Noirs Réfugiés.

Il n'est pas d'usage chez les Wayana de changer le nom d'un enfant malade ou qui se développe mal.

La tutelle

La tutelle d'un enfant est toujours exercée par son père, tant que celui-ci est vivant. Les Wayana sont jaloux de leurs droits sur leurs enfants, et il est rare qu'ils acceptent de se séparer de l'un d'eux et de le donner à élever, même à un proche parent.

Réciproquement les Wayana répugnent à élever d'autres enfants que les leurs propres. Si un homme s'unit à une femme ayant déjà de jeunes enfants, il refuse très généralement de s'occuper d'eux ; cette attitude joue à fortiori vis-à-vis des enfants adultérins ; la femme fera ce qu'elle pourra pour les élever, mais quant à lui, il ne veut pas les connaître : « Je ne veux pas pêcher ni chasser pour eux ».

L'enfant orphelin de mère est élevé par son père, qui prend pour nouvelle épouse une femme acceptant de les élever (ce qu'elle fait généralement de mauvaise grâce).

Le plus grand malheur pour un enfant Wayana est de perdre son père, car le nouveau mari de sa mère peut refuser de l'élever, et il peut se trouver pratiquement abandonné, réduit à quémander sa nourriture aux uns et aux autres. Nous avons vu trois cas semblables au cours de ces dix dernières années, dont un concernant une fille.

En cas de mort du père, ce sont les oncles maternels et la grand-mère maternelle qui ont les droits les plus directs à exercer la tutelle : mais ces droits sont très relatifs : Il ne s'agit pas comme en Afrique Noire, d'une véritable revendication. Le problème chez les Wayana est de trouver quelqu'un qui veuille bien s'occuper de l'enfant, avec l'accord de son conjoint. Cette décision n'est prise ni dans l'intérêt de l'enfant, ni dans un esprit de devoir à l'égard de la parenté, mais selon des critères purement personnels.

S'il y a deux frères orphelins, il se peut que tel oncle décide d'en recueillir un parce qu'il le trouve joli ou agréable, et ne se préoccupe pas de l'autre. C'est souvent en définitive une grand-mère qui prend en charge l'orphelin. Par exemple en 1964, Wahoulou, femme de plus de 65 ans, élevait les quatre enfants de ses deux filles décédées.

Sur les 18 enfants orphelins de père dont nous avons pu étudier le cas au cours de ces dernières années, 9 ont été élevés dans leur famille maternelle, 4 dans leur famille paternelle, 5 vivaient tantôt chez les uns tantôt chez les autres.

L'adoption d'un enfant orphelin par un homme qui n'est pas de sa très proche parenté très rare. Nous n'en avons rencontré que deux cas.

La plupart des Wayana sont d'avis qu'en cas de rupture du ménage, la parenté maternelle a des droits prépondérants sur les enfants, mais qu'on peut admettre un partage selon la règle suivante :

- S'il y a deux enfants, la parenté de la mère les garde tous les deux,
- S'il y a trois enfants, le père en prend un.

En fait, comme toujours chez les Wayana, si l'un des parents désire absolument élever tel de ses enfants, on s'incline devant lui.

Il y a quelquefois contestation à l'intérieur de la parenté maternelle. En octobre 1962, nous avons assisté à une violente dispute entre une très jeune femme, Péléwalami, et sa mère Wahoulou, au sujet de la garde de l'enfant Pouma, âgé de deux ans. Wahoulou voulait l'élever, disant que l'enfant préférerait sa compagnie. La mère et la fille échangèrent les plus violentes insultes sans élever la voix et sans cesser l'une et l'autre de filer du coton. On prit comme arbitre Malavate, frère de Wahoulou, et finalement l'enfant fut confié à Ikamana, fille aînée de Wahoulou.

Voici quelques exemples de la façon dont a été exercée la tutelle d'enfants orphelins ou de parents divorcés :

Aléloumé avait 4 ans au moment de la rupture de son père Ouwèy et de sa mère Éloukè. Ouwèy ne le revendiqua pas et par la suite, ne s'est jamais intéressé à lui. Il fut recueilli par son oncle Touliné qui ne put le conserver longtemps, sa femme étant malade. De 1958 à 1962 il a vécu chez sa mère, remariée à Wéyoukou, qu'il appelait *yapo*, frère du père. Wéyoukou le traitait bien mais ne lui apprenait rien. En 1962, son oncle Tipiti, mécontent de cette situation, le prit avec lui (la mère et les oncles vivaient dans le même village, il n'eut qu'à changer de case) et s'occupa activement de son éducation. Mais sa femme Payali ne témoignait à l'enfant aucune affection. En 1964 Aléloumé, âgé de 12 ans, partageait son temps entre la case de sa mère et celle de son oncle, prenant ses repas indifféremment avec les uns et les autres.

Vers 1945, Wéyoukou, Indien Trio établi parmi les Wayana du Yari, épousa Makala, membre d'un groupe de parenté maternelle assez fortement constitué, établi en presque totalité sur le Litani (cf. Généalogie, fig. 9, C7). Il en eut deux filles, Moulinti et Soukounou. Ils divorcèrent vers 1950, et Wéyoukou partit au Litani. Moulinti fut élevée par Téli (B1), tante de sa mère, puis après la mort de celle-ci par la mère de Wéyoukou, qui s'était déjà chargée de Soukounou.

Quand elles furent en âge de se marier, leur parenté maternelle les envoya chercher et toutes les deux vinrent s'établir sur le Litani. L'une et l'autre séjournaient fréquemment chez leur père ; c'est lui qui a choisi leurs maris et a perçu la compensation matrimoniale.

On voit dans cet exemple que si la parenté maternelle se préoccupe de resserrer son unité, elle n'est pas poussée par un intérêt matériel. Le divorce n'annule pas les droits du père relatifs au mariage des filles.

Quelques années plus tard, Makala, restée au Yari se remaria et en 1954 mettait au monde un garçon, Amayota. Elle mourut alors qu'il était âgé d'un an. Sa sœur, Moulinti, alors âgée de 12 à 13 ans, le recueillit ; il resta environ 1 an avec elle ; mais la famille maternelle envoya son oncle classificatoire Toti (C3, parent au 5^o degré) le chercher et le ramener au Litani. Son oncle Ilikwa (C5) frère de Makala, ne voulut pas s'occuper de lui. Une réunion de famille désigna comme tutrice Kalouanilou (C4) qui accepta de mauvaise grâce. Le mari de celle-ci Tapikonn, s'intéressa à l'enfant bien qu'il n'eut aucun rapport de parenté avec lui, et chose exceptionnelle chez les Wayana, l'éleva comme son fils. Mais il mourut peu de temps après, en 1957. Avant de mourir, sachant qu'aucun des oncles et tantes de l'enfant ne s'intéressait à lui, il demanda au Boni Tolinga de l'adopter. Mais l'enfant ne s'entendit pas avec lui, et revint chez les Indiens. En 1964, c'était un petit vagabond, errant d'un village à l'autre, nourri sans difficulté par ses parents classificatoires, mais ne trouvant nulle part l'affection et la discipline familiale qui lui auraient été nécessaires.

Makali, fille née en 1954, perdit à l'âge de 5 ans sa mère Saépowi. La famille de celle-ci, établie sur une autre rivière, ne la revendiqua pas. Son père, Sankana, décida de garder sa fille avec lui et imposa à sa nouvelle épouse Toumoyann de l'aider à l'élever, ce qu'elle fit de mauvaise grâce. Bien qu'elle-même n'eut pas d'enfant, Toumoyann ne s'attacha pas à Makali et ne se départit jamais à son égard d'une attitude froide et indifférente.

Alounawalé, né en 1953, n'avait que 4 ans lors du divorce de son père Pié et de sa mère Ilimé. Il resta d'abord avec sa mère. Mais son père et sa mère, remariés chacun de leur côté, continuaient à vivre dans le même village. En 1964, âgé de 11 ans, il vivait alternativement chez son père et chez sa mère, prenant ses repas avec l'un ou avec l'autre, et accompagnant à la chasse tantôt son père, tantôt son oncle maternel Malikoumann. Cette situation est courante chez les Wayana, et découle logiquement du refus tant des hommes que des femmes d'accorder leur affection à un enfant qui n'est pas de leur sang.

L'éducation

Les enfants des deux sexes accompagnent leurs parents à la pêche dès qu'ils sont capables de marcher. Il nous souvient, au cours de la nivrée d'une crique affluente du Litani, d'un

enfant de deux ans, haut comme une botte, qui trottinait bravement sur la rive, portant une flèche pour son père. Les filles, dès 8 à 10 ans, manifestent les goûts sédentaires de leur mère, et sauf pour les pêches à la nivrée qui les amusent beaucoup, préfèrent rester au village. Mais les garçons suivent constamment leur père à la chasse et à l'abattis.

Les Wayana ne cherchent jamais à réunir les enfants, sachant qu'en groupe ils sont turbulents et insociables. Chacun veille jalousement sur son fils, ou sur le neveu qu'il a recueilli, et lui enseigne toutes les connaissances, toutes les techniques dont il aura à se servir. Il y a un véritable enseignement de la forêt, où tout au long d'innombrables randonnées de chasse on apprend aux enfants à reconnaître des milliers de végétaux, à observer les mœurs des animaux, à écouter les chants de centaines d'oiseaux. Ce qui fait la valeur de cet enseignement, c'est qu'il n'est pas seulement pratique et utilitaire ; les Indiens savent apprécier les odeurs des végétaux, la beauté des chants des oiseaux, l'harmonie des couleurs.

Au village, on laisse les enfants entièrement libres ; on ne cherche pas à les fixer sur une activité définie, ce dont les adultes eux-mêmes se sentent incapables ; ils s'adonnent rarement plus d'une heure à la même occupation, tirant à l'arc, allant se baigner, empruntant les canots sans demander la permission de quiconque pour aller à la pêche. A partir de 10 à 11 ans, la plupart d'entre eux sont déjà des pêcheurs émérites.

Un complément essentiel de l'éducation des garçons, tendant à en faire des hommes courageux et des chasseurs efficaces, est le cycle d'épreuves d'initiation connu sous le nom de maraké, que nous étudierons au chapitre suivant.

L'éducation se poursuit au cours de l'adolescence. C'est à partir de 15 à 16 ans que les adolescents apprennent les techniques de construction et la vannerie, art dans lequel les Wayana sont passés maîtres et auquel ils attachent une grande importance. Un père ne donnera pas sa fille à un jeune homme incapable de fabriquer pour elle le *katali* (hotte) orné des motifs traditionnels.

Les adolescentes

En principe, avant la puberté, qui survient à 13 ans 1/2 ou 14 ans, la mère et la grand-mère s'opposent aux rapports sexuels. Les préoccupations morales n'interviennent guère ici, mais on craint une détérioration de l'appareil génital. Certaines femmes surveillent leurs filles de près, les faisant coucher dans leur hamac.

Parfois les parents font subir l'épreuve du maraké aux fillettes vers 11-12 ans, au cours d'une cérémonie publique (nous en citerons des exemples). Mais le plus souvent, l'épreuve leur est infligée à l'apparition des règles, plus exactement aux secondes règles.

La jeune fille subit la piqûre de fourmis *ilak*, puis subit une réclusion de cinq jours au cours de laquelle elle ne doit rien boire et ne peut manger que de la cassave sèche. On lui coupe les cheveux à ras, et elle reste soumise aux mêmes interdits que les jeunes gens après le maraké, pendant le même délai.

Pendant cette période, on ne doit pas prononcer le nom de la jeune fille. Chacun l'appelle *élimo*, ma fille.

En fait, si une fille est orpheline de mère, on tolère les rapports sexuels avant la puberté. Dans les villages où nous avons séjourné fin 1964, il y avait six adolescentes de 12 à 16 ans :

- Makali, 12 ans, encore impubère était élevée par son père Sankana qui l'avait mariée à son neveu Kailawa. Il avait toléré la consommation du mariage depuis plus d'un an, sous son propre toit.
- Ekalé, 13 ans, encore impubère, avait été mariée par son père à son neveu Sipikili, âgé de 16 ans. Il avait exigé la consommation du mariage contre la volonté de Makuya, sœur aînée de Ekalé, qui l'avait élevée. Ce mariage a été rompu au bout de quelques semaines par le mari, qui se jugeait trop jeune.

- Pépélé, 13 ans 1/2, vivant avec son père et sa mère, avait eu l'année précédente une liaison clandestine avec son beau-frère, suivie d'un avortement provoqué. Pourtant, fin 1964, elle n'était pas encore réglée.
- Ekéli, 16 ans, vivant avec son père et sa mère, avait des aventures notoires depuis l'âge de 13 ans, et totalisait déjà trois avortements provoqués.
- Kélia, 13 ans, orpheline de mère, élevée par son père Pié, eut l'année précédente une liaison clandestine. Le père déclarait que du moment qu'il ne voyait rien, cela lui était égal. Kélia a eu ses premières règles en janvier 1965.
- Tawa, 14 ans, orpheline de mère, était régulièrement mariée à Kouliamann dont elle venait d'avoir un enfant. Les rapports sexuels avaient commencé largement avant la puberté, vers 11-12 ans, avec l'approbation du père.

Ces six adolescentes avaient donc commencé leur vie sexuelle un à deux ans avant la puberté. On peut affirmer qu'actuellement le fait est absolument général chez les Wayana, qui n'y voient aucun mal. Ces fillettes d'ailleurs ne se plaignent pas, car très tôt elles sont attirées par les hommes.

LA MORT

Au cours de son agonie, le mourant indique à ses proches quel mode de sépulture il désire. La coutume en admet trois : la crémation, l'inhumation, et l'abandon sous une case.

Autrefois, les morts étaient inhumés dans les villages habités, qu'on abandonnait après deux ou trois décès d'adultes. La tendance actuelle est de grouper les morts dans des villages abandonnés, et de constituer des cimetières. L'ancien village Aloiké à Guédibo, et l'ancien village Touanké à Balbissi, l'un et l'autre abandonnés depuis une dizaine d'années, servaient encore en 1963-64 pour des inhumations. Deux adultes ont été enterrés en 1961 et 1963 dans le cimetière créole abandonné de l'ancienne douane de Ouaqui, à l'embouchure du Tanpok.

Environ 10 % des inhumations sont faites en forêt, loin des villages, soit que l'intéressé l'ait demandé expressément, soit qu'on craigne la contagion, spécialement quand le défunt est mort fou. C'est notamment le cas de Maléou, femme du chef de village Anapaiké, morte en 1961, inhumée au sommet d'une colline près de Kitiïma; les Wayana évitent de s'approcher de sa sépulture.

Crémation

Autrefois la totalité des morts, à l'exception des chamans, étaient incinérés. C'est sous l'influence des Noirs Réfugiés et des Européens que ce mode de sépulture tend à devenir moins fréquent, tout en étant encore largement pratiqué : sur 40 adultes et adolescents morts depuis 1952 dont nous avons pu connaître le mode de sépulture, 13 ont été incinérés.

L'incinération a été considérée à tort par plusieurs auteurs comme un rite de contre-sorcellerie. C'est effectivement le cas dans le rite *toimai*, dont nous parlerons ci-après, mais elle était pratiquée aussi et surtout dans un tout autre but. Si les Wayana brûlent les morts, c'est en fonction du mythe de la résurrection. Ils espèrent que comme leur ancêtre, ils renaîtront de quelque manière dans un jeune corps. Cet espoir est nettement formulé dans les paroles prononcées au cours de la cérémonie.

C'est un espoir vague, ne s'appuyant sur aucune représentation précise, mais encore nettement présent chez les Wayana, en dépit de l'influence exercée sur eux par les Noirs Réfugiés et les Européens.

Rite toimai

Ce rite est effectué chaque fois qu'un Wayana meurt subitement, ou très rapidement. Il consiste à effectuer sur le cadavre des mutilations, puis à le brûler. On pense que le *yolok* envoyé par un chaman ennemi, et demeuré dans le cadavre, sera blessé, et se retournera contre son maître.

Les Wayana, qui d'ordinaire ne font mystère d'aucun de leurs actes, sont discrets vis-à-vis des étrangers sur l'accomplissement de ce rite, se rendant compte de l'effet horrifiant qu'il produit sur les Européens. Un Boni cependant l'a vu effectuer à trois reprises, et a pu l'observer avec précision.

Le bois destiné à la crémation est le *tïpimo*, Boni *salï* (une *Burseracée*). Dès l'agonie, on commence à en rassembler, car le rite doit être pratiqué le matin qui suit la mort.

Le mort est passé au roucou. Le chaman coupe ses pieds, ses mains, ses jambes et ses avant-bras, en les désarticulant à l'aide de bambous effilés.

On coupe la langue après l'avoir tirée avec un hameçon, on extrait le cœur et le foie. Le tout, mêlé à des remèdes magiques, est mis à bouillir par le chaman dans une grande marmite à cachiri, tandis qu'il récite des incantations (pour assurer leur efficacité, il se soumet les jours suivants à de sévères restrictions alimentaires).

On pique le corps avec des ongles de tatou et des os affûtés de macaque, d'agami, et d'autres animaux. Cette partie du rite est exécutée de façon très variable. On pique plus spécialement la partie du corps qui était le siège de la maladie. Quelquefois on tire dans le cadavre des flèches terminées par des os pointus.

On plante des échardes de bois dans la poitrine (six en tout, trois de chaque côté, dans l'un des exemples observés).

Ce qui reste du corps est étroitement lié, enveloppé dans un hamac, et porté sur une perche jusqu'au lieu de la crémation. Pour Ikokonn, fille de Tipiti, morte à 15 ans en 1957, c'était dans un abattis abandonné, à proximité du village. Le chaman du village a allumé le bûcher, tandis que son père et sa mère étaient assis et pleuraient.

Le Boni P....., qui a assisté à la cérémonie, a entendu prononcer les paroles suivantes :

« *Petukuna itëk, talanne tumohkëmoi; tumohkëmoi aptau, mëhkëlei* »

(Fais bon voyage. Peut-être voudras-tu revenir; si tu veux revenir, reviens).

Paroles qui nous paraissent plus conformes à la tradition Wayana que celles prononcées habituellement dans les lamentations : « Si le ciel veut, tu reviendras ».

Les Indiens se sont écartés aussitôt car ils avaient peur que la fumée du bûcher ne les rendit malades. A trois heures de l'après-midi, la crémation était terminée. Ils ont construit un petit abri pour protéger les cendres de la pluie, et ne sont revenus que deux jours plus tard.

Les cendres et les os ont été entassés dans une couleuvre à manioc qui a été enterrée pliée, à plat, à côté de la marmite, à 1,50 m de profondeur.

On dit que quelques jours après l'exécution du rite *toimai*, le chaman qui avait envoyé le *yolok* se met à crier comme un singe, et meurt en quelques heures.

Enterrement

Le rituel funéraire des Wayana est le suivant : on creuse sous une case une fosse orientée Est-Ouest. On fait usage de la hache pour couper la terre, et des Calebasses pour la rejeter à l'extérieur. Il ne faut que trois heures à une équipe de deux hommes pour parvenir à deux mètres de profondeur. On plante deux poteaux dans la fosse, pour amarrer le hamac, et on y couche le défunt, la tête vers le soleil couchant, le corps ne touchant pas la terre. On met une planche pour soutenir sa tête. On le revêt de tous ses colliers, après l'avoir passé au roucou.

On place à côté de lui son arc, sa mallette, mais pas de nourriture.

Puis on place sur la fosse des rondins, un fond de canot et des nattes pour l'obturer et empêcher la terre de tomber au fond. On remet la terre en la mouillant pour mieux la tasser. Le sol est égalisé parfaitement, tassé et balayé. La terre en excédent est jetée à la rivière.

Ceux qui ont creusé la fosse se tiennent à l'écart des autres pendant quelques semaines et mangent à part.

Si une femme mourait en laissant un enfant de quelques mois, et si elle n'avait pas de sœur en état de l'allaiter, l'enfant était placé dans les bras du cadavre et on refermait la tombe.

L'inhumation peut, comme la crémation, être associée à des mutilations corporelles. C'est ainsi qu'en 1963, une femme du Parou morte en couches a été inhumée après les pratiques suivantes : piquer les parties génitales avec des os affûtés, les lèvres avec des épingles. Tirer un coup de fusil à travers le corps ; brûler la peau avec du pétrole ; couvrir les yeux avec de l'écorce de courbaril (*mëpu*).

En 1962, on enterrait une femme morte sur le Litani au village Touanké, on aurait pratiqué le rite *tupkëlei* (« couper », c'est-à-dire placer sur le ventre une grosse pierre coupante chauffée dans un feu très vif).

Sépulture à l'air libre

Ce mode de sépulture est exceptionnel, et employé presque exclusivement pour les chamans porteurs d'esprits particulièrement dangereux. Le mort est placé dans son hamac, à l'intérieur d'une cage en bois dur le protégeant contre les animaux sauvages.

Ce mode de sépulture a été employé sur le Litani en 1955 pour Tapikonn, qui l'avait expressément demandé, bien que n'étant pas chaman, et en 1964 pour Toulissima, chaman redouté dont on plaça le corps sous le *tukusipan* d'un village récemment abandonné, près de l'embouchure du Tampok (ce qui amena de véhémentes protestations des Boni, qui considèrent cette région comme faisant partie de leur territoire coutumier).

Depuis, comme les Wayana, ils n'osent plus approcher de cet emplacement.

Sépulture du chaman

À l'exception du mode particulier de sépulture que nous venons de décrire, le chaman est toujours enterré. Aucune mutilation corporelle n'est pratiquée sur son corps.

Ces dispositions découlent logiquement des conceptions des Wayana sur l'*akwalinpë*. Le chaman étant immortel, par son *akwalinpë*, il n'a pas besoin de la crémation. Et son *akwalinpë* conservant le contact avec ses esprits associés, il peut exercer lui-même sa vengeance contre l'auteur de sa mort. Les mutilations corporelles, qui tendent à renvoyer le *yolok* contre celui qui l'a envoyé, ne sont donc pas nécessaires pour le chaman.

Les apprentis chamans, dont l'*akwalinpë* conserve une certaine conscience et un certain pouvoir de nuire volontairement, sont inhumés dans le village. Pour apaiser leur *akwalinpë*, on lui fait régulièrement des offrandes de nourriture, généralement cassave, empois (*kutuli*), cachiri de bananes, viande de tatou, miel (on demande au mourant ce qu'il voudra manger). On dispose trois bancs en cercle sur la tombe, et on pose la marmite au milieu.

Si en dépit de ces offrandes l'*akwalinpë* nuit au vivant, on pratique des rites pour l'emmener loin du village et l'enfermer dans un trou creusé en forêt (*akwalinpë tapuhé*).

Après la mort d'un chaman, les gens de son village vivent dans la crainte de son *akwalinpë* et surtout de ses esprits associés, libérés plus ou moins de son contrôle, dont ils sentent la présence autour du village. En pareil cas, on fait appel à un chaman possédé des mêmes esprits, et on lui demande d'effectuer des rites pour les chasser.

En novembre 1964, le chaman Wéyoukou, du village Tipiti, fut appelé par les gens du village Touanké pour chasser les *yolok* laissés par son père Toulissima, mort un mois auparavant.

Causes de la mort

Les proches parents d'un mort s'adressent parfois à plusieurs chamans différents, qui donnent des interprétations contradictoires. En pareil cas, les Wayana ne cherchent pas à confronter les convictions qu'ils se sont formées, lesquelles sont d'emblée absolues et inébranlables. Chacun a raison, les autres mentent (*ahpé*) (a).

En nous limitant aux décès d'adultes et d'adolescents sur lesquels les opinions concordaient, nous avons établi le tableau suivant résumant les causes supposées des décès survenus de 1952 à 1964 :

— Action d'un chaman	{ envoi d'un <i>akwalinpë</i>	8
	{ envoi d'un <i>yolok</i>	10
— Action spontanée d'un <i>yolok</i> ou d'un <i>akwalinpë</i>		3
— Poison (<i>hemit, tamoyetpë</i>)		3
— Chaman tué par un contre-piaye		2
— Mort naturelle (suicide, folie)		3
		29
	TOTAL	

Parmi les raisons invoquées pour expliquer l'intention meurtrière, soit du chaman de sa propre initiative, soit de l'individu qui l'avait payé, nous avons relevé notamment :

- Se venger de personnes de sa famille qui avaient quitté, soit le Yari, soit le Parou, pour venir s'établir sur le Litani (5 cas). Cette explication, qui paraît toute naturelle aux Wayana (b) a notamment été invoquée contre un homme du Yari, Péléya, quand en 1961 trois personnes avec lesquelles il n'avait d'ailleurs que des liens de parenté éloignés moururent en quelques jours de dysenterie.
- Se venger d'une femme qui vous a repoussé (1 cas) ou d'un père qui vous a refusé sa fille (1 cas).
- Se venger à la suite d'un différend commercial minime (2 cas, dont un portait sur le vol supposé d'un hamac).

Les Wayana, si médisants, si prompts à tourner leurs voisins en dérision, ne marquèrent ni étonnement ni indignation à l'idée qu'un meurtre put être commis pour un motif si si dérisoire. Ils ne connaissent pas de nuance dans la vengeance : puisque pour eux tout est subjectif, la seule chose qui importe est d'avoir subi une injure ou une humiliation. Celui qui en est la cause devient l'ennemi, et tout est permis contre lui.

Le deuil

Le conjoint, les enfants, les parents et les frères et sœurs du mort prennent le deuil; ils se rasent la tête, ne se passent plus au roucou, et jusqu'à la cérémonie de lever de deuil, ne prennent part à aucune réjouissance. Ces manifestations n'ont rien de théâtral, et ne sont nullement inspirées comme chez les Noirs Réfugiés par la crainte de la vengeance du mort et le souci d'être bien jugé par l'opinion. Les Wayana ont une profonde affection pour leurs proches, et la mort d'un être cher est pour eux un déchirement dramatique; on voit en pareil

(a) Il est intéressant de noter qu'il n'y a aucun mot dans la langue Wayana pour exprimer l'idée de vérité. On dit *ahpé la*, « ce n'est pas mensonge ».

(b) Il est vraisemblable qu'autrefois, rompre ainsi l'unité du groupe de parenté devait apparaître comme une trahison. De nos jours, ces groupes sont pratiquement dissous, et il n'y a plus réellement de ressentiment à l'égard des émigrants. Mais les Wayana sont inquiets à la perspective du départ d'un de leurs proches parents pour une autre rivière, pensant que peut-être il dissimule une rancune, et qu'arrivé là-bas, il va payer un chaman pour leur envoyer un *yolok*.

cas des gens restés prostés pendant de longs mois, n'allant plus à la chasse et se nourrissant à peine.

Aussitôt après la mort, on détruit, on brûle ou on jette à la rivière les biens du mort; souvent même on tue ses chiens et ses animaux familiers. Ces destructions sont une manifestation de douleur. Elles ne sont pas inspirées par la crainte de l'*akwalinpé* du mort, mais par la crainte de raviver constamment, à la vue de ces objets, un souvenir douloureux (a). Il arrive d'ailleurs que des Boni se trouvant là s'opposent à ces destructions qui les scandalisent, et emportent les objets. L'égarément de la douleur passée, les proches parents du mort vont les reprendre, les vendre et s'en partagent le prix. Traditionnellement les ornements de plumes *olok* échappaient à la destruction et étaient hérités par les enfants. Il en est de même maintenant des fusils et plus récemment des moteurs.

Le conjoint du mort n'est pas astreint à un deuil rigoureux, et souvent noue une nouvelle liaison au bout de quelques mois. Les Wayana, considérant que l'*akwalinpé* du mort n'a plus de conscience, ne croient pas que le conjoint ait à redouter sa jalousie. Seule la femme du chaman peut avoir des craintes à cet égard, et ne peut se remarier avant la levée du deuil.

Les parents classificatoires du mort ne prennent pas le deuil comme les proches parents, mais ils exécutent un rite de lamentation; la première fois, après l'annonce de la mort, que l'un d'eux rencontre un membre de sa parenté, ou un ami du mort avec lequel il n'avait pas encore pleuré, ils s'assoient l'un en face de l'autre, chacun pose sa main droite sur l'épaule gauche de l'autre, et ils se lamentent ensemble pendant une dizaine de minutes, évoquant les vertus du mort. Ces lamentations sont chantées, et font usage de formules conventionnelles, prononcées dans la langue ordinaire. « Mère, reviens, j'ai besoin de toi; je veux têter ton lait... »

Les proches parents du mort, pendant des mois, voire des années après la mort, chaque fois qu'ils évoquent le souvenir du disparu, entonnent le chant des pleurs; il arrive d'entendre se lamenter pendant des heures. Certains des assistants font chorus, d'autres se moquent.

D'une façon générale, on doit éviter en s'adressant à leurs proches, de prononcer le nom des morts. Si on est obligé de faire allusion à eux, on emploie des périphrases, telles que : la sœur de N....., la mère de M.....

Certains Wayana sont particulièrement sensibles. Par exemple on ne peut prononcer devant le chef du village Tipiti le nom de sa fille unique, morte à 14 ans, sans provoquer chez lui un accès de désespoir. De la part d'un Wayana, prononcer le nom des morts devant leurs proches est une incongruité impardonnable. Mais on le tolère de la part des Européens, et personnellement, au cours des enquêtes démographiques, nous n'avons pas éprouvé de difficultés de ce fait.

A plus forte raison ne doit-on pas montrer à leurs proches des photographies des défunts. En 1952, nous avons montré des photographies en couleurs sur lesquelles figurait Akoumambo, mort en 1950 à l'âge de 16 ans. En le reconnaissant, sa sœur Moukoa fut prise d'un accès de désespoir et pleura pendant plusieurs heures. Les autres Indiens regardèrent ces photographies avec tristesse, mais comme Akoumambo n'était pas de leur parenté, cela ne les émut pas profondément.

Cérémonie de lever de deuil

Cette cérémonie, appelée *tétanopémei*, « passer le roucou », est célébrée un peu plus d'un an après la mort. Les membres de la proche parenté du défunt sont passés au roucou, dont ils s'abstenaient depuis le début du deuil. Comme toujours chez les Wayana, cette cérémonie associe plusieurs villages; les habitants d'un village voisin sont invités à venir diriger la

(a) En lisant les ouvrages consacrés aux Indiens de Guyane, on constate que leurs auteurs ont recueilli la même réponse, et n'y ont pas ajouté foi, ne la jugeant pas assez ethnologique!

cérémonie et passer le roucou, et ceux-ci convient les hommes d'un troisième village à venir danser au son de la flûte *tulé*. Le cachiri préparé au village du mort est le paiement symbolique des uns et des autres.

La cérémonie est donnée pour un seul défunt. Toutefois, il arrive qu'à cette occasion, des individus qui étaient absents ou malades à l'occasion d'une cérémonie antérieure concernant un de leurs proches parents décédés, profitent de la circonstance pour venir se faire passer au roucou.

Observation au village Touanké, 14-15 octobre 1962. Lever de deuil de Toti (cf. fig. 9).

Toti, homme d'une quarantaine d'années, décédé l'année précédente, était membre d'un groupe de parenté maternelle relativement nombreux, dont l'aîné était Toulissima (B4) demeurant au village Touanké (Toti lui-même habitait au village Malavat en haut des sauts du Litani).

C'est Toulissima qui a organisé la cérémonie au village Touanké. Il a demandé aux gens du village Aloiké de venir passer le roucou, et ceux-ci ont demandé aux gens du village Tipiti de venir célébrer la danse *tulé*.

14 octobre. La danse *tulé* commence à 18 heures. Les danseurs (cinq hommes du village Tipiti et trois d'autres villages) sont revêtus de bandes d'écorces *ukalat* et portent le chapeau *obok*. Ils soufflent dans des flûtes *waitakala* découpées dans des tiges de bois-canon (*Cecropia sp.*).

La danse se poursuit toute la nuit.

15 octobre. 12 heures.

Les femmes du village apportent des bancs et les disposent en demi-cercle sous le *tukusipan*. Les membres de la parenté de Toti se lamentent. Les gens du village Aloiké les conduisent par la main et les font asseoir, d'abord les hommes, puis les femmes, dans l'ordre suivant, de gauche à droite par rapport au centre de la case :

Hommes : Toulissima (B4), Kanailou, son fils (C8), Paloukwala (C2), Alimanhé (D2), Kassili (D1).

Femmes : Pétia (D3), Moulinti (D5), Ikikinn (C9).

Les enfants de moins de quinze ans ne participent pas à la cérémonie.

On voit d'après le tableau généalogique que les participants sont les descendants de Walikta, aussi bien en ligne paternelle qu'en ligne maternelle. La femme de Toti est absente de la cérémonie, étant déjà remariée.

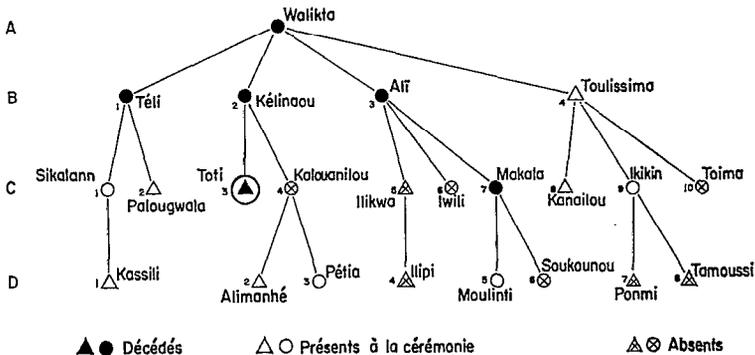


FIG. 9. — Cérémonie de lever de deuil de Toti (octobre 1962) Liens de parenté des participants.

Pendant une dizaine de minutes, c'est un concert de lamentations, chacun célébrant les vertus du mort et exprimant sa douleur selon son propre sentiment, sans se préoccuper des autres. Toulissima pleure aussi pour sa première femme, morte trente ans auparavant.

Aucune adjuration ou invocation n'est adressée à l'esprit du mort, dont de toute évidence, on ne suppose pas la présence.

12 h 15. On commence à passer au roucou les gens en deuil. Mayaou, du village Aloiké, se servant d'un peigne, passe le roucou sur les cheveux. Sa femme, aidée de deux femmes du village Tipiti, le passe sur le corps.

Un étranger au village, Wampi, survient alors. Il pleure pour Massili, mort plus de trois ans auparavant, qui était son ami mais non son parent (il était en voyage au Yari quand on avait levé le deuil de Massili). On le passe au roucou lui aussi.

12 h 30. Les pleureurs se lèvent, et vont en procession se laver à la rivière.

Ils reviennent ensuite au *tukusipan*, toujours dans le même ordre et dans le plus grand silence. Les femmes du village ont déposé à terre des marmites contenant un peu de sauce piment et distribuent de la cassave. Chacun trempe un petit fragment de cassave dans une des marmites, le goûte symboliquement puis le jette à terre.

Repos jusqu'à 17 heures.

17 heures. Des jeunes gens jouent de la petite flûte *élepu* ; fin du rite à 22 h.

Les flûtes, après usage, sont placées sous le toit du *tukusipan* et abandonnées ; ornements et objets rituels doivent être renouvelés à chaque cérémonie, sinon leurs possesseurs tomberaient malades.

Les assistants se séparent sans avoir effectué aucun autre rite.

Les anciens ont entendu parler d'un rite disparu depuis fort longtemps. Autrefois, avant la cérémonie, les membres de la parenté du mort parcouraient la brousse, recherchaient des œufs de hocco et de divers autres oiseaux sauvages, et les remettaient aux danseurs. Le mythe des Wahaimë permet de voir dans les œufs un symbole de résurrection.

5. Relations sociales

LE VILLAGE

Droit coutumier relatif à la terre

Les considérations historiques et géographiques que nous avons développées au début de cet ouvrage ne laissent pas penser que les Wayana, pas plus qu'aucun groupement indien de Guyane, aient jamais élaboré des principes rigoureux d'appropriation des terres, même au niveau du village et du groupe de parenté. On ne trouve cette notion qu'au niveau de la tribu. De nos jours encore, les Indiens de l'intérieur considèrent que le groupement tribal arrivé le premier sur une rivière jusqu'alors inhabitée a des droits sur l'ensemble du bassin de cette rivière. C'est ainsi que les Koukoyana (Wayana proprement dits) sont regardés traditionnellement comme les possesseurs de la rivière Litani, qu'ils ont conquise sur des tribus indiennes maintenant éteintes. De même les Oupouloui, autre fraction des Wayana, étaient regardés comme possesseurs du bassin du Yari. De nos jours, ces groupes se sont plus ou moins mélangés, et ces principes ont perdu de leur valeur pratique, mais il ne sont pas oubliés.

Le droit d'usage suit des règles tout aussi simples :

- Tant qu'un village est établi à un certain emplacement, ses membres ont des droits exclusifs sur les terres avoisinantes (la densité de la population est si faible qu'on n'éprouve jamais le besoin de définir des limites) et surtout sur les lieux de pêche immédiatement voisins. Si l'on doit par exemple faire une pêche à la nivrée dans un saut du Litani, les habitants du village le plus voisin sont de droit les organisateurs de cette opération ; mais ils ne prélèveront rien sur la pêche des invités ; ces conceptions africaines sont sans aucune correspondance précise dans la coutume des Indiens de Guyane.
Ces droits disparaissent entièrement quand le village se déplace.
- L'individu possède un droit d'usage sur les terres qu'il a défrichées pour la première fois ; il a un droit de priorité pour les défricher de nouveau. Il conserve ce droit toute sa vie (au moins en principe), mais il ne peut le léguer à sa mort. Ce principe n'a que peu de valeur pratique, parce qu'il est tout à fait exceptionnel que les Indiens reprennent un emplacement qu'ils ont déjà cultivé (ceci, précisons-le, est inspiré exclusivement par la crainte des fourmis-manioë).

Le même principe s'étend au choix de l'emplacement du village. Celui qui a trouvé l'emplacement conserve sur lui un certain droit, même s'il n'est pas le chef. Par exemple, quand le village Tipiti s'est déplacé fin 1964, c'est Wéyoukou qui a trouvé l'emplacement auquel se sont finalement ralliés les six autres hommes du village, y compris Tipiti. C'est lui qui a assigné aux autres les emplacements pour construire leurs cases.

En fait, rien n'est plus éloigné des préoccupations des Indiens que la revendication de la terre. Même s'ils sont nés sur l'emplacement de leur village, ils demeurent sans attaches avec la terre qui les nourrit, et prêts à la quitter à la moindre querelle familiale, ou pour des motifs futiles, pour aller s'établir à des centaines de kilomètres de là. « Ils aiment extrêmement cette vie vagabonde et errante dans les bois. Comme ils n'ont pas de grands meubles à transporter

et que rien ne les attache à l'endroit où ils sont, ils espèrent toujours être mieux ailleurs ». Tels les décrivait le P. Fauque voici près de trois cents ans, tels ils demeurent.

Implantation du village

L'emplacement choisi, les hommes du village font un grand abattis en commun et se le partagent, donnant leur part aux malades, aux vieillards et aux infirmes. Sur ce point, ils font preuve d'un certain esprit communautaire. Par exemple quand le village Elahé s'est établi en octobre 1964 à l'embouchure du Tampok, sur cinq hommes adultes, l'un était malade, et un autre qui venait de perdre sa femme se trouvait déprimé et désespéré. Les trois hommes valides abattirent un hectare et demi de forêt et le brûlèrent. Quand ils eurent fini, on réserva l'emplacement du village et on partagea l'abattis en cinq parts égales.

Le village est toujours construit selon le même schéma : une grande case ronde au centre, le *tukusipan*, servant aux danses et aux réunions, et les cases des ménages disposées en auréole autour, laissant disponible autour du *tukusipan* un anneau de 5 à 10 mètres de large, permettant l'évolution des danseurs. Cette disposition est très vraisemblablement une réminiscence de l'ancien mode d'habitat des Wayana, où la totalité du village vivait dans une case ronde unique de très grande taille, dont chaque ménage occupait une partie.

De nos jours, malgré une tendance croissante à l'individualisme, on voit encore couramment plusieurs ménages apparentés vivre dans une même case ; chaque femme dispose d'un foyer et d'un boucan distinct, souvent établi à l'extérieur de l'habitation, sous un abri.

À l'intérieur des cases, hommes, femmes et enfants disposent leurs hamacs comme bon leur semble. Nous n'avons pu mettre en évidence aucune survivance précise des principes d'organisation qui devaient jadis régir l'habitat collectif.

Chacun établit sur le pourtour du village, à proximité de sa case, une plantation de roseaux à flèches, et plante des rocouyers, calebassiers et pommiers cajou qui demeurent sa propriété exclusive, même s'il vient à quitter le village ou si celui-ci est abandonné.

Le village Tipiti de 1960 à 1964

Le village, établi sur le Marouini en 1955, est le principal noyau subsistant du groupe Massili, dont la structure a été décrite au chapitre 1, après sa dislocation en 1958.

Le village en 1960.

Deux frères, Tipiti et Touliné, sont respectivement tuteurs de leurs sœurs Alimina et Touliné. Le mari de Alimina, Epoya, est *peito* de Tipiti, tandis que celui de Éluké, Wéyoukou, est *peito* de Touliné.

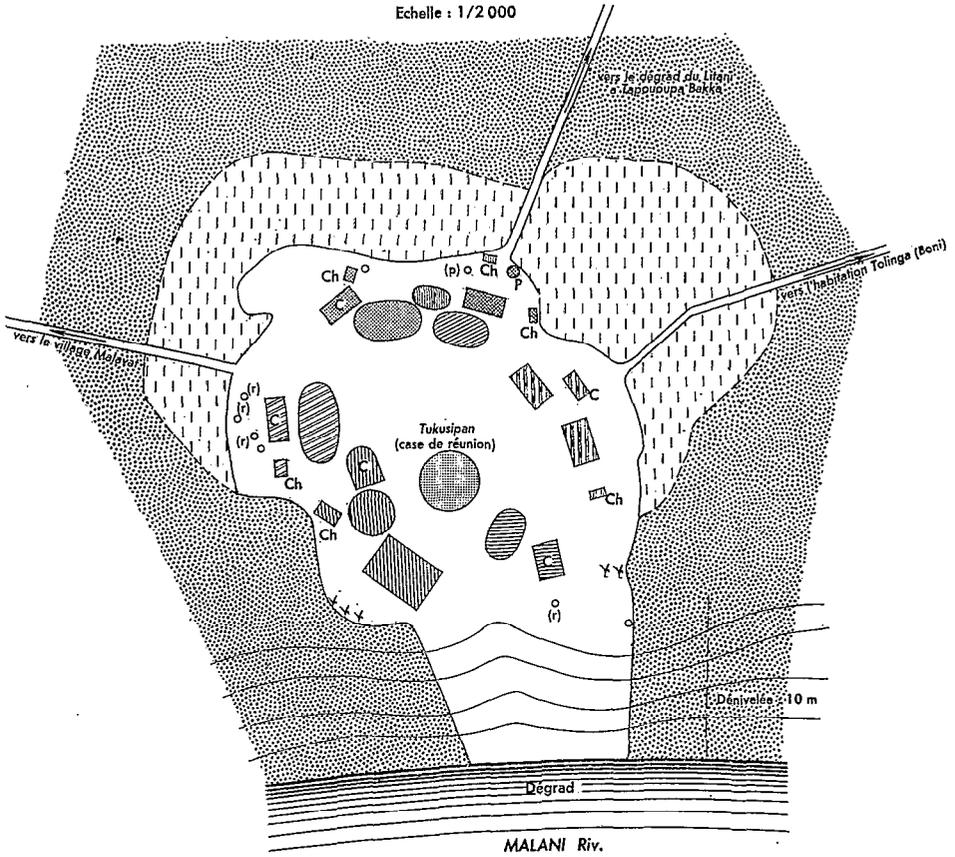
- Tipiti a amené à son village sa femme Payali, dont la famille est restée au Parou.
- Touliné a amené avec lui sa femme Pelipian dont la famille est éteinte.
- Epoya, gendre et *peito* de Tipiti, a lui-même un *peito*, Sankana, mari de sa sœur classificatoire Toumoyan.
- Wéyoukou, gendre et *peito* de Touliné, a lui-même un *peito*, Kouliamann, époux de sa fille Soukounou.

Au total, en 1960, le village compte six ménages, vivant en bonne intelligence. Chaque gendre a construit pour son beau-père une grande et belle case. Wéyoukou, chaman réputé, et dans une certaine mesure redouté, a construit pour Touliné une des plus grandes cases que nous ayons jamais vues en pays Wayana, où plus de quarante personnes peuvent s'abriter les jours de cérémonie.

LE VILLAGE TIPITI EN 1962

PLANCHE IV

Echelle : 1/2 000



Légende

-  Brousse secondaire
-  Plantation de roseaux à flèches

- C Cuisine
- Ch Abri à chiens
- P Poulailler
- o Pommier cajou
- Y Bananier
- o (p) o (p) Rocouyer. Papayer

-  Tipiti, chef du village
-  Touliné, son frère
-  Miletto, sa mère
-  Anakalémin, son beau-frère
-  Takoula, son beau-frère
-  Sankana
-  Wéyoukou
-  Époya

Mouvements survenus de 1960 à 1962.

— Kouliamann, *peito* de Wéyoukou, rompt avec sa femme Soukounou. Il part au village Tiliwé tandis qu'elle va rejoindre son nouveau mari au village Paina.

En revanche, le village reçoit des immigrants du Parou :

— Milato, belle-mère de Tipiti, veuve,

— Anakalemïn et Takoula, ses fils, le premier célibataire vivant avec sa mère, le second marié, amenant sa femme avec lui.

Ce nouveau groupe, qui n'a pas les mêmes habitudes de vie et n'admet pas volontiers l'autorité de Tipiti, ne s'intègre pas bien au village.

Mouvements survenus de 1962 à 1964.

— Milato et ses deux fils sont repartis au Yari en 1963, à la suite d'une querelle familiale.

— Deux nouveaux ménages se sont formés : Sankana a marié sa fille à son neveu Kailawa, qui réside avec lui. Alifolo, fils d'Epoya, a amené au village son épouse Youssoui.

— Un nouvel immigrant : Passikili, fils de Wéyoukou, né en pays Trio, resté jusqu'à l'âge de 20 ans dans sa famille maternelle, est venu rejoindre son père de sa propre initiative, sans motif bien défini.

Mobilité de la population Wayana

Les villages Wayana sont peu stables dans leur composition, et leur population est brassée par un chassé-croisé continu. L'instabilité de l'habitat des Wayana n'a fait que croître de nos jours à mesure que se dissolvait la structure traditionnelle fondée sur les liens de parenté endogame. La composition des villages se modifie si rapidement que 20 à 30 % des abattis sont échangés ou abandonnés avant la fin de la récolte, par le fait du départ de leurs propriétaires.

Cette pratique est encouragée par un certain communisme alimentaire. Un nouvel immigré sera nourri sans difficulté par les gens du village auquel il vient s'agglomérer, pourvu qu'il puisse se prévaloir de liens de parenté même très lointains. Si un autre ménage a quitté récemment le village, il exploitera l'abattis abandonné ; sinon on le laissera puiser librement dans la récolte des uns et des autres, jusqu'à ce qu'il soit en état de récolter lui-même. C'est pour parer aux conséquences de cette mobilité continue de la population que les Indiens cultivent chaque année une surface sensiblement supérieure à ceux des besoins de leur famille.

Au cours de l'année 1958 par exemple, sur un effectif total de 230 personnes, on a enregistré les changements suivants :

— Le village Massili (40 personnes) s'est scindé en deux fractions, l'une autour de Massili, l'autre autour de Tipiti qui ne voulait plus reconnaître son autorité ; ces deux fractions ont chacune fondé un nouveau village.

— Seize personnes au total, soit individuellement, soit par petits groupes, ont changé de village. L'examen de leur cas donne une assez bonne idée de la vie sociale actuelle des Wayana :

Village Tiliwé :

Ewaho, (né en 1924) qui résidait auprès de sa femme Taléna (1925) décide, après une discussion avec le chef du village de partir au village Anapaiké auprès de sa propre parenté. Outre sa femme et leurs deux enfants, il emmène sa sœur Makénéna (1931) divorcée.

Village Touanké :

Wahoulou (1905) résidait dans ce village où se trouvent la plupart des membres de sa parenté maternelle; à la suite d'une discussion, elle décide de partir au village Piléiké auprès de sa sœur Opsoa. Elle part avec son mari Ilikwa (1912), son fils Ilipi (1940), sa fille Péléwalami (1943) et sa petite-fille qu'elle élève.

Kalouanilou (1910), veuve remariée, suit son frère Ilikwa au village Piléiké, emmenant deux enfants.

Iwili (1938) part au village Aloiké rejoindre son nouveau mari.

Village Aloiké

Télamali (1934), nouvellement marié, part s'établir auprès de sa femme au village Massili.

Village Paina

Tipoy (1937) part s'établir auprès de sa femme au village Massili.

Ouloukouya (1940), partie rejoindre son mari au village Anapaiké.

Les déplacements ont donc affecté cette année-là 66 personnes sur 230, soit 28 % de l'effectif total, en presque totalité du fait de mésententes familiales.

Les déplacements survenus au cours des années 1958 à 1964, qu'il ne paraît pas utile d'explicitier ici, ont affecté annuellement 15 à 20 % de la population. Ces déplacements se font indifféremment de la rive française à la rive surinamienne du Litani. Le mouvement entre le Litani et les autres rivières, Parou, Yari, et Tapanahoni, affecte annuellement de 2 à 5 % de la population Wayana du Litani.

En dépit des conditions économiques et sanitaires bien supérieures offertes par le Litani, les groupes Wayana du Yari et du Parou ne paraissent pas avoir tendance à une immigration progressive.

Entre le Litani et ces rivières, l'émigration et l'immigration se compensent.

RELATIONS SOCIALES A L'INTÉRIEUR DU VILLAGE

Le chef

Dans l'état social actuel des Wayana, la fonction de *tamusi* est une simple survivance. Il nous est difficile de nous représenter de quelle nature était autrefois l'autorité du chef de village, et de quelle façon elle s'exerçait.

Traditionnellement, la fonction de *tamusi* s'accompagnait d'un certain décorum. Le *tamusi* gardait, piqué en terre, à côté de son hamac, le *kapalu*, massue, symbole de son pouvoir. Au cours des cérémonies, un de ses *peito* le suivait constamment, portant le *kapalu* sur l'épaule (a).

Il avait d'autre part un représentant, *empatakai*, chargé de transmettre ses ordres, plus spécialement d'organiser les cérémonies et de répartir entre les ménages les travaux s'y rapportant.

Sur le Litani, le chef de village Tipiti, immigré du Yari en 1951, manifeste dans son maintien et son comportement un souci évident de conserver, dans la mesure où le faible effectif de son village le permet, le prestige attaché à sa fonction. Il conserve un *kapalu* fiché en terre dans sa case, et a nommé un *empatakai*. Les autres chefs de village n'ont plus aucun souci de dignité et vivent exactement comme les simples habitants.

(a) M. Jauffret, instituteur à Maripasoula, voyageant au Yari au cours de l'été 1964, a vu encore cette coutume observée au village Maloko, qui groupe encore près de cent personnes et peut être regardé comme le dernier foyer de la culture traditionnelle des Wayana.

N'importe qui peut fonder un village, s'il se trouve quelques parents ou camarades acceptant de le suivre, et on le considérera comme *tamusi*.

De nos jours, chez les Wayana, un *tamusi* est tout simplement un père de famille dont plusieurs enfants sont arrivés à l'âge adulte (chose relativement rare dans une population à faible natalité et à mortalité élevée).

La plupart des villages se réduisent à un père de famille, une partie de ses filles et leurs époux (astreints par la coutume à résider auprès de lui), une partie de ses fils et leurs épouses, amenées là à l'encontre de la coutume. Ce noyau élémentaire, y compris les enfants en bas âge, groupe rarement plus de 10 personnes. Il vient s'y joindre, soit des segments de parenté reliés par des liens très lointains et mal connus (comme les groupes II et III du village Touanké, décrits au chapitre I), soit de simples camarades; l'ensemble des hommes du village, reliés ou non au chef par des liens de parenté, sont appelés *peito* (vassaux).

Aucun de ces éléments n'est disposé à supporter de la part du chef de village une ferme autorité, qu'à leurs yeux rien ne justifie : ni la nécessité de se défendre contre un ennemi éventuel, ni la proche parenté, ni a fortiori un lien spirituel, les Wayana n'ayant aucun culte des ancêtres.

Dans ces conditions l'autorité du chef de village est des plus précaires, et peut se comparer à celle qu'exerce chez nous un maître de maison sur ses invités : il suggère, donne l'exemple, mais ne commande pas à proprement parler.

On a souvent écrit que chez les Indiens de Guyane, le chef de village, ayant la charge de recevoir les invités, et de produire le manioc nécessaire à la préparation du cachiri, possède de grands abattis qu'il fait cultiver par ses *peito*. En ce qui concerne les Wayana, cette assertion n'est pas fondée. L'examen détaillé que nous avons fait en 1962 de leurs abattis montre que ceux des chefs de village sont à peine plus grands que les autres. Les *peito* fournissent chacun quatre jours de travail par an dans l'abattis du chef de village, ce qui a le plus souvent comme effet de lui donner quelques jours de repos supplémentaires, et nullement d'accroître la surface cultivée. A cela se réduit le travail collectif chez les Wayana.

A l'occasion des danses, la fourniture du manioc et la préparation du cachiri sont réparties également entre les divers ménages. Et il arrive, comme nous l'avons vu en novembre 1962 à l'occasion d'une danse *taakai*, qu'un simple habitant du village, disposant de beaucoup de manioc, décide lui-même de l'organisation d'une danse et y joue le rôle principal, à la place du chef de village.

Tous les hommes du village vivent sur un pied de rigoureuse égalité. On ne marque aucune différence entre les membres du groupe de parenté formant le noyau du village, et les maris des femmes du groupe, venus s'établir parmi eux en fonction de la règle de résidence matrilineaire. A la mort du *tamusi*, si celui-ci n'a pas un fils adulte en âge de lui succéder, n'importe quel homme du village peut être choisi à sa place. Par exemple, à la mort de Yanamalé (1958) chef du plus important village Wayana du Litani, on se mit d'accord pour désigner comme successeur Anapaiké, qui n'avait avec lui aucun rapport de parenté connu, et qui s'imposait simplement par sa prestance physique et sa bonne humeur.

En fait, à la mort d'un chef de village, les membres de la communauté parviennent rarement à se mettre d'accord sur la désignation d'un successeur. Des segments de parenté se détachent alors pour s'agglomérer à un autre village, et il arrive même que le groupe se désagrège entièrement. Ainsi à la mort de Paina (1960) ses *peito* se sont divisés en trois groupes qui se sont rattachés à d'autres villages.

Beaux-pères et gendres

La seule autorité, ou plus exactement le seul lien de dépendance qui demeure accepté par l'opinion et conserve une valeur pratique est celle qui relie le gendre à son beau-père.

Le gendre trouve naturel de venir résider auprès de lui, d'exécuter à son profit des travaux de construction et de l'aider à couper ses abattis; le beau-père ne cherche pas à commander

véritablement son gendre. C'est par l'autorité qu'il a conservée sur sa fille qu'il agit sur le ménage. Ces relations sont d'ailleurs tout en nuances, et très variables d'un individu à l'autre.

Qu'il s'agisse de relations de *peito* à *tamusí* ou de beau-père à gendre, le moindre différend entraîne la rupture de la communauté et le départ d'un ou plusieurs ménages. La chose est reportée de nos jours comme tellement naturelle qu'elle n'entraîne même pas de rancune.

Jeunes et vieux

D'une façon générale les Wayana n'ont pas le respect des vieillards. Certains vieillards peuvent être personnellement estimés pour leurs connaissances ou leur sagesse, mais à l'égard des autres on ne témoigne aucune considération. En octobre 1964 le chef de village Tiliwé âgé de 65 ans, fut insulté et même rudoyé par ses deux gendres, qui lui dirent sans ambages qu'il n'était plus bon à rien et ferait mieux de passer le commandement à l'un d'eux. Il supporta cette algarade sans mot dire, et personne ne trouva cela choquant.

Cependant on considère que les vieillards sont seuls capables de diriger les cérémonies d'initiation des adolescents, et d'administrer l'épreuve des guêpes, qui en constitue le sommet. En janvier 1964, Tiliwé se trouvant malade, les cérémonies commencées dans son village furent sur le point d'être annulées, personne ne se jugeant capable de les diriger en son absence.

Relations entre ménages. Entraide

Les Wayana sont égoïstes et peu disposés naturellement à l'entraide. La nécessité leur impose de se grouper pour travailler en commun à leurs abattis, mais il ne s'agit pas d'un véritable travail communautaire : chacun tient le compte des journées effectuées au profit d'autrui, et lui demandera ultérieurement un travail équivalent. On ne s'aide pas volontiers, sauf entre frères, pour exécuter en commun des travaux de construction ou effectuer des transports sur la rivière.

Autrefois, les chefs de village imposaient la mise en commun des ressources alimentaires, et les repas étaient pris en commun. Cette coutume était encore observable en 1964 au village Tipiti : quand un homme rentre de la pêche avec une belle quantité de poisson, il en distribue environ la moitié de case en case. Les femmes préparent le poisson chacune dans sa case selon sa propre recette, et viennent disposer leurs marmites sous le *tukusipan* devant les hommes rassemblés, qui mangent ensemble, se servant indifféremment dans l'une ou dans l'autre.

Puis les femmes à leur tour prennent leur repas en commun.

Dans les autres villages, ces repas communautaires ne se voient plus que de loin en loin, à l'occasion de captures exceptionnelles. Le reste du temps, chaque ménage mange égoïstement de son côté.

On refuse cependant rarement de nourrir un convive imprévu, voyageur ou quémandeur quelconque. Les Wayana, passant près d'un tiers de leur vie dans les autres villages, à l'occasion de danses ou simplement pour se promener, sont trop souvent en position de quémandeur pour pouvoir refuser de la nourriture à quelqu'un qui survient pendant leur repas.

Ils pratiquent d'ailleurs une entraide forcée, en faisant main basse sans vergogne sur les récoltes et les provisions d'autrui; par exemple celui qui rentre le premier de la chasse, le village étant vide de ses habitants, va grappiller des bananes dans les autres cases, prélever un poisson sec sur un boucan, etc.

De même quand on a besoin d'une pirogue, on emprunte la première venue. Le propriétaire, arrivant sur ces entrefaites, en prend une autre, et ainsi de suite. En 1952, les Wayana possédaient une trentaine de fusils Gras transformés identiques, et il manquait une culasse, que son propriétaire avait laissé tomber à l'eau. Un matin, quelqu'un constatait que pendant la nuit, on avait volé sa culasse. Il ne disait rien, attendait une occasion favorable, et volait à son tour la culasse d'un fusil quelconque. Ce chassé-croisé se poursuivit de longs mois, sans amener d'ailleurs de violences, car les Wayana trouvent cette façon d'agir absolument naturelle.

L'opinion publique

Les Wayana sont bavards et cancaniers; ils aiment à propager des bruits fantaisistes, qui vont se déformant de village en village. La vie privée des individus est soigneusement observée, et commentée avec force détails, non à proprement parler dans un esprit de malveillance (les Wayana n'ayant pas de système de valeurs morales, ne portent pas de jugements les uns les autres), mais principalement pour faire rire. Cette dérision continue est un des aspects les plus négatifs de leur vie sociale.

RELATIONS ENTRE VILLAGES

Cérémonie de bienvenue

Quand un groupe de visiteurs, Wayana ou membres d'une autre tribu, vient d'une autre rivière, on pratique un rite d'accueil.

On dispose des bancs, les intéressés s'assoient et restent silencieux quelques minutes. Puis un homme du village vient s'asseoir devant le chef ou l'aîné du groupe, pose sa main sur son épaule droite, et les deux hommes se lamentent pendant quelques minutes, chacun pensant à un être cher disparu.

Ce rite apparenté à la salutation larmoyante des Tupi-Namba, nous semble pouvoir être interprété comme un rite de purification. Il ne paraît pas pouvoir être rapproché du discours cérémonial *oho* des Wawai et des tribus de l'Ouest des Guyanes, car on ne peut lui attribuer aucune fonction sociale.

Cérémonie *taakai*

Elle a pour but de créer ou de maintenir des relations d'amitié entre deux villages. Le village A invite le village B à une beuverie de cachiri, fondée sur un échange symbolique. Les A (ou plus exactement celui qui a pris l'initiative de l'invitation, et qui n'est pas forcément le chef) ont fait savoir qu'ils désiraient tels objets : par exemple un grand pot à cachiri, une vannerie, des pointes de flèches, etc. Les B viennent au jour fixé l'apporter, et ils reçoivent le cachiri en paiement. Il pourra y avoir ultérieurement une invitation réciproque, mais pas obligatoirement, chaque *taakai* constituant un rite d'échange complet.

Les danses données à cette occasion sont *tulé* et *tayehna*.

Cérémonie *tuakai* au village Malavate, 19-20 novembre 1964

La cérémonie a lieu sur l'initiative de Péléya, qui n'est pas le chef du village; il possède de grands abattis et se sait capable de fournir la plus grande partie de cachiri.

Il a demandé aux gens du village Tipiti de lui apporter des tiges pour pointes de flèches.

La cérémonie se trouve être intercalée dans un cycle d'initiation des adolescents, entre la 2^e et la 3^e danse *kalau* (cf. chapitre IV). De ce fait, on dansera également *kanawa* et *maipuli* qui n'ont pas de rapport avec la cérémonie *taakai*.

13 h. Les gens des villages Tipiti, Tiliwé, Aloiké, Touanké, se rassemblent au dégrad du village Malavate. Ils ont préparé des ornements (bandeaux tressés, ceintures) en *kéyi amo*, jeunes pousses de palmier kounana. Chacun prend dans une grande feuille quelques poignées de la boue du dégrad, puis en procession ils se dirigent vers le village. Les gens du village Malavate sont dans leurs cases, étendus dans les hamacs, feignant de ne prêter aucune attention aux arrivants. Ceux-ci font en file indienne le tour de chaque case, puis successivement chacun d'eux frotte d'un peu de boue les pieds de chacun des habitants de la case, hommes, femmes et enfants.

Ils se réunissent ensuite sous le *tukusipan* où on leur sert du cachiri.

C'est seulement alors que leurs femmes et enfants, restés au dégrad, font leur entrée dans le village et vont s'installer dans les cases.

On boit du cachiri jusqu'à 16 heures.

16 h. Les arrivants se groupent, assis sur leurs bancs un peu à l'écart de la place du village. Ils ouvrent les malettes et les pagaras où ils ont rangé les bandeaux de plume des chapeaux *olok*.

Malavate, suivi de ses *peito*, chacun portant un seau de cachiri, sort du *tukusipan* et se dirige vers eux. Son arrivée est accueillie par un long cri modulé. Tous s'assoient et boivent.

Un peu plus tard c'est au tour des femmes du village, de venir, toujours en procession, apporter des seaux de cachiri.

On monte les chapeaux *olok* en se servant de vieilles montures abandonnées sous le toit des cases lors du dernier maraké. On ajoute au costume des *ukalat*, nécessaires pour la danse *kanawa-maipuli*, mais qui, normalement, ne sont pas utilisés pour la cérémonie *taakai*.

18 h. Les arrivants se groupent, quatre portant des *olok*, les autres de simples couronnes de duvet de plume *apomali*. Malavate et ses *peito* sont à l'écart, groupés autour d'un grand feu.

Les danseurs jouent de la longue trompe en bambou *tulé*. Cette fois, ils se déplacent dans le sens des aiguilles d'une montre et, fait exceptionnel dans les cérémonies Wayana, le cercle est fermé. Mais il est fermé non par des hommes se tenant les uns les autres, mais par une grande perche, portée horizontalement par les plus jeunes des danseurs. Beaucoup de danseurs ont leurs femmes à leur bras. Ils ne sont pas reliés les uns aux autres, chacun tenant sa trompe des deux mains.

Le rythme est fortement marqué. Le danseur fait un pas en avant, balance son corps, fait un pas de côté qui le place face au centre, souffle dans sa trompe et revient face à la circonférence.

Au bout de quelques minutes, on plante au centre du cercle la perche tenue par les jeunes gens. Elle restera là tout le temps de la cérémonie ; la danse terminée, les participants viendront y essuyer leurs mains.

18 h 15. La danse reprend, cette fois dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Les jeunes gens du village, à l'extérieur du cercle, chantent *maipuli*, tandis que les danseurs continuent le *tulé*.

18 h 30. Les femmes apportent un repas symbolique, comme pour la danse *kalau*. La danse se poursuit cinq minutes encore, puis se termine par un cri strident.

18 h 45. La danse reprend, et se poursuivra toute la nuit, *tulé* alternant avec *kanawa*.

20 novembre.

6 h. La plupart des danseurs sont ivres et dorment ; trois seulement poursuivent la danse *tulé*.

7 h. Chacun va dormir jusqu'à midi.

15 h. Epoya, adjoint au chef du village Tipiti, rassemble les danseurs. Les uns après les autres ils viennent s'agenouiller devant Péléya, assis sous le *tukusipan*, et présentent un petit faisceau de tiges à pointes de flèche, *pileun ahmit* (arbuste *maami*, *Boni ga tiki*).

Péléya en fait de petits tas qu'il répartit entre lui et les quatre autres hommes du village.

16 h. Danse *tayehna*, variante de la danse *tulé* (les danseurs plient le genou un pas sur deux).

Fin de la cérémonie et départ des danseurs à 17 heures.

Différends entre individus et entre villages

Les différends entre individus sont fréquents. Ils ont pour cause habituelle la jalousie, le refus de toute subordination (amenant notamment des brouilles entre frères), des contes-

tations au sujet de tractations commerciales (tromperie, engagements non remplis), beaucoup plus rarement des affaires de sorcellerie (car en pareil cas on incrimine toujours des gens vivant sur une autre rivière et hors d'atteinte).

D'une façon générale, *les différends sont toujours de nature individuelle et n'ont aucune tendance à s'étendre aux groupes de parenté et aux villages*. C'est un des aspects les plus remarquables de la vie sociale des Wayana, qu'on peut rattacher à leur extrême individualisme, ainsi qu'à la déstructuration des groupes de parenté.

S'il s'agit de différends de peu de gravité entre personnes de même parenté, on se réfère volontiers à l'arbitrage d'un des aînés du groupe, établi depuis longtemps sur les rivières. Entre gens de village et de parenté différente, on peut demander l'arbitrage de Touanké, qui représente le groupe le plus anciennement établi sur le Litani. Mais en fait, ce recours est très rarement utilisé.

Les querelles graves (et les Wayana, ne supportant ni contrariété ni contradiction, ont tendance à dramatiser des différends portant sur des objets insignifiants) sont impossibles à arbitrer ; les adversaires se battent rarement, ils cessent toutes relations ; souvent celui qui se juge offensé quitte la rivière et va s'établir sur une autre, avec l'arrière pensée de se venger par l'envoi de maléices.

La coutume des Noirs Réfugiés admet, pour trancher les différends, des épreuves judiciaires. On ne trouve rien de semblable chez les Indiens de Guyane, et cela ne doit pas surprendre ; pour accepter une épreuve il faut admettre la possibilité d'avoir tort, et de plus, faire face à ses responsabilités, notions totalement étrangères à la psychologie des Indiens, qui en pareil cas n'ont d'autre attitude que la fuite.

Le meurtre

Il est exceptionnel chez les Wayana, comme chez les tribus voisines. Le meurtrier prend la fuite et cherche refuge dans une autre tribu, très loin de la parenté de sa victime. Il se soumet, comme autrefois le guerrier qui avait tué un ennemi à la guerre, à de très sévères épreuves de purification, sans lesquelles il pourrait être atteint des maladies suivantes : *lëwë* (folie), hydropisie, hémorragies buccales et anales. Le mécanisme supposé de cette action est obscur chez les Wayana qui ne croient, ni à une possibilité d'action de l'*akwalinpë* de la victime, ni à l'intervention des *yolok*.

Wéyoukou, Indien Trio réfugié chez les Wayana à la suite d'un meurtre commis dans sa tribu (il avait tué à coups de bâton un amant de sa femme) raconte cette affaire avec la même sérénité qu'une histoire de chasse. Il s'est soumis aux épreuves suivantes :

- Rester sans boire ni manger pendant six jours ; ne boire qu'un peu d'eau chaude jusqu'au 8^e jour.
- Le 10^e jour, pratiquer des incisions *tëhepapsé* sur ses jambes et ses bras.
- Le 15^e jour, couper un nid de guêpes *okomëyot*, de façon à subir plusieurs centaines de piqûres.
- S'abstenir de relations sexuelles pendant un an.

Le changement du nom du meurtrier n'est pas pratiqué ni par les Wayana, ni par les Trio.

LE CHAMAN

Nous étudierons ici le chaman dans sa fonction sociale, et ne décrirons les rites pratiqués que dans la mesure où ils ont une répercussion directe sur les relations entre individus et entre villages.

Fonction du chaman

La fonction de chaman, *p̄yai*, n'est pas héréditaire, n'importe qui peut apprendre. Mais dans la mesure du possible, le chaman cherche à instruire l'un de ses fils et à en faire son successeur.

L'enseignement qui est donné individuellement et en secret, ne paraît pas comporter des épreuves aussi sévères que dans les autres tribus de Guyane, ce qui peut traduire une certaine décadence. Aucun des apprentis chamans que nous avons connus en pays Wayana ne se soumettait à des jeûnes sévères et prolongés.

L'enseignement a pour but :

- d'enlever du visage un opercule spirituel (*epatomit*) qui empêche les gens ordinaires de voir les esprits,
- de mettre l'élève en contact avec les esprits associés du chaman instructeur,
- de fixer au nombril du chaman un fil spirituel, *yolok iwa*, qui le relie à ses esprits associés, et à l'aide duquel il peut s'élever jusqu'au premier ciel, à la façon d'une araignée (*akahak katip*).

Le chaman confirmé reste soumis à des interdits alimentaires ; il ne peut manger la nuit, et ne peut consommer la chair d'animaux domestiques ou d'animaux importés (bœuf, cochon).

Le chaman Wayana exerce son art au cours de séances publiques nocturnes (*tëwëyumkai* = donner une séance de magie). Il construit sous le *tukusipan* du village une case en feuilles de palmier *maripa* (*mumnë*), en forme de pyramide très allongée à base triangulaire.

La séance commence vers 20 heures. Le chaman fume du tabac mêlé de feuilles correspondant aux divers esprits qu'il doit appeler, et chante des invocations aux esprits. Après quelques minutes il entre en transe et les assistants savent, en entendant des coups de force décroissante frappés sur les poteaux de la case, que l'*akwali* du chaman a quitté son corps et est monté au ciel.

Viennent ensuite successivement les esprits. A l'entrée de chacun d'eux on entend frapper des coups de force croissante, puis secouer les feuilles des parois (l'esprit a amarré son hamac dans le *mumnë*). Les assistants poussent à intervalles réguliers des cris plaintifs qui ont pour but de garder contact avec l'*akwali* du chaman, qui sans cela ne pourrait pas redescendre du ciel.

L'esprit chante, demande pourquoi on l'a dérangé, puis un autre esprit survient, et ainsi de suite, pendant des heures. Ces séances sont très monotones et souvent se terminent sans conclusion, les esprits associés du chaman ayant déclaré ne pas voir quel esprit est entré dans le corps du malade, ou ne voulant pas engager la lutte. En cas de maladie grave, on fait quatre séances successives, à quelques jours d'intervalle.

Le chaman Wayana ne fait pas usage de la *maraka*, connue pourtant de leurs voisins Émerillon et Trio. Il ne suce pas la partie malade à la façon des *Oyampi*. Il soigne par des chants médecine, en insufflant de la fumée de tabac (*tumai*), et en extirpant du corps du malade des corps étrangers supposés être la cause de la maladie. Parfois ses esprits associés engagent une lutte corps à corps avec les esprits entrés dans le corps du malade, et la hutte *mumnë* retentit de cris terribles.

Dans l'un et l'autre camp, les esprits de la nature, *yolok*, et les *akwalinpë* des chamans décédés interviennent de la même façon et avec une force égale, ce qui confirme qu'aux yeux des Wayana ces entités sont à un même niveau d'être.

Seuls un petit nombre de chamans sont considérés comme pleinement confirmés dans leur art. Sur le Litani, depuis la mort de Yanamalé (1957) et de Toulessima (1964) il n'en

restait fin 1964 que trois : Wéyoukou, Piléiké et Wampi, tandis que dix-neuf hommes et adolescents (sur un total de 72, soit plus du quart) étaient considérés comme ayant certaines connaissances en magie, et donnaient à l'occasion des séances devant un public restreint.

Les trois chamans précités étaient considérés comme capables de tuer à distance ; en fait, il semble bien que dans l'esprit des Wayana c'est ce pouvoir même qui caractérise le chaman confirmé. Celui-ci le met à la disposition de quiconque moyennant paiement, en principe pour exercer un contre-maléfice ou une vengeance légitime. Mais, si l'on ne perd pas de vue que les Wayana ne pardonnent pas la moindre offense, et n'admettent jamais avoir tort, on conçoit qu'il leur soit très difficile d'établir une démarcation entre magie défensive et magie noire.

Les Wayana distinguent, au moins en principe, le bon chaman, *pīyai potikē*, et le mauvais chaman, *pīyai pola*, qui nuit sans raison. On dit que le mauvais chaman ne se passe plus au roucou, car ses esprits associés ne le supportent pas, et que sa peau devient sombre (a) ; qu'avant sa mort il avoue ses crimes et que pour neutraliser ces esprits, ses proches doivent l'enterrer face contre terre, après lui avoir teint le visage en noir.

On peut se demander si sur ce point les Wayana n'ont pas été influencés par leurs voisins les Noirs Réfugiés Boni, pour lesquels la lutte contre la magie noire est la base de la vie sociale ; car les Wayana n'ont pas souvenir qu'un chaman ait été déclaré *pīyai pola* et enterré de cette façon. Et pourtant plusieurs chamans acceptent notoirement de tuer par magie n'importe qui, pourvu qu'on les paye. Ils ne sont nullement déconsidérés pour autant, et personne ne les inquiète. Nous avons entendu en décembre 1964 des Wayana pris de boisson discuter sur Toulissima, chaman décédé le mois précédent, les uns affirmant que c'était un *pīyai pola* et qu'il ne fallait plus prononcer son nom, tandis que ses parents défendaient sa mémoire. Mais la discussion s'apaisa vite, et n'eut aucune suite. Notre sentiment est que cette notion est étrangère à la pensée Wayana, et demeure sans valeur pratique.

Le chaman est supposé pouvoir agir à distance par deux procédés distincts :

- Envoyer l'un de ses esprits associés s'établir dans le corps de sa victime,
- Attirer de nuit l'*akwali* de sa victime et la flécher. Pour cela, le chaman construit une cabane *mumnē* et appelle l'*akwali* de l'individu qu'on lui a désigné. Il suffit de connaître son nom et de savoir ce qu'il aime manger. Un peu de cette nourriture est disposée à proximité du *mumnē* comme appât. Le chaman utilise des flèches terminées par des dents d'animaux (agouti). A l'issue de la séance, qui est très brève, il montre la flèche dont l'extrémité est ensanglantée, et dont la dent a disparu, supposée restée dans le corps de la victime.

Au même moment, la victime sera frappée d'une maladie foudroyante, dans laquelle on reconnaîtra l'effet du *yolok pileun*, flèche d'esprit.

On raconte que voici quelques années, un Wayana du Tapanahoni nommé Touwanéiké était venu demander à Wampi, chaman du Litani, de tuer un de ses voisins avec qui il s'était querellé ; puis il rentra au Tapanahoni ; quelques semaines après on le vit revenir, pour verser à Wampi le paiement convenu, son voisin étant mort.

D'une façon générale, le prix convenu pour le meurtre à distance est versé au chaman en deux fois, partie au moment de la conclusion de l'accord, partie si le maléfice réussit. S'il ne réussit pas, le demandeur réclame le remboursement de ce qu'il a versé. Certains chamans rendent ce qu'ils ont reçu, d'autres refusent, et l'on n'ose pas insister...

(a) D'après un mythe Wayana, autrefois la peau des Wayana était brun foncé et c'est l'usage du roucou qui l'a éclaircie. Coïncidence curieuse, les trois chamans les plus redoutés du pays Wayana, qui ne se passent plus au roucou, ont effectivement une peau anormalement foncée.

Le chaman et la paix sociale

La presque totalité des maladies et des morts sont imputés à l'action des chamans. La lutte contre les maléfices est la trame même de la vie des Wayana, et contribue à l'imprégner de méfiance et d'hostilité à l'égard d'autrui; mais leurs croyances et leur comportement psychologique à l'égard de leurs ennemis limitent les effets du chamanisme sur la vie sociale et maintiennent la paix entre les individus et entre les villages :

- Les haines que nourrissent les Wayana sont individuelles. Il est rare qu'elles s'étendent à la proche parenté de l'ennemi, et à fortiori à l'ensemble de son village. Il arrive que plusieurs personnes d'un même village se croient collectivement en butte à la vengeance d'un chaman; par exemple ces dernières années, le village Elahé imputait trois morts à l'action d'un chaman du Tapanahoni nommé T... Mais c'est là un cas exceptionnel. Si l'on admet que dans certains cas l'action d'un chaman peut frapper un enfant ou un proche parent de l'individu contre lequel il lui est demandé d'agir, ce résultat est plutôt considéré comme un accident.
- *Les Wayana considèrent que le chaman ne peut frapper que des individus établis sur d'autres rivières.* La justification donnée par la plupart des informateurs est la suivante : s'il s'attaquait à un homme de la même rivière, les proches de la victime viendraient le tuer aussitôt (car on admet la possibilité d'identifier sans erreur l'auteur du maléfice).

Il est possible que cette raison ne soit pas la seule, et qu'on craigne davantage les effets du contre-maléfice lancé à courte distance. Quoi qu'il en soit, la recherche des causes des maladies et des morts incrimine régulièrement un chaman situé sur une autre rivière.

En pareil cas, personne ne songe à monter une expédition punitive qui durerait des semaines ou des mois (on a d'ailleurs peut de goût pour la violence physique). Les Wayana demandent à un chaman d'exercer un contre-maléfice (*yolok ehemtakihé*, échanger des *yolok*). Bien qu'évidemment, sauf coïncidence, cette action ne donne aucun résultat, on se considère comme quittes. Si, ultérieurement le chaman ennemi vient en voyage, ou si on se rend sur la rivière où il est établi, on ne manifestera rien, et il pourra même ignorer l'accusation portée contre lui.

En 1959, à la suite de la mort de trois personnes de la même parenté, on accusa un homme de la même famille, Péléya, vivant au Yari, d'avoir payé un chaman pour les faire mourir. Péléya vint deux ans plus tard s'établir au Litani. Il entendit parler de cette accusation, déclara que c'était faux, et n'y attacha aucune importance. Ses accusateurs restèrent sur leurs positions et depuis évitent plus ou moins de le fréquenter, mais ne tentèrent rien contre lui.

En fait, le chaman évite chaque fois qu'il peut de nommer l'auteur d'un meurtre supposé. En pratiquant sur un cadavre le rite *toimai*, il est supposé renvoyer le *yolok* contre le chaman auteur du maléfice. On attend quelques mois, et si à l'arrivée de voyageurs d'autres rivières, on apprend la mort d'un individu, on se persuade que c'était le meurtrier. L'affaire se trouve classée.

La mort d'un chaman est fréquemment attribuée à l'effet plus ou moins retardé du rite *toimai* pratiqué sur le corps d'une de ses victimes. Par exemple en octobre 1964, des Wayana du Parou en visite au Litani annoncèrent le décès d'une jeune femme, morte en couches. On fit tout de suite le rapprochement avec la mort du chaman Toulissima, un mois auparavant. L'opinion fut unanime à se convaincre que Toulissima avait tué cette femme, et avait été victime du rite *toimai* pratiqué sur son corps.

Le chaman dans le village

La fonction de chaman peut coïncider avec celle de chef de village (on en a vu trois exemples au cours des deux dernières années), mais en règle générale les deux choses sont nettement distinctes. On se range autour d'un chef soit pour des raisons de parenté, soit parce qu'on a de la sympathie pour lui. Or le chaman est généralement craint.

Le chaman, en tant que membre d'une communauté et *peito* du chef de village, se soumet à la loi commune. Il est astreint notamment comme les gens ordinaires à résider auprès de son beau-père et à travailler pour lui. Il vit avec les autres adultes sur un pied de rigoureuse égalité, et ne cherche ni à peser sur leurs décisions, ni à fortiori à les supprimer, ce qui entraînerait la dispersion du groupe. Si on le consulte, c'est à titre purement personnel; la présence d'un chaman dans un village est généralement appréciée par les habitants, et considérée comme un élément de sécurité. Mais cela ne crée aucun lien de dépendance et l'on peut aller consulter le chaman d'un autre village sans susciter jalousie ou dissensions.

RELATIONS AVEC LES NOIRS RÉFUGIÉS BONI

Il ne paraît pas inutile d'introduire dans ce chapitre, consacré à la vie sociale traditionnelle des Wayana, un exposé sur leurs relations avec les Noirs Réfugiés Boni.

Depuis près de deux siècles, ces deux groupements si différents par la race et la culture entretiennent des relations suivies, comportant l'idée d'une complémentarité, et presque d'une symbiose. Progressivement fixées par l'usage, elles ont pris racine dans la tradition de l'un et de l'autre groupe, et demeurent très vivantes de nos jours, bien que la base commerciale sur lesquelles elles reposaient ait été profondément altérée.

Ces relations ont vraisemblablement pris naissance au cours du dernier quart du XVIII^e siècle, quand les Boni, refoulés par les troupes hollandaises, battaient en retraite le long du Maroni (1772-1793). Après la mort de Boni (1793) les survivants, groupés autour de son fils Agossou, se réfugièrent dans le Haut-Marouini, où l'on ne put les rejoindre. Ils n'auraient pas tenté cette manœuvre s'ils n'avaient été certains de trouver là des alliés : les Wayana, établis sur cette rivière depuis plusieurs dizaines d'années (a).

Vers 1815, les Boni se réinstallèrent sur le Lawa, à proximité de leurs villages actuels. On sait peu de chose sur la vie des deux tribus au cours de cette période. Leprieur, premier voyageur français qui ait atteint le cours moyen du Maroni en 1835 put constater que de bonnes relations existaient entre Boni et Wayana.

Selon la coutume des Noirs Réfugiés, le bassin supérieur du fleuve est le domaine personnel du grand man. En vertu de ce principe, les Boni ont été amenés à considérer les Wayana du Litani comme vassaux de leur grand man. Il est certain d'autre part qu'ils ont cherché à se réserver le monopole de leurs échanges commerciaux, en les empêchant de descendre le fleuve en aval de leurs établissements. Le grand man des Boni interdisait également aux Wayana de faire du canotage de transport à la façon des Boni (b). Ces dispositions n'ont jamais pris un caractère vexatoire. Les Boni ont toujours eu soin de ménager la susceptibilité des Wayana, et il ne faut pas se représenter les relations des deux groupes en termes de dépendance politique. Elles étaient fondées au contraire sur le respect absolu par chaque groupe des croyances et de la structure sociale de l'autre. Bien que ces relations aient connu des périodes de tension, les Wayana n'ont jamais, comme l'ont écrit à la légère plusieurs voyageurs, été soumis à un régime d'oppression qui leur eut paru aussi absurde qu'intolérable, et auquel ils auraient mis fin aussitôt en retournant s'établir sur le versant brésilien.

Relations commerciales

Le commerce traditionnel entre Wayana et Boni se pratiquait de la façon suivante : chaque Indien avait chez les Boni un associé auquel il réservait, au moins en principe, la

(a) La carte de Coudreau, établie en 1838, montre que les villages Boni du Haut-Maroni avaient été établis à proximité immédiate des anciens villages Wayana.

(b) Ces dispositions ont eu un effet salutaire sur les Wayana, en les préservant dans une certaine mesure des maladies pulmonaires épidémiques qui à la même époque, anéantissaient presque totalement les Indiens de l'Oyapok.

totalité de ses échanges. Cette association était en principe conclue pour toute la vie. Les Boni hésitaient à la rompre, de peur de susciter la vindicte de l'associé, et d'être éventuellement victimes de maléfices.

Les Indiens fournissaient des hamacs, des flèches, et surtout des chiens dressés pour la chasse, auxquels on attache une grande valeur, contre des objets d'importation, outils et perles, et des canots. Ces échanges, toujours très compliqués, portant en partie sur des chiens encore à naître contre des canots qui restaient à construire, n'étaient pas exempts d'une certaine filouterie réciproque, et n'aboutissaient parfois qu'après des années de négociations toujours menées avec beaucoup de patience. Les Boni fixaient un taux d'échange qui leur était en apparence très avantageux et pouvait même passer pour usuraire, mais cette pratique était en partie justifiée par les aléas de ce commerce; souvent en effet les Indiens n'exécutaient leurs engagements qu'en partie ou prétextaient un naufrage sur une rivière du versant brésilien pour ne rien rapporter en échange des marchandises de traite reçues d'avance. Leurs partenaires Boni ne disposaient d'aucun recours; ils ne se fâchaient pas, et ne changeaient pas d'associés pour autant, sachant bien que de la part d'un autre, ils auraient éprouvé les mêmes mécomptes.

Relations de groupes

Le commerce de traite, encore très actif au moment de nos premières missions sur le Maroni (1948-1949) a beaucoup perdu de son importance, depuis que les Indiens ont acquis l'usage de l'argent et ont la possibilité de vendre directement leurs produits aux commerçants créoles, mais il n'a pas disparu. Beaucoup de Wayana conservent un associé Boni avec lequel ils font quelques échanges, et chez lequel ils viennent s'établir avec femmes et enfants quand ils descendent en pays Boni, notamment à l'occasion de fêtes. Le grand man invitait en effet les Wayana aux fêtes de lever de deuil, et parfois aux grandes pêches à la nivrée. On doit noter que les Boni évitaient d'enivrer les Indiens, et que ces visites en groupe ne donnaient jamais lieu à des rixes et à des désordres comme il s'en produit pour ainsi dire chaque fois que les Indiens viennent en grand nombre dans un établissement européen ou créole. En particulier, jamais les Boni n'ont essayé d'enivrer les Indiens pour abuser de leurs femmes, comportement habituel des « civilisés » dans l'ensemble de l'Amazonie forestière. Outre qu'ils ont très peur de la magie indienne, les Boni sont une population hiérarchisée, agissant selon des principes rigoureux. Celui qui se comporterait ainsi serait mis au ban de la société.

Il est probable d'autre part que les animistes perçoivent plus clairement que nous les êtres humains en tant que groupes, et qu'ils ont plus nettement conscience du danger que tel ou tel comportement peut causer à l'ensemble d'une collectivité.

Dans leurs relations commerciales et personnelles, Boni et Wayana font usage d'un jargon de traite, formé de mots Wayana et Galibi déformés, transposés dans un système phonologique simplifié, qui ne contient rien d'étranger à la phonétique du français. Il est permis de penser que ce jargon est d'origine ancienne et a pris naissance au cours du commerce de colportage du xvii^e et xviii^e siècle, sur le cours inférieur du fleuve.

Les Wayana n'ont fait que peu d'efforts pour parler la langue des Noirs Réfugiés. Ils la comprennent plus ou moins, mais peu d'entre eux la parlent correctement.

Relations personnelles

Comment les Boni considèrent-ils les Indiens, et réciproquement? chacun considère les défauts de ses associés sans indulgence, mais il évite de les juger selon les normes de son propre groupe.

Si l'on demande à un Boni ce qu'il pense des Indiens, il répondra qu'ils sont quémendeurs, menteurs, infidèles à leur parole, sans éducation et sans mœurs, mais qu'il faut les supporter

parce que c'est ainsi que Dieu les a faits, et qu'ils ne peuvent se changer; et qu'au total, on est habitué à eux et qu'on les aime bien tout de même.

Les Boni se sentent supérieurs par leur force physique, leur efficacité et leur organisation, mais ils admirent les Wayana pour leur habileté, leur connaissance intime de la forêt et craignent les pouvoirs magiques de leurs chamans. Sûrs d'eux, ne craignant rien de la brousse, ne s'égarant jamais, chasseurs et pêcheurs hors ligne, les Indiens leur paraissent doués de facultés particulières; il nous est arrivé d'entendre au campement des réflexions telles que celle-ci « il va pleuvoir cette nuit, les Indiens font des carbets ».

Les Boni ont très peur de la magie indienne. Aucun d'eux n'oserait mécontenter gravement un Indien, et même s'il s'estime lésé, dans la plupart des cas il n'osera pas se plaindre. En 1952, au cours d'une halte au village indien Aloiké, nos quatre canotiers Boni qui avaient fait bonne pêche s'étaient préparés une pleine marmite de poisson. Ils venaient de commencer leur repas quand survinrent quelques Indiens qui se mêlèrent à la conversation, s'assirent à côté d'eux, puis commencèrent à tremper leur cuiller dans la marmite. D'autres survinrent, et toujours parlant posément, sans manifester de hâte, vinrent prendre part au festin. Les Boni furent progressivement refoulés au second rang, et finalement abandonnèrent. Trois d'entre eux riaient de cet incident qui leur était familier; le quatrième était furieux, mais il n'osa pas le manifester car, nous dit-il, s'il frappait les Indiens comme il en avait envie, il risquait d'être victime d'un maléfice.

Quant aux Wayana, ils ne portent aucun jugement sur les Boni, et se contentent, selon leur habitude, de se moquer de leurs travers. Ils leur ont donné le nom de *meeколо*, un étrange poisson à peau noire (*ancistrus sp.*). En fait, ils les estiment et ont confiance en eux.

Au total, Boni et Wayana se connaissent très bien, se fréquentent activement, et l'on peut admirer les relations loyales et confiantes que ces groupes primitifs ont su établir entre eux. On remarque même que dans ces relations, les uns et les autres mettent plus de patience et tolérance qu'envers les gens de leur propre groupe. Il est excessivement rare de voir s'élever des contestations entre Indiens et Boni; au cours de neuf missions effectuées avec des équipes mixtes, nous n'en avons jamais observé, alors que les discussions survenaient parfois à l'intérieur de chaque groupe.

Influences culturelles

Quelle influence culturelle ont eu l'une sur l'autre ces deux sociétés ?

Le fait le plus apparent, et le plus frappant pour l'observateur, est qu'aucune modification ne s'est introduite dans la psychologie et le comportement de l'un et l'autre groupe. Pas un trait de caractère n'a été modifié, même chez les membres des deux groupes qui sont établis à proximité immédiate les uns des autres et se fréquentent depuis l'enfance.

Les mariages intertribaux ont été très rares; quatre seulement à notre connaissance, dont les descendants, au nombre d'une demi-douzaine, vivent tous parmi les Boni. Ces unions sont mal vues dans les deux groupes, principalement semble-t-il, en raison de l'opposition des croyances et de la culture spirituelle.

Sur le plan de la culture matérielle, les Noirs Réfugiés doivent beaucoup aux Indiens, mais il est difficile de départager ce qu'ils avaient emprunté aux Galibi et aux Arawak du littoral, avant même de s'être libérés du joug de l'esclavage, et ce qu'ils ont emprunté depuis aux Wayana. Leur agriculture et la préparation de leurs aliments sont fortement influencées par les techniques indiennes, bien qu'ils aient conservé un stock de plantes cultivées en partie d'origine africaine. Ils ont emprunté aussi certains usages vestimentaires, comme le port du kalimbé pour les hommes, le *kweyu* des jeunes filles, les jarrettières de coton, etc., et l'usage du hamac.

Les Indiens ont appris des Noirs Réfugiés les techniques d'équarissage et de sciage, mais s'y adonnent assez peu. Voici peu d'années encore, ils préféreraient acheter leurs canots aux Boni, les réussissant mal. C'est seulement depuis l'introduction des moteurs hors-bord qu'ils se sont vraiment préoccupés d'apprendre cette technique.

Sur le plan linguistique, l'usage très répandu du jargon de traite n'a eu aucune influence sur le parler Wayana; très peu de mots étrangers s'y sont introduits, et ils ont été intégrés au système phonologique de la langue. La syntaxe ne paraît avoir subi aucune altération. La langue Boni par contre s'est enrichie d'un assez grand nombre de mots Wayana plus ou moins déformés, se rapportant principalement aux végétaux et aux animaux de la brousse.

Sur le plan de la culture spirituelle, les deux sociétés sont demeurées presque complètement étrangères l'une à l'autre. Les Boni connaissent dans ses grandes lignes le système social et et les croyances des Wayana, et inversement. Tous connaissent de façon plus précise ce qui se traduit par des comportements matériels, interdits alimentaires, refus d'abattre tel arbre, crainte de tel animal, etc. Ces croyances, rappelons-le, sont aussi totalement opposées que possible : les Boni craignent et respectent leurs ancêtres, auxquels les Wayana n'attachent aucun pouvoir. Ils sont divisés en lignage exogamiques alors que les Wayana pratiquent l'endogamie, ils se réjouissent de la naissance de jumeaux alors que tous les Indiens de Guyane la redoutent, etc. Or, nous l'avons constaté à maintes reprises, ni les uns ni les autres ne s'étonnent de ces contradictions, et c'est à peine s'ils les perçoivent. La foi de chacun dans la validité de son propre système n'a pas été ébranlée. On ne nie pas pour autant la validité de l'autre système : « C'est la loi de ses ancêtres, c'est ainsi qu'il a été élevé et qu'il doit vivre, mais moi, cela ne me concerne pas ».

Le concept d'un dieu suprême, créateur de l'univers, si marqué dans la pensée des Noirs Réfugiés, qui l'invoquent sans cesse et le prennent à témoin de leurs actes, n'a éveillé aucun intérêt chez les Wayana ; nous avons dit que quelques-uns d'entre eux, en présence d'un événement insolite, disent en levant les yeux : « c'est *kapu* (le ciel) qui a fait cela ». Il faut sans doute voir là un reflet vague de l'attitude qu'ils voient prendre aux Noirs Réfugiés, mais cela ne correspond chez eux à aucun concept défini.

Les Boni redoutent beaucoup, nous l'avons dit, la magie indienne, mais c'est parce qu'elle leur paraît correspondre exactement à l'action du *wisimá* (sorcier) dans leur propre système. La conception que les Wayana se sont formés du principe vital *akwáli* de la personne humaine se trouve en effet correspondre très sensiblement à celle de l'*akkaa* chez les Noirs Réfugiés. Il n'y a donc pas sur ce point d'emprunt culturel à proprement parler.

Les esprits de la nature, *yolok*, si redoutés des Wayana, demeurent indifférents aux Boni; quant aux Indiens, ils n'ont aucun souci des entités redoutées par ceux-ci, et abattent sans crainte les arbres où elles sont supposées résider. C'est seulement dans la conception, vague et multiforme, que les Noirs Réfugiés se font des esprits des eaux, qu'on peut relever un emprunt aux Indiens.

Même dans le domaine de la musique, presque rien n'a été échangé. Les Boni ont adopté les graines sonores, *kawai*, que les Indiens fixent à leur bâton de danse *enep*, mais ils ne les fixent qu'aux chevilles. Leur instrument de musique demeure le tambour, tandis que les Wayana demeurent fidèles à la flûte et aux trompes. Rien, dans le rythme et la mélodie, n'a passé d'un art musical à l'autre.

Les légendes et les contes, dont l'emprunt est si facile, n'ont pas davantage essaimé. Une seule fois nous avons cru reconnaître dans un conte Boni un thème indien déformé; les Wayana témoignent d'une incuriosité totale à l'égard de la littérature Boni, et il est hors de question qu'ils cherchent à lui emprunter des thèmes.

En résumé, la symbiose des Boni et des Wayana apparaît comme un fait social des plus intéressants et des plus remarquables. Ces deux sociétés ont fondé sur le plan économique,

une relation qui leur a été profitable sans qu'il en résulte de détérioration du système social et familial du groupe le plus faible et, d'une façon générale, rien de nuisible. Cela tient à ce que chacun des deux groupes, se satisfaisant de son propre système, et respectueux de la liberté d'autrui, n'a cherché ni à dominer, ni à assimiler l'autre.

Telles ne sont pas, malheureusement, les relations des Indiens et des populations dites civilisées, que nous évoquerons à la fin de cet ouvrage.

DYNAMISME DE LA SOCIÉTÉ WAYANA

En dépit de la décadence de son système de parenté et de l'organisation sociale dont il constituait la clé de voûte, la nation Wayana conserve une grande vitalité. Ces Indiens n'ont confiance qu'en eux-mêmes, et la perte d'une partie de leur acquis culturel ne les pousse aucunement à « assimiler » la culture des populations importées ; ils demeurent en fait remarquablement fermés aux influences culturelles étrangères : on peut remarquer que dans les transformations sociales que nous venons de décrire, ces influences n'ont joué aucun rôle. Il ne nous semble donc pas qu'ils aillent spontanément à un effondrement total de l'ordre social et familial. Cet effondrement ne pourrait se produire que s'ils tombaient entièrement au pouvoir des « civilisés », et étaient soumis à une suggestion intense et continue. Si, comme on peut l'espérer, ils reçoivent une protection efficace, ils seront amenés, plus ou moins inconsciemment, à établir un mode de vie sociale adapté au nouveau régime du mariage.

Aussi artificielle que soit la composition des villages, un minimum d'organisation subsiste, fondée sur l'influence personnelle des chefs, dont certains conservent un réel prestige ; autrefois chefs de lignages, ils deviennent chefs de groupement de petites fractions liées par l'amitié personnelle ou l'intérêt. Les Wayana demeurent fermement attachés à leurs croyances, à leur genre de vie et à leurs techniques. Le désordre des mœurs demeure limité et intérieur à la tribu ; les femmes Wayana n'ont pas d'aventures avec les étrangers.

Quand on compare les destins si dissemblables des Indiens Galibi de la côte et des Wayana, on ne peut manquer d'être frappé par la corrélation qui existe dans les deux cas entre la vie sociale et les caractères démographiques. Chez les Galibi, dont la natalité est très élevée, la famille élémentaire forme un groupe suffisamment nombreux pour jouer le rôle de cellule sociale. Ils sont obligés de maintenir leurs règles de vie familiale ou d'en élaborer de nouvelles, sinon des discussions multiples rendraient toute vie sociale impossible. Les jeunes garçons et jeunes filles sont élevés au milieu de nombreux frères et sœurs ; leurs père, mère et grands-parents vivent assez longtemps pour exercer sur eux une influence durable ; les Wayana, au contraire, sont pour la plupart des isolés, souvent orphelins de père ou de mère depuis leur enfance, ne se rattachant qu'à quelques parents plus ou moins lointains dispersés dans plusieurs villages. Comment recevoir dans de telles conditions le coutume familiale, comment la transmettre à son tour ?

L'avenir des Wayana, sur le plan de la vie sociale apparaît étroitement lié à leur destin démographique, c'est-à-dire en fait à la poursuite de l'assistance médicale.

6. L'initiation des adolescents (maraké)

Les épreuves d'initiation des adolescents constituent le trait culturel le plus remarquable des Wayana. C'est une suite de rites complexes, s'échelonnant sur une période de trois mois, et s'achevant par l'épreuve des guêpes et des fourmis, improprement désignée par le terme de maraké (a).

En vue de cette cérémonie, le village où elle doit se dérouler s'associe à un autre qu'on peut, faute d'un mot français mieux approprié, qualifier de répondant. Les villages Wayana de la région s'associent à l'un ou à l'autre, se divisant ainsi en deux groupes qui joueront des rôles complémentaires.

Ceux qui se groupent avec le village où l'on célèbre le maraké sont dits *Tipatakemî* ou *Tewitkemî*, les autres *Tiyulemî*; on peut traduire *Tipatakemî* par invitants et *Tiyulemî* par répondants, en ne perdant pas de vue que ces répondants jouent un rôle actif dans la cérémonie.

La division des villages en deux groupes s'effectue généralement en fonction de leur position géographique, selon qu'ils sont en amont ou en aval du village où l'on célèbre le maraké. Dans la cérémonie observée en 1964, les *Tipatakemî* étaient « les gens d'en bas » et les *Tiyulemî* « les gens d'en haut ». Nous conserverons dans l'exposé ces termes, spontanément donnés par les Wayana connaissant le patois créole.

La coutume prévoit, de l'enfance à l'âge adulte, huit maraké successifs, mais en fait rares sont ceux qui en dépassent plus de quatre. Une importance particulière est donnée au premier maraké, que l'on passe vers 11-12 ans. C'est la décision, prise par les parents, de faire passer le premier maraké à un ou plusieurs enfants du village qui déclenche le déroulement des rites. Une fois cette décision prise, des adolescents ou des adultes, appartenant au même village ou groupe de villages, se font connaître comme postulants *tepiem*, c'est-à-dire désireux de subir un 2^e ou 3^e ou 4^e maraké, selon leur cas. Personne ne fait pression sur eux, subir le maraké est un titre d'orgueil et les Wayana sont persuadés que cette épreuve est indispensable pour devenir courageux, actif et adroit à la chasse.

Le schéma général des rites est le suivant :

- 1^{er} jour La décision est prise, les contacts sont pris entre les chefs de village pour la répartition en groupes réciproques
- 20^e jour Première cérémonie (danse *kalau*)
- 40^e jour Seconde danse *kalau*
- 65^e jour Troisième danse *kalau*
- 75^e jour Danse *olok itwetkai*, célébrée au village répondant
- 85-92^e jour Période de réclusion des néophytes, appelés pour la circonstance *momai*, au village répondant. Ils sont occupés à la confection de grands paniers pour transporter par voie d'eau de la pâte de cachiri

(a) Nous conserverons cependant ce terme dans la suite de l'exposé, car il est d'un usage général en Guyane.

- 93^e jour Retour des *momai* au village du maraké. Échange d'une grande quantité de cachiri entre les deux groupes
- 94^e jour Quatrième danse *kalau*
- 96^e jour Danse des *tepiem*, porteurs du chapeau *olok*
- 97^e jour Épreuve du maraké. Jeux et réjouissances
- 97-102^e jour Réclusion des *tepiem* pendant six jours, sans boire et presque sans manger.
- 103^e jour Cérémonie de sortie des *tepiem*. Épreuves de tir.

Dans ce qui suit, nous décrivons en détail les rites exécutés d'octobre 1964 à janvier 1965 chez les Wayana du Litani.

PHASES PRÉPARATOIRES

Décision. Répartition des fonctions (1-5 octobre 1964)

La décision est prise par Palanaéwa, adjoint du chef de village Tiliwé, dont le fils aîné Akayouli, âgé de 11 ans, est arrivé à l'âge de la première épreuve.

Une démarche est effectuée auprès du village Tipiti, le plus proche en amont du village Tiliwé, qui devra jouer le rôle de village répondant. L'accord est obtenu. C'est Époya, adjoint du chef de village Tipiti, qui dirigera les cérémonies, pour les « gens d'en haut ».

Les chefs de village se réunissent ensuite, et les deux groupes sont ainsi constitués :

Tipatakemī (« gens d'en bas ») : villages Tiliwé, Touanké, Aloiké, Élahé;

Tiyulemī (« gens d'en haut ») : villages Tipiti, Malavate, Yaloukana.

Les villages Anapaiké, Piléiké et Ilikwa ne prendront pas part à l'organisation des cérémonies, mais une partie de leurs habitants viendront assister au maraké proprement dit.

Trois adolescents des villages d'en bas demandent à passer le maraké : Omiyo, 16 ans, du village Tiliwé (2^e maraké), Palipen, 18 ans, du même village (3^e maraké), et Sipikili, 16 ans, du village Touanké (3^e maraké). Pour ce dernier, sa famille refuse car il est en deuil de son grand-père.

On décide également de faire passer le maraké à deux fillettes de 12 ans, encore impubères, Ékalé du village Touanké et Makali du village Tipiti; on ne leur demande pas leur avis (a).

Première danse *kalau*, village Tiliwé (20-22 octobre 1964). Non observée.

Seconde danse *kalau*; village Tiliwé (9-10 novembre 1964).

(La danse *kalau* est exécutée quatre fois, au cours du cycle de l'initiation, exactement selon les mêmes rites). Nous décrivons ici la seconde danse, que nous avons observée plus particulièrement.

1^{re} journée (9 novembre 1964).

15 h 30. Arrivée des danseurs d'en haut, dans trois canots à la pagaie; ils débarquent sans hâte et s'établissent dans une case construite à leur intention au bord du dégrad. Les gens du village continuent à vaquer à leurs occupations comme s'ils n'avaient rien vu.

(a) Théoriquement la coutume n'impose pas aux adolescentes le maraké public. L'épreuve leur est infligée au moment des premières règles, sans cérémonie.

16 h. Les femmes du village apportent aux danseurs d'en haut des banes; ils s'assoient en ligne, face à la rivière. Chaque femme apporte une casserole de cachiri. Ils boivent à chacune d'elle et vomissent. Il semble qu'il s'agisse d'un rite de purification.

17 h. 15. Les danseurs d'en haut s'habillent : pièce d'étoffe attachée sur les reins et tombant en arrière jusqu'à la cheville. Bandes d'écorce *ukalat* attachée à un cercle placé sur la tête, retombant devant et derrière jusqu'aux chevilles, en cachant une partie du visage; couronne *hamélé* (tresse de coton ornée de plumes blanches de coq). Ce costume constitue, au moins symboliquement, un masque. Car un passage du chant *kalau* précise : « habillés de *ukalat*, on ne peut vous reconnaître ».

Deux danseurs portent par surcroît les ornements de dos *ëkilapoya* (deux tiges ornées de plumes blanches fixées à une planchette, qui paraissent symboliser des ailes).

Tous portent à la main le bâton de danse *enep*, muni de graines sonores *kaway*, qui sert à scander le rythme.

Pendant ces préparatifs, les gens du village allument un feu et préparent du piment sec.

17 h 50. Les danseurs d'en haut font leur entrée sur la place du village et décrivent un cercle dans le sens direct (a), conduits par le plus âgé, Malavat. Ils scandent le chant *kanawa*.

Deux jeunes garçons du village, Omiyo et Akayouli (postulants au maraké) se précipitent à leur rencontre et courent à l'extérieur du cercle, en restant au niveau du premier danseur. Ils portent des tiges de bois incandescent sur lesquelles on a placé du piment sec, qui brûle en dégageant une odeur suffocante. Danseurs et assistants toussent et pleurent abondamment. C'est de toute évidence un rite de purification.

18 h. Les danseurs continuent à tourner dans le sens direct, qui pour les Wayana comme pour les Indiens d'Amérique en général, a une valeur symbolique importante, encore que nul d'entre eux ne puisse la justifier (b).

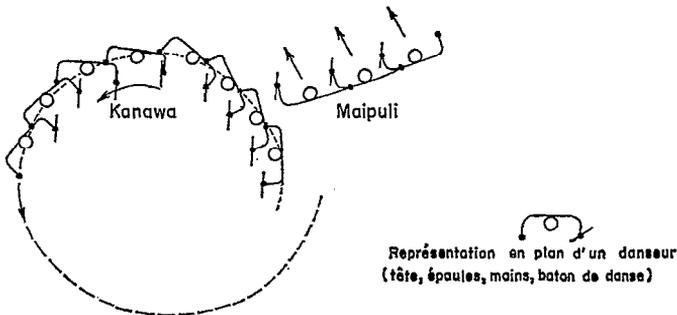


FIG. 10. — Schéma du déplacement des danseurs dans la danse kanawa-maipuli.

La main droite sur l'épaule gauche de celui qui les précède, tantôt ils font face au centre du cercle, tantôt ils ont le visage tourné dans le sens de la marche. C'est pourquoi les Wayana appellent cette figure « danser en avant ».

(a) Dans ce qui suit, on désigne par sens direct le sens inverse des aiguilles d'une montre.

(b) Les Wayana font usage de deux mots distincts :
teselamai : danser dans le sens direct (« danser en avant »).
tiwattikat : danser en sens inverse (« danser en arrière »).

De temps à autre, spécialement à la fin d'une danse, ils tournent en sens opposé, pendant une dizaine de secondes, marchant en arrière.

Leur cercle est toujours largement ouvert. Si les danseurs sont très nombreux et la place disponible restreinte, ils se déplacent selon une spirale, mais le cercle ne doit jamais se fermer.

Pendant ce temps trois jeunes gens d'en bas, disposés sur une ligne grosso modo normale au cercle, tournent à l'extérieur.

Les uns et les autres dansent sur le même rythme, mais chantent des chants différents. Les danseurs d'en haut chantent *kanawa*, les danseurs d'en bas *maipuli*. Ces termes se rapportent à l'échange de cachiri qui a lieu entre les deux groupes de villages les jours précédant le maraké. *Kanawa* est le cachiri d'en bas, *maipuli* le cachiri d'en haut. Ainsi chaque groupe chante pour l'autre; c'est une forme de ces rites de réciprocité que nous retrouverons tout au long de cette suite de cérémonies.

De même que chacun des ornements utilisés pour la cérémonie doit être neuf, les chants *kanawa* et *maipuli* doivent être renouvelés à chaque cérémonie. Chaque danseur a composé une courte phrase qui est son apport personnel et qu'il répètera indéfiniment, avec de minimes variantes, tout au long de la cérémonie.

Ainsi sur un même rythme, fortement scandé du bâton *enep*, chaque danseur chante une phrase différente, sans se préoccuper des autres.

Ces improvisations, très simples et très naïves, sont pour la plupart des chansons à boire, célébrant les vertus du cachiri. Nous en citerons des exemples en annexe. On y trouve fréquemment aussi, surtout dans les chants *maipuli*, des allusions à un achat, à un échange. Exemple : « je veux acheter le *maipuli*, parce qu'il est gras ».

18 h. Fin du chant *kanawa*, sur un long cri modulé. Début du chant *kalau*, chanté par Kouliamann, du village Tiliwé, qui a pris place parmi les danseurs d'en haut.

Le *kalau* est chanté dans une langue secrète, connue de très peu d'individus (deux seulement sur le Litani, Kouliamann et Yaliimé). Les danseurs ne comprennent pas ce qui est chanté, et se taisent pendant le chant, reprenant en chœur quelques syllabes marquant la fin de chaque période, tout en scandant le rythme avec le bâton *enep*.

Ce chant est d'une grande beauté et contraste singulièrement avec la cacophonie des chants *kanawa*.

Le *kalau* comporte treize chants qui, alternés avec le chant *kanawa*, occupent toute la nuit, de 18 heures à 5 heures du matin. Les danseurs peuvent être relevés au court de la nuit, mais celui qui chante le *kalau* n'a pas le droit de dormir. Cette veille de toute une nuit a une signification symbolique qui conserve une grande importance aux yeux des Wayana, bien qu'ils ne puissent la justifier.

18 h 05. Pendant que la danse *kalau* se poursuit, les femmes d'en bas disposent à l'extérieur du cercle des danseurs, chacune une marmite contenant un peu de poisson en sauce piment, et une cuvette contenant de la cassave. Quelques minutes se passent. Les femmes d'en haut viennent se grouper auprès d'elles (y compris les jeunes filles de plus de 12-13 ans). Chacune des femmes d'en bas donne à chacune des femmes d'en haut un morceau de cassave grand comme la moitié de la main. Celles-ci viennent tremper dans chaque marmite un petit fragment, le goûtent et le laissent tomber à terre, emportant les autres, tandis que les femmes d'en bas remportent leurs marmites.

Ces fragments de cassave ne pourront être mangés que par les enfants impubères ou les gens de plus de 45 ans.

Le morceau de cassave resté à terre dans la cuvette est emporté, sans qu'on y ait touché. Il resservira pour le repas symbolique donné aux danseurs.

18 h 15. Rite inverse. C'est au tour des femmes d'en haut d'apporter des marmites, et de distribuer des morceaux de cassave aux femmes d'en bas, qui après en avoir goûté un peu, emportent les autres et les rangent dans les paniers.

18 h 25. Les femmes d'en bas viennent porter le cachiri aux danseurs.

18 h 30. Les femmes et jeunes filles d'en haut s'assoient sur des bancs au bord du dégrad, face à la rivière. Chacune des femmes d'en bas leur apporte une casserole de cachiri. Elles boivent de chacune et vomissent abondamment.

Il n'y a pas de rite réciproque.

18 h 45. Les femmes d'en bas apportent au milieu du cercle des danseurs des bancs, des marmites contenant un peu de poisson sauce piment, une cuvette contenant un grand morceau de cassave (celui utilisé dans le rite précédent) et un éventail à feu. La danse ne s'interrompt pas.

18 h 55. La danse *kalau* qui durait depuis 18 heures s'interrompt sur un long cri modulé.

La danse *kanawa-maipuli* reprend. Des femmes s'introduisent dans le cercle. Le nombre des danseurs permettrait dès lors de fermer le cercle, mais on l'évite soigneusement. La danse se développe en spirale; les danseurs *maipuli* se déplacent à l'extérieur; de temps à autre leur rythme s'accélère et ils donnent l'impression de vouloir envelopper le cercle intérieur, par un déplacement plus rapide.

19 h. Les danseurs s'assoient. Chacun d'eux mange un morceau de cassave grand comme la main. C'est de toute évidence un repas symbolique. La coutume leur interdit d'en prendre un autre au cours de la nuit, ils ne doivent prendre que du cachiri.

19 h 10 — 20 h 50 — Reprise de la danse *kanawa*.

20 h 50 — 21 h 30 — Reprise de la danse *kalau*.

21 h 30 — 22 — Reprise de la danse *kanawa*.

21 h 30 — 22 h — Reprise de la danse *kanawa*.

22 h — 23 h 25 — Reprise de la danse *kalau*.

2^e journée (10 novembre 1964)

23 h 25 — 4 h 30 du matin. Danse *kunana*, sur rythme *kalau*. Les postulants au maraké dansent au centre du cercle, chacun portant au bout d'une tige son *kunana*, figure de vannerie ornée de plumes où seront fixées les guêpes.

4 h 30 — 5 h 10 (Lacune de l'observation).

5 h 10 — 5 h 30. Danse *kalau*.

5 h 30. Fin de la danse *kalau* (*kalau takai*). Les danseurs font un dernier tour au bord de l'eau et poussent un long cri modulé (a).

6 h 15. Les femmes d'en bas apportent de nouveau des marmites et une cuvette contenant de la cassave (en partie celle utilisée la veille). Les hommes en goûtent chacun un morceau, après l'avoir trempé au hasard dans deux ou trois marmites.

6 h 30. Les femmes d'en bas apportent de nouveau leurs marmites et de la cassave (en partie le reste des hommes) aux femmes d'en haut qui de même la goûtent symboliquement. Les femmes d'en bas remportent le reste de la cassave qui pourra être consommé par n'importe qui (seule est frappée d'interdit la cassave ayant fait l'objet d'échange de femme à femme, la veille au soir).

(a) Généralement, on pratique le rite suivant : les gens du village ont barré les issues vers la rivière avec des pieux et des lianes, symbolisant un barrage à poissons. Les danseurs se heurtent au barrage, reviennent faire un tour sur la place du village, puis rompent le barrage avant d'aller danser au bord de l'eau et de pousser le cri terminal.

Ce rite n'a pas été effectué en 1964.

6 h 35. Rite réciproque.

6 h 40. Les femmes d'en bas apportent du cachiri aux danseurs dont la plupart vont se coucher.

Tout le reste de la journée, la danse *kanawa-maipuli* se poursuivra au ralenti, chacun des deux groupes étant représenté par au moins un homme, relevé à intervalles irréguliers. La plupart du temps, ils dansent sur place, et le représentant du groupe d'en bas, s'assoit, scandant le rythme en frappant le sol de son bâton *enep*.

13 h. Arrêt total. Repas pris en plusieurs groupes, à l'intérieur des cases.

14 h 30. Reprise de la danse *kanawa-maipuli* sous le *tukusipan*. C'est Palanaéwa, chef des danseurs d'en bas, qui scande le rythme.

16 h 30. Les danseurs d'en haut se rassemblent, en ligne, le dos à la rivière, comme la veille. Puis la danse *kanawa-maipuli* reprend sur la place du village, comme la veille (mais non pas la danse *kalau*, terminée définitivement le matin à l'aube).

Seul, l'adolescent Omiyo, tournant à l'extérieur du cercle, représente les danseurs d'en bas.

18 h. Les femmes d'en bas apportent des bancs. Les danseurs d'en haut s'assoient en ligne, face au centre de la place du village. Les chefs des danseurs d'en bas, Kouliamann et Palanaéwa viennent dire successivement bonsoir (*këtuumkai*) à chacun d'eux, puis s'arrêtent devant Époya qui commande les danseurs d'en haut; Kouliamann, parlant sur le ton de la conversation, lui recommande de faire attention aux jeunes gens de son groupe, pour que sous l'influence de l'ivresse, ils ne causent pas de désordre.

Il ajoute une phrase rituelle : *talanné kēkeptetei wané eiheiné*, « peut-être quelqu'un (d'une autre rivière) nous a-t-il envoyé un maléfice, peut-être serons-nous malades ».

Cette phrase, toujours prononcée à la fin d'une cérémonie Wayana, a pour but évident d'exercer une suggestion sur les danseurs. Si quelques-uns sont malades, qu'ils n'accusent pas les gens du village de leur avoir servi un mauvais cachiri...

3^e journée (11 novembre)

3 h 30 du matin. La danse *kanawa* reprend sous le *tukusipan* sur l'initiative d'Époya qui danse d'abord seul, rejoint peu après par son fils et quelques danseurs de l'un et l'autre groupe (personne ne les convoque à proprement parler).

Toute la matinée la danse se poursuit, tantôt sur place en ligne, tantôt en file tournant dans le sens direct, les danseurs de l'un et l'autre groupe étant cette fois intercalés dans la même file.

Un danseur d'en bas, assis, scande le rythme.

11 h. Les chefs de village se réunissent et décident d'arrêter la danse, car il n'y a plus assez de cachiri. Au lieu de partir le lendemain à 7 heures, les danseurs vont partir le jour même vers 14 heures.

13 h. La danse s'arrête. Les femmes d'en bas apparaissent, les reins ceints d'étofferouge, portant des boules de roucou.

Elles passent successivement au roucou les danseurs d'en haut. Puis les femmes d'en haut viennent passer au roucou les hommes d'en bas. Enfin les femmes d'en bas passent au roucou les femmes d'en haut, et réciproquement.

14 h. Les danseurs font un dernier tour sur la place du village, puis la danse s'interrompt sur un long cri modulé.

Les gens d'en haut embarquent sur leurs canots et s'éloignent.

Troisième danse *kalau*; village Tiliwé (3-5 septembre 1964).

Elle se déroule exactement comme la précédente.

Préparation des ornements du maraké; village Tiliwé (8-12 décembre 1964)

8 décembre. Confection de longues tiges ornées de duvet de plumes blanches collées qui doivent surmonter les chapeaux de danse *olok* et des supports en vannerie destinés au montage des chapeaux.

9 décembre. Confection des ornements de dos *ēkilapoya* (planchette ornée de deux tiges ornées de duvet de plume de coq, symbolisant les ailes), et des flèches de parade *tepiem pile*, dont l'empennage est protégé par un cadre équipé de fils de coton. Les postulants sont aidés par les adultes du village.

10 décembre. Les postulants au maraké construisent l'abri *tepiem (tepiem pakolon)* où ils doivent rester claustrés après l'épreuve. C'est une case de forme oblongue, haute d'environ 2 m et longue de 5, orientée sensiblement est-ouest, entièrement recouverte de feuilles de palmier caoumou tombant jusqu'à terre.

Seule la face est ouverte.

En même temps, Kouliamann et Palanaéwa confectionnent des flûtes *mēlaimē amohawin*, terminées par un angle de gros tatou. La flûte elle-même est récupérée après la cérémonie. Seul le cadre orné de plumes sera jeté.

11 décembre. Fin de la construction du *tepiem pakolon*. Palanaéwa, sur les conseils de Twanké, confectionne le *taphem*, qui symbolise un squelette coiffé d'un chapeau de danse *olok*.

La planchette elle-même, appelée *kunikē*, a environ 50 cm de haut, y compris la poignée qui sert à la tenir d'une seule main. On y fixe une tige représentant la colonne vertébrale et deux tiges perpendiculaires représentant respectivement les épaules et les hanches (fig. 12).

Le chapeau *olok* dont on coiffe le *taphem* est de dimension réduite et confectionné avec de vieux éléments.

Simultanément, au village Tipiti, Époya confectionne un autre *taphem*. Les deux *taphem* seront échangés symboliquement au cours de la danse *taphem tiwetkai*.

Nous n'avons pu établir le sens de cet ornement, qui de toute évidence est perdu depuis longtemps. Le mot *tamo yetpē* (os de grand-père) dont on le désigne parfois pourrait laisser croire à un vestige de culte des ancêtres, mais rien n'est moins certain, car on emploie également le terme *tamo yetpē* pour désigner les os de mort que certains dit-on, vont chercher dans les cendres des bûchers pour en confectionner des poisons. L'une des versions du mythe des Wahaimé laisse penser que cet ornement peut symboliser une victoire jadis remportée par les Wayana sur les mauvais esprits de la brousse.

Danse *olok tiwetkai*

Cette danse, célébrée les 13 et 14 décembre au village Tipiti, ouvre une phase nouvelle dans la succession des rites. Les danseurs d'en bas viennent chercher le *taphem* des gens d'en haut, et le rapportent au village Tiliwé.

13 décembre

18 h 15. Sur la place du village Tipiti, les danseurs d'en haut dansent *kanawa*.

18 h 30. Arrivée des danseurs d'en bas portant le même costume (lanière d'écorce, jupe, couronne *hamelē*) que pour la danse *kalau*, et par surcroît en sautoir une sorte de baudrier, *hulu*, confectionné avec des plumes noires.

Ils font le tour du *tukusipan*, Palanaéwa marchant en tête, le *taphem* à la main. Puis ils dansent en file, dans le sens direct, sur la place du village.

18 h 40. Rite du piment sec. Les danseurs et spectateurs toussent et pleurent.

18 h 45. Les danseurs d'en haut tournent à l'extérieur du cercle formé par les danseurs d'en bas. Alifolo, fils d'Époya, qui marche en tête, saisit le *taphem* de Palanaéwa, qui après une résistance symbolique, le laisse prendre. Le *taphem* d'en bas est emporté dans la case d'Époya et ne servira plus jusqu'à la fin de la cérémonie.

18 h 50 — 19 h 30. Rites du repas symbolique, de l'échange des morceaux de cassave et du cachiri, pratiqués exactement comme pour la danse *kalau*.

20 h — 23 h. Suite de la danse *kanawa-maipuli*, sur deux files concentriques circulaires.

23 h. Alifolo se place au centre, tenant le *taphem* d'en haut. Palanaéwa vient le saisir à son tour. Pendant quelques minutes les deux hommes dansent en sautant sur place, tenant l'un et l'autre le *taphem* de la main droite. Puis Alifolo laisse prendre le *taphem*, qui jusqu'à la fin de la cérémonie sera tenu par les danseurs d'en bas (fin de la nuit non observée).

14 décembre

7 h. Les danseurs d'en bas dansent sous le *tukusipan*, se relayant pour porter le *taphem* d'en haut.

9 h. Les femmes d'en haut viennent leur porter de grandes quantités de cachiri. Les danseurs boivent, tournés vers le dehors de la case, et vomissent abondamment. Une véritable mare de cachiri vomi entoure la case.

9 h 30. Petit maraké préparatoire infligé à l'aide de fourmis *iyuk*, placées dans de petits cadre à raison d'une dizaine par cadre. Tous les enfants présents des deux groupes à partir de l'âge de 7-8 ans, subissent cette épreuve, infligée par les deux plus âgés des Indiens, Yaliimé et Tiliwé, tous deux du groupe d'en bas. Les garçons subissent l'épreuve courageusement, les filles pleurent.

10 h — 13 h. Danse *taphem*. Deux danseurs d'en bas dansent au milieu du cercle, tenant l'un et l'autre de la main droite le *taphem* d'en haut. Ils sautent sur place, fléchissant chaque fois le genou. Les autres décrivent un cercle autour d'eux, chantant *maipuli*.

13 h. Les danseurs d'en bas sont presque tous ivres ou endormis. Deux d'entre eux dansent sur place sous le *tukusipan*, l'un tenant le *taphem* d'en haut.

13 h 30. Alifolo du groupe d'en haut vient reprendre son *taphem*, sans simulacre de résistance. Il danse sur place quelque temps, puis va avec le *taphem* de case en case, réclamant du cachiri.

14 h — 16 h. Les danseurs d'en bas reprennent le *taphem*. Des petites filles entrent dans le cercle.

17 h. Les danseurs d'en bas, tenant le *taphem*, font le tour des cases. On leur donne du cachiri.

18 h 30. De nouveau, ils font le tour des cases, réclamant de la nourriture. Ils apportent au centre de la place la nourriture recueillie et prennent un repas en commun.

Repos la nuit.

15 décembre

4 h. Reprise de la danse *maipuli*, par les danseurs d'en bas seuls.

7 h. La danse reprend sur la place du village, selon une figure nouvelle. La moitié des danseurs d'en bas se placent sur une ligne et dansent sur place ; l'un d'eux (celui de gauche, pour l'observateur placé au centre du cercle), tient le *taphem*. Les autres tournent dans le sens direct.

9 h. Les gens d'en haut, dirigés par Époya, viennent porter à côté du *tukusipan* des bananes, des papayes et des cannes à sucre.

Alifolo reprend le *taphem* d'en haut et le fixe à un bâton fiché en terre sous le *tukusipan*. Il répare le chapeau *olok* qui a quelque peu souffert au cours de la danse.

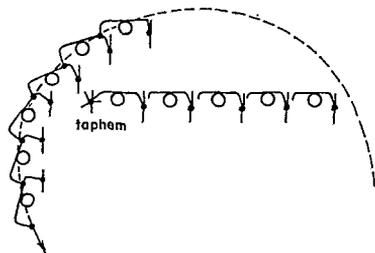


FIG. 11. — Une figure de la danse *taphem tūwetkai*.

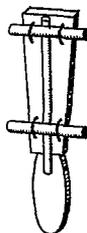


FIG. 12. — La planchette *kunikē* qui surmontée d'un chapeau de danse *olok* constitue le symbole *taphem*.

9 h. — 10 h. Les femmes d'en haut viennent passer au roucou les danseurs d'en bas.

11 h. 15. Alifolo tient le *taphem* au pied duquel on a déposé un régime de bananes et des cannes à sucre. Il reste immobile pendant quelques minutes. C'est une offrande de nourriture au *taphem*.

Puis on charge Palanaéwa et sa femme de toutes les bananes, cannes à sucre et papayes (plus de 80 kg) attachés avec des lambeaux d'écorce ; c'est le paiement symbolique des danseurs d'en bas (a). Un adolescent vient en prendre une partie pour les soulager.

Chacune des femmes d'en haut vient apporter à boire à Palanaéwa et à sa femme.

11 h 30. Nouvelle danse, Palanaéwa et sa femme portant leurs charges. On a traîné au milieu de la place du village les canots à cachiri presque vides. Les danseurs d'en bas vont encore de case en case réclamer du cachiri. On épuise les dernières réserves.

12 h. Départ des danseurs. Ils emportent les deux *taphem*. Celui d'en bas est démonté ; son rôle est terminé. Celui d'en haut sera placé sous le *tukusipan* du village Tiliwé.

Comme les morceaux de cassave échangés par les femmes, cette nourriture donnée en paiement ne peut être consommée que par les enfants impubères et les gens âgés de plus de 45 ans.

PÉRIODE DE RÉCLUSION DES NÉOPHYTES (*MOMAI*)

Au cours de cette période, les postulants, qui prennent le nom de *momai*, sont reclus au village répodant (Tipiti) et placés sous le commandement des gens de ce village. Chacun d'eux a choisi parmi les hommes d'en haut un parrain (*mato* = maître, propriétaire) qui le commande plus particulièrement. Au cours de cette période, on ne doit plus prononcer leur nom. On les appelle *i-eki*, mon chien (appellation réciproque, comme le sont d'ordinaire les surnoms chez les Indiens).

Les *momai* sont principalement occupés à confectionner les grands paniers devant servir au transport du cachiri d'en haut. A cet effet, ils sont renforcés de plusieurs adultes qui ne

(a) Dans la danse *kalau*, c'est le cachiri distribué au cours de la cérémonie qui constitue le paiement des danseurs.

passeront pas le maraké et dont le rôle sera terminé à l'issue de la période *momai*, mais qui tout au long de cette période sont soumis au même régime.

Les jeunes filles postulantes au maraké sont dispensées du service *momai*.

25 décembre. Départ des *momai*.

14 h 30. Au village Tiliwé, les *momai* sont assis en demi cercle sur des bancs. Les trois postulants (Akayouli, Omiyo, Palipen) sont renforcés d'un jeune homme de 20 ans, Amoépoti et de deux adultes, Toko-Toko (45 ans) et Mékouanali (30 ans). C'est Toko-Toko, l'aîné, qui les commande.

Ils sont disposés par rang d'âge, le plus âgé à gauche pour l'observateur placé au centre du cercle, disposition conforme au principe de la circulation des danseurs dans le sens direct.

Les femmes du village Tiliwé apportent des marmites et un morceau de cassave. Un adolescent du village Touanké donne à chacun des *momai* un petit morceau de cassave. Ils le trempent dans les marmites, le goûtent et le jettent à terre.

15 h. Les *momai* font le tour de la case puis partent en file indienne, derrière Toko-Toko, silencieux et regardant droit devant eux.

A partir de ce moment, la danse *maipuli* se poursuivra sans interruption au village Tiliwé, de 4 heures du matin à 18 heures, les danseurs se relayant de façon qu'il y en ait toujours un au moins sous le *tukusipan*, scandant le rythme.

Arrivée des *momai* au village Tipiti ; non observée.

28 décembre. Au village Tipiti. Vie des *momai*.

Les six *momai* sont assis en demi-cercle sous le *tukusipan*, toujours selon le même ordre. Ils tressent en silence de grands paniers en liane franche, aidés par cinq adultes des villages d'en haut, dont presque toute la population, hommes, femmes et enfants s'est rassemblée au village Tipiti.

Les *momai* ne peuvent parler qu'à voix basse, doivent garder un maintien sérieux et ne pas détourner leur attention de leur travail. Ils ne peuvent sortir du *tukusipan* que sur ordre ; toutes les demi-heures, sur un commandement, ils se lèvent, font le tour de la case et vont au bord de la rivière pour faire leurs besoins (car aucun ne doit s'absenter isolément).

Leurs repas sont servis en dehors du village, sous un abri construit au bord de l'eau.

Les parrains des *momai*, tout en les aidant dans leur travail, chantent le chant *télékë-i-ekë* ; selon la coutume Wayana, chacun d'eux a préparé une phrase qu'il répète indéfiniment, avec de minimes variantes, dans laquelle se trouvent intercalés les mots *télékë-i-ekë*, mon chien me conduira au village.

Par exemple Alifolo, parrain de Akayouli, chante :

« J'ai attendu mon chien, je l'ai attendu pour qu'il me conduise. »

Époya, chef des danseurs d'en haut, chante :

« J'ai envoyé mon vieux canot, j'en veux un autre à sa place, mon chien va me conduire au village. »

Pendant ce temps, les femmes préparent de grandes quantités de cachiri.

29 décembre.

On garnit intérieurement les grands paniers de plusieurs couches de feuilles, qui assurent une certaine étanchéité. On les remplit de pâte de cachiri accumulée dans les bacs. Leur poids atteint 80 à 150 kg. Les plus lourds sont munis de quatre pieds, les autres ont la forme de

hottes. C'est en raison de leur poids et de leur volume qu'on les appelle *maipuli* (tapir, le plus grand animal de la brousse).

Les *momai* fournissent un effort énorme pour charrier ces lourdes charges jusqu'au dégrad du village, où on les embarque sur des canots. Ce sont les hommes d'en haut qui assurent le transport jusqu'à l'habitation Boni Tolinga, à mi-chemin du village Tiliwé, qui servira de relai. C'est là que les hommes d'en bas viendront « chercher le *maipuli* ».

Au cours du difficile passage des sauts de l'embouchure du Marouïni, un canot coule, mais les charges sont repêchées et menées à bon port.

30 décembre.

Il reste plusieurs *maipuli* à transporter. Les femmes du village ornent de dessin *kuupë*, au suc de genipa, le visage et le torse de leurs maris, ainsi que des *momai*. Les dessins sont les mêmes pour les deux groupes et ne paraissent avoir aucune signification symbolique en rapport avec la cérémonie.

10 h 30. On charrie les derniers paniers jusqu'au dégrad et on les embarque. Les canots partent immédiatement.

11 h. Des enfants arrivent en criant, disant qu'ils viennent d'apercevoir aux abords du village deux adolescents du village Tiliwé, étrangers à la cérémonie. On les pourchasse sans résultat. Tipiti, chef du village, manifeste une vive irritation : ces adolescents, qui venaient certainement pour débaucher des femmes du village, ont troublé gravement la cérémonie. Selon la coutume, tout étranger qui survient au cours de la période de reclusion des *momai* doit être immédiatement appréhendé et requis comme *momai*, sinon le chef du village mourra prochainement. Tipiti, dans son irritation, prétend requérir sur le champ comme *momai* mon interprète, et même un jeune canotier Boni qui m'accompagne ! Je m'y oppose bien entendu.

Présentation des *momai* (31 décembre)

12 h 30. Les gens d'en haut et les *momai* arrivent en canot à l'habitation Boni Tolinga, où ils ont stocké les *maipuli*.

12 h. — 14 h. On pare les *momai* d'une quantité invraisemblable de colliers de perles, peut-être 10 kg. chacun.

Ils portent la couronne *hamelé*, des plumes d'ara aux deux bras, et jouent de la trompe *lué*.

On a attaché au bras gauche de chacun d'eux un petit paquet de bananes et un petit panier de pâte de cachiri, appelé *maipuli mumkë*, enfant du tapir. Un interdit particulier est attaché à ces paniers, dont le contenu ne pourra être consommé que par les vieillards.

14 h 15. Les femmes apportent des marmites et un peu de cassave, qu'ils goûtent et jettent à terre.

14 h 30. Les *momai*, revêtus de toutes leurs parures, font le tour du carbet et se dirigent vers le dégrad. Les gens d'en haut les embarquent dans deux canots. Les *momai* s'assoient au milieu des canots, immobiles et regardant droit devant eux, comme des chefs conduits par leurs vassaux. Les canots se dirigent vers le village Tiliwé, à 20 minutes en aval. Ils s'arrêtent à quelques centaines de mètres en amont de ce village.

14 h 45. Un canot du village Tipiti est arrivé en avant garde. On place des bancs au bord du dégrad, et les hommes puis les femmes, sont abreuvés de cachiri qu'ils vomissent, selon le rite habituel.

15 h. L'avant garde remonte dans son canot et va rejoindre ceux des *momai* stationnés à quelques centaines de mètres en amont. Les trois canots arrivent ensemble au dégrad. Les *momai* font le tour du *tukusipan*, jouant de la flûte *lué*, et vont s'asseoir, toujours dans le

même ordre, sur des bancs disposés en demi cercle sur la place du village. Ces bancs sont neufs ; ils ont été confectionnés par les hommes d'en bas pendant la réclusion des *momai*.

Devant les *momai*, les danseurs d'en bas chantent *maipuli*. Les femmes d'en bas apportent des seaux de cachiri.

15 h 15. Les femmes d'en bas apportent des marmites et de la cassave aux *momai*, pour un nouveau repas symbolique.

15 h 30. Le chef de village Tiliwé, revêtu d'un calimbé neuf, goûte le cachiri de chaque seau, puis donne le cachiri aux *momai* qui boivent et vomissent abondamment.

Une jeune fille, munie d'une natte carrée *opoto*, vient prendre les couronnes *hamelé* des *momai*, les duvets de nez, les flûtes, les ornements, et les paquets de bananes et de pâte de cachiri (*maipuli munkë*) qu'ils portent au bras. Ces bananes pourront être consommées par les enfants et les gens de plus de 45 ans, mais le cachiri ne pourra être consommé que par les vieillards. Si les jeunes buvaient le cachiri *maipuli munkë*, cela les ferait vieillir prématurément.

16 h. Chacun des *momai* prend un peu de cachiri dans une casserole, et vient le porter à Kouliamann, chef de file des danseurs d'en bas, qui boit environ 1/2 litre de cachiri chaque fois. Ils reviennent ensuite remplir leurs casseroles, puisant au hasard dans les seaux déposés à leurs pieds par les hommes d'en bas, et viennent successivement les présenter à chacun des danseurs.

16 h 10. Ayant terminé avec les danseurs, les *momai* vont distribuer le cachiri à tous les assistants, hommes et femmes, des deux groupes.

18 h. Sous une pluie torrentielle, les hommes du village Tiliwé partent dans trois grands canots, pour aller chercher les *maipuli* restés à l'habitation Tolinga. La coutume veut en effet que les gens d'en bas aillent chercher les *maipuli* déposés à mi-chemin par les gens d'en haut.

20 h. Ils reviennent, et déposent les *maipuli* sur la place du village.

Journée dite *olok takiptei*, « habiller les *olok* ». (1^{er} janvier 1965)

7 h. Les *momai* dansent en ligne sous le *tukusipan*, le plus âgé tenant à la main le *taphem* d'en haut, chantant des phrases quelconques où ils ont intercalé les mots *nukë été*, dont la signification est oubliée. En face des *momai*, les danseurs d'en bas chantent *maipuli*, toujours en scandant le chant d'un bâton *enep*.

9 h. Les femmes d'en bas distribuent de grandes quantités de leur cachiri.

10 h 30. Arrivée des gens d'en haut, hommes et femmes, dans huit canots (seule une avant-garde avait accompagné les *momai*). Aucun rite particulier n'est effectué à leur arrivée.

11 h. Sous le *tukusipan*, les hommes d'en haut montent les chapeaux de danse *olok* qui vont être portés pour la cérémonie du maraké. Pendant cette opération, ils ne doivent ni manger ni boire, ni quitter le *tukusipan*.

Sur la carcasse du *olok*, attachée à un bâton fiché en terre, ils fixent d'abord les grandes plumes d'ara rouge symbolisant peut-être le soleil, puis les bandeaux de plumes de diverses couleurs qui garnissent l'avant du chapeau.

Les divers éléments, extraits des longs paniers de vannerie où ils sont rangés d'ordinaire, sont déposés à terre sur des nattes *opoto*. Chaque *mato*, aidé par ses amis et conseillé par les plus anciens, monte le *olok* de son filleul, utilisant des éléments empruntés aux uns et aux autres.

14 h. Opération terminée, les *mato* font le tour du *tukusipan*, chacun portant son *olok* ; ils vont les déposer sous le *tepiem pakolon*, où ils demeureront jusqu'au lendemain.

Les femmes d'en haut commencent à distribuer le cachiri extrait des *maipuli*.

14 h 15. Reprise de la danse sur place, sous le *tukusipan*, comme le matin.

15 h 30. Les *momai* dansent sur place, leur banc dans la main gauche, *taphem* en tête, font le tour de la case, puis viennent danser sur la place du village, après avoir déposé leurs bancs en demi-cercle. Placés sur une ligne perpendiculaire, quelques danseurs d'en bas chantent *maipuli*.

Les femmes d'en bas apportent des marmites et de la cassave, et les déposent au centre de la place.

15 h 45. Arrivée de six danseurs d'en haut, qui dansent *kanawa*, décrivant un cercle autour des marmites et des bancs déposés. Ils s'assoient sur les bancs déposés par les *momai* et mangent. C'est un repas léger, mais nullement symbolique cette fois.

Un peu à l'écart, les femmes d'en haut ont apporté leurs marmites. Les danseurs d'en bas viennent s'asseoir autour et mangent.

Les *momai* n'ont pas mangé et n'ont pas cessé de danser sur place.

16 h 30. Les femmes d'en bas viennent porter du cachiri aux danseurs et aux *momai*.

16 h 50. Les *momai* viennent prendre leurs bancs. Les femmes leur remettent des nattes *opoto*. Ils font plusieurs fois le tour de la place puis s'assoient en ligne, face à la rivière. Kouliamann leur reprend le *taphem* d'en haut.

On enlève aux *momai* les colliers de perles prêtés, qui sont rassemblés sur des nattes pour être rendus à leur propriétaire.

Les *momai* ont rempli leur mission. Ceux d'entre eux qui ne doivent pas passer le maraké rentrent dans leur rang. Les autres sont désormais désignés sous le nom de *tepiem*.

Deux *tepiem* viennent se faire connaître in extremis : Sipikili, 16 ans, du village Touanké (contre l'avis de sa famille, car il est en deuil de son grand-père) et Kouankouan, 19 ans, du village Aloiké. Tous les deux subiront leur troisième maraké.

Le nombre des *tepiem* se trouve ainsi porté à sept, cinq garçons et deux filles. Chacun d'eux choisit un parrain, car le parrainage des *momai* n'a pas de rapport avec celui des *tepiem*.

LE MARAKÉ

Quatrième danse *kalau* (1-2 janvier 1965)

1^{er} janvier.

18 h 15. Les danseurs *kalau* se préparent au dégrad.

18 h 15 — 20 h. Rites d'échange de cassave, cachiri et repas symboliques comme pour les autres danses *kalau*. Seul le rite de brûler du piment sec n'est pas effectué : il est prohibé au moment du maraké.

2 janvier.

5 h 30. Fin du *kalau*, selon le rite habituel.

Toute la journée, danse *kanawa-maipuli* sous le *tukusipan*; quelques danseurs seulement de chaque groupe y participent, se relayant à intervalles irréguliers.

Les jeunes gens du village tirent des pétards. C'est un rite d'introduction récente, « tuer le *maipuli* ».

Les femmes d'en haut distribuent de grandes quantités de cachiri *maipuli* aux danseurs et aux assistants, dont beaucoup sont ivres.

15 h. Trois jeunes gens, deux du groupe d'en haut et un du groupe d'en bas, ont été chercher des *olok* et dansent sur la place du village, mimant la danse que les *tepiem* exécuteront le lendemain. Des enfants les encadrent, portant de grandes feuilles de balourou constituant un écran symbolique. On leur porte du cachiri ; la danse s'achève à 15 h 20.

15 h 20. Les *momai* se rassemblent au bord du dégrad et s'assoient sur des bancs ; les femmes d'en haut leur apportent de grandes quantités de cachiri *maipuli*. C'est un rite de paiement.

15 h 30. Les danseurs d'en bas se rassemblent à leur tour au bord du dégrad, et sont de même abreuvés de cachiri *maipuli*.

La danse *kanawa-maipuli* se poursuit au ralenti sous le *tukusipan*.

17 h 30. Repas des danseurs, léger mais réel ; cachiri apporté par les femmes d'en bas.

17 h 45. Trois hommes d'en haut dansent en portant le *taphem* qui a été porté successivement toute la journée par les deux groupes.

18 h. On apporte des bancs aux danseurs *kanawa*. Kouliamann et Palanaéwa vont leur dire bonsoir et répètent : « peut-être quelqu'un nous a-t-il envoyé un maléfice, peut-être serons-nous malades ».

Repos pendant la nuit.

3 janvier :

4 h. La danse *kanawa* reprend sous le *tukusipan*, sur l'initiative d'Époya.

Toute la matinée, ce sont les danseurs d'en haut qui portent le *taphem*.

12 h. On établit le pont de danse *ehpa*, constitué par un fond de vieux canot, long d'environ 5 m et large de 50 cm, placé sur une tranchée profonde de 10 cm.

Sous les pas des danseurs, il vibre comme un tambour.

Le fond de canot, avant d'être déposé sur la tranchée, est porté au-dessus de leur tête par les *tepiem*, qui restent debout et immobiles quelques minutes. Tiliwé les fouette sur tout le corps avec des feuilles de palmier « pour qu'ils ne soient pas paresseux ».

Le pont de danse est dirigé sensiblement Est-Ouest de façon que les danseurs alignés dessus soient face au soleil couchant ou levant. Cette orientation est la seule qui, au cours de toutes ces cérémonies, paraisse avoir une nette valeur symbolique.

14 h 30. Quatre jeunes gens autres que ceux de la veille (deux d'en haut et deux d'en bas, ce groupement fait partie du rite) viennent prendre les chapeaux *olok* et mimer la danse *tepiem*, décrivant d'abord un cercle, en avant puis en arrière, puis se plaçant en ligne sur le pont de danse. Des enfants du village les masquent symboliquement en portant devant eux à hauteur d'hommes des nattes, et des feuilles de palmier ou de balourou.

Fin à 14 h 45. Les femmes d'en bas viennent leur porter du cachiri.

15 h. D'autres danseurs relaient les premiers. Fin à 15 h 10.

La danse *kanawa-maipuli* se poursuit au ralenti jusqu'à 18 h, et s'achève comme la veille.

Présentation des *kunana* (*kunana ékalé top*) (4 janvier 1965)

5 h. Reprise de la danse *kanawa-maipuli*. Un danseur d'en haut tient le *taphem*.

9 h 30. Reprise de la danse *olok*. Comme la veille, des jeunes gens s'avancent, tenant devant eux de grandes feuilles de balourou pour masquer les danseurs. La danse dure un quart d'heure.

Repos jusqu'à 16 h 45.

16 h 45. On dispose en demi-cercle sur la place du village une vingtaine de bancs, en vue du rite *kunana ékalé top*. C'est une présentation des *kunana* et des hommes qui vont aller chercher les guêpes et les fourmis. Pour chaque *tepiem*, il y en a trois ou quatre, indifféremment de l'un ou de l'autre groupe.

17 h 20. Les hommes d'en haut s'assoient face à la rivière, les femmes d'en bas leur apportent du cachiri, ils vomissent.

17 h 50. Chaque *tepiem* donne à manger et à boire à son parrain et aux hommes qui vont le lendemain chercher les guêpes ou les fourmis devant être fixées sur son *kunana*.

Danse *tepiem* (5 janvier 1965)

6 h. — 11 h. Les hommes désignés la veille vont chercher des guêpes et des fourmis et garnissent les *kunana*.

11 h. Nouvelle danse avec *olok*. Comme la veille, les *tepiem* ne font pas partie des danseurs, qui sont indifféremment des jeunes gens d'en haut et d'en bas.

13 h 30. Les *tepiem* nourrissent guêpes et fourmis avec des fragments de canne à sucre râpée, éparpillés à la surface des *kunana*.

13 h 45. Les *tepiem*, portant les *kunana* au bout d'un bâton, dansent en cercle sur le rythme *kalau*, tandis que Kouliamann chante dans la langue *kalau* le chant *kunana apêhometop*, qui ne dure que quelques minutes.

14 h. Repas offert par les parents de chaque *tepiem* aux hommes qui ont été chercher guêpes et fourmis.

14 h 45. Des emplacements régulièrement espacés sur le pourtour de la place du village sont assignés aux cinq *tepiem* mâles. Ils s'assoient sur leurs bancs. On place le *olok* sur la tête des garçons. Ils dansent à tour de rôle tandis que des enfants les dissimulent avec des feuilles de balourou et des nattes.

15 h. On emmène les *tepiem* au bord de l'eau. On lave leur corps en les frottant avec des feuilles de rocouyer, pour enlever la pâte de rocou qui recouvre leur corps, car on pense qu'elle empêcherait les guêpes de piquer.

16 h. On pare les *tepiem* de nombreux colliers de perles. Ils restent assis, immobiles et muets, regardant droit devant eux. Les deux filles portent des couronnes *hamélé*.

Quand l'un des *tepiem* a besoin d'uriner, son parrain le conduit par la main à la rivière. Chacun a un emplacement assigné.

18 h. La danse *tepiem* commence sur le pont de danse; elle se poursuivra toute la nuit. Les cinq garçons soutiennent de leur avant-bras gauche la flûte formée d'un ongle de tatou dont ils jouent sans discontinuer. C'est une position pénible qui ajoute aux souffrances de l'épreuve.

Les deux filles ne portent rien à la main. Chacune a placé sa main droite dans celle d'un garçon *tepiem*. A tour de rôle, les parrains viennent devant leurs filleuls, chantant pour les encourager.

De temps à autre, les danseurs quittent le pont de danse pour décrire un cercle dans le sens direct sur la place du village.

19 h. — 19 h 30. Tandis que la danse des *tepiem* se poursuit sans interruption, les enfants des deux groupes organisent des jeux :

Jeu du kapiaye. Les uns courent, imitant la démarche et le cri du kapiaye (*kapiwara*, rongeur amphibie). D'autres imitent des chiens. Il y a un simulacre de poursuite et de lutte. Les kapiayes supposés morts sont entassés les uns sur les autres.

Jeu des crapauds.

Jeu des tamanoirs.

19 h 30. Jeu *əwəm*. Les adolescents portent sur le ventre une tresse en vannerie longue de 50 cm, simulant un membre viril ; ils poursuivent les femmes pour les toucher de son extrémité. Cela ne dure que quelques minutes.

19 h 30. — 21 h 30. Jeu des esprits (*yolok*). Les femmes construisent au bord de la place du village une cabane de feuillages en forme de pyramide à section triangulaire, imitant la cabane du chaman. Des enfants y entrent et miment un combat entre bons et mauvais esprits. La lutte se poursuit sur la place du village. On fait ensuite entrer dans la cabane de prétendus malades, et on les soigne en leur versant du cachiri sur la tête.

22 h. Beaucoup des assistants vont se coucher. Restés presque seuls, les *tepiem* poursuivent infatigablement leur danse. On leur fait boire de grandes quantités de cachiri. De temps à autre l'un d'eux, épuisé, va s'asseoir, mais reprend courageusement sa place au bout de quelques minutes.

Épreuve du maraké (6 janvier 1965)

1 h 30. Danse *olokoya*, sur le rythme *kalau*. C'est encore Kouliamann qui chante dans la langue *kalau* ce chant d'une durée de un quart d'heure environ.

5 h. Le jour se lève. On commence l'épreuve en commençant par les filles, puis par les plus jeunes garçons.

Avant l'épreuve, on emmène le postulant uriner. On lui enlève tous ses colliers. Un aide le maintient.

L'épreuve est infligée par Tiliwé, chef de village, et par une vieille femme, Tawalipinn.

Le *kunana* est appliqué sur la poitrine, sur le dos, sur les cuisses, sur les jambes. Cela dure trois minutes environ.

Les *ipotka*, c'est-à-dire ceux qui passent la première épreuve (ici Akayouli et les deux filles) s'évanouissent à l'issue de l'épreuve, qu'ils ont supportée sans une plainte. Elle était particulièrement sévère : une soixantaine de fourmis *ilak* (fourmis « flamandes », longues de 3 cm) avaient été placées dans chaque *kunana*.

5 h 30. — 6 h. Les *mumpélin*, c'est-à-dire les quatre adolescents qui passent un deuxième, troisième ou quatrième maraké supportent vaillamment, presque sans sourciller, l'épreuve qui leur est infligée à l'aide de guêpes. Les dards et les entrailles des guêpes restent fichés dans leur peau.

À l'issue de l'épreuve, chacun d'eux doit faire le tour de la place en essayant de courir, malgré l'enflure de ses cuisses. Ils ramassent et doivent plusieurs Calebasses de cachiri disposées sur le pourtour de la place.

On emmène les *tepiem* à leur case, et on les couche dans leur hamac. Une heure après, malgré leur souffrances, tous se sont endormis, épuisés.

6 h 30. Tiliwé vitupère contre ceux qui pourraient être tentés de porter à manger ou à boire aux *tepiem*, gâtant ainsi la valeur de l'épreuve.

L'épreuve proprement dite est terminée. Les deux tiers des assistants partent au cours de la matinée, pour regagner leurs villages. Les autres restent pour assister à des jeux. Chaque village participe au spectacle par une danse ou une pantomime particulière dont il s'est fait une spécialité.

12 h. — 13 h. Jeu des *kwata*. Des adolescents grimpent à un arbre, imitant les gestes du singe *kwata* (*ateles*).

Jeu des *poinêkê* ; imitation de la démarche et des cris d'une bande de cochons sauvages.

15 h. — 16 h. Jeu des voyageurs. Six hommes du village Tipiti, partis en canot quelques minutes auparavant, débarquent au dégrad, figurant des Indiens Aparai, venus du Yari. Ils débarquent en file indienne, tenant des chiens en laisse.

On leur a préparé des bancs. Ils s'assoient et restent quelques minutes silencieux. Puis l'un des assistants vient s'asseoir devant celui qui joue le rôle de chef, et mime le rite de salutation : chacun pose sa main droite sur l'épaule gauche de l'autre, et ils pleurent ensemble pendant quelques minutes, chacun se lamentant sur un être cher disparu, selon le mode habituel.

Ce rite dure trois à quatre minutes. On sert ensuite du cachiri aux invités, et ils vomissent.

Ensuite a lieu un amusant simulacre d'échange de chiens contre de vieux hamacs et des marmites trouées.

Aucun autre rite n'est effectué au cours de la journée.

Épreuve de la tentation. (*tepiem tētaukhé*) (7 janvier 1965)

Journée consacrée à une nouvelle épreuve pour les *tepiem*, qui, reclus dans leur case, doivent rester sans boire et presque sans manger pendant six jours.

7 h 45. Rite *takamatpë*. Chacun va chercher dans les cases des autres, toutes sortes d'objet de rebut, qu'on entasse au milieu du *tukusipan*.

8 h 20. Les femmes d'en haut apportent sur des nattes *opoto* quatre grandes cassaves. Tipiti et Époya y taillent des simulacres de *kunana*, en forme de poisson, de monstre *kuluwayak*, etc. que l'on suspend au plafond de la case, puis découpent le reste en petits morceaux.

9 h. Tiliwé fait son apparition, suivis des *tepiem* en file indienne. Ils sont reliés par des roseaux à flèches que chacun tient de la main droite, formant une ligne continue. Plusieurs jeunes gens de l'assistance se lèvent et se jettent à terre au milieu de la file, simulant des convulsions. C'est le jeu *lëwë* (folie).

Les *tepiem* s'assoient sur des bancs, en face d'un repas auquel ils ne doivent pas toucher. On plante devant chacun d'eux, au bout d'un bâton, un crâne d'animal orné de roucou et de plumes.

Un homme d'en haut vient, avec force grimaces, présenter successivement à chacun d'eux un plat contenant une tête de tortue (la tortue a été mangée le matin par les hommes du village ; cela fait partie du rite). Devant ce spectacle burlesque, les *tepiem* doivent garder leur sérieux.

9 h 15. Tiliwé, prenant au bout d'un morceau de bambou taillé en forme de pince un petit morceau de cassave, le présente au plus jeune des *tepiem*. Celui-ci le met dans sa bouche et le laisse tomber à terre. Le même rite est exécuté pour les autres *tepiem*.

9 h 25. Les femmes d'en bas apportent de petites cuvettes, et en placent une aux pieds de chaque *tepiem*. Tiliwé place dans chacune un fragment de cassave grand comme la moitié d'une main.

Après quelques minutes, les *tepiem* retournent à leur case. Ils mâchent très lentement le petit morceau de cassave qui sera leur seule nourriture de la journée.

11 h 30. Les hommes d'en haut distribuent aux femmes d'en bas les petits morceaux de cassave, restes du découpage effectué le matin. Seuls les enfants impubères et les gens de plus de 45 ans pourront les manger.

On prépare de grandes quantités de jus de canne, qu'on appelle par dérision *tepiem oki*, cachiri des *tepiem*.

Jusqu'au soir, les parrains des *tepiem* et d'autres jeunes gens viennent les tenter, leur présentant la nourriture et la boisson qu'ils ont pas le droit de prendre, mangeant et buvant devant eux. Cela s'appelle *tepiem tētaukhé*, tenter les *tepiem*.

Les *tepiem* résistent à la tentation. Ils sont d'ailleurs persuadés que s'ils buvaient avant la fin de l'épreuve, ils seraient atteints d'hydropisie.

Ceux qui ont infligé le maraké, Tiliwé et Tawalipinn, sont soumis eux aussi à des restrictions alimentaires, mais moins sévères. Dès le soir du deuxième jour, ils peuvent boire un peu d'eau chaude, mais ils ne peuvent manger qu'un peu de cassave. Il en est de même pour les parents, frères, sœurs et épouses des *tepiem*.

12 h. On coupe les cheveux des *tepiem*, à ras pour ceux dont c'était la première épreuve, au niveau des oreilles pour les autres.

Assis mélancoliquement sous leur case qu'ils ne peuvent quitter, les *tepiem* préparent des pointes de flèche.

17 h. Jeu de la corde. Divisés en deux groupes, les gens d'en haut et d'en bas mélangés tirent sur les deux extrémités d'une grande liane. D'abord enfants contre plusieurs adultes, ensuite femmes contre hommes. Tous déploient la plus grande énergie.

18 h. La danse du tatou est décommandée par la suite de pluie.

8 — 11 janvier.

Les *tepiem*, en proie à la faim et à la soif, dépérissent à vue d'œil. On leur donne quelques petits poissons et un peu de cassave, mais toute boisson leur demeure interdite.

Le 11 janvier, ils sont soumis à une épreuve de tir à l'arc, prenant pour cible un simulacre de singe kwata confectionné avec des lanières d'écorce, suspendue à une basse branche aux limites du village.

Sortie des *tepiem* (*tepiem tōwētakaimēi*) (12 janvier)

9 h. Les *tepiem* sortent de leur case, arc et flèches en mains, et se rendent au *tukusipan* où des bancs leur ont été préparés. C'est Akayouli, le plus jeune, qui occupe la place d'honneur. Les autres viennent ensuite par ordre d'âge croissant. La jeune Ekalé est placée à l'autre extrémité (l'autre fille a déjà regagné son village).

Un homme d'en haut et un homme d'en bas passent les garçons *tepiem* au roucou, tandis qu'une femme d'en bas fait de même pour la jeune fille.

On fait ensuite sur leurs joues une réserve représentant un oiseau de profil. C'est le signe de l'aigle.

Puis les *tepiem* se tournent vers l'extérieur du *tukusipan*, où l'on a étendu à terre des feuilles de bananier.

Tiliwé passe entre les lèvres du plus jeune, Akayouli, une tige d'herbe, puis lui donne un peu de cachiri dans une toute petitealebasse. Celui-ci prend ensuite laalebasse, la fait passer par-dessus sa tête, la met sur sa nuque et la laisse tomber. Si elle tombe à l'endroit, c'est bon signe pour la suite de sa vie.

On fait de même pour les autres. Seule laalebasse de Ekalé tombe à l'envers. Elle rit et tous les assistants avec elle, ce qui montre qu'il s'agit d'un jeu.

On présente à chaque *tepiem* une grandealebasse de cachiri, contenant un ver vivant (larve de coléoptère) qu'il doit avaler en même temps. C'est leur première boisson depuis six jours.

Chacun vomit sur la feuille de bananier placée devant lui. Il prouve par là que son estomac est vide, et qu'il n'a pas rompu le jeûne.

Les *tepiem*, garçons et filles, sont couronnés de feuilles de patates. Ils vont en file indienne se laver à la rivière.

10 h. Dernière épreuve. Les *tepiem* mâles vont flécher un nid de mouches *alama*, en haut d'un arbre isolé dans un abattis, à 20 mètres du sol. Environ cinq sur dix des flèches tirées l'atteignent.

Les *tepiem* vont ensuite à la pêche. Leurs épreuves sont terminées.

Ils demeurent soumis pendant plusieurs mois à des interdits alimentaires.

COMPLÈMENTS DIVERS

Le chant *kalau* (cf. ch. VII) nous transmet le souvenir d'un stade culturel antérieur, où les Wayana ne connaissaient pas le maraké, et où les épreuves d'initiation des adolescents étaient pratiquées par des pointes de feu et par les fourmis *pomuluswa*, espèce minuscule, à peine visible à l'œil nu, mais dont la piquûre provoque une sensation de brûlure et des démangeaisons intolérables.

Il est possible que le maraké se soit introduit dans la culture Wayana à une époque relativement récente.

Les épreuves successives

Sous sa forme actuelle, le maraké comporte huit épreuves, mais la quasi totalité des Wayana se contentent des quatre premières (*tēepuhé* = subir une épreuve du maraké).

Épreuve	Nom des postulants		Forme du <i>kunana</i>	Fourmis ou guêpes
	Langue Wayana	Langue kalau		
1°	<i>ipotka</i>	<i>alimayapo</i>	<i>Watau</i> (poisson coumarou)	Fourmis <i>ilak</i>
2°	<i>imīnpilin</i>	<i>ipulusem</i>	<i>Mulokot</i> (esprit des eaux)	Guêpes <i>okomēyot</i>
3°	<i>imīnpilin</i>	<i>ikayali</i>	<i>Pēitē</i> (esprit)	Guêpes <i>kaphet</i>
4°	<i>imīnpilin</i>	<i>iyotomé</i>	<i>Kuluwayak</i> (monstre mythique)	Guêpes <i>kuloglo</i>
5°	<i>imīnpilin</i>	<i>ékayaleimé</i>	<i>Sipalat</i> (crabe)	Guêpes <i>élinat</i>
6°	<i>imīnpilin</i>	<i>ékayaleimé</i>	? (non observé)	Guêpes <i>muklawala</i>
7°	<i>imīnpilin</i>	<i>ékayaleimé</i>	— id —	Guêpes <i>kuluku</i>
8°	<i>imīnpilin</i>	<i>ékayaleimé</i>	— id —	Guêpes <i>apala</i>

Interdits

Depuis le début des cérémonies, les postulants sont soumis aux interdits suivants :

- S'abstenir de rapports sexuels
- Ne pas s'approcher du feu
- Ne pas manger chaud
- Ne pas jeter des cailloux dans l'eau

La rupture de ces interdits aurait pour effet de faire partir de leurs nids les guêpes devant servir à leur épreuve, et de la rendre impraticable.

Pendant les mois qui suivent l'épreuve, les postulants doivent, sous peine de perdre les vertus qu'elle leur a fait acquérir, s'abstenir de flécher les animaux suivants : tapir, pakira, tamanoir, biche kariakou, singe rouge, oiseau hocco, vautour *awali*, poisson *kunoloiimē*.

Ils sont d'autre part soumis à de sévères interdits alimentaires, dont la rigueur va décroissant à mesure que les cheveux repoussent : elles sont particulièrement sévères au premier maraké, pour lequel les cheveux sont entièrement rasés (aux épreuves suivantes on se contente de les couper au ras des oreilles).

Jusqu'à ce que les cheveux aient repoussé :	On ne peut consommer :
— Au ras des oreilles	Aucun animal sauf les poissons pacoucigne et carpe <i>talani</i> ; sel, huile, tabac sont interdits.
— Au milieu des joues	Poissons <i>aimara</i> , <i>asitau</i> , <i>mulokoimë</i> (moloko). <i>matavalé</i> ; Caïman ; bananes.
— Aux épaules	Tapir, pakira, cochon-bois, singes <i>ateles</i> (kwata) et singe rouge, poisson coumarou ; ignames, canne à sucre.
Restent interdits toute la vie active (jusque vers 45-50 ans) :	Singe macaque, paresseux <i>ili</i> et <i>alokolé</i> , tortue, poisson <i>hului</i> (un gros silure), anguille <i>alimina</i> ; oiseau hocco ; tous les œufs.

Les enfants avant le premier maraké, comme les gens âgés, sont dispensés de tout interdit alimentaire (a). Les interdits de base imposés depuis le premier maraké jusqu'à la fin de la vie active sont en rapport évident avec la procréation. En consommant par exemple la tortue, on craindrait de donner naissance à des enfants lourds et inactifs.

Chants kanawa et maipuli

La plupart des chants *kanawa* célèbrent le cachiri et l'ivresse :

- « Enfant, apporte du cachiri fort, qui fait tourner la tête, qui fait tomber à terre ».
- « L'odeur du cachiri me trouble, m'enivre. »

Nous avons relevé quelques phrases ironisant sur un cachiri mal préparé ou gâté :

- « Ils mentent, ces gens du kanawa. Le cachiri sent mauvais, il sent trop mauvais ».
- « Le cachiri est faible comme du jus de courge ».

Quelques phrases font allusion à des personnes de l'assemblée, parfois à des enfants :

- « Tu ne connais pas les gens du *kanawa*, ô petite Matouni ».
- « Elles ressemblent à des Oyampi, ces femmes du kanawa ». (phrase chantée par Pasikili en décembre 1964 au village Tiliwé, où plusieurs femmes portaient un pagne à la façon des femmes Oyampi).

Plus rarement, le chant contient un récit :

- « Je voulais aller à ce village, j'ai fait demi-tour en apprenant l'épidémie, je suis rentré chez moi, je me suis caché » (Tipiti, décembre 1964, au village Tiliwé).

On trouve aussi des associations d'idées quelconques :

- « Il y a beaucoup de rocouyers dans cette île » (Tipoy, décembre 1964, au village Tiliwé).

Les chants *maipuli* sont peu variés et sont centrés sur l'idée d'acheter, d'échanger le *maipuli*.

- « Je veux acheter le *maipuli*, parce qu'il est gras ; au bord de l'eau, j'irai chercher le *maipuli* ».
- « Le *maipuli* est gras, c'est pourquoi je veux l'acheter, le prendre dans mon canot ».

(a) A l'exception de la biche *kapau* et du fourmilier *watisipsik*, que l'on ne tue pas car ils sont regardés comme porteurs de *yolok*.

Annexe au chapitre 6

LA PEINTURE DU CORPS ET DU VISAGE CHEZ LES INDIENS WAYANA

Les Wayana ont développé un art remarquable de peinture corporelle. Ils possèdent, deux techniques :

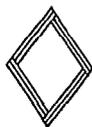
- Dessins au roucou, rouge vif, pratiqués sur un fond de teint de la même substance. Ces dessins sont peu systématisés; ils n'ont qu'un but ornemental et on les pratique par pure fantaisie personnelle.
- Dessins au génipa, bleu-noir, persistant une semaine. C'est presque exclusivement à l'occasion des rites préparatoires au maraké qu'on les voit pratiquer. Ces dessins sont fortement systématisés, et toutes les figures ont une signification précise; elles sont bien connues des Wayana et fidèlement reproduites, mais leur nom tend à se perdre.

Les dessins sont pratiqués par les femmes, qui se servent d'un éclat de bambou long d'une quinzaine de centimètres. Chaque femme a sa facture personnelle, inspirée par la tradition reçue dans son enfance. Chaque femme peint son mari, éventuellement les jeunes gens du village qui s'adressent à elles, puis les femmes se peignent mutuellement. L'opération dure toute une journée.

Les Wayana actuels n'attachent à ces figures qu'une valeur ornementale; on peut supposer qu'au moins une partie d'entre elles avaient une valeur symbolique et étaient de quelque manière reliées aux cérémonies du maraké. C'est notamment le cas pour les figures suivantes :

- La spirale, qui figure également sur les motifs de vannerie, et notamment sur l'éventail à feu *anapamî*. La peinture corporelle étant à peu près exclusivement pratiquée par des enchaînements de lignes droites, la spirale est construite à partir d'un emboîtement de losanges (cf. planche VI, a). Quel que soit le mode de représentation, on observe toujours (le fait demeure très net dans l'esprit des exécutants) qu'une figure ne doit jamais se fermer sur elle-même.

On trouvera toujours



et non



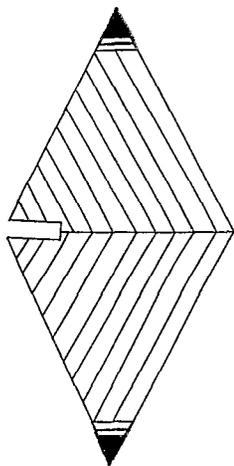
Ces brisures des contours, qui donnent d'ailleurs à l'art Wayana un cachet original, se retrouvent dans toutes les figures, notamment dans les incisions *têhepôtsé* pratiquées

sur les bras  pour donner de l'habileté à la chasse.

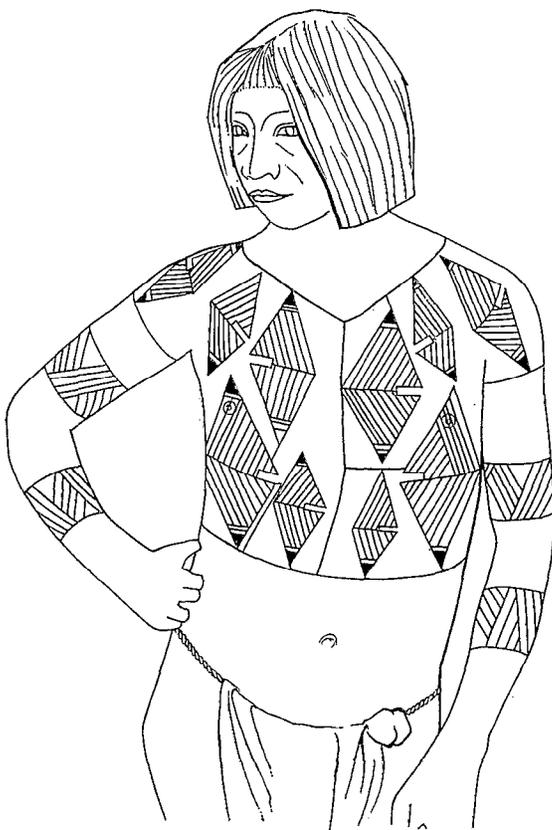
- La figure *sokané*, qui représente un poisson, la mâchoire ouverte. Cette figure est pratiquée spécialement sur les postulants au maraké, dont le but principal est précisément de développer l'habileté à flécher le gibier et le poisson.

PEINTURE DU CORPS
MOTIF SOKANÉ

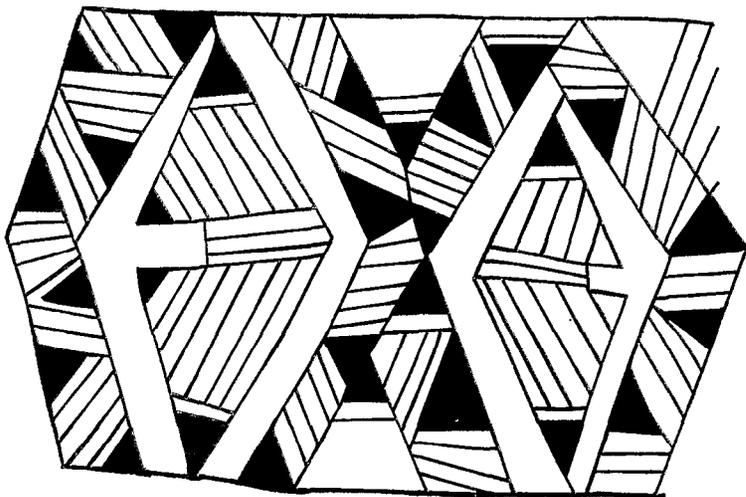
PLANCHE V



(a)

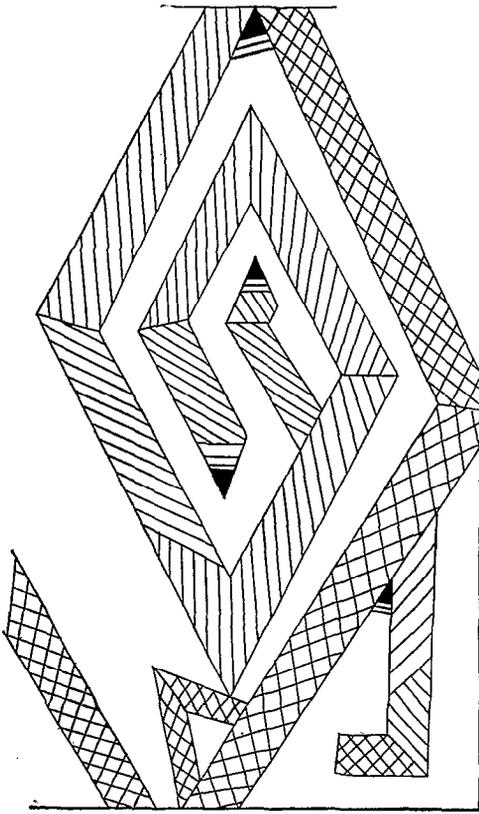


(b)

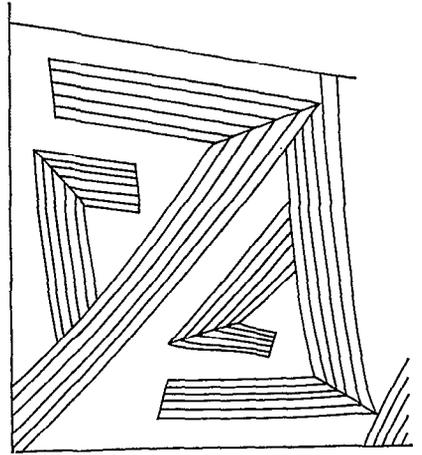


(c)

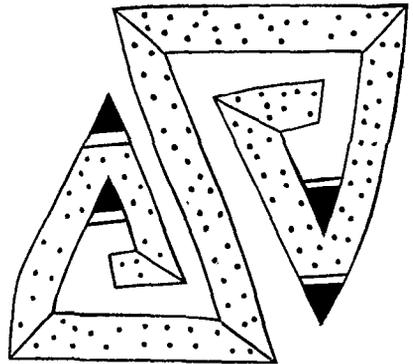
PEINTURE DU CORPS
DESSINS DITS KALIPO MILIKUT



(a)

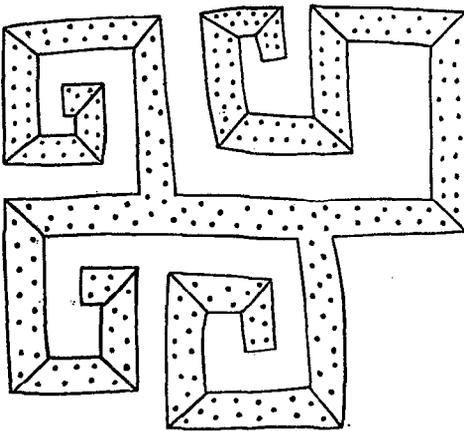


(b)

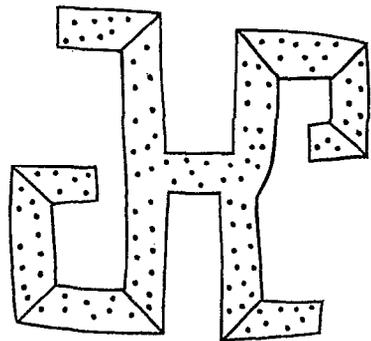


(c)

Motifs dérivés d'une spirale



(d)

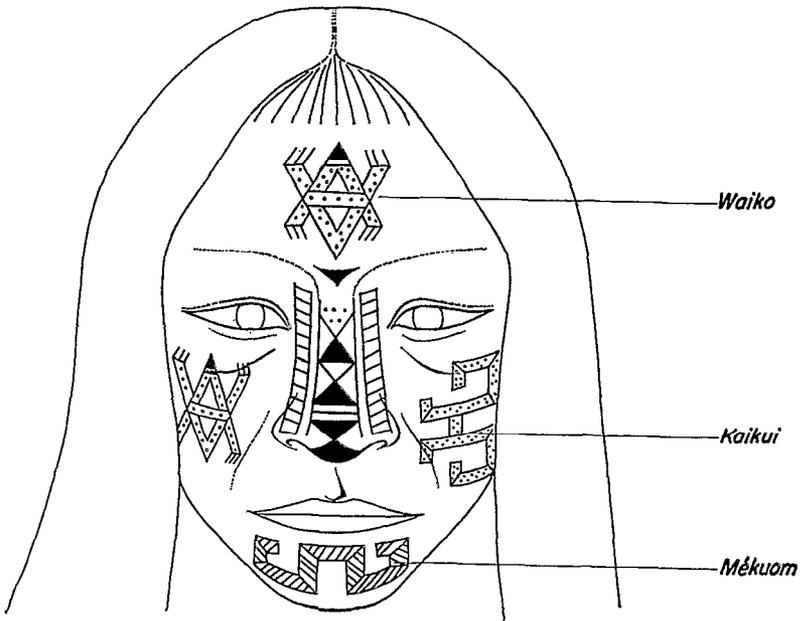


(e)

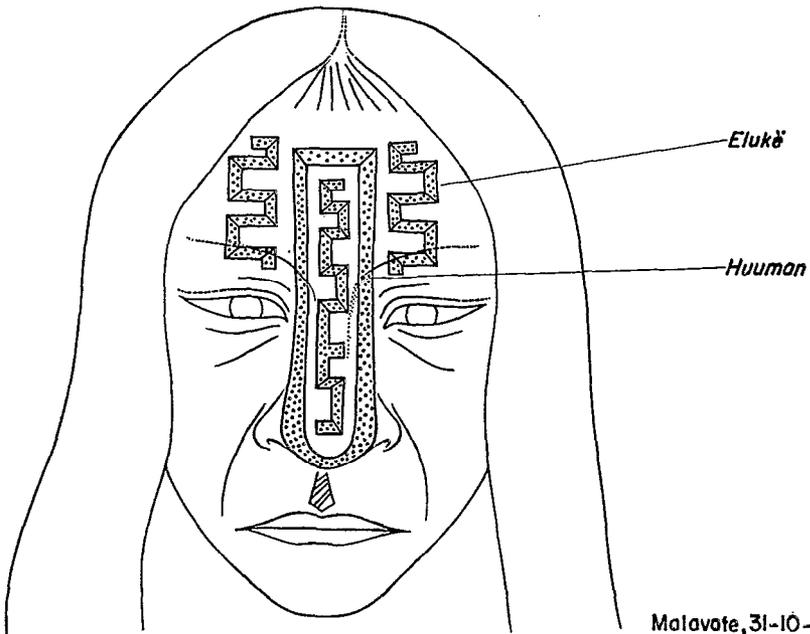
Motifs kuweimë (mollusque)

PEINTURE DU VISAGE
(hommes)

PLANCHE VII

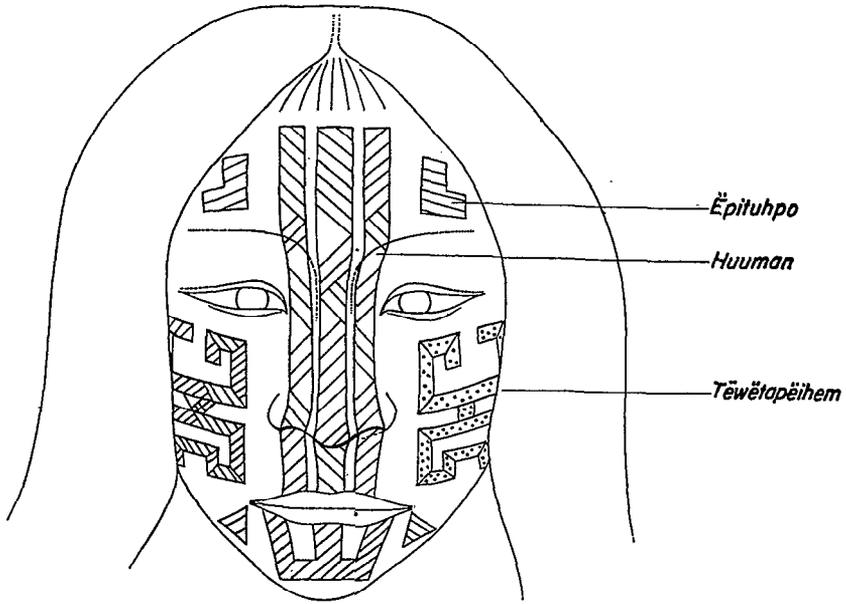


Tipiti, 31-10-62

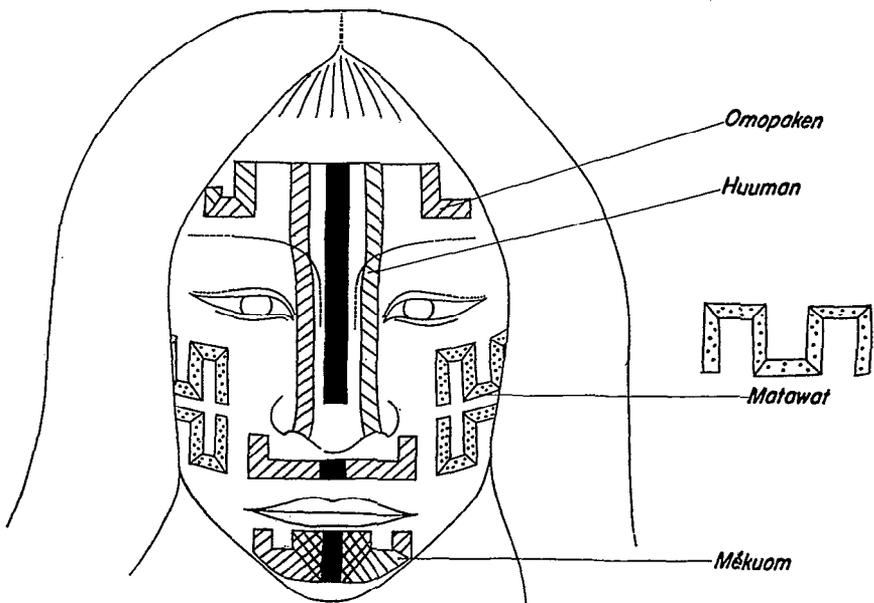


Malavate, 31-10-62

PEINTURE DU VISAGE
(femmes)



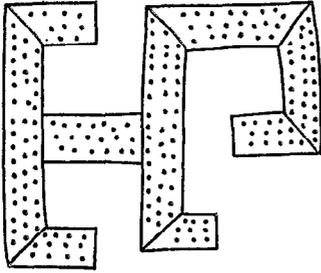
Hékéina, 31-10-62



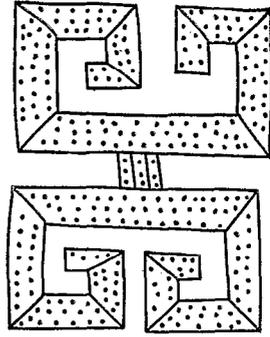
Village Tipiti, 7-8-60

PEINTURE DU VISAGE
MOTIFS DIVERS

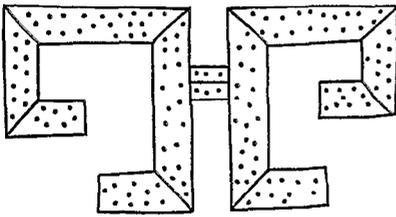
PLANCHE IX



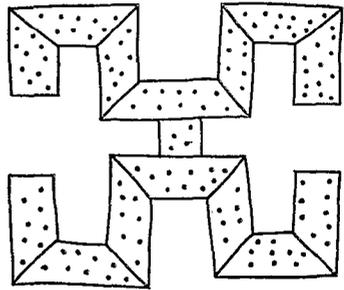
(a) *Apëlka*



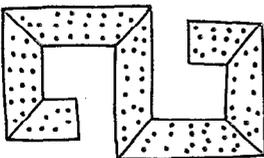
(b) *Kaikui*



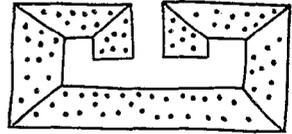
(c) *Kaikui*



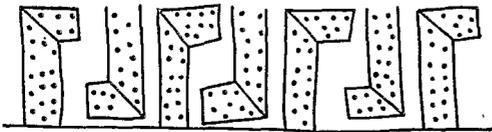
(d) *Matawat*



(e) *Elukë*



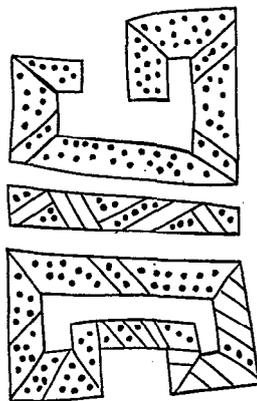
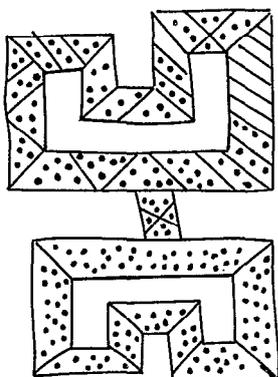
(f) *Sipalat*



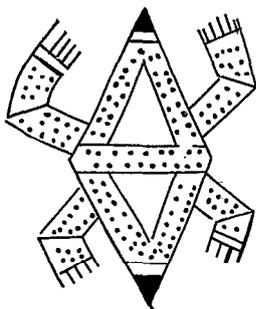
(d) *Pasa émékun*

PEINTURE DU VISAGE
MOTIFS DIVERS (suite)

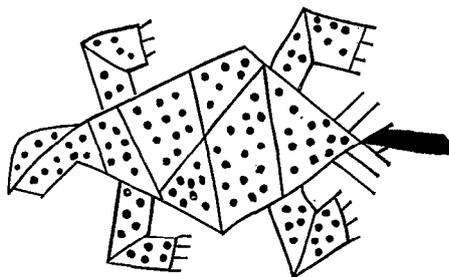
PLANCHE X



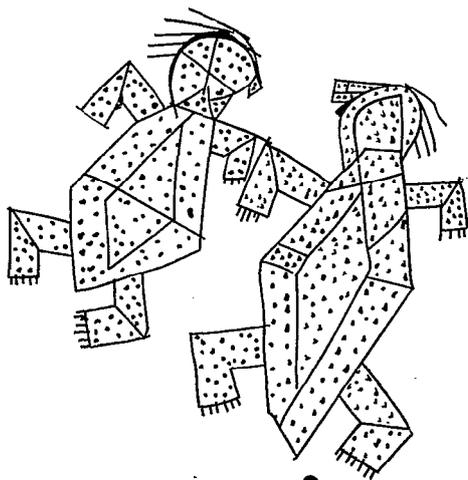
(g) *Tëwëtapëihem*



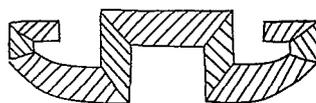
(h) *Waiko*



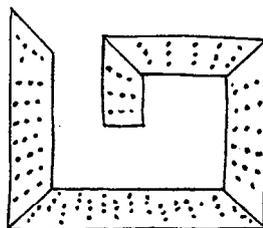
(i) *Léléikë*



(j) *Wayanaimë (yolok)*



(k) *Mékuom*



(l) *Ekunwayak*

Les autres figures représentent pour la plupart des animaux, réels ou mythiques, ou des esprits. Il est d'ailleurs difficile, quand les Wayana dessinent *kaikui*, de savoir s'il s'agit d'un jaguar réel ou d'un « tigre d'eau »; de même le terme *elukë* (chenille et aussi monstre, dragon) désigne aussi bien une de ces grosses chenilles présentant des broches de poils sur la tête et sur la queue qu'un monstre mythique ou un esprit.

Commentaires des planches V à X

planche V. Dessin *sokané*. Échelle 1/3.

a : facture la plus simple du motif *sokané*.

b : groupe de dessins *sokané* tracés en novembre 1964 par Koumakaou, sur le corps de son mari Palipen, qui devait subir son 3^e maraké. Elle avait nettement conscience de dessiner des poissons, car on note que les deux motifs principaux ont été tracés sur les pectoraux de l'homme, les tétons figurant les yeux. Tous les dessins sont reliés entre eux et aux lignes limitant la partie ornée : c'est un principe général dans ce type d'art.

c : groupe de deux motifs *sokané* relevé par le Dr E. Bois en 1961. Échelle 1/3. Les pointes sont occupées par des triangles noirs soulignés d'une ou deux barres, motif très fréquent dans l'art Wayana.

Planche VI. Peinture du corps. Motifs dérivés de la spirale.

a et b : motifs relevés en octobre 1962, à l'occasion d'une danse *kalau*, sur les épaules de Poika, femme de Palanaéwa. Échelle 1/3. L'intention de construire une spirale est particulièrement nette dans le motif a. Cette spirale, comme les figures de danse, est développée en sens inverse des aiguilles d'une montre.

c, d, e : Motifs dits *kalipo milikut* (« dessins de poterie »). Échelle 1/2. Ces motifs sont constitués d'éléments de spirale de sens opposés, ornés d'un semis de points. Il en existe une grande variété. Les motifs d, e, sont dits *kuveimë* (un mollusque de rivière).

Planche VII. Peinture du visage; hommes.

En haut : motifs relevés sur le visage de Tipiti, chef de village, en octobre 1962. Sur le front et sur la joue droite, motif *waiko* (crapaud). Sur la joue gauche et le menton, motifs dont le nom n'était pas connu de l'intéressé mais que nous identifions respectivement : *kaikui* (jaguar) et *mekuom* (un *yolok* ayant l'apparence d'un singe).

En bas : motifs relevés le même jour sur le visage de Malavate, chef de village. Le motif principal encadrant le nez est appelé *human*. Ce terme nous a été traduit par *elukë eni* (*elukë* = chenille, montre; *eni* = trou, antre). Il est très probable que ce motif, qu'on rencontre très fréquemment, sous des formes généralement plus schématiques, représente un monstre mythique dans une caverne. Les deux motifs secondaires sont également désignés par *elukë*.

Planche VIII. Peinture du visage; femmes.

En haut : motif relevé en octobre 1962 sur le visage de Hékélina, du village Yaloukana.

Motif principal : *human* (cf. planche précédente).

Au-dessus des sourcils motif ornemental *epitukpo*.

Sur les joues : *tëwëtapëihem* (planche à broder).

Sur le menton : motif ornemental sans dénomination.

En bas : motif relevé par le Dr Bois en août 1960 au village Tipiti.

Motif principal : *huuman*.

Au-dessus des sourcils : motif ornemental *omopakén*.

Sur le menton : *mekuom*.

Planches IX et X. Peinture du visage; motifs divers. Échelle 4/5.

a : *Apëika* (jaguar mythique).

b : *kaikui* (jaguar); interprétation douteuse. Une partie des Wayana confondent ce motif avec *sipalat*.

c : *kaikui* (« tigre d'eau »); monstre mythique à deux têtes, motif bien connu en vannerie.

d : *Matawat*. Il semble s'agir d'une chenille portant deux broches de poils raides sur la tête et la queue. Les deux éléments constituant le motif peuvent être disjoints.

e : *Elukë* (chenille).

d : *Pasa émekun* (« pattes d'agouti »).

f : *Sipalat* (crabe). Le motif traité en hachure est appelé *kapalu milikut*, « dessin de casse-tête ».

g : *Tëwëtapëihem* (planche à broder les tabliers de perles).

h : *Waiko* (gros crapaud).

i : *Leleikë* (rapace s'attaquant aux chauves-souris).

j : *Wayanaimë* (yolok ayant l'apparence d'homme laid).

k : *Mekuom* (yolok ayant l'apparence d'un singe).

l : *Ekunwayak* (?); motif représentant vraisemblablement une queue de singe.

7. Mythes et chants rituels

Les mythes Wayana ont été notés à l'aide des informateurs suivants : Kouliamann, Aloiké, Anapaiké, Taméta (femme Wayana élevée chez les Boni). Aucun d'eux ne les connaissait bien, et les diverses versions d'un même mythe présentent de nombreuses contradictions. Nous avons dû alléger le texte de nombreuses répétitions et résumer un certain nombre de passages dans lesquels, de toute évidence, l'imagination du conteur l'entraînait loin de son sujet. Ces passages sont placés entre parenthèses.

Le chant *kalau* par contre a été traduit textuellement.

LÉGENDE DE LA RÉSURRECTION (par Kouliamann)

Jadis, au temps des ancêtres, un Indien était mort. A l'agonie, il avait demandé aux siens de brûler son corps.

On le porta sur un bûcher et l'on mit le feu en disant :

« Fais bonne route. Peut-être voudras-tu revenir. Si tu veux revenir, reviens ».

Quand le bûcher fut consumé, ses yeux et son cœur brûlaient toujours.

La nuit suivante, il apparut en rêve à ceux qui l'avaient brûlé, demandant de laver ses os à la rivière.

Les Indiens eurent peur de toucher à ses restes. Ils construisirent un échafaudage au-dessus du bûcher et de là jetèrent de l'eau sur les cendres.

Six jours se passèrent, et ils eurent la surprise de l'apercevoir de nouveau. Sur le chemin menant au village, il soufflait dans une flûte *kapao yetpë*. Il avait du feu à ses yeux, son cœur brûlait toujours.

Il dit : « tous ceux qui sont morts depuis le début des temps, viennent derrière moi. Venez laver mon corps, venez éteindre ce feu. »

Tous les gens qui l'entendaient s'enfuirent, car ils n'avaient jamais rien vu de semblable. Terrifiés, ils se réfugièrent sous le toit des cases.

Il dit : « puisque vous ne voulez pas venir me laver pour éteindre ce feu, je vais repartir avec tous les autres morts. » (Les gens terrifiés ne répondirent pas).

Il dit : « au moins, si vous n'osez pas venir me laver, donnez-moi un peu de suc de manioc ».

Les gens n'osèrent pas venir. Il dit alors : « je vais repartir avec tous les morts. C'est la dernière fois que vous me voyez. Désormais, quand vos parents et vos enfants mourront, vous les pleurerez comme vous pourrez, ils ne reviendront jamais plus ».

Comme il prononçait ces dernières paroles, les Indiens s'émurent, reconnurent sa voix, et descendirent des toits pour s'avancer vers lui, mais c'était déjà trop tard. En entendant le mot « jamais plus » (14), ils pleurèrent amèrement.

C'est pourquoi maintenant les Indiens prennent le deuil des morts, sachant qu'ils ne reviendront plus (a).

(a) Sur une question de notre part, le conteur a précisé : « Cet Indien était redevenu jeune, car le feu qui avait brûlé son corps était très fort ».

LÉGENDE DU MARAKÉ

(par Kouliamann)

Alalikamann est perdu dans les bois, incapable de retrouver son village. Il fait une cabane en feuilles de palmier caumou et dort la nuit. Il entend un bruit terrible; il se dit : « C'est un *yolok*, il vient me manger; que faire ? Il se terre sous sa cabane. Le *yolok* approche et dit : « je viens te manger ». Alalikamann dit : « Que vas-tu manger en premier ? ». Le *yolok* répond : « je vais manger ton bras ». Alalikamann passe hors de la cabane le bras de sa femme singe rouge (15). Le *yolok* mange le bras, puis l'autre, puis les cuisses, puis le ventre, puis les reins. Il mange très vite.

Alalikamann dit : « ma chair est presque finie. Et toi, que vas-tu me donner, car j'ai faim. Donne-moi de ta chair »; et il lui jette un petit couteau en dents d'agouti. Le *yolok* dit : « que dois-je couper en premier ? » Alalikamann dit : « Coupe la gorge ». Le *yolok* le fait, et il meurt (a).

(Alalikamann échappe encore au *yolok* Simalaimē, grâce à l'abeille, qui le cache dans sa case. L'abeille lui indique la direction de son village; elle le connaît, car elle va y chercher de la terre et de l'eau).

Alalikamann continue sa marche, il arrive en bas de la case de l'oiseau-mouche. Commentant à dormir, il entend chanter les bambous *tulé*. Il se dit : « Qu'est-ce que cela ? je vais aller voir, peut-être y a-t-il des gens là-bas ». Alalikamann a faim, il ramasse des graines sauvages. Il cherche à se rapprocher des bambous, mais n'y parvient pas, tant le sous-bois est touffu. Il campe encore, il entend les bambous boire et vomir... Approchant enfin des bambous, il voit que ce ne sont pas des hommes, mais les bambous mêmes qui font de la musique. Il écoute cette musique.

Il continue son chemin, il dort à côté d'une source. Il entend un joli chant, un *ēlēmī*. Au matin, il voit que c'était la source même qui chantait. Il apprend ce chant.

Il continue sa marche à travers la forêt. Il arrive à la case de l'oiseau *payakwa* (cul jaune) à proximité de la case des guêpes *kaphéu* (b). Toute la nuit, le *payakwa* chante *kalau*. Toute la nuit, Alalikamann écoute, il apprend ce chant.

(Il rencontre ensuite l'agouti)

Continuant son chemin, il entend une musique. Il s'approche et voit la fourmi *ilak* qui donne le maraké à ses enfants. *Ilak* parle et chante comme les Indiens.

Les enfants de *ilak* boivent le cachiri et vomissent comme les Indiens.

(suit une description de la cérémonie du maraké)

Le lendemain, Alalikamann entre dans le village de la fourmi *ilak*. Il voit les *kunana* en forme de poisson, de *pēlitē*, de crabe, de *kuluwayak*. Il dit : « qu'est-ce que cela ? » (il l'avait compris, ayant assisté secrètement à la cérémonie); « pour nous Indiens, nous ne connaissons pas cette épreuve. Nous ne pratiquons que les pointes de feu, et les fourmis urticantes » (16).

« Si je ne meurs pas en forêt, si je retrouve mon village, je ferai connaître cela aux Indiens ».

(Il rencontre ensuite l'oiseau *sui*, qui l'accueille dans sa case, lui donne à manger et lui indique la direction de son village).

Alalikamann continue son chemin. Il arrive chez l'oiseau *Oglaté* qui vivait seul avec sa femme. *Oglaté* lui dit : « Je n'ai rien à te donner à manger, que de la fiente. Alalikamann la

(a) Type d'épisode sans rapport avec le sujet, emprunté à d'autres mythes ou inventé par le conteur. Cette version du mythe du maraké contenait plusieurs autres épisodes adventices, que nous avons résumés et placés entre parenthèses.

(b) Les cul-jaune vivent effectivement en symbiose avec les guêpes. Il faut sans doute voir là l'origine de l'association d'idées qui s'est établie chez les Wayana entre le mythe du maraké et l'oiseau cul-jaune, auquel on attribue la création du chant *kalau*.

prend, l'étales sur de la cassave et la mange. *Oglae* dit : « ce soir je vais danser dans un autre village, reste avec ma femme ». Avant de partir, il jette de la cendre tout autour du hamac de sa femme (17).

Aussitôt *Oglae* parti, la femme dit à Alalikamann : « viens coucher avec moi ». Alalikamann refuse. Elle insiste. Alors il jette de l'eau sur la cendre et couche avec elle.

Au matin *Oglae* rentre. Il dit : « N'as-tu pas couché avec ma femme ? Alalikamann nie... *Oglae* dit : « C'est bien, tu peux partir ».

Alalikamann continue son chemin. Il rencontre l'oiseau *weti* (charpentier) qui frappait de son bec un arbre, cherchant des vers palmistes. Il lui dit : ton village n'est plus loin, je vais te conduire.

(L'oiseau charpentier, volant d'arbre en arbre et frappant pour indiquer la direction, conduit Alalikamann jusqu'à son village).

Il arrive au village. Il n'ose pas entrer car il est nu. Quelqu'un dit : « qui est là, n'est-ce pas Alalikamann ». On lui envoie un enfant lui porter un calimbé. Déjà les gens du village le pleuraient, le croyant mort.

Tipoikalé (chef du village) demande à Alalikamann de chanter le *kalau*. Alalikamann danse toute la nuit. Il fait un *taphem*, comme le *payakwa* le lui avait enseigné.

Puis il danse *tepiem*, chante *olokoya* et donne le maraké aux enfants du village, comme il l'avait vu faire par la fourmi *ilak*.

(Depuis, les Wayana exécutent les rites du maraké, tels qu'ils ont été enseignés par Alalikamann).

LA LUNE

(résumé)

La lune était autrefois un Wayana. Il alla en brousse avec sa femme et celle-ci le pressa de monter à un palmier caumou très élevé. Il dit : « Je ne peux pas arriver jusqu'en haut ». Sa femme insista. Il monta et tomba à terre, se rompant les os.

La femme se sauva. Les gens d'un village voisin le recueillirent et le guérèrent.

Il revint au village de sa femme et ne marqua pas son ressentiment. A quelque temps de là, il dit à sa femme : « J'ai repéré un petit maïpouri en brousse. Faisons un grand panier pour le capturer ».

Ils allèrent en brousse jusqu'à l'endroit qu'il avait indiqué. Il dit à sa femme : « entre dans le panier pour voir s'il est solide »; elle entra, il ferma le panier.

Il prépara un boucan et y plaça la femme; il alluma un grand feu.

Il mangea une partie de sa chair et mit le reste dans un catouri. Arrivé au village de sa femme, il plaça le catouri au dégrad, couvert par des étoffes, puis il alla saluer sa belle-famille. La mère de la femme survint, trouva le catouri et se mit à manger. Soudain, elle aperçut un pied et comprit.

Les gens du village le poursuivirent; il se cacha dans un trou de tatou. Le lendemain, ils le cherchèrent et le virent au ciel, là où il est désormais.

LÉGENDE DES WOLISIYANA

(par Aloiké)

(résumé)

Il y avait jadis des Wayana dont les femmes étaient sans cesse enceintes. Ils s'étonnèrent, et se demandèrent si elles ne les trompaient pas.

L'un d'eux suivit un jour sa femme dans la forêt. Il vit qu'elle frappait sur un arbre, et il vit sortir des fourrés comme un serpent l'extrémité d'un immense membre viril, qui pénétra la femme. Il comprit que c'était le génie Poumpouma.

Il revint au village et dit aux autres hommes ce qu'il en était.

Ils allèrent avec lui en brousse et frappèrent sur l'arbre. Le membre viril se dirigea vers eux ; au moment où il les atteignait, ils coupèrent son extrémité.

En apprenant ce qui s'était passé, les femmes ne dirent rien, mais la nuit suivante, toutes s'enfuirent.

Les hommes les suivirent longtemps. Ils finirent un jour par les attendre. Elles leur dirent qu'elles ne voulaient plus les connaître, qu'elles vivaient désormais à part, qu'elles avaient trouvé des hommes appelés Siéouyana et les avaient pris pour maris.

A trois heures de l'après-midi, les Siéouyana vinrent, tendirent leurs hamacs et couchèrent avec les femmes. Les maris partirent, et pendant ce temps ils allèrent coucher avec les femmes Siéouyana. En revenant à leur village, ils virent que leurs organes génitaux étaient devenus très gros.

Depuis, les Siéouyana n'ont plus de femmes, et les Wolisiyana n'ont plus de maris. Chaque année, les Siéouyana se rendent chez les Wolisiyana et ont commerce avec elles. Elles gardent les filles nées de ces unions et remettent les fils à leurs pères (18).

LÉGENDE DES WAHAIMÉ

(par Anapaiké)

Des Indiens étaient dans un campement de chasse en forêt. Ils tuaient du gibier et le faisaient boucaner. Un jour ils entendirent un cri dans la forêt. Leurs femmes dirent : « peut-être c'est un *yolok* ».

Un inconnu entra dans le village. Il demanda de la viande. Les Indiens lui donnèrent une perdrix, il la mangea. Ils lui dirent de s'asseoir dans un hamac ; il refusa et s'en alla.

(L'inconnu revient à plusieurs reprises, se comporte de la même façon.)

Les Indiens insistèrent pour qu'il s'assit ; il dit « si vous voulez que je vienne dormir avec vous, cherchez pour moi un arbre avec un grand trou. C'est là ma demeure. Mon corps est coupant comme un sabre. Si je m'asseyais dans un hamac, il se couperait ».

Les Indiens insistèrent encore, il s'assit dans un hamac, qui se coupa net par le milieu. On lui donna un banc, le banc se fendit. Il se fâcha, alla exprès s'asseoir sur un autre hamac qu'il coupa également, puis s'en alla.

Il revint un jour qu'il n'y avait qu'une femme au village. Il l'enleva et partit. Quand les Indiens revinrent, ils ne la trouvèrent pas. Les autres femmes leur dirent : « nous ne savons pas où elle est. Nous étions parties chercher du bois et à notre retour, nous ne l'avons pas vue. Sans doute c'est le *yolok* qui l'a enlevé ».

(Les Indiens se concertent, envisagent différents moyens de tuer le *yolok* ; certains sont d'avis de ne pas le combattre, il serait le plus fort ; finalement, ils décident de l'attaquer).

Ils le fléchèrent à l'arc, les flèches ne pénétraient pas. Ils essayèrent de l'assommer avec des bâtons, les bâtons se brisèrent.

Son corps, ses membres étaient affilés comme des sabres. (Faisant tournoyer ses membres) il fondit sur les Indiens, les extermina, brisa tous les carbeta, puis s'en alla.

Un homme et une femme avaient échappé au massacre, en se cachant dans la touffe d'un palmier maripa. Quand le *yolok* fut parti, ils prirent un canot et descendirent la rivière jusqu'au prochain village, où ils racontèrent ce qui s'était passé. Les gens du village dirent : « où ce *yolok* habite-t-il ? Ils répondirent : dans le trou d'un grand arbre *awalaimé* ». Les gens dirent : demain vous irez nous montrer le chemin et nous irons le brûler.

Les survivants les menèrent jusqu'au village ruiné, mais n'eurent pas le courage d'aller avec eux jusqu'au repaire du *yolok*. Les Indiens s'avancèrent jusque là. Ils étaient très nombreux et cela leur donnait courage. Pendant qu'ils entassaient du bois au pied de l'arbre, ils entendirent le *yolok* ronfler. Il dormait si bien qu'il n'entendit rien ; quand il se réveilla, les flammes étaient déjà hautes. On l'entendit hurler. Il brûla en même temps que les corps des Indiens massacrés la veille, qu'il avait mis à boucaner. Quand son corps s'effondra, cela fit un grand bruit.

Les Indiens s'éloignèrent ; ils avaient peur que la fumée ne les rendit malades (19).

Après quelque temps, ils revinrent prendre ses os. Ils en firent un *taphem*. Quand ils dansèrent pour le maraké, ils portèrent ce *taphem* devant eux (20).

Les autres Wahaimé vinrent et firent un piaye pour ressusciter le Wahaimé à partir de ses cendres. Quand il fut revenu à la vie, il fit un panier, alla chercher en brousse des œufs de hocco, de perdrix, de tortue, et les leur donna en paiement (21).

WIWIPSIK (par Taméta)

Tous les hommes du village étaient partis à la chasse. Il ne restait que deux femmes, deux sœurs, dont l'aînée était enceinte. Elles étaient occupées à cuire une maraille.

La plus jeune était allée à la rivière ; quand elle revint, elle trouva un inconnu assis dans son hamac.

Elle dit à sa sœur : « Cette maraille, est-elle cuite ? voici que nous avons un hôte à nourrir ». L'aînée répondit : « Nous ne savons pas encore si c'est un homme ou un *yolok* ».

L'homme qui était dans le hamac se leva, et sans dire un mot mangea toute la maraille, ne laissant rien aux deux sœurs. Quand l'aînée alla chercher la marmite, elle vit qu'il ne restait rien. La jeune sœur dit : sans doute avait-il très faim ».

L'homme resta dans le hamac jusqu'à la fin de l'après-midi, alla se baigner puis revint.

La nuit vint. La jeune sœur s'endormit très vite, mais l'aînée ne dormait pas. Elles dormaient dans deux hamacs superposés sous la même moustiquaire. L'aînée alluma du feu et ne pouvant dormir se mit à filer du coton.

L'homme se rapprocha et lui dit : « je veux coucher avec toi ». Elle dit : « non, je suis enceinte, je ne veux pas d'homme. Ma jeune sœur est déjà grande, elle a déjà couché avec des hommes, va lui demander ; elle est jeune et belle ». L'inconnu dit : « non, je ne veux pas d'elle, c'est toi que je veux ». Elle refusa, il se fâcha et s'en alla.

Plus tard dans la nuit il s'en vint tout doucement, quand elle dormait profondément, lui dévora le ventre et l'enfant qui était dedans. La femme cria ; la jeune sœur se réveilla, alluma du feu, vit du sang partout. Elle cria « je suis morte ». Elle se réfugia dans une autre case, prit un éventail à feu.

L'éventail était devenu un nid de guêpes, la couleuvre à manioc un serpent géant (a).

Paralysée par la peur, elle ne bougeait pas. Wiwipsik (car l'inconnu était ce *yolok*) la chercha en vain, puis s'en alla.

A l'aube, elle alla rejoindre les hommes du village là où ils étaient allés danser. Elle leur dit que Wiwipsik avait tué sa sœur dans son hamac.

Ils se mirent à la recherche de Wiwipsik, suivirent sa trace qui était marquée par du sang. Ils arrivèrent enfin à un trou dans un grand arbre, entassèrent du bois et mirent le feu. Wiwipsik mourut brûlé.

(a) Thème que l'on retrouve dans de nombreux contes indiens. Il est introduit ici arbitrairement, et sans lien avec le thème principal.

IPO

(par Tameta)

Un jour, les habitants du village virent au bord de la rivière une case où on avait entassé des lanières d'écorce *ukalat*. Ils ne savaient pas qui les avaient mises là.

De jour en jour, le tas de *ukalat* grossissait. Un jour, un des hommes du village était parti en brousse pour chasser. Pendant son absence, des inconnus, habillés de pied en cap de lanières *ukalat* qui dissimulaient leur visage et leur corps, entrèrent dans le village. Ils dansèrent et jouèrent de la flûte. Les habitants du village se mirent à danser eux aussi. [Entraînés par le son de la flûte auquel ils ne pouvaient résister] (a), ils suivirent les inconnus qui les entraînaient au bord de la rivière. Ils entrèrent dans l'eau; ils eurent de l'eau jusqu'aux genoux, puis jusqu'à la taille, puis jusqu'aux épaules.

L'homme qui était allé à la chasse revint au moment où leurs visages disparaissaient sous les eaux. Il comprit que les génies des eaux avaient enlevé ses compagnons et sa femme.

Il se lamenta, pleura sa femme, ne savait que faire. Il restait les cases, les abattis, les canots des disparus, et une femelle de tapir apprivoisée.

Il prit pour femme la femelle de tapir et la rendit enceinte. Elle accoucha d'une petite fille. Il tua la femelle de tapir, et fit boucaner sa chair pour nourrir l'enfant; celle-ci grandit, très vite, avant qu'elle fut pubère, son père la prit pour femme. A son tour elle devint enceinte, accoucha d'une petite fille; celle-ci n'avait pas encore une semaine, que son père couchait déjà avec elle.

Il rendit encore enceintes la mère et la fille. La première accoucha d'un garçon. Il vécut avec sa sœur.

Ils eurent une nombreuse descendance, ce sont les Wayana.

LE CHANT *KALAU*

Le chant *kalau*, associé à la danse du même nom, est un des traits culturels les plus importants et les plus originaux des Wayana. C'est en même temps qu'un rituel de l'initiation des adolescents une compilation des mythes sur lesquels sont basés leurs systèmes de représentation de l'univers.

Le *kalau* est chanté dans une langue secrète, incompréhensible aux Wayana, dont une partie des mots sont du Wayana déformé par inversion ou adjonction de syllabes, mais dont beaucoup sont empruntés à des langues probablement disparues. Quelques mots comme *yakalé*, caïman, sont du Tupi-Guarani.

La connaissance de cette langue et la récitation du texte nécessitent un apprentissage de plusieurs mois. Cette formation est totalement différente de celle du chaman. Le chanteur *kalau* n'exerce son art qu'à l'occasion des cérémonies du maraké, et ne reçoit aucune rétribution. Il est considéré par les autres Indiens comme un savant, comme un détenteur des plus anciennes traditions. C'est là semble-t-il qu'il trouve sa récompense.

Le *kalau* n'était connu ces dernières années sur le Litani que par deux hommes, Yaliimé et Kouliamann, qui l'avaient appris de deux maîtres distincts. Les deux versions, que nous citons in extenso ci-après, présentent d'importantes différences, montrant la vitalité de la langue secrète, assez bien connue des intéressés pour qu'ils puissent dans une certaine mesure improviser.

(a) Interprétation donnée à la suite du récit, sur une question de notre part. Taméta ayant été élevée parmi les Boni, il demeure un doute sur ce point.

La présence dans les deux versions d'un certain nombre de séquences semblables montre un effort pour apprendre par cœur et transmettre de génération en génération un certain acquis culturel. C'est ce qui donne au *kalau* une valeur culturelle toute particulière; les mythes et légendes, si fuligineux, si aisément refondus à chaque génération, sont d'une étude décevante; le *kalau* nous met authentiquement en contact avec un très ancien passé. On y trouve des allusions à des faits historiques, à des guerres, à d'anciens habitats de la tribu, à des techniques disparues comme le canot d'écorce. Il semble même que l'ensemble du texte fasse allusion à un ancien mode de vie, où les Indiens ne pratiquaient la navigation qu'exceptionnellement, et se déplaçaient d'un village à l'autre sur les chemins.

Outre sa valeur ethnographique, la traduction littérale du *kalau* est un document psychologique de premier ordre sur les Indiens de Guyane. De même que les mythes, plus nettement encore peut-être, elle montre leur sensibilité particulière, leur communion intime avec la nature, et en même temps leur instabilité fondamentale, l'absence de toute capacité de synthèse, l'impossibilité surtout de suivre le déroulement d'une action dans le temps. Le texte saute d'une idée à l'autre, introduit des phrases sans aucun rapport avec la séquence principale, et après avoir relaté une action revient sur des phrases antérieures de celle-ci.

On trouve pêle-mêle dans le *kalau* un rituel de l'initiation, de très fines et très précieuses descriptions de la vie des animaux de la brousse, des allusions à des mythes parfois à demi oubliés.

Quelques passages ont une réelle valeur poétique, comme cette description du comportement des oiseaux au lever du jour :

« Le coq chante déjà, le jour se lève;
La souris danse; la maraîlle secoue ses ailes
Le canard sauvage lisse ses ailes avec son bec; des plumes tombent sur l'eau
Le flamand balance son cou d'avant en arrière... »

D'autres témoignent même d'un certain sens de la poésie épique, comme le passage relatif à l'aigle :

« L'aigle se pose au sommet d'un arbre, au flanc de la montagne,
Le corps immobile, il agite ses ailes... »

Et comme cette allusion à un combat :

« ... Le sang se répand à terre comme des vomissures... les canots brisés sont échoués sur les rochers... il y a de l'écume sur l'eau, le courant emporte des flèches... »

Le chant *kalau*, fondement de la culture spirituelle des Wayana, ne comporte rien qui puisse être qualifié de religieux. On y trouve aucune invocation, aucune adjuration, aucune allusion à un culte quelconque, actuel ou disparu. Ceci confirme l'absence, chez les Wayana, d'une pensée religieuse au sens rigoureux du terme.

CHANT KALAU d'après Kouliamann

1^{er} CHANT

Kayayamanané ! (a)

Les danseurs au bord du chemin (25) se parent de leurs ornements
Les danseurs vont en avant, s'arrêtent, vont en arrière
Ils mettent à leurs chevilles les grelots *Kawai*

(a) Formule récitée au début de chaque chant. La signification en est oubliée. Les danseurs répondent, comme à la fin de chaque phrase : *anmé, éhya* !

Les gens d'en haut sont venus danser
 Ils sont venus danser pour les *tepiem*
 Ils ont orné leur corps de dessins *sipë*
 Ils portent des dessins *kuupë* pour être beaux (22)
 Ils portent des plumes d'ara sur leurs ornements *ëkilapoya* (23)
 Ils portent des plumes de hocco à leurs ornements *pasik* (24)
 Après avoir dansé un peu au bord du chemin, (25) ils s'avancent dans le village
 Les plumes d'ara à leurs bras sont secouées par la danse
 Ils portent des couronnes de plumes de poule blanche *tipapo* (26)
 Les hommes qui dansent sont beaux
 Les femmes aussi sont belles
 Ils portent des lanières d'écorce *ukalat*. Ils ont l'apparence d'hommes méchants (27)
 Ils portent des plumes d'ara bleu *alalata* (28)
 Leur dos est noir (caché par) des *ukalat*
 Ils portent des dessins *kuupë*
 Les jeunes gens se sont embellis de dessins
 Ils portent des ornements de bras *mau apëpata* (29)
 Ils portent des bâtons de danse *enep*
 Je connais le chant *kalau*. Je chante le *kalau*
 Les danseurs ont quitté leurs villages et sont venus d'une traite (30)
 Les gens d'en bas apportent des marmites et des éventails à feu *anapami* (31)
 Les femmes d'en haut viennent goûter la cassave des femmes d'en bas
 Les danseurs dansent en arrière.

2^e CHANT

Les femmes d'en bas retirent leurs marmites et vont les porter à la maison
 Les jeunes femmes qui ont eu leur premier enfant viennent prendre leur marmites
 Les vieilles elles aussi viennent prendre leurs marmites
 Il y a quelqu'un sur le chemin, qui est-ce ?
 C'est une femme qui va chercher de l'eau pour le cachiri
 Elle rejoint un homme qui n'est pas son mari
 Avec la cassave, les danseurs épuisent le *tuma* au fond des marmites
 Ils cherchent les petits morceaux de poisson au fond
 Le cachiri dans les marmites *makwa* est épuisé
 Les femmes d'en bas mettent les marmites en terre à côté de la maison, pour les femmes d'en haut
 Prenez un jeune vautour *kulum* pour l'élever
 Prenez un cadavre décomposé, bouchez vous le nez car il sent mauvais
 A l'aide d'une trape, capturez un jeune vautour *kulum*
 Le vautour dévore sa chair, il ne reste que le crâne
 Le vautour entre dans la trape (32), il va manger le cadavre
 Les hommes cernent le vautour avec des feuilles de balourou
 Ils ont pris le vautour. Ils le mette dans une cage comme la case des *tepiem*
 Les danseurs dansent en avant, puis en arrière
 Rions, nous allons boire du cachiri.

3^e CHANT

Les *tepiem* vont en forêt chercher des palmiers *yawiyalé* (33)
 Nous nous rencontrons avec eux
 Ils détachent les jeunes pousses pour les natter
 Ils vont chercher des feuilles de palmier *kuwai* (34)
 Ce sont ceux-là que nous rejoignons
 Ils rejoignent les gens d'en haut
 Ils vont à la découverte des nids de guêpes et de fourmis
 Ils vont chercher de la liane franche pour faire le *hama* (35)
 Ils portent les lianes franches au village
 Ils vont chercher des feuilles de palmier *hulua* pour faire le *haipa* (35) du *oiok*
 Dansons en arrière, dansons en rond comme le *pakira*
 Les danseurs d'en bas crient pour les danseurs du *kalau*
 Reposez-vous un peu

4^e CHANT

Dansons en avant
 Les femmes mettent de l'eau dans les canots à cachiri
 Elles y versent le cachiri
 Les gens d'en haut envoient l'un d'eux voir si le cachiri est prêt pour la danse, il repart
 On commence déjà à donner le cachiri. Ce sont les jeunes *tepiem* qui donnent le cachiri
 Appelez les femmes pour qu'elles nous portent le cachiri

Les danseurs veulent boire davantage ; qu'on apporte les Calebasses *kalapi*
 L'oiseau *paiho* mange les fruits du palmier pinot, le pakira mange tout ce qu'il trouve à terre
 Le paresseux *ili* mange les feuilles d'arbre
 Le paresseux *alokolé* mange les feuilles d'arbre
 Les femmes portent le cachiri aux danseurs
 Ils commencent à boire le cachiri
 Ils boivent trop, ne peuvent vomir encore
 Prenez à n'importe quel récipient. Buvez, buvez le cachiri
 Vomissez, buvez le cachiri, si quelqu'un a trop bu, il vomit
 L'oiseau *pisin-pisin* dit « vomissez, car vous buvez plus que moi »
 Le toucan *kiapoko* vomit comme les Indiens (36)
 Le toucan *palawana* vomit comme les Indiens
 Le toucan *kisi* vomit comme les Indiens
 Le toucan frotte son bec contre les arbres. Les graines tombent de son bec
 L'oiseau *sili* vomit. De son vomissement, la terre noircit
 Dansons en arrière, comme l'enfant de l'oiseau *payukwa*
 L'oiseau *oglaé* danse en arrière
 Les feuilles du bâton de danse *énep* tombent sous l'effet du mouvement cadencé (37)
 Le bâton *énep* est frappé en cadence par les danseurs
 Dans un moment, vous irez dormir.

5° CHANT

L'aigle

(non reproduit. Très semblable au 5° chant de la version Yaliimé)

6° CHANT

Dansons en avant
 Le *kalau* est presque fini
 L'oiseau *oglaé* danse la nuit
 L'homme perdu en forêt a trouvé toutes les espèces de *hemit* (38)
 Il les a portées à son village
 En frottant son corps avec les *hemit*, il a du succès à la chasse, il a de la force
 Les jeunes gens qui viennent de passer le maraké prennent leur arc, vont chasser en forêt
 Le maraké donne la force aux adolescents *ipotka* (39)
 Les jeunes filles qui ont pris le maraké ne seront pas paresseuses
 Il a pris la chenille *alilikalé éluké* pour subir le maraké (40)
 Sa femme l'avait abandonné. Il a rencontré la chenille *alilikalé éluké* qui lui a donné le maraké
 Il a trouvé le *malak* dans la queue du serpent *ékéyimé*
 Il agite le *malak* une seule fois, et le singe *kwata* se met à hurler
 Si vous êtes perdu dans la forêt, peut-être trouverez-vous une chenille pour vous donner le maraké
 Il ne savait pas tirer à l'arc le singe *kwata*
 Vous demandez si c'est vrai, ce *hemit*. C'est vrai
 L'homme perdu dans la forêt a reçu le maraké
 Il a trouvé le *malak*, il tue le *kwata*, le *hocco*, tous les animaux
 Il y a un gros arbre, en haut il y a un *kwata*
 Celui qui a reçu le maraké flèche le *kwata*
 En haut de l'arbre, le *kwata* casse des branches
 Au pied de la montagne, il entend le *kwata*, il va le tirer
 Il a apporté ses flèches pour tirer l'oiseau *hocco*. Il flèche une maraïlle.
 Ne tirez pas n'importe quel animal quand vous avez reçu le maraké (41)
 Ne fléchez pas le poisson *kunoloimé*
 Ne fléchez pas l'oiseau *hocco*
 Ne fléchez pas le pakira, ni le tapir
 Fléchez les perdrix *hololo*
 Ne tuez pas l'acouchi, le tamanoir, le vautour *awila*
 Ne tuez pas le singe rouge, la biche *kariakou*
 Dansons en arrière. Le chant est fini. Nous arrêtons un moment le *kalau*.

7° CHANT

Le singe rouge descend de branche en branche pour chercher sa nourriture
 Si vous allez à la chasse, si vous ne trouvez rien, peut-être au retour vous trouverez le paresseux *alokolé*
 Celui qui a reçu le maraké a vu le singe rouge
 Le paresseux *ili* descend plus près
 De quel côté a-t-il vu le *ili* ? Là-bas, il descend un peu ; il se cache dans un faisceau de lianes
 Avant le maraké, ne mangez pas n'importe comment ; ne mangez pas chaud (41)

Ne vous écarterez pas de la case *tukusipan*
 Si vous jetez des cailloux, les guêpes (de votre maraké) partiront, elles abandonneront leur nid.
 Les fourmis *ilak* partiront aussi
 Ne mangez pas chaud, sinon les guêpes partiront, ainsi que les fourmis *ilak* et *iyuk*
 Ne vous approchez pas du feu. Ne cherchez pas les femmes, sinon vos guêpes partiront
 Ne fumez pas le tabac
 Les danseurs *tepiem* portant leurs *kunana* (42) dansent en avant
 Les *tepiem* n'ont pas le droit d'aller du côté des nids de guêpes (43)
 Les mouches viennent se poser sur les larves de guêpe
 Les mouches *alama* aussi ; toutes sortes de mouches viennent dévorer les larves (44)
 Si la femme va chercher de l'eau à la rivière, c'est un autre que son mari qui l'attend au bord de l'eau
 Ceux qui sont allés chercher les guêpes pour les fixer dans les *kunana* coupent leur nid
 Ils grattent la terre pour trouver les fourmis *iyuk* qu'ils saisissent avec des pincées
 Ce sont les fourmis *iyuk* qui ont le plus de force (45)
 Ils suivent la direction du vol des *muklawalé* pour trouver leur nid
 Je chante pour les *tepiem*, pour qu'ils ne soient pas paresseux, pour leur donner de la force
 Qu'ils aillent à la chasse pour eux-mêmes
 Dansons en arrière. Les danseurs d'en bas rient pour les *tepiem* qui portent le cachiri.

8^e CHANT

Les femmes viennent porter le cachiri la nuit
 L'oiseau *oglaé* sur les rochers ne dort pas
 L'oiseau *milo* sur les rochers ne dort pas
 Les guêpes *waya-waya* ne peuvent dormir la nuit
 L'oiseau *owoli* ne peut dormir la nuit
 L'homme monte en haut du rocher
 Au premier chant du coq il monte en haut du rocher
 Il fait l'ascension de la montagne Toukousipann (46)
 L'oiseau *hocco* monte sur la roche
 L'oiseau *kuyui* lui aussi monte sur la roche, sur le Toukousipann
 Les hommes qui étaient allés faire la guerre sont montés sur la roche avec les oiseaux
 Avec les *Mayamayali* (47) ils étaient montés sur la roche
 Avec les *Alatipoiké* (48), avec les *Alamiso* (49)
 Ils étaient montés sur la roche en pente, en se tenant aux herbes et aux arbustes. Ensemble ils sont montés.
 Les femmes aussi sont montées, la coépouse avec l'épouse
 Pris par la nuit, ils montent quand même
 Dansons en arrière. Les *tepiem* crient pour les danseurs.

9^e CHANT

Dansons en avant
 Leurs organes génitaux étaient devenus très gros, leur membre viril gros comme le bras (50)
 Ils abattent les *Kalipono*, leur sang se répand à terre comme une vomissure
 Ce n'est pas le sang des *Sicouyana*, c'est celui des *Kalipono* (51)
 Le courant charrie des flèches.
 Les canots brisés se mettent en travers des rochers
 Les canots en écorce de *mèpu* (52) sont coulés.
 Il y a de l'écume sur l'eau, le courant emporte des flèches
 L'oiseau *alikhwé* danse. Posé sur les arcabas du cèdre, il va et vient comme en dansant
 Il a une couronne *pumali* sur la tête (53)
 Il danse avec la couronne *tipapo*
 Il danse avec l'ornement *halikete* (54)
 L'oiseau *mautapalé* danse avec les ornements *apèpata*
 Il danse avec les dessins *kuupè* et *sipè*, avec des colliers.
 Il danse en dehors du village
 Il danse comme les *tepiem*
 Qui a cassé la palme de pinot ? peut-être le père de l'enfant
 Qui a laissé l'empreinte de son pied dans la boue ?
 Qui a démoli mon piège *mahala* dans la crique ?
 C'est le père de celui-ci
 Il a manqué son chemin en cassant à la main de petites branches
 De quel côté as-tu capturé l'iguane ? de l'autre côté (de l'eau)
 Le serpent *anaconda* a saisi l'homme à la chasse
 De quel côté la loutre a-t-elle soufflé ? sur la crique Kouliwélou
 Qu'elle est cette rivière ? c'est *Assissikalé*..... (55) (suit une énumération de noms de rivières)
 Il y a là-bas le monstre *Moulokoimé*
 Quel est le nom de cette rivière ? c'est *Maoulouwalé* (56)
 Dansons en arrière ; femmes, reposez-vous un peu

10° CHANT

Les *tepiem* lavent leur corps avec des feuilles de rocouyer pour enlever le rocou
 Le chat tigre *malakaya* baigne son corps dans une flaque de boue
 Le tapir se baigne dans une mare pour couvrir son corps de boue
 Le grand tatou se baigne dans une mare pour couvrir son corps de boue
 De même les *tepiem* lavent leur corps avec des feuilles de rocouyer
 Otowaiké frotte son corps avec un *hemit*, le *hemit* de Alimamhé
 Celui qui va faire la guerre frotte son corps avec le *hemit* de Alatoumlé
 Il empenne ses flèches, avec des plumes de corbeau *kutum*
 Les *tepiem* se parent de leurs ornements
 Dansons en arrière. Reposez-vous, danseurs, vous êtes las.

11° CHANT

Je chante pour les hommes d'en haut et d'en bas qui vont chercher les guêpes
 En riant, les femmes leur donnent du cachiri
 Les *tepiem* viennent donner beaucoup de cachiri
 Les gens d'en haut sont venus regarder les adolescents *tepiem*
 Ils sont venus regarder les adolescentes *ipotka*
 Les hommes d'en bas, les femmes d'en bas viennent voir les gens d'en haut
 Sur la place du village, les danseurs dansent en cercle
Ipotka, c'est vous qui prenez le maraké
 Vous étiez fiers de subir le maraké, mais au moment de l'épreuve vous reculerez
 Vous étiez fiers de subir le maraké, mais au moment de l'épreuve vous débattrez
 La piqûre des fourmis brûle comme le feu
 Supportez l'épreuve sans bouger
 Vous subissez le maraké comme jadis les enfants de l'oiseau *payakwa*
 Les gens d'en haut sont venus danser en grand nombre
 C'est moi qui chante le *kalau*; comme jadis Alalikamann, je chante le *kalau*
 Danses en arrière
 Les jeunes filles qui ont eu commerce avec les hommes deviennent belles
 Les jeunes gens qui ont eu commerce avec les femmes deviennent beaux
 Les guêpes *okoméyo* font leur nid dans les roseaux à flèches
 Les guêpes *kaphéu* font leur nid dans les feuilles du palmier *kuwai*
 Les femmes qui prennent le deuxième maraké, on va chercher pour elles les guêpes dans les rocouyers (57)
 Les guêpes *apala* font leur nid dans les cotonniers (57)
 Les dards des guêpes restent fichés dans la peau des *tepiem*
 La piqûre des fourmis *iyuk* donne des cloques
 Les dards des guêpes *kaphéu* restent fichés dans la peau
 Les guêpes rouges *apala* piquent comme les fourmis *ilak*
 C'est vous qui prenez le maraké
 Quelles sont ces guêpes ? Ce sont des *kaphéu*
 Dansons en arrière. Reposez-vous un peu

12° CHANT

(passages concernant le tigre et le poisson maloko)
 cf. la version Yaliimé, chants n° 2 et 6

13° CHANT

Le jour se lève déjà. Dansons en arrière
 Je chante le toucan
 Le coq chante déjà, le jour se lève
 La souris danse. La maraille secoue ses ailes
 Le hocco secoue ses ailes
 Le canard sauvage lisse ses ailes avec son bec ; des plumes tombent sur l'eau
 Le flamand *wakalaimé* balance son cou d'avant en arrière
 Le petit oiseau *kulamiek* chante son très joli chant.
 C'est lui qui de tous les oiseaux chante le mieux
 Chauve-souris, n'allez pas briser les nids de guêpes. Allez d'un autre côté
 C'est moi qui ait vu ce nid de guêpes. Les *tepiem* en ont besoin
 J'ai peur que le pian *awaleimé* aille briser les nids de guêpes.
 J'ai peur que la chauve-souris aille briser les nids de guêpes
 Attention, ne détruisez pas mes nids de guêpes
 Dansons en arrière pour le lever du jour
 Il n'y a plus beaucoup de gens, la plupart sont allés dormir
 Ceux qui ont perdu leur père, vont prendre le maraké

Devant le maraké, un enfant s'enfuit
 Vous qui allez chercher les guêpes, faites attention aux fourmis *tolonemē* (58)
 Attention aux fourmis *kahama*
 Outoupannpé, devant le maraké, a pris peur et s'est enfui
 L'oiseau *tukuhîék* a le plus joli chant
 Le martin-pêcheur a chanté : sa ... sa ... sa ...
 Pourquoi chantes-tu en voyant les hommes ?
 Tu chantes pour la loutre *yukini*
 L'oiseau *kalao* (kankan) a trop menti aux Indiens (59)
 L'oiseau *piokoko* a beaucoup menti aux Indiens ; toujours il ouvre son bec
 Le jour se lève ; la brume s'étend sur la rivière
 Soutenez-moi, car je suis ivre
 Les danseurs sont ivres
 Je chante mon chant *kalau*
 L'oiseau *épasimi* chante *kalau*
 L'oiseau *kulawé* a un joli chant. Il chante pour sa nasse *mapé*
 Dansons en avant
 L'oiseau *payakwa* chante dans l'île
 En mangeant les graines du *palalipan*, l'oiseau *manipèyek* chante.
 Il chante pour sa nasse *mapé*
 Jadis, Alalikamann a chanté le *kalau* pour tous les Indiens jusqu'à nos jours. C'est son *kalau* que je chante
 Dansons en avant.
 Dansons en arrière.
Tepiem, n'allez pas n'importe où,
 C'est moi qui donne le maraké
 Vous étiez fiers de subir le maraké, cependant vous vous débattrez
 Les gens d'en haut comme les gens d'en bas ne doivent pas dormir
 Ils dansent en rond sur la place du village
 Les femmes non plus ne doivent plus dormir
 Les *tepiem* ne doivent pas dormir dans leur hamac
 Dansons en avant
 Dansons en arrière
 Le poisson *Kanani* danse en avant
 Je chante pour les gens d'en bas, ils ont passé la nuit sans dormir
 Les *tepiem* sont ivres
 Les gens d'en bas donnent le cachiri pour enivrer les danseurs comme les poissons par la nivrée
 Il ne réussit pas à capturer les poissons, ils ont su franchir le barrage
 Ils ont sauté par-dessus les claies (60)
 Si vous nîvrez, le poisson *atipa* reste insensible au poison
 Péitos, allez établir un barrage avec des palmes d'awara monpère
 Mettez des branches en travers
 Les danseurs ne peuvent passer à travers le barrage
 Retournons à nos villages
 Les poissons (60) se heurtent au barrage, retournent au village
 Le *kalau* va bientôt finir
 Retournons à nos villages
 Les gens d'en bas ont obstrué le chemin
 Après un dernier tour, les danseurs brisent le barrage
 Le poisson *waapa* saute par-dessus le barrage *tapuhem*
 Je m'en vais. Allez dormir. Les poissons commencent à être ivres ; tous allez dormir.
 (long cri modulé)

CHANT *KALAU*

d'après Yaliimé

(six premiers chants)

1^{er} CHANT

Kayayamanané !

Le chant que jadis l'oiseau *payakwa* avait enseigné à Alalikamann,
 Je le prends pour chanter
 Beaucoup de gens sont venus danser
 Je viens chanter pour les gens d'en bas, pour le village d'en bas
 Je viens chanter pour les enfants qui prennent le maraké

L'oiseau *payakwa* avait dit « chantez mes paroles »
 Vous ne pouvez pas reconnaître les danseurs, car leurs parures dissimulent tout leur corps
 Les jeunes gens, vous ne pouvez pas les reconnaître (61)
 Ils dansent en avant; je ne peux les reconnaître.
 Ils dansent avec ces beaux jeunes gens, avec les femmes
 Ils dansent comme jadis, l'oiseau *payakwa*.

(cri modulé)

2^e CHANT

Chantons le chant du poisson maloko
 Où l'a-t-il aperçu? il le tire à l'arc
 Il jette des graines *oko* pour l'appâter
 Il le flèche sur le banc de sable.
 Il le ramasse, le jette dans son canot d'écorce
 Il a fléché autrefois le poisson *pitaku*, qui vit dans la mer; son museau ressemble à celui d'un chien
 Il l'a tiré à lui, le poisson qu'il avait fléché
 Il flèche le poisson avec l'arc *tawiyoma* (62)
 En bas du saut, il y a un tourbillon
 Il tient l'arc tendu, il va flécher le poisson
 C'est à cet endroit qu'il va flécher le poisson,
 Sur une pierre plate, dans l'eau profonde.

3^e CHANT

Dancez en arrière
 C'est pour ce village que nous allons danser
 Il a suivi un homme dans le bois
 Il a vu un homme au loin. Que fait-il?
 Il cherche des guêpes (pour le maraké)
 Il cherche de la liane franche
 Il cherche des roseaux arouman
 Il cherche des feuilles de palmier kounana
 Il retire les piquants du kounana
 Il dégage les languettes de palmier *hulua*
 Il raidit la liane franche
 Il tend le roseau arouman
 Il va chanter, le petit oiseau. Le canard avec son bec s'épouille.

4^e CHANT

Dansons en arrière
 Jeunes gens, dansons en arrière
 Les femmes parlent et rient beaucoup.
 Il va chercher les gens pour faire la paix avec eux
 Il porte la marmite en terre au milieu des danseurs
 Les danseurs s'assoient et goûtent un peu
 Les femmes s'assoient à part
 Beaucoup de gens sont venus pour danser
 Ils rient beaucoup, les jeunes gens
 Ils rient pour eux-mêmes
 Restez là, car vous êtes jeunes et beaux.
 Nous allons danser *kanawa*.

5^e CHANT

L'aigle est perché au sommet de la montagne.
 Le corps immobile, il agite ses ailes
 Il est fort, il fond sur ses proies
 L'aigle dit au *kanaike* (63) : quelles proies saisis-tu?
 Le *kanaike* répond : n'importe quoi, gibier, poisson;
 Tu n'es pas plus fort que moi
 L'aigle est fort aujourd'hui, il tue le singe rouge, demain le singe *kwata*; sans cesse il chasse
 Il se pose au sommet d'un arbre au flanc de la montagne
 Le corps immobile, il agite ses ailes
 Le sapajou craint la flèche de l'aigle
 Le toucan se cache dans le feuillage, il a peur
 Le singe rouge a peur, il descend jusqu'à terre, au pied de la montagne.
 La loutre a peur de l'aigle, elle plonge au fond de l'île rivière
 L'aigle est fort et puissant; il flèche le sapajou, le macaque
 Alatiwo est monté en haut d'un grand arbre, jusqu'au nid de l'aigle
 Son camarade a retiré l'échelle

« Pourquoi fais-tu cela, dit-il. L'aigle va me tuer »
 Mais l'aigle revenu ne lui fit pas de mal. il resta avec lui, il épousa la fille de l'aigle
 Alatiwo doit rester là-haut.
 L'aigle lui dit « pourquoi es-tu monté ? »
 Mon camarade Tawalikoula m'a laissé là-haut pour aller prendre ma femme
 Allons le flécher
 Tawalikoula prend peur, il s'enfuit (64).

6^e CHANT

Le jaguar chasse la terre avec ses pattes
 Le puma chasse la terre avec ses pattes
 Qui a fait s'envoler l'oiseau ? peut-être est-ce le jaguar
 Qui est-ce qui crie là-bas ? peut-être est-ce le grand tigre *kunawaliimē*. Nous avons peur
 Qui a fait s'envoler l'oiseau ? peut-être est-ce le jaguar rayé
 Le jaguar est perché sur un arbre. Il saute
 Il est tombé sur le dos, il se relève, s'en va
 Le jaguar est méchant, il est en colère. Nous l'entendons hurler

(les autres chants de cette version n'ont pu être traduits)

CHANT MALALĒMA KAIKĒ KATOP

(*kalau tepiem*)

par Kouliamann

Tepiem, dansez avec ardeur, le *kunana* à la main
 Ils dansent sur le pont de danse *ehpa*
 Ils dansent avec le chapeau *olok*
 Ils portent des colliers, des *ēpopata*
 Les jeunes garçons qui subissent leur premier maraké dansent
 Les jeunes filles dansent aussi
 Ils portent des ornements *halikētē*
 Ils portent des ornements d'oreille *takwa*
 Ils soufflent dans des flûtes *mēlaimē amohawin*
 Ils dansent en portant des flèches de parade
 En prenant le maraké, vous prenez la force, vous devenez adroits à la chasse
 Vous devenez travailleur, dur à la fatigue
 Habillés de perles, vous êtes beaux.
 On prend pour le maraké les guêpes *okomēyot*, les fourmis *ilak* et *iyuk*
 Si vous allez à la pêche, vous prendrez du poisson en quantité
 A la chasse, vous tuerez singe rouge, *kwata*, macaque, *pakira*, tapir.
 Si vous apercevez le tapir dans le marécage, vous le tuerez
 Si vous apercevez le singe rouge sur la montagne, vous le tuerez
 Vous tuerez *hocco*, agouti, maraïlle, paresseux
 Si vous ne prenez pas bien le maraké, si vous sortez de l'abri *tepiem*, vous serez toujours malade, vous aurez
 la fièvre

Avancez et retournez les pieds
 Dansez en cercle, puis revenez au pont *ehpa*
 On frottera votre corps avec des *hemit* : (65)
pakira h., *kaikui h.*, *hololo h.*, *ēwok h.*, *kapao h.*, *akuli h.*, *ka h.*, *maipuli h.*, *kulimao h.*, *wēlii h.*, *ēkēi h.*, *kuliputpē h.*,
 Autrefois, il y avait le *hemit* de Alalikamann, trouvé par lui aux sources du Yari
 Le crapaud *kunawa* possède un *hemit*, la cigale *ilikalē* aussi
 Epēhaita a trouvé le *malak*. Il a tué le serpent géant *ēkēyemē*, il avait le *malak* au bout de sa queue (40)
 Il a eu l'idée des incisions *tēwēpapotse* (66)
 Les fourmis *ilak* brûlent comme du feu ; les *tepiem* se rejettent en arrière
 Après l'épreuve, ils ne peuvent marcher que courbés
 Quand on retire les perles de leur corps, on approche les guêpes
 Ils subissent le maraké comme jadis l'oiseau *payakwa* l'avait montré
 Comme la fourmi *ilak* le donnait à ses enfants
 Comme Alalikamann l'a montré à ses enfants
 Comme les enfants de Tīpoikalē

Au lever du jour, la cérémonie se termine, la danse sur le pont *ehpa* s'achève, on range les *olok* et les flûtes sur leur support.

(l'épreuve va commencer)

(cri modulé)

CHANT *ETUMHAKAN APĚHEMĚTOP*

par Kouliamann

Nous chantons pour les *tepiem*, ils dansent en avant
 Les garçonnets prennent leur premier maraké
 Quand le *kalau* est fini, ils viennent prendre les *kunana*
 Le *tepiem* vient regarder son *kunana* garni de nombreuses guêpes
 On a déjà fixé les guêpes dans les *kunana*
 On les a capturées (en les faisant tomber) dans une marmite pleine de colle

(Ici une phrase peu claire, paraissant se rapprocher à la nourriture des guêpes par les *tepiem*)

On fixe les guêpes dans les intervalles des *kunana* avec les pinces *okomē wekatop*
 On capture les fourmis *ilak* en les mettant dans une marmite pleine de colle de feuilles de roucou
 On prend de l'eau dans une gourde *tutpē*, on fait monter les fourmis *ilak* sur des tiges de flèches
 Si elles sont trop méchantes, on les affaiblit en les trempant dans l'eau
 Les garçons qui prennent le maraké deviennent fort, adroits à la chasse
Tepiem, vous avez les guêpes, désormais vous êtes habitués aux piqures
 Quand les guêpes ont piqué, leurs aiguillons demeurent fichés dans la peau
 Je vous confie ces guêpes, car vous devez subir le maraké
 Les *tepiem* étaient fiers de subir le maraké, mais le moment venu ils pleurent
 On donne aux *tepiem* marmite, seau, gourde où l'on a mis les fourmis, flèches ; ils les emportent dans leur abri
 L'abri *tepiem* est entièrement recouvert de feuilles de palmier caumou allant jusqu'à terre
 Ils emportent leur *kunana* sur l'épaule. Chacun regarde ses guêpes.
 Si l'on coupe le nid de guêpes, les guêpes s'envolent
 Tout à l'heure nous danserons en arrière, pour terminer le *kalau*
 Les danseurs rient beaucoup
 La danse *kalau* est finie, les danseurs vont se baigner, faire leurs besoins.
 (cri modulé)

CHANT *OLOKOYA*

par Kouliamann

Kayayamanané !
 C'est le premier *kalau* que nous chantons
 Les *tepiem* ont revêtu leurs parures de perles
 Nous chantons le chapeau de danse *olok*
 Les *tepiem* dansent le *kalau*
 Ils portent des ornements d'oreille *takwa*
 Ils portent des pendeloques d'élytres *lapo-klapo*
 Ils portent des pendants de bras *apē pata* (29)
 Ils dansent sur le pont de danse *ehpa*
 Ils portent des ornements de dos *halikété*
 Sur le devant du *olok* pendent des plumes *pompoma* (67)
 Les *tepiem* dansent avec le *olok* sur le *ehpa*
 Ils soufflent dans des flûtes *mēlaimē amohawin*
 Ils portent leur flûte sur le bras gauche
 Ils portent la flèche de parade *tepiem pile*
 Ils sont entièrement habillés de perles
 La danse finie, ils suspendent le *olok* au support *waiha*
 Après le maraké, ils restent dans l'abri *tepiem pakolon*
 Sans manger ni boire, ils deviennent maigres
 Leur visage devient sombre comme la face d'un singe rouge
 Leur ventre s'aplatit comme celui du sapajou
 Leurs bras s'amaigrissent
 Les danseurs venus pour le maraké sont repartis à leurs villages
 Les *tepiem* dansent en arrière
 Ils vont danser sur le pont de danse *ehpa*
 La danse est finie.
 (cri modulé)

8. Problèmes de contacts de civilisations

L'avenir des Indiens de la forêt guyanaise

Les aspects économiques du contact des Indiens Wayana et de la civilisation moderne, emploi de l'argent, travail salarié, utilisations de techniques nouvelles, ont été développés dans un précédent ouvrage. Nous ne les évoquerons ici que brièvement, car ils ne posent pas de problème aigu. Les Wayana ont su s'adapter à ces nouvelles conditions de vie, prenant dans ces apports ce qui leur convenait, et rejetant le reste. S'il en est résulté comme ailleurs une certaine dégradation du sens esthétique, si les villages ont perdu de leur charme et de leur pittoresque, aucune atteinte directe n'a été portée à l'ordre social et familial, ni au genre de vie. Les Wayana demeurent fidèles à l'économie traditionnelle, fondée sur l'agriculture et la pêche, qui demeure le fondement de leur équilibre social.

Par contre, les problèmes posés par le contact des personnes, des idées et des influences indirectes de la civilisation moderne, sont des plus graves. Les Wayana, comme les autres groupements indiens d'Amérique du Sud, se trouvent menacés dans leur santé physique, dans leur équilibre social et dans leur vie familiale. Ces dangers, bien des visiteurs et des observateurs des Indiens ne les perçoivent pas clairement. Il paraît utile d'exposer ici les processus psychologiques et sociaux qu'entraînent ces contacts, et de montrer dans quelles voies des solutions peuvent être recherchées.

Dans ce qui suit, nous demeurerons sur le plan des idées générales, et nous nous efforcerons par delà les problèmes particuliers des Wayana, de formuler des conclusions valables pour l'ensemble des Indiens de la forêt guyanaise.

LES FAITS

Nous ferons abstraction ici du problème sanitaire, et n'envisagerons les contacts des Indiens et des « civilisés » que sous l'angle des relations sociales.

Français et Indiens sont en relations suivies, en Guyane et en Amazonie littorale, depuis le début du XVII^e siècle.

Tout au long de ces trois cent cinquante années, partout où les Indiens ont vécu au contact permanent des Européens et des Noirs, on a observé le processus suivant :

— Les Indiens prennent l'habitude de l'alcoolisme au tafia, dont nous avons montré (a) qu'il a des conséquences psychologiques désastreuses, amenant la destruction des ménages et la ruine de l'ordre familial.

(a) cf. Ch. V : Coutume familiale.

- Progressivement ils perdent leur dignité, deviennent apathiques, mendiants et ivrognes. Ils tombent au pouvoir des pires éléments de la population importée qui les exploitent commercialement, les font travailler à leur profit pour un salaire dérisoire, et subornent leurs femmes.
- Les hommes sombrent progressivement dans l'abrutissement alcoolique, les femmes dans la prostitution ; la structure sociale se dissout et le groupe disparaît sous l'effet conjugué de la dénatalité et du métissage.

Ce processus s'est répété inexorablement depuis les premiers contacts, amenant la destruction d'une tribu après l'autre (a). Il s'est reproduit depuis la fin du XIX^e siècle au détriment des Indiens Emerillon, au contact des orpailleurs et des commerçants antillais. Nous avons montré (68) que les éléments honorables et bien intentionnés de cette population n'avaient eu aucune influence sur les Emerillon, et que ceux-ci n'avaient tiré aucun parti positif de ces contacts, ne modifiant en rien leur mode de vie et leur habitat ; ils n'ont même pas songé à améliorer leur alimentation par l'introduction de nouvelles plantes cultivées telles que les pois et les haricots, plantes dont la culture leur était familière puisqu'ils travaillaient dans les abattis des Créoles.

Les Emerillon totalement déstructurés et ravagés par l'alcoolisme, offrent le plus navrant spectacle. Les Wayana se trouvent menacés à leur tour, depuis qu'en 1962 plusieurs de leurs villages sont descendus à la proximité des habitations créoles de l'embouchure du Tampok ; ils en sont actuellement à la première phase, où l'alcoolisme au tafia, sans être encore devenu un besoin impérieux, est entré dans les habitudes de vie.

Si nous étendons maintenant le champ de l'enquête à l'ensemble de l'Amérique du Sud et de l'Amérique Centrale, nous constatons que les rapports des Indiens et des « civilisés » présentent partout de frappantes analogies. Seules varient les formes d'exploitation et de subornation. En Amérique Centrale, par exemple, le problème central est l'accaparement des terres ; le processus est toujours le même : quelques « civilisés » sans ressources viennent s'établir dans une communauté indienne, où on les tolère plus ou moins, car ils sont aimables et rendent quelques services. Ils ouvrent de petits commerces, prêtent un peu d'argent. Progressivement ils prennent des terres en gage, entreprise d'autant plus aisée que les gouvernements, pour favoriser l'accession des Indiens à la « civilisation » admettent le partage et la vente des terres collectives. Au bout d'une génération, les descendants de ces quelques individus sont devenus des propriétaires fonciers, doublés d'usuriers. Les Indiens plus ou moins dépossédés sont partis, réduits au vagabondage ou à l'émigration vers des bidonvilles. Ceux qui restent sont devenus leurs sujets, retenus dans la servitude par des dettes qu'ils ont su leur faire contracter. Et tout cela s'est fait progressivement, le plus souvent sans aucune violence, par l'exploitation systématique de l'alcoolisme et de l'imprévoyance des Indiens.

En fait, dans l'ensemble des deux Amériques, le comportement des Indiens à l'égard des « civilisés » est sensiblement le même. *Ce n'est pas à la violence qu'ils cèdent (b), mais à une forte suggestion.* L'organisation collective de la tribu s'avère souvent capable de résister longtemps, car tant qu'elle est intacte elle exerce sur les individus une emprise totale. Mais une fois cette organisation brisée, une fois les Indiens livrés à leurs impulsions individuelles aucune résistance n'est plus possible. Leur sort ne dépend plus d'eux mais des populations au pouvoir desquelles ils sont tombés. Dans l'ensemble de l'Amérique ibérique, la protection est illusoire ou nulle, les pouvoirs publics indifférents, la subornation favorisée par la loi

(a) Les Galibis ont été protégés par leurs fortes structures familiales en rapport avec leur natalité très élevée, mais aussi par un habitat très particulier, axé sur la pêche en mer, qui les isolait dans une large mesure.

(b) On peut au contraire s'affirmer, sans aucun paradoxe, que l'emploi de la violence a souvent constitué un facteur de préservation ; bien des groupements qui avaient survécu, dans des conditions matérielles très dures, tant qu'ils craignaient les « civilisés », et se faisaient craindre d'eux, se sont effondrés dès le rétablissement de la paix, par l'effet conjugué des épidémies, de l'alcool et de l'accaparement des terres.

ou par l'impuissance de l'administration. Tels les légendaires zombis des Antilles, les Indiens déchus, abrutis d'alcool ou de coca, deviennent des sortes de morts-vivants. Ils se laissent faire, incapables d'aucune action coordonnée pour se libérer, inconscients de leur déchéance, sans pour autant adhérer intérieurement à l'organisation et aux formes de vie qui leur sont imposées.

De toute évidence, le problème est d'ordre purement psychologique. Le drame des Indiens, ce n'est pas tant d'être l'objet d'entreprises de subornation que d'être incapables d'en prendre conscience et d'y résister intérieurement. Leur pire ennemi est en eux-mêmes.

Nous avons décrit les caractères psychiques des Indiens de la forêt guyanaise, et notamment la faiblesse de leur idéation, leur instabilité, leur suggestibilité, en montrant qu'ils expliquaient de nombreux aspects de la coutume familiale et de la vie sociale traditionnelle. Il est clair que ces caractères influencent dans la plus large mesure le comportement des Indiens à l'égard des populations importées, et les mettent à la merci de toute entreprise de subornation, à moins qu'ils ne soient l'objet de mesures de protection particulières. Cette notion ressort clairement de l'étude des législations indigénistes, élaborées sans préoccupation doctrinale et sous la pression de nécessités urgentes — telle cette disposition de la loi indienne du Canada, qui déclare nulles les dettes contractées par ses protégés.

Notre sentiment, fondé sur plus de 17 ans de contacts, est que le comportement des Indiens de Guyane repose dans une large mesure sur des caractères psychologiques fixés, intimement liés à leur culture spirituelle, et qu'aucune influence extérieure ne peut modifier. L'étude des pièces d'archives éclairant 350 ans d'histoire témoigne de la remarquable permanence de ces caractères. Tels les Indiens étaient décrits par les premiers explorateurs français, tels ils nous apparaissent aujourd'hui ; les problèmes de contacts de civilisation que devaient résoudre au début du XVIII^e siècle les officiers du fort d'Oyapoc ne sont pas différents de ceux qui se posent de nos jours sur le Haut-Maroni.

Caractères psychologiques et culture spirituelle des Indiens sont le fondement d'un système de représentation englobant la totalité des êtres et des choses. Ce système, lié à des attitudes affectives prises dans la première enfance, exprimé par l'ensemble du comportement et par un mode de vie parfaitement adapté au pays, est monolithique, inébranlable. Même si les croyances, les mythes, les coutumes sont perdus, comme chez les Emerillon, même si le système ne peut plus être exprimé par la pensée, il survit au cœur des Indiens, car il plonge ses racines dans les profondeurs de l'être. Il se rit de notre logique et nos raisonnements ne l'atteignent pas. Il ne pourrait disparaître qu'avec l'anéantissement ou la dispersion du groupe.

Ainsi pouvons-nous regarder comme illusoire et dangereuse les idées si communément répandues, qui prétendent nier ou rejeter en bloc la culture spirituelle des Indiens, la remplacer par la nôtre. Chercher à transposer, d'un peuple à l'autre, des solutions élaborées dans un milieu géographique et psychologique tout différent, est une entreprise insensée. Non seulement nos propres solutions ne peuvent être d'aucune utilité aux Indiens de Guyane, mais elles ont toutes chances de leur faire du mal, en amenant l'effondrement de leur système social.

De même que les Indiens de la forêt doivent cultiver la terre dans des conditions toutes différentes de celles de l'Europe ou de l'Amérique du Nord, leur coutume doit résoudre des problèmes psychologiques qui ne sont pas les nôtres. Par exemple, les épreuves d'initiation des adolescents, qui ont une si grande importance dans la vie sociale des Indiens de la forêt, ont pour but de lutter contre l'apathie et l'inertie mentale, par la résistance à la souffrance. L'efficacité de ces épreuves ne fait aucun doute : il suffit de comparer par exemple les Wayana du Haut-Maroni, qui les ont conservées intactes, aux Oyampi du Haut-Oyapoc, qui les ont abandonnées depuis longtemps. Les Oyampi vivent dans l'apathie et la paresse mentale. Une école, créée chez eux voici près de 15 ans, n'a eu sur ce point aucune efficacité. Les adolescents Oyampi ont acquis des connaissances, mais ils n'en tirent aucun parti et demeurent inertes dans leurs cases, tandis que les Wayana voyagent, travaillent, achètent des moteurs hors-bord.

ÉVOLUTION RÉELLE ET TRANSFORMATIONS APPARENTES

Ces considérations ne prétendent pas conclure à l'impossibilité d'une évolution des Indiens. Mais, ici comme ailleurs, un peuple ne peut évoluer réellement qu'à partir de lui-même et non par l'imitation pure et simple de solutions imposées de l'extérieur. Une évolution authentique résulte d'une impulsion intérieure et chemine selon ses propres voies. Il n'est au pouvoir d'aucun homme d'en forcer le cours.

Incapables de conduire à une évolution réelle, que produisent nos influences si elles sont administrées aux Indiens de façon intense et continue ?

Elles ne produisent qu'une suggestion, et des hommes en état de suggestion. C'est par exemple le cas des Indiens Arawak du littoral de Surinam, vêtus comme les Créoles, et plus ou moins intégrés à l'activité économique du pays; de toute évidence, ces Indiens ne comprennent rien aux fondements sociaux, juridiques et économiques de la société à laquelle ils se trouvent reliés, sans y adhérer véritablement. Ils ne font que suivre passivement l'impulsion qui leur est donnée de l'extérieur jour après jour, par le contact des populations du littoral. Il est permis de penser que si cette impulsion venait à manquer, ils reviendraient rapidement à leur état antérieur.

A ceux qui doutent de la réalité d'un pareil phénomène, on peut citer bien des exemples, dont aucun n'est plus frappant que celui de l'œuvre des Jésuites au Paraguay aux XVII^e et XVIII^e siècles. Par un effort poursuivi avec ténacité pendant près de 80 ans, les Jésuites avaient en apparence transformé les Indiens Guarani. Tous allaient à l'école, étaient baptisés et mariés. Ils avaient appris tous les métiers d'Europe. Une organisation municipale fonctionnait sur le modèle de l'Europe, la sécurité et l'abondance régnaient. Or les Jésuites expulsés, cette organisation s'effondra immédiatement et les Indiens revinrent à leurs formes de vie antérieures, appauvries par la perte de leur système social et d'une organisation adaptée.

De même, l'œuvre des Jésuites à Kourou et Sinnamary (1709-1763) s'effondra sans laisser de traces, à la suppression de la Compagnie.

Une suggestion, répétée éventuellement pendant des siècles, ne pourra jamais conduire à une évolution véritable; dans la mesure où elle est contraire à la pensée et à la sensibilité des individus qui en sont l'objet, loin de les enrichir spirituellement, elle ne fera que les appauvrir, en altérant leur capacité d'initiative et en les coupant des sources les plus profondes de leur inspiration. Les récits des premiers explorateurs des Indiens témoignent de plus fortes personnalités, d'hommes plus courageux, plus éveillés, plus capables d'organisation et de création que ceux auxquels nous avons affaire aujourd'hui.

Une des plus grandes erreurs qu'on puisse commettre, dans les relations avec les populations tribales, est de les considérer comme des enfants ignorants à instruire, comme une pâte molle qu'on peut modeler à son gré. C'est méconnaître la force et la vitalité de la coutume, la rigueur logique des conceptions qui en découlent, qui s'étendent à tous les domaines de la vie.

Ce qui fait la valeur irremplaçable d'une vie coutumière authentique, c'est qu'elle est capable de vivre, de prospérer et d'évoluer selon sa propre inspiration, sous sa propre loi. Elle est pour les Indiens un bien irremplaçable; chercher à la détruire au nom d'un principe « civilisateur » quelconque est une absurdité et une erreur monstrueuse. C'est par surcroît un attentat contre la liberté et la dignité de l'homme : il est permis de regarder comme un des droits essentiels de la personne humaine celui pour un groupe ethnique de vivre sous sa propre loi, dans la mesure où il ne lèse personne.

Une erreur à peine moins grave consiste à n'admettre la coutume qu'en partie, à prétendre en retrancher telle ou telle partie jugée nuisible ou immorale, en fonction de nos propres critères. La coutume d'une population tribale forme un bloc sans fissure : croyances,

organisation familiale, droit coutumier et organisation de la vie matérielle forment un bloc sans fissure. Qu'on cherche arbitrairement à en extraire une partie et l'ensemble de l'édifice risque de tomber en poussière.

LES INFLUENCES « CIVILISATRICES »

Ce qui précède montre assez clairement les dangers d'une action « civilisatrice » inconsidérée auprès des Indiens.

D'une façon générale, notre présence agit beaucoup plus par des répercussions imprévues, indirectes et indésirables, que par l'influence qu'on voudrait répandre. Par exemple, autour d'un poste administratif s'agglomèrent des commerçants, des cabaretiers, etc., dont l'influence agit beaucoup plus directement sur les Indiens et est presque nécessairement mauvaise.

On doit constater que les groupements indiens de la forêt sont particulièrement vulnérables, tant sur le plan matériel que sur le plan social. Ils ne peuvent tirer un parti positif de nos influences que si des précautions particulières sont prises pour maintenir la cohésion des groupes et conserver l'équilibre de leur économie.

Attitude psychologique des Indiens à l'égard de notre civilisation

D'une façon générale, les Indiens de l'intérieur, qui n'ont guère jusqu'ici eu à souffrir des Européens, ont un préjugé favorable à leur égard et les reçoivent avec confiance et amitié. Les Indiens sont parmi les rares populations qui se laissent interroger et recenser par un Européen inconnu. Ils sont même beaucoup trop confiants et reçoivent de la même façon les aventuriers, les filous et les déséquilibrés. Ils n'ont à notre égard aucun complexe d'infériorité; notre supériorité technique ne les impressionne guère. Ils ont parfaitement conscience de notre inadaptation au milieu équatorial et de la supériorité que leur confère dans ce domaine leur connaissance intime de la forêt.

Ils ne cherchent guère à nous imiter, protégés d'ailleurs de nos influences par une foncière incuriosité. Ce qui n'a pas d'application pratique immédiate les laisse totalement indifférents. Nous avons noté par exemple que l'Indien Wayana K., âgé de 20 ans en 1965, et qui avait été élevé par le curé de Maripasoula depuis l'âge de 12 ans, n'avait absolument rien retenu du fonctionnement de la société française au sein de laquelle il avait vécu pendant près de 6 ans. Il n'avait même pas remarqué par exemple l'existence d'un nom de famille se transmettant de père en fils. Quant aux rapports sociaux impliquant une hiérarchie, une obéissance à des lois, la notion du bien public, ils apparaissent aux Indiens comme une sujétion inconcevable et les tentatives pour les faire comprendre se heurtent à l'incrédulité et à l'ironie.

Pourtant, s'ils refusent toute adhésion à notre mode de vie dont ils ne pourraient supporter les contraintes, ils ont une tendance croissante, surtout les jeunes Wayana, à venir se frotter à la « civilisation », ce qui signifie en pratique :

- Venir s'enivrer de bière et de tafia dans les cabarets;
- Fréquenter les prostituées et demi-prostituées de Maripasoula et Benzdorp.
- Regarder, avec de grands rires, les photographies des stars et les réclames dans les magazines.

En fait, d'ailleurs, leur esprit papillonne autour de ces nouveaux sujets sans s'y fixer, revenant rapidement à ses centres d'intérêt habituels, les femmes, les perles, les moteurs. Certains d'entre eux donnent l'impression, pénible pour quiconque les observe avec sympathie, d'une énergie bouillonnante au service d'une inconscience et d'une irresponsabilité consternantes.

Ces tendances sont particulièrement marquées chez les Wayana et Émerillon ayant fréquenté l'école. C'est dire qu'il est illusoire de prétendre les modifier par une éducation inadaptée, ne tenant aucun compte de leur culture spirituelle et de leur psychologie.

Le problème de l'école

Les écoles destinées aux enfants des Indiens de l'intérieur posent un problème fort délicat. Il ne faut pas le considérer en fonction de ce qui a été fait, avec plus ou moins de succès, chez les Galibi et les Arawak du littoral. Ces deux groupes sont sensiblement différents, par leur mode de vie et leurs tendances psychologiques, des Indiens de l'intérieur (a). Ils sont surtout protégés contre notre influence par de très fortes structures familiales, dont on ne trouve pas l'équivalent ici. Il faut renoncer absolument à la formule habituelle, simple transposition de l'enseignement métropolitain dirigé vers le certificat d'études. Non seulement le programme, entièrement inadapté, ne peut que détacher les enfants de leur milieu familial sans rien leur apporter d'utile, mais le fonctionnement même de l'enseignement ordinaire ne correspond ni aux besoins ni aux possibilités des enfants indiens. Séparer les enfants de leur famille pour les faire vivre en internat dans un centre administratif ne peut conduire qu'à des résultats désastreux. Les Européens et Créoles s'en serviront comme petits domestiques, et il se trouvera des gens assez vils pour prendre plaisir à les dégrader en les enivrant.

D'autre part, ils seront plus ou moins amenés à porter des vêtements de type européen et c'est ce qu'il faut éviter au maximum car c'est le début de la désadaptation au pays.

Même établie en pays indien, une école présentera toujours de graves inconvénients, car elle est indirectement le véhicule d'influences dissolvantes, qui se gravent bien plus profondément dans l'esprit des Indiens que ce que nous prétendons leur apprendre.

Le choix du personnel est fort difficile. Un moniteur indien Galibi risque de donner l'exemple de l'ivrognerie au tafia. Un Européen célibataire isolé parmi les Indiens est menacé de perdre plus ou moins rapidement son équilibre moral. Un ménage voudra disposer d'un minimum de confort et de relations sociales et voudra rapprocher l'école du centre administratif le plus proche, ce qu'il faut précisément éviter.

En quelle langue doit-on enseigner et selon quelle méthode ?

Dans les principales tribus de l'intérieur, en Guyane britannique, à Surinam et récemment chez les Wayana du Haut-Maroni, les missions protestantes ont développé l'enseignement dans la langue indigène. L'expérience a montré que l'écriture phonétique était retenue avec une grande facilité; les Wayana par exemple apprennent à écrire leur langue en moins d'un an, tandis que l'orthographe et la syntaxe du français leur opposent des obstacles quasi insurmontables (b).

De petits manuels ronéotypés distribués par ces missions, contenant des textes élémentaires d'instruction religieuse, de morale familiale et un minimum de connaissances pratiques, sont lus sans difficultés.

Le grand avantage de cette formule est de dispenser l'enseignement simultanément aux enfants et aux adultes, ce qui limite les dangers de scission entre les générations et de rupture de l'ordre familial.

Malheureusement cet enseignement, pour être mis en œuvre, nécessite un séjour prolongé et des connaissances approfondies en linguistique. Il est hors de portée du personnel dont nous pouvons disposer couramment.

(a) Ils sont par ailleurs sensiblement différents sur le plan de l'anthropologie somatique et physiologique des Indiens de l'intérieur.

(b) De même que parler correctement le Wayana, avec ses 10 ou 15.000 mots, ses innombrables modes de conjugaison, etc., paraît au-dessus des possibilités d'un européen moyen.

Chez les Indiens Oyampi de l'Oyapok, une autre expérience intéressante a été tentée depuis 1953. Cette école établie au poste de Camopi (où il n'y a pas pratiquement d'autre population que les Indiens) est dirigée par un instituteur Galibi. Les enfants sont invités à conserver leur coutume et leurs parures habituelles. Ils travaillent la moitié de la journée, le reste du temps étant consacré à la pêche, à la chasse et à l'agriculture, selon les méthodes traditionnelles.

Cette formule s'est montrée nettement moins dommageable à la société indigène que les formules habituelles. Les enfants n'ont pas été extraits de leur milieu familial et n'ont pas perdu les connaissances traditionnelles indispensables à la vie dans la forêt. Cependant, avec le temps, des inconvénients apparaissent. L'alcoolisme au tafia fait son apparition, avec son cortège de troubles sociaux. D'autre part, la lenteur d'esprit des enfants indiens et la difficulté qu'ils éprouvent à apprendre le français, les amènent à rester à l'école jusqu'à 16 ou 17 ans. Ils finissent par échapper complètement à l'autorité de leurs parents. Les filles qui ont été à l'école tendent à mener une vie irrégulière.

Cette formule ne pourrait du reste être mise en pratique chez les Wayana sans inconvénients majeurs :

- On parle sur le Maroni trois langues : le taki-taki, dérivé de l'anglais, que tout le monde connaît plus ou moins, le patois créole et le français; ces deux dernières diffèrent profondément par leur morphologie et leur syntaxe. Les Wayana ne peuvent que faire un affreux mélange de tout cela. Ils pourraient, à la rigueur, parler une langue en plus de la leur, mais sûrement pas trois. L'expérience montre (cas de K..., seul indien Wayana ayant suivi l'école française de 11 à 16 ans) que le patois créole chasse progressivement, dès la sortie de l'école, les réminiscences du français. Dans ces conditions, savoir lire ne sert à rien car on peut déchiffrer mais non comprendre, encore moins écrire. Si l'on considère que pour parvenir à ce résultat, un enfant Wayana doit consacrer à cet enseignement toute son adolescence, il est permis de considérer qu'il a perdu son temps et qu'il aurait mieux fait de rester dans son village et d'apprendre son métier d'homme.
- L'état de déstructuration familial où se trouvent les Wayana les menace d'une crise profonde et peut-être irrémédiable, si l'on s'efforce de grouper les enfants à l'écart de leurs familles et de les faire vivre en internat, même en pays indien. Ces enfants échapperont à toute autorité (il suffit d'ores et déjà qu'ils sachent vingt mots de français pour ne plus vouloir obéir à leurs parents). Si on cherche à les installer dans un village voisin, ils vivront chez des parents éloignés qui ne s'occuperont pas d'eux, les nourriront mal, et surtout ne s'appliqueront pas à leur communiquer les connaissances et les techniques traditionnelles, dont les Indiens sont jaloux et qu'ils ne transmettent volontiers qu'à leurs propres enfants. Nous avons montré la valeur et la richesse de cette connaissance intime de la forêt et de la rivière, qui nécessite un apprentissage persévérant, à l'âge où l'esprit est le plus réceptif, entre 8 et 15 ans.
- L'enfant vivant en internat ne fera son apprentissage que d'une façon fragmentaire et superficielle. Il se trouvera donc à 15 ou 16 ans gravement diminué en tant qu'Indien, en échange de bribes de savoir inutilisables.

D'autre part, étant donné leur précocité sexuelle, ce groupement d'adolescents exercera des ravages sur les familles avoisinantes. Les Wayana se gardent bien, en aucune circonstance, de rassembler les enfants à l'écart des adultes.

En fait, le problème de l'école chez les Indiens primitifs est un des plus difficiles qui soient. Il n'existe pas de solution totalement satisfaisante. Il paraît raisonnable de chercher avant tout à préserver les connaissances et les techniques traditionnelles, qui demeurent parfaitement adaptées aux dures conditions de vie imposées par la forêt équatoriale et conservent toute leur valeur pratique.

L'évangélisation

Les Indiens de l'intérieur sont peu sensibles à l'influence chrétienne, et leur semi-nomadisme les avait soustraits jusqu'à ces toutes dernières années à toute tentative suivie d'évangélisation.

Les missions catholiques, fortement implantées sur le littoral, ont pris beaucoup d'influence chez les Indiens Galibi et Arawak. Leur attitude à l'égard de ces groupements est assez libérale et ne vise pas à la destruction de la coutume. Mais elles s'efforcent de séparer les enfants de leur famille et de les élever en internat, formule qui dans tous les pays du monde présente de graves inconvénients. Le fait qu'elle n'ait pas entraîné de rupture de l'ordre familial chez les Indiens du littoral témoigne de la vigueur de leur coutume et non de la validité de ce mode d'éducation.

Aucune tentative n'a été faite jusqu'ici pour introduire cette formule auprès des Indiens de l'intérieur, où elle ne manquerait pas, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus, d'avoir des conséquences désastreuses.

Depuis quelques années, des missions protestantes, principalement adventistes et baptistes, anciennement implantées en Guyane britannique, ont établi des postes sur le cours supérieur des fleuves, dans le but de prendre les Indiens sous leur contrôle. Ces missions sont très actives et ont accompli une œuvre d'assistance remarquable. Elles ont transformé en quelques années l'état sanitaire des populations qu'elles contrôlent. Elles ont parfaitement saisi d'autre part que le personnel auxiliaire d'une mission (sacristain, blanchisseuse, caoutiers, etc.) a beaucoup plus d'influence sur les Indiens que le missionnaire lui-même et l'ont éliminé totalement. Mais leur œuvre sur le plan culturel prête à de graves objections. Tout en respectant la personnalité des groupements tribaux et leurs langues, elles sont axées vers une « assimilation » spirituelle totale, niant toute valeur à la culture traditionnelle des Indiens et la rejetant en bloc. Elle est fondée également sur l'idée, à notre avis radicalement fautive, qu'une suggestion indéfiniment répétée finira par transformer les Indiens. En conséquence, l'évangélisation est conduite au moyen d'interminables chants en commun et d'auditions indéfiniment répétées de disques, méthode gravement critiquable parce qu'elle exploite la faiblesse d'esprit et la suggestibilité des Indiens et pouvant même dans une certaine mesure être regardée comme contraire au respect de la personne humaine.

Ces missions interdisent aux groupements qu'elles contrôlent, non seulement toute forme de chamanisme (a), mais des activités constituant le fondement même de leur vie coutumière, comme les épreuves d'initiation des adolescents, si nécessaires au développement de la force d'âme (b), et d'inoffensives distractions telles que danser et jouer de la flûte. Il est évident, pour qui connaît les Indiens, que ces interdictions sont illusoire et que ces activités se poursuivront en secret, sans autre résultat que de rendre les intéressés fermés, méfiants et fourbes.

Les Indiens verront dans l'action médicale un simple prétexte pour exercer sur eux une oppression et il est à craindre que ceux qui au bout d'un certain nombre d'années se sépareront des missions refusent de se faire soigner. La prévention du paludisme et les traitements systématiques deviendraient alors impraticables.

Cette entreprise nous paraît tout à fait malheureuse; elle ne peut conduire à aucune transformation véritable des Indiens, mais seulement à une sorte de dressage. L'ordre social traditionnel finira par s'effondrer, remplacé par une construction artificielle et fragile, destinée à s'effondrer au premier choc sérieux.

(a) Activité généralement bien inoffensive, se réduisant à une sorte de psychothérapie, qui rassure les malades et les encourage.

(b) Le prétexte invoqué sur ce point est que ces cérémonies s'accompagnent de beuveries de cachiri nuisibles à la santé des participants, ce qui n'est pas douteux. Mais c'est oublier que ces fonctions sociales répondent à des nécessités psychologiques précises. Si on les supprime, les Indiens chercheront la satisfaction de ces besoins dans d'autres voies; ils remplaceront notamment le cachiri par le tafia, plus aisé à dissimuler. En se plaçant au seul point de vue sanitaire, qu'aura-t-on gagné à ce changement?

L'apparition de cultes syncrétiques créés par des illuminés et des possédés, comme Hallelujah en Guyane britannique, témoigne déjà d'un profond désarroi des esprits (a). On peut espérer qu'avec le temps et l'expérience, ces missions qui ont tant fait pour les Indiens prendront conscience de la valeur irremplaçable de leur culture traditionnelle et cesseront de la combattre aveuglément.

PROBLÈMES PRATIQUES D'ADMINISTRATION

L'administration des Indiens et son fondement juridique

Les Indiens de l'intérieur entretiennent d'excellents rapports avec les postes administratifs de l'intérieur; doux et paisibles, ils ne troublent jamais l'ordre public. Ils ont à cœur de régler entre eux leurs différends, et ne s'adressent à l'administration que pour les contestations qui les opposent parfois à des employeurs ou à des commerçants. Il s'agit d'ailleurs toujours d'affaires de peu d'importance, aisément réglées à l'amiable.

Dans ces conditions, le besoin d'un statut des populations tribales de Guyane ne s'est pas fait sentir avec acuité, et le problème a été jusqu'ici éludé. On continue à administrer les Indiens selon le *modus vivendi* traditionnel, sans bien se rendre compte qu'il ne repose sur d'autre base juridique qu'une convention tacite, reconduite depuis des siècles d'un commun accord sans jamais avoir été précisée par un texte, et qu'il est à la merci d'initiatives malheureuses des législateurs.

Le statut de fait des groupements indiens, aussi réduits que soient ces groupes, est celui de nations indépendantes sous protectorat :

- Les Indiens ne sont pas soumis à la loi française; on ne peut citer un seul cas où ils aient sollicité l'intervention de l'administration dans les affaires intérieures des villages; unions, divorces, successions sont traités selon la coutume.
- Ils ne paient pas d'impôt, même symbolique, et sont dispensés du service militaire.
- Ils ne sont pas inscrits à la Sécurité Sociale et leurs salaires ne sont sujets à aucune retenue.

La condition des Indiens et leur mode d'administration sont très sensiblement les mêmes dans les trois Guyanes. Du côté français, le statut de fait s'est précisé comme suit au cours de ces dernières années :

- Les chefs de village touchent une petite solde en argent, qui est une marque de distinction et nullement une marque de dépendance. Ils acceptent de convoquer leurs hommes quand on a besoin d'eux pour des travaux, étant donné que ces travaux n'ont aucun caractère obligatoire et sont payés au tarif normal.
- La gendarmerie, qui possède un grand prestige auprès des populations de l'intérieur, est chargée exclusivement de l'administration des Indiens. Les chefs de poste s'acquittent de cette tâche avec autant de tact que de bon sens.

Ce statut de fait donne satisfaction à tous, et c'est le seul convenable. Chaque fois que l'on a cru devoir s'en écarter, des incidents ont surgi, ou les mesures prises sont demeurées totalement inopérantes.

C'est ainsi qu'en 1956, on a pris un arrêté soumettant les populations tribales de Guyane à l'état civil. Nous avons montré dans une étude particulière que cette mesure n'a pu être

(a) Chez les Wayana même, on a vu apparaître en 1963-64 un culte syncrétique. cf. ci-dessous, p. 152.

mise en application, et que les quelques actes d'état civil dressés sont en grande partie fantaisistes et sans valeur juridique (69).

Il importe d'établir en droit ce qui existe en fait, à la satisfaction de tous, depuis deux siècles. Un statut juridique, donnant aux Indiens qui désirent individuellement s'« assimiler » toute facilité pour le faire, devrait rejeter ouvertement toute politique d'assimilation collective fondée sur la coercition, la suggestion ou le paternalisme. Il devrait garantir aux Indiens, comme aux Noirs Réfugiés, la possibilité de mener leur genre de vie traditionnel dans la dignité et la sécurité. On doit considérer comme un des droits essentiels de la personne humaine celui pour un groupe ethnique de vivre sous sa propre loi, dans la mesure où il ne lèse personne.

Dans l'ensemble des États d'Amérique, les législations protectrices des Indiens les regardent comme mineurs, et désignent des magistrats comme curateurs. Cette situation juridique est claire, et correspond à la réalité sociale et psychologique.

Elle chagrine pourtant certains philanthropes et philosophes optimistes, qui croient pouvoir par des dispositions légales modifier la nature humaine. Dans le domaine juridique, comme dans la vie matérielle, ces bonnes volontés ignorantes sont le pire ennemi des Indiens. Un exemple significatif est l'abolition par Bolivar et ses successeurs des lois de la Couronne d'Espagne, qui déclaraient collectives et inaccessibles les terres des communautés indiennes. On voulut « élever » les Indiens à la qualité de citoyen, en leur donnant le droit de partager et de vendre leurs terres : les nouveaux citoyens furent bientôt la proie des usuriers, et plus ou moins complètement dépossédés, tombèrent en grand nombre à la mendicité.

Une autre formule de statut juridique, moins efficace mais plus aisée à faire entrer dans les normes du droit français, serait de considérer les Indiens comme étrangers nomades séjournant temporairement en territoire français et de leur appliquer la législation relative aux Gitans. Il serait aisé de préciser les conditions d'accession à la nationalité française.

Quelle que soit la solution retenue, il importe de rejeter explicitement toute forme de naturalisation collective ou d'assimilation forcée. Ces dispositions sont contraires au droit des gens, et conduiraient du reste, à des difficultés d'application insurmontables, notamment sur le plan international en raison de la mobilité des Indiens d'un pays à l'autre.

Nécessité de mesures de sauvegarde

Tous les pays d'Amérique qui ont instauré une législation protectrice des Indiens ont reconnu la nécessité de les protéger des entreprises de subornation, en empêchant l'établissement d'étrangers à l'intérieur des collectivités indiennes ou à proximité immédiate. Les lois de la Couronne d'Espagne prévoyaient une procédure précise pour l'expulsion de ces parasites. La loi indienne du Canada interdit l'installation d'étrangers dans les réserves et déclare nulles les dettes contractées par les Indiens.

L'établissement de réserves n'est pas une mesure de ségrégation, mais une mesure de sauvegarde contre les usuriers, les accapareurs de terres et les exploités du travail. Les communautés indiennes se voient confirmer la possession collective de leur terre, constituant un foyer et un refuge, mais elles peuvent bénéficier parallèlement de la législation la plus libérale, permettant aux intéressés de circuler et de travailler librement dans le reste du pays. Telle est notamment la législation de la Guyane britannique, la plus judicieuse à notre connaissance dans l'ensemble de l'Amérique.

La Guyane française, placée désormais devant le même problème, ne peut éluder l'élaboration d'une réglementation. Il s'agit ici sur le plan pratique :

— De définir les droits d'usage des différentes tribus en ce qui concerne l'agriculture et la pêche, spécialement dans le Haut-Maroni où il est urgent d'établir une limite entre Indiens et Noirs Réfugiés. On pourrait fixer comme limite Awara Soula.

— De protéger les Indiens contre les trafiquants d'objets indigènes et surtout contre les visiteurs indésirables, « explorateurs » et touristes sportifs on non. En faisant abstraction de l'aspect sanitaire du problème, qui a été traité avec toute l'autorité désirable par le Dr Étienne Bois (a), on peut affirmer que la protection contre le tourisme est un aspect essentiel de la préservation des Indiens. Nous avons maintes fois, depuis l'ouverture en 1957 du terrain d'aviation de Maripasoula, constaté le sans-gêne, la maladresse et l'inconscience de ces visiteurs indésirables. Ces gens pillent littéralement les villages, emportant d'office les objets qui leur plaisent, disputant à prix d'or des débris de vannerie; ils distribuent de l'alcool en dépit des consignes les plus formelles. Certains troublent la vie des villages par une tenue et un comportement saugrenus. Quelques-uns même, par désceuvrement, ou pour avoir une bonne histoire à raconter à leur retour, s'efforcent de débaucher les femmes. Actuellement ils sont retenus par une crainte vague, et ce qui subsiste de discipline familiale rend leurs entreprises difficiles. Mais ces visites se faisaient plus fréquentes, et si on les laissait organiser sur un plan commercial, on ne tarderait pas à voir comme à Tahiti, le tourisme conduire à un développement massif de la prostitution.

Même sous la forme actuelle, ces visites ont un effet traumatisant indéniable. Elles réveillent chez les Indiens le goût de la mendicité, et vont à l'encontre des efforts de l'administration pour leur faire admettre l'idée d'un travail régulier à un tarif normal.

Problèmes frontaliers

Les Wayana ont soin de demeurer répartis en trois fractions établies respectivement en Guyane française, à Surinam et au Brésil. Ils savent parfaitement en effet que s'ils choisissent nettement et se regroupaient sur le territoire d'un de ces états, ils tomberaient sous sa loi, ce qu'ils ne veulent à aucun prix. Des groupements familiaux se déplacent fréquemment d'une rive à l'autre du Litani (b), les fluctuations annuelles atteignant 10 % de l'effectif.

Cette situation n'est pas acceptée sans réticence par les administrations française et surinamienne, qui voudraient chacune contrôler la totalité des Wayana.

A plusieurs reprises, notamment en 1952 (70) une surenchère des plus malheureuses avait opposé les deux administrations, qui cherchaient à débaucher les Indiens de la rive opposée par des cadeaux, parfois de grande valeur (fusils et même moteurs hors-bord aux chefs de village), et des invitations à Cayenne et à Paramaribo.

Chaque fois, les conséquences ont été désastreuses sur le plan moral comme sur le plan pratique, exacerbant la tendance des Wayana à la mendicité. On put croire pendant quelques mois qu'on les avait irrémédiablement gâtés. Mais l'inertie mentale propre à ces populations fit que très rapidement, une fois la surenchère disparue, ils retournèrent à leur comportement habituel.

Une meilleure compréhension du problème indien, de la part de l'une et de l'autre administration, devrait montrer la totale inanité de cette entreprise; ces manifestations démagogiques exacerbent les pires tendances psychologiques des Indiens et vont à l'encontre des efforts faits par ailleurs pour leur donner, dans la vie économique régionale, une fonction de producteurs.

Les échanges, le commerce

Si les relations des Indiens avec l'administration n'amènent jamais d'incidents, il n'en est pas de même de leurs échanges commerciaux. Ne connaissant d'autre loi que l'impulsion

(a) Cf. bibliographie.

(b) La frontière entre la Guyane française et Surinam n'a pas fait l'objet d'une délimitation, et un litige subsiste en ce qui concerne la définition du cours supérieur du Maroni.

du moment, peu capables de prévision et de raisonnement, ils sont dépourvus de ce sens élémentaire du contrat sans lequel ne peuvent s'établir des relations entre individus ou entre groupes (a).

Ce sont, pour toute espèce de transaction, des partenaires décevants. Ils prennent volontiers des engagements, exigent un paiement comptant en échange d'objets qu'ils s'engagent à fournir plus tard, puis on n'entend plus parler d'eux et ce n'est qu'en les lassant par des démarches répétées qu'on parvient à la longue à obtenir une partie de ce qui était convenu.

On conçoit que de pareilles tendances soulèvent des incidents continuels et qu'en fait seuls peuvent entretenir des relations suivies avec les Indiens des gens qui les connaissent bien et font preuve de beaucoup de patience. C'est singulièrement le cas des Noirs Réfugiés, Boni, Djuka et Saramaka; le temps ne compte pas pour eux, pas plus que pour les Indiens, et ils exigent leur dû inlassablement, sans jamais se fâcher (b), jusqu'à ce que le contrat soit exécuté. Il ne survient jamais d'incidents fâcheux entre les Indiens et eux.

Les Européens et les Créoles, surtout les orpailleurs, n'ont pas cette patience et les contacts entre les Indiens et eux sont souvent l'occasion d'incidents désagréables.

Ces relations commerciales sont d'autant plus sujettes à incidents désagréables qu'elles tendent à être « trustées » par des commerçants sans scrupules, bien décidés à profiter des faiblesses des Indiens pour les exploiter sans vergogne. Il se développe ainsi des relations fausses et déplaisantes, car de part et d'autre elles comportent une intention de tromperie, et qu'on peut définir comme un parasitisme mutuel.

Les perles de porcelaine représentent pour les Indiens l'équivalent de l'or et des diamants pour les Européens. A partir de 1950, des commerçants peu scrupuleux comprirent qu'il y avait là une source de profits faciles; ils en firent venir des centaines de kg. Le pays indien fut mis en coupe réglée, ces individus obtenant pour cinq francs de perles, hamacs, vanneries, arcs, flèches, perroquets apprivoisés, etc., revendus très chers à Cayenne. Il s'ensuivit des perturbations montrant la fragilité de ces sociétés primitives. En 1952, les Wayana étaient dans le plus grand désarroi; des villages entiers se déplaçaient de plusieurs centaines de kilomètres, pour se rapprocher de cette manne. L'ordre social et familial même paraissait menacé, un certain nombre d'hommes utilisant les perles ainsi gagnées pour débaucher les femmes d'autrui. Les choses finirent pas s'apaiser par suite d'une certaine dévaluation des perles. En possédant de pleines mallettes, les Wayana sont devenus beaucoup plus exigeants, au point que le paiement en perles cesse d'être avantageux pour les trafiquants.

A plusieurs reprises, entre 1952 et 1964, les incidents suscités par le commerce et les échanges des Indiens amenèrent les chefs de circonscription de Maripasoula à essayer de les normaliser et d'obtenir qu'elles se fassent à l'avenir publiquement et sous leur contrôle. La situation présentait de frappantes analogies avec celle des Indiens de l'Oyapok au début du XVIII^e siècle, que l'on s'efforçait de préserver des malversations des « traiteurs ». Mais ce fut peine perdue. Pas plus qu'en 1730 au fort d'Oyapok et pour les mêmes raisons, on ne put obtenir des Indiens qu'ils changent leurs usages commerciaux.

Les Indiens retombèrent vite d'ailleurs dans leur inertie habituelle, ne fabriquant que de loin en loin les objets en vannerie, arcs, flèches, etc., recherchés par les trafiquants. Ils demeurent notamment rebelles aux aspects les plus hideux de ce commerce (vanneries modèle réduit, flèches de la taille d'un stylo) etc., n'aimant produire que des objets fonctionnels et conformes à leurs conceptions traditionnelles. Dès que la pression des trafiquants et touristes se relâche, ils reviennent d'instinct à leurs fabrications habituelles; ce qui montre, ici encore, l'étonnante fixité de cette civilisation, si vulnérable pourtant sur le plan social.

(a) Les Noirs Réfugiés ont au contraire à un haut degré ce sens du contrat.

(b) Les Noirs Réfugiés ne peuvent employer la force, d'abord parce qu'elle est contraire à leur loi religieuse, ensuite parce qu'ils ont très peur de la magie indienne. Ils sont convaincus que quiconque léserait gravement un Indien ne tarderait pas à mourir par l'effet de ses maléfices.

L'apparition du travail salarié

Jusqu'en 1950, les Indiens de l'intérieur sont demeurés très isolés et leur économie, presque entièrement axée sur la subsistance, ne comportait que des formes élémentaires d'échange, l'usage de la monnaie demeurant presque inconnu. Cet équilibre séculaire s'est trouvé rompu brutalement. Les nombreuses missions de géographes, géologues, etc. qui se succédaient dans l'intérieur faisaient régulièrement appel à eux comme porteurs ou débroussaillers; ils ont bénéficié de tarifs relativement élevés (8 à 10 F, soit 3 à 4 florins par jour) (1,3 à 1,6 U.S. \$).

Le salariat présente peu d'inconvénients pourvu que les employeurs admettent la main-d'œuvre indienne comme *une main-d'œuvre temporaire, devant être renouvelée régulièrement*. La politique à suivre est de répartir équitablement cette ressource entre tous les hommes adultes. Le problème est d'ailleurs exactement le même pour les Noirs Réfugiés Boni, Djuka et Saramaka. Les employeurs qui ne comprennent pas la psychologie des populations primitives de Guyane et cherchent à conserver longtemps les mêmes hommes risquent d'apporter de graves perturbations dans l'équilibre social de la population car il tend à se former, au sein des villages indiens, une classe de riches et une classe de pauvres : les riches utilisent leur argent pour débaucher les femmes des pauvres et les rapports sociaux sont empoisonnés par la jalousie.

On a vu s'amorcer ces changements chaque fois que cette erreur a été commise, mais les employeurs se sont aperçus d'eux-mêmes de leur erreur, et les choses sont revenues assez vite à leur ordre naturel.

Il est indispensable de payer comptant à la fin du contrat. Faire travailler les Indiens à crédit, ou différer le paiement est une des plus graves erreurs qu'on puisse commettre dans l'emploi de la main-d'œuvre indienne. Le paiement doit être convenu à l'avance publiquement avec la plus grande précision, et versé sans aucun délai; sans quoi on peut être certain d'être en butte à des discussions et des récriminations interminables.

Un autre moyen d'utiliser la main-d'œuvre indienne est de traiter forfaitairement à la tâche, pour des travaux tels que : abattage d'arbres, livraison de bois d'œuvre, etc. C'est le mode de travail le plus apprécié des Indiens, et il ne donne lieu à aucun incident, pourvu que le prix ait été convenu publiquement et que le paiement soit versé sans délai.

Les Wayana ont peu tendance à modifier leur alimentation, leur vêtement et leurs parures. Certes, ils ont parfois tendance à acheter des objets saugrenus, plus ou moins inutiles, dépensant leur argent avec une naïveté et un manque de bon sens décourageants, au profit des commerçants les plus malhonnêtes.

Mais au total, il ne s'est produit de ce fait aucune perturbation grave, atteignant la structure sociale et les coutumes, car ces modifications (comme le remplacement de l'arc par le fusil) ne portaient pas atteinte au *genre de vie*.

On a souvent parlé du rôle corrupteur de l'argent auprès des populations primitives. Ce danger nous semble avoir été exagéré. Le salariat est beaucoup moins malfaisant que le troc mené dans un esprit d'exploitation et de tromperie mutuelle. Il est indéniable qu'il a contribué à normaliser les rapports des Wayana et des autres populations, à leur donner une base de confiance et d'honnêteté qui n'existait pas auparavant; l'administration s'efforce, à juste titre, de lutter contre le troc et de généraliser l'usage de l'argent.

Annexe au chapitre 8

Apparition d'un culte syncrétique chez les Wayana (1963-64)

La propagande faite par la mission baptiste établie en 1960 à Awara Soula sur le Haut-Maroni avait jeté un certain désarroi chez les Wayana. Les cantiques de cette mission plaisaient, on les chantait volontiers entre un commérage et une calebasse de cachiri. On retenait aussi parmi les dogmes enseignés, la notion d'une résurrection d'entre les morts, idée qui se trouvait correspondre avec l'un des mythes les plus profondément enracinés dans la tradition Wayana.

En 1963, un homme de 25 ans, Pilimann, du village Yaloukana, qui avait comme beaucoup d'autres quelques connaissances en chamanisme mais n'avait jamais attiré l'attention, versa dans un étrange mysticisme. Il passait de longues heures dans une attitude d'inspiration, les yeux tournés vers le ciel, prononçant des mots sans suite. Enfin, il se déclara inspiré par l'esprit Alamawalé, qui l'avait chargé de porter aux Wayana la vérité et l'espérance.

Alamawalé, selon Pilimann, habitait loin sur le cours supérieur du fleuve céleste (car il se représentait le ciel non comme une série de niveaux superposés, mais comme un fleuve qu'on remonte de l'embouchure à la source). Avec ses *peito* il vivait dans un village semblable à celui des Wayana, où l'on jouissait du bonheur parfait et de la jeunesse éternelle.

Alamawalé viendrait un jour dans un grand avion (a) qui se poserait sur le fleuve. Il emmènerait avec lui les Wayana qui auraient cru en sa parole. Tous les autres, ainsi que les Blancs et les Noirs, périraient misérablement.

Cette révélation fit une profonde impression chez les Wayana, dont près de la moitié (les villages Tipiti, Tiliwé, Elahé, Piléiké) se rallièrent. Pilimann fit construire dans ces villages au bord du fleuve des sortes de plongeurs encadrés de deux longues perches portant des *tengoa*, maquettes de l'avion céleste, découpées et peintes par lui-même. De là, les néophytes plongeaient dans le fleuve pour une sorte de baptême.

Le prophète présidait à tous les actes de la vie des villages, où l'on ne mangeait, ne se baignait que quand il l'ordonnait. Il avait composé des cantiques et une messe pour Alamawalé, et avait même commencé, selon le Dr Audrey Butt qui eut la chance d'observer ces manifestations, à créer une sorte d'écriture synthétique.

Puis les crises d'inspirations mystique se raréfièrent, et en 1964-65, lors de notre dernière mission, le nouveau culte était pratiquement abandonné. Pilimann ne le reniait pas, mais il disait ne plus être en contact avec Alamawalé. Je l'interrogeai sur ses dogmes, qu'il m'exposa volontiers. Sa sincérité était évidente; il donnait l'impression de réciter une leçon apprise et à demi oubliée. Le souvenir le plus net (qui constituait vraisemblablement le principal pôle d'attraction de sa doctrine) était l'idée de la jeunesse éternelle, que les Wayana quel que fût leur âge retrouveraient au pays d'Alamawalé.

Pilimann avait repris sa place de gendre au foyer de Yaloukana. On se moquait un peu de lui, mais il n'était nullement déconsidéré.

(a) Notion qui n'est pas sans rappeler le culte de John Frum aux Nouvelles-Hébrides.

BIBLIOGRAPHIE

- BAGOT. — Rapport de M. Bagot sur les Indiens de l'Oyapok et jusqu'à l'Amazone. 1840 (d'après des données recueillies de 1830 à 1836). Archives privées (M. Abonnenc).
- BOIS (Dr Étienne). — Mission médicale et ethnologique chez les Indiens de Haute-Guyane (juillet-novembre 1960). Rapport préliminaire de diffusion restreinte, 1961.
- BUTT (Dr Audrey). — The sky pilot. Sunday Times colour magazine, July 5, 1964, p. 38.
- COUDREAU (Henri). — Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane française 1887-1891. Paris, Hachette, 1893. BN. (Lk²⁴ 1433).
- CREVAUX (Jules). — Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris, Hachette, 1883. BN. (LP 710).
- FOCK (Niels). — Waiwai. Religion and Society of an Amazonian tribe. The National Museum, Copenhagen, 1963.
- GJ 1 GOEJE (Ch.). — De Oayana Indianen. Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde, n° 100, 1941.
- GJ 2 GOEJE (Ch.). — Philosophy, Initiation and myths of the Indians of Guyana and adjacent countries. International Archiv für Ethnographie, Leiden, E. J. Brill, vol. XLIX, 1943.
- GJ 3 GOEJE (Ch.). — Études linguistiques Caraïbes, tome II. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Amsterdam 1946, t. 49, n° 2.
- GJ 4 GOEJE (Ch.). — Verslag der Toemoekhoemak expeditie. Journal de la Société Royale de Géographie néerlandaise, 1908, p. 943-1169.
- HT 1 HURAUULT (Jean). — Vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni. Paris, O.R.S.T.O.M., 1965.
- HT 2 HURAUULT (Jean). — Étude démographique comparée des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Oayana du Haut-Maroni. Population, Éditions de l'I.N.E.D., 1959, n° 3.
- HT 3 HURAUULT (Jean). — Les Indiens Oayana. Journal de la Société des Américanistes, t. L., 1961, p. 135-183.
- HT 4 HURAUULT (Jean). — Les Indiens Oyampi. Journal de la Société des Américanistes, t. L II, 1963, p. 133-156.
- HT 5 HURAUULT (Jean). — Les Indiens de Guyane française. Problèmes pratiques d'administration et de contacts de civilisations. Nieuwe west Indische Gids 42, 1963.
- HT 6 HURAUULT (Jean). — La population des Indiens en Guyane française, du XVII^e siècle à nos jours. Population, 1965-1966.
- HT 7 HURAUULT (Jean). — Le problème de l'inscription à l'état-civil des populations tribales de Guyane française; mémoire de diffusion restreinte, 1959.
- HT 8 HURAUULT (Jean). — Les Indiens Emerillon. Journal de la Société des Américanistes, t. L II,, 1963.
- L 1 LEBLOND (J.-B.). — Description abrégée de la Guyane française. Paris, 1813.
- L 2 LEBLOND (J.-B.). — Mémoire de Jean-Baptiste Leblond. 4 novembre 1789. Archives nationales, fonds des Colonies, F^o 21, f^o 608.
- MAUREL (Dr Édouard). — Étude anthropologique et ethnographique sur deux tribus d'Indiens vivant sur les rives du Maroni, les Aracouyennes et les Galibis. Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1875-1882, 2^e série, t. 2, p. 369-395.
- MOUSSE (P. Jean de la). — Continuation du journal de la mission du P. Jean de la Mousse... Cayenne, 12 juin 1691. Bibliothèque municipale de Lyon, ms. n° 813.
- NORMAND (Gilles). — Au pays de l'or. Paris, librairie académique Perrin, 1924. BN. (8^o Lk²⁴ 1681).
- ATRS (J.-B.). — « Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane française en remontant l'Oyapok, le Camoupy, etc., et descendant le Maroni... » Arch. nat., AF IV 1215, dossier 1, p. 53.

- TONY (Claude). — Voyage dans l'intérieur du Continent de la Guyane, chez les Indiens Roucoyens, par Claude Tony, Mulâtre libre d'Approuague. Dans *Essai et Notices pour servir à l'histoire ancienne de l'Amérique*, par H. Ternaux-Compans, t. XXVIII. BN. (P. Angrand 1372).
- ROTH (W. E.). — An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guyana Indians. 38th annual report of the Bureau of American Ethnology, 1916-1917.
- ROTH (W. E.). — Additional studies of the arts, crafts and customs of the Guyana Indians. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1929, n° 91.
- ROTH (W. E.). — An inquiry into animism and folklore of the Guyana Indians. 30th annual report of the Bureau of American Ethnology, 1915.
- SAUSSE (Dr André). — Populations primitives du Maroni, Paris, Larose 1951.
- VILLIERS (Baron Marc de). — Journal inédit du voyage du sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Yari 1728-1729. (Journal de la Société des Américanistes, 1920, t. 12, p. 117-126). L'original se trouve aux archives de la Marine, 3 JJ 223, vol. 77.
- VINCKE (G.). — Avec les Indiens de la Guyane (sans nom d'éditeur). Paris 1935.

NOTES ET RÉFÉRENCES

- (1) VILLIERS.
- (2) TONY; PATRIS.
- (3) L2.
- (4) BAGOT.
- (5) COUDREAU, p. 547 « 35 villages de 25 à 50 habitants ».
- (6) COUDREAU, p. 547.
- (7) GJ 4.
- (8) HT 2.
- (9) HT 6.
- (10) GJ 1, § 4.
- (11) GJ 1, § 7.
- (12) GJ 1, § 18.
- (13) HT 4.
- (14) *Yumé* : partir définitivement.
- (15) Allusion à une croyance selon laquelle les premiers Wayana, n'ayant pas de femmes, vivaient avec des femelles de singe rouge.
- (16) Souvenir d'un état culturel antérieur à l'institution du maraké.
- (17) La cendre doit garder les traces de pas. On raconte que les anciens Indiens procédaient ainsi, pour s'assurer qu'en leur absence personne ne s'était approché du hamac de leur femme.
- (18) Ce mythe, qui semble avoir été largement répandu chez les Indiens de Guyane, a donné naissance à la légende des Amazones.
- (19) Les Wayana craignent en effet la fumée des bûchers funéraires, et attendent plusieurs jours avant de recueillir les restes.
- (20) Il est possible de voir dans ce mythe l'origine du symbole *taphem* porté au cours des danses préparatoires au maraké.
- (21) Allusion à un ancien rite funéraire.
- (22) Dessins faits avec le suc des fruits de genipa.
- (23) *Ekiapoya* : planchettes munies de deux tiges ornées de duvet de plume, portées dans le dos, pouvant symboliser des ailes.
- (24) Plumes portées au bras.
- (25) On remarque que dans ce texte il n'est pas question de déplacement des visiteurs sur la rivière; à deux reprises le texte porte « au bord du chemin ». Il est permis de voir là une réminiscence de l'ancien habitat des Wayana, qui évitaient les rivières et alignaient leurs villages le long du chemin.
- (26) *Tipapo* : Couronne formée d'un simple fil de coton d'où pendent une dizaine de plumes de coq, que portent les *momai* pendant leur période de réclusion.
- (27) Les enfants ont peur des danseurs du *kalau*.
- (28) Ara bleu, rare au Litani. Les plumes d'ara rouge (*alalua*) sont presque exclusivement utilisées par les Indiens du Litani pour leurs parures de cérémonie.
- (29) Double écheveau de coton suspendu à l'avant-bras.
- (30) Selon la coutume, les danseurs doivent se rendre d'une traite de leur village au lieu de la cérémonie.
- (31) Allusion au repas symbolique offert aux danseurs. Ce texte montre que l'éventail à feu *anapami* déposé à terre a une signification symbolique, mais nous n'avons pu la déterminer.
- (32) *Tapalu* : trappe. Ce procédé de chasse n'est plus pratiqué de nos jours, tout au moins sur le Litani.
- (33) Variété de palmier kounana dont seul le pied a des épines.
- (34) Palmier *moriti*.
- (35) *Hama, haipa* : parties de la monture du chapeau *olok*.
- (36) Trait caractéristique de la pensée Wayana, qui rattache rites et pratiques culturelles au comportement des animaux. Le toucan vomit en effet, quand il s'est gorgé de graines de palmier caouou.
- (37) Souvent on prend pour bâton *enep* une jeune pousse d'arbre dont on laisse subsister le rameau terminal.
- (38) *Hemit* : plantes aroïdées cultivées dans les villages, dont il existe de nombreuses variétés, à chacune desquelles est attaché un pouvoir magique déterminé.
- (39) *Ipotka* : postulants au premier maraké.

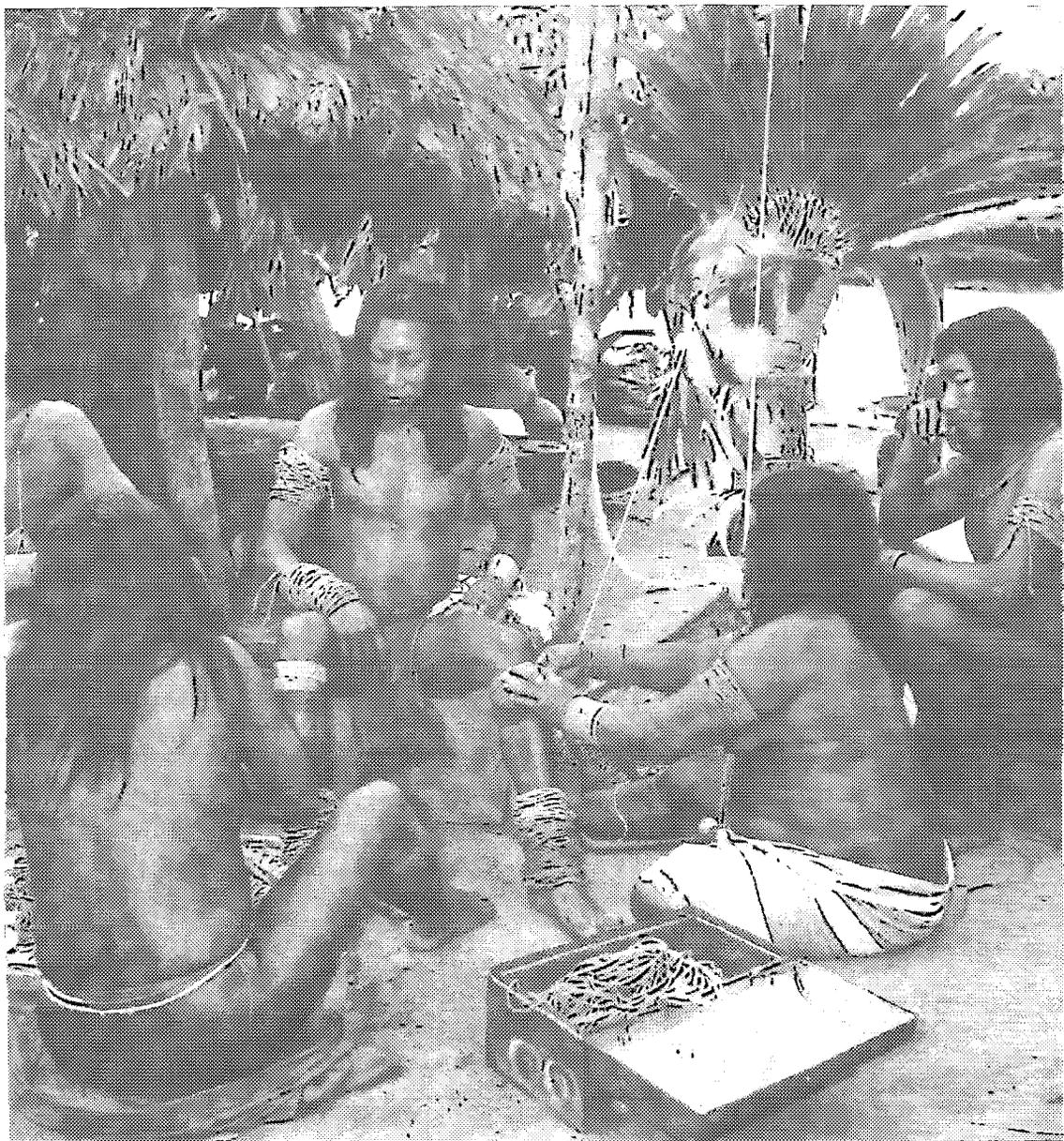
- (40) Allusion à un mythe mal connu des Wayana du Litani, dont le sens général est le suivant : Un homme abandonné par sa femme parce qu'il ne tirait pas bien à la chasse, s'égare dans la forêt. Il rencontre la chenille urticante *ililikalé*, à laquelle il demande conseil et qui lui donne le maraké en le piquant de ses poils. Ayant aussi obtenu l'adresse au tir qui lui manquait, il fêche le serpent anaconda (*ékéyimé*) et trouve à sa queue le *malak* (*maraka*,alebasse contenant des graines ou des cailloux, utilisés par les chamans de nombreuses tribus, mais pas par les Wayanas).
- (41) Allusions aux interdits auxquels sont soumis les postulants au maraké.
- (42) Cf. chapitre VI.
- (43) Les postulants ne doivent pas approcher des nids de guêpes devant servir à leur épreuve.
- (44) Il faut comprendre : « après qu'un nid de guêpes a été éventré par les hommes chargés de garnir les *kunana*, toutes sortes d'insectes viennent dévorer les larves ».
- (45) Il faut comprendre : « qui donnent le plus de force ». A notre connaissance, la piqûre par les fourmis *iyuk* n'est utilisée que pour les épreuves préparatoires (*olok tiwetkai*).
- (46) Allusion à un épisode de guerre, vraisemblablement au xviii^e siècle. Le mont Toukousipann, ainsi appelé à cause de sa forme en coupole, est situé sur le bassin supérieur de la crique Alama. On l'aperçoit depuis le chemin Litani-Mapaoni. Les Wayana ne fréquentent plus la région depuis plus d'un siècle.
- (47) D'après le conteur, cette tribu aurait été une fraction Wayapi (Oyampi).
- (48) Fraction Wayana disparue.
- (49) Aramicho : Tribu apparentée aux Wayana, disparue dès le début du xix^e siècle.
- (50) Allusion au mythe des Wolisiyana (cf. ci-dessus, p. 00).
- (51) Terme appliqué indifféremment à tous les étrangers plus ou moins ennemis des Wayana.
- (52) Gros arbre (Boni *Loka*, un courbaril) dont l'écorce se détache par grandes plaques.
- (53) *Pumali* : Couronne de duvet de plumes de toucan.
- (54) *Halikété* : plastron dorsal orné de plumes porté par les tepiem.
- (55) Rivière du haut bassin du Yari.
- (56) Rivière du haut bassin du Parou.
- (57) Rocouyers et cotonniers des villages abandonnés et envahis par la brousse.
- (58) Si ces fourmis attaquent leurs nids pour dévorer les larves, les guêpes deviennent furieuses.
- (59) Ne pas confondre *kalao* (oiseau kankan) et *kalau*, nom de l'oiseau cul jaune, dans la langue secrète.
- (60) Allusion au rite qui termine la danse *kalau*. Cf. ch. V.
- (61) Phrase montrant que le costume des danseurs *kalau* constitue un masque symbolique.
- (62) Arc improvisé avec une tige de bois quelconque et une corde de fibre d'écorce. Il semble que tout ce passage fait allusion à des techniques archaïques.
- (63) *Kanaihé* : aigle de rivière.
- (64) Allusion à un mythe qui n'était connu d'aucun de nos informateurs.
- (65) Cf. note 38. L'énumération met le *wéilit hemit* (*h.* pour être aimé des femmes, sur le même plan que les *h.* destinés à capturer le gibier (pakira, tigre, perdrix, hocco, biche, agouti, poisson, tapir, pak, tortue) et à être protégé des serpents (*ékéi*).
- (66) Incisions pratiquées principalement sur les bras, auxquelles on attribue le pouvoir de rendre courageux et habile.
- (67) Bandeau de plumes de coq dont la pointe est dirigée vers le bas.
- (68) HT 7.
- (69) HT 7.
- (70) HT 5.



Fin de la période de réclusion des *momai*. Peintures corporelles.



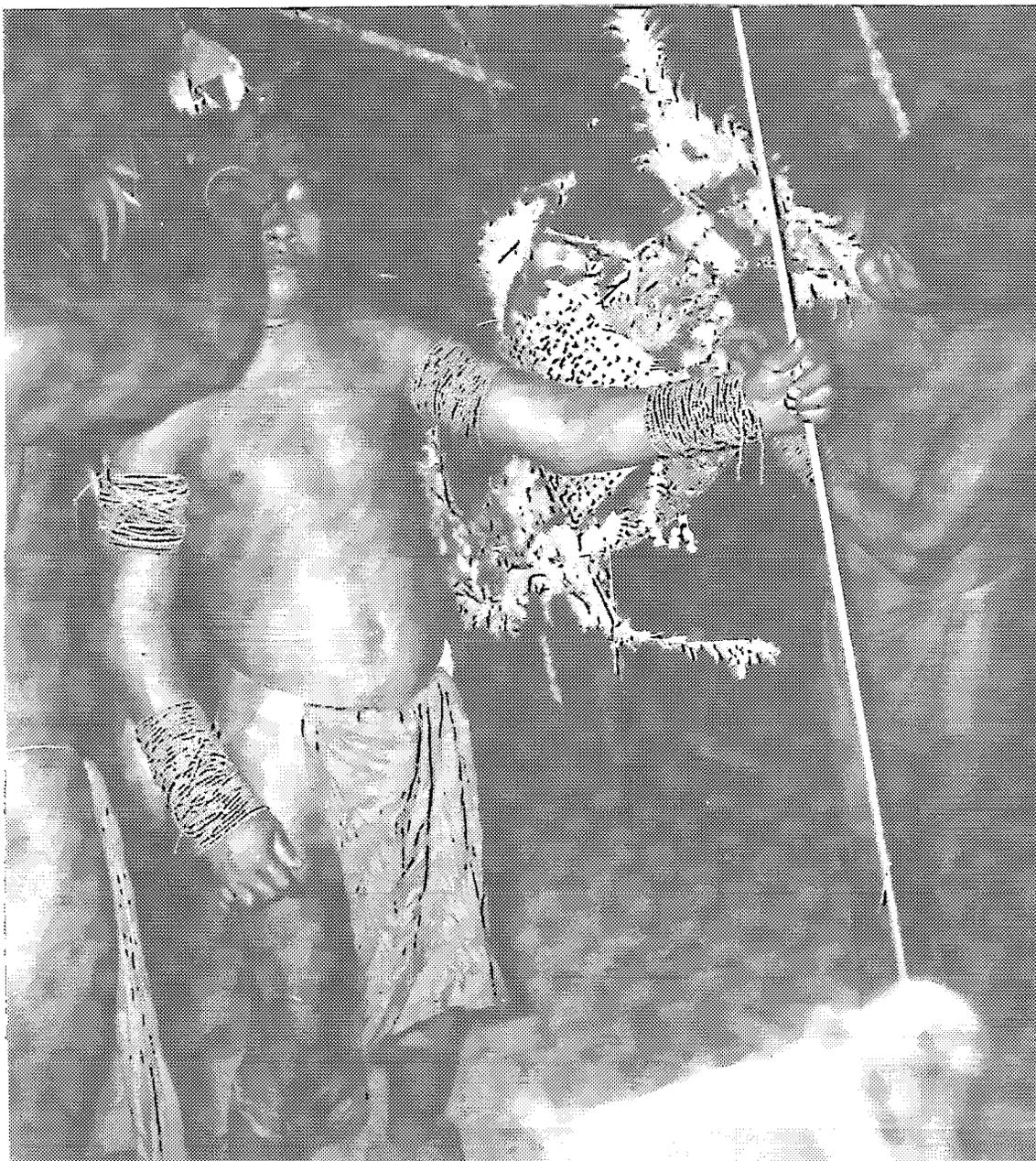
La veille de l'épreuve, sur la place du village. Un *tepiem* joue de la flûte en griffe de tatou.



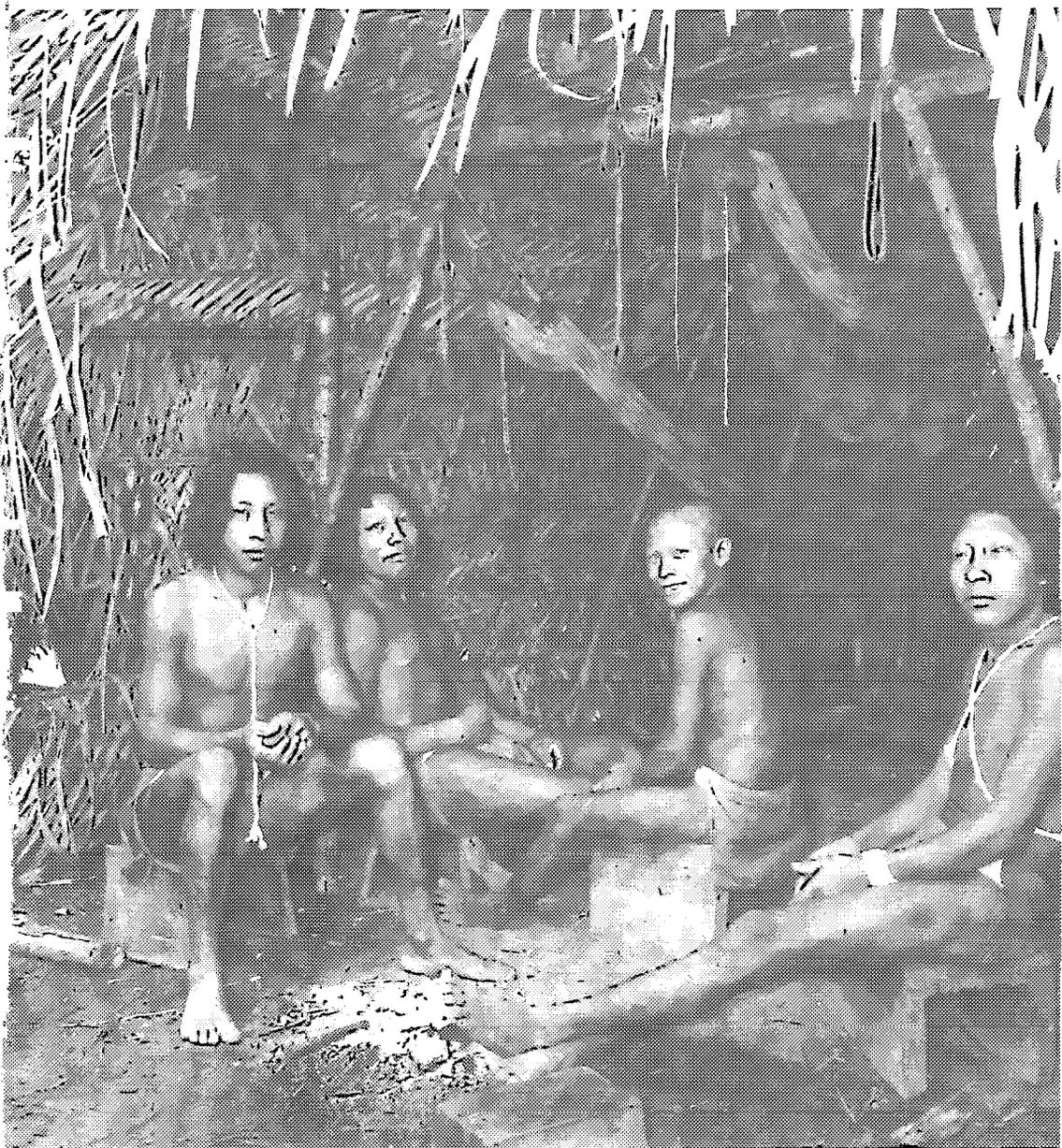
Avant l'épreuve du Maraké. Un *tepiem* est revêtu de ses parures.



Épreuve du maraké. Le tepiem Omiyo subit l'épreuve des guêpes des mains de sa grand-mère.
On voit sur sa poitrine des aiguillons de guêpes restés plantés.



Fin de l'épreuve. Le rectangle de vannerie immobilisant les guêpes est appliqué sur les bras.



Après l'épreuve. Les *tepiem* sont soumis à une période de réclusion comportant un jeûne sévère.

Achever d'imprimer
sur les presses de Copédith
Dépôt légal n° 7253
3^e trimestre 1985

12

CRISTOM

I.S.B.N. 2-7099-0758-5
(I.S.B.N. 2-7099-0007-6 première publication)