Ainsi parlaient nos ancêtres

Essai d'éthnohistoire "Waỹapi"

P. Grenand

TRAVAUX
ET DOCUMENTS
DE L'O.R.S.T.O.M.

Ainsi parlaient nos ancêtres

Essai d'éthnohistoire "Wayapi"

P. GRENAND

ÉDITIONS DE L'OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser au :

SERVICE DES PUBLICATIONS DE L'O.R.S.T.O.M.
70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY (France)

Les paiements sont à effectuer par virement postal au nom de *Service des Publications de l'ORSTOM, C.C.P. 22.272.21 Y PARIS*, (à défaut par chèque bancaire barré à ce même libellé).

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM
N° 148

AINSI PARLAIENT NOS ANCÊTRES....

ESSAI D'ETHNOHISTOIRE WAYAPI

Pierre GRENAND

ORSTOM - PARIS - 1982

Cet ouvrage a fait l'objet d'une thèse de 3ème cycle, soutenue en 1980 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales
Directeur de recherche : Madame Simone DREYFUS

« 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 1er de l'article 40).

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

ISBN : 2-7099-0656-2 © ORSTOM 1982

AVANT-PROPOS

Le présent travail est consacré à l'étude ethnohistorique des Wayãpi, amérindiens vivant en Guyane française et en Amapa (Brésil). Ils sont actuellement répartis en onze villages installés sur le fleuve Oyapock et les bassins du Jari et de l'Amapari.

L'ethnie est divisée en deux sous-tribus aux dialectes distincts, les Wayãpi et les Wayãpi-puku. Le premier groupe totalise 379 personnes (dont 366 en Guyane) et le second 190. L'existence de petits groupes non contactés semble en outre de plus en plus certaine.

Les Wayãpi appartiennent à la famille linguistique Tupi-Guarani dont ils constituent, avec les Emerillon, l'avancée la plus septentrionale.

La présente thèse se veut résolument description et analyse de données pour une large part nouvelles et se refuse à élaborer toute théorie sur l'appréciation de l'Histoire par les Amérindiens des basses terres, tant nous en sommes encore à l'aube dans ce domaine. Notre prétention, au delà de la subjectivité inévitable qui empêche l'ethnologie de devenir une authentique science naturelle, n'est que de présenter une analyse suffisamment fiable pour être reprise ultérieurement dans des travaux de synthèse.

A mon vieil ami Miso, en souvenir des fêtes à cachiri et de nos pêches à l'aïmara.

PHONEMES DU WAYÃPI

CONSONNES

p	comme le Français papa	y	comme le Français yeux
m	comme le Français ma	k	comme le Français kilo
t	comme le Français ta	w	comme l'Anglais world
s	comme le Français sa	ng	comme l'Anglais camping
l	comme le Français la	ʔ	occlusion glottale:marque une césure pertinente entre deux voyelles: kaa / kaʔa [guêpe][forêt]
n	comme le Français ni		

VOYELLES

i	comme le Français lit	ĩ	i nasalisé
ɛ	comme le Français lait	ɛ̃	comme le Français lin
a	comme le Français la	ã	comme le Français lent
ɨ	entre le i et le u du Français	ɨ̃	ɨ nasalisé
u	comme le Français loup	ũ	u nasalisé
ɔ	comme le Français lotte	ɔ̃	comme le Français long

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS I
PHONEMES DU WAYÃPI V

INTRODUCTION 1

PRELIMINAIRES

I - CADRE GEOGRAPHIQUE ET PEUPLEMENT ACTUEL 9
II - PROBLEMES METHODOLOGIQUES 20
III - RECHERCHES HISTORIQUES SUR LES AMERINDIENS DE GUYANE 42

LES WAYÃPI PAR EUX-MEMES

I - UN PEUPLE ET SA TERRE 50
II - ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE DES WAYÃPI : Evolution historique 96
III - EVOLUTION DE LA CIVILISATION WAYÃPI : Ses adaptations 145
IV - LA GUERRE 205
V - L'EQUILIBRE INSTABLE DE LA MAGIE 235

L'HISTOIRE DES WAYÃPI :
Bilan événementiel

I - PEUPLEMENT DU BASSIN DE L'OYAPOCK ET DES REGIONS ADJACENTES AVANT 1700 247
II - LES TEMPS ANCIENS 259
III - LA CONQUETE WAYÃPI 280

IV - LE DECLIN 298

V - L'ISOLEMENT ET LA SURVIE : Naissance des Wayãpi contemporains (1840-1940) 316

VI - SITUATION ACTUELLE (1940-1975) 347

CONCLUSION 355

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE **392**

INTRODUCTION

L'exotisme m'intéresse dès lors qu'il me permet de rencontrer et de contempler des hommes libres. Il ne s'agit pas seulement de l'aspect esthétique des choses qui fait d'eux des symboles vivants de liberté, mais bien de la geste d'une société, telle qu'elle m'a été insufflée au cours de longues années de vie partagée.

L'intérêt majeur que je porte aux Amérindiens et plus particulièrement à ceux de Guyane auxquels ce travail sera consacré, est dû - cela peut paraître une boutade - à leur immense capacité de survie culturelle. Si l'on observe tant soit peu de près l'histoire d'une population amérindienne, on est effaré par le poids écrasant des processus destructeurs, tant politiques que matériels, auxquels elle a été - et est encore souvent - soumise. On peut, devant de telles situations, se demander si nos sociétés seraient porteuses de telles aptitudes à la résistance.

Il est donc essentiel, à mon sens, de penser l'Histoire des Amérindiens comme l'Histoire d'une survie et non comme celle d'une décadence car c'est la démarche qui correspond, semble-t-il, le mieux à leur pensée. A partir de cet a priori, le seul que nous nous permettons de poser, nous essaierons de reconstituer le changement des

sociétés sans tenir compte de la linéarité assignée au XIXème siècle à l'évolution des groupes humains.

Je ne pense pas en effet que les concepts de régression et de progression soient utilisables dans ma perspective, en dépit de leur aptitude à décrire des processus historiques. Dès lors que l'impératif principal est la survie des hommes, les chemins qu'ils choisissent - atomisation ou regroupement, isolement ou alliance stratégique, changement de mode de subsistance - ne peuvent être envisagés que du point de vue d'un gain pour la société qui était condamnée à mourir. Par contre, dès lors que des hommes, ne recherchant plus de solutions, s'en remettent à d'autres pour leur survie, ils renoncent du même coup à faire perdurer leur société.

Bien entendu, à travers ces changements, il s'agira avant tout de mettre l'accent sur les dynamiques ou les stratégies partout où le faisceau des documents permettra autre chose que des conjectures.

Il est en conséquence bien clair pour moi, comme pour S. DREYFUS (1976) que l'histoire amérindienne telle qu'elle vient d'être définie suppose une réflexion politique de la société sur elle-même et sur les ethnies qu'elle côtoie

Au delà de mes propres polarités, les recherches ethno-historiques en Guyane française me semblent depuis longtemps opportunes et ce, pour plusieurs raisons :

- la position géographique est particulière : le pays est une extrêmité (extrêmité des Guyanes ; frontière nord-est du bassin amazonien) qui favorise la convergence de plusieurs civilisations.

- on y trouve une situation écologique de transition avec plusieurs biotopes (forêt de terre ferme, marécages côtiers, savanes) ayant conditionné des écosystèmes humains différents.

- Il y vit six peuples autochtones totalisant plus de trois mille personnes, répartis entre trois grandes familles linguistiques : Karib, Tupi, Arawak.

- L'écartèlement des populations indigènes entre trois puissances (France, Hollande puis Surinam, Portugal puis Brésil), a créé une situation politique conflictuelle dont les conséquences sont encore vivantes.

La variété des cultures est ainsi prévisible d'entrée de jeu et laisse supposer un puzzle historique pour le moins enrichissant pour l'historien des basses terres d'Amérique tropicale.

Le travail que je présente doit donc être considéré comme le premier volet d'une recherche sur l'ensemble des ethnies peuplant ou ayant peuplé la Guyane et les régions adjacentes.

Il se limite à l'ethnohistoire des Wayãpi, ethnie pour laquelle je considère posséder une somme de sources écrites et de traditions orales suffisantes pour réaliser une confrontation fructueuse. L'équilibre entre les deux est à ce point primordial qu'il me semble prématuré de vouloir écrire l'histoire des autres populations de Guyane.

Mon choix des Wayãpi s'est a posteriori révélé des plus intéressants en ce sens qu'il s'agit de la société amérindienne de Guyane qui a le plus bougé territorialement aux temps modernes et qui, par voie de conséquence, a fait un maximum d'expériences au niveau du contact intertribal. Nous pouvons donc postuler qu'elle nous apportera plus de données que d'autres sociétés pour la reconstitution de l'histoire culturelle et événementielle de la région. A partir de là, il est possible de s'assigner un certain nombre d'axes de recherche devant conduire à une bonne connaissance du passé :

- définition des ethnies (ethnies vraies, groupes de filiations, etc...).
- étude des modifications de l'écosystème au regard de la démographie et des évènements.
- identification linguistique des ethnies de la région étudiée.
- mise en évidence des incidences démographiques sur l'organisation sociale.
- description des mécanismes de survie à partir de tactiques opérantes : regroupement, alliance, éclatement et guerre.
- appréciation de l'étanchéité des diverses ethnies entre elles : c'est-à-dire mesure de la diffusion culturelle et linguistique avec tentative de définition des alluvionnements successifs.
- examen du rôle de la communauté en tant qu'unité moderne d'impulsion culturelle et politique.

Ces axes ne constituent pas le plan du présent travail, mais seront des points de repère que le lecteur retrouvera à chaque

chapitre.

Il m'a semblé que le discours wayãpi offrait un continuum suffisamment solide, quoique non objectif, pour embrasser un tout culturel cohérent et éviter le morcellement caractéristique des archives, d'ailleurs tout aussi inobjectives. En intitulant le coeur de mon travail "Les Wayãpi par eux-mêmes", j'entends donc bien faire des Wayãpi, ou du moins des plus sages d'entre eux, des historiens de la culture à la Marc BLOCH ou à la LE ROY LADURIE. Leur démarcation constante du présent par rapport au passé d'une part, et la différenciation soigneuse qu'ils établissent entre histoire et mythe d'autre part, leur confèrent pleinement ce titre.

Ce travail voudrait aussi être un témoignage contre l'opposition homme sauvage/homme civilisé, tant il est vrai que l'Histoire révèle à l'analyse des modes de pensée, des stratégies et des réactions permutables et combinables en tout lieu et en tout temps. Il n'y a pas pour moi, selon la terminologie proposée par LEVI STRAUSS (1961) une "histoire cumulative" face à une "histoire stationnaire". Pour lui, l' "histoire stationnaire" (1961, p. 73) serait le fait de cultures solitaires. Ces définitions présupposent à la fois un étalonnage sur les dimensions et les rythmes de l'Histoire occidentale, et l'existence par isolement de sociétés quasiment immobiles. Elles me semblent donc réfutables, dès lors où

1) la distinction entre deux histoires n'est pas indispensable pour l'analyse d'un corpus historique ;

2) la solitude d'une société est un choix, donc l'inverse de l'immobilité, puisqu'une telle attitude ne se justifie

que par rapport aux ethnies voisines.

A partir de ces notions simples, l'Histoire peut donc être envisagée dans son universalité.

PRÉLIMINAIRES

Il paraît désormais absurde d'aborder l'étude d'une société indigène d'Amérique du Sud sans présenter, au moins brièvement, le milieu naturel dans lequel elle évolue. Bien que ce travail ne s'inscrive pas dans une perspective qui m'est chère, l'écologie humaine, j'indiquerai cependant par touches succintes les diverses interférences possibles entre sociétés indigènes et milieu dans la région Amapa-Guyane française. Pour des raisons très similaires, il est également indispensable de replacer les sociétés indigènes dans le cadre politico-économique de la région.

Cette première partie est aussi consacrée à l'appréciation des outils de travail utilisables par l'ethnohistorien dans cette région et de l'état des recherches scientifiques ou pré-scientifiques dans le domaine abordé.

I

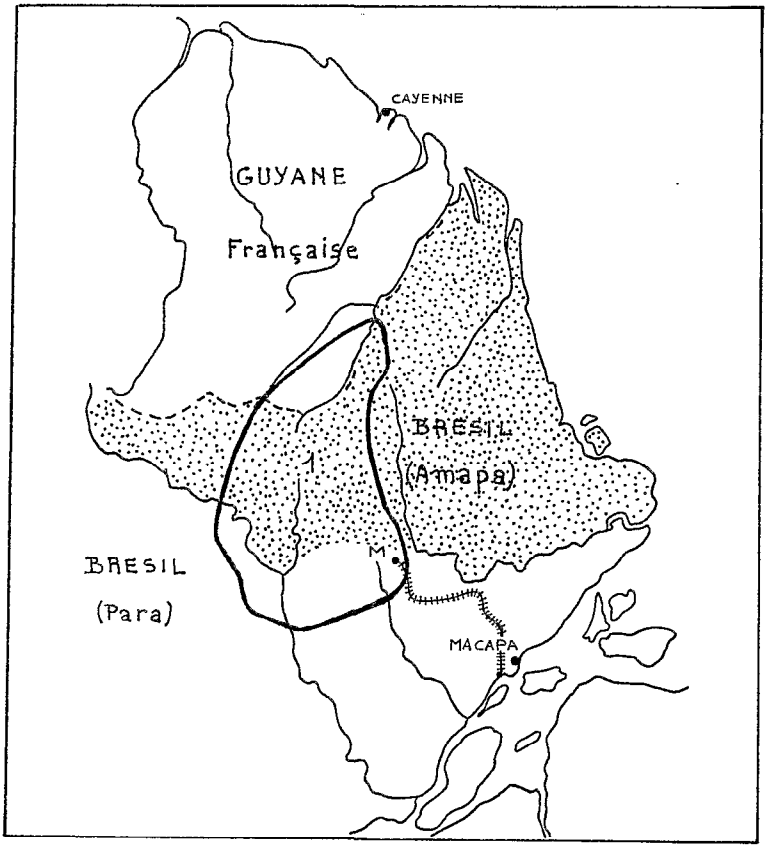
CADRE GÉOGRAPHIQUE ET PEUPLEMENT ACTUEL

La région de l'Oyapock, du haut Araguari et du haut Jari qui fait l'objet de mon étude est incluse en partie dans le cadre du département de la Guyane créé en 1946, en partie dans celui du Territoire fédéral d'Amapa, unité administrative de la République du Brésil créée en 1943. Ces structures administratives modernes, toutes deux destinées à y promouvoir la vie économique, sont issues des vieilles luttes impérialistes des puissances européennes. L'Histoire coloniale de ces régions, dont certains chapitres seront évoqués plus avant, s'est polarisée jusqu'en 1900, à partir des bases portugaise et française de Macapa et de Cayenne, sur la possession d'un territoire contesté (cf. carte 1, p 10), situé entre l'Oyapock et l'Araguari.

En 1900, après arbitrage de la Confédération helvétique, ce territoire fut cédé au Brésil. De près ou de loin, ce contentieux historique a eu des répercussions sur les sociétés indigènes.

I) CONDITIONS NATURELLES

Les deux territoires sont composés de deux grandes zones géographiques : les terres basses et le massif ancien (cf. carte 2, p 12).



carte 1 Amapa/Guyane : données d'ensemble

(1) limite du territoire wayãpi vers 1830

zone contestée entre la France et le Brésil [1700-1900]

M manganèse

voie ferrée Serra do Navio/Porto Santana

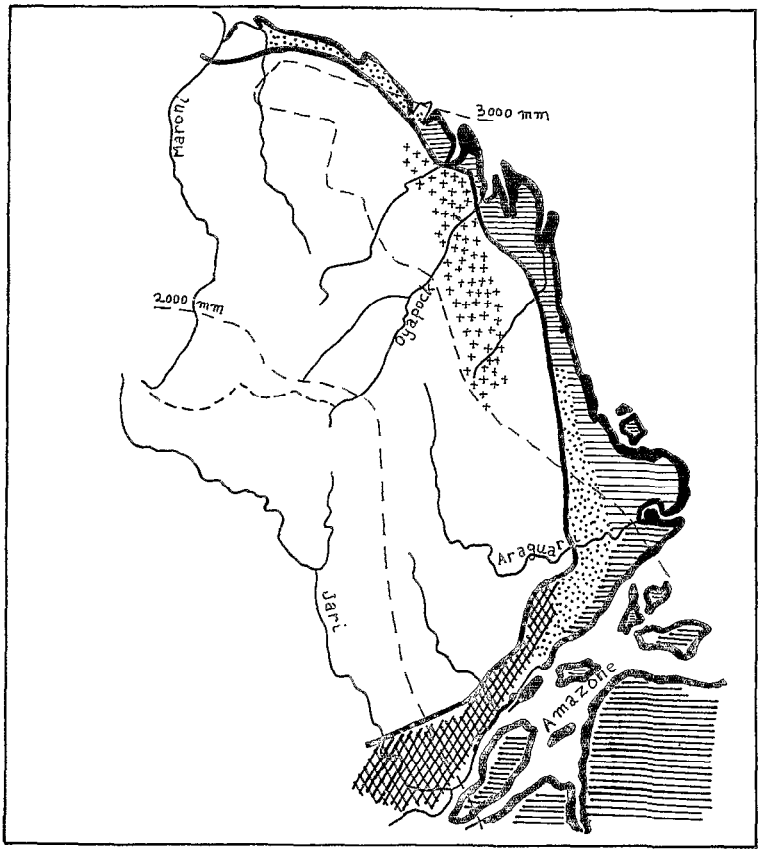
Ces deux zones sont bien caractérisées par leur géologie, leur morphologie et leur végétation. Leur influence a été, et reste dans une large mesure, déterminante sur l'organisation économique et technologique des populations qui les occupent. Du point de vue de notre étude, c'est dans la zone du massif ancien que s'inscrit l'histoire des Wayãpi et de leurs voisins.

1. 1. Relief :

La zone du massif ancien correspond géologiquement au socle précambrien qui se traduit par un paysage de pénéplaine, zone plate sans aucun ravinement. Les cours d'eau, qui n'ont pas encore entamé la surface, coulent dans des dépressions à grand rayon de courbure. Les reliefs existent bien, mais ils sont dans l'ensemble assez mous. Au nord et au sud-ouest de la Guyane, ainsi qu'au nord de l'Amapa, ils forment néanmoins des zones de collines fortement accentuées. Enfin, un peu partout, la roche cristalline affleure par points et crée des reliefs dénudés de surface restreinte, les inselbergs qui sont des

"typical climatic-geomorphological forms of the crystallines in the variably humid tropics"
(SICK, in FITTKAU et AL., 1968, p. 455).

Les zones basses plus hétérogènes sont formées de dépôts marins successifs; leur extension va en grandissant en direction de l'estuaire de l'Amazone. Elles sont, au niveau de la Guyane, uniquement composées de terrains quaternaires, mais dans le sud-est de l'Amapa vient s'intercaler entre quaternaire et précambrien une bande



carte 2 Amapa/Guyane: conditions naturelles

- mangrove
- varzea et savane inondée
- savane sèche
- forêt humide de basse terre (low selva)
- forêt hyper-humide de terre ferme
- forêt de terre ferme
- limite du massif ancien (terres hautes)
- isohyètes

de terrains tertiaires détritiques engendrant un relief de cuestas.

1. 2. Hydrographie :

Les mêmes oppositions se retrouvent au niveau des cours d'eau. Dans le massif ancien les très nombreuses failles donnent naissance à des cours d'eau aux profils irréguliers entrecoupés d'obstacles, roches et surtout rapides (sauts en Guyane et cachoeiras au Brésil). Les terrains tertiaires du sud se traduisent même sur le bas Rio Jari par de véritables cataractes, obstacles naturels qui ont joué un rôle important pour la protection des populations amérindiennes situées en amont.

Les terres basses en dehors du nord-ouest de la Guyane sont caractérisées par un réseau hydrographique extrêmement serré formé par les bas cours des fleuves venant des hautes terres, des bras-morts, des lacs, des marais et des savanes inondées. Ce réseau, affecté par les marées pour l'essentiel et connecté à l'océan, forme un merveilleux système de communication qui a joué à travers l'histoire des Amérindiens autant comme élément de protection par sa complexité que comme élément de relation par son unicité.

1. 3. Climat :

C'est à peu près le seul donné qui ne recoupe pas pleinement la dichotomie géographique. Son uniformité est très marquée et ce à une échelle beaucoup plus grande que la région Amapa-Guyane française. Il s'agit du climat amazonien oriental selon DEMANGEOT (1972, p. 14), dont la caractéristique principale est "une alternance

saisonnière véritable" avec une saison des pluies de décembre à juillet, dont une coupure d'un mois située entre février et avril, et une saison sèche d'août à novembre. Si l'on en juge d'après les données météorologiques existantes (Atlas do Amapa, 1966; Etat des connaissances sur les écosystèmes forestiers de la Guyane, 1976) les variants sont les suivants :

- les températures moyennes annuelles décroissent du sud-est au nord-ouest, mais très faiblement, de 27° à Macapa à 25° sur la frontière du Surinam.

- Les précipitations décroissent très rapidement du nord-est au sud-ouest, la zone la plus humide étant centrée avec 4 m de pluie sur les collines de Kaw à 40 km au sud-est de Cayenne. La région concernée par notre étude reçoit de 2m de pluie à l'ouest à 3m à l'est. Les conséquences humaines de ce climat sont :

1) soit directes, pour tout ce qui concerne le calendrier agricole, immuable ou presque pour toutes les sociétés indigènes ou néo-coloniales de Guyane et d'Amapa.

2) soit indirectes, par son influence sur le régime des cours d'eau. Les basses eaux par exemple très favorables aux populations des basses terres inondées (concentration des proies aquatiques) le sont beaucoup moins pour les populations du massif ancien.

1. 4. Végétation :

Conséquence la plus visible des diverses composantes du milieu, la végétation recoupe les données du relief et de l'hydrographie.

Les terres du massif ancien sont couvertes par la forêt équatoriale, sempervirente et ombrophile (Rain forest, Regen Wälder...).

Pour l'ensemble des auteurs brésiliens comme SAMPAIO (1930), il s'agit essentiellement d'une de ses formes dite "mata de terra firme". Cette uniformité est bien entendu déterminante économiquement et technologiquement pour l'ensemble des ethnies de haute Guyane. A contrario, il est aussi certain, comme le montrent les récents travaux de GRANVILLE (1978), que cette forêt ombrophile est loin d'être homogène et présente en particulier des différences floristiques et architecturales importantes liées surtout à la variation de l'écoulement des eaux.

Les terres basses ont, en corrélation avec les variations pédologiques, géologiques et hydrographiques, une végétation plus variée. Celle-ci liée aux autres facteurs écologiques déjà envisagés a influé considérablement sur les civilisations indigènes en particulier sur la répartition du peuplement. En dehors de l'île de Cayenne - exception importante aussi bien pour l'histoire indigène que coloniale -, le front côtier est couvert par la mangrove à Avicennia puis Rhizophora (Siriubais et manguezais en brésilien). Au nord-ouest de la zone, on passe presque directement de la mangrove à la forêt ombrophile alors que les formations intermédiaires atteignent 60 km au nord du bas Rio Araguari dans la zone dite "Dos Lagos". Ces formations végétales intermédiaires sont grossièrement au nombre de quatre :

- les "campos limpos", savanes strictement herbeuses très restreintes, sont présents seulement en Amapa.

- les "campos cerrados", appelés savanes hautes et basses en Guyane, sont des formations à Cyperaceae entrecoupées d'arbustes (Curatella, Byrsonima).

- les savanes inondées ou "campos de Varzea" qui débutent à l'est de Cayenne pour dominer le paysage en Amapa.

- enfin la forêt inondable dite de "Varzea" qui, très réduite en Guyane, devient une forêt galerie en Amapa pour prendre enfin sa réelle ampleur aux bouches de l'Amazone. Il est à peu près certain que les ancêtres récents des Wayãpi ont, au moins temporairement, évolué dans ce milieu (cf. carte 2, p. 12).

1. 5. Faune :

Nous manquons de données d'ensemble quantitatives sur la zone Guyane-Amapa. Celles - souvent non publiées - dont nous disposons sur le haut Oyapock sont, de leur côté, difficilement extrapolables à l'ensemble de la région. Je me contenterai donc d'assertions prudentes ou d'évidences bien constatées.

J'affirmais en 1976 que "la faune de Guyane est sans doute très semblable à celle rencontrée dans toutes les forêts de terre ferme de l'Amazonie et des Guyanes" (P. GRENAND, 1976, p. 28). Phrase bien imprudente lorsque l'on sait les vicissitudes variées de la formation "des forêts" amazoniennes telles que les montre la théorie des refuges du Pleistocène (GRANVILLE, 1978, MEGGERS, 1975). Par ailleurs, les résultats bruts d'une enquête de production effectuée en 1976 et 1978 à laquelle il sera fait référence plus loin semblent indiquer que la productivité de la région du haut Oyapock en protéines est particulièrement élevée au regard d'autres écosystèmes amazoniens.

Certes, si l'organisation synécologique des forêts amazoniennes est partout identique, il semble que l'importance des peuplements varie considérablement selon les formations végétales. L'influence anthropique en particulier, en créant des broussailles et des forêts

secondaires (yanman en créole, capoeiras en brésilien) entraîne des concentrations très importantes en phytophages et insectivores.

Enfin une grande différence faunistique existe entre les milieux ouverts et forestiers, les milieux ouverts inondés en particulier ayant une très riche faune aquatique.

2) CONDITIONS HUMAINES

La Guyane française et le Territoire fédéral de l'Amapa restent largement des terres sous-peuplées avec, pour des superficies de 90 000 et 140 000 km2, des populations respectives de 55 125 h. en 1974 et 150 000 h. en 1975 (PETIT, 1978). Le vide est accru particulièrement en Guyane par la concentration des habitants dans les zones urbaines. Ainsi, Cayenne, en 1974, totalisait une population agglomérée de 35 000 habitants (CALMONT, 1975, p. 84). La situation entre les deux régions est cependant un peu différente puisque la population rurale (bourgs, hameaux et habitations dispersées) représentait en Amapa 30% en 1975 pour 14,8% en Guyane en 1974. L'écart est encore plus fort lorsque l'on sait que sur ces 14,8%, 9% environ représentent des populations tribales (Noirs Réfugiés et Amérindiens).

Les régions qui intéressent notre étude sont, à l'exception de la mine de manganèse de Serra do Navio en Amapa, vide d'habitants permanents autres que les Amérindiens. Ailleurs, la majorité de la population des deux territoires est composée de métis à dominante amérindienne en Amapa (caboclos), à dominante noire en Guyane (créoles).

La population métisse de Guyane est cependant, en dépit d'une certaine unité raciale, très hétérogène, composée de Guyanais, d'Antillais, de Saint-Luciens et aujourd'hui d'Haïtiens. La présence d'autres groupes ethniques bien délimités comme les Noirs Réfugiés (5 400 en 1976) ou les Chinois accentue encore la diversité.

C'est au niveau de la situation économique que réside sans doute l'écart le plus fort entre Amapa et Guyane française ; dans l'article "French Guiana" de l'Encyclopaedia Britannica (BRUGIERES et P. GRENAND, 1979), je la résumais ainsi :

"French Guiana has an artificial economy sustained by aid from France. The economic and social legislation requiring salaries similar to those of France can, as opposed to a low produce and a unsufficient qualification and dynamism due to important emigration to metropolitan France, hinder further economic development. Hopes of economic development, linked with the Guianan Space Center, having been deceived in the late sixties, a new program, the "Plan Vert" is being carried out. It is based on agricultural, stock raising and lumbering development partly through immigration of French settlers. Other activities are the shrimp fisheries and the traditionnal gold panning. The recent mining prospection brought little hope on bauxite and other minerals. In general, agriculture and stock raising are still far from meet the local demand for food."

A l'opposé, la situation de l'Amapa est beaucoup plus dynamique. Pourtant, ayant été longtemps une région contestée, elle a amorcé son démarrage économique plus tardivement. Grâce à sa population rurale, le territoire est producteur en suffisance de produits vivriers tels que maïs, manioc, riz et canne à sucre. Le long de la vallée de

l'Araguari les fronts de colonisation agricole sont en progression, menaçant à plus ou moins long terme les terres amérindiennes situées en amont. La ressource agricole la plus importante de l'Amapa, citée dès le XVIIIe siècle, demeure l'élevage des bovins dans les savanes inondées (72 000 têtes en 1964, 86 000 en 1975).

L'essor économique rapide est cependant principalement dû, depuis 1950, à l'extraction du manganèse (740 000 t. en 1964, 1 900 000 en 1975) de Serra do Navio qui a été accompagnée par la croissance de la ville de Macapa, la création d'une ligne de chemin de fer de 250 Km et d'un port de commerce. (cf Carte 1, p. 10). Depuis dix ans au manganèse s'est adjoint l'exploitation des bois de déroulage de la forêt de "Varzea". Ainsi, en 1975, la firme BRUYNZEEL MADEIRAS en a extrait 257 500 m3 (PETIT, 1978).

Si l'on ajoute à cette industrie extractive des ressources de cueillette comme la noix du Brésil, la collecte du caoutchouc ou la chasse aux caïmans noirs, on comprend très vite que l'impact sur le milieu est beaucoup plus fort qu'en Guyane

Nous retrouverons à travers l'histoire des Wayãpi les diverses conséquences de ces économies et peuplements différents.

II

PROBLEMES MÉTHODOLOGIQUES

Est-il besoin de rappeler que l'histoire des populations amérindiennes des basses terres d'Amérique tropicale, et parmi elles, celle des populations de Guyane française, est mal connue ?

Pour l'heure, il s'agit bien entendu plus d'en étudier les raisons que de nous borner à cette connotation. Les sources historiques de notre connaissance sont de cinq ordres :

- les documents écrits rédigés dans leur immense majorité par des Européens ou leurs descendants.
- les traditions orales des populations actuellement survivantes.
- les données ethno-linguistiques dispersées à travers l'ensemble des écrits.
- les témoignages archéologiques enfouis dans les savanes et les forêts.

- les indices déductibles d'observations ethno-scientifiques tant sur la classification que sur l'utilisation de la flore ou de la faune.

Ce sont leur capacité de livrer une image fidèle des anciens Amérindiens que nous examinons ici.

1) SOURCES ECRITES

1.1. Nature des sources écrites :

Il est à peu près certain, au regard des archives, que la Guyane française n'est pas une région des plus défavorisées. Le continuum de l'administration française depuis le XVIIe siècle avec son archivage méthodique et sa politique centraliste est sans doute un facteur déterminant qui a abouti à une excellente conservation des correspondances, rapports et mémoires à caractère officiel. Quant aux ouvrages édités, leur survivance a été plus hasardeuse et cette fois-ci liée à leur succès et à la bonne conservation du papier en climat tempéré.

Un autre atout de l'Historien de la Guyane est l'inventaire par les archivistes-paléographes BOUGARD-CORDIER, SAROTTE, BASSEREAU et TAILLEMITE, des Archives Coloniales concernant la Guyane. Ces spécialistes ont dépouillé, trié et résumé en trois volumes parus en 1952, 1953 et 1956, l'ensemble de la correspondance officielle écrite entre 1651 et 1822, contenue dans les registres de la série C^{14}. Ce travail est plus largement complété par un Catalogue des Documents concernant la Guyane française conservés à la Bibliothèque Nationale suivi du Dépouillement des Notes et Documents concernant la Guyane réunis par

Artur, médecin du Roi à Cayenne paru en 1952 et écrit par les mêmes auteurs. Enfin la Bibliographie de la Guyane française (1957) par HURAULT, SABAN et ABONNENC nous donne un panorama général des ouvrages et articles publiés sur ce pays. Nous ne disposons malheureusement pas de travaux identiques du côté brésilien. Une exploration des archives portugaises serait sans doute de son côté très productive. A partir des seuls excellents travaux français, il nous est donc possible de dégager rapidement la valeur comparée des documents du point de vue de la recherche ethnologique.

Dans un récent travail pour l'Atlas de la Guyane (P. GRENAND, 1978), j'ai été amené à tenter une synthèse de l'Histoire des Amérindiens de Guyane où je présentais une division en périodes, conditionnée par la nature du contact avec le monde occidental :

- du XVIe siècle au milieu du XVIIe : des conflits entre Amérindiens à l'installation durable des Européens.
- 1650-1790 : de la colonisation à l'assistance; le miroir aux alouettes.
- de 1790 à 1930 : l'oubli.

Bien que les idées véhiculées dans les archives sortent quelque peu de ce cadre chronologique, les périodes ainsi délimitées ont l'avantage de les ordonner selon les orientations politiques majeures de la France à l'égard des populations indigènes.

Du XVIe au milieu du XVIIe siècle (occupation définitive de Cayenne en 1664), nous ne possédons de sources écrites que sur la zone côtière, la pénétration tardive du pays (deuxième moitié du XVIIe siècle) venant en effet grever nos chances de connaître une situation purement pré-européenne. La colonisation, espagnole à l'ouest et

portugaise au sud ,avait déjà bouleversé, soit directement par la fréquentation des côtes, soit indirectement par les migrations qu'elle entraînait, la carte ethnique de l'Amérique forestière ; le voyageur Charles LEIGH (1606) (WILLIAMSON, 1923, p. 29) ne rencontra-t-il pas, à l'embouchure de l'Oyapock, des Indiens Yayo chassés de Trinidad par les Espagnols ?

Les sources sont d'origines très variées, hollandaises, anglaises et françaises principalement. Récits de découvreurs plus que correspondances, elles présentent obligatoirement un intérêt descriptif réel. Moyennement utiles pour le présent travail, elles seront largement utilisées dans nos travaux postérieurs. Leur défaut principal est le manque de talent de leurs auteurs, la Guyane n'ayant pas eu son JEAN de LERY ou son YVES d'EVREUX pour peindre les fastes de la nature et des sauvages. Les principaux auteurs de cette époque sont MOQUET, RALEIGH et BIET.

De 1650 à 1790 l'essentiel de notre documentation est constitué par la correspondance entre les fonctionnaires royaux et les ministres compétents. A quelques dizaines d'exceptions près sur des centaines de documents, ce type de sources est plus utile pour l'histoire de la colonisation que pour celle des Indiens. S'il fallait mesurer au poids de correspondance l'intérêt porté par les gouverneurs aux Amérindiens, il est bien évident qu'il serait très faible. Au moins dans les quatre-vingt premières années, le cadre philosophique et politique ne s'y prêtait guère : l'esprit de la Renaissance était mort et la curiosité de l'encyclopédiste n'était pas encore née.

L'installation tardive de colonies permanentes à Cayenne fit entrer d'emblée la Guyane dans l'ère de l'économie de plantation. Or, dans les faits, la Guyane ne fut jamais, et ce jusqu'à nos jours, un joyau de la couronne à l'instar des Antilles. L'Histoire blanche s'y partagera entre des rêves dorés et une vie quotidienne sordide se consumant dans une survie inadaptée au milieu. C'est à des thèmes tels que ravitaillement, conquêtes de terres, ouverture de routes, découvertes de minéraux précieux, querelles entre fonctionnaires, que se consacraient donc au fil des ans ces lettres et rapports. Il faut cependant nuancer : soit parce que les Amérindiens étaient des pions dans le jeu impérialiste pour la possession du Contesté qui deviendra plus tard l'Amapa, soit parce qu'ils représentaient une composante alors importante du peuplement, une partie de la correspondance leur fut consacrée. Ces préoccupations apparaissent nettement sous le gouvernement du Marquis de FEROLLES. Les récits de voyage, comme avant 1650, présentent un intérêt descriptif ; ils sont malheureusement limités aux écrits des pères GRILLET et BECHAMEL, GOUPIL des MARETS et du Père CHRETIEN. Les premiers en particulier sont essentiels pour notre travail, car ils lèvent le voile sur la géographie humaine de la haute Guyane. Malheureusement, la plupart de ces documents s'avèrent en général trop secs et trop entachés d'ethnocentrisme, voire de merveilleux, pour nous rendre la réalité.

Après 1720, les mentalités changent peu à peu, bien que, pour l'essentiel, la nature de notre documentation reste la même. C'est la période des Missions Jésuites et leurs espoirs de colonisation à partir des Amérindiens. C'est aussi l'hégémonie de la famile d'ORVILLIERS qui, pendant 63 ans, de 1700 à 1763, va dominer le gouvernement de la

Guyane. Il semble que la sympathie personnelle des d'ORVILLIERS pour les Amérindiens ait été à la base d'une politique de protection. Au niveau des archives les rapports deviennent plus nombreux et plus précis et ce n'est vraiment qu'à partir de 1720 que nous avons une connaissance suivie de l'intérieur du pays. La naissance de l'esprit philosophique n'est sans doute pas étrangère à ce mouvement général : déjà présent dans l'ouvrage de BARRERE (1743), il fleurit dans l'Histoire Naturelle des plantes de la Guyane Française d'AUBLET (1775) pour atteindre son apogée dans les mémoires de MALOUET (1778) par une prise de position contre l'assimilation des Amérindiens.

La troisième période (1790-1930) que nous distinguons dans les sources écrites correspond aux ères successives du Positivisme et du Rationalisme. Politiquement, la Guyane devient une colonie de seconde importance. Les documents y sont pourtant plus nombreux - pour des raisons évidentes de conservation - mais aussi plus diserts, la part des ouvrages édités devenant aussi importante que celle des archives. Malheureusement cette prolixe littérature ne nous apprend guère plus sur les Amérindiens. En effet, l'esprit du temps ne changea guère le fond des documents, sinon qu'il imposa l'image de l'éternel sauvage, introduisant l'idée de fixisme culturel : les écrits de cette période ne reculent d'ailleurs pas devant la contradiction, puisque l'on y parle avec autant d'aisance de dégénérescence culturelle.

Néanmoins, ce siècle des sciences descriptives nous apporte de plus en plus de données précises tant dans les domaines des sciences naturelles que de la cartographie ou de l'ethnographie et nous

pouvons, à partir de celles-ci, dégagées de leur gangue de préjugés, travailler de façon plus analytique.

C'est ainsi qu'en Guyane comme ailleurs, le XIXe siècle se termine avec l'apogée des grands voyageurs explorateurs dont CREVAUX en 1878 et COUDREAU entre 1889 et 1891, esprits assez indépendants pour se préoccuper plus d'observer ce qu'ils voyaient que de planter le drapeau français là où ils passaient, furent des représentants typiques.

En dépit d'un bilan assez positif quant à la qualité des écrits pour l'ensemble de cette troisième période, le handicap majeur reste, dans le cadre de notre recherche, le désintérêt progressif porté aux Amérindiens. A l'exception des deux explorateurs signalés plus haut, seul le début du XIXe siècle avec l'entrée de la grande population Wayãpi et les mouvements migratoires des Boni, a connu une série de voyages dans le sud de la Guyane. Après 1890 cette région ainsi que le nord-ouest de l'Amapa, ne furent pratiquement plus visités et ce, à une période où l'ethnographie moderne naissait.

1.2. Traitement des sources écrites :

Cette brève analyse diachronique des sources, si elle permet de sentir les qualités diverses des documents dans le contexte de leur temps, n'exclut pas que l'ethnohistorien se trouve confronté à un certain nombre de problèmes identiques, qu'il s'agisse d'un document de cinquante ans, ou d'un autre de trois cents ans :

a) il nous faut connaître la date du document et son auteur. Cet aspect du problème est presque toujours résolu par les excellents travaux bibliographiques cités plus haut. Cependant,

le fait que nombre d'ouvrages furent publiés bien après leur rédaction ne doit jamais être oublié.

b) il nous faut dater les faits exposés dans les documents; nous sommes alors face à plusieurs cas :

- soit il s'agit d'une compilation d'un document plus ancien, l'original n'étant pas daté, ni sa provenance précisée. Il nous faudra alors le hasard d'un nom, d'un lieu, pour essayer de le replacer dans son temps.

- soit il s'agit d'une compilation de plusieurs documents et l'on pourra trouver mêlées une observation du XVIIe siècle et une autre du XVIIIe siècle. Il s'agit là d'une situation souvent inextricable, surtout si l'on a présent à l'esprit que l'usage de la référence bibliographique, hormis celle de la Bible et des Anciens, n'apparaît vraiment qu'au XIXe siècle. La seule exception est l'Histoire des colonies françoises de la Guianne (vers 1760) d'ARTUR dont nous reparlerons plus loin.

c) il nous faut déterminer la nature et l'origine des observations, point essentiel en ce qui concerne les rares notes ethnographiques :

- soit il s'agit d'un rapport sur les paroles directes d'un observateur européen, plus rarement indigène ;

- soit il s'agit d'un rapport sur des ouï-dire déjà anciens ;

- soit il s'agit d'une observation directe, du type "notes de voyage".

Des trois cas, c'est évidemment le dernier qui sera le plus intéressant.

d) enfin il nous faut isoler les données ethnographiques, géographiques, historiques, numériques et linguistiques pertinentes... et là, nous sommes, faute de recoupements possibles, souvent livrés à la sincérité des auteurs.

1.2.1 - Les données ethnographiques concernant la civilisation matérielle ne sont recevables que dans la mesure où elles sont des observations directes. Dès lors que nous entrons dans le domaine de l'organisation sociale et de la pensée religieuse, les interprétations possibles des écrits sont tellement variées que nous devons nous limiter à des hypothèses, sachant d'entrée de jeu que la subjectivité de l'auteur est livrée à la nôtre propre. Cet exercice est de toute façon limité, car à travers toute la période, les données sur les techniques de subsistance, la parure... sont somme toute abondantes et celles sur l'organisation sociale presque nulles, sauf chez le Père CHRETIEN (1715) et COUDREAU (1893). Pour ces deux auteurs, leur connaissance des langues amérindiennes explique leur intérêt à défaut de leur compréhension.

1.2.2. - Les données cartographiques peuvent avec certaines précautions, fournir de par leur sécheresse même des données dépourvues de subjectivité.

Les problèmes posés par la cartographie résident surtout au niveau de la qualité des relevés topographiques, du report sur carte des renseignements contenus dans les documents et, dans une moindre mesure, du changement d'échelle. Ce dernier cas est, par exemple, à l'origine de la célèbre erreur des Tumuc Humac, montagne du Vénézuela qui, à grande échelle, fut orthographiée comme si elle allait du Vénézuela à la Guyane (HURAULT, 1957). Un piège plus grand est tendu par les cartes résultant d'une compilation de cabinet à partir de documents ou pluridatés ou anciens : l'Atlas Général Larousse (1959) ne publiait-il pas, concernant la Guyane, des renseignements datant de 1890 ?

Au delà de ces inconvénients, il m'a été possible d'isoler une série d'excellentes cartes originales qui, confrontées aux cartes contemporaines, permettent d'effectuer des localisations avec un minimum d'erreurs, sans compter l'apport toponymique qui sera évoqué plus avant.

1.2.3. - Les données historiques sont d'un intérêt extrêmement variable. Elles sont précieuses pour l'histoire des contacts avec le monde occidental, cependant elles ne nous livrent que la vision d'une moitié des acteurs. Elles sont en revanche très décevantes en ce qui concerne les mouvements internes ou inter-tribaux de la vie politique des Amérindiens, le concept d'uniformité culturelle apparente grevant les observations comparatives. En dehors de deux ou trois documents exceptionnels, il arrive cependant qu'une date, une allusion, une bribe de récit émergent, laissant à penser qu'il se passait quand même quelque chose en pays indien... Puis rien, le silence... Tout s'ordonne comme si les sociétés indigènes ne vivaient pas, hors du contact avec les Blancs : monotonie, enlisement, vie végétative, désespérance... On assiste en quelque sorte à la fabrication de toutes pièces des sociétés sans Histoire.

1.2.4. - Les données démographiques sont abondantes, parfois même, d'une précision qui demande une grande prudence. Un exemple éclaire bien ce problème : nous possédons des chiffres précis sur le peuplement des Missions Jésuites du XVIIIe s., tant sur la côte que sur l'Oyapock. Or, dans l'énumération donnée, rien ne nous est dit - pour des raisons politiques et religieuses évidentes - sur les groupes réfractaires de Galibi, Kaikuš ian, Aramišo, alors que de nombreuses allusions des documents écrits, ainsi que les traditions orales actuelles, prouvent l'exis-

tence de ces groupes non "réduits".

Le problème de l'utilisation des données numériques est donc l'inverse de celui des autres données : ici on scrute désespérément les lignes, là on doit résister à la tentation de se laisser aller à des interprétations offertes, même si les chiffres sont pour une grande part révélateurs, particulièrement de l'état sanitaire catastrophique qui régnait sur les Missions.

1.2.5. - Les données linguistiques sont au contraire, maigres. Il est certain que nous souffrons là de la perte de nombreux documents. Les grammaires et les vocabulaires destinés à l'usage interne des Missions ont rarement traversé l'Océan. De plus, l'intérêt porté par les premiers missionnaires à l'ensemble des langues s'est atténué lorsqu'ils s'aperçurent que le Kaliña (Galibi) était bien connu dans toute la région ; ils concentrèrent alors leurs efforts sur cette dernière langue et parvinrent plus ou moins à l'imposer comme "langue générale". Nous devons donc nous contenter, comme pâture, de brefs lexiques de mots isolés dans un texte français (personnages, plantes, animaux, objets, plus rarement coutumes). Plus intéressantes sont les cartes détaillées : certaines sont excellentes et reproduisent - en particulier celle de Simon MENTELLE (1778) et celle d'AUDIFFREDY (1763) - un grand nombre de toponymes, nous donnant des indices très précieux sur les langues parlées sur telle et telle rivière. Assez différemment, les noms de populations sont plus révélateurs sur le plan des contacts intertribaux : nous avons souvent écrit le nom de la population "x" donné par la population "y" et non l'autodénomination ; quelquefois c'est un sobriquet, plus rarement la traduction de leur vrai nom. Le problème est compliqué par les

écritures approximatives des différents auteurs et leur méconnaissance de la langue, qui aboutissent, par exemple, à donner comme nom de peuples différents, des noms de chefs, de villages, de rivières...

En définitive, la valeur des diverses données livrées par les textes n'est déterminable qu'après confrontation avec les traditions orales existantes.

2) SOURCES ORALES

Bien que nous ayons pu constater, lors du récent colloque "Situation et avenir de l'Anthropologie en France" (Paris, 1977), que quelques chercheurs mettent encore en doute la valeur historique des traditions orales, il nous a semblé impossible d'aborder une recherche sur le passé des Amérindiens en les escamotant.

Il est sans doute vrai que ce qui semble pour nous une évidence ne l'a pas toujours été, et ce pour diverses raisons :

- Les idéologies dominantes faisaient des Amérindiens des êtres charmants, mais sans curiosité ni persévérance (HURAULT, 1972, pp. 202-206). Dès lors, l'ensemble de leurs propos étaient tenus pour pittoresques, sans plus.

- Le fait que les Amérindiens aient un mode de repérage dans le temps qui ne ressemble en rien à nos manières de dater fut toujours perçu par les Occidentaux comme une irrémédiable impossibilité à concevoir l'Histoire. La fin de la confusion entre chronologie, historiographie et histoire n'est-elle pas toute récente ?

- Enfin, l'incompréhension générale des langues vernaculaires faisait des Amérindiens des êtres "muets".

Or, nos observations de terrain nous montrent l'inverse : le discours historique en tant que réflexion politique sur la société existe chez tous les Amérindiens que nous avons approchés (Palikur, Galibi, Wayana, Emerillon et Wayãpi). De plus, la combinaison des connaissances généalogiques (réelles ou mythiques), des récits héroïques ou guerriers, des toponymies historiques, sont autant de points de repère qui permettent de compenser une datation défaillante.

2.1. - Valeur ethnohistorique des traditions orales :

Il ne faut certes pas sous-estimer les pièges tendus par les traditions orales, tels que tassement du temps, ou manipulation des évènements pour favoriser tel groupe, tel village ou tel personnage. Mais comment connaître "comportement, motivation, destin" (HURAULT, 1972, p. 17) des Amérindiens, autrement qu'en les écoutant; HURAULT, dans son minutieux ouvrage Français et Indiens de Guyane n'a-t-il pas, en dépit d'une critique permanente des sources, été parfois abusé, en sens inverse, par la vision des colonisateurs ? L'écriture est une technique merveilleuse, encore son contenu doit-il avoir une valeur. Un exemple, mieux qu'une longue discussion, éclaire bien ce problème : COUDREAU (1893), le premier qui tente une synthèse de l'Histoire des populations indigènes, parle de la façon suivante des guerres wayãpi : "Vers 1800, ils s'avancèrent jusqu'au Rouapir et aux sources de l'Oyapock. Ils engagèrent alors une guerre sans trêve avec leurs ennemis les Roucouyennes, guerre qui dura près de trente ans, de 1800 à 1830 environ" (ibid, p.279).

Que nous fournit une telle citation ? Trois dates approximatives ; le nom des antagonistes ; les lieux de la guerre. Mais elle ne répond pas aux questions du genre : pourquoi la guerre ? combien

d'hommes, de villages en guerre ? comment faisait-on la guerre ? Certes, COUDREAU dit "sans trêve" ; mais n'est-ce pas là une clause de style bien passe-partout ?

A l'opposé, lorsque les Wayãpi actuels chantent :

/katu so kasi po tɨɛʔɛwalɛ/

/tɨɛʔɛwalɛ,tɨɛʔɛwalɛ/

/akusiway apilikɛ mokũkũma wɛiyɛ/

/mokũkũma wɛiyɛ/

"Etions-nous tellement forts, nous les buveurs de sang,
nous les buveurs de sang ?
réduits que nous étions à manger les reliefs des acouchis,
réduits que nous étions".

Nous n'avons pas de date, nous n'avons même pas le nom des antagonistes, mais le "sans trêve" de COUDREAU est remplacé par d'autres informations autrement plus pertinentes :

- une information linguistique : la projection du présent sur le passé, rendue par une forme verbale interrogative ;
- une information d'ordre rituel : les Wayãpi buvaient le sang de leurs ennemis ;
- une information à valeur sociologique : la guerre annihilait toute vie sociale régulière, au point, semble-t-il, de ne plus faire d'abattis.

Certes, dira-t-on, les Wayãpi actuels subliment leur passé n'en retenant que l'aspect terrible ou glorieux . Je répondrai sans hésitation que l'Histoire, avant d'être une critique, donc une science, est pour les peuples, l'idée qu'ils se font de leur passé. Et même si l'on tient compte du fait que les Wayãpi affabulent, mieux vaut

pour le chercheur cette affabulation directe sur des faits vécus par l'ethnie que des jugements indirects portés par des étrangers sur des faits incompris ou déjà lointains.

C'est pour cette raison, parmi d'autres, que notre travail accorde une place centrale à la tradition orale, ou plus exactement, qu'il se présente comme une confrontation permanente entre sources orales et sources écrites.

2.2. - Connaissance des traditions orales historiques:

Dans la mesure où les documents anciens relatent de temps à autre les paroles d'un Amérindien, on peut déjà parler de bribes de tradition orale. Cependant, il s'agit le plus souvent de paroles arrangées au goût de la pensée européenne, et leur pertinence s'en trouve dès lors bien amoindrie. Prenons comme exemple une lettre du Père LOMBARD (1730) dans laquelle il cite les paroles d'un Indien Galibi qu'il a refusé de baptiser : "Pourquoi donc ne m'avez-vous pas nommé ? Y a-t-il en moi quelque chose qui vous déplaise ? Exigez-vous encore quelque chose de moi ? N'ai-je pas renoncé aux superstitions ? Ne sais-je pas assez bien la doctrine chrétienne ?"

Au XIXe siècle, si nous n'avons pas encore de véritables relevés de paroles authentiques, nous trouvons déjà un souci souvent réel de relater la version indigène de tel ou tel fait. Le voyageur H. COUDREAU (1893) est à cet égard un exemple remarquable ; citons la rencontre de deux frères wayãpi qui ne se sont pas vus depuis dix ans :

"- *Je suis venu.*

- Et moi je suis ici.

Un moment de silence.

- La rivière est bien sèche ?

- Ce sont les roches qui portent le canot.

Et cela continue. Petit à petit, on s'informe de la santé, de la famille, des amis, des récoltes, des voyages faits, des morts, des mariages, des naissances. Au bout d'une demi-heure, Acara se tourne vers son frère :

- Je m'en vais.

- C'est bien.

Et Acara repart pour son village." (ibid. p. 316-17).

Si de tels dialogues peuvent effectivement être pris pour des citations authentiques, il n'y en a que très peu qui aient une quelconque profondeur historique.

Les travaux plus proches de nous, ceux de DE GOEJE (1941), AHLBRINICK (1931), NIMUENDAJU (1926) et du Père DELAWARDE (1966) nous fournissent bien quelques témoignages des Amérindiens sur leur passé, pourtant l'orientation de ces savants tend beaucoup plus vers une interprétation anthropologique qu'historique des données recueillies. Ils accordent en général plus d'intérêt aux légendes qu'aux traditions historiques. Seul parmi ces auteurs, NIMUENDAJU annonce nos préoccupations actuelles.

Avec HURAULT (1968, 1972) commencent vraiment les relevés systématiques de tradition orale. Cependant, là encore, l'apport, pourtant important, nous laisse sur notre faim. Si cet auteur s'efforce de se référer sans cesse aux paroles de ses informateurs, il impose quelquefois à ses textes des limitations subjectives : "Nous avons dû parfois

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". (HURAULT, 1968, p. 117).

Il se trouve donc que, dans le présent travail, l'essentiel des traditions historiques orales a été collecté par F. GRENAND et moi :

- 1) en 1969 chez les Wayana de l'Itany et du Jari.

- 2) en 1969, puis de 1971 à 1978, chez les Wayãpi du haut Oyapock et secondairement avec ceux du moyen Oyapock et du Kouc. Quelques données ont été collectées avec des informateurs originaires ou ayant séjourné sur l'Amapari et l'Inipuku en Amapa, chez les Wayãpipuku.

- 3) des données comparatives ont été recueillies chez les Emerillons par nous en 1972 et surtout par E. NAVET[1] (1972) et R. DEMAN[2] (1976).

- 4) Une enquête complémentaire a été effectuée de mars à mai 1979 par J.M. BEAUDET[3] chez les Wayãpi du haut Oyapock.

- 5) Un texte important sur les rapports Néo-Brésiliens/Apalai/Wayãpi collecté sur le rio Paru m'a été confié par D. SCHOEPF[4].

- 6) Enfin, je me référerai souvent aux textes Wayana publiés en 1968 par J. HURAULT.

(1) - ethnologue, Maître Assistant à la Faculté d'Oran
(2) - instituteur
(3) - ethnomusicologue, Orstom
(4) - ethnologue, conservateur du département Amérique, du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève.

3) DONNEES ETHNOLINGUISTIQUES

L'apport de la linguistique à l'ethnologie est évidemment aussi récent que l'essor de cette science et relève tout particulièrement du travail comparatif. Dès lors où la recherche sémantique ou étymologique fournit des données utilisables pour la compréhension de la culture, elle en fournit secondairement d'autres à valeur diachronique.

Ainsi lorsqu'un Wayãpi dit à propos d'un poisson: "/walapa/ était appelé/kuyuyu/ par nos anciens" il oblige l'ethnologue à se tourner à la fois vers le passé (quand et pourquoi ce changement ?) et vers d'autres langues (à quelles familles linguistiques appartiennent ces mots ?).

Il n'y a pas de limites qualitatives à de tels indices sinon celle de la notation linguistique. Le champ de renseignements est donc extrêmement large : cartes, documents d'archives, relevés de traditions orales, récits de voyages... bref la totalité des écrits consacrés de près ou de loin aux Amérindiens des Guyanes.

Lorsque les Pères GRILLET et BECHAMEL nous disent que les Nouragues (Norak) appelaient Dieu, Mairé, leur ignorance même des familles linguistiques en présence nous authentifie leur assertion. Plus encore notre connaissance moderne des langues en présence permet de tempérer des hypothèses trop vite bâties. L'examen des noms des ethnies du bassin de l'Oyapock au XVIIIe siècle montre que nous étions en présence d'ethnies en partie de langue Karib, en partie de langue Tupi, alors que le géographe COUDREAU, à partir d'une citation ambigüe du Père FAUQUE (1728) en fait uniquement des populations de langue Karib.

Dans le présent travail, nous considérons donc les éléments ethnolinguistiques comme des données primaires libérées de toute subjectivité dont les trois utilisations principales seront :

- l'identification linguistique des populations éteintes.
- l'appréciation des contacts intertribaux : pourquoi et quand les Wayãpi ont-ils adopté de nombreux mots Karib (Kaliña et Wayana) pour les plantes et les animaux ? Pourquoi certains termes de parenté sont-ils communs aux populations de langues Tupi et Karib en Guyane ?
- les modifications ou la disparition de traits de culture. Prenons un exemple : les Wayãpi emploient actuellement le mot /sawalapa/ pour désigner le couteau à double tranchant en bois d'arc, destiné à tasser les fils de trame sur le métier à tisser. Or, dans un chant guerrier, le même mot est appliqué à un casse-tête à double tranchant. La forme des casse-têtes "modernes" étant assez différente, nous tenons là un maillon de changement technologique.

En conséquence, dans la mesure où j'aurai pris garde de ne pas m'aventurer trop avant dans des interprétations étymologiques ou sémantiques, la part réservée à l'argumentation linguistique sera d'un grand poids dans mon travail.

4) DONNEES DE L'ARCHEOLOGIE

Jusqu'à ces toutes dernières années, les fouilles archéologiques ont été à peu près inexistantes. Par ailleurs, quelques inventaires de sites ont été dressés pour l'ensemble du pays par REICHLEN (1943), ABONNENC (1953) et complétés par TURENNE (1978) pour l'Atlas de la Guyane. En l'absence d'études stratigraphiques et d'études métho-

diques des styles de poteries, aucune série de couches archéologiques n'a pu être sérieusement dégagée.

Tout au plus le sauvetage du site de la Pointe Gravier par le pédologue TURENNE (1973) a-t-il permis d'établir l'ancienneté relative de l'occupation de l'île de Cayenne (2500 BP).

De la fréquence et de la localisation des gisements de poterie de surface et des polissoirs, nous pouvons cependant dégager la densité du peuplement selon les régions et les focalisations de l'habitat par rapport au milieu bio-géographique.

Ces données mises en corrélation avec les traditions orales peuvent conduire, comme nous le verrons, à des hypothèses fructueuses.

Enfin, l'absence d'archéologie moderne en Guyane est fort heureusement suppléée par les travaux méthodiques conduits au Surinam et au Brésil, en Amapa. Nous ferons ainsi appel aux excellents travaux de EVANS et MEGGERS (1949, 1975) et de BUBBERMAN (1974) pour tout ce qui concerne les migrations anciennes. Les connaissances géologiques et pédologiques récentes (CHOUBERT, 1957, LEVEQUE, 1962) permettront secondairement des corrélations.

5) DONNEES ETHNOSCIENTIFIQUES

Les recherches en ethnoscience qui se développent depuis vingt ans parallèlement soit à l'écologie, soit à la linguistique, permettent de mieux comprendre les différentes ordonnances de l'univers et de mieux apprécier le poids du milieu sur l'organisation des sociétés.

Comme dans le cas des données ethnolinguistiques, ces

recherches fournissent en deuxième lieu des éléments utilisables diachroniquement et comparativement dans l'espace.

Les connaissances en ethno-botanique en particulier peuvent être utilisées fructueusement. Bien qu'il ne puisse s'agir de phytochronologie, des observations plus modestes, par exemple sur la domestication ou la spontanéité d'espèces dans les divers territoires des ethnies observées, permettent de mettre en évidence des contacts historiques qui, de par l'absence d'archéologie guyanaise sérieuse, resteraient occultes.

L'importance des contacts et des migrations peut de plus être appréciée par l'étude des nomenclatures zoologiques ou botaniques suivant un principe simple : lorsqu'une ethnie change de milieu biogéographique, elle peut soit transposer son lexique zoologique et botanique sur les nouvelles espèces qu'elle rencontre, soit emprunter un lexique nouveau aux populations avec qui elle entre en contact.

D'autres repères historiques enfin, peuvent être fournis par la confrontation de nos connaissances sur le milieu et le folklore. Par exemple dans l'important chant /pilau/ "les grands poissons", les Wayãpi donnent la prééminence à l'espèce /pilauluku/ (Arapaima gigas) dont les plus proches représentants fréquentent les eaux à 500 Km au Sud de leur territoire actuel. De tels chants sont des indices sûrs de localisation ancienne dans des biotopes différents, et par conséquent, joints à d'autres éléments, témoignent d'un écosystème également différent.

Reposant sur un herbier considérable (2500 numéros) et sur des collections zoologiques importantes, fruit d'une collaboration entre l'ethnologue et les chercheurs en sciences naturelles de toutes branches, un très bon fichier d'identification des espèces guyanaises et nord-amazoniennes a pu être mis au point.

C'est sur cette base, condition sine qua non de toute déduction ethnoscientifique, que divers éléments du milieu naturel utilisés par les Wayãpi seront mis en relation avec l'ensemble de nos connaissances.

III

RECHERCHES HISTORIQUES SUR LES AMERINDIENS DE GUYANE

Avant d'apporter ma propre contribution à l'histoire des Amérindiens d'Amérique tropicale, discipline pour laquelle l'intérêt des anthropologues contemporains va croissant, il m'est apparu utile de brosser un rapide panorama critique des travaux et des orientations des historiens ayant abordé le passé des populations de Guyane.

Nous avons déjà suffisamment vu l'évolution de l'attitude des Européens face aux Amérindiens à travers les écrits, pour comprendre que la démarche historique,ou mieux ethnohistorique,est récente dans cette partie du monde.

Encore nous faut-il apprécier ces travaux à partir d'une définition acceptable de l'ethnohistoire comme celle que proposent

POIRIER et DESCHAMPS (Ethnologie générale, 1968, p. 1436). Pour eux, la tâche est double. Il s'agit de "décrire les civilisations traditionnelles et pour la part où elles ont disparu, s'efforcer de les reconstituer" et de "reconnaître et expliquer les civilisations actuelles et le processus de leur changement". Ces définitions ne sont certes pas parfaites, puisqu'elles n'explicitent pas la capacité des sociétés à tradition orale à réfléchir sur elles-mêmes et qu'elles introduisent un hiatus entre passé et présent par l'emploi de l'adjectif "disparu". Néanmoins, au delà de ces erreurs de langage, sur lesquelles je ne chicanerai pas, l'essentiel est bien de jeter un pont entre passé et présent. Mieux, en se proposant d'expliquer les changements de civilisation, ce que l'ethnologie inclut traditionnellement dans l'étude de l'acculturation (1), POIRIER et DESCHAMPS établissent un lien fécond, le plus important selon WACHTEL (1971, p. 25) entre histoire et ethnologie.

En définitive, la seule différence, à mes yeux importante, entre ethnohistoire et histoire, reste d'ordre méthodologique, l'une amorçant nécessairement sa recherche à partir du présent, l'autre ne subissant aucunement cette contrainte. Ces deux démarches correspondant respectivement à la deuxième et à la troisième partie du présent travail.

Nous ne pouvons considérer les notes historiques contenues dans les écrits allant du XVIIe siècle au milieu du XVIIIe siècle comme correspondant à nos exigences actuelles. Toutefois ARTUR,

---

(1) Terme de moins en moins opérant pour l'ethnologue contemporain et qu'il convient de remplacer par le terme plus général d'adaptation.

médecin du roi, par son travail d'historiographe écrit vers 1760, peut être considéré comme un précurseur : en effet en classant de façon critique les documents de son temps, il a eu le mérite d'établir une chronologie correcte des évènements survenus dans la colonie du XVIIe siècle au milieu du XVIIIe siècle.

Avec COUDREAU (1893) nous abordons l'histoire moderne. Ce voyageur mérite d'ailleurs une digression. Professeur de géographie charentais épris, dès son premier voyage en Amérique, de la forêt et des Amérindiens, il nous a laissé une oeuvre pleine de contradictions. Il passe tour à tour dans ses ouvrages des louanges du progrès à un idyllisme rousseauiste en passant par des poussées nihilistes ou anarchistes. Si HURAULT a montré la faiblesse de son oeuvre cartographique (1957, p. 95-100), je le tiens pour un historien et un ethnographe perspicace dont les informations ont pu être des dizaines de fois recoupées lors de nos enquêtes de terrain.

Le genre littéraire utilisé par COUDREAU, le récit de voyage sous forme de journal de route, ne prédispose bien sûr pas à des analyses approfondies et méthodiques ; pourtant, dans Chez nos Indiens (1893), il interrompt son récit par de longues digressions historiques sur les Missions Jésuites (p. 269-78), sur l'histoire des Wayãpi (p. 279-86) ou celle des Wayana (p. 547-48). De plus, très bon connaisseur des langues indigènes, il nous offre tout au long de l'ouvrage de nombreuses anecdotes attachées aux toponymes. L'intérêt majeur des écrits historiques de COUDREAU, est bien - et c'est là une chose tout à fait nouvelle qui mérite d'être relevée - d'avoir puisé autant dans les archives que dans les récits des Wayãpi et des Wayana. Il est évidemment regrettable que les deux parts ne soient pas clai-

rement délimitées, ou, fait plus grave, que la seconde soit réinterprétée à travers des concepts strictement européens. Il n'en reste pas moins que COUDREAU est le premier ethnohistorien de la Guyane.

L'intérêt suscité par COUDREAU pour la Guyane, dans les milieux scientifiques français, est à l'origine du travail de FROIDEVAUX (1894). Il s'agit d'une recherche de géographie historique sur les étapes de la découverte de la Guyane dans la première moitié du XVIIIe siècle. L'intérêt ethnohistorique est nul ; cependant le fait d'avoir replacé chaque document d'archives dans le cadre des mentalités et des préoccupations coloniales du moment, nous fournit de sérieux éléments pour comprendre les relations entre les Amérindiens et les Français.

Ce n'est que plus de 30 ans après, avec LOMBARD (1928), que l'on s'intéresse à nouveau au passé de la Guyane. Dans ses Recherches sur les tribus qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730, au titre si prometteur, nous n'obtenons qu'une liste des tribus amérindiennes suivie d'une chronologie pour chaque ethnie. Compilation stricte des archives sans aucune remarque critique, cet article est le contraire de ce que peut être un travail d'ethnohistoire.

A l'opposé et au même moment, METRAUX (1927), avec Les migrations historiques des Tupi-Guarani, publié dans le même "Journal de la Société des Américanistes", ouvre la voie contemporaine des recherches sur les basses terres. Si son exposé comporte plusieurs erreurs, elles sont dues plus à l'absence d'études sur le terrain ou à la

méconnaissance de certains fonds d'archives qu'à des fautes d'analyse. En liant l'ensemble du passé des Tupi-Guarani (dont ceux de Guyane), il nous fournit un travail fécond relativement peu démodé actuellement.

A partir de METRAUX, l'intérêt pour l'histoire des Amérindiens va de plus en plus préoccuper les scientifiques travaillant dans la zone des Guyanes. Cependant,et comme nous l'avons déjà signalé pour l'archéologie, l'essor des recherches fut plus le propre des zones adjacentes que de la Guyane française. Ainsi, en 1943, en introduction de son article Des Indiens Néolithiques au Surinam, DE GOEJE nous livre un rapide mais original panorama de l'histoire des Amérindiens des trois Guyanes. Il est en particulier le premier à utiliser les données ethnolinguistiques comme indices historiques. L'ensemble de l'oeuvre de cet auteur, en particulier Philosophie, initiation et mythes de la Guyane et des contrées voisines (1943), prend d'ailleurs en compte la perspective diachronique de l'évolution culturelle et correspond bien à la deuxième partie de la définition énoncée en tête de ce chapitre.

En dehors de DE GOEJE, la plupart des travaux consacrés aux Guyanes sont précédés d'un bref chapitre historique indispensable à la connaissance de la société étudiée. Citons le travail de NIMUENDAJU sur les Palikur (1925), celui, récent, de KLOOS sur les Galibi (1971). Cependant l'Histoire, dans la plupart de ces travaux, n'est pas un des fils conducteurs principaux.

A contrario, deux ouvrages de la riche oeuvre de J. HURAULT lui donnent la première place. L'un consacré à l'étude

des causes de l'écroulement démographique des Amérindiens (1965-66), l'autre à l'analyse des rapports entre Français et Indiens en Guyane (1972), sont la cristallisation d'une réflexion qui parcourt l'ensemble des écrits ethnologiques antérieurs (HURAULT, 1963, 1965, 1968). Si nous avons souligné, du point de vue méthodologique, les rares points faibles de cette oeuvre à propos des traditions orales, il n'en reste pas moins qu'elle est inégalable au niveau des sujets qu'elle traite et nous servira sans cesse au cours du présent travail.

Cependant elle nous apparaît plus comme une oeuvre historique que comme une oeuvre ethnohistorique dans la mesure où elle ne s'attarde pas sur la reconstitution des cultures anciennes.

Contemporaines des recherches de HURAULT, celles menées par le Père FRIKEL et par l'anthropologue anglais RIVIERE correspondent plus à mon orientation présente.

Je n'ai malheureusement pas pu me procurer la thèse de RIVIERE, An Ethnographic Survey of the Indians on the Divide of the Guianese and Amazonian River Systems (1967), et ne puis apprécier ses recherches historiques qu'à travers le deuxième chapitre "History of the Trio" inclus dans son ouvrage Marriage Among the Trio (1969). L'oeuvre du Père FRIKEL, qui m'est mieux connue, en particulier les travaux publiés en 1958, 1960, 1961, s'inscrit dans une perspective résolument ethnohistorique. Les conclusions de FRIKEL sur la formation des actuels Tirio et sur l'existence de sous-groupes jusqu'à une date récente diffèrent sensiblement de celles de RIVIERE.

On s'aperçoit donc que l'ethnohistoire de l'Est des Guyanes est, bien que récente, existante. Son rattachement à l'Histoire traditionnelle - surtout événementielle - reste fort et parfois efficace. Néanmoins, depuis METRAUX, elle a pris nettement le chemin d'une véritable histoire culturelle prenant en compte toutes les données qui s'offrent à elle.

LES WAYAPI PAR EUX-MÊMES

I

UN PEUPLE ET SA TERRE

Une des tâches primordiales de l'ethnohistorien est de délimiter correctement les ethnies dont il parle, les territoires que ces ethnies fréquentent ou ont fréquentés, et, ensuite, d'isoler les unités politiques opérantes et les rapports qui les régissent.

1) AWAPɔ PɛYɛ ? ("QUI ETES-VOUS") : LES WAYÃPI

Avant d'aborder les modes de dénomination des Wayãpi allant de l'individu aux populations étrangères, il faut nous arrêter sur le nom Wayãpi lui-même.

1.1. Le mot Wayãpi : son origine, sa signification

Le mot a reçu diverses graphies et prononciations à travers les siècles. Cela peut indiquer soit des variantes selon les ethnies

qui les prononçaient, soit de mauvaises notations par les voyageurs européens.

Les variantes des fonds originaux sont les suivantes :

Oyanpiques	D'ANVILLE (1729)
Guaiapi	document portugais anonyme (1729)
Oürampis	carte anonyme des Jésuites (1741)
Oyanpis	BARRERE (1745)
Ouyampis	d'ORVILLIERS (1745)
Oucampis	BRULETOUT DE PREFONTAINES (1749)
Ouampi	TONY (1769)
Oyampi	THEBAULT DE LA MONDERIE (1819)
Oyampi	ADAM DE BAUVE et FERRE (1833)
Oyampi	LEPRIEUR (1834)
Oyampi Banaré	BAGOT (1849)
Oyapi	SOUZA (1873)
Oyampi	CREVAUX (1883)
Oyampi	COUDREAU (1893)
Banaré	LOPES DE SOUSA (1927)
Oyampi Banaré	MOURA (1934)
Banaé	LEVEILLE (1938)
Oyampi	HECKENROTH (1942)
Oyampi	HURAULT (1946 et 1962)
Oyampik	ARNAUD (1971)
Wayãpi	GRENAND (1972)

Wayampi	HURAULT (1972)
Waiãpi	OLSON (1977)
Waiãpi	TILKIN-GALLOIS (1979)

Eliminons tout d'abord le mot Banaré ou Banaé. Celui-ci, employé occasionnellement à propos des Wayãpi au XIXe siècle, est une erreur. D'origine Galibi (Père CHRETIEN, lettre IX, 1718), quoique disparu actuellement de cette langue, il avait été popularisé par les Jésuites du XVIIIe siècle parmi les colons et les Amérindiens dans le sens de "ami, allié".(1) Parmi les très nombreux exemples allant du XVIIIe au XIXe siècle, on peut citer ARTUR, qui, parlant de la mission de pacification de M. de CHABRILLAN chez les Amérindiens du Haut-Camopi, écrit (1762) : "Il était encore chargé de faire banaré (c'est-à-dire amitié) au nom des François avec les Caycouciannes et les autres nations de ces quartiers...". BAGOT (1849) divise les Wayãpi en Oyampi sur la rivière Oyapock et en "Banaré habitant l'intérieur des forêts". CREVAUX, en arrivant, en 1878, à la source de l'Oyapock, met dans la bouche du Capitaine Jean-Pierre cette phrase un peu sybilline : "Il faudra, me dit-il, que je te quitte au dégrad (2) des Banarés, car les Oyampis, qui ont peur de la maladie, se sauveraient voyant que nous sommes tous malades." (1883, p. 183).

Plus loin, il dit : "Nous arrivons au dégrad des Banarés, ainsi nommé parce que les Oyampis répètent à chaque instant le mot banaré qui veut dire ami" (ibid, p. 189).

---

(1) Voir l'emploi du mot parmi les populations de langue Karib, p. 139.
(2) Degrad : en créole, limite de navigabilité sur une rivière, et donc, début des chemins de portage entre deux bassins fluviaux.

Notons que COUDREAU (1892) n'a pas relevé, dans son vocabulaire Wayãpi, de mot "banaré". Il est étrange qu'un mot aussi élémentaire n'ait pas frappé un homme qui, de surcroit, parlait la langue.

Le mot réapparaît en 1927 sous la plume de LOPES DE SOUZA, membre de la commission de frontière brésilienne, puis sous celle de l'ingénieur des mines LEVEILLE, créole chargé de l'inspection des placers aurifères de l'Oyapock (1938). Il est intéressant de noter que MOURA, en 1934, se contente de signaler le nom comme employé à tort dans la région.

Qu'en est-il actuellement ? Effectivement, les personnes âgées de Saint Georges appellent toujours les Wayãpi, Banarés, la jeune génération utilisant la forme française "Oyampis". Quant aux Wayãpi eux-mêmes, ils dénient avoir jamais employé ce mot pour tout ou partie de leur ethnie. En revanche, un mot phonétiquement proche, /panalɨ/ désigne en wayãpi l'ethnie wayana. C'est sans doute lui que CREVAUX a entendu en 1878, et Jean-Pierre, en l'employant,devait se référer au point ultime de la navigation, c'est-à-dire, en sens inverse, à l'endroit où s'embarquaient les Panalɨ - Wayana pour descendre faire du troc sur l'Oyapock[1]. De telles expéditions sont abondamment attestées dans l'ensemble de l'oeuvre de COUDREAU et de CREVAUX, ainsi que par les Wayãpi actuels.

---

(1) Ce débarcadère, aujourd'hui abandonné, est connu chez les Wayãpi sous le nom de /Mɔpɛɨãlupa/ , le "débarcadère du prêtre".

Dans le cas de BAGOT, qui, notons-le bien, désigne par Banaré les Wayãpi localisés à partir de la source de l'Oyapock, c'est-à-dire , encore une fois, au delà du débarcadère, il s'agit d'une confusion linguistique du même ordre. Quant à l'utilisation du mot chez les Créoles de l'Oyapock, il s'agit soit d'une survivance du mot employé par les Jésuites, soit, comme précédemment, d'une confusion entre Wayana et Wayãpi, puisque les deux ethnies fréquentaient le bas Oyapock au milieu du XIXe siècle (cf. diverses correspondances : BOUDAUD, 1837, COUY, 1839, DABBADIE, 1854).

Revenons à notre mot Wayãpi. A quelques nuances près, nous obtenons une remarquable uniformité du nom. Il n'est pas inutile cependant d'en examiner quelques variantes. Il est vraisemblable que la première forme recueillie, "Oyanpiques" (1729) est authentique, car F. GRENAND (1979) montre que la présence de consonnes occlusives en finale telles que t, k, p, est historiquement attestée en Wayãpi, même si, aujourd'hui, elles ont disparu. Je tiens en revanche pour une simple fantaisie d'auteur voulant renouer avec la première forme connue, ou bien pour un défaut d'audition, la forme "Oyampik" collectée par ARNAUD (1971) dans la région de Camopi. "Guaiapi" relevé en 1736 est bien entendu la forme portugaise de "Waiapi". Enfin les formes Oürampis de 1741 et Oucampis de 1749 ne pourraient être, à mon avis, que des fautes de graphie. Depuis GRENAND (1972), la forme Wayãpi, <u>la seule</u> correspondant à la prononciation correcte des locuteurs des quatre parlers de la langue, est en cours d'adoption définitive avec des différences de graphisme correspondant aux alphabets phonétique, portugais ou français. Signalons enfin que je n'ai pas pris en compte certaines formes issues de travaux de compilation.

Que signifie le nom "Wayãpi" ? A travers la littérature, je n'ai trouvé que ADAM DE BAUVE pour risquer une explication:

> "Je n'ai pas pu connaître l'origine du nom Oyampi. Il signifie proprement mangeurs d'hommes. Aussi, dans le bas de la rivière[1], les Indiens de cette peuplade n'aiment point qu'on emploie cette dénomination, à laquelle cependant ils n'en ont pas substitué d'autre. Dans l'intérieur, au contraire, ils l'emploient sans répugnance. Une de leurs chansons, qui m'a été traduite par José Antonio, prouve que, dans des temps encore peu éloignés, ils étaient anthropophages : "anciennement, est-il dit dans cette chanson, nous étions hommes, nous mangions nos ennemis, et nous ne nous nourrissions pas de manioc comme des femmes". ADAM DE BAUVE, et P. FERRE, 1833, p. 277.

Si nous allons voir plus loin que la paternité de ce mot est difficile à déterminer, il ne fait pas de doute que son étymologie est stable et ce, dans de nombreuses langues tupi.[2]

---

(1) C'est-à-dire au contact des descendants des Piriu du Capitaine Alexis, lesquels parlaient une langue Tupi.

(2) J'élimine d'entrée de jeu une possible origine karib du mot. Chez les Wayana (GRENAND, 1972), comme chez les Aparai (FRIKEL, 1958, SCHOEPF, comm. pers.) notre ethnie est désignée par les mots Wayapi, Oyapi, Wayampi, sans aucune étymologie possible.

Cette étymologie ne fait pas partie du savoir vulgaire du "Wayãpi moyen". Cependant, au hasard des textes et des discussions, en particulier avec Alasuka, le sens nous est apparu. Le mot se décompose ainsi : /wayã - pi/. La première partie /Wayã/ vient de /- waya/ signifiant selon le contexte "affronter" ou "adversaire". Ce mot fait lui-même partie du ségrégat / ɔwa/ "visage", après un relais par / ɔway/ "en face de", "ce qui fait front".

On retrouve /- waya/ dans / tɔwayãkũ/ "les guerriers", "les adversaires", où/t-/ est un morphème de non détermination et /-kũ/ la marque du pluriel. Voici quelques exemples d'emploi :

/ na - pɛ - kasi - ʔãy / ɔlɛ - l - ɔwaya mũ /
ne votre force futur-ne notre de affrontement pour

"vous ne (serez) jamais assez forts pour nous affronter".

/ n - i - kasi / Panaɨ - kũ / ɔwayã - kũ lãmũ /
ne sa force Wayana plur. adversaire plur. pour

" les Wayana n'(étaient) pas assez forts face à leurs adversaires".

/ t ɔ wayã lãmũ n ɔ k ɔ /...
guerrier pour être

"Pour être un guerrier"...

La deuxième partie du mot, /-pi/, fut dégagée lors d'une traduction de texte avec Ilipɛ Paul. /-pi/ est à rattacher au lexème verbal /ɔ -yapi/ "il touche au but (avec sa flèche)", duquel est dérivé / ɔ -yapisi/ "il combat", "il guerroie".

Les Wayãpi sont donc "les guerriers qui touchent au but", "les adversaires qui combattent".

De nombreuses langues Tupi utilisent le mot /waya/ pour former des noms d'ethnies, montrant que les Wayãpi ne sont pas un cas isolé. Ainsi les Tembé disent :

/uwaza / "adversaire, guerrier"

/tuwazan/ "ennemi"

/uway / "en face de"

/waza /"les Indiens Guaja", groupe vivant dans le Maranhão (BOUDIN, 1966, p. 283 et 286)

Les Guarani anciens (NOGUEIRA, 1879) disaient :

/ obai / "en face de"

/bayar / "ennemi"

Les Tupinamba du XVIe siècle qualifiaient de Touaiat et de Tobajara deux de leurs fractions, l'une localisée dans l'Etat d'Espirito Santo, (LERY, p. 318, 1580), l'autre dans le Pernambuco (EDELWEISS, p. 74, 1969).

Forts de cette traduction du mot Wayãpi, suivons la fortune de son emploi. Il est incontestable que les Wayãpi contemporains s'autodénomment ainsi et ce, quelles que soient les fractions de la tribu. La meilleure preuve en est que le mot même n'est prononcé qu'avec parcimonie, ainsi qu'il en va chez eux pour tous les "véritables" noms propres,

/tɛɛwa/. De cette façon, chacune des deux sous-tribus actuelles, Wayãpi et Wayãpi-puku (ce mot n'ayant qu'une valeur de référence chez les Wayãpi de l'Oyapock) se considère comme authentiquement wayãpi et qualifie l'autre de /Kamala-kũ/, "les amis". Lorsque le mot Wayãpi est employé, c'est avec emphase ou bien dans les relations avec les autres ethnies.

Ainsi, au cours d'un très long récit sur les guerres anciennes, la grand-mère Pɛkũ ne prononce qu'une seule fois le nom et ce, dans le cas très spécial d'une fillette enlevée par une ethnie ennemie : les Tapɨʔĩy.

> "Leur soeur, désormais, était devenue Tapɨʔĩy ; c'est pour cela que, quand nos hommes passèrent près d'elle, elle cria "les Wayãpi !" ; elle ne nous connaissait plus".

L'adoption actuelle du nom n'est, bien sûr, pas une preuve de son emploi perpétuel. La citation précédente le montre bien puisqu'elle le place dans la bouche d'étrangers. Ce sont d'ailleurs à eux, les Tapɨʔĩy, que les Wayãpi attribuent l'origine de leur nom, et c'est bien dans des bouches d'Amérindiens autres que les Wayãpi que les Européens ont relevé le nom de 1729 à 1769. Il est en fait impossible de trancher si les inventeurs du mot sont les Tapɨʔĩy (dont la filiation linguistique est problématique) ou l'une des ethnies tupi du bassin de l'Oyapock. Le fait que les Wayãpi l'aient adopté pourrait indiquer qu'il a été longtemps signifiant pour eux et de surcroît honorifique, surtout lorsque l'on sait le plaisir qu'ils prennent à valoriser leurs exploits guerriers. Dans le cas de ADAM DE BAUVE (cf. supra p. 55), je pense qu'il y aurait donc eu plus simplement confusion entre l'accusation d'anthropophagie d'une part et le nom tribal d'autre part.

1.2. Système de dénomination et structures sociales anciennes des Wayãpi

Il est important de rappeler tout d'abord que, quelles que soient leurs autodénominations anciennes, les Wayãpi n'ont dû les employer que peu fréquemment dans la conversation courante. Ces tabous "verbaux", répétons-le, ne recouvrent pas seulement les noms de personnes, mais aussi la plupart des catégories anthroponymiques distinguées par les Wayãpi.

Actuellement comme par le passé, les Wayãpi se réfèrent collectivement à eux par le morphème /yanɛ /, "nous". Voici précisément un exemple tiré d'un récit de Misɔ sur le comportement déviant (c'est-à-dire occidental) d'un chef du XIXe siècle :

/ yanɛ	-	luwã	/	ɛʔ i	sa ʔ i		amɨ	/
nous		faux		elle	dire grand-mère		défunte	

/ a	ʔɛ	-	pa	tãʔã	/	palaĩsi	tɛ	kɔ	nũ /
je	dire		fini	ainsi		Blanc	c'est	donc	maintenant

"Il n'est plus des nôtres (disait feu la grand mère) c'est tout ce que j'ai à dire. Il n'est plus qu'un Blanc désormais".

Le tabou verbal se retrouve même au niveau des Wayãpi francophones qui préfèrent dire "indien" que leur nom pour se référer à eux-mêmes. L'utilisation des mots comme /yanɛ /, "nous", ne simplifie pas notre quête d'anciennes autodénominations. Les Wayãpi actuels disent avoir été divisés en groupes qu'ils désignent par une série de termes dont le principal est / Apã/ ou /Ãpã/. Nous verrons qu'en dépit d'interrogatoires répétés, bien des points d'ombre susbistent sur ces/Apã/,

qui ont vraisemblablement constitué la mosaïque ancienne de l'ethnie.

Il n'y a que peu de choses dans la littérature concernant ces groupes anciens :

BODIN (1824) signale sans commentaire des "Maracoupis" composante des Wayãpi peuplant la rivière Yaroupi.

ADAM DE BAUVE (1834), lors de son quatrième voyage (1831-1832) signale des indiens "Aoutas" sur la rivière "Cououa" (Kouc) et des"Tamokomes" sur la rivière "Carapana-touba" (Kalapanati). S'il considère le premier groupe comme "proche" des Wayãpi, il pense que le second commandé par Oarapixi ou Joachim Manoel (Yawalumiti dans la tradition orale d'aujourd'hui) est un groupe Wayãpi en contact avec les Brésiliens.

Parlant des sous-groupes Wayãpi, CREVAUX (1883) ne signale que les "Calayouas" sur le Kouc et ajoute perspicacement :

> "Je croyais trouver là une tribu d'indiens distincte, mais je m'aperçois que ce ne sont que des Oyampis qui ont eu quelques relations avec les Brésiliens que les indigènes de la Guyane appellent Calayouas.... Nous avons su depuis, par le voyageur anglais B. Brown, que les indiens Ouapisiana qu'il a rencontrés dans le rio Cotinga, affluent du Rio Branco, désignent sous le nom de Carioua les soldats brésiliens de la forteresse de San Joachim". (1883, p. 229).

COUDREAU (1893), comme la plupart des voyageurs du XIXe siècle, accorde une grande uniformité à l'ethnie Wayãpi. Cependant il est le premier à avoir insisté sur les métissages intertribaux

et semble avoir frôlé, lors de ses enquêtes, l'existence des sous-groupes formateurs. Ainsi, p. 301 :

> " Yaouroupicic fut plus qu'un simple lieutenant.... Il avait réuni beaucoup d'Oyampis et surtout des Tamocomes..."

Toujours à propos du même chef, p. 336 :

> " Il fut le chef d'une des dernières migrations des Oyampis de l'Amazone vers le nord. Il avait pris par Irapouroutou[1] et ce fut dans le haut de cette rivière qu'il rencontra les Tamocomes qu'il emmena avec lui".

Lors d'une randonnée dans l'est des sources de l'Oyapock, COUDREAU découvre :

> "... l'unique village des Caïcouchianes, composé de deux cases et comptant une quinzaine d'habitants.... Les Caïcouchianes sont de la famille tupi. Ils parlent presque la même langue que les Oyampis. Leurs moeurs ne diffèrent pas suffisamment de celle des Oyampis pour mériter une étude spéciale." (ibd. p. 368-69).

Enfin, comme CREVAUX, il reprend l'appellation "Calayouas" pour les Wayãpi méridionaux :

> " Patris est le premier qui nous fasse mention des Oyampis"[2]. Les Roucouyennes [3], dit-il, ne voulurent pas l'accompagner à l'Amazone, par crainte des Oyampis, avec lesquels ils étaient en guerre (1766), et qui devaient se trouver alors dans le Moyen et Bas Yary, où sont restés jusqu'à nos jours ces Oyampis d'arrière garde appelés Calayouas". (ibid. p. 279).

---

(1) Sans doute l'Iratapourou des cartes brésiliennes, grand affluent oriental du Rio Jari.

(2) Ce qui est bien entendu erroné.

(3) C'est-à-dire les Wayana.

Cette brève revue des sources écrites, aussi décevante soit-elle, nous montre pourtant que les Wayãpi du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe siècle ne formaient pas une unité. En fait, les noms employés par les divers auteurs sont : soit un terme regroupant l'ensemble des sous-groupes (Tamocomes), soit le nom des divers sous-groupes (Maracoupi, Caïcouchianes...) soit encore des blasons populaires (Calayouas). Ce dernier terme s'explique de la manière suivante : /kalai lɛwa/ "ceux qui sont avec les Brésiliens (Kalai)". Ce mot est encore quelquefois employé aujourd'hui pour désigner les villages des anciens Wayãpi les plus proches de l'Amazone. Quant à "Tamocomes", on reconnait /tãmũ-kũ/, c'est-à-dire "les grands-pères". Il s'agit d'une appellation très fréquemment employée pour désigner la totalité des membres des groupes anciens, autrement dit, "les ancêtres".

Les Apã, quelquefois appelés aussi kaʔapɔ, "ceux de la forêt", étaient, selon les Wayãpi actuels, descendants d'ancêtres animaux ou végétaux. Les origines mythiques de ces groupes se rattachent à trois gestes différentes[1].

1. Deux groupes, les plus anciens, semblent remonter à la perte des femmes due à la malveillance du "mauvais" jumeau fils de Dieu, nommé Wayamakalɛ (P. GRENAND, 1976). Selon la version de Yawalu, recueillie en 1972, et celle de Awala et Kamala recueillie en 1978, les hommes, soit avec l'aide de Mayamayali, le "bon jumeau", soit seuls, réussirent à reconquérir deux femmes en les empêchant de

---

(1) Les textes sont cités intégralement en annexe.

remettre leurs dépouilles animales, celle d'un sajou fauve et celle d'un perroquet amazone [1] que ces "Peaux d'Ane" quittaient pour préparer clandestinement de la cassave et de la bière de manioc aux hommes. Les membres de ces deux sous-groupes descendent donc des ancêtres qui se marièrent avec ces femmes animales.

2. La grande majorité des sous-groupes wayãpi (une dizaine) a été "créée" par le démiurge Yawapɔkɛ (ou Yawap ɔ kwɛ en wayãpi-puku) selon un modèle fixe : il recueillit les larves [2] contenues dans diverses peaux en putréfaction ou dans des troncs vermoulus et les transforma à chaque fois par un acte magique en un couple incestueux dont les membres des sous-groupes descendent actuellement.

3. Enfin, les quatre derniers sous-groupes forment une troisième catégorie; ils sont issus d'un acte de bestialité (/-mawa/, "pratiquer le coït avec un animal") [3] entre des femmes Wayãpi et des animaux mâles. Selon les cas, les unions présentent des variantes, donnant naissance soit à un enfant, soit à un couple.

Les trois origines regroupées, nous avons donc 17 groupes formateurs. Essayons d'en cerner les caractéristiques principales.

---

(1) Sajou fauve :Cebus apella. Macaco prego en brésilien ; macaque en créole de Guyane. Perroquet amazone : Amazona farinosa. Papagaio-assu en brésilien ; jacquot boulanger en créole.

(2) Aussi loin que nous avons pu enquêter, ces vers appelés /tapulu/ "larve, asticot", correspondent à des insectes bien réels, soit diptères, soit coléoptères.

(3) L'acte / -mawa/ nous a été à plusieurs reprises cité lors de conversations grivoises comme une perversion pratiquée par quelques Wayãpi.

A beaucoup de ces groupes se rattachent les diverses familles vivant actuellement (cf. tableau 1, p.69) sur l'Oyapock et le Kouc. En revanche, nous ne savons que peu de choses concernant les familles vivant dans le bassin de l'Amapari. Enfin, plusieurs groupes sont éteints.

Parmi leurs caractéristiques les plus évidentes, il faut d'abord signaler - et j'ai pu le vérifier de nombreuses fois à travers les enquêtes généalogiques - qu'il n'y a aucun moyen d'établir un lien entre les ancêtres historiquement connus et l'ancêtre éponyme.

Ensuite, alors que l'on constate des distinctions au niveau des types d'union qui présidèrent à la formation des différentes entités, les rangeant en trois groupes d'ailleurs symétriques, un seul type d'union devient la règle obligatoire d'alliance pour toutes ces entités, le mariage exogamique.

Groupe 1	animal femelle + homme wayãpi
Groupe 2	union incestueuse entre deux animaux (vers) transformés en humains (homme + femme)
Groupe 3	femme wayãpi + animal mâle

Ainsi, dans la version recueillie auprès d'Awala, celui-ci, au cours de la conversation, précise, à propos de la descendance récente des ancêtres formateurs :

/ tailɔ -kũ yĩ sɔ tɔ /
beau-frère plur. encore donc

/ n - iyɨkɨlɨ kɔ yĩ ɔ - kwa /
ne descendance être encore il partir

/ ɔ - waĩwĩ - ʔɨ tɛ w - ɛlɛkɔ kupa lɛmẽ /
son propre femme groupe c'est il épouser pluriel si

/ n - iyɨkɨlɨ - ʔãy aɨ kupa /
ne descendance pouvoir-pas très pluriel

"Il restait encore des beaux-frères[1]. Ils n'avaient pas de descendance,(aussi) partirent-ils. S'ils avaient épousé les femmes de leur groupe, ils n'auraient pas pu avoir de descendance du tout".

Ainsi, selon Awala, l'ensemble des groupes avaient une base exogamique très nettement établie, considérant comme stérile toute union endogame. Par ailleurs, l'appartenance à un groupe se faisait suivant une règle de filiation patrilinéaire, ce qui peut se déduire des propos d'Awala et fut maintes fois confirmé lors de nos enquêtes généalogiques.

---

(1) Awala veut en fait dire "beaux-frères en devenir". Il parle d'une époque, celle de son ancêtre maternel Uluwu, vers 1860, où les groupes de filiation étaient décadents et où les hommes à marier, n'étant plus en mesure de capter des femmes à l'extérieur, devaient donc eux-mêmes s'exiler.

Un autre point nous semble essentiel pour comprendre le rôle de ces groupes : ils étaient localisés. Parmi de nombreux exemples, voici l'extrait d'un dialogue qui laisse peu de doute sur ce point:

- Alasuka : De qui entre autres mon oncle a-t-il dit que les Ka ʔ iimɨãwãngɛ étaient la souche ?
- Kamala : Il a dit qu'ils étaient la souche de l'ancêtre Alasuka.
- Alasuka : Et de quelle région étaient-ils vraiment originaires, ceux-là, papa ?
(Hésitations successives).
- Kamala : On dit avec sûreté qu'ils venaient depuis l'aval.
- Awala : D'ailleurs, nous sommes installés à côté des emplacements de leurs anciens villages.
- Kamala : Oui.
- Awala : C'est par la rivière Pakɔtɨ qu'ils arrivèrent.
- Kamala : C'est bien cela.

J'ai retrouvé également au cours de mes enquêtes généalogiques avec l'aïeule de notre village, la grand-mère Aïtu, une volonté permanente de faire correspondre groupes de filiation et territoire d'origine. Par exemple, à ma question : / mɔ ma'ɛ apã ?/, "de quel groupe était-il?", elle répondait : /Mapali-wã tɛ , Akɨkɨimɨãwãngɛ /, "c'était un gars de la rivière Mapali, du groupe du singe hurleur."

Plus encore, cette base territoriale est figée linguistiquement dans le terme de dérivation qui sert à désigner les groupes : /imɨãwãngɛ /. Ce terme de dérivation est lui-même un mot composé : /mɨã/

veut dire "être lié", "avoir des attaches". /-wã/ est le morphème de dérivation indiquant la territorialité : "ceux de", "les gens de". /-ngɛ / est un pluriel sociatif : "le groupe", "le rassemblement". Dans le discours, pour faire référence à l'appartenance d'un ancêtre, on dira :

/ mɔma$^{?}$ɛ ɨpɨ/ "de quelle souche (est-il) ?"
"quelle (est) son origine ?"

On pourra dire aussi :

/mɔma$^{?}$ɛ apã/ ou / mɔma$^{?}$ɛ wãkũ/ "à quel groupe (appartient-il)?"

Il est à remarquer que cette dernière formule est celle employée aujourd'hui pour définir l'appartenance à l'unité territoriale actuelle, la communauté (cf.p. 137).

Enfin, dernier point sur lequel insistent les Wayãpi : à de nombreux groupes s'attache une particularité physique. Je n'ai pu la relever pour chaque groupe, mais j'attribue plus ce résultat à un manque d'insistance de ma part qu'à une ignorance des Wayãpi. On dit ainsi que les Ka$^{?}$iimɨãwãngɛ ont "le cul pendant", résidu de la queue de la femelle sajou fauve ; les Muluimɨãwãngɛ sont gros comme la grenouille Leptodactylus,etc. la survivance de tels traits morphologiques est bien sûr hautement douteuse et impliquerait une consanguinité élevée, contraire aux règles d'alliance énoncées plus haut.

Tels que nous les avons dépeints en nous limitant strictement aux propos des Wayãpi, il semble bien que ces groupes de filiation soient des clans caractérisés par :

- Filiation unilinéaire (ici patrilinéarité)
- Profondeur généalogique sans lien avec l'ancêtre éponyme
- Exogamie permettant l'échange des femmes entre les groupes
- Solidarité de leurs membres au niveau de la communauté
- Enfin base territoriale.

Bien que nous ayons des clans provenant de trois origines différentes, il me semble difficile, du moins dans l'état actuel de mes connaissances, de parler de phratries puisqu'aucune règle d'alliance particulière ne leur permet de s'articuler. De la même façon, il ne nous a pas été possible de dégager des relations interclaniques de type dualiste, telles que, nous le verrons plus avant, elles existent souvent actuellement entre les communautés.

Voici résumées les données que nous possédons sur les clans anciens et les provenances territoriales des ancêtres mâles des Wayãpi actuels du Kouc et de l'Oyapock, connus historiquement à la 5e ou 6e génération. Par recoupement avec CREVAUX (1883) et COUDREAU (1893), il s'agit de personnes ayant vécu vers 1850-1860. J'ai provisoirement exclu les éléments non Wayãpi.

groupes de clans	clans	traduction	ancêtres vers 1860	localisation de ces derniers
1) issus d'un homme et d'un animal femelle métamorphosé en femme	kulɛimɨãwãngɛ	les gens du perroquet amazone	Kwanu, Uluwu	haut Kuluapi (Ulualɨ)
	kaʼiimɨãwãngɛ	" " du singe sajou fauve	Alasuka	Pakotɨ (venant de Amoko)
2) clans /tapulukɛ/ "anciens vers" transformés en humains par Yawapokɛ	mɔyuimɨãwãngɛ	" " de l'anaconda	cf. contacts intertribaux p.140	
	walakupi	" " du poisson Leporinus	fondus dans les kulɛimiawangɛ vers 1870	Yaroupi
	inãmuimɨãwãngɛ	" " de l'oiseau tinamou	éteints sans traces	?
	kwataimɨãwãngɛ	" " du singe atèle	fondus dans les Akɨkɨimɨãwãngɛ vers 1900	Mapali
	akɨkɨimɨãwãngɛ	" " du singe hurleur	Kwatapɨakɛlawa	Mapali
	wɨlapaimɨãwãngɛ	" " de la flèche	Wɨla, Sɔʼɔ	Waipokolɛ
	kumakaimɨãwãngɛ	" " de l'arbre fromager	Akaʼu, Sulu, Tamanuwa, Tapakulaʼi	Jari (Kumakakwa)
	kaisuimɨãwãngɛ	" " de l'arbre acajou	Yawalu	source de l'Oyapock
	wiliimɨãwãngɛ	" " du palmier Bactris	Mɛlu	Kuyaʼi (Alawali)
	tasiimɨãwãngɛ	" " de l'arbre Tachigalia	Tapapi, Suluku, Tɛakasa	Kuyari
	mãngãngãimɨãwãngɛ	" " du bourdon	Wɨlapɨsiɨwa, Pakala	Yasiʼõnɨ
3) clans issus de zoophilie entre une femme et un animal mâle	yapakaniimɨãwãngɛ	" " de l'oiseau spizaète	Kwataãkã, Talakuʼa	Pilawili
	tawatɔimɨãwãngɛ	" " du rapace	identique au clan yapakaniimɨãwãngɛ	
	muluimɨãwãngɛ	" " de la grenouille Leptodactylus	fondus dans les kulɛimɨãwãngɛ vers 1890	source de l'Oyapock
	talɛʼɨimɨãwãngɛ	" " du poisson Hoplias	Wɨwaila, Nami, Alapaɛ	Ɨka
	yawaimɨãwãngɛ	" " du chien	Wapɛsĩ, Kuluwa, Akãngu, Sapo	Mapali et Yasiʼõnɨ

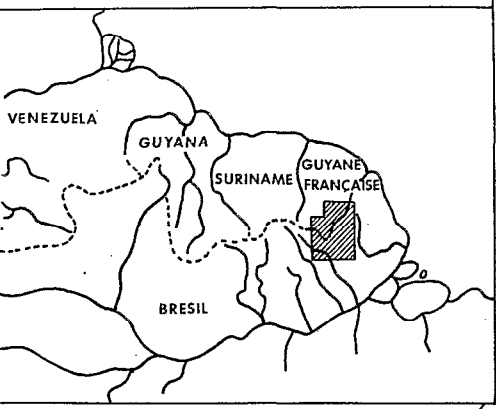
Tableau 1

Les clans anciens des Wayãpi

Peut-on comprendre comment les dix-sept clans formateurs sont devenus les Wayãpi ? Il est plus que probable que, pendant tout le XVIIIe siècle, le nom Wayãpi a été peu ou pas utilisé du tout à l'intérieur des groupes. C'est probablement pendant la première moitié du XIXe siècle que le remplacement s'est fait et ce, au fur et à mesure de la décadence démographique que nous examinerons dans un autre chapitre. Le besoin d'une appellation générique a sans doute été de plus en plus fort car certains groupes formateurs ont sans doute été des groupes "étrangers" et la généralisation du mot Wayãpi correspond peu ou prou à l'époque de leur absorption. Nous discuterons ces cas particuliers au niveau de l'alliance intertribale.

Actuellement, il est certain que les clans n'ont plus aucun rôle prééminent pour tout ce qui touche à l'alliance. Néanmoins, par le biais de la filiation patrilinéaire, l'appartenance à un clan formateur est connue par la majeure partie de la population. Ainsi, ce lien pourra émerger lors de l'évocation de différences de comportement entre telle ou telle famille. Il pourra aussi déterminer une certaine solidarité ou obligation : un Yawaimɨãwãngɛ du Kouc en déplacement à Camopi s'adressera de préférence aux gens de son clan pour demander le gîte et le couvert... Enfin, les noms mêmes des clans sont, comme pour le mot Wayãpi, peu employés ; on emploiera plutôt, dans la conversation, leur dernier lieu de localisation connu auquel on accolera le morphème de dérivation /-wãkũ/: on dira Mapali-wãkũ, pour les Yawaimɨãwãngɛ ; Yasiʔɔ̃ nɨ-wãkũ pour les Mãngãngãimɨãwãngɛ , etc. . Si cette attitude prête d'ailleurs à confusion (après 1850 ces localisations correspondirent de plus en plus à des groupes mélangés), elle prouve pourtant l'attachement

Carte.3
Les clans wayãpi
vers 1850-60



CAMOPI
Yalupi
OYAPOCK
Walakupi
Ka?iimɨãwãngɛ
Wɨlapaimɨãwãngɛ
Kaisuimɨãwãngɛ
Kulɛimɨãwãngɛ
Kuluapi
Pilawili
Tawatɔimɨãwãngɛ
Akɨkɨimɨãwãngɛ
Mapali
Kuyari
Tasiimɨãwãngɛ
yawaimɨãwãngɛ
Ika
KOUC
Mãngãngãimɨãwãngɛ
Tale?ɨimɨãwãngɛ
Yasi?ɔnɨ
RIO AMAPARI
Tnipuku
Wɨliimɨãwãngɛ
RIO JARI
Cachoeira Macacuara
Kumakaimiãwãngɛ

profond que les Wayãpi témoignent, en dépit de liens distendus, à leur ancienne société.

2. LE TERRITOIRE

Dans un article récent (P. et F. GRENAND, 1979), nous écrivions :

> " Il est une évidence qui ne sera pas contestée, que le sol est pour les Européens une richesse destinée à être mise en valeur soit par des constructions, soit par des défrichements. Pour les Amérindiens, la terre ne vaut que pour la forêt qu'elle porte, autant dire la vie qu'elle renferme et celle qu'elle procure: la vie sociale. En conséquence, si la notion de propriété privée leur est totalement étrangère, celle de territoire tribal est bien développée."

Une telle définition peut faire croire à une grande unité territoriale, liée à un peuplement continu, or il n'en est rien. Pas plus dans le présent, comme nous allons le voir, que dans le passé, l'ethnie n'eut de grande cohésion. En conséquence, les Wayãpi ne purent établir une emprise totale sur l'immense territoire qu'ils fréquentaient.

2.1. De l'occupation du territoire

La territorialité des Wayãpi semble être la résultante de tendances diverses où les stratégies politiques s'opposent - selon les périodes - soit à la conscience ethnique globalisante, soit aux conceptions métaphysique et écologique atomisantes.

Parlant de la localisation ancienne de sa communauté, Misɔ a cette phrase révélatrice :

/kalamaɛ ya-y-mɔ - ɛai ka ʔ a lupi/
autrefois, nous nous occuper forêt dans
"il y a longtemps, nous exploitions ces forêts"

Dans un précédent travail (P. GRENAND, 1976), j'ai abordé plus en détail les conceptions de l'espace chez les Wayãpi ; j'y montrais que les règnes minéral, animal et végétal ne sont pas vraiment inclus dans l'opposition nature/culture, mais apparaissent comme une sorte de support neutre qui ne prend un sens que par la main-mise de leurs maîtres :

- la forêt, où évoluent les esprits,
- la clairière (village et abattis), où évolue l'homme.

C'est la nécessité de se nourrir de viande qui provoque la rencontre de l'homme et des esprits.

Si l'on recoupe cette division par l'étude des activités de subsistance des communautés du haut Oyapock, une organisation en cercles concentriques apparaît :

1- le village
2- les abattis périphériques avec extension en bande s'il existe un cours d'eau important
3- l'aire de parcours quotidienne de la communauté
4- l'aire de parcours secondaire commune aux trois communautés "alliées" du haut Oyapock

Les deux premières zones sont dominées par l'homme et les deux autres par les esprits. Toute la vie économique est basée sur l'exploitation des quatre zones avec des différences d'intensité et de risques.

Cette division de l'espace correspond évidemment à des catégories nommées en Wayãpi :

- le village est /ta/ si l'on parle de "l'espace défriché" et / ɛtã/ si l'on parle de "l'espace construit" d'une ou plusieurs habitations.
- la zone défrichée périphérique est représentée soit par / kɔ /, "abattis en exploitation", soit par / kɔkɛ / "vieil abattis", c'est-à-dire "la forêt secondaire" de repousse sur les anciens emplacements d'abattis.
- les aires de parcours quotidienne ou secondaire sont / kaʔa/ "la forêt", le règne végétal.

Ces différentes notions s'emboitent les unes dans les autres, et peuvent être recouvertes par le terme / ɛna/, lui-même mot gigogne, puisqu'il signifie, selon les contextes : "banc, maison, place du village, village, région, pays." Ainsi peut-on entendre dire, en dérivation verbale :

/wayãpi	ɔ -i-mɔ	ɛna	Wayapuku	pupɛ	/
Wayãpi	il se faire habitat		Oyapock	dans	

"Les Wayãpi habitent sur l'Oyapock"

On peut donc définir le territoire Wayãpi comme une nébuleuse d'aires de parcours avec, selon l'importance du peuplement, des zones de contact ou de grandes régions inhabitées. Nous verrons, à propos de la guerre, toute la valeur que prenaient ces notions.

Ce type d'occupation du sol n'implique pas pour autant que les Wayãpi n'aient pas une conscience historique des terres qu'ils peuvent exploiter et de leurs limites avec les ethnies voisines. Un gros effort de mémorisation est fait dans ce sens et les terres inoccupées ne sont pas considérées comme abandonnées, d'autant moins qu'on les traverse

régulièrement pour se rendre d'une aire de parcours à une autre. En sens inverse, la semi-sédentarisation actuelle encouragée par les gouvernements français et brésilien risque de nuire à plus ou moins long terme à cette conception du territoire, en favorisant, par perte d'itinéraires, l'abandon définitif de régions entières du pays wayãpi.

Qu'en était-il dans le passé ? Pendant la première moitié de ce siècle, la séparation entre les divers groupes locaux atteignit un point extrême, en relation d'ailleurs avec le seuil démographique le plus bas accusé par ethnie. Le journal de voyage du géologue brésilien Pedro MOURA (1931) ne laisse aucun doute sur ce point :

> "Sur le Uassipein(1), au contraire, nous vîmes des signes pas très anciens d'Indiens, probablement des Oyampis des régions des montagnes d'Uacamia(2) ou des Uracuyanas(3) des sources de l'Araguari. Nous vîmes une pirogue vermoulue... Par ailleurs, nous ne rencontrâmes pas le moindre vestige d'un tracé quelconque qui fut constamment utilisé, d'accord en cela avec ce que nous affirmaient nos propres guides (Wayãpi) originaires de cette région de Uassipein."

---

(1) was ɛ ypẽ'ʔ : un des noms donnés à la source de l'Oyapock au delà de la limite de navigabilité.

(2) Yakamiwa : c'est en fait une rivière formatrice de l'Amapari qui porte ce nom.

(3) C'est-à-dire les Wayana. MOURA se trompe d'ailleurs, les Wayana n'ayant jamais habité si loin vers l'est.

Vingt ans plus tard, HURAULT constatait :

> "Les Oyampi n'ont pas le goût des Oayana pour les voyages ; ils se fréquentent même assez peu d'un village à l'autre..." (1962, p. 69).

On peut donc déduire sans peine pour cette période une occupation du territoire identique à celle que nous venons de décrire, mais avec une circulation encore plus réduite entre les aires de parcours.

Plus on remonte dans le temps, plus le peuplement est dense - du moins dans certaines zones - et les distances moins grandes entre les communautés, d'où nous pouvons admettre une emprise sensiblement plus forte sur le territoire. La situation était donc différente de celle d'aujourd'hui. En premier lieu, plusieurs aires de parcours étaient en intersection avec celles de communautés voisines, les zones mixtes pouvant devenir source de conflit, ce qu'atteste la tradition orale. Voici le début d'un récit fait par Mũpɛa d'un conflit de ce type survenu vers les années 1895[1] :

> "C'est un monsieur qui s'appelle Ali. Il habite sur Wasɛypɛ̃ʔɛ̃, à Pɛkɛalãwɨ, près du village de Akala qui habite, lui, à Kumakawɨ. Le chef Akala part à la pêche à l'aĩmara ; il y a beaucoup d'aĩmaras. En revenant, il coupe de la canne à sucre dans l'abattis de Ali ; mais Ali est avare et il n'aime pas qu'on lui en prenne. C'était de la canne à sucre rouge très sucrée. Akala mange en marchant et laisse les déchets sur le chemin. Le lendemain Ali passe. Il voit que sa canne à sucre a été coupée par

---

(1) Ce texte a été traduit en français immédiatement après avoir été conté. J'ai respecté la conjugaison du traducteur francophone.

Akala. Il ramasse les déchets et les met dans un nid de / tukãngɨ /[1] et Akala devient malade...."

Dans cet exemple, s'il est bien précisé qu'"Ali est avare", la conduite d'Akala n'est guère meilleure, car n'oublions pas qu'il a capturé "beaucoup d'aïmaras" et n'en a pas donnés. En fait, nous sommes en présence d'un homme qui, revenant d'une pêche fructueuse sur un terrain partagé par les deux communautés, se permet de surcroît de prendre de la canne dans un abattis du village voisin. Ali se sent donc doublement lésé de canne à sucre et d'aïmaras dont, selon la logique wayãpi, il aurait dû avoir une part. De la concurrence au conflit, il n'y a qu'un pas... La canne à sucre sera ici le prétexte.

Un autre indice d'un contrôle meilleur du territoire à cette époque, est la grande fluidité de la circulation des personnes. Il n'est pas de récits que nous avons recueillis concernant le XIXe siècle, où l'on ne parle d'individus en voyage et de familles en visite dans les autres villages parfois pendant plusieurs mois. Il semble bien qu'il y ait là une différence nette entre Wayãpi du XIXe et du XXe siècle.

Sans remonter plus avant dans le temps, on constate donc que l'occupation du sol est non seulement liée à la baisse démographique - c'est une évidence - mais aussi aux stratégies alternantes d'isolement et de contact entre groupes locaux. Ce sont celles-ci qui semblent avoir toujours prédominé sur la volonté de contrôler l'ensemble du territoire.

---

(1) /tukãngɨ/ : fourmi-flamant (Cr.), tocandeira (Br.)
<u>Dinoponera grandis</u>, Poneridé.

2.2. Voies de communications et moyens de transports J'ai déjà abordé ce sujet dans un travail précédent (P. GRENAND, 1972, p. 13-22) et ne m'appesantirai donc pas. J'y montrais que les communications dans le Sud de la Guyane sont liées depuis le début du XIXe siècle "à l'évolution des deux grands groupes survivants : les Wayana et les Wayãpi."

Actuellement, les Wayãpi de l'Oyapock organisent leurs déplacements à partir de ce fleuve, les affluents étant des itinéraires secondaires. Cependant, à la différence de leurs voisins occidentaux, les Wayana, ils restent de grands marcheurs. Chez la fraction installée au Brésil, les Wayãpi-puku, les déplacements sont même essentiellement pédestres et les axes de communication ne sont pas confondus avec les cours d'eau, mais au contraire, les recoupent. Quant aux moyens de transport utilisés par les Wayãpi, ils se résument dans deux objets essentiels, le canot ouvert au feu (ɨa) et la hotte en vannerie (panãkũ).

Il est certain que si les moyens de transport et les voies de communications sont restées relativement stables depuis deux siècles, leur intensité d'utilisation a varié en fonction de l'évolution de l'habitat. Ainsi, à quelque période que l'on examine la situation des Wayãpi, on note des villages localisés le long des grands cours d'eau (Jari, Oyapock...) et d'autres installés en forêt. Néanmoins, selon la tendance politique du moment (contact ou rupture avec les nations colonisatrices, guerres intertribales...), ces deux modes de répartition étaient plus ou moins importants. Vers 1830, par exemple, plus de la moitié des Wayãpi vivaient strictement dans un habitat forestier, alors que, vers 1890, ce sont les deux tiers de l'ethnie qui se trouvaient dans cette situation.

Cet état de fait se répercutait bien sûr sur les voies de communication utilisées préférentiellement ; les groupes forestiers utilisaient les voies terrestres, les riverains les voies fluviales. Accessoirement, les forestiers utilisaient également le canot en écorce sur les petits cours d'eau encombrés d'arbres morts[1]. L'abandon, provisoire dans l'esprit des Wayãpi, du canot monoxyle n'allait pas, de son côté, sans perte d'habileté aussi bien pour sa construction que pour sa manoeuvre. Ainsi les Wayãpi du haut Oyapock disent ne s'être guère servi de canots il y a deux ou trois décennies, et avouent avoir été obligés de "se recycler" auprès des Wayana et des piroguiers saramaka.

Etre fixés pendant une longue période dans un habitat déterminé entraîna même pour certains Wayãpi une perte sèche de moyens de transport. Les Wayãpi-puku de l'Amapari et de l'Inipuku ont, par exemple, progressivement abandonné le canot monoxyle. En 1890, COUDREAU (1893, p. 525) ne rencontre déjà plus que "mauvais canots" sur la rivière Mapali. En 1969, sur le Kouc, nous avons voyagé avec un groupe de Wayãpi-puku réapprenant , avec des Wayãpi et des Wayana, la fabrication et le maniement des canots monoxyles. De leur côté, les Wayãpi de l'Oyapock ont abandonné le canot en écorce, jugeant son usage dorénavant inutile.

---

(1) Grâce aux personnes les plus âgées du haut Oyapock, j'ai pu observer la technique de fabrication du canot en écorce : c'est une nacelle chevillée calfatée à la glaise, très rudimentaire. Elle ne servait que pour un seul voyage. Son utilisation est pratiquement impossible sur les grands cours d'eau entrecoupés de rapides.

En dépit de ces tendances adaptatives fortes au milieu et surtout aux circonstances historiques, il ne faut pas perdre de vue que l'usage du canot monoxyle ne peut être que très ancien chez les Wayãpi. Il est évident que les migrations anciennes du début du XVIIIe siècle (cf. infra p. 151) qui menèrent les Wayãpi du moyen Xingu au bas Jari ne purent se faire sans canots. La mythologie actuelle se réfère d'ailleurs à un habitat ancien situé près de /palana/, mot dont on sait qu'il recouvre pour les Tupi aussi bien l'Amazone que les fleuves géants assimilés à l'océan. Plus précisément encore, le chant /pilau/ évoque une ancienne civilisation basée sur la pêche des grands poissons amazoniens (pirarucu[1] et piraiba[2]), civilisation inséparable du canot (cf. infra chap. III pp. 157-163).

2.3. Toponymie et connaissance du territoire

Pour apprécier l'ancienneté variable des liens qui unissent les Wayãpi à leur territoire, il n'est pas inutile d'aborder, dans un travail historique, les problèmes touchant à la toponymie et les modes de repérage géographique . Ce n'est pourtant pas ici le lieu de refaire une étude toponymique complète du territoire Wayãpi. Celle-ci a déjà été faite dans un travail précédent (P. GRENAND, 1972, p. 22-44) pour le bassin de l'Oyapock et semble prématurée pour la zone la plus méridionale (bassin de l'Amapari et du Jari)[3].

---

(1) pirarucu : Arapaima gigas

(2) piraiba : Brachyplatystoma filamentosum

(3) Je renvoie le lecteur aux cartes 4 et 5, pp. 87 et 93 : j'y indique les toponymes employés actuellement par les Wayãpi. Pour les cours d'eau et les lieux-dits bien connus régionalement, j'indique entre parenthèses les formes soit franco-créoles, soit brésiliennes.

- dans le bassin de l'Oyapock relativement bien connu cartographiquement depuis AUDIFFREDY (1763), les Wayãpi ont en grande partie conservé les toponymes utilisés par leurs prédécesseurs immédiats (Piriu, Akokwa) qui parlaient, comme eux, des langues Tupi.

- dans le bassin du Kouc, du haut Jari et de l'Amapari, nos renseignements ne remontent pas, sauf pour quelques noms, au delà de 1830 et, compte tenu des déformations des auteurs anciens, les toponymes sont en grande majorité identiques à ceux utilisés actuellement par les Wayãpi.

- la topographie du quadrilatère inclus entre le Rio Araguari à l'est, l'Oyapock et le Kouc au nord-ouest et à l'ouest, et le Jari au sud-ouest était incertaine, voir erronée, jusqu'à la couverture aérienne dite Projeto RADAM[1] effectuée par le Brésil en 1972. Cette pauvreté cartographique est une difficulté supplémentaire pour analyser la toponymie de la région.

Il reste que la toponymie wayãpi offre une couverture serrée du pays et nous permet de décrire correctement le territoire tribal. C'est une toponymie par lignes (cours d'eau) ou points remarquables, et non par zones ou surfaces. Cette conception vient en grande partie des modes de déplacement des Wayãpi.

Les sentiers sont peu marqués (COUDREAU, 1893, p. 365, LEPRIEUR, 1834, p. 208) et changeants. Si les axes restent identiques au cours des années, les itinéraires subissent des variations latérales

---

(1) Nous remercions ici Mme TILKIN-GALLOIS de l'université de São Paulo qui nous a aimablement communiqué ces cartes interprétées.

allant de quelques centaines de mètres à plusieurs kilomètres.

Le repérage est simple (arbres encochés, arbustes cassés jadis, coupés aujourd'hui), mais suffit à la vue exercée des Amérindiens. Les points remarquables sont aussi mémorisés : un arbre géant, une espèce arborescente dominante, un cours d'eau traversé, le sens du courant, un ancien village et la forêt secondaire qui, peu à peu, le remplace. Sur les cours d'eau, les biefs /ɨwaʔa/, les lignes droites /yɛsapuku/ et les "sauts" ou rapides /ɨtu/ sont des repères supplémentaires.

Ces points remarquables balisent une progression dont l'élément de jonction est l'orientation, fondée sur la marche du soleil. On s'oriente en regardant l'est, nommé /kwalaɨ lapɛ ɨpɨ/, "le début du chemin du soleil". Derrière soi se trouve l'ouest : /kwalaɨ ɔʔa ɔɔ/ "le soleil s'en va et tombe". On a alors le sud à main droite : /ɛʔɛ katu kɛ kɨtɨ lɛ/ "là est la droite", et le nord à main gauche : / ɛyaukɛ kɨtɨlɛ / "là est la gauche."

La toponymie Wayãpi est donc le reflet de ces éléments de repérage qui entrent en combinaison : un village est nommé par le nom du plus grand des arbres qui le dominent, auquel on adjoint un indicateur de fonction : /wɨ/ "sous". Ainsi, le village de feu le chef Zidock se nomme /pasisiwɨ/ "sous l'arbre goupi"(1).

Les toponymes désignant les ruisseaux ou les collines sont souvent formés sur un nom de plante suivi du morphème de dérivation

---

(1) /pasisi/ : Goupia glabra, Celastraceae.

/tɨ/ "nombreux" : la colline /As ɛ mãtɨ/ "beaucoup d'arbres grignons" (1) à la source de l'Oyapock par exemple.

Les cours d'eau se nomment souvent : "la rivière de...", /-lɨ/. Ainsi a-t-on, se jetant dans le moyen Oyapock, /Apamãlɨ/, "la rivière des (Indiens) Apamã."

Les rapides portent tous un nom, basé sur le mot lui-même /ɨtu/ : par exemple, /mutusiɨtu/ "le saut des arbres moutouchys"(2). Il en va de même pour les biefs : /wa ʔ anɛ̃ / "le bief puant".

Les gouffres et les grottes ne sont pas oubliés : /kalaɨkwa/ : "le gouffre de la fièvre" est un affluent du fleuve Oyapock.

Enfin, le mot /ɛtã/ "habitation", accolé à un nom d'animal, de plante ou d'entité magique, désigne de nombreux sites qui recoupent les toponymes précédents : ruisseaux, rapides, montagnes, bief, etc. . Ainsi /palaĩsĩ l ɛtã/ "habitation de l'esprit des blancs".

Au delà de cette gamme de toponymes de base, existe un certain nombre de composés à valeur historique ou mythologique. Leur rôle est, à mon sens, plus évocateur que géographique, tant ils sont des déclencheurs de récit au cours des voyages : se jetant dans la rivière Inipuku, nous trouvons le ruisseau /kulalakwɛ / "ancien (emplacement) du piège à jaguar", évoquant la première incursion des chasseurs professionnels brésiliens dans cette région, il y a une trentaine d'années. Sur l'Oyapock, le saut /m ɛ ik ɔ l ɔ yuka /, "ancien (emplacement) du meurtre (commis) par les Noirs", évoque l'assassinat du chef wayãpi Waninika par les Noirs Réfugiés Boni, en 1842.

---

(1) /as ɛ mã/ : Ocotea rubra, Lauraceae.

(2) /mutusi/: Pterocarpus officinalis, Papilionaceae.

Dans ses grands traits, cette toponymie semble assez stable. Cependant, lorsqu'une communauté wayãpi ouvre une nouvelle aire de parcours quotidien, elle éprouve le besoin de se créer une "micro-toponymie" momentanée, nommant chaque ruisseau temporaire, chaque mamelon, chaque peuplement végétal. Nous avons assisté nous-mêmes à un tel enrichissement pendant notre séjour dans le haut Oyapock. Cette "micro-toponymie" est très labile, et se résorbe en une génération après l'abandon d'un site.

C'est ainsi que, dans une forêt haute et propre, alors que nous étions assis sur un tronc couché, Miso put me dire : "quand cette forêt était un abattis, j'ai vu, sur ce tronc-même, l'oncle X et sa femme faire l'amour quand ils étaient jeunes." Nul doute que le souvenir de telles anecdotes (celle-là remonte aux années 1942 ou 43), fondé sur des repères de la vie quotidienne et non sur les évènements historiques, ne passe pas la barrière des ans.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement pour comprendre que le système de repérage géographique et la toponymie qui en découle n'ont dû guère varier au cours des siècles. La permanence des modes de communication et secondairement la nécessité de maintenir une connaissance du territoire utilisable par tous en ont été les garants les plus sûrs.

2.4. Evolution historique du territoire wayãpi

Quel a donc été ce territoire ? La stabilisation relative des Wayãpi après 1850 leur permet de donner des bornes assez claires, qui, si elles ne sont pas très précises, n'en sont pas moins inchangées depuis cette date. Ces limites sont désignées à partir des

grands axes fluviaux.

Vers le nord, sur le fleuve Oyapock (/Wayapɔkɔ /, ou /Wayapuku/), la limite est le lieu-dit /Wɨla tuluakɛ / "le vieux pot en terre des oiseaux" nommé aussi /Wɨla kawawɛ / "(là où) les oiseaux burent (du cachiri)". Ce toponyme, connu même des Créoles qui le nomment "Canari-zozo", "le pot des oiseaux", est un haut lieu de la mythologie wayãpi, déjà connu des anciens indiens Piriu, puisqu'il est porté sur la carte de l'Oyapock dressée par AUDIFFREDY (1763), sous le nom de "Ouaracaouare". C'est à cet endroit que les oiseaux, après avoir tué l'anaconda géant, se parèrent des couleurs de l'arc-en-ciel que contenaient ses excréments et firent la fête.

Selon une indication peu claire recueillie à Camopi, les Wayãpi auraient eu, au XIXe siècle, un village en aval de cette limite, en dessous du confluent de la rivière Crécou (Kɨikulu). Pour moi, cette tradition se réfère plus vraisemblablement aux Piriu qui se métissèrent postérieurement avec les Wayãpi; aujourd'hui, personne au sein de l'ethnie, ne considère en fait cette région de l'Oyapock comme une terre Wayãpi.

En amont de Canari-zozo jusqu'au confluent de la rivière Camopi, le territoire wayãpi n'a pas de profondeur, les affluents de cette portion de l'Oyapock n'étant guère fréquentés au delà de leur zone de confluence. Seule la rivière Maroupi (Malupi), affluent de droite, est remontée assez loin par les Wayãpi du village de Camopi (dit /Kãpi lɨmɨ ʔ a/ "confluent du Camopi").

La faiblesse de l'occupation de cette zone s'explique aisément : elle marque l'extrêmité de la migration wayãpi en Guyane et s'est faite tardivement après la mort du chef Waninika (1842), à une époque où l'écroulement démographique était largement avancé. Historiquement, le mouvement est à relier à l'absorption par la famille de Waninika, d'Amérindiens venus de l'Approuague vers 1825 ainsi que l'explique BAGOT :

> "On passe devant la grande roche Monpère ou roche Diable... on arrive ensuite au village de Cayemou[1], habité par les Indiens qui sont sortis de l'Approuague il y a environ 20 ans" (1849).

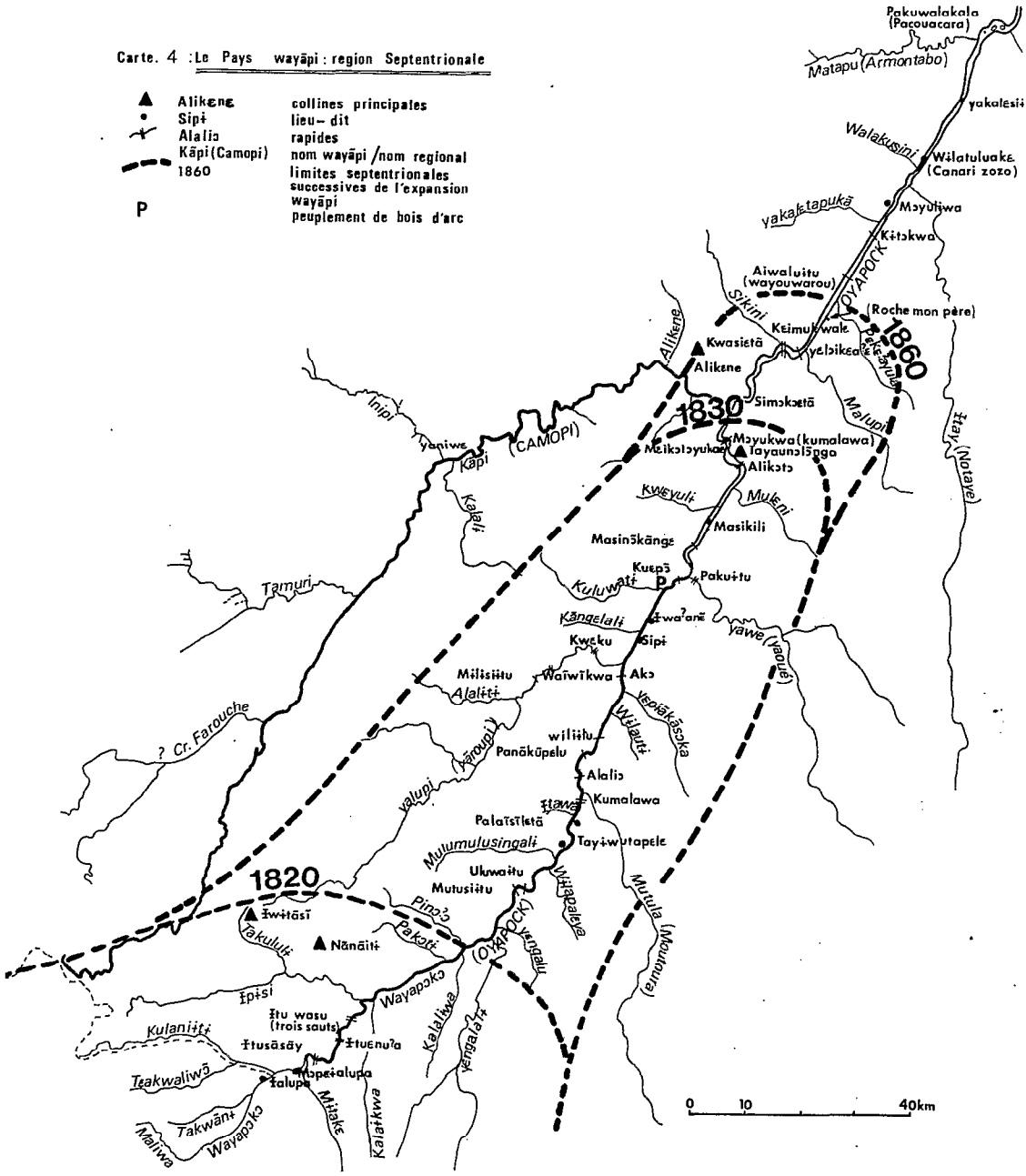
Cette région étant ultérieurement demeurée le front de contact avec la colonie française, la situation sanitaire mauvaise qui en découla, fut une cause supplémentaire du maintien de son sous-peuplement.

A partir de Camopi, le pays wayãpi s'élargit progressivement en direction de la source de l'Oyapock. Au cours de sa campagne géographique de 1890, COUDREAU, en cartographiant les affluents des deux rives de l'Oyapock, put à loisir apprécier les limites du territoire wayãpi dans cette région. C'est donc largement sur ses appréciations que je me baserai ici. Le bassin du Camopi, tout d'abord, n'a guère été fréquenté avant une date toute récente. Depuis trois décennies, les Wayãpi exploitent son cours inférieur jusqu'au mont Alikéné (Alikɛnɛ) considérant la région plus en amont comme le pays émerillon. Au XIXe

---

(1) Actuellement Saut Keĩmou, ou /kɛimukwalɛ /, "la fosse ancienne de Kɛímu" ; Kɛimu était l'anaconda géant auquel les oiseaux prirent leurs couleurs. Le mot Kɛimu est à rattacher au Galibi /okoyumo/. (AHLBRINCK, 1956, p. 325).

Carte. 4 : Le Pays wayāpi : region Septentrionale



siècle le seul cas d'occupation wayãpi dans le Camopi est celui d'Asapo (COUDREAU, 1893, p. 440) qui aurait eu un village à St Yaniwe vers 1870. Encore doit-on signaler que Asapo appartient au groupe des émigrés de l'Approuague.

Entre Camopi et la limite de navigation, les deux rives de l'Oyapock ont été occupées en permanence depuis 1830 et c'est sur cet axe que s'est faite l'expansion des Wayãpi vers le nord. En 1830, ADAM DEBAUVE note après son arrivée chez le capitaine Wawarassigne au Saut Aricoto (Alikɔɬɔ):

> "En 1828, je n'avais trouvé d'établissement indien qu'à plus de huit journées au dessus du Saut Aricoto." (1833, p. 211)

Cette phrase ne laisse aucun doute sur la rapidité de l'occupation des rives du fleuve par les Wayãpi.

Au cours de cette progression, les affluents principaux et leurs bassins furent inégalement occupés. Ainsi, les affluents de rive gauche, le /Kuluwatɨ/, la Yaroupi (Yalupi) et l'Eureupousigne (ɨpɨsĩ) furent des axes de pénétration sud-nord sur l'ensemble de leurs cours avant de se fondre dans l'Oyapock. Les emplacements de villages abondent dans cette région, en particulier dans les deux derniers bassins et recoupent aussi bien nos propres relevés historiques et observations in situ que les affirmations de COUDREAU (1893, p. 475 et p. 483). Actuellement un groupe de Wayãpi non contacté habite encore les sources de la rivière Yaroupi. Son cours inférieur est régulièrement parcouru par les Wayãpi de la région de Camopi jusqu'au saut Milɨsi ɨtu. Quant à la rivière /ɨpɨsĩ/, elle est remontée loin vers l'amont jusqu'à son affluent le /Takululɨ/ par les Wayãpi de Trois Sauts.

La plupart des affluents de la rive droite semblent en revanche avoir été moins fréquentés. En particulier, les grandes rivières Yaoué (Yawɛ) et Moutoura (Mutula) ne sont pas actuellement considérées comme des terres Wayãpi. Il semble qu'il en ait été de même dans le passé. Ainsi, la Mutula, après deux jours de remontée, était inconnue du chef Pierre en 1890 (ibid. 1893, p. 443). Les Wayãpi actuels considèrent le haut de cette rivière comme habitée par d'anciens ennemis, les Tapɨ̃ɨ̃y. Ils pensent de plus qu'elle mène directement chez les Wayãpi-puku de l'Amapari, grosse erreur géographique qui prouve qu'ils ne connaissent pas cette région du moins depuis plusieurs générations. Il en va de même pour la rivière /Yawɛ / qui, pas plus aujourd'hui que du temps de COUDREAU, n'est connue au delà de deux jours de canotage.

Le territoire Wayãpi, dans l'Oyapock, ne prend sa réelle ampleur qu'à partir du cours supérieur : dès le confluent de la rivière Yingarari (Yɛngalalɨ), tout le bassin de la rive droite est, ou a été, fréquenté par les Wayãpi. Les rivières /Yɛngalalɨ/, /Kalalɨwa/, /Pakɔtɨ/,/Walapululɨ/, /Kalaɨkwa/, /Ɨsukɨ/, / Mɨtakɛ / sont toutes des axes sud-nord de pénétration ancienne des Wayãpi dans la région de l'Oyapock. La crique /Mɨtakɛ / en particulier a été visitée pratiquement par tous les explorateurs du XIXe siècle et était une des voies d'accès principales au versant amazonien jusqu'en 1850 (ADAM DE BAUVE et P.FERRE, 1834, p. 224-25; BAGOT, 1850; COUDREAU 1893, p. 520).

A partir de la source de l'Oyapock, nous entrons dans le "vieux pays" wayãpi, celui où se placent les traditions orales parmi les plus anciennes. La source proprement dite n'a dû être occupée que dans les premières années du XIXe siècle, car, lorsque LEBLOND explora cette région en 1789, il précise :

"... la méfiance qu'on avait de quelque nation indienne inconnue et ennemie dont on découvroit de tems en tems quelques traces, tout cela me détermina à revenir au canot et à redessendre l'Oyapock." (HURAULT, 1965, p. 14).

En revanche, toute la partie du territoire wayãpi située sur le versant amazonien est occupée depuis le XVIIIe siècle. La carte de D'ANVILLE, datée de 1729, situe les "Oyanpiques" dans le bassin de la Notaye nommée alors "crique des Palenques." Compte tenu du tassement cartographique de la terre d'Amapa sur cette carte, cela signifie raisonnablement qu'il y avait déjà à cette époque des Wayãpi dans la partie la plus méridionale de cette région.

Sur la carte dite des Jésuites (1741), à peine moins fausse pour ce qui concerne les zones intérieures de la Guyane et de l'Amapa, le nom "Oürampis" est porté à la source de la rivière "Mapari" qui, en raison de sa position orientale, correspond au haut Araguari actuel et non à l'Amapari. Pour les Wayãpi actuels, comme pour les voyageurs du siècle passé, les axes de circulation dans le bassin amazonien sont le Jari(/Yãlɨ/ ou /Yalɨ/)[1], le Kouc (/Kuu/), l'Inipuku et l'Amapari (/Mapali/ et /Alawali/). L'Araguari proprement dit, situé plus à l'est, est mal connu des Wayãpi actuels qui nomment /Alawali/ le cours moyen de l'Amapari. Vers l'ouest, les Wayãpi disent avoir eu comme limite territoriale un affluent du Jari, la rivière Kouyari (/Kuyali/).

---

(1) /Yãlɨ/, signifie la "rivière des Noix de Para" selon les Wayãpi; le Jari est quelquefois appelé /Tukui puku/, qui signifierait "la grande cité" évoquant ainsi l'importance des anciens villages Wayãpi.

Voici, après avoir raconté le récit de la fuite du héros Ulukauli, comment Yawalu commente les différences entre le "vieux pays" du bassin du Jari et la région de l'Oyapock, en opposant abondance et rareté d'une part, insécurité et sécurité de l'autre :

> "Il a fabriqué le canot avec de l'écorce de cacahuète et ils sont partis : le Jari était une rivière jeune, car elle ne lui arrivait qu'aux chevilles. Le Kouc était une rivière âgée, car il fallait un canot pour la traverser. L'Oyapock a été fait par un anaconda parce qu'il se tord, alors que le Jari est droit. L'Oyapock n'est pas une bonne rivière pour que les Indiens y habitent : il n'y a pas beaucoup de poisson et de gibier. De l'autre côté, il y en a beaucoup, mais c'est dangereux aussi parce qu'il y a des /kunawaluyawa/[1] et aussi des armées de singes qu'ils dirigent.

Le peuplement de ce grand territoire amazonien semble s'être réalisé progressivement après 1750. Auparavant, les Wayãpi n'y faisaient que des incursions guerrières (Anon. 1740; d'ORVILLIERS, 1745). Sur ce point, les archives (TONY, 1769) concordent avec les traditions orales des Wayana (HURAULT 1968, p. 152) et des Wayãpi. La progression vers le nord amena fatalement les Wayãpi aux marches du pays wayana, dans le haut bassin du fleuve Jari. Dans un récit consacré à ces heurts

---

(1) Ce jaguar particulièrement grand est issu de la transformation magique de la rainette de Goeldi ou /kunawalu/ (Phrynohias resinifitrix).

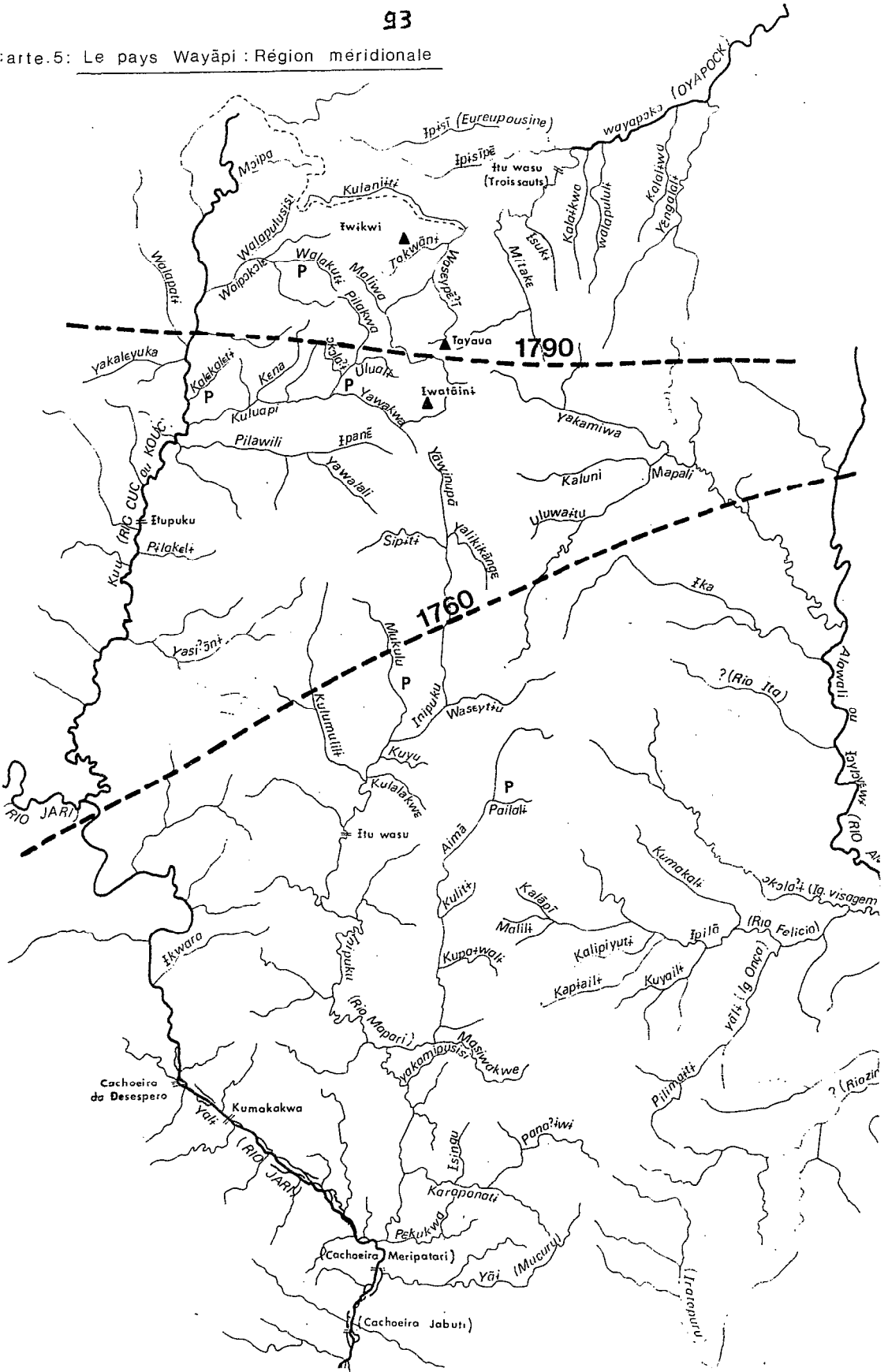
anciens avec les Wayana, un Wayãpi du Kouc, Pɨlɨla, indique à plusieurs reprises que les relations se faisaient de part et d'autre du Jari et, quoique le discours ne soit pas très précis, il laisse l'impression que les premiers villages des deux ethnies n'étaient séparés que par quelques jours de voyage.

Jusqu'en 1890 (COUDREAU 1893, p. 529), les Wayãpi gardèrent un pied sur le Rio Jari. Depuis cette date, ils n'habitent plus à proprement parler la grande rivière [1] mais les interfluves situé entre le Kouc et l'Amapari. L'abandon progressif du Jari semble cependant avoir commencé plus tôt. Dès 1832, ADAM DE BAUVE ne rencontre pas d'habitations Wayãpi sur le fleuve lui-même, mais, à peu de distance, sur les affluents orientaux. Cette localisation indique de toute évidence un repli stratégique face aux tentatives faites par les Portugais de fonder des colonies agricoles (povoações) à partir des Amérindiens. Une allusion à cette colonisation est faite dans SOUZA (1873, p. 156) et les récits que les Wayãpi consacrent à l'héroïsme du chef Asingau se rapportent sans doute, soit à cette période, soit à celle de la tentative d'enrôlement dans les milices de Para quinze ans plus tôt. C'est aux mêmes raisons que correspond la migration du chef Yawalumiti dans le bassin du Kouc (COUDREAU 1893, p. 336). Des exactions perpétrées par les Cabanos, métis révoltés de l'Amazone, ont également grandement contribué à accélérer le mouvement.

Afin de simplifier l'exposé, je renvoie le lecteur aux cartes 4 et 5, pp. 87 et 93, montrant ces divers changements

(1) Je ne tiens pas compte de la communauté du chef Salapo installée par la FUNAI sur l'ancien village Wayana de Moloko pata.

Carte.5: Le pays Wayāpi : Région méridionale



territoriaux. De nombreux événements auxquels il est fait allusion ici seront analysés plus en détail au chapitre 3 p. 279.

Ainsi donc, les fluctuations territoriales de l'ethnie pour les deux cents dernières années se caractérisent par une extension du territoire vers le nord, avec la prise de possession du bassin de l'Oyapock, de la source jusqu'au moyen cours. Elle s'est accompagnée d'un repli pratiquement égal dans le sud du territoire wayãpi. On doit surtout remarquer que ces fluctuations territoriales sont liées à une stratégie de protection face à l'invasion portugaise, stratégie qui consistait à abandonner les grands axes pour peupler les rivières affluentes, offrant une garantie de défense plus grande.

Avant d'aborder d'autres aspects du passé des Wayãpi, il nous faut cependant dire quelques mots sur les territoires les plus anciens occupés par leurs ancêtres. Dans ce domaine, il n'y a pas de documents nouveaux depuis ceux mis à jour par NIMUENDAJU en 1927 (GILLIN, p. 824, 1948). Grâce à ses recherches historiques et archéologiques, nous savons que les Wayãpi habitaient le moyen Xingu au XVIIe siècle et passèrent sur le Jari en 1736, c'est-à-dire sans doute pendant la décade 1730-1740. De cette période lointaine les Wayãpi ne gardent que le souvenir précis d'avoir habité "vers Mazone", c'est-à-dire l'Amazone.

Pendant la période de contacts fréquents avec les Portugais (1730-1740), ils occupaient le bas Jari, le rio Maraca et peut-être le moyen Araguari. D'après les trouvailles archéologiques de NIMUENDAJU, c'est au centre de cette zone, sur le rio Iratapuru, que se trouvait concentrée la majeure partie du peuplement ; il est aussi

certain que, dès la fin de cette période, une grande partie de l'Inipuku et du moyen Jari fut également occupée. Les étapes progressives de ce peuplement ne pourront cependant être mieux connues que lorsque les recherches archéologiques suppléeront aux insuffisances de l'ethnohistoire. Nous reviendrons plus avant (cf. p. 145) sur les aspects culturels de ce peuplement ancien.

II

ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE DES WAYAPI :

Évolution historique

Se référer aux unités les plus faciles à cerner que sont les communautés locales est un des fils qui peut nous conduire de l'organisation sociale actuelle à l'organisation ancienne, et par là même nous permettre d'expliciter les stratégies politiques adoptées par les Wayãpi pour maintenir leur indépendance.

1) LES COMMUNAUTES LOCALES WAYÃPI : SYSTEME DE PARENTE ET ORGANISATION POLITIQUE

Depuis 150 ans, l'unité la plus représentative aux yeux des Wayãpi est sans conteste possible la communauté locale. C'est à partir d'elle que s'organise la survie en temps de crise ; c'est autour d'elle que s'organise l'expansion pacifique ou parfois guerrière

lorsque l'Occident relâche sa pression. Nous verrons au prochain chapitre que le milieu n'a pas joué comme une contrainte suffisante pour influer valablement sur ces deux tendances pendant toute la période ici envisagée. Afin de dissiper des objections de type écologique, je me contenterai présentement d'affirmer que le peuplement général des terres entre Oyapock, Jari et Araguari, du milieu du XIXe siècle à nos jours, a été trop peu important, face à un milieu très riche, pour que la vie des villages de 20 à 200 personnes pose problème, surtout si l'on sait que les règles de base à respecter sont évidentes pour des Amérindiens libres de leurs mouvements.

C'est le contraire, c'est-à-dire l'exiguité des communautés, qui apporte la misère mentale et physique. En effet, si la population d'une communauté devient trop faible - disons réduite à un ou deux couples et leurs enfants - elle ne permet plus de relations sociales, partant, d'alliances, dont le but final m'a semblé, somme toute, au cours de sept années de vie avec les Wayãpi, la "production" de loisirs comparable à ce qu'observa CARNEIRO (1961) chez les Kwikuru. Il faut être plusieurs familles pour prélever sur le milieu les surplus nécessaires aux loisirs. Une belle communauté, il me l'a sans cesse été répété, est celle où le chef se distingue par sa capacité à donner, où les fêtes se succèdent à un rythme rapide... mais j'anticipe là sur mon propos final !

1.1. La parenté : nomenclature

Par négligence ou par incapacité intellectuelle, la parenté wayãpi est restée pratiquement jusqu'à nos jours mal étudiée ou mal comprise des voyageurs européens ou, plus récemment, du personnel administratif ayant à régler des questions d'état civil. Ayant nous-

mêmes des aptitudes fort modestes à nous mouvoir dans les concepts de la parenté, ce n'est que par notre intégration dans la vie villageoise que nous en sommes peu à peu venus à comprendre l'organisation sociale des Wayãpi, et ce n'est que depuis deux ans, sous l'impulsion de S. DREYFUS, que nous avons réellement amorcé une étude méthodique de la parenté wayãpi.

Ainsi que nous venons de le dire, aucun auteur du XIXe siècle, avant COUDREAU, ne tente une description de la société wayãpi. La plupart du temps, au delà de quelques remarques sur la chefferie et une constatation de la polygamie, ils vouent les Wayãpi à une inorganisation quasi-bestiale :

> "Aucun lieu de parenté n'est respecté dans ces unions ; le père vit avec sa fille, le frère communément avec sa soeur, souvent même le fils avec sa mère" nous dit ADAM DE BAUVE (1833, p. 277),

sans mesurer un instant qu'il y a contradiction entre une telle affirmation et le fait qu'il induit sans cesse ailleurs dans ses descriptions une organisation politique et économique. A ces lignes peu brillantes s'applique parfaitement l'appréciation de HURAULT :

> "Au XIXe siècle, la plupart des textes sont imprégnés de l'esprit mesquin, borné et satisfait de soi de la bourgeoisie d'affaires de l'époque". (1972, p. 174).

A la fin du XIXe siècle, COUDREAU, dans ce domaine comme dans d'autres, ouvre à la connaissance les Amérindiens de haute Guyane. S'il ne nous dégage pas, par manque de méthode, un portrait précis et clair du fonctionnement de la société wayãpi, son texte fourmille, en revanche, de remarques pertinentes sur la formation des communautés, les rapports intervillageois, les alliances, le don, etc. dont

l'absence d'interprétation nous garantit la fraîcheur. Par contre, la nomenclature de parenté qu'il recueillit en 1889, puis en 1891 (COUDREAU, 1892, pp. 80-82), n'est utilisable que linguistiquement, dans la mesure où il ne reconnut pas les caractéristiques de cette nomenclature qui sont l'opposition majeure entre consanguins et alliés et la différenciation entre d'une part ego masculin et ego féminin, et d'autre part terme de référence et terme d'adresse. De plus, sa volonté d'établir une correspondance entre les terminologies française et wayãpi l'amena, surtout lors de sa seconde enquête, à dégager des composés malheureux. Ainsi, il donne :

"maman érékère" : "frère de ma mère".

On reconnaît /mãmã/, "mère", terme d'adresse pour homme et femme parlant, et / -lɨkɛ /, "ma soeur aînée", terme de référence, femme parlant uniquement. On doit donc lire : non pas "frère de ma mère", mais "la soeur aînée de maman", ce qui n'est pas en soi un terme de parenté (on dirait en effet simplement /ɛ-ɨ/, "ma mère"), mais une explication.

Il faudra attendre les missions de l'Institut Géographique National (1947, 1956, 1960) pour que HURAULT nous propose une première analyse du système de parenté wayãpi (1962, pp. 70-82). Il y dégage un certain nombre de principes qu'il résume ainsi :

> "le système de parenté des Oyampi est très comparable à celui des Caraïbes de l'intérieur, Oayana, Apalai et Trio :
> - on compte la parenté simultanément sur deux lignes. Patrilignage et matrilignage comportent chacun un principe de mariage préférentiel avec les cousins croisés classificatoires, tandis que le mariage est prohibé avec les mères, soeurs et filles classificatoires.

- matrilignage et patrilignage ne sont pas regardés comme deux éléments distincts. Un seul mot /kulungwa/ ("famille")[1] englobe l'ensemble de la parenté.

- la résidence est matrilocale. L'étude ne met en évidence aucun mécanisme d'échange de femmes entre les groupes.

- il existe une forte tendance à la filiation patrilinéaire, notamment pour la succession des chefs qui se fait toujours du père au fils.

- la tendance profonde du système semble être la juxtaposition en un même groupe de parenté de fragments de matrilignage et fragments de patrilignage". (ibid. 1962, pp. 70-71)

Insuffisante et surtout arbitraire, dès lors où elle isole certains lignages, dont l'auteur dit lui-même qu'"ils ne sont pas regardés comme deux éléments distincts", cette définition de la parenté wayãpi a cependant le mérite de préciser :

1) les bases normatives de l'alliance (mariage entre cousins croisés classificatoires) et conséquemment les limites de l'inceste.

2) "la forte tendance à la filiation patrilinéaire".

Les autres aspects du raisonnement - du reste partiellement justes - semblent avoir été infléchis par des défauts d'enquête[2], ce qui

---

(1) Le mot / -kɨlɨngɛ / (-kɨlɨngwɛ, dans le parler du Kouc) signifie en fait "ma descendance", au sens de "mes enfants" (directs et classificatoires).

(2) Les missions de l'IGN se consacrant à la cartographie, le temps réservé aux enquêtes ethnographiques était restreint, ce qui permet d'apprécier à sa juste valeur le travail considérable accompli par HURAULT.

apparaît nettement, d'une part au niveau de la nomenclature des termes de parenté à la fois incomplète et obscurcie par le mélange des termes d'adresse et de référence, d'autre part au niveau de la généalogie citée qui est partiellement fausse.

Les Wayãpi contemporains définissent une nomenclature riche de 57 appellations. Ils distinguent consanguins et alliés regroupés en deux catégories fondamentales sur les niveaux de génération. Nous renvoyons à la fig. 1 présentant un village fictif : s'y illustrent les unités de parenté reconnues dans le langage courant des Wayãpi.

Cette distinction entre consanguins et alliés est conforme à la nomenclature de type iroquois ou dravidien (DUMONT, 1975) nommant d'un même terme :

- le Père et le Frère du Père (ɛ-l-u)[1], la Mère et la Soeur de la Mère (ɛ-ɨ), et d'un autre terme :

- le Frère de la Mère (ɛ-l-atɨ) et la Soeur du Père (ɛ-yayɛ).

Cette distinction possède une extension latérale classificatoire, car elle s'applique aussi aux germains des grands parents.

---

(1) Par commodité, il sera toujours utilisé non le terme d'adresse, mais le terme de référence, à la première personne du singulier.
Ex.: ɛ-l-u, /1ère pers./de/père : "mon père", où le radical est /-u/.
Le déterminatif /-l-/, "de", n'est pas présent partout.

fig. 1 Village wayãpi fictif: unités de parenté

tãmũkũ	mes grands-parents et ancêtres	ɛ-kalangɛ	ma descendance
ɛ-luwiyãngɛ	mes ascendants	ɛ-lɛtãlã'u	les gens de mon village avec qui je ne connais plus mes liens de parenté
ɛ-nũyangɛ	mes géniteurs	ɛ-wãkũ	les gens de mon village
ɛ-lɛtãlãngɛ	mes consanguins		

A
ooooo

Le niveau d'ego se caractérise par conséquent par deux classes de parents : germains et alliés potentiels, soit :

1) Pour un ego masculin (cf. Fig. 2 et tableau II, pp. 106-109)

- des frères (ɛ-lɛ-kiʔi), "mon grand frère" ; (ɛ-mɔmĩlĩ), "mon petit frère" : Fils du Père et de la Mère ; Fils du Frère du Père ; Fils de la Soeur de la Mère.

- des soeurs (ɛ-kuyã) : Fille du Père et de la Mère ; Fille du Frère du Père ; Fille de la Soeur de la Mère.

- des "beaux-frères" (ɛ-l-ailɔʔi) : Fils de la Soeur du Père ; Fils du Frère de la Mère.

- des épouses (ɛ-lɛ-l ɛ kwa) : Fille de la Soeur du Père ; Fille du Frère de la Mère.

2) Pour un ego féminin (cf. Fig. 3 et tableau II, pp. 106-110)

- des Soeurs (ɛ-l-íkɛ), "ma grande soeur" ; (ɛ-kípíi), "ma petite soeur" : Fille du Père et de la Mère ; Fille du Frère du Père ; Fille de la Soeur de la Mère.

- des frères (ɛ-kíwi) "mon frère" : Fils du Père et de la Mère ; Fils du Frère du Père ; Fils de la Soeur de la Mère.

- des "belles-soeurs" (ɛ-ukɛʔi) : Fille de la Soeur du Père ; Fille du Frère de la Mère.

- des époux (ɛ-mɛ̃) : Fils de la Soeur du Père ; Fils du Frère de la Mère.

B

oooooooo

Le niveau des descendants au premier degré.

1) Pour un ego masculin

- les enfants des Frères sont des Fils (ɛ-l-aʔ ɨ) et des Filles (ɛ-l-ayɨ).

- les enfants des Soeurs et des "Beaux-Frères" sont des Neveux (ɛ-l-ayɨwɛ̃) et des Nièces (ɛ-l-aʔ ɨtatɨ).

- les enfants des Epouses potentielles sont des Fils et des Filles distingués des enfants des Frères par les termes (ɛ -l-aʔ ɨlaʔ u), "mon fils un peu", (ɛ-l-ayɨlaʔ u), "ma fille un peu". Une distinction plus subtile interviendra au niveau de l'alliance.

2) Pour un ego féminin

- les enfants des Soeurs et des Maris potentiels ne sont pas distingués et sont des enfants, (ɛ-m ɛ mɨ). Comme on le voit, une femme n'établit pas de distinction entre ses enfants de sexe masculin et de sexe féminin.

- les enfants des Frères et des "Belles-Soeurs" sont des Neveux (ɛ -pɛ̃) . Là non plus, il n'y a pas de distinction entre neveux et nièces, sauf, comme on le verra plus tard, au niveau de l'alliance.

C

oooooooo

Au deuxième niveau ascendant et au deuxième niveau descendant, la terminologie ne fait plus de distinction entre alliés et consanguins, et reconnaît :

- des Grands-Pères (ɛ-l-amũi), "Père de mon Père" ou "Père de ma Mère", des Grands-Mères (ɛ-yalɨi), "Mère de ma Mère", ou "Mère de mon Père";

- des Petits-Enfants (ɛ-palɨ), "Enfant (sans distinction de sexe) de mon Fils ou de ma Fille".

1.2. La parenté : Filiation

Rien ne permet d'affirmer, avec HURAULT, que lorsqu' "on relève effectivement les liens de parenté, on ne parvient à construire des généalogies étendues qu'en considérant à part patrilignage et matrilignage (...); les filiations telles que homme ⟶ femme ⟶ homme ne peuvent être suivies". (1961,p. 77) Au contraire, lors de nos enquêtes, les Wayãpi n'eurent jamais de difficultés à se mouvoir le long des généalogies, passant allègrement des hommes aux femmes et ce, jusqu'à parfois six générations. De plus, il ne peut être question de "personnes perdues de vue" pour une population - je ne parle ici que des Wayãpi du centre et du nord - issue d'environ soixante-dix ancêtres vivants vers 1860. On peut légitimement s'attendre à ce que les règles de filiation aient eu à répondre à une telle situation démographique.

Si l'on s'en tient au principe de classification des parents consanguins, on constate qu'un homme ou une femme, alors qu'ils n'ont de pères que dans le groupe paternel et de mères que dans le groupe maternel, ont des deux côtés des germains et des cousins croisés. Cela implique clairement que chaque Wayãpi peut symétriquement se rattacher à des individus de même statut dans sa branche maternelle ou

tableau 2

NOMENCLATURE DES TERMES DE PARENTE

a) communs à ego masculin et ego féminin			
n°	terme de référence	terme d'adresse	équivalence
1	ɛ-l-amũĩ	tãmũ	père du père;père de la mère
2	ɛ-yalɨi	sa?i	mère du père;mère de la mère
3	ɛ-l-u	papa	père
4	ɛ-ɨ	mãmã	mère
5	ɛ-l-atɨ	pa?i	frère de la mère
6	ɛ-yayɛ	pipi	soeur du père
27	ɛ-palɨ	pi?a,pisĩ, ɛ-palɨ	fils de la fille; fille de la fille; fils du fils;fille du fils
28	ɛ-l-ua?u	papa;papaa?u	époux de la mère,si autre que père d'ego
29	ɛ-ɨa?u	mãmã,mãmãa?u	épouse du père,si autre que mère d'ego
45	ɛ-l-atɨa?u	pa?i,pa?ia?u	mari de la soeur du père si autre que 5
46	ɛ-yayɛa?u	pipi,pipia?u	épouse du frère de la mère si autre que 6
b) propres à ego masculin			
7	ɛ-l-ɛkɨ?ɨ	kakãy	frère aîné
8	ɛ-mɔmĩlĩ	pi?a,tuku	frère cadet

../...

n°	terme de référence	terme d' adresse	équivalence
9	ɛ-kuyã	yãyã	soeur aînée
10	ɛ-kuyã[miti]	pisĩ	soeur cadette
11	ɛ-l-ailo ʔɨ	tailo	fils du frère de la mère; fils de la soeur du père
12	ɛ-lɛ-lɛkwa	tũʔĩ,piʔaɨ	épouse:fille du frère de la mère;fille de la soeur du père
19	ɛ-l-aʔɨ	piʔa,tuku,yaʔɨ	fils
20	ɛ-l-ayɨ	pisĩ	fille
21	ɛ-l-ayɨwẽ	kwani	fils du fils du frère de la mère; fils du fils de la soeur du père
22	ɛ-l-aʔitatɨ	pisĩ,mãsĩ	fille du fils du frère de la mère; fille du fils de la soeur du père
30	ɛ-l-aʔɨaʔu	piʔa	fils de l'épouse si autre que fils d' ego
31	ɛ-l-ayɨaʔu	pisĩ	fille de l'épouse si autre que fille d'ego
34	ɛ-l-aʔɨlɨpɨkɛ, ɛ-l-aʔɨtaĩwĩ	tuku,kakãy, yaʔɨ	fils aîné
35	ɛ-l-aʔɨmɨtɛpo	tuku,piʔa,yaʔɨ	fils cadet
36	-mitikɛ	piʔa,pisĩ,	fils ou fille benjamin
		yaʔɨsakɨlɛ	fils ou fils nourrisson
38	ɛ-l-ayɨlɨpɨkɛ ɛ-l-ayɨsaʔi	yaʔɨ,yãyã,pisĩ	fille aînée
39	ɛ-l-ayɨmɨtɛ	yaʔɨ,pisĩ	fille cadette
47	ɛ-lɛ-lɛkwa-ɨpɨkɛ	piʔaɨ	première épouse
48	ɛ-lɛ-lɛkwa-kɨpɨɨ	piʔaɨ	seconde épouse,si soeur de la première
49	ɛ-lɛ-lɛkwaãmũ	piʔaɨ	seconde épouse, si autre que soeur de la première

../...

n°	terme de référence	terme d'adresse	équivalence
50	ɛ-l-aʔɨlaʔu	yapo	fils d'une épouse potentielle
51	ɛ-lɛ-kɨʔɨaʔu	kakãy	fils aîné d'une épouse du père autre que la mère d'ego
52	ɛ-mɔmĩlĩaʔu	piʔa	fils cadet d'une épouse du père autre que la mère d'ego
53	ɛ-kuyãaʔu	pisĩ,yãyã	fille d'une épouse du père autre que la mère d'ego
57	ɛ-y-ɛmũy	sɛmũ	fils d'une épouse décédée du père autre que la mère d'ego
	c) propres à ego féminin		
13	ɛ-kɨwɨ	kakãy,piʔa, tuku	frère aîné
15	ɛ-l-ɨkɛ	yãyã	soeur aînée
16	ɛ-kɨpɨɨ	pisĩ	soeur cadette
17	ɛ-mẽ	ø	époux: fils du frère de la mère; fils de la soeur du père
18	ɛ-ukɛʔi	tũʔĩ	fille du frère de la mère;fille de la soeur du père
23	ɛ-mɛmɨ	piʔa,tuku,yaʔɨ pisĩ	fils fille
25	ɛ-pẽ	suwi	fils de la fille du frère de la mère;fils de la fille de la soeur du père
		pisĩ,mãsĩ	fille de la fille du frère de la mère;fille de la fille de la soeur du père
26	ɛ-mɛmɨtatɨ	pisĩ,mãsĩ	fille de la fille du frère de la mère si épouse du fils; fille de la fille de la soeur du père si épouse du fils

../...

n°	terme de référence	terme d' adresse	équivalence
32	ɛ-mɛmɨa?u	pi?a, tuku ya?ɨ	fils de l'époux, si autre que fils d' ego
		pisĩ	fille de l'époux, si autre que fille d' égo
40	ɛ-mɛmɨlɨpɨkɛ ɛ-mɛmɨtaĩwĩ	kakãy	fils aîné
41	ɛ-mɛmɨtaĩwĩngɛ-lɛwɛwa	pi?a	fils cadet
42	ɛ-mɛmɨsakɨlɛ	ya?ɨsakɨ	fils benjamin; fille benjamine
43	ɛ-mɛmɨsa?i	pisĩ, ya?ɨ, yãyã	fille aînée
44	ɛ-mɛmɨmɨtɛpo	pisĩ	fille cadette
54	ɛ-kɨwɨa?u	kakãy, kakẽya?u	fils d'une épouse du père autre que la mère d'ego
55	ɛ-l-ɨkɛa?u	yãyã	fille aînée d'une épouse du père autre que la mère d'ego
56	ɛ-kɨpɨɨa?u	pisĩ	fille cadette d'une épouse du père autre que la mère d'ego

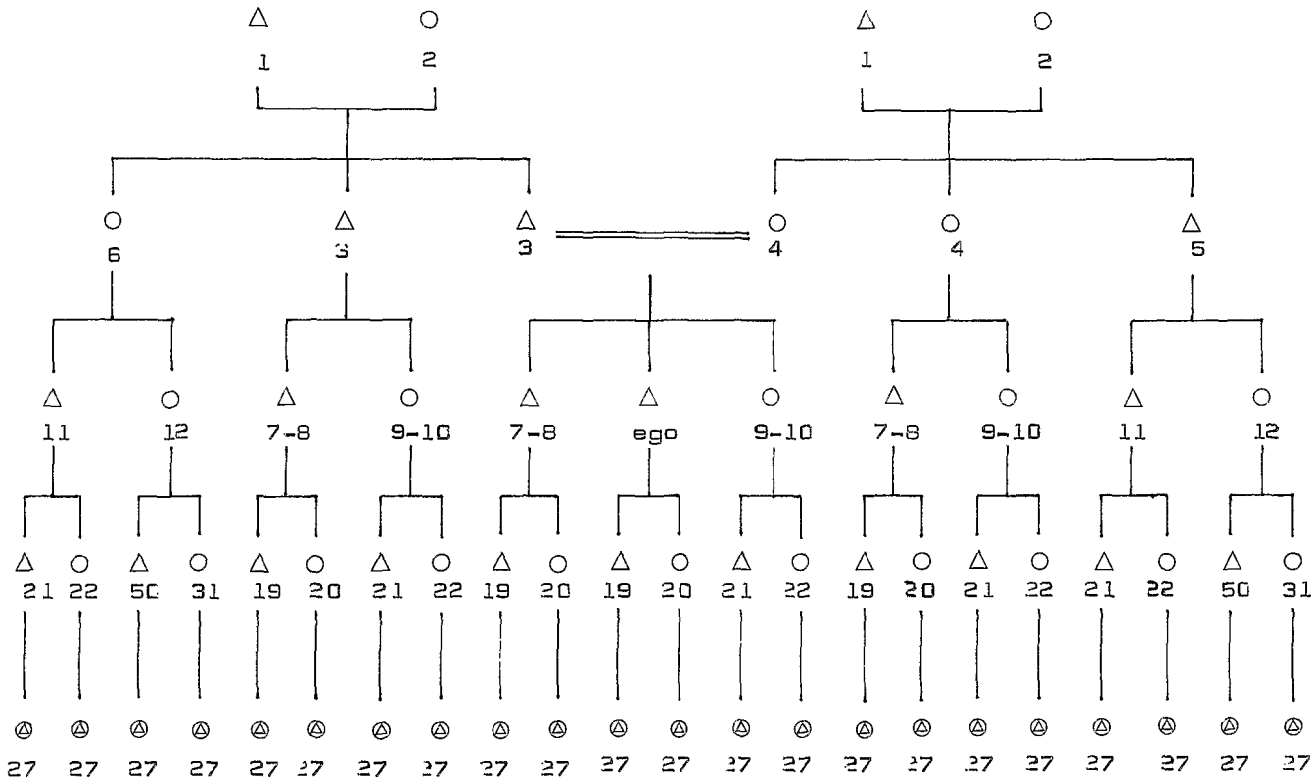


fig. 2 Ego masculin

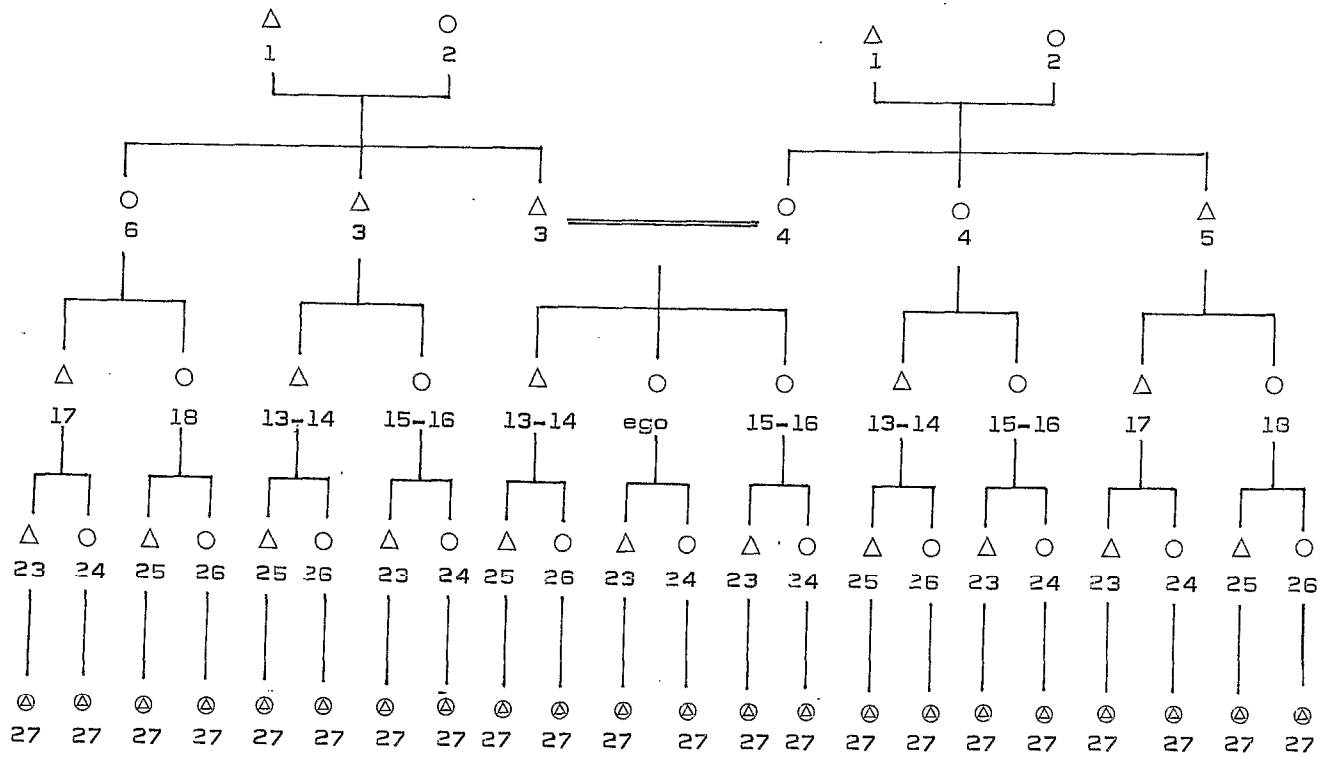


fig. 3 Ego féminin

paternelle. Ce caractère relevant de l'alliance est solidement corroboré par la filiation puisqu'au niveau des grands-parents, ego peut se référer indifféremment à l'un quelconque d'entre eux pour définir ses relations avec l'un quelconque de ses collatéraux. Ce n'est donc pas à un patrilignage ni à un matrilignage que se rattache un Wayãpi, mais à une multitude de lignes, les ancêtres doublant à chaque génération descendante.

Dans le cadre de ce système indifférencié, les Wayãpi présentent aussi pour leur filiation des traits qui relèvent de la patrilinéarité. Ainsi, le rattachement d'un individu à sa parenté paternelle se fait par le clan : un enfant appartient au clan de son père, dont c'est d'ailleurs la trace la plus concrète d'existence (cf. supra p. 67).

Par extension, il en va de même dans un mariage interethnique : un couple homme wayãpi/ femme étrangère aura des enfants wayãpi, tandis qu'un couple étranger/femme wayãpi aura des enfants étrangers. Plus avant, même lorsque le nom du clan est pratiquement oublié, c'est à son père que l'enfant est rattaché. Ce rattachement est, comme l'avait déjà fait remarquer HURAULT, déterminant pour la succession des chefferies, bien qu'en pratique celle-ci soit rarement directe et qu'il y ait souvent un relais par le mari de la fille ou le mari de la soeur (cf. infra p. 133).

A ce niveau de l'analyse, les Wayãpi semblent bien, en fait, illustrer cette remarque de Robin FOX :

> "Ainsi une société dans laquelle la plupart des droits et devoirs, y compris ceux qui concernent l'héritage et la succession sont transmis en ligne paternelle, peut passer pour "patrilinéaire"

sans comporter pour autant de groupes de filiation patrilinéaires". (1972, p. 53)

En définitive, ce système de parenté pour le moins diversifié nous renvoie aux besoins fonctionnels de la société wayãpi; le comportement patrilinéaire est associé à un premier besoin - le recrutement des détenteurs du pouvoir ; c'est au niveau de l'alliance que nous allons maintenant observer le rôle profond du système indifférencié.

1.3 La parenté : Alliance

Nous avons vu que la nomenclature fournit une opposition entre alliés épousables et consanguins non épousables, offrant à chaque ego masculin (A) et féminin (A') un certain nombre de conjoints potentiels, les cousins croisés (B et B') (cf. fig. 4).

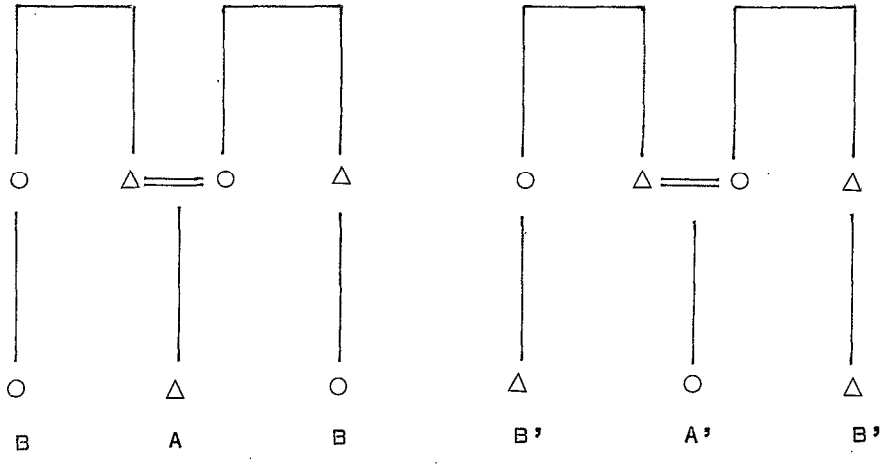


Fig. 4
Mariages préférentiels

Ce type d'union est considéré comme préférentiel, même si, comme nous le verrons, le mariage avec des personnes extérieures au groupe est possible. L'union avec les personnes définies comme germaines (les cousins parallèles) est en revanche rejetée parce que considérée comme incestueuse : (ɔ-y ɛupi), "ils se chevauchent" (les liens de parenté).

D'autres types d'union sont encore possibles pour les Wayãpi : les deux premières ne sont qu'une extension du mariage entre cousins croisés, le lévirat (cf. fig.7) et le sororat (cf. fig.5), le second étant même fortement recommandé et prenant la forme, le plus souvent, du mariage polygame (cf. fig. 6). Déjà, en 1856, MARIN et MAZIN le notifient :

> "Le Capitaine Auguste (ɔkitẽ) a quatre femmes ; celle dont il est question ici est la plus ancienne et la soeur de celle-ci est une jeune fille de 17 à 18 ans".

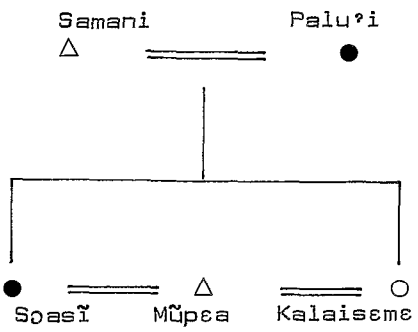


fig. 5 Sororat
[première épouse défunte]

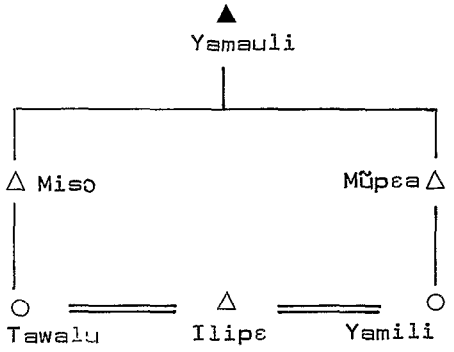


fig. 6 Polygynie sororale
[2 soeurs classificatoires vivantes]

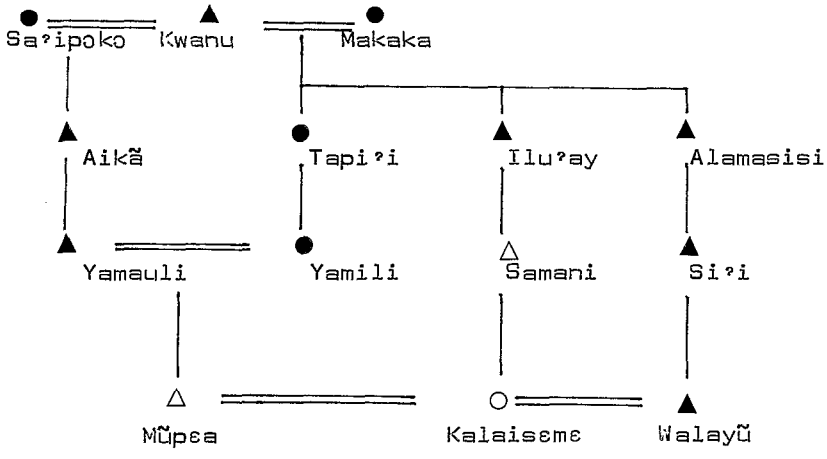


Fig. 7 Lévirat avec deux frères classificatoires (premier époux défunt)

Ce dernier cas (cf. fig. 7) est intéressant : il nous montre une femme ayant épousé en premières noces Walayũ, son frère classificatoire : ce type d'union est en principe jugé comme incestueux, mais il est intervenu dans les années 1942-1944, dans une période où l'éclatement des communautés du haut Oyapock laissait peu de place à l'accomplissement de mariages dans les règles. Walayũ décédé, Kalaisɛmɛ se remaria, non pas comme on aurait tendance à le penser à la lecture du schéma, avec son demi-frère classificatoire, Mũpɛa , mais, comme il nous fut dit, "avec le frère de son défunt mari". Ainsi s'opèrent, dans les dits, les redressements des faits ; l'accent n'est mis que sur une partie de la vérité. Non pas que soit oubliée la situation exacte des conjoints, puisque chacun peut la retrouver dans la généalogie, simplement, la vérité est infléchie dans le sens où il devient honorable de dire : "j'ai épousé le frère de feu mon mari".

Le mariage secondaire avec la fille d'une veuve (cf. fig. 8) est un type d'union assez pratiqué .

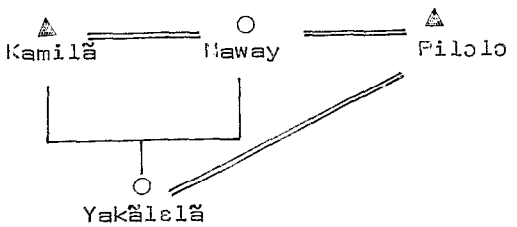


Fig. 8 Mariage secondaire avec la fille d'une veuve

On trouvera aussi, assez fréquemment, le mariage avunculaire (cf. fig. 9) et, dans une moindre mesure, le mariage avec une tante (cf. fig. 10).

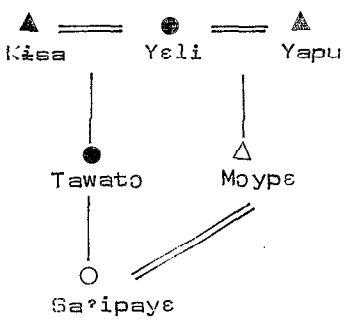


Fig.9 Mariage avunculaire

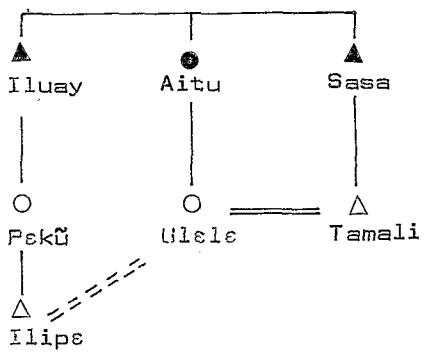


Fig.10 Mariage avec une tante

Le mariage avec la tante que nous venons de schématiser est encore à l'état de projet ; il a été arrêté par le mari lui-même, Tamali, pour qu'à sa mort, sa veuve Dédé (Ulɛlɛ) ne soit pas sans ressources. THEBAULT DE LA MONDERIE, en 1819 déjà, avait entrevu sans bien les comprendre les mariages secondaires :

"Il arrive très souvent qu'ils élèvent un enfant pour plus tard en faire soit un mari, soit une concubine". (1857)

Le mariage avunculaire, qui sous-entend souvent une différence d'âge entre les conjoints, est assez mal toléré par les jeunes filles, mais considéré comme une solution pour ne pas sortir de la famille, ou du village, comme nous le verrons plus bas.

Si l'on examine la totalité des mariages du village Zidok pour l'année 1975 (29 couples constitués), on trouve : 17 mariages entre cousins croisés et cousins croisés classificatoires ; 3 mariages avunculaires ; 2 mariages avec une fille classificatoire (considéré comme incestueux) ; un mariage avec un frère classificatoire (cas du lévirat, fig. 7, p. 115), et enfin, six mariages exogames. De ces chiffres que nous pourrions étendre par expérience à la totalité de l'ethnie, il ressort une forte tendance des Wayãpi à l'endogamie villageoise. Historiquement, ce comportement endogame eut des conséquences très importantes à partir du creux démographique du XIXe siècle, surtout pendant les périodes d'isolement relatif des différents groupes locaux. Les Wayãpi expliquent eux-mêmes la situation : il arrivait souvent qu'un homme n'eût pas d'épouse potentielle ; la seule solution pour ne pas sortir du groupe, pour ne pas, suivant la pensée d'un système indifférencié, multiplier à l'infini les lignées de référence, était de former incestueusement les mariages, les ultimes réserves mises par la conscience populaire étant l'interdiction absolue du mariage avec la mère et la fille :

"lorsque l'on est en manque d'épouse, mieux vaut prendre des soeurs que des filles". (Yawalu, 1978)

Ces entorses à la règle, faites un peu à tous les niveaux généalogiques n'aboutirent pas à la cassure du système. N'oublions pas que la parenté indifférenciée, combinée, chez les Wayãpi à une excellente connaissance des généalogies permet à un individu de se rattacher à l'un quelconque de ses seize ancêtres, au quatrième niveau ascendant. Pour arranger les mariages au niveau moins un, il suffit de compter la parenté sur un des ancêtres plutôt que sur un autre ; nous ne faisons là que traduire les propres paroles des Wayãpi : / pipi lupi tɛ a-ikɔ /, "je compte du côté de ma tante". Illustrons cela par un exemple :

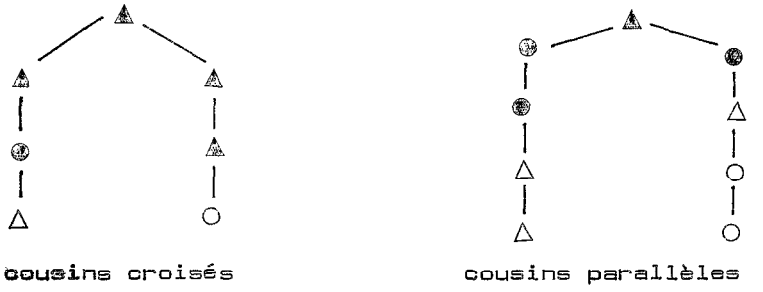


fig. 11 Mariage réalisé selon la parenté maternelle du mari — Mariage impossible selon sa parenté paternelle

Le mariage de Yapɔk et Solɔlɔ était impossible si Yapɔk se référait à la parenté de son père ; il était possible s'il se référait à celle de sa mère : c'est cette vision des choses qui fut choisie.

La tendance puissante des Wayãpi à l'endogamie est, nous venons de le suggérer, profondément liée à leur situation démographique récente. C'est la connaissance de la structure des communautés qui va nous permettre de comprendre comment les Wayãpi évitent une imbrication trop poussée des groupes locaux qui, selon FOX, est le danger majeur qui menace les sociétés à parenté indifférenciée (1972, p. 147).

Une communauté est d'abord formée de couples, polygames ou non. Le couple est, avec les enfants qui en sont issus, la base indivisible d'une association économique. La preuve la plus évidente en est que l'enfant d'une femme seule (veuve ou célibataire) est nommé /mɔnakɛ /, "la chose volée" au même titre que le fruit d'un inceste. Pression est d' ailleurs généralement faite pour que ces enfants soient éliminés à la naissance par enterrement, en même temps que le placenta. Le caractère inéluctable de cette solution a déjà été noté au XIXe siècle :

> "Une femme accouchée il y a environ six mois d'un enfant parfaitement à terme, n'ayant pu en désigner le père, les Indiens, hommes et femmes, se sont réunis en conseil et il a été décidé à l'unanimité, sans opposition aucune de la part de la mère, jeune femme âgée de 18 à 20 ans,que le malheureux enfant serait enterré vif". (MARIN et MAZIN, 1856)

Cependant aucune tache ne compromet l'avenir de la mère qui pourra ensuite, une fois l'incident clos, faire un mariage tout à fait régulier. Quant à la femme qui se trouve brutalement veuve pendant sa grossesse, on lui trouve immédiatement un second mari qui prend à son compte la paternité de l'enfant à venir,lequel n'apprendra souvent que fortuitement sa filiation réelle.

Si les arrangements entre les familles peuvent commencer tôt, le mariage ne peut devenir effectif que lorsque les deux conjoints sont arrivés au stade de l'indépendance économique. Pour les jeunes femmes, cela signifie s'occuper de son abattis, de sa cuisine, de ses enfants. Pour le mari, et l'objectif est plus difficile à atteindre, il faut qu'il puisse faire sa maison et surtout, dit Yawalu,

"savoir chasser, savoir faire toutes les vanneries pour sa femme, savoir faire un abattis."

Ce sont les seuls critères sur lesquels une femme peut s'appuyer pour se récrier lorsqu'on lui propose un mari. La procréation, si elle est une des fins de l'union chez les Wayãpi comme dans toute société humaine, cède pourtant le pas à la fonction économique : la stérilité d'une épouse, en conséquence, n'entraîne jamais le divorce /ɔ -p ɔy/, "il divorce". La polygamie est le seul moyen d'y suppléer. En sens inverse, la défection, rarissime, d'une épouse en tant qu'associée au travail familial, peut entraîner le divorce.

Les mythes, dont on sait qu'ils fourmillent de réponses sur les sociétés, me fournissent ici une illustration de la situation affligeante d'un couple où l'épouse est improductive : il s'agit du thème dit de la tête coupée, ou de la femme crampon, dont on sait, grâce à LEVI-STRAUSS (1966, pp. 388-394) la large diffusion en Amérique tropicale. Dans la version wayãpi, on voit une femme mise accidentellement enceinte par un ver, d'abord délaisser ses trois enfants monstrueux, puis perdre sa tête. Tandis que le corps se transforme en daguet rouge /sɔʔɔ /(1), la tête se colle sur le dos du mari et, devenue strictement consommatrice, épuise littéralement celui-ci. La suite du mythe nous montre avec sympathie le malheureux conjoint cherchant à se débarrasser de ce qui lui reste de femme et y parvenir enfin. Sans commentaire excessif, l'accent mis sur l'improductivité et la nocivité de cette union avec une infirme n'échappe à aucun Wayãpi.

Les communautés wayãpi actuelles sont donc composées d'un certain nombre de familles nucléaires qui correspondent au "groupe

---

(1) / Sɔʔɔ /, Mazama americana, cervidés.

limitatif" de FOX (1972, p. 153). Elles sont en effet généralement le fruit d'un rassemblement de familles ayant un certain nombre d'ancêtres en commun, mais en aucun cas elles ne représentent la totalité des personnes descendant de ces ancêtres. Leur limite provient du fait qu'elles ont choisi de vivre ensemble et non pas seulement qu'elles descendent de ces ancêtres. Nous verrons à la fin de ce travail (tableau 3 p. 328) que, sur ces bases, nous observons certes une grande fluctuation des communautés, mais également une stabilité remarquable pour un certain nombre d'entre elles. Si cela tient, n'en doutons pas, à la qualité de leurs leaders, c'est aussi au jeu subtil offert par le système d'organisation sociale qu'elles doivent leur survie.

Une communauté me semble la combinaison de trois jeux :

- le jeu des liens indifférenciés qui scellent le libre choix d'association des familles d'une communauté.

- le jeu du pouvoir qui organise le village autour de l'homme fondateur et assure sa perpétuation par le biais de la patrilinéarité. Cette autorité masculine se transmet du père au fils aîné, à défaut au fils cadet, à défaut aux gendres et beaux-frères ; ces deux derniers ne jouent à proprement parler qu'un rôle de régents, puisque, en théorie du moins, la chefferie doit revenir aux enfants du défunt. Les litiges successoraux sont, comme nous le verrons, une des sources d'éclatement des communautés.

- le jeu de l'endogamie, qui n'est autre qu'une technique de défense contre l'extérieur, défense à force centripète, cherchant au maximum à éviter les départs et favorisant au contraire les entrées.

Quelles entrées ? Avant tout, les personnes seules, orphelins, veuves, parce qu'elles constituent des alliés en puissance, sans apporter dans leurs bagages un trop grand nombre de lignées avec lesquelles il faudra compter dans les relations intercommunautaires : ce sont des personnes politiquement neutres. Une fois mariées, ces personnes font indéfectiblement partie de leur famille par alliance, et sont, pour l'ensemble de la communauté, situées par rapport à elle. Ainsi, dans le village de Kamala à Trois Sauts, vit une femme Wayãpi-puku, Y ẽ l ẽ , mariée à un homme du village, dont Yawalu dit :

"Je l'appelle ma tante parce qu'elle est mariée à mon oncle"

La recherche d'individus, soit appartenant à une lignée éloignée, ce qui est le cas de la plupart des Wayãpi-puku fixés sur l'Oyapock, soit franchement étrangers, ce qui est le cas des Emerillon et des Indiens de langue karib, semble être une autre tactique de recrutement que nous retrouvons tout au long de l'histoire de nos communautés. L'intégration d'étrangers, comme nous allons en discuter plus avant, a peut-être d'ailleurs été l'un des biais par lequel les Wayãpi ont pu (ou ont dû ?) au milieu du XIXe siècle, tout d'abord passer d'un système clanique exogamique et patrilinéaire au système actuel, et secondairement intégrer des débris des sous-tribus voisines. Tout cela ne se fit pas sans heurts et l'on peut se demander si certaines guerres ne furent pas provoquées uniquement dans ce but. Pour l'heure, contentons-nous de remarquer que la communauté wayãpi fonctionne comme une nasse dont la solidité n'est en fait compromise que par la convoitise des autres communautés, les successions de chefferie, et très différemment, les maladies importées.

2. DES RELATIONS INDIVIDUELLES AUX RELATIONS INTERTRIBALES : UNE CLE DE L'EVOLUTION SOCIO-POLITIQUE DES WAYÃPI

Ce que nous savons déjà de la réalité et de la norme nous oblige à constater que les Wayãpi, subissant de fortes réductions démographiques tout au long du XIXe siècle, ont évolué vers une atomisation géographique importante laissant des vides territoriaux. L'ancien système clanique, reposant sur une base territoriale et fondant l'alliance sur l'exogamie avec circulation des épouses, semble avoir progressivement laissé la place à des communautés détentrices de la totalité de la vie sociale, donc penchant vers un isolationnisme certain. La pérennité du groupe fut alors assurée par une filiation indifférenciée, permettant le mariage endogame. De l'ancien système ne survivait que l'héritage paternel de l'autorité familiale, ce qui, subsidiairement, maintint l'appartenance nominale à un clan.

L'observation de la réalité nous permettra de constater que ces communautés endogames n'ont pas toujours pu jouer le rôle de noyau de sécurité que les Wayãpi voulaient leur assigner et qu'elles se sont souvent vu obligées de s'ouvrir sur l'extérieur pour survivre. En dépit de forces négatives, surtout démographiques, il est à peu près certain que les Wayãpi ne renoncèrent jamais à créer des communautés fortes. Cette idée, encore solidement inscrite dans leurs conceptions politiques actuelles, apparaît clairement dans les témoignages du passé. Ainsi la tradition orale et les sources écrites dépeignent toutes, à un moment quelconque de l'histoire wayãpi du XIXe siècle et du XXe siècle, un village important commandé par une personnalité forte, constrastant avec tous les autres. En 1819, c'est le village

de Waninika qui tient ce rôle sur le haut Ɨpisĩ (THEBAULT DE LA MONDERIE, 1857) ; en 1849, c'est le village de "Damocome", probablement le chef Yawalumiti (BAGOT, 1849); en 1890, c'est celui de Pierre Ka ʔ iluwiyã (COUDREAU, 1893).

2.1. Conflits individuels et paix publique

La vie quotidienne des Wayãpi actuels,aussi bien d'ailleurs que le fut celle de leurs grands-parents,est caractérisée par un grand individualisme. Ce trait de caractère est puissamment imprimé dès la plus tendre enfance, puisqu'un Wayãpi fait ses premières expériences existentielles sans contrainte aucune et qu'on le laisse totalement libre de ses choix. Dans de telles conditions, il doit découvrir lui-même la discordance ou la concordance de ses actes avec les normes de la société dans laquelle il évolue. Ces normes lui sont bien entendu enseignées, mais il n'est pas obligé de les accepter, et sera alors contraint de quitter la communauté. En sens inverse, n'importe quel individu, dès lors qu'il désire vivre selon les canons d'une communauté, dont les deux principaux sont l'esprit de réciprocité et la modération dans les actes et les jugements, sera accepté en son sein, même s'il provient d'une ethnie éloignée.

Si on le met en parallèle avec le fonctionnement de la communauté endogame, ce comportement social me semble le garant d'une harmonie relative. Les déviants partent et l'équilibre est sauf, les postulants remplaçant les déviants. Le vécu d'une telle philosophie passe concrètement par une ritualisation des relations humaines qui vise à écarter sans cesse les sources de conflits. Des sources écrites

anciennes aux traditions orales, en passant par la réalité contemporaine, il se dégage une continuité remarquable. En 1819, THEBAULT DE LA MONDERIE note que le chef frotte le front des nouveaux arrivants avec un morceau de coton, (rituel encore en vigueur entre deux communautés alliées). Peu après, un vieillard exhorte les Indiens à se bien conduire avec les Blancs. En 1832, LEPRIEUR, résumant l'accueil d'un village wayãpi sur le Kouc, fournit le prototype du comportement des Wayãpi à l'égard d'un arrivant, qu'il soit ou non de la communauté :

> "Là, comme sur les établissements que j'avais visités précédemment, je fus parfaitement reçu. La plus franche hospitalité me fut offerte, ainsi qu'aux hommes que j'avais avec moi ; du macouray(1), de la crayave(2), quelques morceaux de poisson et de la cassave nous furent aussitôt apportés, et le chef de la famille nous engagea par signes à nous asseoir et à suivre l'exemple qu'il nous donna de manger ; le repas fini, sur son ordre, ses filles apportèrent de grands couis pleins de cachiri(3) que nous faisions circuler à la ronde après y avoir bu ; car chez les Indiens, il est de bon ton de ne jamais refuser de boire dans la coupe de son voisin, et ce serait lui faire insulte que de lui refuser cette preuve de fraternité". (1834, p. 210)

Cent cinquante ans plus tard, nous devions observer une scène identique chez les Wayãpi du Kouc. Il s'agissait des villageois du Pilawili rendant visite à leurs voisins du Kuluapi, après un long séjour chez les Wayana du Jari :

---

(1) "macouray", / makule / : tabac.

(2) "crayave", vraisemblablement /kalalɨ/: bière d'igname.

(3) calebasse de bière de manioc.

"L'arrivée par canot est silencieuse. On retient les chiens, les empêchant d'aboyer et de courir au village. Les visiteurs peuvent se baigner (nus pour ne pas mouiller leurs vêtements); tous se peignent les cheveux et se parent de leurs perles. Les enfants entrent les premiers, puis les femmes, puis les hommes, puis le chef, enfin les chiens. Si l'on rencontre des habitants du village avant l'entrée officielle, on s'ignore de part et d'autre, ne jetant même aucun regard. (...) Les habitants du village ne se pressent en aucun attroupement. Les hommes nouveaux-venus vont s'asseoir sous la case à cachiri ou sous une case de cuisine vide, où les femmes leur ont préparé des bancs. Les femmes et les enfants restent debout ou s'accroupissent. En aucun cas les invités ne pénètrent dans une case d'habitation dès leur arrivée, même s'ils y ont de la famille proche. Les hommes du village, puis les femmes, rendent visite aux nouveaux arrivés qui peuvent être restés un quart d'heure ou plus seuls. Les femmes leur apportent du cachiri ou, à défaut, n'importe quelle autre boisson, sauf de l'eau. On ne remercie pas pour cette offre et l'on tend la calebasse vide sans un regard pour sa propriétaire. Les hommes et les femmes parlent sans se regarder, sans élever la voix et sans gestes inutiles..." (P. GRENAND, 1972, p. 135)

Les fêtes sont le sommet de la coexistence pacifique puisqu'elles visent, par le système de l'invitation réciproque, à resserrer les liens entre les membres de la communauté. Le rôle de la fête en tant que ciment de la vie sociale et concrétisation de la vie économique des Wayãpi a été étudié par F. GRENAND (1972) dans deux chapitres

intitulés "La fête au village" et "Du don et de l'échange camouflé en don" (p. 165-178). Je n'insisterai ici que sur un rituel très significatif mis en place dans les grandes fêtes entre deux communautés : il s'agit de /yawamɔna/, "le vol des chiens". En pleine fête, les danseurs, qui sont également les invités, se répandent brutalement dans le village et pillent les demeures des invitants, entassant leur butin sur la place à l'intention de leurs épouses respectives. Cette parodie de mise à sac, de guerre, finit dans les éclats de rire : c'était une plaisanterie ! Les invitants font généreusement don de leurs larcins aux invités. Demain, dès l'aube, ceux-ci iront à la chasse ou à la pêche et paieront les volés ; de guerre apparente, /yawamɔna/ devient alliance. Cette félicité n'a peut-être pas toujours été de mise puisque les gens du XIXe siècle allaient toujours aux fêtes à cachiri dans une autre communauté, armés de leurs flèches de guerre /kulumuli-kulu/. Dans un semblable climat, les rituels tels que /yawamɔna/ ne dégénéraient-ils pas en combat ? Ou bien n'avaient-ils lieu qu'entre communautés sûres de leurs relations pacifiques ? Les enquêtes actuelles ne peuvent permettre que des suppositions.

L'amour des Wayãpi pour les règlements psychodramatiques à leurs conflits est en tous cas un fait acquis, et nous en retrouvons un reflet dans ce qui s'observe actuellement dans les querelles entre les individus. L'insulté se plante devant l'insultant en criant fort, avançant et reculant en frappant du talon un peu comme en dansant, se frappant à grands coups la poitrine de la paume de la main. S'il invective plusieurs personnes, il s'en va à courte distance et revient, recommençant avec un autre. L'adversaire écoute, les jambes écartées, les poings aux hanches ou les bras croisés sur la poitrine.

Il peut ou se taire, ou répondre, c'est-à-dire entrer dans le combat. Car que sont donc ces joutes oratoires sinon, à l'échelle de l'individu, ce qu'est la guerre à l'échelle de la communauté ?

2.2. Systèmes relationnels et pouvoir

Il a pu sembler étrange d'aborder l'observation des relations sociales par une description ethologique des évitements ou des règlements de conflits individuels, mais j'ai la conviction que ces phénomènes sont révélateurs du jeu dangereux de l'alliance et de la rupture qui agite les Wayãpi aussi loin que plongent mes investigations.

C'est ce jeu, vu sous l'angle de la transmission du pouvoir,que je vais maintenant examiner. Ainsi que je l'ai déjà suggéré dans l'étude du système de parenté, cette transmission se fait selon trois axes relationnels :

- les relations descendantes père/fils, puis fils aîné/fils cadet ;
- les relations d'alliance beau-père/gendre ou beau-frère/beau-frère;
- les relations de dépendance et d'alliance interne et externe chef/obligé et homme/ami préférentiel.

Les relations entre père et fils ont déjà été cernées à propos de la succession de l'autorité, soit au niveau de la famille, soit à celui du village ; le lien qui les unit est socialement valorisé et les mésententes considérées comme gravissimes. Le moment le plus redouté est celui où le père devient sénile. Nous avons été témoins d'un cas où l'entêtement du père à ne pas abdiquer,tout en refusant de remplir son rôle de chef,équivalait à un abandon total de l'autorité, les contraintes affectives enlevant au fils toute marge de manoeuvre.

Il s'agit là, à mon sens, d'un des points faibles essentiels de la société wayãpi.

Les ruptures violentes entre père et fils existent bien et nous pouvons relever au moins deux cas sur lesquels nous possédons des renseignements précis. Le premier se situe vers 1870-75 :

"Oui, le grand-père Alasuka était mort depuis longtemps, mais d'abord le fils (le chef Pierre Louis ou Tamɛ yuʔa) avait chassé son père. Ce n'était pas sans raison. Il y a comme ça des vieillards qui veulent les femmes des autres. C'est pour cette raison que jadis le fils chassa son père ; il chassa son père, disaient nos anciens. Et le grand-père partit...

Le grand-père fuyait, dit-on, le grand-père fuyait, il arriva près du village du Pilawili. Mais son fils aussi arrivait derrière lui ; il fit péter son fusil ; deux fois il fit péter son fusil. "Je vais à la rencontre de mon neveu pour le retenir" dit Saʔi Ulupɛ (en parlant de Pierre Louis); "Ce n'est pas pour que vous le chassiez ainsi que votre père jadis a fait la couvade ! (yɛkwaku). Voilà ce que j'ai à vous dire", Voilà ce que j'ai dit à mon neveu, il me répondit en français! Jamais aucun de nos anciens chefs ne parla ainsi, ils parlaient notre langue, pas le français ! Et (Pierre Louis) dit : "Où est mon père, que je lui attache les mains, que je lui attache les mains!"; et on raconte que le grand-père (Alasuka) se mit à pleurer. Et la grand-mère engueula beaucoup son neveu : "Il n'est plus des nôtres" disait la grand-mère, "Voilà ce que je dis de lui ! Il n'est plus qu'un Blanc désormais!"Désormais, il était devenu totalement un Blanc, et tout ça parce qu'il était parti durant l'enfance. Désormais, il s'était transformé entièrement en gendarme". (Misɔ , 1977)

Le deuxième exemple est celui du chamane Asapɔ , dont nous aurons à parler dans d'autres circonstances. Les évènements s'étalent entre 1884 et 1891 ; ce personnage fut destitué sur intervention des Français, mis en prison et ensuite relaxé. Entre temps, son fils Pierre Kaʔ iluwiyã avait repris à son profit la chefferie vacante et recueilli les femmes de son père, la communauté toute entière étant bien persuadée que l'homme était perdu pour l'ethnie. La fin de Asapɔ fut contée à J.M. BEAUDET par Misɔ et traduite par son fils Kwataka :

> "Asapɔ revient chez lui ; c'était le soir. Il fait du bruit avec sa pagaie dans le canot (pour prévenir de son arrivée). Son fils est déjà marié avec la femme d'Asapɔ ; il l'a "enceintée" ; ils se sont bagarrés ; Asapɔ est maigre ; Asapɔ et son fils se sont bagarrés toute la nuit et le lendemain aussi. Pierre donne de l'argent à son père, puis, il "fout en l'air" (il expulse) Asapɔ .
>
> "Le fils de Kalianalɛ appelé Palaɛ̃sĩ[1] a été chercher des bambous à flûte plus en amont que Kwasiɛtã ; en revenant, il a ouvert la valise de Asapɔ , a vu la maraca, et a pris les esprits qu'elle contenait pour les donner à son père qui était un grand chamane. Pour avoir transporté les esprits, le fils devait lui-même être un peu chamane.
>
> "Asapɔ était à Saint-Georges, très malade. Il est remonté chez lui, a joué de sa maraca, mais il n'y avait plus d'esprits dedans. Il est redescendu à Saint-Georges, puis à Cayenne où il est mort..."

---

(1) Des métis Piriu du village de Gnongnon dans la région de Maripa sur le bas Oyapock.

Les deux cas de destitution mettent en scène des situations spéciales. Dans l'un, Pierre Louis, homme élevé par les Blancs sur la côte, acculturé et ambitieux à la fois, devient un fils indigne pour une faute réelle de son père, l'adultère avec la femme de son fils. Il semble bien que Pierre Louis ait saisi cette occasion pour éliminer son père et asseoir définitivement son pouvoir ; il n'y parviendra pas et sera à son tour éliminé, cette fois par la puissance d'un chamane.

Dans le deuxième cas, le fils, Ka ʔ iluwiyã, agit légitimement en épousant les "veuves" de son père qu'il croit disparu à jamais. Lorsqu'il chasse Asapɔ à son retour, certes il n'agit pas en bon fils, mais l'intérêt des Wayãpi est en jeu, puisque pendant des années Asapɔ a rançonné et terrorisé les habitants de la région et les Wayana, commettant plusieurs crimes. (COUDREAU, 1893, p. 297).

En dehors de ces rares situations conflictuelles, dont au moins une a été infléchie par le monde occidental, les rapports entre père et fils semblent avoir rarement posé de problèmes. Si des tensions existaient, le départ vers d'autres communautés était la solution généralement adoptée : c'est ainsi que l'on entend dire que la solitude de Tãmũ Kwanu (vers 1860) est grande parce que "ses fils s'étaient dispersés, ses fils qui étaient déjà des hommes". De telles situations me paraissent avoir été fréquentes au XIXe siècle, particulièrement à l'époque des voyages de COUDREAU, qui note à plusieurs reprises la présence de fils de chefs loin du village paternel ; c'est le cas des fils du chef Maracaya (Malakaya) qui résident chez Jean Louis (Sãlui); c'est le cas d'un fils d'Acara (Akala) qui réside chez Ouira (Wɨla) (COUDREAU, 1893, p. 327 et 335).Il serait cependant hasardeux de tirer des déductions de cas qui ne relèvent probablement que des obligations du gendre à l'égard du beau-père.

Dans le droit fil de l'autorité paternelle, l'aîné a, chez les Wayãpi, une autorité importante puisqu'il est désigné prioritairement pour succéder à son père. Il n'y a rien là de bien original. En 1819, THEBAULT DE LA MONDERIE note :

> "L'aîné de la famille commande aux cadets avec fermeté mélangée de douceur".

Pour gratuite que puisse paraître cette observation, elle n'en est pas moins juste. Miso nous confirme cette position prééminente, dans le récit concernant le peu sympathique Pierre Louis :

> Tatu : - Ainsi, Pierre Louis était le fils de grand-père Alasuka ?
>
> Miso : - Oui, c'était le fils de grand-père Alasuka. Je te dirai que le grand-frère avait fait une chute mortelle, sans quoi c'est lui qui serait devenu chef ; plus tard, te dis-je donc, c'est le petit-frère qui devint chef .

La douceur est effectivement un des traits qui caractérisent l'aîné dans ses rapports avec ses cadets ; cependant, il existe un corollaire à ce droit d'aînesse, qui est une source de conflits particuliers : en effet, ses belles-soeurs sont, pour l'aîné, des épouses classificatoires, et certains profitent un peu trop de cette situation, créant une gêne entre les frères.

Il arrive aussi que des frères ne s'accordent pas pour confier la chefferie à leur aîné. On peut alors assister à un éclatement de la communauté. L'observation superficielle montre en effet que la dispersion des frères (réels ou classificatoires) apparaît assez fréquemment à travers l'histoire wayãpi sans qu'il soit possible de la fonder sur une mésentente. Un cas clair est fourni par

la dispersion en 1935 des fils du chef Sapɔtɔ . Plus loin dans le temps, les traditions orales et les sources écrites montrent qu'après 1824, Palananupã̃ et Yawalakalɛ s'éloignèrent de leur aîné Waninika, le premier fondant un grand établissement sur le Yarupi (BAGOT, 1841), le second s'installant selon Misɔ chez le chef A'ɨ sur la rivière Yɛngalalɨ. Le caractère emporté de Waninika tel qu'il est présenté par ADAM DE BAUVE et FERRE (1833, p. 106), peut, avec réserve, expliquer cette séparation.

Si l'on y regarde de plus près, on peut se demander si la séparation de frères n'est pas à envisager, soit comme une soupape de sûreté évitant une rupture irrémédiable, soit encore comme le moyen d'une emprise sur un territoire plus vaste avec une contrainte économique plus faible. On observe en effet, au moins depuis 1870, l'existence fréquente de paires de villages formant de véritables groupes locaux entretenant des rapports de réciprocité très serrés. Si ces paires ne sont pas nécessairement dirigées par des frères, cette situation est cependant fréquente. Vers la fin du XIXe siècle, ce sont Tapi'i et Alamasisi, les fils de Kwanu ; vers 1910-1920, ce sont Sapɔtɔ et Iluay, deux frères classificatoires ; la mort prématurée du second amena le retour à une grande communauté ; vers 1930, ce sont Yãwĩ et Sapakway sur le Pilawili. Comme on peut le voir sur la carte 13 p. 332, ces communautés ne sont jamais éloignées, ce qui favorise leurs relations.

Les Wayãpi ne sont donc pas sans ressources pour assurer la continuité de leurs communautés . Un autre moyen de prévenir les crises de succession est de confier la chefferie à un personnage plus neutre : le beau-frère du défunt ou son gendre si celui-ci a un âge suffisant. L'arbitrage des alliés me semble bien historiquement la solution principalement adoptée par la communauté endogame pour éviter

l'éclatement. Mais ne peut-il pas aussi être un moyen, à plus ou moins long terme, de renversement du pouvoir ? Ce n'est certainement pas à cet aspect des choses que pense Yawalu lorsqu'il nous dit :

> "Les hommes souhaitent des fils, mais ils veulent aussi des filles, car, lorsqu'elles se marient, le beau-père devient un peu le chef de son gendre ; c'est ce dernier qui travaille pour lui le canot ou la vannerie".

Cependant, petite ambition peut devenir grande ! Cette phrase résume la place du gendre ou du beau-frère dans le système. Elle est, comme nous allons le voir, lourde de conséquences.

Le recrutement des gendres et des beaux-frères est très large et permet indubitablement au village de s'accroître numériquement. Par le mariage avec le cousin croisé, il permet de maintenir l'unité territoriale de la parenté, mais oblige à un certain échange si la parenté est divisée en plusieurs unités de résidence. En revanche, l'exogamie permet à la société wayãpi d'intégrer des alliés d'origine extrêmement variée. Au XIXe siècle, on voit ainsi s'agréger aux diverses communautés des individus, soit aparai ou wayana (essentiellement colporteurs à l'origine), soit membres d'ethnies en voie d'extinction.

Lorsqu'ils pensent gendre ou beau-frère, les Wayãpi se réfèrent bien avant tout à une situation exogame puisqu'ils nomment collectivement ces obligés /lɛ mĩngway/, "ceux qui ont immigré"[1].

---

(1) Vieux mot, vieille institution. LERY relève chez les Tupinamba /che-reniboye/, "mon serviteur" (1580, p. 330). Selon METRAUX, il s'agissait essentiellement de gendres (1948, p. 111) dont on peut dire que le rôle et la position étaient les mêmes dans la communauté Tupinamba que dans la communauté Wayãpi actuelle.

Ce statut permet donc de compléter la situation des hommes d'un village par rapport à son chef : il y a ses descendants mâles et il y a ses obligés. Un obligé reçoit des biens et une femme ; en contrepartie, il assure les surplus en manioc et gibier (cela uniquement tant qu'il n'est pas père de famille); surtout il assure le decorum, construction des carbets de fête et de cuisine, entretien de la place de danse, toutes choses, en définitive, qui créent la force et la cohésion qui se dégagent d'une grande communauté telle qu'en rêve chaque Wayãpi. A propos de l'installation d'un Wayana chez le chef Pierre Louis, Misɔ explique bien le processus :

- Misɔ : Alors Pierre Louis se fit son propre village(...). C'est à ce moment là qu'il dit : "Venez travailler à faire mon village". Voilà ce qu'il dit à notre ancêtre Tatuluwiyã.
- Tatu : A notre ancêtre Tatuluwiyã ?
- Misɔ : Ah! Désormais il commandait et les gens venaient! Eux, c'étaient des Wayana ; ils nettoyèrent bien le pourtour du village, oui, ils nettoyèrent bien.

Il est important d'ajouter aux paroles de Misɔ que Pierre Louis, pour fixer Tatuluwiyã, lui donna sa soeur Walusi en mariage.

Voyons en effet comment le système économique s'imbrique dans le fonctionnement du pouvoir pour assigner une position au gendre :

- demandeur de femme, il doit fournir un apport de travail sous forme de nourriture, vannerie, travail d'entraide, au beau-père ou à défaut au beau-frère. Cela implique qu'il va résider chez sa femme s'il vient de l'extérieur.
- marié, il n'a plus aucune obligation économique théorique à l'égard de son père.

A partir d'un tel système, un chef wayãpi aura donc intérêt à assurer la continuité et la force de sa communauté par le mariage de ses fils avec ses nièces et celui de ses filles avec des étrangers qu'il aura attirés... tout en contentant ses neveux[1]. Le nombre des femmes apparaît dès lors comme le point faible du modèle de croissance, puisque seuls les hommes en âge de mariage circulent, et ce aussi bien chez les Wayãpi que dans les ethnies voisines. Une communauté sans femmes doit donc aller les chercher ailleurs, c'est-à-dire faire la guerre ou du moins la provoquer. Si rien n'est expressément dit dans ce sens dans la tradition orale, les généalogies le confirment. Ainsi, dans la décennie 1880-90, nous voyons dans les villages de la source de l'Oyapock, des femmes, soeurs ou veuves des gens de Mapali, devenues les épouses de leurs vainqueurs (cf. p. 333).

Si l'on se réfère au schéma proposé au chapitre précédent, la société clanique du début du XIXe siècle échangeait des femmes ; celle,endogamique, naissant des décombres de la baisse démographique des années 1830.cherche plus qu'elle n'échange des hommes sous la forme de gendres ou de beaux-frères. Bloquée démographiquement, elle se voit même obligée de rechercher violemment l'équilibre qu'elle ne peut obtenir pacifiquement. Il ne faudrait cependant pas penser la société wayãpi comme paralysée, puisque, précisément, le gendre ou le beau-frère permettent d'assurer la continuité en cas de crise de succession. On voit ainsi, à partir de 1910, le fils d'un émigré aparai, Pi ʔa, prendre la place de chef dans un groupe qui deviendra très important à la source de l'Oyapock.

---

(1) Il n'y a pas de règle de résidence stricte au sein de la communauté endogame ; seule subsiste la dépendance économique.

Si son pouvoir s'est prolongé à travers celui de ses descendants, d'autres chefs n'assurent, eux, que de simples régences. C'est le cas, il y a vingt ans, de Uwaila, émigré du Pilawili, qui succéda à son beau-frère Maluka, cependant qu'à sa mort la chefferie revenait à Kamala, fils de Maluka.

2.3. Relations intertribales et renforcement de la communauté

Revenons brièvement sur le système de relations qui conduit de l'individu à l'humanité entière.

Hors du noyau familial, l'individu appartient à sa communauté, à son village. Il fait partie de la catégorie des /wãkũ/, "les gens rassemblés" (cf. supra p.67).

A cette entité s'oppose le reste de l'humanité, les /ãmũkũ/, "les autres", "les gens extérieurs", allant du village voisin aux ethnies les plus reculées, envisagés de la manière la plus neutre possible.

Cependant, on peut tout aussi bien focaliser son regard sur les gens avec qui la communauté n'entretient pas de relations; dans ce cas, il est deux manières de les appréhender :

- ils sont collectivement envisagés de manière négative; ce sont les /apã/, ceux avec qui aucune relation n'est entretenue, autant dire ceux qui sont potentiellement dangereux, ceux qui peuvent devenir hostiles[1]. Ce terme "d'étranger inconnu" est réservé aux ethnies amérindiennes, à l'exclusion des Noirs et des Blancs.

---

(1) Ce mot désignant aussi les clans formateurs, on ne peut s'empêcher de souligner ici le rapprochement linguistique entre monde inconnu et ancêtres, montrant par là même qu'il y a une coupure avec les ancêtres dont la terre et en grande partie le mode de vie étaient différents de ceux des Wayãpi actuels.

- ils sont individuellement envisagés de manière positive : ce sont les /mɔlɔupãkũ/, "les voyageurs étrangers", avec qui l'on peut conclure des alliances. Nous avons souvent été témoins de nombreuses discussions où l'on agitait des thèmes tels que contacts anciens ou récents entre Wayãpi et Indiens inconnus (fractions anciennement détachées ou ethnies différentes). Le problème, dans de tels cas, est de pouvoir établir correctement le dialogue (salutations rituelles) et de ne faire aucun geste qui puisse être interprété symboliquement comme une marque d'hostilité. Par exemple, suivre la trace d'un homme inconnu est assimilé au fait de suivre un gibier. On comprend donc avec quelle prudence les Wayãpi abordent de nouvelles relations, tant il est vrai que l'histoire leur a réservé quelques mauvaises surprises.

En vérité, l'ambivalence fait plus souvent place à l'alliance qu'à l'évitement et m'amène à envisager l'une des plus belles institutions des Wayãpi, celle du /y ɛ pɛ /, celle de l'amitié extérieure. Le mot signifie littéralement "un seul", et je serais tenté de dire l'"élu". Le recrutement des /y ɛ pɛ / commence où finit la parenté. Ils peuvent être Wayãpi, mais c'est surtout avec les membres des ethnies voisines, les Européens ou les Noirs, que cette institution prend tout son sens. Sa caractéristique essentielle est d'être une relation entre deux individus. Ultérieurement, un homme peut établir un lien avec un deuxième /y ɛ pɛ /, mais jamais ne sont observées des relations de groupes. Le réseau des relations intervillageoises - en dehors du cadre de la parenté - et celui des relations intertribales - en dehors de la guerre - sont donc fondés sur des relations par paires. Replacé dans le cadre événementiel, ce système ne peut aboutir qu'à une rupture entre deux individus, débouchant sur des conflits qui concernent tout au plus leur parenté.

Le système du /yɛ pɛ / qui équivaut, dans la littérature ancienne, à celui du "banaré" (cf. supra p.52) semble très généralisé dans l'intérieur des Guyanes. Alors que nous avons surtout insisté sur son insertion dans le système d'alliance, il assure également un rôle économique important. Ce rôle dut être capital pendant la phase d'adaptation des Wayãpi à leur nouveau milieu. Il fut aussi très important dans l'établissement des liens commerciaux avec les Européens, Portugais puis Français. L'ensemble des auteurs du XIXe siècle le décrivent plus ou moins bien, mais tous soulignent son caractère exclusif. Si le /yɛ pɛ / a, chez les Wayãpi, une signification économique non négligeable, c'est le lien d'alliance, partant d'amitié, qui est mis en avant. L'objet de l'échange est lui, parfois si secondaire, que nous avons vu des /yɛ pɛ / échanger strictement les mêmes produits. Cet état d'esprit n'est certainement pas toujours généralisé et varie selon l'ethnie des partenaires. Sans parler des Européens sur lesquels nous reviendrons au sous-chapitre suivant, ce décalage semble exister avec les Wayana dont les positions paraissent plus ambigües.

Les études récentes consacrées par A. BUTT (1973) et D.J. THOMAS (1972) au problème des rapports intertribaux, montrent bien que c'est essentiellement sous l'angle commercial que s'établissent les rapports entre les individus parmi les Karib du plateau des Guyanes. Ce type de relations est désigné sous le nom de /pawana/, d'où dérive peut-être le mot "banaré" de nos anciens voyageurs. A. BUTT indique à propos de /pawana/:

> "I found it in use among the Wayana of Suriname and French Guiana, who apply it to their Bush Negro trading contacts. Rivière reports it for the Trio of Suriname as /ipawana/ meaning trading partners". (1973, p. 16)

De notre côté, nous avons collecté /y ɛ pɛ / désignant le type de relation décrite ci-dessus, aussi bien chez les Wayana de l'Itany et du Jary[1] que chez les Wayãpi. Enfin SCHOEPF a noté le mot et observé l'institution sur le Rio Paru, chez les Wayana et Aparai, avec la même marque d'intensité que celle relevée chez les Wayãpi. Enfin, le mot /y ɛ pɛ / existant dans différentes langues tupi avec le sens de "un seul", j'incline à le penser de cette origine linguistique. L'existence chez les Wayana d'une double appellation apparemment appliquée à deux secteurs géographiques différents m'amène à penser que nous sommes devant deux champs relationnels distincts chez ces derniers, l'un plus commercial, l'autre plus tourné vers l'alliance entre individus. L'examen de l'histoire événementielle nous permettra d'illustrer la mise en place de ces relations entre les Wayãpi d'une part et les Wayana et les Aparai de l'autre, et d'apprécier leur importance quantitative.

Le lien individuel constitué par le /y ɛ pɛ / ne comble pas pour autant certains besoins sociologiques créés par les circonstances historiques. En effet, nous constations dès 1971 que les Wayãpi du haut Oyapock ayant un ancêtre wayana ou aparai

> "ont une grande admiration à l'égard des Wayana. Les personnes les plus métissées n'hésitent pas à se considérer comme wayana ou aparai".

L'examen du système clanique et des faits historiques montre qu ' au moins deux ethnies, les Wayana et les Kaikušian, indubitablement d'origine linguistique et culturelle différente des Wayãpi, furent incluses dans la liste des clans formateurs. Le cas des Kaikušian est assez clair, puisqu'il s'agit d'une ethnie repliée

---

(1) le terme wayana /pawana/ a été relevé par nous comme désignant l'amant et la maîtresse.

depuis le centre de la Guyane dans le bassin du Kouc. Après une longue coexistence pacifique avec les Wayãpi, elle se fondit progressivement parmi eux et plusieurs ancêtres ont pu être repérés dans les généalogies. Pour ce qui est des Wayana, la tradition orale est obscure : ils sont regroupés dans le clan /mɔ yuimɨãwãngɛ / "les descendants de l'anaconda" ou /mɔ yuwãkũ/, "les gens de l'anaconda", et devinrent "plus tard" les Wayana. Les ancêtres récents venus se marier en pays wayãpi vers les années 1870-1880 sont appelés Wayana, non /Mɔ yuimɨãwãngɛ /. Ceux-ci forment donc une pièce rapportée tardivement aux autres clans wayãpi, probablement à une époque où ceux-ci ne fonctionnaient déjà plus. Les rapports économiques privilégiés établis entre Wayana et Wayãpi après 1850 expliquent sans doute cette création. J'y vois pour ma part un exemple de la grande souplesse adaptative du système politique wayãpi.

3) DES BRESILIENS, DES FRANCAIS ET DES NOIRS

C'est un truisme de dire que les Blancs et leurs satellites sont devenus le problème majeur dans la survie des Amérindiens. Deux paroles, celle de Misɔ et celle de la grand-mère Pɛkũ, expliquent clairement la méfiance des Wayãpi à l'égard de notre monde :

- Pɛkũ : Ils en ont fait tellement ceux-ci (les Blancs), et ceux-là (les Noirs), c'est bien la même chose.
- Alasuka, son fils : Au fusil ?
- Pɛkũ : Au fusil ! c'est avec ça qu'ils font!

Ecoutons Misɔ , à propos des guerres anciennes :

- Misɔ : "Ils étaient comme ça, les gens d'autrefois ; mais nous, aujourd'hui, nous ne sommes plus comme ça ; à cause des gens de leur race (en montrant les ethnologues blancs), qui

se mêleront toujours plus de nos affaires".

Plusieurs conclusions peuvent se dégager de ces deux répliques :

- la barbarie aveugle est le comportement de base des Blancs et des Noirs.
- ils ne comprennent rien à la vie indienne.
- leur emprise est de plus en plus forte.

Nous ne vérifierons malheureusement que trop souvent l'exactitude de tels propos dans la suite de ce travail.

Les trois groupes nommés par les Wayãpi, /kalai/, "Brésilien"(1), /palaĩsĩ/ "Français"(2), et /mɛikɔlɔ /, "Noir" (Créole ou Noir Réfugié)(3), ont été distingués historiquement et géographiquement puisqu'ils correspondent à des contacts différents, tout en ne présentant que des nuances de gradation dans le nocif.

Hier alliés des Portugais, ils n'ont retenu de cette période que le souvenir d'une phase de dépendance qui les contraignit à fuir dans la forêt vers les terres du nord. Aujourd'hui, ils se considèrent alliés des Français et, s'ils leur accordent une confiance plus grande qu'aux Créoles, ils ne se méfient pas moins de certains de leurs comportements : une trop rapide et trop franche familiarité, une grande indiscrétion, une forte propension à l'autoritarisme et à la colère, un manque de fidélité enfin, aussi bien dans les rapports commerciaux que dans l'amitié. Si ces traits de caractère, dans le passé, se sont manifestés dans le cadre de rapports intermittents, il n'en est plus de même pour les Wayãpi du nord depuis trente ans, et pour ceux du

---

(1) kalai est un vieux mot tupi désignant tout d'abord les prophètes ou grands chamanes, puis, au XVIIe siècle, les Espagnols et Portugais.

(2) palaĩsĩ, emprunt au Wayana palasisi, "les gens de la mer". les Blancs.

(3) mɛikɔlɔ , emprunt à une langue karib désignant d'abord un poisson à bouche en ventouse, puis les gens de race noire.

centre depuis une décennie. C'est à travers les institutions nouvelles, gendarmerie, administration préfectorale... que les Wayãpi perçoivent désormais cette mentalité. Opportunistes, ainsi qu'ils l'ont toujours été à travers leur histoire, ils cherchent avant tout à recueillir les avantages de leur alliance avec les Français. Parallèlement cependant, une volonté de prise de distance, sinon un certain mécontentement, se font jour parmi les jeunes responsables qui n'oublient pas, à ces occasions, de faire référence aux expériences du passé.

Nous avons vu que les non-Indiens peuvent être inclus dans la société par l'institution du /yɛpɛ /. Le problème est alors d'apprivoiser (ɔ-mɔwɨ ʔa) l'étranger désireux d'alliance qui, unilatéralement, doit s'habituer à une mentalité, un mode de vie, un rituel quotidien différent. Certes, pensera-t-on, le schéma développé ici est plus l'évocation d'une attitude ancienne que la réalité actuelle. En effet, on voit, en sens inverse, des jeunes Amérindiens plonger avec délices dans l'exotisme de l'Occident... Il n'y a pourtant là qu'apparence. Il suffit de voir évoluer un Wayãpi dans une ville comme Cayenne pour comprendre qu'il distingue clairement technologie bonne à consommer et barbarie existentielle.

Les Amérindiens savent qu'ils sont dominés numériquement et technologiquement, quoique d'une manière toute superficielle. Leur meilleure protection est d'avoir dressé une barrière mentale derrière laquelle ils se retranchent, n'acceptant plus, après tant d'échecs, de tendre la main sans une arrière pensée. Ne disent-ils pas en effet: "laissons tomber, les Blancs ne connaissent rien à notre monde, les Blancs ne nous comprennent pas"? Envers moi, la réaction était la suivante : "nous t'avons apprivoisé, tu n'es plus vraiment un Blanc", autrement dit: "les conseils de politique étrangère que tu nous donnes ne

sont pas valables, car tu n'es plus représentatif de ton peuple."

Face au monde non-indien, la société wayãpi fonctionne encore une fois comme une nasse, prélevant des hommes par le système du /y ɛ p ɛ /, mais se fermant à la civilisation occidentale dans son ensemble.

Cette attitude n'est malheureusement pas toujours compatible avec la nécessité, établie depuis plusieurs siècles, de se procurer au loin divers produits manufacturés. C'est ce qui explique les tentatives renouvelées, et toujours déçues, d'alliance avec le monde non-indien. Au XVIIIe siècle, l'alliance, sans doute semi-forcée, s'installe avec les Portugais. Au début du XIXe siècle, après un isolement total, les Wayãpi provoquent (cf. infra p. 300) l'alliance avec les Français. Avec les Noirs d'origines diverses, la situation semble avoir été presque toujours tendue, et l'alliance ratée de Waninika avec les Boni en est un exemple typique. Quoi qu'il en soit, il faudrait plus parler de co-existence pacifique que d'alliance pour définir les relations plus ou moins régulières que les Wayãpi entretinrent avec les Français après 1815.

III

ÉVOLUTION DE LA CIVILISATION WAYAPI :

ses adaptations

Il nous est possible de sonder les changements de la culture wayãpi dans plusieurs directions :

1 - celle de l'adaptation survenue à la suite des changements de milieu.

2 - celle de l'adaptation à la fonte démographique.

3 - celle de la mise en contact avec de nouvelles populations amérindiennes.

4 - celle de l'adaptation à divers aspects du monde occidental.

Ces orientations, utilisables par l'ethnohistorien, ont constitué pour les Wayãpi autant de nécessités à affronter, nécessités d'ailleurs très inégales. Compte tenu de l'érosion beaucoup plus sélective que linéaire du souvenir, il me semble que les difficultés liées à la fonte démographique et au contact avec l'occident constituent un tout relativement indivisible dans la pensée wayãpi, alors que les contacts

intertribaux, d'une part et l'adaptation aux milieux biogéographiques, d'autre part, représentent d'autres domaines bien individualisés.

1) ADAPTATIONS ANCIENNES AUX MILIEUX AMAZONIENS

Ce domaine m'a paru être assez rarement évoqué à travers les discours traitant des choses anciennes, du moins spontanément. Je serais assez tenté de dire que l'adaptation à des conditions naturelles nouvelles est, pour les Wayãpi, comme pour les autres Amérindiens que j'ai approchés, une nécessité coulant de source. Si cela est vrai pour les derniers siècles de l'histoire des ethnies de Guyane, il n'en a peut-être pas été de même lorsque des ethnies comme les Tupinamba eurent à affronter, lors de leurs migrations, des milieux tels que le Nord-Est sec du Brésil.

Me limitant strictement aux Wayãpi, je ne trouve, dans la tradition orale, que peu d'évocations de changements culturels liés avec clarté à des changements biogéographiques. En termes "sentimentaux", peu de choses également qui évoquent la nostalgie d'une terre ancienne plus belle que celle où ils vivent actuellement, sinon le récit d'une migration soulignant l'existence d'une chasse aisée d'animaux géants.

La mythologie wayãpi, comme celles des autres Tupi-Guarani, évoque l'Age d'or manqué et le divorce entre l'homme et Yanɛya (Maira, Yandéyara des autres Tupi-Guarani), mais point de Paradis perdu. Au demeurant, leur tradition orale est à peine plus riche sur la connaissance des milieux naturels anciennement occupés que sur les genres de vie qu'on y pratiquait. Comme pour la description de leur territoire contemporain, ils procèdent plus par clichés que par panorama pour les évoquer. D'autres indices, fournis en marge des récits par interrogatoires ou

déduits des enquêtes ethnoscientifiques et linguistiques, permettent cependant de formuler quelques hypothèses à défaut de reconstituer les adaptations successives.

Je ne fournirai présentement qu'une brève analyse des données relevant de l'adaptation aux milieux, car je considère ce travail comme prématuré et participant d'une réflexion plus approfondie en cours d'élaboration avec d'autres chercheurs, dont le botaniste J.P. LESCURE.

Le problème crucial de l'écologie ancienne des Wayãpi - et ceci constituera l'essentiel de mon propos - est de savoir s'ils ont séjourné ou non dans la forêt de "varzea" du bas Amazone. Je n'évoquerai pas ici les différences majeures existant entre les potentialités offertes à l'homme en Amazonie par les forêts de terre ferme (3 303 000 km2) et celles de varzea (55 000 km2) et renvoie le lecteur aux travaux de GOODLAND et IRWIN (1975) et de MEGGERS (1971).

Le problème est de taille et, au delà des Wayãpi, pourrait concerner d'autres populations des Guyanes comme les Yanomami (LIZOT, 1977, p. 114) ou les Kachuyana et Aparai (FRIKEL, 1958, p. 119). Si, en effet, nombre d'ethnies d'affiliations linguistiques différentes, en place actuellement sur le plateau des Guyanes, proviennent d'un déplacement post-colonial depuis les terres riches du moyen et du bas Amazone, nous sommes en présence d'une adaptation profonde et rapide (quatre siècles), d'autant plus remarquable que les dites populations avaient à faire face à la civilisation européenne.

Examinons les données de plus près pour ce qui peut éclaircir le cas des Wayãpi. Dans son travail toujours d'actualité sur les

migrations des Tupi-Guarani, METRAUX pense que les Tupinamba atteignirent l'embouchure de l'Amazone vers 1560-80 (1929, p. 6). D'autres mouvements, telle la migration des Tupinambara, installés en 1639 sur une grande île du moyen Amazone, ont amené les Tupi à traverser de part en part l'Amazonie centrale dès la première moitié du XVIe siècle (ibid., p. 23). Dans le même travail, il montre surtout que ces mouvements "tous azimuts" étaient antérieurs à l'arrivée des Européens et profondément liés à la philosophie des Tupi-Guarani. Par cette simple constatation, il est vraisemblable que certains Tupi-Guarani se soient mis en branle vers la Terre sans Mal avant l'arrivée de Christophe Colomb. N'est-ce pas le cas par exemple des Omagua ou des Yurimagua, observé dès 1542 par Carvajal sur le haut Amazone ? La différenciation linguistique relative de leurs parents et descendants, les Kokama du haut Amazone, par rapport aux langues tupi plus "pures", semble devoir l'attester. (VOEGELIN C.F. et F.M., 1965 ; LEMBE, 1971).

Si je m'en tiens aux éléments historiquement bien fondés, comme ceux avancés par METRAUX, il est possible d'affirmer que des populations de langue tupi furent installées dans le biotope de la "varzea" amazonienne. Si cela est certain au XVIe siècle pour les Omagua, les Yurimagua et les Tupinambara cela est plus douteux pour les Tupinamba émigrés vers 1560 dans le Maranhão : vers 1612, en effet, les villages de ces derniers ne semblaient pas dépasser Bélem vers l'ouest et se trouvaient dans des régions de forêt de terre ferme (EVREUX, 1612, p. 25).

Au XVIIe siècle, la présence des Tupi-Guarani est encore plus forte le long du grand fleuve et METRAUX précise (1929,p.33) à propos de la migration des Wayãpi et des Emerillon :

"J'incline à croire qu'il convient de les identifier avec l'une ou l'autre des tribus guarani qui vivaient sur la rive gauche de l'Amazone. La présence de Tupi-Guarani dans cette région est mentionnée par ACUÑA (pp. 706-710) et BETENDORF (pp. 124-126, 340). MARTIUS (pp. 706-710) a tenté de nous donner la liste de leurs tribus d'après les rares indications qu'il a pu recueillir sur elles. Ce même auteur (p. 732) croit que les Oyampi ont été refoulés en Guyane après la conquête des bouches de l'Amazone par les Portugais (1620-1630)".

Si MARTIUS voulait en effet trop en faire dire à ses "rares indications", ses conclusions méritent la plus grande attention. N'oublions pas que c'est en 1596 que Keymis (CORREAL, 1722) signale les Norak, un groupe tupi, entre Oyapock et Approuague, et en 1623 que JESSE de FOREST (E. FOREST, 1914) explique que ce groupe commençait à peine à nouer des contacts avec les populations côtières de Guyane.

Tout cela tend à prouver que, dès le dernier quart du XVIe siècle, des Tupi avaient franchi l'Amazone, alors que d'autres l'avaient remontée. Il est également certain que le nom des Wayãpi n'apparaît jamais dans les écrits des voyageurs ayant parcouru la périphérie de la Guyane et de l'Amapa au XVIIe siècle.

En 1690, c'est-à-dire plus tardivement que les sources citées par METRAUX, le traiteur GOUPY des MARETS, qui avait l'habitude de fréquenter le bas Amazone et la côte d'Amapa, nous précise, en tête d'une longue liste ethno-géographique :

"Il y a les Arouats (Arua ou Aruã) qui servent d'interprètes aux François pour aller le long de la coste de la ditte rivière des Amazonnes".

Cette ethnie étant de langue arawak, on peut penser que la majorité des ethnies de la région vivant dans la "varzea" étaient rattachées à cette famille linguistique. D'autres populations importantes de la région, telles les Tapajo, installées sur la rive droite du fleuve jusqu'à la fin du XVIIe siècle, n'étaient pas non plus d'affiliation linguistique tupi. L'ensemble de la "varzea" du bas Amazone, l'île de Marajo comprise, semble bien avoir été contrôlé par des groupes autres que tupi.

L'impression qui se dégage des sources diverses que je viens d'examiner est que les populations Tupi-Guarani gravitant dans le bassin amazonien n'ont en général fait que passer dans les terres basses riveraines du bas Amazone. Ce n'est que plus loin vers l'amont, à partir du Rio Madeira (avec les Tupinambara) jusqu'à l'actuelle frontière du Pérou (avec les Omagua et Kokama), qu'ils s'installèrent vraiment dans la "varzea" pour y créer ou y adopter une civilisation nouvelle.

Dans le bas Amazone, la géographie semble avoir largement favorisé le passage de populations de part et d'autre du fleuve puisque, dans la région du confluent du Tapajos, le rapprochement des plateaux guyanais et brésilien étrangle la vallée du grand fleuve. Compte tenu de cette particularité et des données chronologiques que nous possédons, je pense que le mouvement des populations tupi-guarani a pu se faire de la façon suivante dans le bas Amazone :

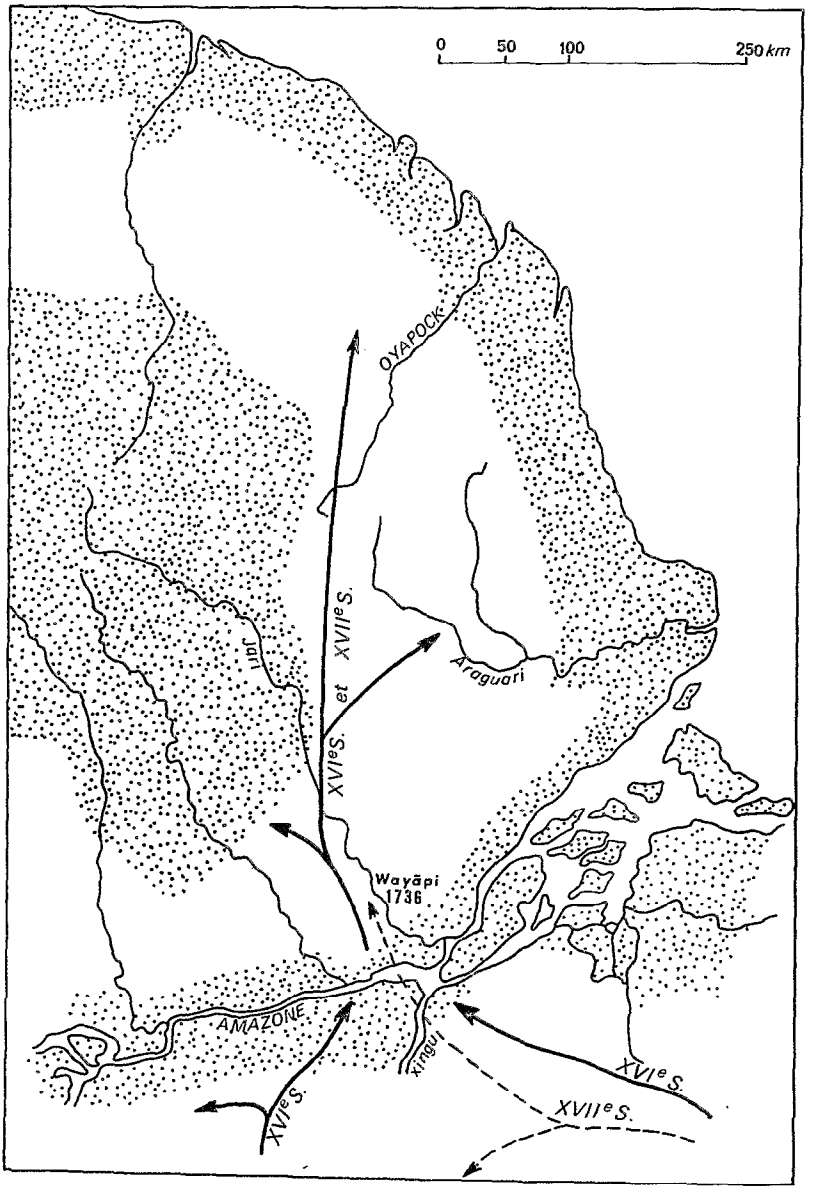
1) Dans le courant des grandes migrations Tupi du XVIe siècle, une ou plusieurs ethnies sans doute franchirent l'Amazone. Qu'elles aient amorcé leur migration vers le centre du Brésil avant ou après l'arrivée des Européens, seule l'archéologie nous le prouvera peut-être un jour. Il est en revanche à peu près certain que le franchissement du fleuve est bien lié à cette arrivée.

Ces populations, signalées sur la rive nord du fleuve par ACUÑA en 1636, avaient pourtant déjà atteint le versant nord du plateau des Guyanes dès 1596. C'est dans un secteur compris entre la Comté (Oyac) et le moyen Araguari, qu'elles se concentreront dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. A ce groupe d'ethnies se rattachent les diverses populations de langue tupi découvertes par les voyageurs français des XVIIe et XVIIIe siècles. Les Emerillon sont aujourd'hui très probablement leurs seuls descendants.

2) D'autres Tupi-Guarani, originellement liés ou non au groupe précédent, occupèrent dès le XVIIe siècle les forêts de terre ferme comprises entre le Maranhão et le Tapajos. Leurs tentatives pour dominer le bas Amazone, comme celles rapportées par YVES d'EVREUX ou CLAUDE d'ABBEVILLE au début du XVIIe siècle, échouèrent face à des sociétés nombreuses et bien organisées. Dès le milieu du XVIIe siècle, les civilisations de la "varzea" furent balayées par les Portugais et un nouveau barrage se dressa devant les Tupi qui n'eurent d'autre choix que de se disperser sur les rios et dans les forêts du Para méridional. Des ethnies actuelles, telles que les Asurini, les Parakanã ou Guajajara sont autant de produits de cette dispersion. C'est à ce groupe que je rattache les Wayãpi (cf. Carte 6, p. 152).

Tous les mouvements hypothétiques que je viens de reconstituer se déroulèrent essentiellement dans la forêt de terre ferme, soit sous sa forme la plus typique, soit sous sa forme moins luxuriante, dite "mata de sipo" entre Xingu et Tocantins.

Il est pourtant difficile d'enfermer purement et simplement les Tupi-Guarani dans une alternative écologique telle que :



Carte.6 : Migrations des Tupi au nord de l'Amazone (XVIe et XVIIe siècles)

Population non-Tupi au début du XVII^{ee} S.

Première migration Tupi

Deuxième migration Tupi

forêt de terre ferme ou forêt de "varzea". Est-il vraiment possible en effet que ces groupes n'aient pas subi l'influence des civilisations riveraines de l'Amazone ? Les mouvements d'éclatement et de dispersion provoqués par l'impact portugais n'ont-ils pas favorisé la diffusion de certains traits culturels ? A défaut d'authentique insertion dans le milieu de "varzea", l'accès aux rives des grands fleuves comme le bas Tocantins, le bas Xingu, le bas Jari ou le bas Paru, ne permettait-il pas des genres de vie au moins sensiblement différents de ceux pratiqués aujourd'hui par les Wayãpi ou les autres Tupi du Para ?

De la culture vécue au XVIIe siècle, les Wayãpi ne retiennent que des fragments cristallisés surtout à travers les chants et les mythes. Nous possédons tout d'abord une indication sur la structure de l'habitat ancien. Les ancêtres possédaient des grands /tapui/", cases au sol, dont personne ne peut donner une description précise. Au XIXe siècle, le mot s'appliquait parfois aux grandes cases de réunion, mais il s'agissait déjà d'une construction différente. Il me paraît vraisemblable que le /tapui/ - le mot existe du Paraguay jusqu'aux Petites Antilles - ait été très semblable à l'"oka" des Tupinamba ou des modernes Kamayura du Xingu. C'est précisément par un composé de ce dernier nom, /ɔkayula/ "maison à escalier", que les Wayãpi désignent leur habitation actuelle construite sur pilotis. A la différence de leurs voisins Wayana, Aparai ou Tiriyo, qui n'ignorent cependant pas ce genre de construction, les Wayãpi vivent strictement à l'étage et négligent le rez-de-chaussée. Le toit en voûte que l'on ne rencontre que chez eux dans toute la région, accentue encore l'originalité de leur habitat.

En 1613, YVES d'EVREUX nous dépeint un habitat similaire nommé "Youla", chez une fraction de Tupinamba, les Kamarapin, installée près de l'emplacement de l'actuelle ville de Belem. Le passage, un peu obscur, peut laisser supposer que ces habitations étaient collectives. En marge de la "varzea", des Tupi avaient donc déjà adopté l'une de ces formes d'habitat typique, aujourd'hui conservée, quoiqu'un peu européanisée, par les "caboclos" amazoniens. C'est vraisemblablement à la même période que les Wayãpi adoptèrent l'habitation sur pilotis qu'ils utilisèrent, selon l'emplacement de leurs villages, conjointement avec la maloca ou /tapui/, probablement jusqu'au XVIIIe siècle.

La conservation de l'/ɔkayula/ sur le territoire actuellement occupé par les Wayãpi m'a invariablement été expliquée, d'une part comme une sécurité contre les ennemis, d'autre part comme une protection efficace pour les femmes contre les animaux, à l'époque où les villages wayãpi, enserrés dans la forêt, formaient des groupes locaux de taille restreinte.

Il est risqué d'extraire des mythes des renseignements historiques, et je ne m'y aventurerai pas. Pour ce qui concerne l'évocation de terres oubliées, ce travail est peut-être plus fructueux.

Les Wayãpi racontent divers mythes qu'ils ont plus ou moins en commun avec les autres populations tupi-guarani, en particulier un très grand cycle axé sur la création. Nous y voyons /Yanɛya/ créer le monde, avoir commerce avec une mortelle qui engendre des jumeaux. L'antogonisme entre le père et ses enfants consomme son divorce avec l'humanité qui doit subir les "mauvais tours" du démiurge et manque, par son incrédulité, l'accès immédiat au bonheur éternel. Le cycle

se termine sur un grand exode où les hommes, témoignant de leurs difficultés à faire face à des embûches répétées, déclenchent le Déluge (ɬpɔlu). Après celui-ci prend forme peu à peu la culture des hommes actuels, annoncée par divers mythes de création dont celui sub-historique de l'émergence des clans formateurs des Wayãpi.

Si le caractère antédiluvien de l'exode évoqué ci-dessus m'interdit tout rapprochement événementiel avec les migrations du XVIe siècle, il est en revanche indéniable que ces pérégrinations ont fourni des décors et des détails zoologiques et botaniques au récit contemporain.

Alors que le paysage général du mythe est la grande forêt de terre ferme :

"Ils arrivèrent un jour devant un grand arbre à contreforts", les voyageurs rencontrent des grands fleuves assimilés à la mer (palana) :

"Le dernier désobéit et une grenouille monstrueuse le fit sauter très loin, jusque de l'autre côté de la mer".

Plus intéressants encore sont les animaux géants rencontrés le long du voyage : tandis que certains sont à la limite de la symbolique et du rêve comme la rainette géante (kɨtɔ) ou l'escargot monstrueux (uluwaluwiyã) qui vomit le Déluge, d'autres peuvent être envisagés comme des gibiers connus jadis des ancêtres des Wayãpi ; ainsi :

"Arrivé devant une crique où il y avait beaucoup de /maniʔisĩ/(1), le chef dit : "Il faut mettre des chaussures,

---

(1) un poisson: Pimelodella sp., Siluridé, aux nageoires pectorales épineuses couvertes d'un mucus irritant.

sans quoi vous vous ferez piquer".

Nous sommes peut-être en face d'une "piracema" ou concentration saisonnière de poissons, si fréquemment observée en Amazonie centrale.

"Le chef dit : "On va passer là où il y a l'oiseau /Alakulu/. Il faut lui demander pardon de le déranger ainsi chez lui". Tous obéirent, sauf le dernier ; /alakulu/ sortit de son trou et le piqua avec son bec ; il en mourut".

Le mot /alakulu/, litt. "poule d'eau grande", s'applique aujourd'hui au rarissime courlan (Aramus guarauna), animal typique des forêts et savanes de "varzea". Le caractère mortel de sa piqûre peut également nous renvoyer à un autre oiseau de la "caatinga" et du "cerrado" du Brésil central, la sariema (Cariama cristata).

"Là, il fut obligé d'attendre qu'un très gros caïman (yakalɛ wasu) passât".

C'est bien entendu le caïman noir (Melanosuchus niger), habitant caractéristique des terres basses.

Enfin, couronnant leur voyage, Le chef dit à ses hommes : "Tous les animaux que vous avez l'habitude de tuer, ce ne sont que des espèces réduites. Voyez celles-ci, ce sont les vraies espèces". Et le chef leur montra successivement :

- le vrai tapir, /miyalusu/, qui était un éléphant.
- le vrai agami, /yakamiwasu/, qui était un nandou.
- le vrai daguet rouge, /sɔʔɔwasu/, qui était une girafe.
- le vrai daguet gris, /kaliakuwasu/, qui était un cheval."

L'improvisation comparative de Alasuka et Ilipɛ montre bien à quel point le mythe est dynamique et réalité pour les Wayãpi actuels. Secondairement, les résultats de cette tentative d'identification des espèces géantes ne sont peut-être que partiellement faux. Pourquoi

douter du nandou (Rhea americana), comme prototype de l'agami (Psophia crepitans) ? Si la "véritable forme" du daguet rouge /sɔʔɔ / (Mazama americana) n'est pas la girafe, n'est-elle pas le grand cerf des marais (Blastocerus dichotomus), chassé par les populations du Brésil central ?

En sens inverse, ce mythe (cf. Annexes) me semble bien évoquer des souvenirs concrets et précis, car, à aucun moment, il ne mentionne ou singes ou félins géants, dont il n'existe effectivement en Amérique méridionale aucune espèce suffisamment grosse pour pouvoir servir de prototype à celles actuellement connues des Wayàpi.

Un chant très important nous fournit une évocation d'un genre de vie moins ancien : il s'agit de /pilau/, "grands poissons", cycle chanté, dansé et joué par un orchestre de clarinette et de flûtes (BEAUDET, 1979) et exécuté chaque année en moyenne en fin de saison sèche.

Les paroles, récemment traduites par J.M. BEAUDET et F. GRENAND, présentent la particularité d'être du Wayãpi archaïque, parfois à un point tel que certains mots sont des locutions et ne peuvent être traduits que par comparaison avec d'autres langues tupi.

On y évoque la pêche aux grandes espèces de poissons sur l'immensité d'un fleuve énorme, qui contraste singulièrement avec la période qui suivit :

> "Jusque vers 1950, les Wayãpi du haut Oyapock (et ceux du Kouc et de l'Amapari) étaient restés essentiellement forestiers. Les techniques de pêche étaient alors réduites à l'extrême puisque les Wayãpi n'utilisaient pratiquement plus le canot

monoxyle et se contentaient de pêcher dans les grands ruisseaux, soit à l'arc et à la flèche, soit au poison. Il s'agissait de toute évidence d'une phase régressive[1], puisque plusieurs traditions orales, dont le chant /pilau/, "les grands poissons", soulignent l'importance ancienne de la pêche" (P. GRENAND, 1976, p. 88).

La pêche était devenue progressivement une activité secondaire, probablement dès 1830, avec la dispersion dans la forêt. Le chant /pilau/ évoque donc une période antérieure. Interrogés sur le fleuve évoqué dans le chant, les Wayãpi actuels hésitent entre le Jari et l'Amapari. Cela me semble hautement improbable pour le second et discutable pour le premier. En effet, le chant dit :

mɔmaʔɛ simõpo ipilau ipɨtɛ lɛpɛ ?
pilauluku simõpo ipilau ipɨtɛ lɛpɛ

"qui est-ce qui vient s'ajouter aux /pilau/? c'est /pilauluku/ qui vient s'ajouter aux /pilau/".

Le /pilauluku/, "poisson roucou" en raison de sa coloration rouge dorée, est le "pirarucu" des Brésiliens[2]. Le souvenir de ce poisson est resté vivace et les Wayãpi l'identifient immédiatement sur illustration.

Le /pilau/, en revanche, n'est pas aussi clairement reconnu de nos jours. Il est symboliquement associé à Pilawi, la mère des poissons, dont l'origine est contée dans un mythe. Par bonheur, STRADELLI, à la fin du XIXe siècle, a découvert chez les "caboclos" du bas Rio Negro que la "mère des poissons", nommée précisément /pirau/, avait sa représentation dans les eaux amazoniennes sous la forme du /pirayua/ ou

---

(1) Ce mot semble aujourd'hui des plus impropres et je préfère lui substituer l'adjectif "adaptative".

(2) Arapaima gigas, Osteoglossidae.

"piraiba" des Brésiliens (Brachyplatystoma filamentosum) (STRADELLI, 1929).Ce poisson géant de trois mètres de long et de 150 kg est bien, à défaut de pouvoir engendrer la faune de l'Amazone, le "roi" de ses habitants.

La répartition géographique de ces deux espèces est limitée aux eaux calmes et se trouve strictement arrêtée par les chutes et sauts en direction des Guyanes, c'est-à-dire, sur le Jari., à la chute de la Pancada, à 70km de son confluent avec l'Amazone, et sur l'Araguari aux Cachoeiras dos Mongubas, à 130 km de l'océan, en aval de son confluent avec l'Amapari. Si l'aire du "pirarucu" se prolonge vers le nord par les savanes côtières de l'Amapa, celle du piraiba ne dépasse guère l'Amazone (cf. carte 7 p. 161). Lorsque les Wayãpi associent ces deux poissons, ils ne peuvent alors que se référer à la zone de confluence Jari/Xingu/ Amazone ; le chant remonterait donc à l'époque où les Wayãpi franchirent l'Amazone, c'est-à-dire vers 1730-1740 (cf. infra II, p. 259).

D'autres détails du chant confirment bien cette localisation géographique puisqu'une strophe dit :

ɔyɛlɔpɨta pɨta ipilau
amuta ɔka pupɛ ɔyɛlɔpɨta
ɨmawa ɔka apɛ
wayali ɔka apɛ

"ils s'arrêtent, les /pilau/,
dans un autre village ils s'arrêtent
dans le village de ? (incompris des Wayãpi)
dans le village de Wayali".

Précisément, le mot /ɨmawa/, incompréhensible pour les Wayãpi d'aujourd'hui, signifie "la fin de la rivière", le "confluent". /-maw, -mawa/ marquant l'achèvement dans les langues tupi apparentées au wayãpi, comme le tembé, et ayant évolué en /-ma/ en wayãpi. Ce mot vient juste à propos pour confirmer notre hypothèse géographique. Où était le village de Wayali : sur le bas Xingu, sur le bas Jari ? Nous ne le saurons sans doute jamais avec précision.

Ce qu'il me semble dans l'immédiat important de constater, c'est la place culturelle occupée par la pêche chez les Wayãpi anciens. Le chant évoque la vie de la faune aquatique amazonienne, en particulier les grands rassemblements de poissons dans les lagunes, ou "piracema" en brésilien, qui rythment le calendrier annuel des riverains du grand fleuve :

ɔyɛmɔusu usu ipilau
ɨpa walɛ lupi
ɔyɛmɔusu ipilau

"ils se mettent en ligne, les /pilau/,
pour aller vers le lac ,
ils se mettent en ligne, les /pilau/."

Les techniques anciennes de pêche sont également précisées :

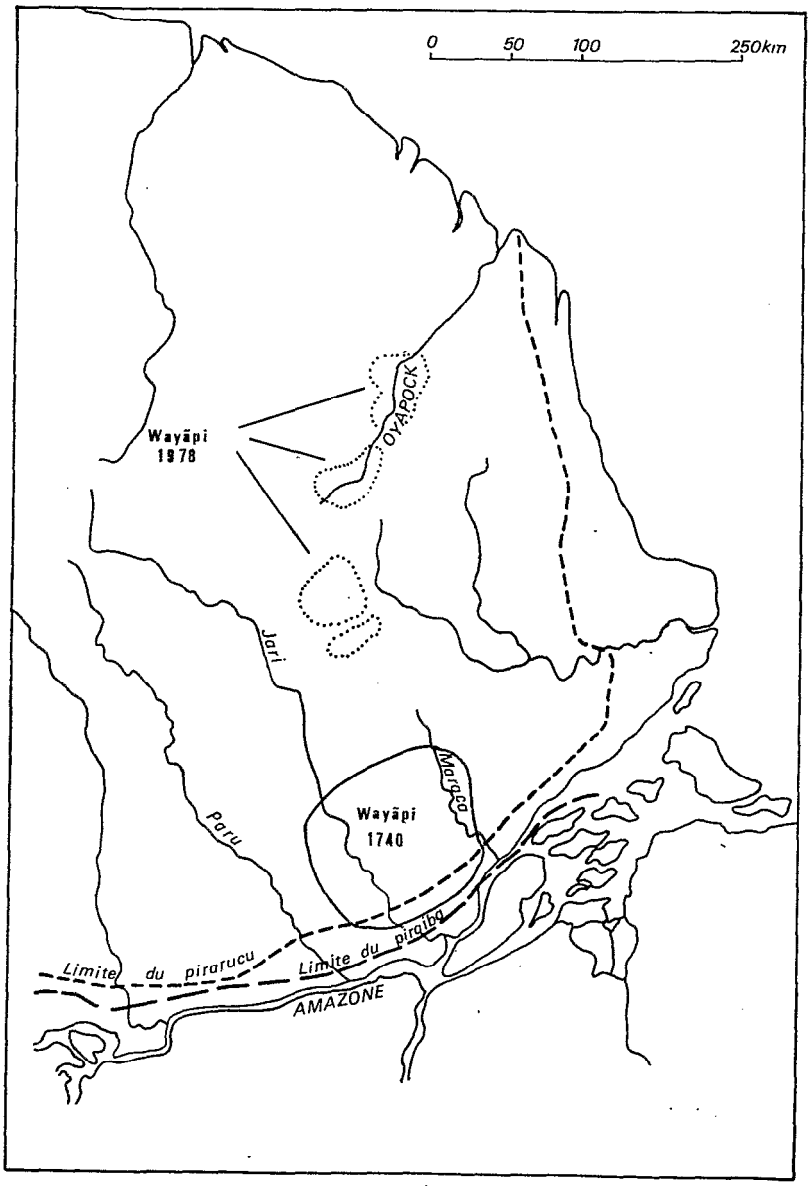
- la pêche à la flèche d'abord :

  mɔmaʔɛ lɛwi pɔ pilau ɔyɨwɔ̃ upa

  " grâce à quoi a-t-on fléché les /pilau/

- ensuite, la pêche au poison :

  mɔmaʔɛ yĩ pɔ sɛlɔwayã lãmũ kupa



Carte nº7

Limite septentrionale des poissons Piraiba et Pirarucu.

kunami sɛlowayã lãmũ kupa
ka?apiyɛ yĩ sɛlowayã lãmũ kupa
salisali yĩ sɛlowayã lãmũ kupa

"qu'est-ce qui est le plus dangereux pour moi" (dit /pilau/),
c'est le poison kuna·i[1]
c'est la plante parfumée,
c'est la liane à poison[2].

- puis, la pêche au barrage :

ipilamo?a tolokwa,tãmũlawɨ

"au piège à poisson, nous allons, grand-père".

Selon un souvenir qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, les anciens pêchaient à la nasse, /pilamɔ̃a/, ou au barrage à poisson, /walakala/. Il s'agissait de canaliser le poisson vers une mare secondaire où il se trouvait enfermé. Ces deux techniques simples ne sont vraiment utilisables que dans les zones des grands fleuves où l'éthologie des poissons est liée à l'existence de lagunes et de faux bras.

De tous ces indices, je pense que les ancêtres des Wayãpi connurent au moins deux adaptations depuis le XVIe siècle, une première qui, au XVIIe siècle, les fit passer d'une phase de migration où la chasse était prépondérante, à une phase de semi-sédentarisation le long des grands cours d'eau (bas Xingu, puis bas Jari), où la pêche et l'agriculture dominaient leurs activités de subsistance. C'est peut-être à cette période qu'émergea l'organisation clanique. Une

---

(1) Poison de pêche /kunami/, Clibadium sylvestre, Compositae.
(2) liane ichtyotoxique /ɨmɛku/, Lonchocarpus chrysophyllus, Papilionacae. Les deux mots employés dans le chant sont métaphoriques, le second est un emprunt à l'aparai, tandis que le premier est une image.

deuxième adaptation enfin, où, à mesure qu'ils s'éloignaient de l'Amazone, ils durent diversifier leurs activités et accorder une prépondérance à la chasse et à la cueillette, l'agriculture représentant une activité de base qui se maintint même lorsque l'isolement contraignit certains groupes à retrouver l'outillage lithique. Cette évolution, en cours depuis le milieu du XVIIIe siècle, fut consommée lors de la rupture avec les Brésiliens, au début du XIXe siècle.

Toutes les adaptations au milieu survenues depuis cette époque sont trop liées aux contacts avec les autres ethnies du plateau guyanais et aux phénomènes de dépopulation, pour que nous les traitions indépendamment et c'est sous ces angles que nous allons maintenant les aborder.

2) DEMOGRAPHIE ET ADAPTATIONS SOCIO-ECONOMIQUES

Il me semble fructueux d'essayer de comprendre maintenant comment changement de milieu et évolution démographique ont pesé sur la société Wayãpi et dans quelle mesure celle-ci y a répondu. Cette démarche s'inscrit dans la perspective des articles de P. CLASTRES, Eléments de démographie amérindienne (1973), et de DENEVAN, The Aboriginal Population of Amazonia (1976), et vise à reconstruire des hypothèses, à défaut d'apporter des preuves définitives.

2.1. Effets de la dépopulation selon les Wayãpi

Avant de nous enfoncer dans les dédales de l'arithmétique, voyons d'abord ce que disent les Wayãpi de leur démographie : point de chiffres, point de bilan, mais un sens réel de la relativité

basé sur des impressions justes qui guidèrent leurs choix politiques ; en voici les principaux éléments se rapportant tous à la période de décadence démographique :

I - Les Wayãpi ont une conscience nette du rapport de forces défavorable avec l'Occident, et ce depuis 1850. Citons par exemple :

> "Les Brésiliens ont obligé le chef Asĩngau à se sauver. Il est vraiment chef, mais il se sauve quand même. Les Brésiliens remontent très souvent les rivières pour venir chez nous".

Plus loin, on fait dire à Asĩngau :

> "Je n'ai pas tué tous les Brésiliens, il y en a encore beaucoup, comme si c'était des arbres".

De nos jours, un des aspects qui dépriment le plus nos amis Wayãpi, lorsqu'ils viennent à Cayenne, est de voir cette multitude d'hommes blancs et noirs dans les rues. Et ils ne cachent pas le fond de leur pensée sur cet aspect de l'Occident : "Nous ne pouvons faire la guerre avec eux !", ou "Il faut que nous fassions des enfants". Cette association démographie galopante, force et guerre, qui a bercé bien des fins de fêtes de boisson au cours de mes années passées à Trois Sauts, fait surgir bien sûr l'ombre des puissantes sociétés Tupi-Guarani, où chefferie et guerre étaient liées précisément à une forte population. Toute la suite du récit d'Asĩngau cité plus haut est bien la preuve d'une impossibilité numérique à éliminer les Brésiliens. En dépit d'une résistance honorable, Asĩngau doit choisir finalement la survie, c'est-à-dire la sécurité de l'épaisseur des bois.

2 - Les Wayãpi savent que leurs ancêtres étaient nombreux. Dans le récit sur les guerres anciennes avec les Wayana, le conteur

Pɨlɨla, garçon n'ayant jamais quitté le territoire wayãpi, ponctue son récit de phrases telles que :

"Ensuite, beaucoup de monde fut tué. Quand nous décochions deux flèches, les Wayana n'en décochaient qu'une".

Plus loin :

"Ils étaient vraiment nombreux quand ils sont arrivés, les Wayãpi. Pourquoi les Wayana n'ont-ils rien dit ? Ils auraient dû dire quelque chose, mais ils avaient peur des (soldats wayãpi) qui étaient restés nombreux sur l'autre rive".

Enfin, des images guerrières de corps à corps comme :

"Ils s'entassaient les corps, dit-on, les corps, les corps des Wayana"

prouvent que nous étions devant des partis de guerre considérables dépassant plusieurs centaines d'individus.

3 - Les Wayãpi attribuent en grande partie aux populations non amérindiennes leur dispersion et leur dépopulation ; le passage suivant se passe de commentaires :

Pɛkũ : "Les Noirs les ont cherchés ; ils les ont trouvés, ils les ont trouvés et les ont tués ; ainsi raconte-t-on je pense.

Quelques-uns, comment dire, nous étions presque tous complètement anéantis. Il en restait encore quelques-uns ; quelques-uns qui n'étaient pas hors de combat, quelques-uns qui étaient saufs".

4 - Les Wayãpi n'ignorent pas en outre les effets désastreux causés par les maladies importées. Ainsi, l'accent est mis par eux sur le rapport entre taille réduite des communautés, disette et maladie. Ainsi,

lors de nos enquêtes généalogiques, il nous fut précisé que la décroissance démographique constatée était due à la disette à un point tel que nous avons même relevé un cas d'abandon d'enfant en forêt. Un passage de COUDREAU indique que, chez le chef Akala, sur le Wasɛypẽ'ĩ, la disette en manioc sévissait en 1889 (1893, p. 317). Plus loin, il démonte à la perfection le mécanisme de destruction des communautés isolées :

> "Il faut voir la maladie dans un hameau indien isolé. La fièvre les tord dans le hamac, ils délirent. La fièvre finit par les prendre tous. Ils sont maigres à faire peur. La poitrine en feu, ils toussent et ils crachent désespérément.... Personne ne peut aller ni pêcher, ni chasser : ni aliments, ni remèdes, ni soins. Ils ne font pas de cassave : une femme malade se lève si la faim presse trop, et fait une petite cassave que ces malheureux estomacs détraqués se refusent à recevoir. Pas de voisins à vingt lieues à la ronde ; personne ne sait qu'ils se meurent...." (1893, p. 514)

C'est surtout vers la fin du XIXe siècle que ce processus - déjà signalé par ADAM DE BAUVE vers 1830 - devient prédominant. En effet, le danger représenté par les épidémies était devenu la cause majeure de destruction. L'atomisation des groupes locaux était, selon nos informateurs, le seul moyen de survivre.

Cette attitude a perduré puisqu'elle fut encore adoptée par certains lors de l'épidémie de rougeole de 1971. Nous racontant sa vie, le chef Pina, de son côté, attribue formellement la destruction, sinon la destructuration des groupes locaux du Kouc, entre 1945 et 1960, aux diverses missions françaises (IGN, en 1947, mission préfectorale en 1951, puis celle clandestine du gendarme Martin sur le Kuluapi, en 1955)

venues dans la région des sources de l'Oyapock. Notre vieil ami raconte que, par Wayãpi interposés, les épidémies gagnaient petit à petit la totalité des communautés qui étaient alors obligées de se disperser.

Faisant écho à COUDREAU et PINA, je citerai encore la grand-mère Pɛkũ évoquant la vie de sa famille, il y a un siècle :

> "Je peux te dire que le grand-père était malade ; il n'y avait plus rien à manger et tout le monde était affamé. Le grand-père s'affligeait en vain ; ses fils s'étaient dispersés, ses fils qui étaient déjà des hommes. Loin par là, à Yawakwa, vivait leur soeur aînée, la grand-mère Yatɛu, et les autres par là..."

Maladie, dispersion, pauvreté, et le cercle vicieux recommence. On comprend mieux ici une des causes de l'endogamie villageoise wayãpi. Dès que l'épidémie s'éloignait, le "réflexe" social élémentaire était de se refermer sur soi-même... à condition que les membres du village soient encore assez nombreux pour assurer une vie sociale décente.

5 - Les Wayãpi attribuent à la baisse démographique l'appauvrissement culturel. HURAULT, en 1958, avait remarqué, en visitant le haut Oyapock en temps d'épidémie, que les Wayãpi

> "ont(....) perdu le fond de tradition et de croyances sur lequel s'appuyait l'autorité des chefs. Cela se traduit dans la vie matérielle par la mauvaise tenue et la malpropreté des villages, parfois envahis par la brousse". (1962, p. 68)

Pour ponctuelle qu'elle soit, cette remarque de bonne foi montre bien que chaque période d'épidémie porte un préjudice culturel à l'ethnie qui se replie sur elle-même et entre en léthargie. De jeunes hommes comme Jacky ou Kwataka ont bien conscience de cela lorsqu'ils commentent en marge d'un mythe :

Jacky :- Les Brésiliens disent /Sapukay/[1] pour le coq, mais le mot n'est pas sûr.

Kwataka : - Le mot n'est pas sûr.

Jacky : -Non ! Aujourd'hui n'est pas comme autrefois, tu sais.

Kwataka : - Ah ! Autrefois bien sûr ; essayons de raconter, même si on se trompe.

Jacky : - Même si on se trompe, essayons, bien sûr.

Kwataka : - Allons, essayons même si on se trompe. Nous sommes tous devenus orphelins, maintenant !"

Ainsi donc, nos deux interlocuteurs, partant de l'impossibilité à trancher l'appartenance d'un mot à telle langue plutôt qu'à telle autre, en arrivent rapidement à se considérer comme orphelins, c'est-à-dire, attribuent leur ignorance au manque de relais entre leur génération et les précédentes pour la transmission du savoir.

Si le jour où ils prononcèrent ces paroles, Jacky et Kwataka ne justifièrent pas leur triste affirmation en racontant de manière magistrale le mythe commencé, il n'en est pas toujours de même, et il nous est quelquefois arrivé de déboucher sur un oubli total d'un chant ou d'une cérémonie, telle cette danse de l'arc (paila tulɛ) dont Posisa, mort accidentellement en 1977, était le dernier dépositaire.

Quand elle n'est pas génératrice d'oubli, la dépopulation mord sur l'enthousiasme des villageois. Ainsi, les adultes connaissent encore la fabrication compliquée des trompes en bois dur de /wakapu/ (Vouacapoua americana) ou le décor sophistiqué des flèches que l'on immergeait dans la boue, mais à quoi bon élaborer de tels raffinements alors que, pendant tant de décennies, les malades et les morts ont occupé "la tête et le coeur" des bien portants.

---

(1) mot de la Lingua Geral, aujourd'hui tombé en désuétude, mais en usage quand les Wayãpi fréquentaient les Portugais. Il survit cependant chez les Wayãpi-puku.

Ainsi, lorsqu'en 1972 fut organisée par le chef Roger Kamala une grande danse masquée, support de l'alliance renouée entre deux communautés distantes seulement de deux kilomètres, les jeunes adultes, après réflexion, m'affirmèrent que cette danse n'avait pas eu lieu depuis 1955.

A cette menace constante d'appauvrissement culturel, les Wayãpi répondent par une extrême valorisation de la famille nucléaire, ce que nous avons déjà souligné dans un précédent chapitre. Concrètement, cette forte union se traduit par une grande stabilité du couple, une place prépondérante accordée à l'enfant. J'y vois comme preuve l'absence quasi totale de contraceptifs ou de méthodes d'avortement, alors que les remèdes pour favoriser la fécondité et la grossesse ou régulariser les règles des femmes sont connus (P. et F. GRENAND, 1977).

Pour résumer les connaissances des Wayãpi sur leur évolution démographique, celle-ci apparaît comme une vaste hémorragie dont ils ont essayé de modérer les effets par des ajustements sociaux et territoriaux. Les Wayãpi partagent cette triste situation avec la plus grande partie des ethnies de la forêt. On a vu pourtant ici et ailleurs, à l'examen des institutions sociales, que leur volonté de reformer une société forte n'a jamais disparu.

2.2. Densité du peuplement wayãpi et espace vital : quelques problèmes de démographie ancienne

Je voudrais maintenant essayer d'examiner, à la lueur des rares données utilisables, quel a pu être le poids probable du peuplement relativement dense dans les premiers pas de la migration wayãpi.

Les problèmes socio-économiques qui se posaient alors à eux étaient peut-être de nature inverse à ceux qui apparaîtront après 1830.

Si les Wayãpi ont été estimés à 6 000 personnes au début du XIXe siècle (BODIN, 1824), n'était-ce pas déjà là un chiffre affaibli ? En dépit de notre ignorance relative, l'affirmative est plus que probable. Même si l'on tient compte du fait qu'alliés ou ennemis avaient grossi leurs rangs depuis plusieurs décennies, on peut être certain que les guerres et surtout les épidémies avaient fait, dans le même temps, beaucoup plus qu'annuler ces apports. C'est à partir de cette conviction profonde que je vais tenter de fournir une idée de l'emprise territoriale et des causes de migration de ces ancêtres, ces /tãmũkũ / qui vivaient dans des grands /tapui/ et pêchaient le "pirarucu".

Nous possédons pour ce faire des données chiffrées sur l'éco-système actuel des Wayãpi et quelques indications qui nous permettent de calculer la superficie des territoires anciennement occupés. En revanche, nous ne possédons aucune donnée chiffrée de la population wayãpi avant 1820.

En 1820, j'estime la surface du territoire wayãpi à 19 000 km2 habités (si le recensement de BODIN est juste) par 6 000 personnes. La densité de population aurait donc été de 0,33 habitant au km2. C'est une densité comparable (0,34) qui a été trouvée par LIZOT chez les Yanomami centraux, ethnie possédant un territoire continu qu'elle domine politiquement et économiquement. Chez les Wayãpi actuels du haut Oyapock, fraction de l'ethnie la mieux structurée, la densité est de 0,45 habitant au km2. Si l'on tient compte du fait que les zones environnant leur territoire sont sans doute aux trois-quarts désertes, formant ainsi

de véritables réserves qui influent sur le rendement de la pêche et de la chasse du territoire exploité, on a l'explication de la densité légèrement supérieure à celle de 1830 et, secondairement, on peut raisonnablement admettre une économie du même type.... ce qui nous est confirmé superficiellement par les voyageurs du XIXe siècle.

En était-il de même un siècle plus tôt lorsque les Wayãpi s'installèrent au nord de l'Amazone ? Il est tout d'abord peu probable que les Portugais eussent toléré sur les rives du grand fleuve une population amérindienne forte et indépendante. Il ne me semble en outre guère possible d'imaginer plusieurs milliers de Wayãpi tous adonnés à la pêche du pirarucu et se concentrant sur les 70 km que représentent le bas Jari, entre la chute de la Pancada et son confluent. Les découvertes archéologiques de NIMUENDAJU sur l'Iratapuru prouvent d'ailleurs amplement qu'ils s'installèrent très rapidement dans les forêts de terre ferme. Si j'admets à nouveau un chiffre de 6 000 Wayãpi en 1830, ces immigrants pouvaient-ils disposer d'un territoire identique de 19 000 km2 ?

Il est probable que non. Entre les Portugais du sud et un peuplement amérindien encore continu au nord-est (Makapa et Kusari), au nord (Namikwan et Upurui) et à l'est (Apalai et apparentés), ils ne devaient guère pouvoir occuper que le couloir du Jari, jusqu'au Rio Ipitinga, son grand affluent l'Iratapuru et atteindre le Rio Maraca à l'est, soit probablement une surface de 12 000 km2. Nous aurions donc une densité de 0,50 habitant au km2. Il s'agit d'un chiffre par défaut puisque la population était probablement supérieure comme nous l'avons déjà avancé.

Tout le problème est de savoir si cette densité était supportable et supportée par les Wayãpi d'alors. Une petite digression théorique s'impose.

Je ne partage pas l'optimisme de P. CLASTRES, lorsqu'il conclut :

> "Pour les populations de la forêt aussi, il faut aller aux hypothèses fortes."

D'une part, il transpose trop, dans son étude sur la population guarani, des données recueillies chez les Tupinamba côtiers qui disposaient des ressources de la mer (1972, p. 181) ; d'autre part, il est probablement impossible d'admettre que, de façon continue, le territoire guarani pût nourrir des groupes locaux moyens de 600 habitants sur 150 km2. C'est là demander un rôle trop important à l'agriculture et négliger les exigences des autres activités économiques. C'est précisément à ces exigences que me semblent liés les seuils critiques de population, ainsi qu'à d'autres facteurs, tels que contraintes psychologiques liées au changement de milieu naturel ou heurts avec d'autres populations dont il ne faudrait pas croire qu'ils furent tous consécutifs à l'arrivée des Européens sur le continent.

Si P. CLASTRES a le mérite d'avoir balayé les résultats de ses prédécesseurs fondés sur le fait que les populations des basses terres n'étaient que des chasseurs-collecteurs, il a, à mon sens, tort d'avoir voulu en faire uniquement des agriculteurs. Le génie des Amérindiens est précisément d'avoir souplement joué sur la totalité des activités de subsistance, les différences entre les sociétés n'étant que des variations d'intensité dans l'espace et dans le temps.

Dans le cas particulier des Wayãpi, le moment envisagé ici de leur histoire - le passage sur la rive nord de l'Amazone et leur installation dans les forêts de terre ferme des Guyanes - est précisément une de ces "variations d'intensité". Accordant précédemment à la pêche

une importance essentielle, ils furent amenés à déplacer sur la chasse leur effort économique. Si l'on tient compte que cet effort allait de pair avec la découverte de nouvelles espèces zoologiques et botaniques, l'effort technologique dut également s'accompagner d'un effort intellectuel. Enfin, une partie de cet habitat ancien est composé d'interfluves couverts de forêt de basse terre (low selva) formant transition entre la "varzea" et la forêt de terre ferme. DENEVAN (1976, p. 225) a montré qu'il s'agit d'un des biotopes amazoniens les moins favorables à l'homme, ne pouvant guère supporter une densité supérieure à 0,2 habitant au km2. Il est donc vraisemblable qu'une densité de 0,5 habitant au km2 fut sans doute ressentie comme trop forte,par les Wayãpi de 1730, pour leur permettre de s'adonner à l'économie de loisirs qui les caractérise encore aujourd'hui(1).

Le peuplement de l'ensemble des zones périphériques devait encore aggraver la pression, et cette situation fut sans doute une des causes majeures de l'expansion violente des Wayãpi vers le nord, expliquant du même coup la concordance de la politique des Wayãpi avec celle des Portugais dont le but était de dépeupler les abords de la colonie française. Cet aspect sera étudié plus en détail sous l'angle de la guerre.

Si l'expansion Wayãpi semble avoir été liée à des impératifs de peuplement, nous avons laissé entendre que l'arrivée dans l'intérieur de la Guyane eut pour conséquence la découverte de nouvelles

---

(1) A titre d'exemple : le dépouillement provisoire de nos enquêtes de production nous indique qu'un homme Wayãpi sort trois jours par semaine hors du village pour obtenir les produits de chasse, de pêche ou de cueillette nécessaires à la vie de la famille nucléaire.

espèces zoologiques ou botaniques et de nouvelles techniques. Il s'est avéré, à l'étude, que les principales adaptations à ces nouveautés se firent plus par le biais des relations intertribales, hostiles ou non, que par le biais de la réinvention ex-nihilo. C'est ce que je vais maintenant étudier.

3) INFLUENCES INTERTRIBALES ET CIVILISATION OCCIDENTALE : SELECTION, REJET ET PERTE

J'ai essayé, dans les deux sous-chapitres précédents, d'analyser les adaptations des Wayãpi aux contraintes majeures du changement de milieu et de l'évolution démographique. Essayons maintenant de faire le bilan matériel de la mise en contact avec les ethnies des Guyanes et avec l'Occident. J'ai fait remarquer, dès le début de ce chapitre, que fonte démographique et contact avec l'Occident sont liés dans la pensée des Wayãpi. Vue sous l'angle des transformations technologiques, cette causalité est moins nette à leurs yeux. En effet, nombre d'objets occidentaux, "libérés" pour ainsi dire de leur contexte culturel de départ, se sont intégrés depuis longtemps dans les réseaux d'échange intertribaux et leur utilisation finale est devenue strictement amérindienne.

Un problème de délimitation tout aussi délicat se pose en ce qui concerne l'abandon ou l'adoption de matières premières et d'objets. Doit-on les considérer comme des adaptations au milieu ou comme des influences intertribales ?

Une dernière difficulté, qui relève cette fois de l'orientation du présent travail, est de différencier ce qui est reconnu

ou non comme emprunt par les Wayãpi. Voici un exemple significatif : les Wayãpi considèrent le bois d'arc (Brosimum quianensis, Moraceae) comme ayant de tout temps servi à faire des arcs, alors que, d'une part, ce bois est peu utilisé au sud de l'Amazone, et que, d'autre part, le mot employé pour le désigner, /paila/,est utilisé essentiellement dans les langues karib du plateau des Guyanes.

C'est en tenant compte de ces obstacles que je vais donc analyser en détail les apports et les pertes successives de la civilisation wayãpi en me limitant strictement à leurs affirmations ; l'étude des phénomènes d'échange ou d'emprunt pris au sens le plus large fait partie, comme je l'ai déjà signalé (cf. supra p. 147), d'une autre perspective de recherche. Voyons d'abord quels furent les axes commerciaux du XVIIIe siècle à nos jours.

3.1. Troc et rapports avec les autres ethnies et les Occidentaux

Au XVIIIe siècle, il est certain que l'essentiel du commerce venait de l'Amazone par l'intermédiaire des Portugais. Nous savons expressément par diverses sources (Anonyme, 1740 ; FAUQUE, 1839) que les Wayãpi pratiquaient le commerce des esclaves. L'apport matériel qu'ils recevaient en paiement nous est mal connu ; on sait simplement qu'ils obtenaient des armes à feu (TONY, 1842 ; KERKOVE, 1760). Il est indéniable qu'ils recevaient également de l'outillage en fer et des objets de parure (perles, miroirs, etc. .) qui formeront tout au long du XIXe siècle jusqu'à nos jours, les bases du troc. ADAM DE BAUVE, qui visita en 1832 l'un des derniers villages ayant des contacts avec les Brésiliens, précise même que les Wayãpi portaient des vêtements européens (1835 p. 90). Quant au commerce intertribal, nous verrons qu'il ne

devait pas être nul, en dépit de l'attitude de conquérants des Wayãpi. En outre, l'insertion, à partir de la fin du XVIIIe siècle, de membres d'ethnies guyanaises (cf. infra p. 291) dut avoir des répercussions sur la civilisation matérielle.

Après 1820, les rapports commerciaux des Wayãpi vont changer radicalement d'axe. L'instauration de rapports volontaires avec les Français va faire de l'Oyapock l'axe principal de l'arrivée des marchandises européennes. Cette période va durer de 1820 à 1880. Les témoignages sur le commerce entre Wayãpi et Français abondent dans les documents du XIXe siècle, moins dans les récits amérindiens.

Dans ces derniers, on a surtout l'impression que les objets européens sont un puissant adjuvant du pouvoir temporel des hommes qui se posent comme intermédiaires du commerce avec les Blancs ; divers passages du récit sur la vie du chef Pierre Louis montrent bien, en fait, que les Wayãpi ne se faisaient aucune illusion sur leurs rapports avec les Français et en redoutaient même les conséquences :

> Tatu :"(Pierre Louis) était-il déjà grand quand les Français l'emmenèrent à Cayenne ?
>
> Miso :- On dit qu'il était à peu près grand comme ça (4 à 5 ans) ; la fois suivante, il était à peu près grand comme ça quand ils l'emmenèrent (9 à 10 ans). Il partit et revint plusieurs fois, mais quand ils l'emmenèrent (pour la première fois) c'était un enfant.
>
> C'est à cause de cela que (cet homme) fut fait capitaine ; il fut fait capitaine[1], voilà ce qu'on dit.

---

(1) Miso veut dire qu'il ne fut pas nommé chef par les siens, mais par les Blancs.

Des tas de marchandises montaient et montaient (par le fleuve) jusqu'à son village, disait feue notre grand-mère. Des cartouches, elle disait ; du tissu rouge, des machettes, des haches, elle disait aussi ; des allumettes, du sel, aussi. Tout ça montait et arrivait chez lui. Il n'était plus indien ; ainsi parlait feue notre grand-mère".

Plus loin, dans un passage humoristique, nous comprenons le malentendu sociologique profond régnant au niveau de l'échange entre Amérindiens et Européens :

Misɔ : - Ses plus jeunes frères (à Pierre Louis) lui avaient apporté beaucoup de bois d'arc. C'est ainsi que l'on fait avec les chefs ; ils lui en avaient apporté beaucoup, depuis un endroit fort éloigné, depuis Walakutɨ (...).

Il y avait Sikay, et d'autres encore. Eux, c'étaient ses jeunes frères. L'aîné, c'était Pierre Louis.

Tatu : - Ils étaient venus voir leur famille ?

Misɔ : - Oui, ils étaient venus voir leur famille. Ils avaient apporté un petit animal (vivant), un petit unau[2] : "Heu... grand frère... à ce propos... et si... nous échaudions ce petit personnage... dans un chaudron ?"

Tatu : -Donc ils étaient venus voir (leur frère) ?

Misɔ : -Oui ! ils étaient venus le voir. "Heu... grand frère, un chaudron, pour ça, comme paiement du petit unau" dirent (les frères plus jeunes à leur aîné), ainsi racontait feue ma grand-mère. "Oui ! un chaudron dans lequel nous pourrions échauder ce petit personnage" dirent-ils. - "Oui ! dit le grand frère. Et il leur donna un chaudron. Il était bien obligé de le donner à ses petits frères.

---

(2) unau, ou paresseux à deux doigts : Choloepus didactylus L.

Tatu : - Oui, bien sûr !

Miso : - "Mais il ne faut plus m'apporter de telles choses", dit le grand frère. Ainsi racontait feue ma grand-mère.

Tatu : - C'est Pierre Louis qui dit ça ?

Miso : - Oui, c'est Pierre Louis. "Les Blancs, les Blancs n'ont rien à faire d'une chose pareille" dit-il (en montrant le petit unau). "Ils ne le mangent même pas ; mais un petit pénélope[1], je veux bien, ou un petit agami[2], ou un petit perroquet, des choses comme ça, j'en veux bien ; mais ça, non, les Blancs n'en veulent pas..."

Ce texte nous montre bien la nature des échanges entre frères, les cadets offrant à l'aîné, lequel offre à son tour aux cadets ; en somme, un échange de cadeaux. Mais Pierre Louis est sorti du jeu, ou du moins, il en a changé, sinon les règles, du moins les cartes. Il ne veut de la part de ses frères que des produits qu'il puisse offrir aux Blancs en échange des objets européens qu'ensuite il redistribuera. Il est devenu un intermédiaire à la fois puissant et dépendant : son commerce ne tient qu'autant que ses frères le ravitaillent ; tout son jeu consiste donc à bien faire entendre à ses frères la nature des cadeaux qui plaisent aux Blancs.

Les documents européens couvrant cette période nous fournissent pour leur part d'heureux compléments nous permettant d'apprécier la nature et l'intensité du commerce ainsi que la valeur de ceux qui le pratiquaient. Les hommes qui faisaient le commerce avec les amérindiens étaient des "petits blancs" créoles, socialement marginaux, voire

---

(1) pénélope : oiseau. Penelope marail P.L.S. Müller.

(2) agami ou oiseau trompette. Psophia crepitans L.

déchus ; leur seul aspect positif, l'assimilation à la vie indienne entraînant une communauté d'aspirations, ne semble de surcroît pas s'être développée en Guyane comme dans le nord de l'Amérique. Le comportement d'un traiteur du XIXe siècle, décrit par BAGOT (1849), illustre bien ce type de personnage qui sévissait depuis la fin du XVIIe siècle en Guyane :

> "Un nommé Gautier a reçu, il y a quelques années, une somme de douze cents francs en divers objets et marchandises pour aller à la recherche des Roucouyanes (Wayana). Cet individu était ivrogne, aussi comment a-t-il fini et comment a-t-il fait son voyage ? D'abord, il est arrivé à Oyapock avec peu de choses. Il s'est saoulé à son arrivée pendant quinze jours. Au grand saut, il a manqué de sauter, lui, sa bande et le sergent qui se trouvait au poste. En fumant, le feu a pris à la poudre qui devait servir pour faire l'expédition. Il fit un petit voyage ; n'ayant plus rien, il retourna comme il était monté".

En dépit de cette conclusion, ce commerce semble pourtant avoir été assez important, puisqu'en 1836, THEBAULT DE LA MONDERIE dit que les commerçants de Cayenne venaient s'approvisionner en couac (farine de manioc torréfiée) dans la région de la Yaroupi (Yalupi). Venu en visite avec un envoyé du gouverneur de la Guyane, l'auteur reçoit les plaintes du chef Waninika à propos de la malhonnêteté des commerçants. En 1842, un "passeport" visé au fort de Cafésoca permettra de contrôler plus ou moins le trafic sur l'Oyapock.

Ce commerce portait sur les objets les plus divers ; cependant, les "curiosités de cabinets" (comprendre les objets indiens ayant une valeur esthétique), très prisées au XVIIIe siècle, étaient

au XIXe siècle reléguées au second rang. Le commerce portait surtout sur le couac, ainsi que le montre THEBAULT, les animaux sauvages domestiqués, comme l'explique Misɔ . Certains traiteurs, comme Charles Couy ou Martin, semblent avoir été des spécialistes de ce commerce (lettre du père Jean ALET, du 17-12-1854 ; lettre de Charles COUY, du 11-1-1839). D'autres produits, tels les billes d'acajou (CREVAUX, 1883, p. 170) qui étaient descendues en radeaux, ou une plante médicinale, la salsepareille[1], étaient aussi très demandés. En contrepartie, les produits obtenus étaient d'abord et avant tout les outils en fer. Venaient ensuite les tissus, les perles, les miroirs, ce que les auteurs du XIXe siècle nomment la pacotille. Les objets de grand prix, tels les fusils, semblent toujours avoir été échangés avec parcimonie. Les produits alimentaires sont rarement signalés, bien que Misɔ, dans le récit des méfaits d'Asapɔ, parle de sa victime Malukɛ qui "avait acheté de la nourriture (à Saint-Georges), des haricots secs et du riz, pour Asapɔ et Pierre". L'alcool, enfin, semble n'avoir joué qu'un rôle mineur dans ces échanges, alors qu'il est signalé à la même époque comme une plaie parmi les ethnies de la côte (Galibi, Palikur et réfugiés brésiliens). Dernier point essentiel, à travers les documents les Wayãpi n'apparaissent jamais comme désireux de louer leurs bras. C'est à des Indiens plus éloignés, les Wayana, que les Français faisaient alors appel (BAGOT, 1849, p. 7 ; CREVAUX, 1883, p. 109), quoique la distance limitât considérablement leur possibilité d'embauche.

Pendant toute cette période, le commerce avec les ethnies amérindiennes environnant les Wayãpi ne devait pas être négligeable, quoiqu'il fût bien moins important quantitativement. Il était d'ailleurs souvent plus ou moins intégré aux transactions avec les

---

(1) Plante médicinale anti-syphilitique (Smilax pseudosyphilitica).

Européens. C'est le cas en particulier des échanges avec les Indiens du bas et du moyen Oyapock, les Piriu, descendants des habitants des Missions jésuites. Ces Indiens avaient eu une part active dans le contact entre Wayãpi et Français en 1817 (cf. infra p. 300). Plus tard, ils servirent régulièrement de canotiers aux voyageurs qui remontaient l'Oyapock. Enfin et surtout, leurs chefs, les Gnongnon Bosson[1] père et fils, de 1840 à 1900, occupèrent le poste de "Capitaine général" des Indiens de l'Oyapock et exercèrent une autorité toute symbolique sur les communautés wayãpi les plus accessibles.

En dehors du fait que les Piriu servirent d'intermédaires aux Français, il est indéniable que des échanges eurent lieu entre les deux ethnies. Nous en examinerons bientôt les traces actuelles.

Des rapports d'échange intermittents s'établirent également avec les Emerillon à partir de 1830. A cette époque, cette petite ethnie, persécutée par les Noirs Réfugiés Boni (MILTHIADE, 1822 ; lettre de LEPRIEUR au Gouverneur, 1836), cherche refuge chez les Wayãpi. Les relations semblent s'être établies sur des bases de vassalité (ADAM DE BAUVE et FERRE, 1832, p. 217), teintés d'hostilité, comme nous le verrons plus avant (cf. p. 305).

C'est cependant avec les groupes de langue Karib, Apalai et surtout Wayana, que les rapports commerciaux furent les plus importants, les plus fructueux et les plus durables. S'il n'est pas douteux que des contacts sporadiques existaient avec les deux ethnies depuis le XVIIIe siècle, les hostilités engendrées par la poussée wayãpi durent longtemps les gêner considérablement. C'est vers 1830 que des relations stables

---

(1) Le patronyme de cette famille a de nos jours évolué en Bossou.

s'établirent entre Wayana et alliés d'une part, Wayãpi d'autre part. Ce n'est pourtant qu'après 1850 qu'elles prirent de l'ampleur. En ouvrant le Maroni, la pacification officielle des Boni par la mission franco-hollandaise de 1861 contribua tout particulièrement à créer un immense circuit de traite dans l'intérieur de la Guyane orientale, circuit dans lequel entrèrent de nombreuses ethnies : Boni, Djuka, Tirio, Apalai, Wayãpi, Emerillon. Les produits occidentaux provenaient soit de Paramaribo, soit de Cayenne, ces deux comptoirs offrant une spécialisation suffisante pour créer deux courants commerciaux inverses. C'est sur cette toile de fond que les Wayana devinrent peu à peu les principaux colporteurs de l'intérieur, ce qu'ils sont d'ailleurs restés.

De 1850 à 1880 pourtant, les Wayãpi semblent avoir suffisamment été maîtres du commerce de l'Oyapock pour exercer une attirance sur les Wayana et les Apalai.

C'est à cette époque que plusieurs de ces derniers vinrent s'établir chez les Wayãpi, dans les conditions que le passage cité p. 135 éclaire nettement. Les deux voyageurs qui ont le plus parcouru l'intérieur de la Guyane entre 1870 et 1900, CREVAUX et COUDREAU, insistent beaucoup sur ces contacts. Leurs récits sont d'autant plus intéressants qu'entre les deux dates de leur passage, 1878 et 1889-91, les relations semblaient en pleine évolution.

En 1878, les contacts avec les Wayãpi, comme avec les Boni, étaient un moyen pour les Wayana de se procurer des objets occidentaux (CREVAUX, 1883, p. 128). Avec les Wayãpi, ils n'étaient d'ailleurs pas très intenses, puisque ce voyageur ne rencontra qu'un parti de colporteurs Wayana en huit mois de séjour sur l'Oyapock, le Kouc et le Jari.

En 1889-91, la situation a considérablement évolué. Les Wayana, d'acheteurs, sont devenus fournisseurs. Certes, en 1889 encore, sur le haut Marwini, les Wayana se plaignent amèrement d'Asapɔ qui les rançonne depuis tant d'années, les obligeant à passer par son intermédiaire pour se procurer les marchandises françaises du bas Oyapock (COUDREAU, 1893, p. 157). Pourtant, la réalité est toute autre : chaque année, ce sont de multiples groupes de Wayana qui parcourent le pays wayãpi, en particulier la région du Kouc et de la source de l'Oyapock. Les Wayana importaient des objets européens venant du Surinam, tout particulièrement des tissus pour moustiquaires, des coffres métalliques peints, des gamelles rondes ventrues, des perles, des couteaux, des hameçons, de la vaisselle émaillée, des herminettes pour creuser les canots ; à cela s'ajoutaient quelques produits de cueillette (gomme de balata et noix de Para) ou d'artisanat (hamac en filet). Aux Wayãpi, ils achetaient en contrepartie des chiens dressés pour la chasse, des pelotes de fil de coton, des paquets de tabac sec, des hamacs tissés, de la plumasserie.

Au début du XXe siècle, après l'isolement des Wayãpi centraux, les Wayana détinrent de fait le monopole du commerce dans la région et semblent en avoir particulièrement abusé (HECKENROTH, 1939 , p. 270). C'est essentiellement à cause de ces abus que, selon Misɔ, les Wayãpi renouèrent les contacts avec leurs parents du moyen Oyapock et les Français, en 1935. Pourtant, d'autres Wayãpi, comme le chef Pina, affirment avoir entretenu des rapports relevant plus de l'alliance et de la réciprocité, les visites des colporteurs wayana étant rendues par des groupes wayãpi qui, depuis le Kouc, se rendaient sur le Jari.

Vers 1950, le troc avec les Wayana allait peu à peu s'étioler. De nos jours, diverses tentatives pour le réactiver entre l'Itany et la région de Camopi par le pays emerillon connaissent peu de

succès, quelques Wayãpi craintifs vont même jusqu'à dissimuler leurs objets chez le gendarme du poste administratif de Camopi lorsque les Wayana sont annoncés, de peur d'avoir à s'en séparer à leur défaveur. Au delà de cette situation récente, il est cependant évident que ce siècle de contacts intenses avec les Wayana a laissé des traces positives dans la culture wayãpi que nous envisagerons plus en détail.

Les relations entre les groupes wayãpi eux-mêmes ne semblent pas obéir à une règle générale. L'isolement réitéré de nombreux groupes de villages n'est guère favorable à des échanges réguliers et ceux-ci ont souvent été limités, comme nous l'avons vu, à une aire restreinte, entre deux communautés par exemple. Pourtant inséré dans un circuit plus général depuis 1860, l'ensemble du pays wayãpi en a subi les vicissitudes. Entre 1860 et 1900, les communautés de l'Oyapock fournissaient des produits manufacturés français contre les produits manufacturés hollandais fournis,soit par les Wayãpi de la source, soit directement par les Wayana. Les Wayãpi-puku, isolés pour la plupart et à l'écart des itinéraires de troc,ne recevaient que de loin en loin les miettes de ce commerce.

Après 1900, la coupure du circuit limite considérablement les échanges à l'intérieur de l'ethnie. Pourtant, on se découvre de nouveaux partenaires : les Emerillon pour les Wayãpi du moyen Oyapock, et les Wayãpi-puku pour les Wayãpi du haut Oyapock et du Kouc. Dans le premier cas, c'est encore sur les produits hollandais du Maroni que portait le troc. Dans le second, en revanche, les produits indigènes semblent avoir dominé les produits d'origine européenne : en effet, si le besoin d'outils en fer des Wayãpi-puku était grand, les Wayãpi centraux en avaient peu à leur offrir.

Depuis deux décennies, la polarisation sur les postes avancés de l'Occident, Maripasoula, Camopi en Guyane, Anatum sur le Paru et, plus récemment, les postes FUNAI d'Aldeia Bona, de Molokopata et de Mitico sur le Paru, le Jari et l'Amapari, fait peu à peu voler en éclats le commerce intertribal. Seuls se maintiennent les réseaux d'alliance sur de courtes distances, d'ailleurs plus rattachés aux fêtes qu'au commerce. Chaque ethnie et chaque sous-groupe règlent désormais leurs besoins en produits manufacturés directement aux sources de la distribution. De nouvaaux moyens de communication, moteur hors-bord, avion, ont surgi. Citons un cas extrême, mais montrant la voie d'avenir, tel Wayana du Paru qui, ayant appris, lors d'une visite traditionnelle de ses frères de l'Itany, que le Bureau Minier de Cayenne employait des Amérindiens, vint par voie aérienne via Santarem, Belem et Cayenne, s'embaucher pendant six mois, puis retourna chez lui par le même chemin.

Négligeant les intermédiaires, Wagana, Wayãpi, Emerillon, Apalai sillonnent les fleuves de Guyane et d'Amapa, se ravitaillent directement dans les bourgs de la côte, certains poussant jusqu'aux grandes villes, Cayenne, Paramaribo, Belem, Macapa. Voies de la déchéance et de l'assimilation, diront certains ! J'en doute. En ces temps où les mêmes moyens de communication déversent chez eux touristes voyeurs, fonctionnaires ou prêtres aux messages les plus variés, la connaissance de l'ailleurs devient un facteur indispensable au maintien de leur autonomie culturelle. Nous verrons à la fin de ce travail que c'est sans doute sur d'autres bases que le commerce que se dessinent les relations intertribales de demain. Nous en avons cependant déjà assez dit pour affirmer qu'aujourd'hui comme hier, les Wayãpi, de même que leurs voisins, ont su équilibrer besoins nouveaux et impératifs de la vie

communautaire, l'évolution de leurs relations intertribales étant dominée par l'opportunité et un engagement minimal de leur personnalité.

3.2. Apports culturels et pertes selon les Wayãpi : un bilan

Les Wayãpi, se trouvant depuis deux siècles dans des milieux nouveaux face à des hommes nouveaux, semblent avoir cherché à conserver une attitude très sélective. Le mot n'est pas vain. Dans le quotidien, cette attitude de doute permanent peut, par exemple, se traduire aussi bien en interprétations divergentes face à tel comportement humain, en hésitations sur l'opportunité de chasser tel gibier, que sur l'intérêt de se procurer tel objet nouveau. Illustrant cette attitude, une expression revient sans cesse dans toutes les conversations : /pɔ a ʔɛtɛ /, "ça se pourrait bien!". Trois mots illustrent particulièrement bien cette attitude à la fois de doute et de référence à quelque chose de préexistant, de sérieusement délimité, ce sont les mots /lã/, /laãnga/ et / kɔwiya/.

. /lã/ et /laãnga/ désignent aussi bien la fausseté que l'imitation, tandis que /lã/ peut en outre occasionnellement désigner le futur. On dira ainsi :

/yanɛ laãnga kũ ?/, "est-ce qu'ils sont comme nous ?",

ou bien :

/wililã/, "faux palmier wili",

aussi bien que :

/yanɛ mɔtɛlã/, "notre futur moteur hors-bord".

. / kɔwiya/ désigne une chose équivalente ou identique, le verbe /mɔ - kɔwiya/ signifiant "faire l'échange". De tels mots trahissent aussi bien la valeur de référence accordée par les Wayãpi à leur culture

que la démarche présidant à toute intégration d'une technique ou d'une pratique nouvelle. Loin d'être une évolution, chère à nos cerveaux occidentaux, un emprunt est donc pour eux tout au plus un remplacement ou plus simplement une nouveauté à essayer. C'est ainsi que, dans le lexique wayãpi, nous trouvons les deux mots nouveaux suivants :

/kwalaɨlaãnga/ et /susulaãnga/.

le premier, /kwalaɨlaãnga/, "comme le soleil", désigne la montre-bracelet, qui remplace effectivement le soleil pour le comptage de l'heure, surtout la nuit ou quand il pleut.

le second, /susulaãnga/, désigne le biberon. Il est à traduire, non pas par "comme le sein", mais par "faux sein" ; sa crédibilité étant nulle aux yeux des femmes wayãpi, le mot est donc, sémantiquement, différent de /kwalaɨlaãnga/.

C'est en tenant compte de cet état d'esprit que je vais maintenant passer en revue, de manière diachronique, les emprunts et les pertes de ces deux derniers siècles, tels que les envisagent les Wayãpi actuels.

3.2.1. Perte de traits culturels(1)

PECHE :

- Barrage en fascines (walakala), technique jadis employée sur les grands cours d'eau ; personne, actuellement, ne peut la décrire correctement. Son abandon remonte probablement à la fin du XVIIIe siècle, justement lorsque les Wayãpi se replièrent sur les petits cours d'eau.

---

(1) ne seront pas abordés ici l'organisation sociale et les "rites" se rattachant à la guerre (cf. ch I, p 70, et ch. IV, p. 219).
Les techniques d'utilisation rare ne seront pas non plus évoquées.

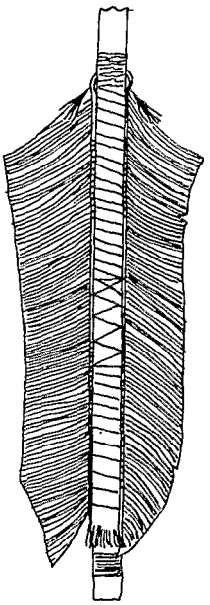
- Barrage simple d'une rivière (pali). Il était fait de branchages et de palmes, parfois complété par une nasse sans clapet (masiwa). Cette technique était originellement liée aux changements de niveaux d'eau, soit quotidiens (marées), soit saisonniers (inondation et baisse dans les mares et lagunes en correspondance avec un cours d'eau principal). Son utilisation sur les petits cours d'eau de l'intérieur, au moment des grandes inondations de Mai et Juin, s'est maintenue jusqu'au début du siècle.

- Hameçon en bois d'arc et corne de daguet rouge (Mazama americana) enchâssée (ukɨ). Cet objet très ancien était utilisé pour la pêche du poisson aïmara (Hoplias macrophtalmus). Abandonné par les Wayãpi du centre et du nord depuis plus d'un siècle, il était encore sporadiquement employé par les Wayãpi-puku il y a encore une décennie.

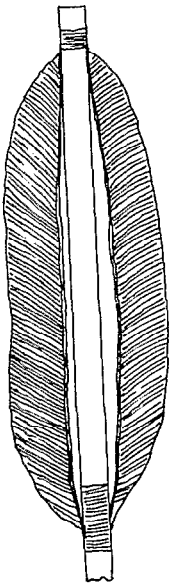
CHASSE ET GUERRE :

- Les empennes de flèche de guerre avaient une forme de ligature dite "est-brésilienne" (cf. fig. 12, p. 189), c'est-à-dire que la plume, légèrement distordue, n'était attachée qu'aux deux extrêmités par deux courtes ligatures. Les actuels Wayãpi disent de cet empennage qu'il était volontairement fruste puisque la flèche était destinée à tuer un ennemi, et surtout qu'elle ne devait servir qu'une fois, par opposition aux flèches de chasse.

- Le casse-tête de guerre (sawalapa), dont le nom est attesté dans les chants de guerre, n'est plus évoqué qu'assez vaguement comme étant une arme de guerre faite en bois d'arc et ayant les bords tranchants comme l'actuel couteau du métier à tisser, lequel porte d'ailleurs le même nom de /sawalapa/. Ce mot relevé par LEPRIEUR en 1832 (1834, p. 225)

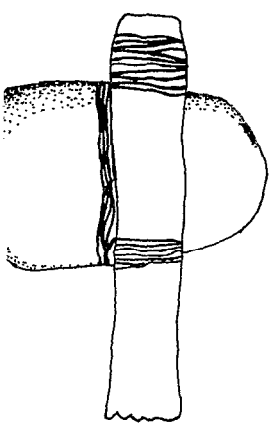


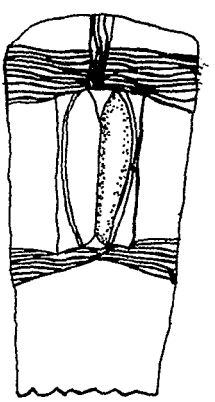
a] empennage guyanais
[wayãpi]



b] empennage est-brésilien
[Tapirape, BALDUS, 1970]

fig. 12 Empennage ancien et moderne





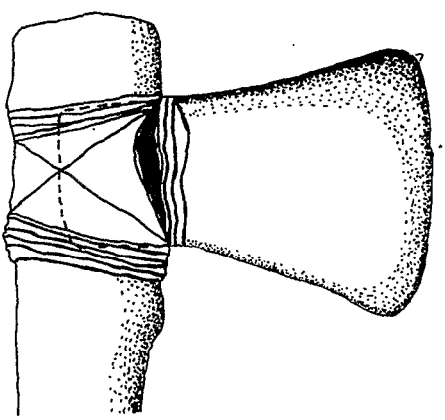


fig. 13 Deux modes de ligature de haches en pierre

était à l'époque le seul terme valable pour "casse-tête" ; c'est néanmoins vers cette époque qu'il fut abandonné (cf. infra p. 224).

- La protection des habitations par des écorces de /waipɔpi/[1] fut abandonnée après la guerre avec les Namikwan, vers 1830-40. De plus, la répartition géographique de l'arbre utilisé ne couvre que le sud du pays wayãpi.

- Les anciens fabriquaient des arcs de chasse avec le bois dur du palmier /yata$^{?}$ɨ/ (Syagrus inajai). Cette technique s'est maintenue tardivement chez les Wayãpi-puku. On peut voir là une survivance de l'ancien habitat méridional, le palmier /yata$^{?}$ɨ/ ayant l'essentiel de sa répartition dans le bassin amazonien. De plus, les arcs faits dans les palmiers à bois dur (Oenocarpus, Syagrus et Astrocaryum caulescents) sont d'un usage très commun au sud de l'Amazone.

NAVIGATION :

- Le canot en écorce (cf. supra p. 79) semble avoir été utilisé tout au long du XIXe siècle comme moyen de transport en association avec le canot monoxyle. Il servait au déplacement sur les cours d'eau étroits. Son utilisation s'est maintenue de loin en loin jusque vers 1950. Actuellement, seules les personnes âgées en connaissent la fabrication.

VIE DOMESTIQUE :

- Le feu. La technique ancienne d'acquisition du feu a été abandonnée depuis le milieu du XIXe siècle. Si, à Trois Sauts, quelques vieillards prétendent qu'ils sauraient encore faire du feu à l'ancienne, à Camopi, le chef Norbert a un jour fait jaillir de deux silex frottés l'étincelle

(1) arbre malheureusement non identifié.

qui enflamma le nid d'oiseau-mouche qui servait d'étoupe (R. DEMAN, comm. pers.), mais c'est là un cas isolé, et la jeune génération considère cette perte comme l'un des points faibles, face à toute velléité de rupture de contact avec l'Occident en cas de force majeure.

Les allumettes et même les briquets sont désormais dans toutes les maisons, mais toutes les femmes utilisent encore les résines de diverses Burseraceae récoltées en forêt pour faire rapidement démarrer un feu. De la même manière, on voit, comme au temps où les allumettes étaient rares, circuler dans le village, selon des règles qui pourraient servir d'illustration à un chapitre de parenté, les femmes ou les petites filles avec une bûche enflammée prise sur un foyer ami.

Par contre, plus aucune famille ne circule aujourd'hui avec son feu enfermé dans une boîte en écorce de /kulupɨyɨ̃/ (Iryanthera hostmannii, Myristicaceae), ainsi qu'un Wayãpi-puku nous dit l'avoir vu faire dans sa jeunesse (Fr. GRENAND, 1972).

- Habitation collective ancienne, /tapui/ (cf. supra p. 153).

- Hache en pierre, /yɨʔa/. Les Wayãpi ont conservé un souvenir très vif de cet outil et des techniques agricoles qui s'y rattachaient . Un informateur wayãpi-puku, Tawɨka, l'a vu utiliser dans la région de l'Amapari, il y a une trentaine d'années. Conséquemment, le mode de montage des pierres de hache polies (par enchassage dans un bois creusé ou par ligature sur un bois encoché) et l'utilisation des polissoirs /yɨʔakɨlɨka/ sont connus (cf. fig. 13, p. 192). Il semble que la technique se soit maintenue de loin en loin, concurrencée par les outils en fer, jusqu'au début du XIXe siècle pour les Wayãpi du centre et du nord, et jusque vers 1940 pour les Wayãpi-puku. Les polissoirs sont encore occasionnellement utilisés pour aiguiser les machettes ou les fers de haches.

- Les anciens outils tranchants, remplacés par les couteaux et les machettes,n'ont laissé d'autre trace que le souvenir d'un couteau à lame en incisive d'agouti (Dasyprocta aguti) que personne, du moins chez les Wayãpi de l'Oyapock, ne sait plus faire.

- Le seul objet domestique ancien dont la fabrication soit encore connue est la cuiller en occiput de singe atèle(Ateles paniscus) montée sur un manche en bois, /kwatakãngɛ/.

- Les villages anciens étant localisés, à des fins de discrétion, un peu à l'écart des cours d'eau, une des contraintes était la corvée d'eau. On utilisait des poteries ventrues, /ɨ a/,à col étroit (cf. fig. 14 p. 194) que l'on empilait par deux ou trois dans des hottes,nous explique la grand-mère Pɛkũ. Selon elle, cette technique a été abandonnée au début du siècle.

- Les vêtements féminins et masculins ont sensiblement évolué. Jusque vers 1850, les femmes wayãpi allaient nues, à l'exception des villages les plus visités. Les hommes, eux, se vêtaient d'une étroite ceinture ventrale en fil de coton tissé, /kalɛmɛ/, à armure droite toile 1/1, comme les hamacs, et teinte de bandes noires avec le fruit de /inimɔpɔ̀pipɨ̃ũ̃ŋɛa/ (Pisonia olfersiana, Nyctaginaceae). Vers 1830-50, les femmes adoptèrent soit la tangue (cf. infra p. 200), soit l'actuel pagne drapé, /kamisa/. Ce dernier était soit en coton tissé, soit, comme aujourd'hui, en étoffe importée. La ceinture ventrale tissée fut abandonnée par les hommes à la fin du XIXe siècle pour les Wayãpi centraux, et tout récemment pour les Wayãpi-puku, au profit d'un pagne plus large, fait sur le même modèle, en étoffe importée, obligatoirement rouge.

- D'autres parures sont considérées comme totalement abandonnées, tel le duvet d'aigle collé, /wɨlaulaɛ/,qui était l'apanage des guerriers,

ou encore la poudre verte faite de coquilles d'oeufs de tinamou (Tinamus major) pilées,qui servait à l'ornementation faciale.

AGRICULTURE :

- Les techniques anciennes de mise en façon du sol étaient dépendantes des outils et du mode d'acquisition du feu. Aux dires de tous les Wayãpi, faire un abattis avec une hache en pierre était une tâche colossale qui exigeait à la fois que l'on s'y prît de longs mois à l'avance et que l'on ait choisi un terrain relativement peu fourni en arbres, autant dire un terrain pauvre où la roche affleurait (F. et P. GRENAND, 1979).

Sur ces bases, les petits arbustes étaient cassés à la main. Pour les arbres, ils étaient entaillés à la hache. La plaie était agrandie au couteau et l'on y entretenait continuellement un feu de brindilles d'abord, de branchages ensuite, jusqu'à ce que l'arbre mourût. On le cassait ensuite en se servant de la hache comme d'une masse. (F. GRENAND, 1972).

Compte tenu de ce que l'on sait des phases cycliques de relations, puis d'isolement,des Wayãpi par rapport à l'extérieur (cf. p. 316), il est probable que, selon les secteurs, les techniques anciennes d'abattis furent abandonnées et reprises plusieurs fois durant le XIXe siècle, avant d'être totalement remplacées par l'actuelle technique, très rentable au niveau de la production et de l'investissement en effort et en temps.

- Le domaine des plantes cultivées nécessiterait une analyse spéciale et je me bornerai ici à suivre les conclusions strictes des Wayãpi. Plusieurs plantes cultivées furent abandonnées, probablement plus par mauvaise adaptation sur les nouvelles terres occupées que parce qu'elles

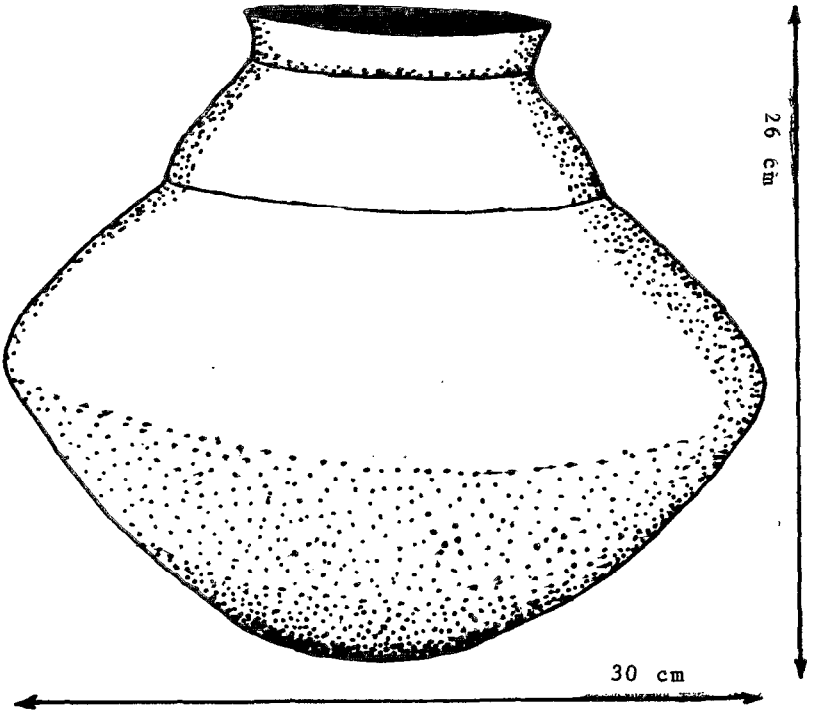


fig. 14 Jarre ancienne ia

fig. 15 Pointe à curare incisée

n'avaient plus grand intérêt. Bien évidemment, la plupart d'entre elles sont difficiles à identifier avec précision.

. /alasa/ : il s'agit d'un arbre semi-domestiqué qui pousse dans la vallée du Jari. Les Wayãpi décrivent ses fruits comme étant des goyaves. Sa domestication est abandonnée depuis la migration de 1820. Peut-être s'agit-il de Psidium araca.

. /away/ : Thevetia neriifolia, Apocynaceae. Les graines dures et toxiques de cet arbuste domestique étaient utilisées comme sonnailles. Après l'empoisonnement d'un enfant au village d'Ulualɨ vers 1945, sa culture fut abandonnée.

. /kuya/ : Psidium guajava, Myrtaceae. La culture du goyavier n'a pu se maintenir dans l'habitat guyanais des Wayãpi. La pluviométrie plus forte que sur le Jari explique peut-être la disparition de /kuya/ et de /alasa/ dans le territoire actuel.

. /kwɛli/ : Variété de la gourde cultivée, Lagenaria siceraria, Cucurbitaceae. Elle aurait été perdue pendant l'enfance des deux frères Misɔ et Mũpɛa, soit vers 1920, probablement par négligence.

. /makulɛyau/ : Il s'agit avec /kaʔalulu/, Phytolacca rivinoides, et les feuilles de manioc, des seuls légumes verts que les Wayãpi disent avoir consommés. Encore affirment-ils qu'ils constituaient tout au plus des aliments de disette. Il pourrait s'agir de cette plante dont parlent déjà en 1830 ADAM DE BAUVE et FERRE : "les jeunes pousses de tabac vert, hachées et bouillies, font leur mets le plus journalier" (1834, p. 279). Or, /makulɛyau/ signifiant "tabac comestible", il est plus que probable que c'est cette plante que les voyageurs virent consommer. Il peut s'agir soit de Solanum oleraceum, connue par les caboclos de l'Etat de Para sous le nom de "caruru", utilisé comme épinard ou mêlé à la soupe d'amidon de

manioc (tacaca), soit de l'épinard signalé récemment chez les Apardi-Wayana du Paru nommé /kumapa/, (D. SCHOEPF, 1979, p. 88). La culture du /makulɛyau/fut abandonnée il y a au moins un siècle sur l'Oyapock et le Kouc, car aucun Wayãpi n'a pu la décrire correctement.

. / makwali/ : cette plante était cultivée il y a trente ans environ sur le Kouc. Elle a été perdue lors d'un déplacement de village. Bien connue de plusieurs Wayãpi, il s'agit, d'après leur description, d'une Marantaceae à rhizomes et racines tubérisées, proche de /walɛa/, Calathea ovata, et de /yuluwɛ/, Myrosma cannifolia, toujours cultivées de nos jours.

3.2.2. Emprunts culturels

Les emprunts seront classés par rapport aux ethnies auxquelles ils ont été faits. Les plus récents (dernière décennie) ne seront pas envisagés : leur digestion, leur rejet ou leur modification, ne pouvant encore être assurés, ils ne peuvent faire partie de la présente recherche ethnohistorique.

. Emprunts aux Occidentaux

La totalité de l'outillage en fer a cette origine. Les plus anciens emprunts sont la machette, le couteau et la hache. Néanmoins, la qualité et la forme de ces objets ont changé au cours des siècles selon que la provenance fût portugaise, hollandaise ou française ; les Wayãpi ont enregistré dans leur mémoire ces différences. Voici par siècle l'introduction probable de ces objets :

- XVIIIe siècle et début du XIXe : machette, couteau, fusil et poudre, houe, hameçon, étoffe, pantalon et chemise (lesquels seront ensuite totalement abandonnés), perles, miroir, aiguille.

. XIXe siècle : réintroduction du fusil (les Wayãpi actuels considèrent que c'est là la première date d'acquisition de cet objet), poudre, balles, plomb, platine en fonte, pelle, rabot, marmite en fonte, tôle pour fabriquer des râpes à manioc, étoffe rouge, perles opaques, canif, vaisselle en faïence ou en grès, pétrole, sel, riz, haricots, alcool (ces trois derniers produits seront ensuite perdus).

. XXe siècle : vaisselle émaillée ou en aluminium, fusil, réintroduit pour la seconde fois, cartouche, valise, coffre en métal peint, fil nylon, parfum, râteau, perles de verre fines, moustiquaire, cocotte en fonte.

.Emprunts aux Wayana

En dehors de plusieurs objets occidentaux, cités précédemment,dont les Wayana furent les colporteurs, les Wayãpi ont retenu d'eux un certain nombre de traits spécifiques.

- Chasse et pêche :

- Curare, /wɨlali/ (Strychnos toxifera et S. guianensis).A son sujet, les opinions des Wayãpi divergent : certains pensent que ce poison était connu de leurs ancêtres ; d'autres lui donnent une origine wayana ; d'autres encore pensent qu'il a été donné par les anciens Indiens de l'Oyapock, sans précision ethnique. C'est probablement l'une des deux dernières versions qui est la bonne, puisque les Tupi sud-amazoniens ne fabriquent pas ce poison de chasse. Depuis la fin duXIXe siècle, ce sont les Tirio qui fournissent le curare aux Wayana, tandis que quelques-uns seulement parmi ces derniers savent le confectionner. C'est donc soit par l'intermédiaire des Wayana, soit plus anciennement par des descendants des Proto-Tirio ou leurs anciens voisins de l'Oyapock que le curare et la flèche adaptée à son utilisation (cf. Fig. 15 p 194)

furent introduits chez les Wayãpi. Actuellement ce poison, curare par ébullition, selon la terminologie de VELLARD (1966), est en voie de disparition.

- Encordage de l'arc : les Wayãpi anciens, selon les dires de leurs descendants actuels, ne laissaient que quelques spires de réserve à l'une des extrémités de l'arc ; actuellement, et ce depuis la fin du XIXe siècle, ils ont adopté l'encordage wayana, constitué de deux réserves de cordes étroitement enroulées autour de l'arc. Cette technique permet de retendre rapidement une corde neuve en cas de rupture intempestive de la partie en tension.

- Lance-pierre : son nom wayãpi, /palata/, vient du mot wayana /palakta/ désignant aussi bien la gomme élastique de l'arbre balata (Manilkara bidentata) que le lance-pierre. Introduite il y a trente ans environ, cette arme est un jeu, entre les mains des jeunes et des adultes.

- Vie domestique, parure :

- Habitation circulaire à toit en dôme, /tukusipã/. Cette maison de réunion des Wayana (tukušipan) est, de loin en loin, construite par les Wayãpi. L'emprunt est sans doute ancien, car un cas est signalé sur la Yɛngalalɨ, chez le chef A'ɨ, vers 1830, sous le nom wayãpi de /ɔka-pɨãkwã/, "maison pointue".

- La hotte de portage des Wayana, finement ouvragée en lames de roseau /ulu/ (Ischnosiphon arouma) est connue de quelques Wayãpi. Son introduction s'est faite pendant la jeunesse de nos plus vieux informateurs, c'est-à-dire vers 1920-30. Cet emprunt ne paraît pas devoir se maintenir.

- Diverses parures wayana ont été adoptées ; certaines cependant ont secondairement fait l'objet de rejet : les /waipu/ sont des jarretières

de haut de mollet, en coton, ornées de longues franges tombantes. Elles ne sont que rarement rencontrées, et uniquement chez les jeunes enfants. L'emprunt remonte au XIXe siècle.

La tangue wayana /wɛyu/ devenue /kwɛyu/ en Wayãpi, faite jadis de graines tissées, puis, de nos jours, de perles de verre, a été adoptée par les Wayãpi vers le milieu du XIXe siècle. Son usage a ensuite régressé devant le pagne et elle n'est plus aujourd'hui utilisée que pour les petites filles, réduite à un carré d'étoffe rouge maintenu en place par deux liens noués au dos.

La ceinture de perles tissée est une création moderne des Wayana (vers 1945-50). Elle a commencé à faire son apparition sur l'Oyapock il y a une vingtaine d'années. Son succès va sans cesse grandissant.

Le pendentif d'oreille, /panahɛlɛ/, jadis en os, a été introduit sous sa forme moderne en aluminium vers 1920-30 chez les Wayãpi. Son usage s'est résorbé vers 1965 et a actuellement disparu.

La coupe de cheveux mi-longue, /ɔyɛta/ serait,selon les Wayãpi,d'origine wayana, et aurait été introduite vers le milieu du XIXe siècle. Elle s'est maintenue parallèlement aux cheveux très longs.

- Musique :

Les Wayãpi sont très redevables musicalement aux Wayana. Voici la liste des instruments que les premiers disent avoir empruntés aux seconds :

- l'ensemble instrumental /pupu/ formé d'une carapace de tortue frottée du tranchant de la main pendant que l'on joue de la flûte de Pan, /ɛlɛwu/.
- une flûte à encoche à quatre trous, /yɛmi ʔakwamã/.
- une flûte symétrique à deux encoches et quatre trous, /tɨliyɔ yɛmiʔa/. Cette flûte d'origine Tirio, comme son nom l'indique, a été introduite par les Wayana au début de ce siècle.

- une flûte traversière nasale, /kulipawa/. Les Wayãpi affirment qu'elle est Wayana. Signalons cependant que son nom dans cette langue est /patiti/.

Avec ces instruments sont apparus de nombreux airs de musique wayana. Cependant aucun d'entre eux ne semble avoir été intégré dans les grandes fêtes ritualisées (J.M. BEAUDET 1978).

- Agriculture :

La plupart des plantes cultivées adoptées des Wayana l'ont été à la fin du XIXe siècle. Il s'agit de :

- deux clônes de manioc amer, /maniʔɔpɔ̃pɔ̃ / et /maniʔɔ alɛɔ̃ /.
- une variété de tayove, /aimala/, (Xanthosoma sp.).
- une variété de coton, /alimau/, (Gossypium barbadense).
- un arbuste médicinal, /tãyaɨpɔa/, (Jatropha curcas). Cet arbuste, non indigène dans la région, dut, lui aussi, être préalablement introduit chez les Wayana.

. Emprunts aux Apalai

- Seul le point de vannerie /tɛwɛka/ ou /talɛka/ utilisé pour les tamis à boisson et les corbeilles carrées est reconnu comme ayant été emprunté à cette ethnie. Je pense pour ma part qu'il y en eut d'autres, comme par exemple, / pɨãwanapɛ / (F. GRENAND, 1979).

. Emprunts aux Emerillon et aux anciennes ethnies de Haute-Guyane

J'ai regroupé ces emprunts, car leur origine est assez floue; certains d'entre eux méritent quelques remarques critiques.

- Chasse :

- Les Wayãpi disent avoir acquis la taille actuelle de l'empenne de leur flèche de chasse (cf. fig. 12 p. 189) au contact des populations de haute

Guyane, sans précision d'ethnie. Il est certain qu'il existe actuellement dans l'est des Guyanes une grande uniformité en ce qui concerne le mode d'empennage des flèches.

- Vie domestique :

- Râpe en pierre, /ɨwɛsɛ̃/ : les Wayãpi disent avoir appris l'usage de certaines roches en guise de râpe à manioc lors de leur arrivée en Guyane. Selon eux, ce seraient les Kaikušian qui les auraient initialement débitées. Par ailleurs Chabrillan, (ARTUR, 1765) signale la tribu des Ouens (wẽs) dont le nom "signifie faiseurs et vendeurs de grages, sortes de râpes". On aura remarqué l'apparentement du nom de cette ethnie avec celui de la râpe en pierre en Wayãpi. Ces /wẽs/, de langue tupi (cf. infra p. 266),étaient voisins des Kaikušian, ce qui peut confirmer l'affirmation des Wayãpi contemporains. La râpe en pierre a actuellement pratiquement disparu ; un exemplaire ayant été retrouvé lors de la mise en façon d'un nouvel abattis, des femmes tinrent à s'en servir, disant que le grain de la farine obtenue était inégalable.

- Louche à soupe d'amidon, /sɛlɛ/. Il s'agit d'un objet en bois, au manche souvent sculpté et verni de noir avec diverses teintures végétales. Les Wayãpi le considèrent comme un objet emerillon récemment introduit. Il semble pourtant qu'il provienne des populations du bas Oyapock.

- Rituel et musique :

- Enterrement avec urne retournée sur la tête, le corps étant en position foetale. Les Wayãpi affirment avoir adopté cette coutume au contact des Kaikušian. Ce mode de sépulture n'est utilisé que pour les morts dont l'âme risque d'être dangereuse pour les vivants, en particulier celle des chamanes. Cette coutume étant attestée dans diverses ethnies tupi, il est difficile

de trancher s'il s'agit ou non d'un emprunt.

- l'usage de la sève hallucinogène de /takwɛni/ (Brosimum acutifolium, Moraceae), dont l'action est encore mal connue, a une aire de répartition restreinte puisqu'il n'a été trouvé, sous les noms d'ailleurs proches de /takini/ et de /tauni/, que chez les Galibi et les Palikur. Les Wayãpi disent que c'est le chamane Asapɔ qui fut le premier dans leur ethnie à l'utiliser, vers les années 1860-70. Cet homme étant un émigré du fleuve Approuague, on peut penser que la plupart des ethnies anciennes de Guyane utilisaient également cet hallucinogène.

- la danse /tulɛkalanã/ et les chants qui l'accompagnent sont donnés comme ayant été volés aux Indiens Karana dans les toutes premières années du XIXe siècle (cf. infra p. 294).

- la danse /yãwĩtulɛ/, pratiquée uniquement par les Wayãpi de Camopi, comporte le bris rituel de la carapace d'une tortue de terre vivante (Geochelene denticulata).(1) Elle a été introduite par les émigrés de l'Approuague dans le dernier quart du XIXe siècle.

- la danse /tawatɔ/, "les rapaces", et les chants qui s'y rapportent seraient, selon quelques Wayãpi, venus des Piriu du moyen Oyapock.

- la grande trompe /amaʔɨpɔkɔ / a été empruntée aux Emerillon vers les années 1930 ou 1940.

- un clône de bananier, /pakɔ tapɨʔĩy/, "la banane des Tapɨʔĩy", fut, selon les Wayãpi, emprunté lors d'une trêve avec ces Indiens, au début du XIXe siècle.

- un bambou d'origine asiatique, /ilipala/ (Bambusia sp.), a été introduit par le chef Sãtã vers 1910-20 dans le haut Oyapock. Il sert toujours à faire des clarinettes /tulɛ/ ; l'usage en fut montré par les descendants des Piriu.

---

(1) Observation personnelle de E. NAVET, au village de Masikili, en Juin 1972.

. Emprunts aux populations créoles

Sous cette rubrique, je regroupe tout ce que les Wayãpi affirment avoir emprunté venant de la basse rivière, après leur arrivée dans le bassin de l'Oyapock. A une exception près (un petit panier ovale à spirale tissée nommé /pãyẽ/) il ne s'agit que de plantes cultivées ; la datation de ces emprunts est difficile ; je pense néanmoins que, sauf cas spécifié, la plupart étaient déjà faits vers 1850, pour se répandre ensuite de proche en proche dans les zones les plus isolées du pays wayãpi. Il est également possible que certaines de ces plantes aient en fait été empruntées plus anciennement, lors de contacts avec les Brésiliens.

- oranger, /apɨ/, (Citrus sinensis).
- corossol, /kɔlɔsɔ /, (Annona muricata). Il n'aurait été introduit que vers 1950.
- oranger amer, /kamisa kusuka/, (Citrus sp.)
- citron vert, /sitɔlɔ̃ /, (Citrus medica).
- manguier, /mã/, (Mangifera indica).
- châtaigne, /sãtãy/, (Artocarpus incisa var. seminifera). Cet arbre fruitier a été introduit il y a trois décennies seulement.
- dachine, /lasi/ (Colocasia esculenta). Elle aussi a été introduite il y a moins de trente ans.
- une variété de patate douce, dite /yɛtɨ ʔpiyũ/ ou /yɛtɨ mɛikɔlɔ /, correspond à la variété, très importante pour la bière de manioc, dite /tapana/ ou /kalawasai/ des Galibi. Les Wayãpi l'ont cependant empruntée après un relais créole. Sa culture est limitée à la région de Camopi.
- l'igname piquant, /kala ãsĩ/, (Dioscorea cayennensis). Sa culture est également limitée à la région de Camopi.

- le clône de bananier dit /tayausĩlɛmiˀũˀ ɨ/, "nourriture des cochons domestiques".
- le pois de sept ans, /kumãnãˀi/, (Vigna sp.). Son introduction ne remonte pas au delà d'une quinzaine d'années.

A travers ce chapitre, les Wayapi nous prouvent une nouvelle fois leur adaptabilité : tandis que la bonne mémorisation des emprunts et des pertes montre -même si les plus anciens ne sont pas toujours clairement évoqués- combien ils ont conscience de leur mobilité culturelle, le bilan quantitatif apparaît également comme positif pour la civilisation matérielle. En effet après une mutation substantielle et rapide tout au long du XVIIIème siècle, un gain semble en être découlé, caractérisé par la sélection et la digestion de traits culturels pris autant aux autres ethnies de Guyane qu'aux occidentaux.

Il en a été tout différemment pour divers aspects de la vie culturelle et tout particulièrement de la guerre dont la disparition, ainsi que nous allons le voir, a été profondément ressentie par les Wayapi.

IV

LA GUERRE

La plupart des voyageurs européens qui ont visité les Wayãpi au XIXe siècle et au XXe siècle sont quasi unanimes à les décrire comme des hommes pacifiques mais un peu fermés sur eux-mêmes. Seuls les voyageurs MARIN et MAZIN (1856) les peignent sous de sombres couleurs ; néanmoins dans leur cas - il s'agissait de prospecteurs envoyés officiellement par le gouverneur de la Guyane à la recherche de l'or - leur maladresse semble avoir été la cause de la "résistance ouverte", selon leur mot, des Wayãpi.

Au XVIIIe siècle, en revanche, les Wayãpi, alors non visités par les voyageurs français, sont considérés comme de redoutables guerriers et vont même jusqu'à provoquer des correspondances entre le gouverneur de la Guyane et le ministre des colonies (D'ORVILLIERS, 1745).

Qu'en est-il de cette différence de jugement si grande sur les Wayãpi du XVIIIe siècle et ceux des deux derniers siècles ?

Le domaine des relations sociales que nous avons abordé dans un chapitre précédent permet tout d'abord de faire la différence entre les situations normales et anormales ; nous n'y reviendrons pas.

Il faut surtout comprendre que les opinions des voyageurs européens n'ont été forgées que sur les contacts amérindiens-français ou au mieux sur des luttes intertribales débordant de leur cadre propre. Or, la modification des rapports de force entre le XVIIIe siècle et le XXe siècle entre Amérindiens et Occidentaux fut tel que les redoutables guerriers se transformèrent, vu sous cet angle étroit, en hommes pacifiés sinon pacifiques. Enfin, aucun de ces voyageurs n'a vu réellement ce qui se passait dans la forêt.

1) PLACE DE LA GUERRE DANS LA SOCIETE WAYÃPI

Pour apprécier le phénomène guerre, (wanini), pour tenter de comprendre sa place, son rôle et son déroulement, je me référerai donc uniquement à la tradition orale et à la pensée wayãpi. Fort heureusement l'étude de la guerre des Tupinamba faite par FERNANDES (1952) et par METRAUX (1928) constitue un modèle qui nous a permis de comprendre bien des aspects de la guerre wayãpi. Cependant, la disparition de l'anthropophagie rituelle d'une part, la nécessité de résister aux invasions européennes ou liées à la colonisation d'autre part, ont oblitéré peu à peu le phénomène.

Les Wayãpi actuels sont des guerriers sans guerre. L'histoire racontée par eux est essentiellement héroïque ou dramatique. Elle constitue, avec les mythes, le /malãngatu/ qui est voulu par les informateurs francophones non comme le "beau récit" mais plutôt comme le "parler sérieux". Les récits de guerres prennent chez eux une valeur

théâtrale réelle à laquelle se rattache une nostalgie, parfois même un sentiment de frustration profonde. Ecoutons ce que dit Misɔ à la fin de l'une de ses histoires :

Pierre : - C'est très bien.

Tatu : - Bien sûr que c'est très bien.

Misɔ : - Ça n'est pas si bien que ça, ami, c'est passable.

Pierre : - J'aime bien.

Misɔ : - Tu aimes bien ?

Pierre : -J'aime bien tes histoires.

Misɔ : - Ho ! mes histoires...

De plus, les discussions qui suivent les récits de guerre m'ont semblé pour la plupart jouer un rôle de rééquilibrage du présent par rapport au passé : on essaie de noircir la guerre ? "Ce n'est pas beau la guerre" En vain ! La nostalgie revient : "Nous sommes faibles aujourd'hui", "Nous étions forts, nos anciens étaient forts". Lors d'une discussion de ce genre, pendant une fête de cachiri, la tension fut telle que les hommes du village Zidock prirent leurs fusils et tirèrent tous ensemble, pour prouver leur force. En de tels moments, j'avais l'impression que la peur de la faiblesse (nikasi) les tenaillait ..

En d'autres circonstances, j'ai eu la preuve que l'idée de la guerre était même latente. Lorsque l'administration française voulut envoyer un jeune homme au service militaire, j'eus la visite des trois chefs du haut Oyapock, entourés de tous leurs hommes, m'intimant l'ordre d'annoncer par radio le refus catégorique des Wayãpi de laisser partir aucun jeune homme faire la guerre chez les Blancs. Je ne multiplierai pas les exemples de ce genre. Ce qui m'a semblé important c'est cette impatience à en découdre, impatience contrariée, malheureusement, par les Blancs qui ne connaissent pas les règles du jeu !

Quelles sont-elles ? Qu'ont-elles été ? La notion de combat fait partie de l'horizon quotidien de la pensée wayãpi. Le même mot /ɔ-yapisi/ désigne l'action de chasser, de faire la guerre et de lutter contre les esprits. La guerre rendue impossible, il reste aux Wayãpi la possibilité de lutter contre les esprits et de chasser. Alors que nous envisagerons, dans le chapitre suivant, le rôle imparti à la magie comme normalisateur dans les relations inter-villageoises et intertribales, j'examinerai ici les liens unissant les trois activités.

La chasse (1) et la magie restent clairement reliées dans la conception de l'univers. La forêt, domaine des esprits (ayã) renferme le gibier, la véritable nourriture de l'homme. Ces gibiers sont les /ɛima/, les "animaux domestiques" des esprits. Donc l'homme entrant en guerre contre les gibiers entre également en conflit avec les esprits. Même après la mort, le combat se poursuit puisque l'ombre des morts (tɛangɛ) chasse les âmes des animaux. La chasse, par ses pratiques magiques, ses tabous extrêmement abondants qui mériteraient un travail spécial, se double donc d'une intimidation ou d'une lutte permanente contre les esprits (P. GRENAND, 1976, pp. 45-52). De plus, la chasse des vivants libère un potentiel de gibier, donc de nourriture, pour les âmes des morts. Il est important de conserver cette optique pour comprendre la guerre, non pas bien sûr dans sa fonction sociale, mais dans son rôle suprême.

La guerre wayãpi ancienne était liée au cannibalisme, coutume qui a disparu probablement dès la fin du XVIIIe siècle, sans doute

---

(1) Il n'existe pas de terme spécifique pour "chasser". En revanche, les substituts utilisés sont tous très significatifs : /aa-amayã/ "je vais voir", /awɛla/ "je rapporte", /apɔrɔkɔ/ "je nourris" (en Wayãpipuku), /a-apisi/ "je combats".

sous l'influence portugaise. Néanmoins, son souvenir s'est maintenu jusqu'à nos jours et la description assez minutieuse que donnent les Wayãpi de l'anthropophagie rituelle de leurs ennemis les Tapɨʔĩy est trop précise pour ne pas ressembler à la leur propre et parallèlement à celle des Tupinamba (cf. infra p. 231 et annexe p. 383). A lire l'analyse de FERNANDES (1950, p. 192), on est frappé par l'analogie des démarches des deux ethnies :

> "Si l'on prend pour base le sacrifice humain dû à un parent "mort" récemment de mort violente, cela indique que le circuit entité surnaturelle-victime était d'une nature précise et que la relation sacrificielle impliquait une récupération. L'"esprit" vengé ne recueillait de la relation sacrificielle aucune espèce de bénéfice, mais récupérait la "substance" de son corps qui était tombé précédemment au pouvoir des ennemis par l'intermédiaire du massacre rituel."

C'est bien une relation du même type que les Wayãpi contemporains entretiennent avec les esprits puisqu'ils ne considèrent aucune mort comme naturelle. Chaque animal tué pour soi et pour le mort est une récupération sur les esprits. On pourrait pousser plus loin la comparaison entre le chasseur wayãpi et le sacrificateur tupinamba. Celui-ci change de nom après le sacrifice, détruit ou distribue ses biens pour ne point être reconnu. Celui-là se passe au roucou avant d'aller en forêt et ne doit jamais être appelé par son nom là plus qu'ailleurs. La tragédie vécue par le sacrificateur tupinamba s'affadit en action dramatique pour le chasseur wayãpi, mais le cordon ombilical qui relie ces deux cultures tupi à travers l'espace et le temps demeure. Le chef Asapɔ, poursuivant sa victime Jean-Pierre, ne dit-il pas au chef Pasawa qu'il rencontre : "N'as-tu pas vu le gros gibier, / miya/, que j'ai blessé ?".

2) LES DIFFERENTS TYPES DE GUERRE ET LEUR EVOLUTION

Ainsi que je l'ai déjà signalé, les circonstances historiques liées à la pénétration occidentale ont placé les Wayãpi dans des situations conflictuelles variées. La tentative de typologie que j'esquisse ici à partir du corpus recueilli est donc une spéculation. Il m'a cependant semblé possible, à partir d'une conception de base de la guerre, de distinguer des variantes, imposées surtout au niveau des causalités et des fins par les évènements venus de l'extérieur. Tous les récits que nous avons recueillis se situent dans le temps entre la fin du XVIIIe siècle et 1900. Nous n'avons donc aucun récit remontant à la période antérieure au contact avec les Portugais.

J'examinerai tout d'abord les causes et les conséquences des conflits. C'est à leur niveau que la différentiation typologique me semble la plus aisée. Sur sept récits que nous possédons, j'ai pu dégager trois causes différentes.

La plus traditionnelle est la rupture d'alliance entre deux groupes ayant des relations d'échange et des relations matrimoniales. LEVI-STRAUSS (1943) résume clairement cette situation :

> "Les échanges commerciaux représentent des guerres potentielles pacifiquement résolues, tandis que les guerres sont le résultat de tractations mal menées".

Ces ruptures ne conduisent pas nécessairement à la guerre ouverte, mais peuvent être consommées par magie interposée. C'est de ce type de rupture que découlaient les hostilités entre les communautés et, plus anciennement, les clans wayãpi. Un des cas les plus connus est la guerre qui opposa les gens du chef Sãlui des sources de l'Oyapock, et divers villages

de la région de la rivière Mapali. Les causes avouées ne sont cependant pas claires, mais tournent probablement autour de ruptures au niveau de l'échange de biens ; dans un des fragments de récits recueillis sur cette période, Kwataka indique laconiquement :

> "Tãmũ Akalapɛ descend sur le Mapali. Manuwɛ lui dit de s'arrêter au cachiri. Akalapɛ donne un arc à Manuwɛ en paiement d'un couteau."

En clair, Manuwɛ n'invite un voyageur solitaire à boire du cachiri que pour lui rappeler une dette ancienne. Or, ce n'est ni le lieu ni le moment. Il s'agit là d'une entorse grave aux relations d'alliance entre deux communautés. D'autres hostilités un peu plus anciennes entre les gens de Ɨka et ceux de Kuyaʔi, eurent pour motif le meurtre d'un chien par ces derniers. Le prétexte n'est pas mince puisque le chien est pour les Wayãpi l'égal de l'homme. Ainsi, lorsque le mort arrive au ciel, Yanɛya (Dieu) lui demande en premier lieu s'il n'a pas martyrisé ses chiens; par ailleurs, le ou les chiens d'un défunt est mis à mort - selon la norme - pour accompagner son maître au ciel. Enfin, les chiens comme les hommes ont une ombre (tɛangɛ) qui demeure sur terre. Le meurtre d'un chien, par les conséquences magiques qu'il peut entraîner, est donc tout à fait identique au meurtre d'un homme.

Une fois les hostilités déclenchées, les causes premières se trouvent vite augmentées, voire effacées, par une autre plus puissante encore, la <u>vengeance</u> (-lɛpɨ) du mort. Il semble important ici de dire que ce mot signifie également paiement, ce qui montre bien à quel point la guerre est la prolongation de l'alliance fondée sur l'échange.

La vengeance, si elle n'est pas un mobile premier, n'en est pas moins un moteur privilégié non seulement des conflits entre les communautés ou des clans, mais de toutes les guerres wayãpi. Après la mort d'un des leurs chez les Tapɨʔĩy, les Wayãpi disent aux Noirs fugitifs à qui ils demandent des renforts :

"ɔlɛapisaa si yawɔ kupa ; yaʔɛ tɔlɛlɛpɨ ɛipa"

"Nous avons été vaincus. Allons, que nous nous vengions !" dirent-ils.

Dans le même ordre d'idées, le chant d'exhortation à la guerre commence par ce couplet :

"Aidez-moi à me venger, tũtũyɛ

Aidez-moi à me venger,

Aidez-moi, à la fin, à me venger de mes adversaires."

On retrouve là, en fait, un thème caractéristique de la guerre chez les Tupi. Les Tupinamba employaient d'ailleurs un mot proche de celui des Wayãpi, /yepyca/, pour désigner la vengeance.

D'après les récits et les indications de résidence obtenues lors des enquêtes de généalogies, les hostilités aboutissaient à des changements d'hégémonie, les communautés vaincues, d'attirantes, devenant attirées.

Ainsi la communauté de Ɨka, groupe longtemps important puisque vers 1830 les villages des sources de l'Oyapock leur demandaient de l'aide contre les fugitifs brésiliens, se trouva, après les hostilités avec les gens de Kuyãi, vers 1860-70, complètement anéantie, les survivants s'agrégeant aux communautés de la source de l'Oyapock.

Les conflits intertribaux, s'ils semblent s'inscrire dans le même schéma essentiel (rupture d'alliance, mécanisme de la vengeance), sont aussi, du moins dans le contexte d'expansion territoriale forcée des Wayãpi de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle, motivés par une autre raison plus impérative : la nécessité de trouver un espace vital.

La montée vers le nord des Wayãpi provoqua des heurts violents, principalement avec les Wayana et les Namikwan (Tapɨʔĩy). Dans les deux cas, les Wayãpi prétendent pourtant avoir entretenu avec eux des rapports d'alliance qui se dégradèrent rapidement.

Les motivations de ces conflits ne diffèrent cependant guère de ceux déjà signalés à propos des luttes inter-villageoises. Ainsi Saʔi Pekũ nous dit :

"/ãmũ yɛɔ-pɨɨ ɛlaa kupa/
ɛʔiɩkɔkupa/ waĩwĩ, waĩwĩ lɛ yɛ /
"Il y eut d'autres (ennemis) qui capturèrent (des femmes) et les emmenèrent."

Pour les Wayana, Pɨlɨla, plus disert, énonce plusieurs causes de guerre qui sont en fait l'expression d'un conflit latent :

"Oui ! Les Wayana ont attaqué pour rien. Nous leur demandions des objets. Ce n'est pas bien d'avoir fait ça à ce moment-là. On dit que leurs chefs étaient en train de faire du troc (wɛpɨmɛ̃ʔɛ̃) avec les nôtres. Ceux qui étaient d'abord allés en visite chez eux, ils les attaquèrent dans la maison. Nos chefs qui étaient en courte visite (ɔ- mɔlɔu), ils les attaquèrent. Ce sont donc eux que nos ancêtres vengèrent (ɔ-wɛpɨ)."

Plus loin, il insiste sur le caractère éternel de cet antagonisme :

> "Ils sont toujours comme ça, les Wayana, à ce qu'on dit : Quand ils donnent du calicot, ils en donnent vraiment peu. Et pour (cette petite quantité) nous donnons deux couronnes. Et c'est pour cette raison qu'ils ont fait la guerre..."

L'ampleur des conséquences est en revanche bien différente de ce qui se passe dans le domaine des luttes entre communautés. Il n'y a pas dispersion des survivants dans d'autres villages. Le but est l'extermination ou l'abandon de territoire par les ennemis. Les Wayãpi distinguent d'ailleurs bien linguistiquement le fait de vaincre (ɔ-lapisikũ) de celui d'anéantir (ɔ-mɔ-ɛna -pa) qui, étymologiquement, signifie, il/faire/vider/totalité. Les commentaires du même Pɨlɨla ne laissent aucun doute sur cette différentiation :

> "Pourquoi les Wayana n'ont-ils rien dit ? Ils auraient dû dire quelque chose, mais ils avaient peur des guerriers (Wayãpi) qui étaient restés nombreux sur l'autre rive. C'est pour cela que les Wayana se sont déplacés et qu'ils sont allés vers l'Itany. Voilà ce que l'on raconte.
> "Tous ceux qui restaient sont partis. S'ils n'avaient pas agi ainsi, les Wayãpi les auraient tous exterminés."

Des Tapɨ'ĩy, il est dit :

> " Les Tapɨ'ĩy qui, à cette époque, étaient assez nombreux, nos ancêtres n'en laissèrent même pas un vivant et les Noirs agirent de même. Voilà, c'est ainsi."

Nous savons peu de choses des conflits plus anciens qu'engagèrent les Wayãpi, armés par les Portugais, contre les Indiens

des Missions de l'Oyapock. Les Wayãpi actuels les ignorent ou veulent les ignorer. Cependant le peu que nous en savons par les archives indique également de véritables guerres d'extermination :

> "L'an 1736 ou 1737, les Indiens Armacotous furent attaqués et dissipés par les Indiens des Portugais.
> La même année 1736 ou 1737, les Indiens portugais voulurent enlever un carbet des Indiens Taripis ; ceux-ci se défendirent et obligèrent les Indiens portugais à se retirer(.....) L'an 1742 ou 1743, les Indiens portugais se saisirent d'un carbet des Indiens Caussanis[1] et emmenèrent tous les Indiens qui s'y trouvèrent sans qu'aucun s'en soit échappé..." (Anonyme, 1740).

Dès cette époque, les sacrifices rituels et l'anthropophagie ne devaient plus guère être célébrés, car les Portugais troquaient les captifs contre des armes et des objets de traite. D'autre part, l'influence des Missionnaires n'est pas à exclure, puisque le même document rapporte :

> "Un père de Saint Antoine de Para a dit au Sieur de Chassy qu'il était avec le détachement (d'Indiens) qui fut chez les Courouanes[2] et que, dans un autre, il avait vu les endroits où les François ont été, ou celui de la Jeunesse, que par Montoura[3], fut assés près de l'Aouary[4]

---

(1) Kusari, cf. p. 265 et 293 .
(2) Kurukwan, cf. p. 268 .
(3) Mutula où vivaient les Kusari cités plus haut.
(4) Araguari.

Un troisième type de guerre enfin, est constitué par les guerres de résistance contre les non-Indiens. Elles se différencient fondamentalement non seulement par le fait que le jeu de la guerre n'est pas respecté, mais surtout par celui que les techniques utilisées par leurs adversaires sont hors de l'horizon de pensée des Wayãpi. Selon eux, quatre conflits de ce genre eurent lieu au cours des trois derniers siècles. L'un contre les Brésiliens, très tôt dans le XIXe siècle, l'autre contre des fugitifs, probablement brésiliens, à la même époque ; un troisième contre les Boni dans l'Oyapock ; enfin, au début de ce siècle, un dernier contre des "maraudeurs", ex-chercheurs d'or fuyant probablement les placers du centre de la Guyane.(1)

Les exemples d'incompréhension ou de découragement sont abondants dans les récits que nous avons recueillis :

Ainsi, la première rencontre des Boni avec Waninika, qui dirigea la migration wayãpi dans l'Oyapock :

Mis : "Waninika venait d'arriver du Brésil, ami, tu comprends ?

Pierre : Oui, je connais.

Miso : C'est par là-bas que les Boni entrèrent. Ils arrivèrent à un endroit, un endroit.... peut-être bien à Masikiri(2).

A l'aube, Waninika les fit s'arrêter (à son village). Il leur offrit de la bouillie de banane ; ils ne burent pas.

---

(1) Nous reviendrons p. 339 sur l'identification de ces évènements.
(2) En fait, le village de Waninika se trouvait quelques kilomètres en amont, au confluent de la Yawé et de l'Oyapock.

Pierre : Ils ne burent pas ?

Misɔ : Non. Il leur versa du cachiri ; ils ne burent pas.

Pierre : Ils ne burent pas ?

Misɔ : De la cassave en bouillie, du tapioca en boisson.

On leur prépara tout ça. Ils ne burent pas !"...

Il est évident qu'alors que les Boni ne comprennent pas cette cérémonie d'accueil, les Wayãpi, eux, se sentent insultés. Le simple fait qu'ils insistent montre bien qu'ils veulent en avoir le coeur net.

Lors de la guerre contre les esclaves fugitifs brésiliens, l'incompréhension fait place au découragement :

Pɨkũ : "Ils en ont fait tellement ceux-ci (les Blancs) et ceux-là (les Noirs), c'est bien la même chose.

Lã : Avec leurs fusils ?

Pɛkũ : Avec leurs fusils. C'est avec ça qu'ils font. Les nôtres ne tiraient plus leurs flèches, ils ne tiraient plus leurs flèches ; les anciens ne tiraient plus leurs flèches, ainsi raconte-t-on. Certains les tiraient haut en l'air, ainsi raconte-t-on.

"Ce n'est pas là qu'il faut tirer" dit un homme. C'était un jeune homme comme vous autres.

"Ce n'est pas par là que sont les ennemis. Il faudra tout de même bien qu'on en tue un."

"Mais tu vois bien qu'il ne nous attaquent plus!" dit un autre homme."

Le découragement ici vient essentiellement du fait que cette attaque s'est faite sans raisons apparentes et que les Wayãpi ne comprennent pas comment ils vont pouvoir continuer la guerre avec de tels gens.

De même, ils ne comprennent pas pourquoi les Noirs fugitifs et autres Brésiliens recherchent systématiquement le combat ; Pɛkũ en fin de récit commente :

> "Même quand on change de village, les étrangers vous trouvent toujours. C'est pour cette raison que (nos ancêtres) marchaient. Mais tu vois il y avait toujours les étrangers ; pour ça, ils allaient toujours plus avant dans la forêt.... (un jour cependant) ..... des hommes partirent chasser loin. Les étrangers les observaient du haut d'une colline ; ils avaient grimpé sur un très grand arbre, sur la colline, et ils avaient vu la fumée de leur feu. Entre deux pentes, à la source d'un ruisseau, juste à cet endroit là, il y avait la fumée de leur feu.
> "Ce feu est tout de même loin" dirent (les Noirs).
> Mais ils y arrivèrent. C'est comme ça que les étrangers font avec nous, te dis-je...."

Avec les Brésiliens (Kalai) le découragement est du même ordre et il semble bien que les paroles de Misɔ , ici traduites par son fils Kwataka,pour J.M. BEAUDET, témoignent d'une solide connaissance de leurs impitoyables techniques :

> "Les Kalai montaient souvent (la rivière) mais faisaient des grandes couillonades avec les Indiens. Ils grattent les bourgeons de manioc (pour que ça ne pousse plus).
> Les Brésiliens ont fait un gros tas de tiges de manioc déjà grattées. Même si on se sauve dans la forêt, on ne peut rien faire parce qu'il n'y a plus de manioc. Quand les Brésiliens font ça, ils nous rendent malheureux."

Dans de tels conflits tout paraît devoir être permis. La lutte engagée demande un raidissement d'énergie et l'union entre les communautés s'impose . Contre les fugitifs du Brésil, les Wayãpi de la source du Kuluapi et du Kouc allèrent demander de l'aide jusque sur la crique Ɨka, chez le chef Sawaku, à plus de cent kilomètres de leurs villages. L'extermination ou la fuite définitive des ennemis est le but recherché comme dans les luttes intertribales d'expansion. Malheureusement, la réussite ne semble pas avoir été toujours atteinte dans ces conflits.

3) TECHNIQUES ET RITUELS DE GUERRE

Un raccourci saisissant de la guerre nous est fourni par le chant guerrier qui était entonné lors du départ. Je présente ici un découpage simplifié des couplets avec une courte analyse des métaphores.

Chant / Wanini / "la guerre"

1er couplet : "Aidez-moi à me venger..."

C'est le motif avoué de toutes les guerres Wayãpi.

2ème couplet : "Mon animal domestique déjà va mourir
C'est un petit de quoi ?
C'est un petit de /kakawɛ/[1]
Mon animal domestique déjà va mourir
De quoi meurt-il donc ?
Il meurt de soif...."

---

(1) perruche soleil : Aratinga solstitialis.

Ici est placée la solitude du guerrier loin des êtres aimés.

3ème couplet : "Etions-nous vraiment forts quand nous buvions
du sang ?
Nous mangions le reste des acouchis."

Ici la soif de sang au sens propre comme au figuré est comparée à la situation précaire de la communauté en temps de guerre.

4ème couplet : "Des guêpes mangeuses de chair....
Voilà ce que nous étions quand nous étions
en guerre."

Les guerriers au combat sont impitoyables. C'est aussi une allusion à l'anthropophagie.

5ème couplet : "Sors de ton trou de pécari, grand-père,
Ton nez est comme un champignon... "

La lâcheté d'un guerrier est tournée en dérision.

6ème couplet : "Nous marchions jusqu'aux mollets dans l'écume
de la mer."

La violence est telle qu'ils piétinent dans le sang de leurs camarades. On remarquera la métaphore qui fait allusion à des paysages oubliés aujourd'hui.

7ème couplet : "Il se sert de son casse-tête
sur les patates douces noires, ya ya ya !..."

Ce couplet se passe de commentaires. Les patates douces noires (yɛtɨpiyũ) sont les Noirs fugitifs brésiliens.

8ème couplet : "Les taons, les taons se ruent sur
les déchets..."

Ici est indiqué l'achèvement des blessés.

9ème couplet : "Faites attention aux guêpes /alasisi/
Faites attention
Elles sont à la queue leu leu
Elles suivent le jaguar en file indienne
Elles suivent le jaguar."

C'est la débandade finale. Les Wayãpi poursuivent les ennemis. L'image des guêpes ainsi que celle des taons à divers couplets se réfère à un rituel de métamorphose que nous verrons plus loin.

10ème couplet : "J'ai vu un petit hocco sur le chemin
que nous prenions pour aller à la guerre..."

Ce couplet final symbolise la paix, le renouveau de la vie.

Ce chant donne l'impression d'une grande ancienneté par son allusion à la mer et sa référence à l'anthropophagie. Pourtant, le couplet consacré aux Noirs indique qu'il a été au moins une fois remanié. Il est par ailleurs très riche de sens sur les techniques guerrières et nous permet, joint à d'autres données, de les décrire.

Les Wayãpi connaissent diverses pratiques indispensables pour tenir leur rang au combat ; celles-ci sont d'autant plus vivantes qu'elles valent aussi bien pour la chasse que pour la guerre. Dès l'enfance, les bébés mâles ne peuvent manger les coeurs des gros gibiers (tapir, pecari, cervidés,...) sous peine de devenir couards. Les rites de passage (application de fourmis ou /yɛpiʔa/) jouent aussi un rôle d'endurcissement. La poche à musc du pécari à lèvre blanche (Tayassu albirostris) est consommée par les hommes pour les rendre forts, le mot "musc" /kãsĩ/ dérivant d'ailleurs du mot /kasi/ "force". Enfin, les hommes ne doivent pas manger de galettes d'amidon /tɛpɨʔɔ miʔi/ car,

par analogie, leurs pieds colleraient à la terre. Cet ensemble de pratiques concerne bien sûr non l'état de guerre, mais la formation permanente pour ainsi dire du guerrier Wayãpi.

Partir à la guerre était une affaire éminemment importante qui nécessitait toute une organisation. Dans les guerres entre Amérindiens, l'état d'hostilité ne signifiait pas des combats immédiats. Dans le cas de la guerre contre les Tapɨʔĩy, l'évolution progressive de l'âge de la captive Wayãpi montre bien que les combats se sont étalés sur au moins dix ans avec de longs intervalles de paix armée.

Le rêve (mɔau) jouait, comme chez les Tupinamba (METRAUX, 1948, p. 119), un rôle extrêmement important quant au choix du moment favorable. La personne qui rêvait pouvait devenir alors chef de guerre, /ɔlɔpuãma/, "celle qui nous fait lever". Le chef de guerre au combat est aussi appelé /ãkãmɔ/ "le chef de file".

Bien sûr, il pouvait y avoir concordance entre chef de village, /tuwiyã/, et chef de guerre ; mais les Wayãpi actuels insistent sur le fait que ce n'était pas très fréquent, un chef de guerre devant être dans la force de l'âge. Notons que cette distinction semble rare parmi les ethnies de langue tupi ; chez les Tupinamba, le "roubichac" (mot presque identique à /tuwiyã/) était à la fois chef de village et de guerre. Chez les Karib, au contraire, ces deux fonctions étaient fréquemment séparées (GILLIN, 1948, p. 852). Pour ce qui est des Wayãpi, il m'est impossible de déterminer s'il s'agit d'un emprunt ou de l'évolution interne d'une société à un moment de son histoire.

Selon la norme connue actuellement, il n'y avait pas de déclaration de guerre, au sens où nous l'entendons. En cas de dégradation de rapports entre deux ethnies, deux clans, deux villages, il y avait une visite armée au village ennemi. Quelquefois, ces visites

se soldaient par un premier combat, quelquefois par une simple déclaration d'hostilité.

Ainsi, vers 1945, le chef Tawɛ'a, du bassin de l'Amapari, vint seul sur la place d'Ulualɨ lancer une invective guerrière contre les habitants de cette communauté qui avaient laissé mourir sa fille en forêt. L'incident entraîna une rupture avec les Wayãpipuku, mais n'alla pas jusqu'à la guerre.

Il est important de rappeler ici que les Wayãpi actuels affirment qu'il y a quelques décennies encore, on entrait toujours en armes dans une communauté invitante : les arcs et les flèches restaient appuyés derrière les buveurs contre les poteaux du carbet de réunion.

THEBAULT DE LA MONDERIE (1857), sans qu'aucune autre source y fasse écho, signale pourtant un code utilisé en 1819 pour déclarer la guerre :

> "Quand un village voulait déclarer la guerre au village voisin, un villageois cherchait un sentier dans le bois, fréquenté par les habitants du village avec lequel il voulait être en guerre ; au milieu de ce sentier, il plantait une flèche la pointe en haut ; et quand il voulait la paix, il la plantait en bas."

Si ce code a bien existé, il ne devait s'appliquer qu'à certains types de conflits, ceux qui impliquaient des relations d'alliance préalable et ne visaient pas à l'élimination des adversaires.

Le départ à la guerre ne se faisait pas sans avoir constitué une réserve de viande boucanée pour les femmes et les enfants. Le village était laissé à la garde des vieillards et des adolescents.

Les guerriers étaient des adultes de plus de trente ans, expliquent les francophones actuels. A la fin du XIXe siècle, les communautés étaient d'ailleurs si petites que cette norme n'était guère facile à respecter.

Puis les chants de guerre étaient exécutés, chaque homme faisant ensuite un discours à sa femme, lui expliquant qu'il ne reviendrait sans doute pas et lui indiquant avec qui elle devrait se marier. Les femmes faisaient alors entendre les pleurs de deuil (yaɔkɛ).

L'équipement du guerrier semble avoir été minutieusement réglé en vue du combat à distance, puis au corps à corps (ɔpɔkɔ ɔyɛ kupa). Si, au XVIIIe siècle, les Wayãpi furent armés de fusils par les Portugais, ce n'était plus le cas lors des guerres du XIXe siècle. Bien au contraire, à cette époque, la perspective d'affrontements contre des ennemis armés de fusils les démoralisait totalement.

L'équipement wayãpi était tout d'abord composé de flèches en quantité - "elles leur soulevaient le bras" indique la grand-mère Pɛkũ -et d'un arc comparable à celui utilisé aujourd'hui encore pour le gros gibier. Les pointes de flèches, soit en bambou, soit en bois d'arc (Brosimum guianensis), étaient de forme lancéolée, munies d'encoches latérales (kulumulikulu) ; les empennes très sommaires étaient ligaturées seulement aux deux extrémités de la plume. Ces flèches n'étaient tirées qu'une seule fois, qu'elles touchent ou non leur but. Les autres armes étaient les casse-têtes. Au début du XIXe siècle, était encore utilisé un casse-tête plat à double tranchant en bois d'arc (sawalapa) très semblable à l'ibirapema ou au tacape des Tupinamba. Lors du voyage de LEPRIEUR (1831), cette arme existait sans doute encore.

Au /sawalapa/ succéda un casse-tête court (wɨlasɪ̃) à section triangulaire fait en bois d'arc ou de balata (Manilkara spp.). Chaque guerrier était équipé de six de ces armes, deux pendant sur la poitrine, deux sur le dos et un sous chaque aisselle.

Au XIXe siècle, machettes et couteaux intervinrent de plus en plus en complément des casse-têtes. Dans la guerre contre les Tapɨʔɪ̃y, Saʔi PɛKũ cite les /alala sɪ̃ngɛ/, "becs de ara" ou /amilikɛ̃ saa/, "machette américaine". Sous ce dernier nom, COUDREAU précise (1893, p. 38) qu'il s'agissait d'un objet de traite apprécié en Guyane.

Selon la tactique des combats, le reste de l'équipement variait. Si les guerriers ne voulaient pas être vus des hommes et des esprits, ils portaient une cape (apɛla) faite de peaux collées de colin de Guyane (Odontophorus guianensis) ; s'ils voulaient se regrouper ou se reconnaître dans l'obscurité pendant un combat de harcèlement, ils tressaient des couronnes (samɛlɛ) dans les jeunes folioles blanchâtres des palmes de /Kuluwa/ (Attalea Spectabilis). Un équipement plus commun était deux écussons, l'un ventral, l'autre dorsal (Walakapa) tressé en palmes de /pinɔ/ ou de /patawa/ (Oenocarpus bacaba et O.batawa) qui servaient de protection contre les flèches.

En complément de cet équipement, les Wayãpi utilisaient également abondamment l'expression vocale dans leurs tactiques guerrières : langage sifflé pour prévenir d'un danger ou lancer une offensive et cris de ralliement. En temps de paix, c'était le cri du singe sajou fauve (Cebus apella) qui était (et reste encore) utilisé ; en temps de guerre, c'était celui de l'oiseau tinamou /suwilɔ̃lɔ̃/ (Crypturellus sp.).

Les autres pratiques avaient un rôle éminemment magique : s'enduire de roucou, qui servait de protection contre les esprits pendant la marche vers le ou les villages ennemis ; se coller sur tout le corps, avec de la cire d'abeille, le duvet blanc du vautour,véritable charme propritiatoire donnant la victoire. C'est à ce duvet que Pɨlɨla attribue aujourd'hui encore la victoire sur les Wayana.

Une dernière pratique magique enfin, était jugée supérieure à toutes les autres : la substance, volée jadis par le héros Anɨlawa aux esprits /ayãmũmũ/ et aujourd'hui perdue; frottée sur le front, elle permettait aux guerriers de se transformer en guêpes, ou selon d'autres, de courir sans toucher le sol... comme des guêpes, et surtout d'être invisibles. Elle portait le nom de/Kãyɨ̃ma kuʔi/, "farine qui rend invisible" (cf. mythe en annexe). Chez les Emerillon, Tupi voisins des Wayãpi, cette substance n'existait pas. Elle était remplacée par des guerriers extraordinaires, les /makãỹ/ qui pouvaient voler ou marcher au fond des cours d'eau. Ils devenaient ainsi après s'être alimentés d'oiseaux-mouches. Dans les guerres émerillon, leur rôle était celui d'éclaireurs (NAVET, 1974).

Les guerriers s'astreignaient à un voyage rude en se rendant chez leurs ennemis, n'emmenant pas de hamac, ne prenant comme aliment que du jus de piment.

Voilà le portrait du guerrier offensif ; examinons le côté défensif. Il se résume en trois techniques communes, selon nos informateurs, aussi bien aux Wayãpi qu'à leurs voisins les Tapɨʔĩy.

Les meilleurs défenseurs des villages étaient les chiens[1]. Lors d'une attaque chez les Tapɨʔĩy, Pɛkũ explique :

- "Mais ils étaient avec leurs chiens, tu sais ! Et nos ancêtres s'enfuirent encore une fois, te dis-je".

Plus loin :

- "... mais les chiens étaient vraiment très grands ; ils filaient maintenant ; hai, hai, hai ! et ils forcèrent un de nos ancêtres à entrer dans le creux d'un tronc d'arbre, enfin ils l'acculèrent..."

L'autre protection était constituée par des plaques d'écorce /waypɔpi/[2] épaisse et ne brûlant pas sous les flèches enflammées. Ces plaques étaient attachées sur le toit et le flanc des maisons à étage et permettaient aux villageois de se retrancher. Lors de son voyage de 1832, ADAM DE BAUVE signale aussi (1834, p. 33) l'existence d'un village palissadé, technique sans doute exceptionnelle, à rattacher à la présence des fugitifs brésiliens avec qui les Wayãpi étaient alors en guerre.

---

(1) Les Indiens Emerillon disent avoir dressé spécialement les chiens pour sentir les ennemis. On préparait pour cela une bouillie faite des cendres de têtes de serpents mêlées de celles de moules d'eau douce (NAVET, 1974).

(2) Grand arbre non identifié poussant sur le versant amazonien du pays wayãpi.

Enfin, en temps de guerre, les villageois touchaient les plantes sensitives (yɨwãyɨ̃)[1], plante rudérale n'existant que près des zones habitées. Les bras des ennemis qui passaient là étaient censés mollir, tels les feuilles de la plante se repliant sur leur rachis.

Les techniques de combat étaient très variables et dépendaient, comme nous l'avons déjà esquissé, de la nature et du nombre des antagonistes. Le combat de face (ɔ̃-pala) entre des groupes numériquement importants, est très rare dans les textes que nous avons recueillis. Il n'est cité qu'une seule fois entre les Wayãpi et les Wayana. Il commence à la flèche, puis se poursuit au corps à corps avec des casse-têtes. Les techniques les plus utilisées semblent les combats d'embuscade (w-ãlɔ̃). Les guerriers se dispersent et se postent sur le chemin des ennemis, les tuant isolément par surprise (ɛã'ã kũ lupi). Une variante très utilisée, d'après nos textes, est l'encerclement d'un village (taa walimã). L'attaque peut être soudaine ou il peut y avoir une diversion préalable comme dans le cas des combats entre les gens de ɨKa et de Kuyɨ̃i, chez lesquels un homme seul fut envoyé en observateur. Alors eut lieu cet échange de phrases aussi célèbre chez les Wayãpi que significatif pour nous :

- l'arrivant : Comment ça va, demi-frère !
- Melu : Ça va !
  Si un serpent vient sous ton hamac,
  fais attention !
- l'arrivant : Peut-être bien que toi, tu mourras en dormant !!

Se voyant dévoilé, l'arrivant déclencha l'attaque.

---

(1) Mimosa polydactyla HBK, Mimosaceae.

A ce point, on peut choisir plusieurs attitudes : soit les assaillants bénéficiant de la surprise attaquent à découvert, soit ils restent sous le couvert des bois, essayant d'enflammer les habitations. Si les protections du village sont bonnes, le siège ne dure pas longtemps, car les assaillants se replient rapidement. Si le combat s'engage au corps à corps, on essaie de dégager les blessés. Les blessés ennemis étaient achevés. Les femmes étaient violées, parfois égorgées, mais le plus souvent emmenées en captivité, puis intégrées dans le groupe vainqueur. Seuls, les enfants étaient parfois épargnés.

Un traitement spécial était réservé à l'homme (ou aux hommes) marié dans la communauté voisine, devenue "adverse" le temps de la guerre. Il était admis comme une éventualité logique qu'il prévienne les siens de l'attaque par les gens de son village d'adoption. Il semble même qu'on le laissait faire. Après les hostilités, son village d'adoption organisait à son intention une fête de boisson, où on lui laissait le choix entre mourir courageusement en acceptant d'être exécuté au casse-tête ou être fléché ignominieusement dans le dos en fuyant. On le découpait ensuite en morceaux et on le lacérait pour que sa chair ne gonfle pas. Cette dernière pratique devait être exécutée sous peine que le bourreau ne meure de la même façon.

On aura évidemment vu là encore une analogie avec l'exécution rituelle des prisonniers tupinamba. La ressemblance s'arrête cependant avant le repas anthropophagique. J'y reviendrai plus bas.

Que ce tableau fort sombre ne nous empêche pas cependant de parler de paix. Certes, tout au long du XIXe siècle, un état latent d'hostilité semble avoir régné. Pourtant, il est à peu près certain qu'il n'a représenté que des fractions de temps fort réduites.

Après la guerre, les deux communautés passaient selon la norme par deux phases de paix successives. La première, /ɔ-yɛptɨ̀ mɛ̃ʔɛ̃y/, (littéralement : prendre - donner) marquait la fin des hostilités par un échange très ritualisé de cadeaux. C'est une cérémonie de ce genre qui eut lieu entre Wayãpi et Wayana sur le Jari au lieu-dit Kulɛkatpö (littéralement "ancienne paix" en wayana) au début du XIXe siècle. Ensuite, par petits groupes, les communautés s'invitent,c'est-à-dire s'allient (ɔ-yɛkway) de nouveau, réinstaurant des réseaux commerciaux et des relations matrimoniales.

4) ABANDON DE LA GUERRE ET DE L'ANTHROPOPHAGIE : UN VIDE CULTUREL

Ainsi que nous l'avons montré tout au long de ce chapitre, la conception et la fonction de la guerre chez les Wayãpi restent sur le fond assez semblables à ce qu'elles furent chez les Tupi de la côte du Brésil au XVIe siècle.

La première grande acculturation que les Wayãpi aient subie est l'abandon de l'anthropophagie rituelle. Ainsi que je l'ai dit, ils reconnaissent volontiers cette pratique et y font même de fréquentes allusions. Ainsi, lors d'une enquête généalogique, feu Emmuel Pawɛ m'indiqua que sa grand-mère avait mangé de l'homme, "ce qui se voyait par sa grande mâchoire".

Cependant, dans tous les récits recueillis, aucune description de repas anthropophagique n'est faite par nos informateurs à propos de leurs ancêtres. En revanche, ils font une allusion rapide à l'anthropophagie des Noirs fugitifs brésiliens et surtout ils insistent abondamment sur celle des Tapɨʔɨ̃y.

Dans un récit que nous donnons en annexe, ils montrent comment ces Amérindiens élevaient leurs prisonniers, les mariaient et au bout d'une longue période, les conviaient à une fête sur la place du village où ils étaient saisis par surprise, puis exécutés et mangés rôtis. Par ailleurs, dans les récits consacrés aux guerres contre la même tribu, est décrit rapidement le début d'un repas anthropophagique sur un Wayãpi tué lors d'une escarmouche de la veille.

Il y a là matière à réflexion.

Ces Tapɨ'ĩy pratiquaient le cannibalisme sur les morts au combat aussi bien que sur les captifs, ce qui les rapproche des Tupinamba qui, bien que cherchant surtout à faire des prisonniers, rôtissaient les morts sur place, ne rapportant au village que quelques parties privilégiées de leurs corps. Les Wayãpi étaient peut-être différents sur ce dernier point, puisque, jusqu'à nos jours, ils affirment que le tueur ne doit toucher ni à sa victime, ni même à la flèche qui l'a tué. Cet interdit était si bien respecté que les Wayãpi nous ont cité plusieurs cas d'abandon de village, dus au fait que, ne pouvant toucher aux corps des ennemis morts dans la place, ils étaient obligés d'en reconstruire un nouveau plus loin.

Nonobstant cette disjonction, la description de l'anthropophagie d'un groupe qui serait éteint depuis 150 ans, me semble à la fois trop précise et trop authentifiée par la ressemblance avec ce que nous connaissons des Tupi en général, pour ne pas se rapprocher de ce que pratiquaient les Wayãpi eux-mêmes.

Par ailleurs, les Emerillon, Tupi qui ont précédé les Wayãpi en Guyane, affirment avoir pratiqué l'anthropophagie sur les prisonniers élevés et les ennemis morts au combat, qu'ils apportaient boucanés au village (NAVET, 1974). Enfin, les autres Tupi peuplant la

Guyane au XVIIe siècle (Norak, Akokwa, Piriu) sont tous cités comme anthropophages par les Pères GRILLET et BECHAMEL (1674).

Reste à aborder l'abandon de cette coutume. Je pense qu'en dépit de l'affirmation de Pawɛ sur sa grand-mère, la pratique était moribonde dès la fin du XVIIIe siècle ou le début du XIXe. C'est du moins ce que je peux déduire des propos de COUDREAU, qui, en 1890, rencontra sur la Waipɔkɔlɛ un "vieillard presque centenaire" qui prétendit "avoir mangé de la chair humaine dans sa jeunesse". (1893, p. 360).

La raison nous est fournie par les écrits des chroniqueurs. Jean de LERY écrit, à plusieurs reprises, que les Français et les Portugais achetaient des prisonniers aux Tupinamba. Ceux-ci rapidement virent le danger :

> " Car disoit celuy qui les me vendit, ie ne scay d'oresenavant que s'en fera : car depuis que Paycolas (entendant Villegagnon) est venu par deça, nous ne mangeons pas la moitié de nos ennemis". (1570, p. 210).

C'est une situation similaire, avec ses conséquences traumatisantes, que décrit Claude d'ABBEVILLE chez les Tupinamba de la baie de Maranhão :

> "Ils en ont grande compassion, et quand ils voyent que les Français traitent rudement les leurs, ils en pleurent" (ibd. 1613).

A la fin du XVIIe siècle, la politique portugaise donna à ce problème des esclaves indiens un tour particulier :

> "Les Rois de Portugal ont fait depuis cesser ce brigandage, en permettant néanmoins d'acheter des Indiens qui auraient été pris

en guerre par d'autres Indiens, et dont le sort était ordinairement d'être tués et mangés. C'est l'origine de ce qu'on appelle la troupe de Rachat, Del Rescaté, composée ordinairement de quinze cents ou deux mille Portugais de toutes couleurs... Ceux qui font ce trafic engagent souvent les Indiens à aller enlever chez leurs voisins d'autres Indiens qu'ils n'auraient point pensé à faire prisonniers sans cela..." (ARTUR, 1765).

Il est à peu près certain que les Wayãpi firent partie des tribus encouragées à ce trafic. C'est donc probablement dès le passage sur la rive Nord de l'Amazone, dans la première moitié du XVIIIe siècle, que l'anthropophagie déclina. Il est cependant possible, comme le prouve la citation de COUDREAU, que, dans l'état de semi-indépendance où ils vivaient, ils purent deloin en loin maintenir la pratique, qui dut s'éteindre définitivementlors de leurs contacts avec les Français.

A l'autre extrémité de l'histoire des Wayãpi, il est important de se demander comment et pourquoi ils ont cessé de combattre. Nous avons vu que les relations intertribales ou intercommunautaires pourraient fournir aujourd'hui comme hier de bonnes raisons de faire la guerre. Ces raisons redeviennent d'autant plus valables actuellement que la croissance démographique est importante pour certains groupes locaux; la frustration que nous avons signalée au début de ce chapitre pourrait dans ce cas indiquer un besoin de renouveau.

L'abandon définitif de la guerre (vers 1905) correspond à des changements inverses. C'est à cette période qu'il faut situer la baisse démographique la plus forte de l'ethnie et la formation d'isolats totaux ou semi-totaux des groupes locaux. Ceux-ci, extrêmement limités en nombre, ne pouvaient plus, à mon sens, se permettre la guerre. En outre,

la culture de repli caractérisée par une civilisation matérielle basée sur le strict minimum ne fournissait guère de surplus d'échanges. Enfin, l'hégémonie des colporteurs Wayana absorbait l'ensemble du troc wayãpi.

L'abandon de la guerre est donc à saisir comme un appauvrissement culturel des Wayãpi, tant par la monotonie existentielle qu'elle engendra, que pour le vide créé à l'intérieur des relations intercommunautaires.

Depuis vingt ans, les relations ont repris, le dynamisme culturel est sensible, les querelles bouillonnent... mais ce sont les Blancs (palaĩsĩ) qui détiennent les clés de la paix et de la guerre. Pour combien de temps encore ?

V

L'ÉQUILIBRE INSTABLE DE LA MAGIE

A travers l'ensemble de ce qui précède, nous avons à plusieurs reprises senti le caractère magique des relations des Wayãpi avec le monde, avec les autres, avec l'impalpable. Je ne voudrais ici faire une étude ni des conceptions magiques des Wayãpi, ni du contrôle des forces invisibles par le chamane, mais me contenter de montrer leur permanence dans tous les actes de la vie ancienne et actuelle. En effet, si nous avons enregistré des changements dans tous les domaines que nous avons abordés, les conceptions magiques sont données comme inchangées par les informateurs. Seules, çà et là, des techniques magiques subissent une légère modification ou reçoivent un apport extérieur.

1) L'HOMME ET L'UNIVERS : UNE CLE DE L'ETHIQUE POLITIQUE DES WAYÃPI

Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder ce sujet qui nous tient à coeur dans divers travaux (P. GRENAND, 1976 ; P. et F. GRENAND,

1977). Nous savons que, pour les Wayãpi, la forêt est le domaine des esprits, /ayã/. Aller en forêt exige une connaissance parfaite des dangers magiques que l'on y court. Ils sont évités grâce à une série d'interdits, /maniwɔ naikɔy/, lesquels doivent être compris comme une technique de lutte plus que comme une privation. Ils sont l'apanage de l'homme fort, et non la marque d'une faiblesse, d'une allégeance. Ainsi le récit mythique du voyage autour du monde, voyage dont nous avons déjà dit qu'il évoque les temps immémoriaux (cf. p 155. cf. aussi annexe p. 367) montre un groupe d'homme qui, sous la conduite d'un chef, découvre des terres nouvelles. Le chef, magicien inspiré, découvre au fur et à mesure les traquenards que la forêt tend aux hommes et indique à chaque fois l'interdit protecteur. Seuls les désobéissants et les aventuriers sont éliminés, soit par la mort, soit en devenant des créatures de la forêt. On touche là au fond de la morale wayãpi que Alasuka résume ainsi :

> "On ne doit pas faire d'excès, et ce en toutes choses : pas trop coucher avec les femmes, pas trop abuser de telle ou telle nourriture, respecter les interdits".

De celui qui se comporte différemment on dit /ɛʔi tɛ pɨasɔ /, "il en fait trop". Un bon nombre de mythes d'origine, comme ceux du jaguar, des singes atèles, des cervidés et de divers esprits sont basés sur ce thème de l'excès.

Au niveau historique, le danger de l'excès se traduit par la lassitude rapide que l'on a des hommes forts, tels ces Waninika, Pierre Louis et Kaʔiluwiyã. D'être ennemis de l'excès à ennemis de la coercition, il n'y a qu'un pas. Pourtant, les Wayãpi ne sont pas, dans l'absolu, opposés à ces prémices étatiques. En vérité, ils redoutent les excès du pouvoir mais en admirent la force. Ce balancement s'est traduit dans l'organisation sociale, nous le vérifierons plus loin dans les

évènements.

2) DES VILLAGES ET DES MORTS

Le rapport que les Wayãpi entretiennent avec leurs morts détermine profondément la mobilité territoriale et la communication avec autrui.

Dans ces domaines, il convient d'abord de rappeler qu'une mort n'est jamais naturelle (cf. P. et F. GRENAND, 1977). Il s'agit soit de l'acte direct d'un esprit à l'égard d'une personne n'ayant pas respecté la règle du jeu des interdits, soit de celui de l'âme d'un mort récupérant un parent vivant, soit encore d'un esprit téléguidé par un chamane. Comprendre la cause d'une mort, c'est largement se prévenir de dangers futurs. Pour y parvenir, les Wayãpi disposent non seulement du chamane, mais aussi d'un certain nombre de signes interprétables, ou /mɔlãwã/. Ainsi, vers 1910, le chef Sãtã fit un village sur la rivière Ulukuti. Au cours des travaux de construction, un enfant fut dévoré par un jaguar. Le fait fut considéré comme un /mɔlãwã/ et l'emplacement fut abandonné.

Il est aisément compréhensible que de telles conceptions influent, aujourd'hui comme par le passé, sur les rapports avec les autres communautés, créant des situations d'hostilité larvée ou ouverte.

La conséquence la plus importante reste cependant l'abandon des villages. Le processus est variable. Soit un présage permet de détecter, par exemple, la progression d'une épidémie, et la communauté éclate. Soit les morts, trop nombreux, enterrés près du village,

tourmentent les vivants et les obligent à émigrer. Soit encore, en temps de guerre, la présence de morts ennemis auxquels il est interdit de toucher, donc, d'enterrer, oblige à la même migration.

Ces causes magiques de mobilité s'avèrent, à travers l'histoire, très fréquentes, et occultent même parfois les causes économiques. En attribuant, par exemple, la présence de fourmis-manioc à une manoeuvre malveillante d'un chamane wayana, un Wayãpi place sur le plan de la magie un fait qu'il ne saurait être question de qualifier de naturel. Gardons présente à l'esprit cette conception des causalités qui nous empêchera de voir l'attitude politique des Wayãpi comme une suite d'incohérences.

3) LE CHAMANE : MEDIATEUR OU FAUTEUR DE TROUBLES ?

Si l'ethos quotidien est l'affaire de tous, le chamane, /payɛ/, n'en joue pas moins un rôle essentiel, ici comme dans le reste de l'Amérique latine. En réalité, en baignant en permanence dans le monde de l'invisible, il est l'un des deux spécialistes de la société wayãpi, l'autre étant le chef de guerre. La différence entre les deux réside dans la permanence du premier et le caractère temporaire du second. La spécialisation des deux personnages est pourtant issue d'un même pouvoir surnaturel. L'un rêve le moment opportun d'une guerre, l'autre est perpétuellement en guerre avec les forces invisibles. Cette situation est solidement attestée au niveau du langage : le chamane combat, /ɔ-yapisi/, les esprits, comme le guerrier combat les ennemis ; son souffle, /pɛyu/, est assimilé à un geste guerrier. Ses esprits domestiqués, /ɛima/, devienne ses guerriers, /tɔwayãkũ/, dès lors où il opère. Un chamane francophone

parle même de son "armée". Quant au fait d'apprivoiser un esprit, c'est là une entreprise hautement risquée, ainsi que l'explique Yawalu :

> "On s'asseoit sur un banc un peu plus haut que les bancs habituels en le mettant en longueur[1] ; on secoue la maraca, la main très basse, placée contre le mollet, presque à terre, et l'esprit vient, s'asseoit sur le banc devant toi. A partir de ce moment-là, c'est lui qui chante, c'est lui qui secoue la maraca. Mais un esprit, c'est comme un enfant : cela a facilement peur. Un chien qui aboie, un enfant qui crie... Il faut alors bien le retenir, sans cela il se sauve et l'on est malade".

Si le chamane a le pouvoir de contrôler les forces invisibles, il court donc aussi des risques, risques d'autant plus importants que tous les villages sont censés posséder un chamane, de même que les villages des ethnies voisines. A ce niveau, se retrouvent encore unité et permanence, ce qui permet d'établir des liens conflictuels sur une grande échelle ; seuls les Blancs et les Noirs - mais non pas les Brésiliens - sont réputés ne pouvoir entrer dans ce jeu. Ils peuvent être tués par les esprits, mais ne savent pas, en sens inverse, les contrôler.

De nombreux conflits,individuels, villageois ou même intertribaux.ne peuvent se régler que par une guerre entre chamanes ; le plus souvent, les actes magiques et les actes de guerre s'entremêlent. Examinons de plus près certains exemples typiques de ce rôle politique de la magie.

---

(1) On s'asseoit à califourchon.

3.1. Le chamanisme est une prolongation des conflits armés:

Vers 1870, quelques années après le conflit qui opposa plusieurs villages du haut Oyapock à ceux de la rivière Mapali, celui-ci se poursuit entre le chef Pierre Louis et un homme de la Mapali, Takulupayɛ.

- Tatu : "Comment dit-on que le grand-père, le grand-père Pierre Louis est mort ?
- Misɔ : Il a été tué ; voilà bien ce qu'on dit, petit frère ? il a été tué ?
- Mũpɛa : On dit que c'est Takulupayɛ qui l'a tué.
- Misɔ : On dit que c'est Takulupayɛ qui l'a tué. Non, c'est plutôt Pierre Louis qui tua Takulupayɛ. Il le tua, dit feue notre grand-mère, il le tua par magie. Et grand-père Takulupayɛ était aussi un chamane.
- Tatu : Et grand-père Pierre Louis aussi ?
- Misɔ : Grand-père Pierre Louis était aussi un chamane. Sans doute se querellaient-ils pour d'anciennes histoires de sorcellerie. Moi, je resterai bien tranquille ; je ne me lancerai sans doute jamais dans des histoires comme ça.

(Digression sur un autre sujet)

On raconte que ses gens soignèrent le corps de Takulupayɛ. "Ils m'ont tué", disait le grand-père. Ainsi raconte-t-on. "Ils m'ont tué". " Qui t'as tué ?" lui dirent ses gens. "C'est Tãmɛyua". C'était un autre nom de grand-père Pierre Louis. "C'est lui qui m'a tué. Vengez-moi, vous autres", dit le grand-père en mourant.

(Autre digression)

"Je crois bien que la mort de Pierre Louis arriva pendant son sommeil. Pendant qu'il dormait, le contre-sortilège (qui ne parvint pas à guérir Takulupayɛ) se retourna cependant sur Pierre Louis. Sa femme aurait bien voulu souffler (pour le chasser), comme cela se fait, mais on raconte qu'il lui mordit cruellement la main et que ses mâchoires furent très difficiles à écarter".

Dans ce récit, il est clair que le conflit entre chamanes est assimilé à une guerre. Les dangers y sont identiques. La situation historique du moment nous prouve d'ailleurs que le conflit chamanistique n'est qu'une prolongation du conflit guerrier. On constate aussi que le conflit de deux hommes est également celui de deux communautés, comme c'est au moins ici attesté pour l'attitude des gens de Takulupayɛ.

3.2. Le Chamanisme est la sauvegarde ultime du groupe ethnique.

Dans un récit sur les démêlés historiques des Wayãpi avec les Brésiliens, les premiers, désespérés des incursions désastreuses des seconds, se réfugient en forêt, tel le chef Asingau. Pourtant, les Brésiliens insistent:

Misɔ : "C'est pour cela que la grand-mère fit bouffer les canots (et leurs passagers brésiliens) par les poissons piranhas. C'était une vraie chamane. C'était dans le Jari, là où il y a beaucoup de piranhas. D'autres monstres, ĩipɔ, mangèrent aussi les Brésiliens. C'est pour cela qu'après, il n'y eut plus de Brésiliens chez nous, chez nos ancêtres".(1)

---

(1) texte de Misɔ traduit par son fils Kwataka pour J.M. BEAUDET.

Cet acte de salut public de la grand-mère chamane, Saʔi Payɛ, correspond historiquement à l'abandon par les Brésiliens du haut Jari, abandon qui dura de 1840 à 1940 environ.

3.3. Le chamanisme est un facteur de modification des communautés

L'utilisation de la magie, entraînant un certain déséquilibre psychologique et contribuant largement à la mobilité des individus, devient un facteur essentiel de modification des communautés. C'est ce qui ressort en particulier du récit suivant conté par Mũpɛa ; il se situe vers 1900.

> Mũpɛa : "Un petit chef, qui s'appelait Kulawa, se disputa avec Tɛkwatĩ (un immigré wayana). Ils habitaient deux villages proches à la source de l'Oyapock ; Tɛkwatĩ à Yɛmiʔɨwɨ, et Kulawa à ɔkawulɨ. A la suite de cette querelle (et par peur des mauvais sorts de Tɛkwatĩ), Kulawa s'installa chez Kaʔiluwiyã (sur le fleuve Oyapock, environ à 150 km en aval). Les gens du bas convoitèrent sa femme, Saʔi Akusi. Kulawa, mécontent, remonta sur le haut Oyapock avec son ami Akayawa, et s'installa finalement chez les gens du Kouc. Là, il tua, par magie, Yɛlɛman, fille de Yanɛya. Yanɛya dit : "Quelqu'un l'a empoisonnée. Il faut faire un contre-sortilège". - "Comment mon père ?". - "Il faut lui planter une plume de ara rouge dans chaque narine". Ils enterrèrent Yɛlɛman avec les plumes de ara. Kulawa, qui rentrait juste de voyage, se mit à vomir du sang et mourut."

3.4. Le Chamanisme peut devenir un moyen de coercition

Le cas le plus connu est celui d'Asapɔ , au XIXe siècle. Il est signalé en ces termes par COUDREAU (1893, p. 157) :

> "Ce Raymond (nom français d'Asapɔ) établi au saut Coumaraoua, un peu en amont du confluent du Camopi, a déjà à son actif plusieurs assassinats commis sur des Oyampis et des Emerillons (...). Quand les Roucouyennes (Wayana) sortis de chez François arrivent chez Raymond, celui-ci les empêche de descendre et prend pour lui leurs marchandises, qu'il paye un prix dérisoire en menaçant les récalcitrants de les assassiner..."

En fait, les crimes d'Asapɔ furent pour moitié commis de sa propre main, pour moitié commis par l'intermédiaire d'actes magiques, et nous avons vu que, lors de sa déchéance (cf. p. 130), le premier soin des Indiens de l'Oyapock fut d'envoyer un chamane extraire les esprits de sa maraca.

De ces quatre exemples peut être déduite la position ambivalente de la magie et de son spécialiste, le chamane. Elément de sauvegarde du groupe, elle devient tour à tour substitut ou prolongation de la guerre, cause de destabilisation des communautés ou moyen de domination. Ce panorama se retrouverait, notre expérience nous l'a montré, dans l'ensemble des ethnies avoisinant les Wayãpi. C'est là une réalité essentielle, car de l'uniformité de l'utilisation de la magie dépend l'uniformité des réactions ; autant dire que de la magie dépend l'équilibre éminemment instable qui s'établit entre ethnies, villages, individus.

Comme le souligne Miso, le danger à manipuler les forces invisibles rend circonspects les utilisateurs de la magie et neutralise, dans une certaine mesure, les antagonismes.

L'HISTOIRE WAYAPI :
UN BILAN ÉVÉNEMENTIEL

Dans la partie proprement ethnohistorique de ce travail, je me suis attaché à dégager les divers changements de la société à-travers la conscience que les Wayãpi en ont.

Une fois l'ethnie replacée dans le cadre historique plus large du passé amérindien des Guyanes, je voudrais présenter le premier bilan événementiel de l'histoire wayãpi, c'est-à-dire souder en une ligne chronologique continue les temps forts sélectionnés par la mémoire collective et les diverses données d'archives parvenues jusqu'à nous à travers le hasard organisé de l'histoire coloniale.

I

PEUPLEMENT DU BASSIN DE L'OYAPOCK ET DES RÉGIONS ADJACENTES AVANT 1700

Les Wayãpi étant des immigrés, il est difficile de comprendre bien des aspects de leur culture actuelle sans appréhender les civilisations anciennes qui sont le moule des groupes post-colombiens avec lesquels ils furent en contact dans les bassins du Jari et de l'Oyapock. Je me contenterai ici de retenir les données les moins contradictoires qui peuvent être recoupées par les sources écrites anciennes, les traditions orales et surtout l'archéologie.

Nous ne possédons que des éléments plus ou moins bien reliés sur les phases successives de peuplement de la région qui nous intéresse. De plus, les recherches archéologiques méthodiques n'ayant été menées que dans les zones où les milieux ouverts favorisaient les découvertes, il est impossible de dégager un panorama d'ensemble.

Pour l'intérieur, nous devrons nous contenter d'indices. Par exemple, il semble certain, par la relative abondance des pétroglyphes et des polissoirs, que l'Oyapock ait été une voie de communication beaucoup plus fréquentée et peuplée que le Maroni, l'autre grand axe de l'est des Guyanes. Force nous est donc, pour les périodes les plus reculées, d'extrapoler les évidences recueillies dans les zones périphériques.

1) ARCHEOLOGIE DE L'EST DES GUYANES

Il est maintenant prouvé que l'occupation ancienne de l'est des Guyanes s'est faite à la dernière période sèche du Pleistocène. Il s'agissait de civilisations pré-céramiques dont l'existence est attestée dans les savanes du Sipaliwini et du Paru de l' oeste (BUBBERMAN, 1973, 1977). Par comparaison avec d'autres sites de Guyana et du Vénézuela, elles se seraient épanouies entre 10 000 et 7 000 B.P.

Ces savanes intérieures sont les reliques d'une extension plus grande en Amazonie, durant le Pléistocène (MEGGERS, 1975). D'après l'outillage lithique découvert au Sipaliwini, il s'agissait d'une civilisation de chasseurs-cueilleurs qui utilisaient largement les feux de savane pour rabattre le gibier. Si cette civilisation de savane a pu concerner le sud de la région que nous étudions, il n'en a probablement pas été de même pour le nord de l'Amapa et le bas et moyen Oyapock, qui correspondent sans doute à un refuge forestier du Pleistocène, puis de l'Holocène (PRANCE, 1973, in de GRANVILLE, 1978). Dans cette zone ont pu exister d'autres civilisations, contemporaines des chasseurs de savane, basées sur la pêche et la collecte des crustacés. Une civilisation de ce type a été identifiée à Alaka en Guyana. Evidemment, sa présence en Guyane et en Amapa est hautement spéculative.

Ces phases de sécheresse, en particulier la dernière, entre 3 500 et 2 000 B.P., ont par ailleurs déclenché à l'échelle de l'Amazonie, des mouvements humains importants. Linguistes et archéologues sont actuellement d'accord pour dire que de cette période partent les diverses migrations et éclatements qui aboutirent à la complexe carte ethnique de l'Amérique tropicale moderne.

L'est des Guyanes, cul-de-sac géographique, semble n'avoir été atteint que très tardivement par les grands changements culturels engendrés, en particulier l'apparition de la poterie, indiquant, du moins pour cette région, le passage à l'agriculture et à une certaine sédentarisation du peuplement. Trois dates et lieux résument notre connaissance sur ce point :

- le plus ancien site céramique de la phase Ananatuba, au nord de l'île de Marajo, est daté de ± 2 950 B.P. (MEGGERS, 1971, p. 36).

- le seul site ancien exploré en Guyane française a pu être daté, grâce à une couche d'argile, entre 2 500 et 1 300 B.P. Par ailleurs, un débris de vannerie du même gisement situé en milieu anaérobie, a donné 3 000 ans B.P. en datation au C 14 (TURENNE, 1973).

- à Surinam le plus ancien site céramique rattaché à la tradition Saladoïde du Vénézuela, situé à Wonotobo, dans la vallée du Corentyne, a été daté ± 1 920 B.P. (BUBBERMAN, 1977).

Faute d'autres indications, nous pouvons avancer avec prudence que l'agriculture est arrivée d'abord à l'extrême est des Guyanes, il y a plus de 3 000 ans, puis, beaucoup plus tard, à Surinam, et ce, par deux voies différentes. Comme le font cependant remarquer, dès 1957, MEGGERS et EVANS :

"Except for this single, short-term occupation by the Acauan Phase, the period of the Ananatuba, Mangueiras and Formiga phases on Marajo is not represented by comparable pottery making groups in the Territory of Amapa... It must be concluded either that these areas were unoccupied or that they were inhabited by hunting , fishing and gathering groups" (p. 593).

Ce que nous savons aujourd'hui sur les possibilités des différents biotopes amazoniens éclaire singulièrement cette citation. Les sites les plus anciens cités plus haut sont installés soit dans des milieux de "campos de varzea", pour Marajo, soit sur les sols volcaniques basiques de l'Ile de Cayenne, tous deux très favorables à l'agriculture. En contre partie, nous ne savons pas si les "possible hunting , fishing and gathering groups" représentaient des adaptations forestières des anciennes civilisations de savanes évoquées plus haut.

D'où provenaient donc ces civilisations ? Pour MEGGERS et EVANS (1957), les civilisations agricoles de Marajo,jusqu'à l'extraordinaire civilisation Marajoara elle-même, semblent être issues d'un glissement progressif de civilisations périandines le long de l'Amazone. D'un autre côté, la plus ancienne civilisation céramique connue à Surinam, rattachée au complexe Saladero, est venue du Rio Negro par le Vénézuela. Cette civilisation semble avoir été remplacée par une deuxième vague d'immigration caractérisée par le style Barrancoïde. Ce style aurait atteint le Surinam il y a 1 450 années B.P. (BUBBERMAN, 1977).

Ces vagues de peuplement, quoique affectant en premier lieu les zones côtières et les grands cours d'eau, touchèrent sans doute aussi l'ensemble de la région. L'un des indices en est la toponymie actuelle de l'intérieur qui renferme de nombreux toponymes en

/-ni/, /-uni/, /-oni/, radical stable désignant l'eau, la rivière, dans toutes les langues arawak[1]. Or, cette famille n'ayant jamais été attestée dans l'intérieur, après le XVIe siècle, les toponymes sont à attribuer à des populations pré-colombiennes. A contrario, la racine /-uni/ étant stable, l'indice est trop mince pour l'attribuer à une quelconque des phases céramiques rattachées à des peuples arawak.

Ces migrations furent probablement accompagnées de heurts guerriers. Les civilisations sur buttes érigées au milieu des savanes inondées, repérées à Hertenrits à Surinam, et à Marajo (phase Formiga), datées, les premières entre 1 065 et 1 285 B.P. et les secondes entre 970 et 1 070 B.P., témoignent peut-être de telles périodes troublées... si on les considère sous l'angle de sites-refuges qui devaient être associés à un peuplement relativement dense. Les découvertes récentes de buttes non encore fouillées dans la région d'Iracoubo en Guyane française (TURENNE, 1979), paraît aller dans le sens d'un peuplement côtier dense et continu ayant à faire face à des pressions venant des zones forestières adjacentes.

Aux cas d'expansion violente, il faut peut-être rattacher la migration des Aruã dont les phases finales, étudiées par MEGGERS et EVANS (1957), les font passer, en un siècle (entre 1 300 et 1 400 de notre ère), de l'Amapa aux îles de l'embouchure de l'Amazone. Bien que cette civilisation soit rattachée culturellement à la zone circum-Caraïbe, en particulier par ses enceintes de pierre à caractère cérémoniel, aucun relais sûr n'a pu être établi avec les phases des autres Guyanes.

Les dernières grandes phases pré-colombiennes connues dans l'est des Guyanes, sont les phases Mazagão et Aristé de l'Amapa, aux-

---

(1) Notons par exemple, Inini, Marwini, Tapanahoni, Sikini.

quelles sont rattachées la phase Koriabo de Guyana et du Surinam. Ces phases semblent correspondre à une migration rapide longeant la rive nord du bas Amazone. Rejetant les Aruã dans les îles des bouches de l'Amazone, certains de leurs représentants auraient atteint Surinam dès 1 200 de notre ère.

Les civilisations pré-colombiennes caractérisées par des niveaux céramiques, possédaient toutes l'agriculture. Celle-ci s'accompagnait d'une sédentarisation plus ou moins importante, surtout dans les zones de "Varzea" et de savanes inondées, soit en raison de la fertilité des sols, soit en raison de la complexité de l'habitat (buttes érigées). MEGGERS et EVANS (1957) ont montré que la structure des communautés était variable, allant de la grande hutte communautaire au village constitué de plusieurs maisons abritant chacune des familles étendues. C'est ce type d'habitat qui prédomine dans la phase Aristé, contemporaine de l'arrivée des Européens. La pratique de l'enterrement secondaire en urne, de la crémation ou de la conservation des os du défunt semble avoir été très répandue. Evidemment, bien peu de choses peuvent être déduites du point de vue de l'organisation sociale.

Nous ne savons pas, en l'état actuel de nos connaissances, à quelle époque l'agriculture pénétra dans l'intérieur des terres. A Surinam cependant, des agriculteurs sur brûlis, localisés dans la région du Brownsberg, fournissant les populations côtières en outils de pierre polie, ont été contemporains de la phase Koriabo (BUBBERMAN, 1977). En Guyane française intérieure, le site de Kormontibo, récemment fouillé sur le moyen Maroni, a été rattaché à cette même phase (TURENNE, 1979). Sur ces bases, l'agriculture n'aurait été développée dans l'intérieur que quelques siècles avant l'arrivée des Européens. Certaines traditons

orales des Amérindiens actuels, dont la présence est la plus anciennement attestée dans l'intérieur des Guyanes, semblent aller dans le même sens : ainsi, selon FRIKEL (1961, p. 4), la mise en corrélation de l'archéologie et des traditions des Tiriyo montre que l'agriculture ne serait apparue qu'au XVIe siècle dans le haut Rio Paru. Des groupes chasseurs-collecteurs existant encore dans la périphérie des Tumuc Humac (Tiriyosã ou Akulio), le problème de leur rattachement direct à ces sociétés du XVIe siècle a été posé par le même auteur. D'autres anthropologues cependant, comme KLOOS (1977), ont postulé, sans fournir d'explications satisfaisantes, une régression culturelle pour les groupes actuellement survivants. Poser ainsi la situation culturelle d'ethnies en termes de régression ou de progression me semble d'ailleurs peu satisfaisant, le véritable problème se situant entre l'adaptation et la disparition, soit totale, soit par fusion.

Quoiqu'il en soit, il est vraisemblable que l'est des Guyanes était dominé à l'arrivée des Européens par des sociétés agricoles plutôt sédentaires sur les côtes, semi-sédentaires le long des cours d'eau, grands et petits, de la forêt de terre ferme. De çà, de là, devaient cependant survivre quelques groupes de chasseurs-collecteurs.

Un autre problème posé aux chercheurs des différentes disciplines des sciences humaines, est l'affiliation linguistique des ethnies précolombiennes. Certes, la prudence est, là encore, de mise. Nous savons tous qu'une famille linguistique peut recouper des cultures différentes, les phénomènes de diffusion, les influences de milieu et les chocs entre peuples représentant autant de causes de perturbation. Dans l'est des Guyanes cependant, le simple fait que seules ou presque, les familles karib, arawak et tupi semblent avoir été représentées à l'arrivée des Européens, simplifie quelque peu le problème. De plus, les études de glotto-

chronologie comme celles de NOBLE concernant la formation des langues de la famille arawak (1965),ont permis de montrer une certaine corrélation entre les déplacements d'ouest en est des grandes phases céramiques et la dispersion des langues arawak. C'est très probablement à cette famille linguistique qu'il faut rattacher les civilisations Saladero, Barrancas et les diverses phases de Marajo. C'est avec certitude que l'on y rattache la phase Aruã, cette langue ayant pu être recueillie avant son extinction (BUBBERMAN, 1977, MEGGERS et EVANS, 1957, NIMUENDAJU, 1926, p. 195).

Les phases plus récentes, Mazagão, Aristé et Koriabo, originaires du moyen Amazone, sont avec doute attribuées à des Indiens de langue karib (BUBBERMAN, 1977). Enfin, l'entrée de groupes tupi en Guyane n'a pu être datée avec précision dans l'état actuel de nos connaissances archéologiques. Rappelons deux faits pourtant certains : les Tupi en provenance du sud-ouest ne se sont établis qu'au XVIe siècle dans la région des bouches de l'Amazone (METRAUX, 1927) ; la présence d'une ethnie tupi, les Norak, est attestée par KEYMIS en 1596, puis par HARCOURT en 1608,entre le bas Approuague et l'Oyapock (cf. supra p 149).

2) SITUATION ETHNIQUE A L'ARRIVEE DES EUROPEENS

Nous ne commençons à saisir l'ensemble des ethnies peuplant la région qu'à l'arrivée des Européens. Ce n'est qu'à partir de là que les styles de poteries peuvent être remplacés par des noms d'ethnies. Cependant, à la différence d'autres régions, telles que le Vénézuela ou le Brésil, les Guyanes ne furent pénétrées que tardivement au XVIIe siècle. La première pénétration attestée dans l'intérieur des terres est celle de FISHER remontant le Maroni (1608). Dans la zone côtière pourtant,

les passages d'Européens, surtout Hollandais et Espagnols, furent très précoces : 1499, avec Vincente Yanez PINZON, ou même 1488, si le voyage de Jean COUSIN est authentique (JULIEN 1946, p. 2) ; la baie d'Oyapock en particulier, à la fois abri sûr et point d'atterrissage naturel en Amérique méridionale (en raison des courants et des vents), fut l'une des zones les plus fréquentées de la côte. C'est en tenant compte de ces contraintes naturelles diverses et de ces réalités historiques qu'il faut lire la reconstruction du panorama ethnique que je propose ici. Les sources s'étalent du XVIe siècle au premier quart du XVIIe siècle.

Le littoral nord-ouest de la Guyane était dominé par les Galibi (Karib) de l'Approuague à Surinam. Cependant, leur pays était encore entrecoupé, au XVIe siècle, de groupes arawak dont le principal, les Sebaio, peuplait l'île de Cayenne, la rivière Corossony et celle de Counamama et s'étendait jusqu'à Trinidad vers l'ouest (TAYLOR 1977, p. 14). Il s'agissait certainement d'Amérindiens à rattacher à l'actuelle ethnie arawak de Surinam et du bas Maroni, dont un clan porte encore le nom de Sabayo (ibid. p. 14).

La côte était en cours de peuplement par une ethnie réfugiée de Trinidad, les Yayo ou Yao, qui fuyait les Espagnols. Ce peuple, dispersé et en migration lors du passage de KEYMIS (1596), s'était fixé à l'Oyapock et à Mayacaré, lors des voyages de la REVARDIERE (1604), de HARCOURT (1608) et de MOQUET (1617). De langue karib (TAYLOR, 1977, p. 16), les Yayo, sous la conduite de leur chef Anakayouri, fédérèrent les groupes arawak et karib du bas Oyapock et de l'Amapa contre les Galibi. Les autres ethnies attestées avec sûreté sont les Arua ou Aruã à l'embou-

chure de l'Amazone, les Palikur et les Mayé[1] du Cunani à la rivière Uaça, les Maraone sur la rive droite du bas Oyapock et les Aracaret au bord des lagunes de Mayacaré. Il semble bien que ces groupes se répartissaient entre les familles linguistiques karib et arawak. Le problème est cependant plus complexe : les Aruã et les Palikur, d'authentiques arawak, ont cependant des affinités linguistiques plus fortes avec les langues du nord-ouest de l'Amazonie, qu'avec les Arawak proprement dits de Surinam et de Guyana.

L'intérieur semble avoir été quelque peu coupé de la côte où l'ensemble des ethnies entretenaient en alternance des relations de guerre et d'alliance. Ainsi, lorsqu'HARCOURT voulut remonter l'Araguari en 1608, ses guides ne purent entrer en contact avec les ethnies de l'intérieur qui affichaient une attitude d'évitement hostile. A la même date, les Yayo du bas Oyapock ne voulurent pas remonter au-delà des sauts, de peur des Norak, un groupe tupi. En 1623, cependant, les compagnons de JESSE DE FOREST signalent que des contacts commerciaux commençaient à s'établir entre ces derniers et les tribus côtières. Lorsque FISHER remonta le Maroni en 1609 (HARCOURT, 1926), il ne rencontra personne pendant douze jours entre les Galibi de la côte et le premier village du confluent du Tapanahoni Parmi les noms qu'il cite, on reconnaît des tribus qui ne seront "découvertes" que cent ans plus tard, Tareepeeanna (Taripi ou Tapiri), Acooreo (Akulio, autre nom des Tirio au XVIIIe siècle),

---

(1) Les traditions orales des Palikur actuels (DREYFUS, P. et F. GRENAND, non publié) et les archives (JESSE DE FOREST, 1623) laissent entendre que ce groupe représentait le résidu d'un peuplement très ancien.

Atameeso (Aramiso), Cocoanno (peut-être Akokwa). En 1596, KEYMIS (CORREAL, 1722) avait déjà collecté auprès des Indiens côtiers les noms des Coonoracki (Norak) et Wacacoa (Akokwa) comme habitant l'Oyapock. Nous verrons qu'il s'agissait soit de tribus tupi, soit de sous-groupes formateurs des actuels Tiriyo. A l'extrême du sud du territoire, c'est-à-dire en Amapa méridional, est souvent signalée la grande ethnie des Tucuju appelée par les Tupinamba, Tapujussu. Persécutés par les Portugais en raison de leurs accointances avec les fortins anglais, hollandais et français (GOUPIL DES MARETZ, 1690), ils semblent avoir décliné particulièrement vite après les grandes razzias effectuées sur le Jari en 1654. Tout au long du siècle qui suivra, Tucuju (connus sous le nom de Tokoyennes dans les archives françaises) et Aruã de Marajo chercheront refuge en Guyane.

Il est à peu près certain que, compte tenu des données périphériques que nous venons de présenter, la carte ethnique de l'intérieur ne devait guère différer de ce qu'elle sera vers la fin du XVIIe siècle lors de l'exploration de l'intérieur par les Pères GRILLET et BECHAMEL (1674). Tout au plus, quelques groupes fugitifs côtiers seront venus s'ajouter aux ethnies existantes. De ce point de vue de zone-refuge, l'Oyapock jouera un rôle important. Mais c'est déjà là le début de l'histoire des Wayãpi que nous allons aborder.

Quels sont les rattachements possibles des civilisations précolombiennes aux ethnies des XVIe et XVIIe siècles ? MEGGERS et EVANS (1957, p. 588) insistent sur le fait que les styles Aruã (Marajo) Aristé (nord de l'Araguari) et Mazagão (sud de l'Araguari) survivent dans les sites, respectivement 250, 200 et 120 ans après l'arrivée des Européens fixée à 1 500. A Surinam, la phase Koriabo semble n'avoir survécu que quelques décennies (1550).

Ces preuves montrent clairement que, quelles qu'aient été les acculturations intertribales ou, plus sûrement, les influences directes ou indirectes des Européens survenues entretemps, une partie des ethnies signalées par les premiers voyageurs correspondaient aux civilisations découvertes par les archéologues. Nous n'en sommes certes pas au niveau des corrélations certaines, mais la possibilité offerte mérite à mon sens d'être soulignée. Je ne tenterai pas enfin ici de reconstruire les cultures de l'est des Guyanes au delà des éléments discutés plus haut. Le travail a été fait par MEGGERS et EVANS (1957, p. 566-579). De plus, les données anciennes fondées sur les sociétés côtières, Galibi surtout, ne sont à mon sens que partiellement applicables aux ethnies de l'intérieur. Je me bornerai donc à répéter que les ancêtres des Wayãpi ont été en contact avec des populations littorales ou fluviales très différentes des populations de l'hinterland. Les traits dominants de ces civilisations étaient : peuplement relativement dense ou même très dense ; habitat quasi sédentaire ; organisation sociale sans doute hiérarchisée ; religions concrétisées par des édifices cérémoniels. Ce que l'on sait des Tupi côtiers et autres (Tupinamba, Tupinikin...) ne correspond que sur un point à ce tableau sommaire, le peuplement relativement dense.

II

LES TEMPS ANCIENS

1) LES WAYÃPI FRANCHISSENT L'AMAZONE.

Nous avons vu que les Wayãpi ne se souviennent que de peu de choses sur leur période de résidence au sud de l'Amazone : en fait, s'ils se souviennent fort bien avoir vécu au voisinage, sinon au bord du grand fleuve et en ont conservé des évocations diverses, en revanche, ils ignorent totalement avoir vécu plus au sud. Pourtant, NIMUENDAJU a pu prouver que les Wayãpi (Guaiapi des Portugais) venaient du Xingu.

> "On the upper[1] Jari (Iratapuru) River, Nimuendaju (1927) found open sites near a stream which yielded pottery of considerable excellence, bearing both incised and applied relief.

---

(1) En fait, le moyen Jari.

One pot was anthropomorphic. The pots had convex bottoms, concav or straight sides, and were decorated in heavy horizontal bands with incised spirals, parallels, lines and quadrangular elements. NIMUENDAJU attributes these vessels to the Oyampi who, he believes, left them on their journey northward into the Guianas in the early XVIIIth century. The sherds are similar to material from old Guaiapi sites of the Middle Xingu River... The Guaiapi disappeared from the Xingu River about the same time that the Oyampi appeared in Guiana ; and the trip from the Xingu River to the Jari River would be easy because the mouths of these two rivers opposite each other on the Amazon River." (MEGGERS et EVANS, 1948, p. 824, NIMUENDAJU, 1927 et Ms. S.d.).

En dehors de ces correspondances archéologiques, NIMUENDAJU extrait (1947, p. 217) des archives et chroniques portugaises des preuves irréfutables de la similitude des "Guayapi" et des Wayãpi (Oyampi) et de leur migration. Ainsi, au XVIIe siècle, les "Guayapi" sont cités à deux reprises par les chroniqueurs SAMUEL FRITZ (1691) et BETTENDORF (1699) comme vivant sur le Xingu et parlant le Lingua Geral, c'est-à-dire un tupi pur. Au temps de Bettendorf, certains groupes furent même brièvement fixés par les Jésuites dans la région des grands sauts du Bas Xingu, dite Volta Grande. Un document anonyme, enfin, trouvé à Belem par le même auteur, date la migration "des Guayapi" vers le Nord, de 1736.

La validité de ces données semble en grande partie confirmée par les éléments que nous possédons. Le moyen ou le bas Xingu ne doivent pas présenter de différence suffisante avec l'Amazone dans la mémoire historique des Wayãpi. La forme des poteries décrites par NIMUENDAJU correspond à celles trouvées aujourd'hui encore dans les vieux sites des villages wayãpi et sont connues sous le nom de /ɨʔa/. L'unicatum de la poterie anthropomorphe, trouvée par NIMUENDAJU, peut être expliqué par le troc avec d'autres populations. Si l'on se souvient que les Wayãpi étaient des pêcheurs, la connaissance du canot se trouve impliquée et la traversée de l'Amazone n'est pas un obstacle.

Si tout cela concorde bien avec la démonstration de NIMUENDAJU, nous ne percevons, a priori, pas très bien les causes de cette migration tardive d'un groupe tupi. Pourquoi avoir franchi l'Amazone à une époque où le mouvement général des Amérindiens était l'isolement vers les cours supérieurs des rivières ? La situation régionale du bas Amazone vers la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle ne paraît d'ailleurs pas favorable à un tel mouvement. La région était contrôlée par des forts portugais avec, dans la région entre la Paru et le Rio Maraca, ceux de Toheré, Destero, Gurupa et Paru (Almeirim. La politique portugaise, face aux puissantes tribus arawak réfugiées dans les îles de l'Amazone, était orientée vers la dépopulation au profit d'une colonisation agricole dans la région de Belem (MEGGERS et EVANS, 1957).

Pourtant, en 1736, les archives françaises signalent les incursions terrestres des "Indiens des Portugais" qui sont identifiés par une lettre de Gilbert d'ORVILLIERS, en 1745, comme étant les "Ouyampis". Paradoxalement, c'est également

en 1736 que le document portugais découvert par NIMUENDAJU date la traversée de l'Amazone par les Wayãpi. Compte tenu de la nécessité de faire de nouvelles plantations, de la fragilité de transport des divers cultivars et de l'importance numérique de la population en transit, il est peu probable que les Wayãpi aient pu émigrer en 1736 et attaquer les tribus du nord et du centre de l'Amapa la même année.

Cette date est à prendre comme point central de la période migratoire des Wayãpi, le déplacement ayant dû s'étaler sur près de deux décennies.(1).

Ce qui s'avère par ailleurs certain est que cette immigration n'a pu se faire sans la neutralité bienveillante des Portugais. Il est peut-être même possible, mais cela reste à prouver,que cette migration ait été encouragée par eux. METRAUX note déjà dans son étude sur les migrations tupi, le rôle stimulant des Européens (1929, p. 22.). Dans le cas des Wayãpi, il convient de noter la concordance de leur poussée vers le nord avec la politique de désertification humaine menée par le Portugal contre la France dans la région de l'Amapa.

La présence de "Guayapi" mêlés à des Juruna sur la colonie de peuplement portugaise de Souzel, dans le bas Xingu, aussi tardivement que 1763 (NIMUENDAJU, 1948, p. 217) semble indiquer également une certaine continuité dans les rapports entre Portugais et Wayãpi.

---

(1) cf. chapitre III, p. 146 où sont examinées les diverses adaptations anciennes des Wayãpi.

Un dernier facteur enfin a pu jouer qui explique la direction de la migration wayãpi. D'autres Tupi avaient déjà pris ce chemin au XVIe siècle et des liens culturels avaient peut-être existé entre eux et les ancêtres des Wayãpi. Il s'agit d'un argument, certes gratuit, mais non absurde dans la mesure où l'on sait par un texte de LA MOTTE AIGRON que les Norak, en 1697, se rendaient de l'Approuague jusque sur le Paru pour faire des échanges.

Quittant ces périodes lointaines, campons à grands traits le panorama humain de l'est des Guyanes dans les dernières années du XVIIe et le début du XVIIIe siècle. Ensuite seulement, nous pourrons suivre les Wayãpi à travers leur histoire événementielle.

2) IDENTIFICATION DES POPULATIONS DE L'INTERIEUR DANS L'EST DES GUYANES AU XVIIIe SIECLE (1)

Au tournant du XVIIe siècle, la population de l'intérieur de l'Amapa et de la Guyane française était encore relativement dense et le chiffre de 0,37 habitant par Km2 calculé à partir d'une population de 15 000 personnes occupant un territoire de 40 000 Km2

---

(1) Ne présentant ici qu'une vue partielle limitée à la compréhension de l'histoire des Wayãpi, je renvoie le lecteur à mon travail sur les relations intertribales en haute Guyane (P. GRENAND, 1972), et surtout à l'ouvrage "Français et Indiens en Guyane" (HURAULT, 1972).

(extrapolation du recencement partiel des Pères GRILLET et BECHAMEL) est admissible. C'est contre ces peuples que les Wayãpi allaient exercer leurs talents guerriers. Qui étaient-ils ? Les cinquante ans qui avaient précédé la migration wayãpi avaient vu la pénétration de voyageurs européens, surtout sur le versant guyanais. Déduction faite des noms n'apparaissant qu'une seule fois et pouvant être considérés comme un sobriquet, voici le peuplement de l'intérieur à cette époque, avec les cours d'eau permettant de les situer et les références aux archives qui les nomment.

Akokwa	- Camopi	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Camopi et Tamouri	DROUILLON (1697)
	- Camopi	LA HAYE (1722)
	- Bas Camopi et Oyapock	Père FAUQUE (1729)
	- Confluent Camopi et Oyapock	PREFONTAINE (1749)
Aramakoto (Armakoutou)	- Haut Kouc et source de Camopi	LA MOTTE AIGRON (1688)
	- Source du Camopi Haut Tampoc	DROUILLON (1697)
	- Haut Camopi	Anonyme (1740)
	- Bas Camopi	CHABRILLAN (1742)
Aramišo	- au sud-ouest du bassin du Camopi	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Idem	DROUILLON (1697)
	- Marwini	CHABRILLAN (1742)

Emerillon (Mauriu, Meriyoou Merillon, Mersiou)	- Mersiou et Mauriou sur le Haut Arataye et Haut Approuague	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Moriou, source de l'Approuague	DROUILLON (1674)
	- Moriou, émigrés sur la Ouanary	GABARET de L'HERONDIERE (1716)
	- Merillon, haute Mana	d'ANVILLE (1729)
	- Meriyoou, "dans le Yary"	FOLIO DES ROSES (1733)
	- Emerillon, Inini	PATRIS (1766)
Itutan (Itoutanes)	- haut Cassiporé	LEFEBVRE D'ALBON (1729)
	- Idem	Père FAUQUE (1735)
Kaikušiana (Kaikusian)	- Tampoc	LA HAYE (1732)
	- Idem	CHABRILLAN (1742)
	- Confluent du Camopi	PREFONTAINE (1749)
	- Tamouri	TONY (1769)
Karana (Caranes, Karan)	- Moyen Oyapock	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Sauts du Moyen Oyapock	FEROLLES (1703)
	- Moyen Oyapock	LEFEBVRE D'ALBON (1730)

Kusari	- au nord du Moyen Araguari	GOUPY DES MARETS (1690)
	- bassin du haut Oyapock	DROUILLON (1697)
	- Courouaĩe (bas Approuague) venus par mer	CONSTANT et GRAS (1720)
Makapa	- à l'est du Haut Oyapock	GRILLET et BECHAMEL (1688)
	- arrière-pays du fort de Macapa	GOUPY DES MARETS (1690)
	- réfugiés près du confluent du Camopi	DE MONTY (1731)
	- Idem	PREFONTAINE (1749)
Namikwan (Tapɨ'ĩy)	- Haut Kouc	LA HAYE (1729)
	- Source du Camopi	PREFONTAINE (1749)
	- Jari	PATRIS (1766)
Norak (Nourague)	- Haute Comté, moyen et haut bassin de l'Approuague	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Approuague	DROUILLON (1697)
	- Bas Approuague	GABARET (1716)
	- Approuague	CANADA (1722)
Piriou (Pirio, Piriono)	- Haut Camopi	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Haut Camopi	CANADA (1722)
	- Région confluence Camopi/Oyapock	D'ALBON (1730)
	- Région Moyen Oyapock	PREFONTAINE (1749)

Taripi (Tapiri)	- Yaroupi	CANADA (1722)
	- Idem	LA HAYE (1729)
	- Idem	Père FAUQUE (1735)
	- Confluent du Camopi	d'ORVILLIERS (1750)
Way et Win (Wayou, Wẽs)	- Sud du Camopi	GRILLET et BECHAMEL (1674)
	- Idem	DROUILLON (1697)
	- Haut Camopi	CANADA (1722)
	- Idem	Père FAUQUE (1737)
	- Confluent du Camopi	d'ORVILLIERS (1750)

Je ne reparlerai pas de l'histoire de la décadence de ces peuples, mais me contenterai d'approfondir quelques points demeurés dans l'ombre afin d'éclairer l'histoire propre des Wayãpi. Le premier est l'identification linguistico-culturelle de ces ethnies, le second, la compréhension de leurs mouvements territoriaux.

Il semble que ces populations se soient partagées entre les familles linguistiques tupi et karib. La première remarque linguistique concernant ce problème est celle des Pères GRILLET et BECHAMEL (1674) sur les Norak de l'Approuague :

> "Cet idiome, à ce qu'on nous assura, est le même, à peu de différence près, que parlent les Acoquas (Akokwa) et les Mercious (Emerillon). Nous avions déjà un peu d'aide dans la langue des Galibis, que quelques-uns entendaient, et qui était familière au P. Béchamel. La prononciation de cette langue est fort douce ; mais celle des Nouragues a quantité de

mots, dont les uns se prononcent avec des aspirations fort rudes, les autres, avec les dents serrées, ou du nez ; et quelquefois, on trouve ces trois difficultés dans un seul mot" (1854, p. 233).

Un peu plus loin, ils nous précisent, après avoir énuméré les tribus de la région (Norak, Akokwa, Piriou, Makapa):

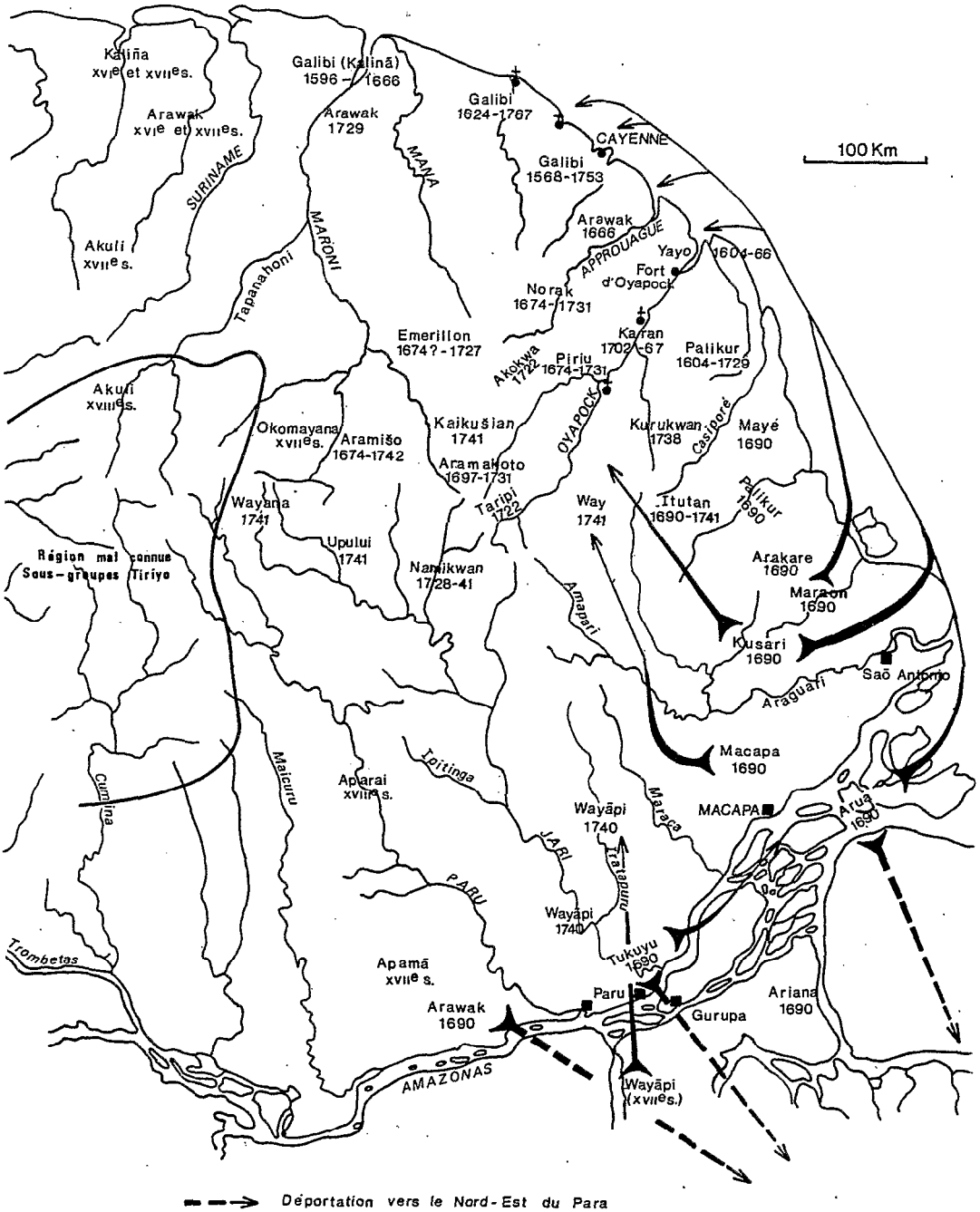
"Ils parlent tous la même, qui est également entendue par les Caranes, ennemis des Nouragues (...). Au sud sud-ouest des Acoquas, on trouve des Aramisas (Aramišo) qui ont beaucoup de Galibi dans leur langage, quoiqu'ils ne connaissent pas les Indiens de ce nom".

Cependant que nous apprenons que :

"les Galibis appellent Dieu Tamoucicabo, c'est-à-dire l'ancien du ciel. Les Nouragues et les Acoquas l'appellent Mairé..."

Ce nom même de Mairé, ou Maira, ainsi que les remarques phonétiques, prouvent clairement que Nourague et Akokwa étaient des Tupi. De plus, il semble bien que l'ensemble des populations environnantes, aussi bien à l'est qu'à l'ouest, appartenaient à la même famille linguistique. Seuls, le cas des Karana est douteux, puisqu'ils "entendent" la langue des Norak, ce qui d'ailleurs ne signifie nullement qu'elle soit leur langue maternelle. Autre indication précieuse : plus vers le sud-ouest vivait une population karib sans rapport avec les Galibi, les Aramišo. D'autres indications sur la culture des Nouragues et des Akokwa, données par les Pères GRILLET et BECHAMEL, telle l'anthropophagie rituelle, la polygamie, les rapports intertribaux, alternant guerre et commerce entre groupes, donnent l'impression d'une relative unité culturelle entre les ethnies de langue Tupi qui, de surcroît, formaient un bloc géographique.

Carte.8: Les ethnies amérindiennes dans l'est des Guyanes (1650-1750)



Les documents du XVIIIe siècle nous fournissent des compléments appréciables à ce puzzle humain : l'isolement culturel des Karana "ennemis des Nouragues" selon GRILLET et BECHAMEL, est précisé par divers documents postérieurs. En 1702, FEROLLES envoie contre eux des Palikur, renforcés de quinze soldats, pour venger l'assassinat de deux traiteurs.

En 1720, sur le bas Approuague, CONSTANT et GRAS, envoyés par le Gouverneur pour chercher l'or et "faire banaré" avec les Karana, ne parviennent pas à décider les chefs nouragues à leur montrer les sentiers de leurs anciens ennemis. Diverses traditions orales concernant ces Karana, collectées par NIMUENDAJU (1925) chez les Palikur et par nous-mêmes chez les Wayãpi, montrent à quel point cette population est restée bien différenciée des autres Amérindiens. Voici comment le chef Norbert, Wayãpi de Camopi, raconte en français la "guerre" des Karana et des Blancs :

> "Dans toute la région, il y avait beaucoup de Kalana. Ils construisaient des villages qu'ils protégeaient avec des fossés de deux mètres de large sur un mètre de profondeur. Le fond était planté de piquets. Ceux qui ne savaient pas tombaient dessus et mouraient. Il existe des restes de ces fosses autour d'une montagne près de Camopi(1) et ailleurs encore. Les Kalana étaient cannibales. Ils tuaient les Créoles(2) qui remontaient le fleuve pour entrer chez les Kalana et les mangeaient. Un jour un Créole, il remonte le fleuve et demande : "Vous n'avez pas vu mes camarades ?". Ils disent non, mais ils les avaient mangés. Une seconde fois, ils avouent le fait ; les soldats viennent

---

(1) Les sites connus en Guyane sous le nom de "montagnes couronnées" (Abonnenc, 1954) ne sont expliqués que par la tradition orale. Ils n'ont été trouvés que dans le nord-est de la Guyane et le nord d'Amapa.

(2) C'est évidemment une aberration historique, le métissage étant encore très faible vers 1700.

alors à la pagaie et attaquent les villages, mais les Kalana les tournent et s'enfoncent dans la forêt. Il y a une bataille, beaucoup de morts, chez les Kalana surtout ; Blancs et Indiens tombent dans les fossés. Les Kalana survivants s'enfuient dans leurs canots, par une crique qui les conduit au Brésil ; c'est fini ; il n'y a plus de Kalana en Guyane".

Si les Karana restent une énigme culturelle, les données du XVIIIe siècle nous permettent en revanche d'affiner l'inventaire ethnolinguistique des Pères GRILLET et BECHAMEL. Dans une lettre de 1730, le Père LOMBARD laisse entendre que toutes les langues de la Guyane sont identiques au Galibi ; mais en 1733, il indique qu'il s'entretient "avec ceux des sauvages qui savaient le Galibi", ce qui montre bien que les langues du moyen Oyapock n'étaient pas de la famille karib. Il ajoute "tout le loisir que je puis avoir, je l'emploie à faire des grammaires et des dictionnaires de toutes les langues indiennes que j'ai apprises". Dans une lettre de 1735, le Père FAUQUE dit que les Karana parlent le même langage que les Piriu. Les Karana étant très réduits en nombre et s'intermariant avec les Piriu, il s'établissait peut-être chez eux, au moment où le Père Jésuite écrit, une acculturation linguistique. Enfin, dans une lettre de 1738, le Père FAUQUE insiste, lui, sur le fait que Kaikušiana et Aramakoto parlaient une langue apparentée au Galibi.

Deux cartes de la seconde moitié du XVIIIe siècle (AUDIFFREDY, 1763 , MENTELLE, 1779) nous permettent de délimiter les domaines linguistiques tupi et karib. Cette limite ne représentait déjà plus qu'une valeur de témoin, puisque les populations qui se trouvaient

encore de part et d'autre en 1730, étaient en train de s'éteindre et de fusionner sur les missions jésuites de Saint Paul et de Sainte Foy, sur l'Oyapock. L'étude des toponymes que contiennent ces cartes nous montre que le pays de l'Oyapock, des premiers sauts à soixante kilomètres en amont du confluent du Camopi, de même que celui de cette dernière rivière, sont tupi. La vallée du Tampoc en revanche est karib. Plus au nord, en arrivant dans la région de confluence, entre Maroni et l'Inini, domaine des Emérillon, les toponymes tupi réapparaissent.

En se reportant à la situation ethnique de 1730, on en déduit aisément que les Piriu, Akokwa, Way, Makapa et Emérillon étaient des Tupi et les Aramakoto et Aramišo des Karib. Ces deux groupes localisés au sud-ouest de la Guyane actuelle, entretenaient des rapports d'alliance et d'agressivité entre eux, avec d'autres groupes d'affiliation linguistique identique (c'est le cas des Okomayana signalé en 1760 par KERKOVE qui interrogea un de leurs chefs venu commercer à Camopi) ou encore avec des groupes posant problème, tels les Taripi et surtout les Kaikušiana. Parmi les traits culturels saillants de ces groupes, CHABRILLAN (1742) signale l'anthropophagie motivée par la vengeance. L'identification de ces groupes, et d'autres plus énigmatiques encore comme les Namikwan et les Kusari, mérite d'être tentée car ils jouent précisément un rôle de premier plan dans l'histoire wayãpi.

Examinons d'abord les données des archives. Les Namikwan, les Indiens "Longues Oreilles"(1), les Tapi'ĩy des Wayãpi,

---

(1) "J'ai vu aussi un de leurs pendants d'oreille : c'est un rouleau de feuilles de palmistes d'un pouce de large. Ils gravent sur le tranchant quelque figure bizarre qu'ils peignent en noir et en rouge" (LOMBARD, 1730).

sont signalés dans le bassin du Kouc par LA HAYE, en 1729. Comme les Karana, ils apparaissent d'entrée de jeu comme des "outsiders" n'entretenant pas de relations avec les deux groupes de tribus que nous venons de définir. Une citation de ce voyageur indique que leur langue diverge de celle des Karib de la source du Camopi et du Tampoc :

> "Nous leur avons fait parler par notre Armacoutou qui entendait un peu leur langage..."

LA HAYE précise que les Namikwan étaient installés à l'est du Kouc et signale les "Pouroui" (Upuluï) à l'ouest. C'est la première notation de ce sous-groupe wayana dans la littérature. Dans la seconde moitié du siècle, TONY (1769) nous indique

> "qu'il y a (là) une suite de villages roucouyens (Wayana) et des nations Amicouane (Namikwan) et Appareille (Aparai), toutes amies et alliées..."

Dans le même ordre d'idées, KERKOVE (1760) transcrivant les paroles du chef Okomayana parle

> "d'une autre nation qu'ils nomment Oyana du nom d'une rivière sur laquelle ils sont établis. Ce sont les Amicouanes ou Grandes Oreilles".

Les Namikwan ne seraient donc qu'un groupe formateur des Wayana. L'incompréhension linguistique importante existant entre eux et les Aramakoto s'expliquerait par une appartenance à deux sous-groupes différents de la famille linguistique karib. Nous y reviendrons.

Les Tapiri ont été signalés par divers auteurs du XVIIIe siècle comme vivant sur la Yaroupi et auparavant, au XVIIe siècle, dans le haut Maroni. Ils semblent avoir entretenu des rapports pacifiques avec les tribus tupi du Camopi. Rien d'autre ne permet de les classer.

Le cas des Kusari, émigrés du centre de l'Amapa, n'est guère plus clair. Qu'ils se soient installés près de Camopi ou, par mer, près de Kourou ou à l'Approuague, nous n'avons pratiquement pas d'indication sur leur langue et leur culture. Certes, leur nom désigne en galibi le cerf de Virginie, animal de savane, de mangrove et de forêt inondée (Odocoileus virginianus cariacou), mais, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, cela ne prouve rien quant à leur appartenance linguistique, sinon qu'ils ont été au moins en contact avec les Galibi ou une tribu apparentée.

Après cette revue d'archives sur les tribus du XVIIIe siècle, un bilan sommaire est possible. Deux grands blocs ethniques, l'un affilié aux Tupi, l'autre aux Karib, formés de tribus ou de sous-tribus, peuplaient la région qui avait pour centre la vallée de l'Oyapock. HURAULT estime à 1 000 personnes en moyenne le poids démographique de chaque ethnie. D'autres ethnies difficiles à classer ne semblent pas présenter, sauf dans le cas des Kalana, de différence culturelle marquante. Enfin, vers le sud-ouest, un troisième bloc, lui aussi composé de groupes karib, se dessine et va, comme les Wayãpi, jouer un rôle important dans l'histoire de la région.

Il semble que la totalité de ces Amérindiens étaient semi-sédentaires et agriculteurs et vivaient en petites unités proches les unes des autres. C'est du moins ce qui ressort des écrits des Pères GRILLET et BECHAMEL qui indiquent, pour les Norak et les Akokwa, des unités variant entre vingt et soixante personnes rassemblées en malocas.

A ce point de mon investigation, la comparaison avec des enquêtes modernes de terrain, essentiellement celles de DE GOEJE (1938-40), de FRIKEL (1958) et la nôtre, jette un éclairage nouveau.

Dès 1938, DE GOEJE, confrontant les archives et ses relevés de terrain, montre que les Aramakoto, Namikwan et peut-être aussi les Aramišo et Taripi, appartiennent au sous-groupe Karib des Tirio et apparentés. Plus loin, le chef wayana, Taponte, lui indique que les Namikwan étaient sans doute des Upurui connus dans la tradition wayana pour avoir de longues oreilles. Cette tradition orale tombe donc en relatif accord avec celle du chef Okomayana relatée par KERKOVE en 1760. Les indications territoriales de LA HAYE (1729), plaçant Upurui et Namikwan sur les deux rives d'un même cours d'eau, renforcent l'impression de relative unicité des Orokoyan (Wayana), Namikwan et Upurui, Namikwan signifiant en tupi "trou d'oreille". Ce mot n'a d'ailleurs pu être qu'un sobriquet utilisé soit pour les Upurui comme le suggère Taponte, soit pour les Wayana si l'on en croit le chef Okomayana. La place particulière des Upurui n'est pas douteuse et reste clairement établie dans la tradition orale des Wayana, comme chez les auteurs anciens (COUDREAU,1893, p. 558 ; LEBLOND, 1789 ; P. GRENAND, 1972, p. 97). Aussi bien COUDREAU que moi-même avons relevé cette distinction de la part des Wayana, même au niveau généalogique. Plus encore, les Upurui sont pour eux des réfugiés venus du bas ou moyen Jari, auxquels ils apprirent les techniques agricoles. Après de nombreuses péripéties liées aux événements que nous conterons ensuite (cf. p 287), la plus grande partie d'entre eux se fondit parmi les Wayana.

FRIKEL va plus loin encore que DE GOEJE, puisqu'il a retrouvé parmi les sous-groupes tiriyo actuels la trace des groupes karib localisés en Guyane au XVIIIe siècle. Leurs noms ont tous une signification en langue tiriyo :

- Taripiyo : "indios macaco prego".
- Aramayana (ou Aramakoto, chez les Wayana) : "indios Abelha/preta".
- Aramih'tcho' : "indios Pombo".
- Okomayana : "indios Vespa" (FRIKEL, 1958, pp. 149, 166, 174).

Tous ces groupes parlent ou parlaient la langue tiriyo. Parmi les Wayana, FRIKEL a pu par ailleurs découvrir l'origine du mot Urukuyana, qui est le second nom des Wayana : "indien de la rivière de la cassave", la rivière de la cassave étant l'Amazone pour les différents groupes karib de la région (1958, p. 180).

Sur la base de nos propres enquêtes chez les Wayana et surtout les Wayãpi, nous n'avons aucune peine à identifier les Tapɨ'ĩy aux Namikwan par les descriptions suggestives de l'agrandissement progressif des oreilles fait avec la racine épineuse du palmier /pasi'ɨ/, (Iriartea exhorriza). La suppuration provoquée permettait un agrandissement rapide de l'orifice. Concernant leur langue, les Wayãpi disent qu'ils la comprenaient mais qu'elle était différente de la leur et confirment la localisation géographique de LA HAYE. Autre fait intéressant, dans le texte déjà évoqué sur la guerre des Wayãpi contre les Tapɨ'ĩy, ces derniers appellent les Wayãpi /Kalai/, "Brésiliens", témoignant par là même à la fois de leur antériorité de présence par rapport aux intrus Wayãpi et de leur connaissance des rapports de ces derniers avec les Portugais.

La tradition orale wayãpi notifie également abondamment les Kaikušiana, "les gens du chien", dont nous avons vu qu'ils sont inclus dansle mythe d'origine des clans comme formateurs des Wayãpi, sous le nom simplement traduit en tupi de Yawaimɨãwãngɛ (cf. p.69).

Or, d'une part les Wayana et les Wayãpi gardent le souvenir de cette ethnie et d'autre part, chez ces derniers, il s'agit du seul groupe formateur connu sous une double appellation karib et tupi. Notons cependant que FRIKEL n'a pas trouvé trace de ce groupe chez les Tiriyo actuels(1). Malgré la difficulté d'identification présentée par cette ethnie à partir des archives et de la tradition orale, j'incline à penser, sur la foi de la présence, d'une part en wayãpi de mots karib apparentés au tirio, d'autre part en tirio de mots tupi, qu'elle doit être rattachée aux groupes tels que les Aramišo et les Aramakoto.
A contrario, les anciens groupes apparentés avec sûreté aux Tirio actuels, Aramakoto et Aramišo, ne sont apparus connus en cours d'enquête que des seuls Wayana (2).

Deux autres groupes enfin apparaissent tardivement dans les sources écrites, mais sont en revanche fréquemment évoqués par les Indiens contemporains : il s'agit des Aparai, signalés pour la première fois par KERKOVE en 1760, et des Apamã (Apama, Apamay). Ce groupe mystérieux est rarement signalé dans la littérature et n'a été visité qu'une seule fois par ADAM DE BAUVE, en 1832, sur le "Jenipoko" (Inipuku) dans le bassin du Jari. Selon MARTIUS (1862) pourtant, il aurait été signalé dès le XVIIe siècle par une source que nous ne connaissons pas. ADAM DE BAUVE affirme en outre qu'il parlait une langue Tupi.

---

(1) Les Kaikuidjana et Kaikutsyana qu'il signale sont des groupes parakoto-charumã non contactés, situés trop loin vers l'ouest pour avoir un rapport avec notre ethnie.
(2) Pour être juste, un seul Wayãpi, feu le capitaine Eugène Inãmu, connaissait l'existence ancienne des Aramišo, entre "Kãmpi et Alawa" (Camopi et Tampoc) disait-il, mais je pense qu'il tenait ce savoir des Wayana.

Beaucoup plus près de nous, FRIKEL (1958), d'après KRUSE, signale, en 1944, un ultime village sur les sources du Maecuru. Ces Indiens, dont la civilisation matérielle ressemblait à celle des Wayãpi vers 1830, semblent avoir été dispersés sur une grande surface, puisqu'il existe un affluent du haut Oyapock nommé Apamãlɨ, "rivière des Apamã". Ils peuvent avoir représenté selon moi un groupe partiellement resté en arrière, lors de la première migration tupi vers la Guyane. Je ne les rattache pas volontiers aux Wayãpi, ceux-ci semblant comme dans le cas des Aparai et des Namikwan - Tapɨʔĩy, les avoir trouvés sur place à leur arrivée.

Le cas des Aparai est mieux connu. Cités à l'ouest nord-ouest des Wayana dans le texte de KERKOVE de 1760, ce qui semble indiquer le haut Paru, rivière sur laquelle ils ont toujours été installés depuis, ils entretenaient, selon le même voyageur, de mauvais rapports avec les groupes de langue tiriyo : (Ils) "avaient tué les envoyés que les Comanianas leur avaient députés pour faire alliance avec eux..." D'après SCHOEPF (1977, p. 21), le rio Paru était jusqu'au premier quart du XIXe siècle exclusivement habité par eux. Ce n'est que quelques décennies plus tard que les Wayana passèrent du haut Jari sur le Paru.

A partir de cette longue série de données, quelque peu rébarbative, il me semble possible de résumer les grands traits linguistico-culturels de l'intérieur de la Guyane orientale au moment où les Wayãpi y pénétrèrent :

1) Au nord nord-est, le bloc des tribus tupi les plus anciennement émigrées : Piriu, Norak, Akokwa, Way, Makapa, Emerillon (Mersiou, Maouriou). A ce groupe, j'associe les Karana qui constituaient sans doute un groupe plus anciennement arrivé et d'affinité linguistique inconnue.

2) Au nord-ouest et au centre nord, des populations karib que je nommerai proto-tirio : Aramakoto, Aramišo, Taripi, Kaikušiana, Okomayana, et d'autres encore, plus à l'ouest, toutes connues à l'époque par les voyageurs hollandais sous le nom galibi d'Akuli (DE GOEJE, 1940).

3) Au centre et au sud-ouest, des populations sans doute d'arrivées diverses, mais ayant des affinités entre elles dès le XVIIIe siècle :

- Wayana, probablement installés là depuis peu ; leur précédent habitat aurait été la rive nord de l'Amazone.

- Upurui (Upuluy) qui ne font sans doute qu'un seul et même groupe avec les Namikwan ou Tapɨ'ĩy. Plus tard assimilés aux Wayana ou massacrés par les Wayãpi, ces Amérindiens restent pour moi linguistiquement inclassés.

- Aparai, groupe karib d'origine différente des Wayana, mais qui établira plus tard des relations étroites avec ces derniers (cf. SCHOEPF, 1972). L'existence, en aparai, de nombreux emprunts au tupi, notés par FRIKEL (1958, p. 131), indique une relation, soit avec un clan wayãpi, soit avec le groupe suivant :

- Apamã (Apama, Apamay), groupe tupi à rattacher sans doute au groupe du nord-est, mais qui serait dans ce cas resté au sud pendant sa migration.

Le portrait figé que je viens de brosser ne doit pas faire perdre de vue que ces populations avaient déjà probablement subi les contrecoups de l'arrivée des Européens sur les côtes de Guyane et le bas Amazone. L'irruption des Wayãpi allait contribuer largement à accélérer le bouleversement ethnique de la région.

III

LA CONQUETE WAYAPI

Les Wayãpi se montrent peu loquaces sur leurs rapports commerciaux avec les Portugais, ne voulant voir aujourd'hui en eux que d'anciens ennemis. Entre 1730 et 1780, ils n'en sont pourtant pas, tant s'en faut, à la rupture. Nous avons déjà cité (cf. p. 215) leurs diverses attaques contre les Kusari, les Taripi et les Aramakoto. Les faits sont incontestables :

> "Il est à souhaiter, répondait en 1743 le Ministre des Colonies au Gouverneur d'ORVILLIERS, que vous ayez pu prévenir les suites des courses des Indiens Ouyampis qui avaient enlevé une partie de la nation des Coussanis (Kusari) ; en tous cas, Sa Majesté ne peut que s'en rapporter à votre prudence pour contenir ces Indiens".

Le chef Okomayana, Amiacaré, interrogé par KERKOVE à Camopi en 1760, confirme bien la puissance des Wayãpi à cette époque. et, en notifiant chez eux la présence de fusils, prouve leurs accointances avec les Portugais :

> "Les Oyampis sont installés au delà des cacaoyers du Camopi au sud-ouest[1]. Amiacaré avait été chés ces indiens pour faire banaré avec eux ; mais ils le reçurent lui et ses gens à coup de fusil, sans pourtant tuer personne. Cette arme dont les Caicoucianes lui avaient parlé, lui fit croire que les Oyampis devaient être alliés avec les Français et cela, dit-il, l'empêcha de les tuer eux-mêmes, parce que, dès lors ils avaient entendu parler des Français, avec qui ils voulaient faire amitié et qu'ils craignaient de les fâcher."

En 1769, TONY, dépeignant l'organisation guerrière des Wayana, destinée à contenir les Wayãpi, commente :

> "C'est sur le Yarri que se sont établis les Indiens Oyampis ou Ouampi, qui, pour une femme qu'ils avaient enlevée, et dont l'histoire ressemble à celle d'Hélène, ont eu une guerre considérable avec trois nations, qui en ont été repoussées et presque anéanties : parce que ces Oyampi étaient munis d'armes à feu, que leur donnaient les Portugais pour les favoriser, les engager à leur fournir des esclaves. Les Armacotous étaient une des trois nations ; ils avaient presque tous été pris ou tués à cette guerre, et c'est depuis ce temps-là qu'ils s'étaient établis au Camopi. (...) C'est aussi en partie parce

---

(1) Indication donnée par rapport à la position de la Mission de Camopi au confluent de cette rivière avec l'Oyapock.

que ces Oyampi s'étaient rendus si redoutables par leurs armes à feu (...) qu'ils vivaient ainsi sous une espèce de police un peu militaire" (TONY, 1842, p. 232).

En fait, la plupart des guerres anciennes ne sont pas contestées par les Wayãpi contemporains, et le souvenir de certaines d'entre elles, ainsi que nous l'avons déjà vu, reste très précis. Seule l'alliance avec les Portugais est, soit gommée, soit évoquée en filigrane, comme dans le récit de Asingau. Quant à la possession de fusils, elle est totalement oubliée.

Trois hypothèses peuvent être avancées pour expliquer le décalage entre les sources écrites et la tradition orale wayãpi :

- soit les Wayãpi, compte tenu de leur rupture ultérieure, voulurent oublier leurs rapports avec les Portugais ;

- soit ils ne se considérèrent jamais comme alliés aux Portugais, mais bien plutôt comme dépendants d'eux ;

- soit seuls quelques villages participèrent à la guerre esclavagiste.

Je penche personnellement plus pour la première hypothèse. Il faut cependant distinguer concordance des politiques wayãpi et portugaise, et finalité de leurs cultures : nous avons vu à quel point les relations intertribales font partie de l'univers culturel des Wayãpi et comment les phases d'alliance et de troc s'intercalaient entre les hostilités. Les déclarations, quoique négatives, du chef okamayana en sont une preuve, les nombreux éléments culturels partagés entre Wayãpi et Karib voisins en sont une autre.

Quelques autres indices sur la convivence pacifique des Wayãpi sont contenus dans les archives. Ainsi, en 1740, LA JEUNESSE et SAINT JULIEN visitèrent sans problème des villages Maracoupi (entendons,

le clan wayãpi des Walakupi) sur le haut Amapari. En 1749, BRULETOUT DE PREFONTAINE recensa un village Oucampi dans "Le Sud de l'Oyapock". Ces groupes isolés du gros de l'ethnie ont peut-être représenté des outsiders : souvenons-nous du rôle-clé joué par la communauté, véritable unité indépendante. Il est cependant certain qu'au milieu du XVIIIe siècle, les Wayãpi avaient déjà glissé vers le nord et agrandi leur territoire. Compte tenu des traditions orales actuelles, j'ai pourtant la conviction qu'il ne devait exister aucun de leurs établissements, ni sur le Kouc, ni sur les formateurs sud-est de l'Oyapock. Parmi tous les documents cités plus haut, celui de TONY nous permet de dresser un pont entre archives et tradition orale.

1) LA DOUBLE HEGEMONIE WAYÃPI/WAYANA :

Les guerres avec les Wayana, dont le souvenir reste vivant dans les deux camps, peuvent être situées sans peine dans les décennies 1760-1780. A cette période, les Wayana et leurs alliés Namikwan occupaient les bassins du Jari et du Kouc à partir du confluent de cette rivière et confinaient vers l'ouest au territoire des Apalai installés sur le Paru de l'Este. Les Wayãpi occupaient le moyen Jari et ses affluents de droite, l'Ipitinga, et de gauche, l'Iratapuru, et atteignaient l'est du bassin de l'Amapari-Araguari. Cette occupation s'était faite au détriment d'autres ethnies : les Apalai et les Apamã, les premiers s'étant repliés sur le Paru de l'Este et les rivières situées immédiatement plus à l'est, les seconds s'étant dispersés. MARTIUS, à qui l'on doit ces renseignements, cite même des luttes contre des tribus plus mal connues, tels les Aracaju, dont il visita les survivants à Almeirim, à l'embouchure du Paru, en 1820.

Ces premières guerres contre les ethnies du Paru n'ont laissé que de vagues souvenirs chez les Wayãpi ; il est vrai qu'elles n'eurent peut-être pas un relief remarquable. En revanche, les guerres de longue durée contre les Wayana ont marqué les protagonistes, ce qui, secondairement, va me permettre de comprendre cette période..

A partir de 1760 et, avec une atténuation progressive, probablement jusque vers 1820 ou même 1830, l'histoire du sud de la Guyane semble avoir été particulièrement remuante. Aussi est-il indispensable de discuter ici une chronologie possible des événements et d'en indiquer les circonstances. Entre COUDREAU (1893, p. 556-560) qui présente les populations en guerre permanente et HURAULT (1972, p. 379) qui minimise les conflits, la tradition orale nous invite à choisir une voie médiane.

COUDREAU nous propose une histoire événementielle de la région à partir de données recueillies auprès des chefs wayãpi François (Uluwu'i), et Pierre (Ka'iluwiyã), des chefs wayana Marière et Atupi et du Boni Apatu. L'utilisation des données d'archives dans son travail,paraît s'être bornée à LEBLOND, PATRIS et MENTELLE pour le XVIIIe siècle. Voici résumée,la chronologie qu'il propose :

- vers 1760, la pression des Wayãpi amorce un conflit violent avec les Wayana (1893, p. 556). Il précise cependant que ce conflit avait été précédé par une première attaque des Wayãpi contre les Upului, alors bien distincts des Wayana dans le bas Jari (ibid. p. 556).

- vers 1775, les Wayana sont attaqués par des Galibi issus des villages du bas Maroni, auxquels s'étaient probablement joints des fugitifs des Missions Jésuites de Kourou et de Sinnamary. Ces Galibi se seraient alliés avec un groupe karib du Tampoc, les Aramišo,et auraient également attaqué les Emerillon (ibid. p. 558). Il indique que vers 1760-1770, les deux rives de l'Itany étaient occupées par un groupe proto-tirio, les

Okomayana (ibid. p. 557).

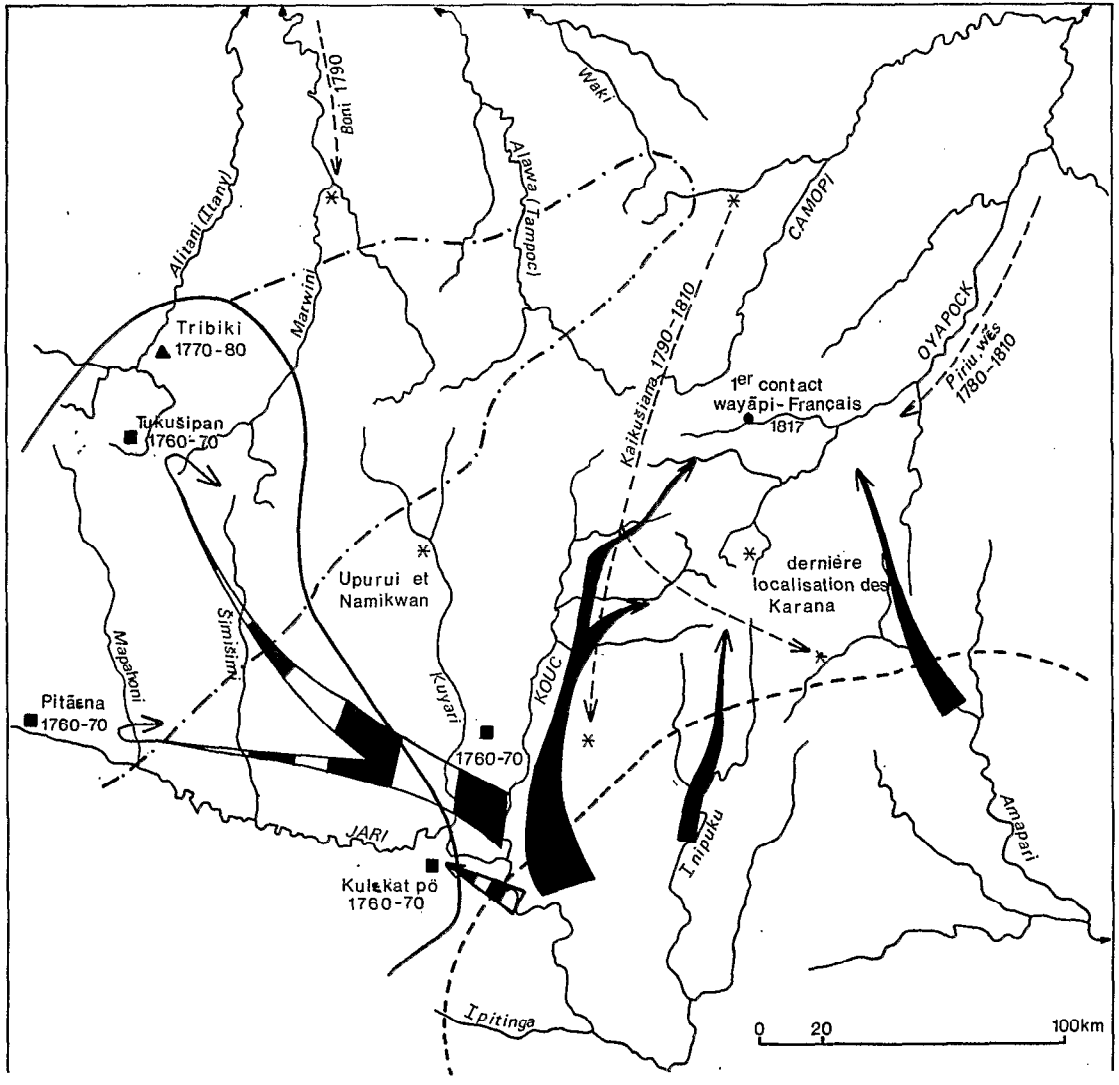
- vers 1780, sans préciser si c'est par suite de la victoire des Wayãpi, il indique que les Wayana occupent les Tumuc-Humac et le haut Itany, et installe les Upului au nord de leur habitat sur le Tampoc et la haute Waki. Il indique que les Galibi d'une part et les Okomayana de l'autre ont été vaincus, les premiers descendant sur la côte, les seconds se retirant sur les affluents gauches de l'Itany (ibid. p. 558).

- vers 1790, il ne mentionne pas de conflit avec les Wayãpi, mais signale le reflux des Noirs Boni sur la rivière Marwini, fuyant les persécutions des Noirs Djuka (ou Bosch), armés par les Hollandais. La peur des Upului face aux Boni aurait provoqué des hostilités entre les Wayana et cette tribu vassale, qui aurait alors été installée sur le Tapanahoni, puis entre le Jari et le Paru (ibid. p. 559-560).

- vers 1780, la poussée wayãpi vers le nord se fait à nouveau sentir. Les Wayãpi, en s'installant à la source du Kouc et sur le haut Ipisĩ, auraient lancé des expéditions visant à l'extermination des Wayana installés sur la Waki et le Tampoc (le district de Paritou de COUDREAU).

- vers 1805-1810, c'est pour COUDREAU le point culminant de la guerre wayãpi-wayana. Les Wayãpi attaquent également les Emérillon du Tamouri et les Namikwan, dont il ne donne pas la localisation précise (ibid. p. 279).

- à partir de 1830, la baisse démographique des Wayãpi et le repli territorial des Wayana vers le sud-est, font que les hostilités s'étiolent.



Carte 9

La conquête wayapi (1760-1810)

LEGENDE

- ▲ Bataille Wayana/Galibi.
- ■ Bataille Wayana/Wayāpi.
- Voies pénétration Wayāpi.
- Raids Wayāpi.
- Limite du pays Wayana en 1760.
- Limite du pays Wayana en 1789.
- Limite du pays Wayāpi en 1760.
- Localisation et mouvements d'autres ethnies.

- vers 1850, une paix solennelle est conclue entre les Wayãpi et les Wayana sur le moyen Jari.

Si ce tableau évoque des populations en guerre constante, ce qui n'est que partiellement possible, ainsi que l'a montré l'étude du phénomène guerre et de l'organisation du système social, nous allons voir qu'il recouvre cependant bien des évènements réels.

Il est certain que la poussée wayãpi est bien la cause de la plupart des mouvements migratoires enregistrés dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Nous avons vu que les hostilités s'étaient d'ailleurs amorcées plus tôt, puisque, dès 1736, les Wayãpi firent leurs premières incursions armées.

En 1769, lors du second voyage de PATRIS, la situation conflictuelle et ses conséquences territoriales sont solidement installées. La citation p.280 précise, de façon romancée sans doute, la situation d'intrus des Wayãpi. Pour ce qui est de la répartition territoriale, TONY ajoute :

> "les Indiens (Wayana) nous ont dit qu'en allant vers le Sud-Ouest, de l'autre côté de la rivière Ouahoni (Marwini) que nous avons remontée, il y a une suite de villages Roucouyens (Wayana) et les nations Amicouane et Appareille (Apalai), toutes amies ou alliées, qui communiquent par un beau chemin et s'étendent jusqu'auprès de la chaîne de montagnes dont je viens de parler" (TONY, 1769, p. 332).

Pour les Wayãpi, les souvenirs, quoique non datés, sont sans ambiguïté :

> "(nos ancêtres) faillirent exterminer (ɔ-mɔ ɛnaã) tous les Wayana. Ils faillirent les exterminer tous. Les chefs combatti-

rent ; tous les chefs".

Les combats semblent bien avoir eu une longue durée, Pɨlɨla ponctuant son récit de plusieurs "une fois". Le territoire couvert par les hostilités est considérable, puisque les combats connus atteignirent les zones les plus reculées du pays wayana. Les Wayãpi parlent d'un combat au lieu-dit Kulɛkatpë ("ancienne paix" en Wayana), dans le moyen Jari, près du confluent du Kuyari. Un autre combat se serait déroulé près du Jari au lieu-dit Pitãɛna. La localisation reste non précisée, mais se situe dans le haut cours du fleuve, car Pɨlɨla indique : "(le fleuve) est de même largeur que l'Oyapock (à Trois Sauts)". Un troisième grand combat eut lieu en forêt entre le Kouc et le haut Jari, les Wayana ayant voulu prendre les Wayãpi à revers.

Les Wayana, de leur côté, signalent dans le chant /kalau/, un combat dans les collines des Tumuc Humac, sur le mont Tukušipan, précisément dans la région où PATRIS décrit leur organisation guerrière(1). La simple localisation des combats semble bien indiquer qu'ils se situent avant la migration des Wayana vers le nord, c'est-à-dire vers 1760-1770. Par ailleurs, nous remarquons que les traditions orales des Wayãpi n'évoquent que le seul nom de Wayana. Les hostilités ouvertes contre les Tapɨ'ĩy - Namikwan ne semblent s'être produites qu'à la période de l'entrée définitive en Guyane, si l'on se réfère aux traditions orales recueillies par COUDREAU et nous-mêmes. Enfin, je ne pense pas, contrairement à COUDREAU, que les Upului furent repoussés

(1) Les alignements de pierres décrits par HURAULT (1963) et les nombreuses traces de plantation de manioc découvertes par la mission ORSTOM-Museum d'histoire naturelle (1973) prouvent bien que les inselbergs des Tumuc Humac furent utilisés comme site refuge par les Wayana.

du bas Jari seulement vers 1760, puisqu'ils étaient installés sur le moyen Jari et la rive occidentale du Kouc lors du voyage du Sergent LA HAYE en 1728.

Territorialement - toutes les sources sont d'accord sur ce point - la poussée wayãpi a pourtant entraîné un déplacement d'ensemble des Wayana et de leurs alliés Upului et Namikwan vers le Nord. Cette expansion forcée paraît avoir été contrariée par des mouvements en sens inverse des Indiens Galibi de la côte. Le fait est, lui aussi, bien établi : MENTELLE, BRISSON DE BEAULIEU et FIEDMONT en 1767 signalent des partis galibi, surnommés Taira[1], armés par les Hollandais et attaquant les Emérillon de la rivière Inini. Vraisemblablement quelques années plus tard, ils installèrent un village dans le haut Maroni, sur le moyen Marwini selon COUDREAU (1893, p. 567), sur l'Itany en amont du confluent de l'Ulemali, selon le chef wayana actuel Palanaewa[2]. Ils entretinrent alors des rapports amicaux avec les Aramišo installés sur le Tampoc et les Wayana du haut Marwini. Avec ces derniers cependant, la rupture intervint rapidement. Selon les traditions recueillies par COUDREAU,

> "quand les Indiens des deux tribus se rendaient en visite les uns chez les autres, les Galibis, avec leurs marchandises qu'ils tenaient de la côte, les Galibis qui manquaient de femmes, dit toujours la tradition, les Galibis séduisaient et enlevaient les femmes des Roucouyennes" (ibid. p. 567).

---

(1) Ce nom désigne la martre ayra (Eira barbata) mangeuse de miel et dénicheuse d'oisillons. Il est toujours utilisé actuellement par les Wayana et les Emérillon pour nommer les Galibi.

(2) En 1968, ce chef nous a montré cet emplacement marqué par un grand peuplement de roseau à flèche (Gynerium spp.).

Un combat important dans le haut Itany, au lieu-dit Tribiki (en langue boni), obligea les Galibi à redescendre sur la côte. Ce combat est encore actuellement magnifiquement évoqué dans le chant /kalau/ des Wayana :

> "ils abattent les Kalipono[1], leur sang se répand à terre comme une vomissure.
> Ce n'est pas le sang des Sieouyana[2], c'est celui des Kalipono.
> Le courant charrie des flèches.
> Les canots brisés se mettent en travers des rochers.
> Les canots en écorce de /mëpu/[3] sont coulés.
> Il y a de l'écume sur l'eau, le courant emporte des flèches" (HURAULT, 1968, p. 126).

En revanche, il est peu probable, contrairement à ce qu'affirme COUDREAU, que les Aramišo aient fui jusqu'au dernier sur le bas Maroni avec les Galibi, puisqu'ils furent encore signalés au voisinage des Wayana, sur la Waki, en 1789, par LEBLOND. D'autres groupes durent également émigrer à l'ouest de l'Itany pour devenir une des constituantes des actuels Tirio : vers les années 1950 en effet, les "Aramihtcho" vivaient sur les rivières Okomokê et Arakopina à la source du Paru de l'Este. En revanche, les attaques ultérieures des Wayana contre les Okomayana ne sont signalées que par COUDREAU et n'ont pu être confirmées. Elles sont cependant probables car tous les récits des voyages ultérieurs, français ou hollandais, dont DE GOEJE a fait une revue (1955, p. 2-12), montrent que, tout au long du XIXe siècle, éclateront des frictions entre groupes tirio et wayana sur l'Itany.

---

(1) kalipono, "indiens ennemis", terme général.

(2) sieouyana, "gens du coati", ethnie qui apparait dans plusieurs contes wayana.

(3) mëpu : "arbre Hymenaea courbaril", principalement utilisé par les ethnies du sud de la Guyane pour faire leurs canot en écorce.

L'existence d'ancêtres okomayana récents dans les généalogies des Wayana actuels collectées par HURAULT, prouve en tous cas des contacts.

Il n'est pas certain que les Wayana se soient installés sur le bas et le moyen Itany comme l'affirme COUDREAU ; après leur victoire sur les Galibi, les Wayana et leurs alliés Upului recherchèrent à la fois la paix et le contact avec les Français. En 1789 en effet, LEBLOND observe une suite de villages wayana et upului installés, non sur l'Itany, mais sur un chemin allant de la rivière Tamouri à la source de l'Itany. Oralement, il apprend que ce chemin se poursuit jusqu'à la source du Jari ou du Paru de l'Este. La séparation très nette signalée par COUDREAU entre Wayana et Upului ne ressort pas du texte de LEBLOND, qui fait bien la distinction entre les deux, mais donne leurs villages comme étant installés côte à côte. En revanche, l'organisation militaire a disparu, les communautés étant identiques à ce qu'observera un siècle plus tard COUDREAU. De par leur éloignement géographique relatif, il est donc à peu près certain que Wayana et Wayãpi ne pouvaient plus alors être en guerre.

Je ne discuterai pas ici les évènements survenus vers 1790, conséquents aux mouvements des Noirs Réfugiés Boni dans la vallée du Maroni, car ils n'interfèrent plus vraiment avec l'histoire des Wayãpi. Les faits avancés par COUDREAU concernant les Boni sont d'ailleurs bien connus et CREVAUX (1878, p. 31-34) en donne un récit très clair. En revanche, le triste destin des Upului, tel qu'il est conté par COUDREAU, me semble douteux, ou pour le moins exagéré, dans la mesure où tous les travaux contemporains (DE GOEJE, 1941 ; FRIKEL, 1956 ; P. GRENAND, 1972) ont montré que les Upului se métissèrent parmi les Wayana. J'ai même pu monter dans un précédent travail (P. GRENAND, 1972, p. 131) que les Upului sont la composante la plus importante

des actuels Wayana. Pourtant des heurts entre alliés restent vraisemblables, puisqu'en 1937 DE GOEJE (1941, p. 2) apprend de la bouche de son informateur wayana, Taponte, que

> "dans un combat, les Oupouroui avaient été vaincus par les Wayana ; ces derniers prirent les femmes des Oupouroui"

2) LA PAIX WAYÃPI

Il semble donc bien qu'après 1780, les Wayana et les Wayãpi, séparant leur territoire respectif par une bonne épaisseur de forêt, n'entretinrent probablement plus que des rapports diffus. Il est également possible que les Wayãpi fréquentaient déjà en 1789 la source de l'Oyapock, ainsi qu'une phrase de LEBLOND le laisse entendre (cf. ch. 1 p. 90), cependant que leur territoire couvrait le Jari et ses affluents médians. Les Wayãpi forment alors une ethnie très puissante et il est fort probable qu'en dehors de leurs rapports avec les Brésiliens, ils devaient entretenir des contacts permanents ou intermittents avec des minorités amérindiennes. Cette affirmation est déduisible de la différence entre les observations de LEBLOND (1789) et le recensement de LESCALLIER (1787) d'une part, l'ensemble des documents du XIXe siècle et les traditions orales wayãpi d'autre part. En sens inverse, si l'on compare les données des auteurs précités avec les sources antérieures, on constate une diminution considérable de la liste des ethnies entre 1730 et 1750 : ainsi, en 1787-1789, les Amérindiens "libres" survivant dans le sud de la Guyane (en dehors des Wayana) se seraient limités à une ou deux communautés aramišo sur la haute Waki, le reste de la population vivant autour de la vieille mission de Saint Paul réouverte entre 1784 et 1790.

L'effectif de 172 personnes, recensé en 1787, se divisait en Piriu (eux-mêmes issus du métissage de plusieurs ethnies), Win, un groupe Emerillon émigré de l'Itany et des individus d'ethnies diverses, surtout colporteurs wayana et aramišo. Le reste du pays était donné comme inhabité. Or les auteurs du XIXe siècle signalent des ethnies connues de la première moitié du XVIIIe siècle. Ainsi, en 1830, ADAM DE BAUVE rencontre des Kusari sur l'Inipuku (1834, p. 166). En 1832, on lui montre une vieille femme wagne (Way) dans un village wayãpi du Kuluapi (1835, p. 38). En 1890, COUDREAU, à son tour, signale les Kaikušian en cours de fusion avec les Wayãpi (1893, p. 369) et précise qu'ils étaient au nombre de 200 à 300 personnes sur la rivière Yasiʔõ nɨ, affluent du Kouc, vers 1860 (ibid. p. 527). Notons que les Wayãpi actuels indiquent, eux, la rivière Mapali comme habitat du groupe principal au XIXe siècle. Il y a donc là une contradiction entre les sources de la fin du XVIIIe et celles du XIXe siècle.

Dans le cas des Kaikušian, on doit admettre que ceux de leurs villages signalés sur la Waki en 1766 et 1767 par PATRIS et MENTELLE, durent se déplacer avant 1800 vers le Kouc, en suivant la vallée du Camopi où ils entrèrent inévitablement en contact avec les Wayãpi. Les membres isolés d'autres ethnies, comme la femme way vue par ADAM DE BAUVE et FERRE, sont eux peut-être issus de la dispersion des habitants de la Mission de Saint Paul après sa fermeture en 1790. Ainsi, en 1819, THEBAULT DE LA MONDERIE rencontre sur le haut Ɨpɨsi un Indien qui a vécu à Saint Paul ; l'auteur pense qu'ils sont plusieurs dans son cas, bien qu'aucun autre ne se fasse connaître (1857). Ce mouvement des habitants de la région de Saint Paul dut pourtant être limité, car les divers recensements, en particulier ceux de THEBAULT DE LA MONDERIE (1857) et de BACOT (1849), montrent que la population était

restée géographiquement stable entre 1789 et la période 1830-1850.

Le cas des Kusari est plus obscur : fugitifs des zones côtières de l'Amapa au nord de l'Araguari jusqu'au début du XVIIIe siècle, ils se dispersèrent soit sur la côte de Guyane, soit dans l'intérieur de l'Amapa où, en 1743, sur la Mutura, les Wayãpi "emmenèrent tous les habitants d'un carbet" (Anonyme, 1740). Les Kusari de l'intérieur n'apparaissent plus ensuite dans les archives jusqu'au voyage de ADAM DE BAUVE et FERRE en 1830. Il est donc vraisemblable que plusieurs villages kusari isolés survécurent dans le haut bassin de l'Amapari-Araguari.

Kusari, Kaikušian et fugitifs de la mission de Saint Paul, ne sont probablement pas les seuls Amérindiens à être en contact avec les Wayãpi entre 1790 et 1800. La tradition orale wayãpi parle aussi des Karana (Kalana, Kalana) et surtout des Namikwan ou Tapiʔĩy. Nous avons précédemment étudié la situation particulière et incertaine de ces deux ethnies (cf. supra p. 269). Les Karana représentent un cas très intéressant du point de vue de l'ethnohistorien, car ils ont laissé une trace très profonde dans les mémoires indiennes, alors qu'ils furent dispersés dès 1702. Les traditions orales concernant cette dispersion sont attestées dès 1836 (BAGOT, 1842) chez les descendants des Piriu du chef Alexis. NIMUENDAJU, en 1925, note un même récit chez les Palikur de Urucawa[1]. Enfin, entre 1969 et 1973, NAVET chez les Emerillon et nous-mêmes chez les Wayãpi, avons à trois reprises recueilli des récits et un chant concernant la même affaire.

---

(1) Les enquêtes menées par nous-mêmes et S. DREYFUS chez les Palikur, en 1978, ne nous ont jusqu'à présent pas permis de mettre à jour de nouvelles traces de ce récit.

Tous les récits concordent avec les rares données d'archives : les Karana se dispersèrent, après 1702, dans des directions variées. Seul, un noyau survécut sur l'Oyapock (en 1729, LEFEBVRE D'ALBON en recense 17 familles dans la région des grands sauts de l'Oyapock). Un fort parti fuit vers l'est par la rivière Notaye, selon l'actuel chef emerillon Mompera, et aboutit au sud du pays palikur, selon les informateurs de NIMUENDAJU. Selon les Wayãpi Yawalu et Misɔ, deux autres groupes fuirent vers le sud par les rivières Marupi et Mulɛni ; un autre fuit vers l'ouest par la rivière Armontabo (Matapu) et c'est probablement lui que redoutaient tant les guides Norak de LA GARDE en 1729. Enfin, les derniers, toujours selon Yawalu et Misɔ, gagnèrent la source de l'Oyapock et y installèrent, sur la colline nommée Yaya'ɨtɨ, un de leurs villages fortifiés circulaires. C'est là que les ancêtres des Wayãpi les découvrirent, mais ce n'est que plus tard, auprès des Piriu, qu'ils apprirent quel avait été le sort des Karana. Le récit moderne raconte :

> Yawalu : "Nos anciens entrèrent une nuit dans leur village et dansèrent avec eux ; comme ils étaient saouls, les Karana ne virent rien. Depuis, nous connaissons leur danse".

Les Wayãpi affirment que ce groupe disparut ensuite sans laisser de traces. Compte tenu de la position géographique des Karana - la source de l'Oyapock - on peut penser que la rencontre entre les deux peuples se fit au plus tard vers 1800. Cependant, elle peut aussi avoir eu lieu plus tôt dans le XVIIIe siècle, lors d'une expédition guerrière des Wayãpi vers le nord.

Au regard de ce qui vient d'être dit pour les Karana, le problème des contacts avec les Namikwan-Tapɨ'ĩy semble plus important pour la connaissance de l'histoire wayãpi. Les données que nous possédons

sur cette période nous amènent d'ailleurs à des conclusions assez différentes de celles de COUDREAU. Nous avons vu que ses informateurs wayana disent avoir été continuellement en guerre contre les Wayãpi (à partir de 1800), alors que nos informateurs wayãpi au contraire, ne parle que de conflit avec les Namikwan-Tapɨʔĩy. Si l'on se réfère à ce que nous avons déjà dit (cf. p 272) sur l'apparentement des Namikwan et des Upului, on peut se demander si l'on n'est pas devant un malentendu pur et simple, fondé sur le fait que les informateurs de COUDREAU, métissés d'Upului (surtout dans la région du Jari où il voyagea), ne reprennent pas à leur compte les hostilités de leurs alliés contre les Wayãpi, lesquelles hostilités se seraient, selon eux, déroulées entre le haut Tampoc et le haut Camopi, tandis que les Wayãpi placent le théâtre de leurs guerres contre les Tapɨʔĩy dans le bassin du haut Kouc. Les deux régions étant contigües, je vois là encore une relative unicité des faits, le décalage étant à attribuer aux traditions différentes. Peut-être peut-on plus simplement penser que les deux traditions sont exactes, et n'attribuer l'oubli des Wayãpi qu'à l'extinction pure et simple de la fraction qui participa à ces combats.

Les relations entre Wayãpi et Namikwan durent, en fait, être plus profondes encore qu'avec les Wayana proprement dits car, aussi bien les récits consacrés aux guerres que ceux racontant leur anthropophagie rituelle, témoignent, d'une part d'une bonne connaissance mutuelle des cultures, d'autre part d'une longue période de relations. Ainsi, le Wayãpi Piamisi, enlevé enfant par les Namikwan, s'évada de chez eux alors qu'il était marié et père de famille. Plus tardivement, nous voyons les Wayãpi entrer dans un village en visiteurs pacifiques. En définitive, les premières années du XIXe siècle n'ont probablement

guère vu d'hostilités et ont dû représenter une période de relative stabilité territoriale, les Wayãpi amorçant leur processus d'absorption pacifique des minorités amérindiennes survivantes. Ce n'est que quelques années plus tard, sans doute après 1810, qu'ils entameront l'occupation définitive de leur territoire actuel et entreront en conflit avec d'autres ethnies. Mais c'est déjà là le début de leur décadence, que nous allons maintenant étudier.

IV

LE DÉCLIN

A partir du début du XIXe siècle, les évènements entraînant des transformations démographiques profondes vont se précipiter et les Wayãpi, d'invaincus qu'ils étaient, vont se replier sur eux-mêmes.

C'est probablement dès la dernière décennie du XVIIIe siècle que les relations avec les Brésiliens commencèrent à se dégrader. Les raisons en sont assez évidentes : la désertification humaine du bas Amazone et de l'Amapa était quasi totale et fut achevée en 1796. A cette date, le Portugal était en guerre contre la France aux côtés de l'Angleterre, et l'une de ses premières actions fut d'enlever les deux Missions françaises de Counani et de Macari sur la côte d'Amapa, déportant quelques centaines d'Amérindiens au sud de l'Amazone. Les seuls Amérindiens restés nombreux et accessibles étaient donc les Wayãpi.

1) RUPTURE AVEC LES BRESILIENS, ALLIANCE AVEC LES FRANCAIS (1790-1818)

A partir de 1796 - et peut-être déjà avant - les Wayãpi, d'alliés qu'ils étaient, devinrent peu à peu une proie pour les Portugais, proie commerciale, comme en témoignent les paroles prêtées au chef Asĩngau ; proie en hommes bons à recruter, comme en témoignent deux documents d'archives, celui de THEBAULT DE LA MONDERIE (1857, p. 29) relatif à son voyage de 1819, et celui de ADAM DE BAUVE (1834, p. 220) relatif à ses voyages de 1828 à 1832. Le premier, en particulier, ne laisse aucun doute sur les causes du mouvement migratoire des Wayãpi :

> "En me promenant aux alentours des carbets, je fis la rencontre de deux Indiens qui me parlèrent bon créole ; je les interrogeais sur le fait : ils me répondirent qu'autrefois ils étaient au service des Portugais qui avaient occupé Cayenne en 1815 et que, par suite d'une condamnation à la chaîne pour avoir voulu se sauver, ils s'étaient évadés plus tard ; et qu'après avoir erré dans les bois plusieurs mois, ne vivant que de fruits sauvages, ils étaient arrivés chez cette peuplade qui les avait fort bien accueillis et que, depuis cette époque, ils vivaient avec elle et en faisaient partie. Je leur demandais comment ils avaient appris aussi facilement la langue de la tribu. Ils me répondirent qu'il y avait environ trois ans qu'ils avaient été pris par les Portugais et conduits au Para et de là à Cayenne comme soldats ; qu'ils étaient de la même nation que les Oyampis et qu'ils habitaient une des branches de l'Amazone ; qu'à force d'avoir été tourmentés par les Portugais, la bande des Oyampis s'était vue contrainte de venir s'établir à l'endroit où elle est actuellement."

Si les Wayãpi ont été "tourmentés" par les Portugais, c'est probablement plus par traîtrise ou séduction que par une action militaire organisée. L'informateur de THEBAULT place sa capture sur les bords de l'Amazone, sans doute lors d'un déplacement de troc. Le récit de Asĩngau, raconté par les Wayãpi actuels, dit que le frère de ce chef, parti librement avec les Portugais, fut ensuite pris par eux, puis tué, pour une raison mal définie :

> Misɔ : "Le frère du chef est parti avec les Brésiliens. "Où est mon frère ?" leur demanda-t-il. "Il est au Jari" répondirent les Brésiliens. Mais ce n'était pas vrai. Il y avait très longtemps qu'il était parti, et à chaque fois les Brésiliens répondaient qu'il était toujours vivant : "Ton frère va monter dans un autre canot. Il est toujours vivant dans un autre pays".

Cette citation montre bien dans quel climat de tromperie se nouaient alors les relations entre Amérindiens et Portugais.

Si les évènements de 1815 furent la goutte qui fit déborder le vase, le repli dans la forêt dut commencer dès la fin du siècle précédent. En sens inverse, après 1815, quelques villages reprendront pour un temps contact, comme nous le verrons, avec les Brésiliens. Il est d'ailleurs difficile de dire si le récit d'Asingau porte sur la première rupture avec les Brésiliens, ou sur la seconde, définitive, vers 1830-1840.

En se repliant géographiquement vers le nord et le nord-est, les Wayãpi furent amenés à occuper des terres peu peuplées ou même, par endroits, désertes. C'est à cette période pourtant que de nouveaux conflits éclatèrent sporadiquement avec les autres ethnies. Les étapes de l'occupation des terres nouvelles peuvent être résumées comme suit :

- 1800-1820 : occupation de l'Ɨpɨsĩ, du haut Oyapock et de la haute Yaroupi.

légende commune aux cartes
n° 10, 11, 12, 13, 14.

a) itinéraires

---------- itinéraires wayãpi relevés par:
ADAM DE BAUVE (carte n° 10)
CREVAUX (carte n°11)
COUDREAU (carte n° 12 et carte n° 13)
GRENAND (carte n°13)

—·—·—·— autres chemins wayãpi

+ + + + + + + itinéraires des colporteurs wayana

b) communautés wayãpi
localisation et dénomination

● 1824 sans nom, avec date de localisation

● 1860? date et localisation imprécises

● Mɨkula 1870-80 avec nom de chef et date de localisation

(dashed oval) groupe de villages sans localisation précise

sources

● Mɨkula 1870-80 d'après la littérature

● Waɔlo 1890-1910 d'après la tradition orale

● Sâluī 1882-95 recoupé par les deux sources

c) autres ethnies

KUSARI 1830 ethnie sans territoire tribal
(envahisseurs, groupes résiduels)

NAMIKWAN 1831 ethnie avec territoire tribal

d) évènements historiques

■ 1830-32 hostilités Wayãpi/autre ethnie

1870 hostilité inter-villageoises wayãpi

- 1820 - 1830 : occupation de l'ensemble du bassin de l'Oyapock, jusqu'au confluent du Camopi.

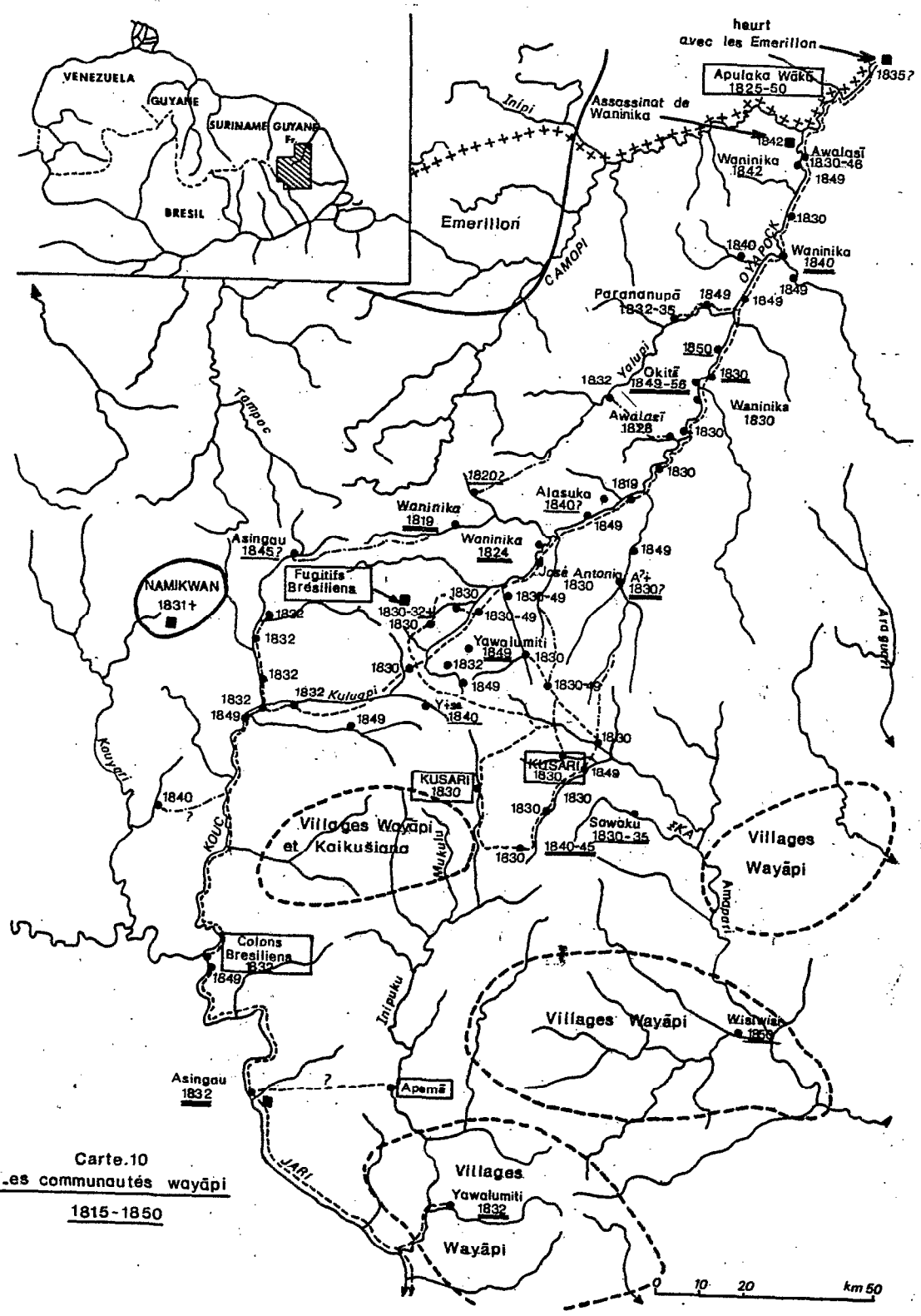
Dès leur arrivée dans le haut Oyapock, les Wayãpi cherchèrent à nouer des rapports d'alliance avec les Français,afin de se procurer les objets de traite qu'ils obtenaient précédemment auprès des Portugais. Connaissant bien l'antagonisme opposant les Français aux Portugais, ils comprirent que le moment était favorable, mais manoeuvrèrent cependant avec prudence. Les circonstances du contact avec les Français sont actuellement connues des Wayãpi de Camopi, dont certains descendent à la fois des Wayãpi qui y participèrent et des Piriu qui servirent d'intermédiaires. Je me baserai néanmoins sur la version de COUDREAU, certes pleine de lyrisme, mais identique sur le fond et montrant à merveille la stratégie des Amérindiens, rendus méfiants par leurs expériences passées avec l'Occident.

En 1817 ou 1818,

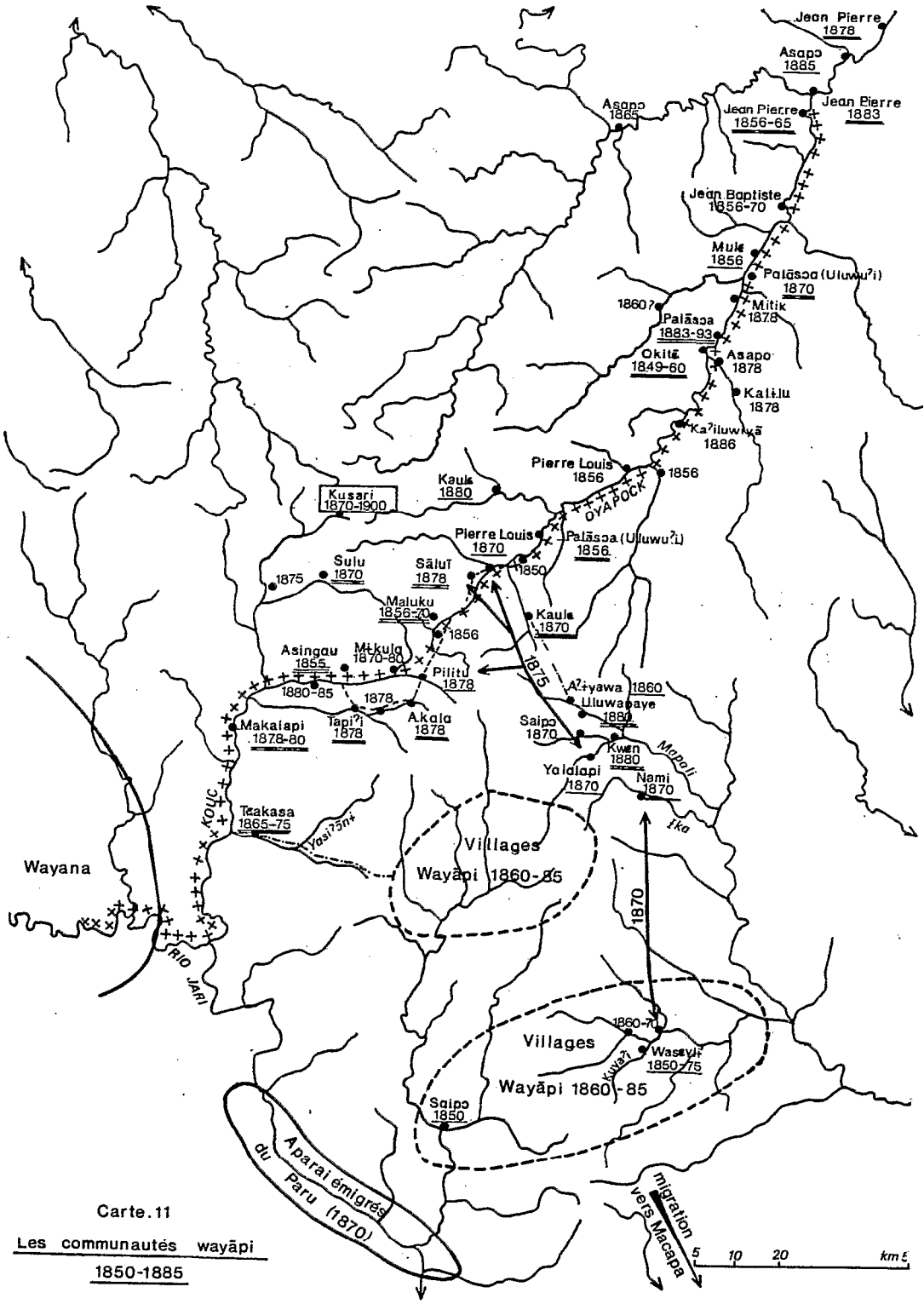
> "une femme indienne du bas de l'Oyapock venait de disparaître mystérieusement. Des Pirious affirmèrent l'avoir vue passer dans un canot monté par des Indiens inconnus" (1893, p. 280)

COUDREAU commente : "Peut-être était-ce un ingénieux moyen inventé par les Oyampis pour faire connaissance avec les Indiens d'en bas ?" (ibid. p. 280).

Pour Norbert, actuel chef wayãpi de Camopi, ce rapt avait bien pour but de se faire connaître des Français. Quoiqu'il en soit, une Indienne Piriu, veuve d'un planteur de l'Oyapock, M. Popineau, qui vivait avec un vieux soldat "protecteur des Indiens" nommé Beaurepaire, partit avec un groupe de Piriu vers le haut Oyapock pour rechercher la disparue.



Carte.10
Les communautés wayāpi
1815-1850



Carte.11

Les communautés wayāpi

1850-1885

"A la hauteur de la Roche Mon Père, on (la) rencontra, qui avait réussi à s'évader et qui descendait dans une petite pirogue. Elle raconta qu'elle avait été bien traitée" (ibid. p. 280).

Norbert, de son côté, précise qu'elle avait été libérée par les Wayãpi pour porter des paroles de bonne entente. La petite expédition remonta l'Oyapock jusqu'à l'Ɨpɨsĩ, où le contact se fit avec Waninika qui allait devenir le principal personnage wayãpi aux yeux des Blancs pendant deux décennies. Waninika descendit dans le bas Oyapock jusqu'au fort Saint Louis où il rencontra les Français:

"Ouaninika remonta comblé de présents et accompagné par plusieurs canots d'Indiens civilisés. Les peĩtos ("hommes") de Ouaninika l'attendaient au dégrad au nombre de trois cents guerriers. Les présents des Indiens civilisés et des Blancs furent étalés sur une roche, et un vieux piaye ("chamane") exorcisa ces marchandises suspectes. Au village, de grands cachiris scellèrent ce traité d'amitié si étrangement absolu". (ibid. p. 280).

2) LES DERNIERS REMOUS DE LA CONQUETE WAYÃPI (1815-1840)

Les hostilités entre Amérindiens, très importantes pour toute cette période, selon COUDREAU, semblent avoir été hautement exagérées. La seule assertion contemporaine dramatisante est celle du député NOYER en 1820, qui ne fut d'ailleurs pas un témoin oculaire :

"Les Roucouyennes viennent d'être complètement exterminés par leurs ennemis les Oyampis"

Cette affirmation erronée était sans doute basée sur le fait qu'à la fin

du XVIIIe siècle, ainsi que l'a montré HURAULT,

> "ils (les Wayana) avaient noué des relations avec les Français de l'Oyapock. Sévèrement atteints par les épidémies, ils avaient eu la sagesse de renoncer à ce contact et de demeurer isolés dans l'extrême sud" (HURAULT. 1972, p. 181).

La fermeture de la mission de Saint Paul, point où se faisait le troc, et l'abandon de toute politique indienne sous la Révolution française et l'Empire,accentuèrent sans doute ce repli. Le rapport de BAGOT au Gouverneur de la Guyane confirme d'ailleurs partiellement l'appréciation de HURAULT :

> "Les guerres qu'ils eurent (les Wayana) à soutenir à l'arrivée des Oyampis en diminuèrent le nombre et le reste s'est retiré il y a environ soixante ans" (1849, p. 7).

D'après mes propres investigations, l'histoire événementielle des Wayãpi pendant la période 1810-1850 est caractérisée par :

- hostilités contre les Namikwan-Tapɨʔĩy, un groupe de fugitifs brésiliens et, secondairement, les Emerillon et les Noirs Réfugiés Boni.

- réconciliation progressive avec les Wayana et réouverture de l'Oyapock au colportage de ces derniers.

- décadence démographique et début de l'atomisation géographique des Wayãpi.

En 1819, sur la rivière ɬpɨsĩ, THEBAULT DE LA MONDERIE apprend que les Wayãpi sont en guerre contre les Emerillon ; en fin de séjour, il rencontre des Wayãpi venus de la source, qui lui disent être en guerre avec les "Longues Oreilles" ou Namikwan. Les Wayãpi actuels gardent le souvenir de ces conflits, mais dénient totalement en avoir eu avec les Wayana lors de leur arrivée sur l'Oyapock.

A l'époque où THEBAULT signale le conflit avec les Emerillon, ces derniers sont installés sur la rivière Inini où les rencontre MILTHIADE en 1822 (HURAULT, 1963, p. 155), c'est-à-dire à 200 km au nord des Wayãpi de 1819. Pourtant, des renseignements recueillis par COUDREAU chez les Wayana du haut Marwini en 1889, éclairent un peu les rapports possibles entre Wayãpi et Emerillon :

> "Les Emerillon sont moins nombreux qu'autrefois (...). Il n'y a pas encore bien longtemps, ils avaient, paraît-il, des villages dans le haut Camopi, au-dessus de Tamouri (...) et allaient fréquemment danser chez les Oyampis de la crique Kouc"(1893, p. 156).

Dans ce cas, la guerre contre les Emerillon aurait été liée au va et vient de l'alliance et de la rupture au sein de rapports d'échange. Elle n'a donc pu qu'être limitée à des poignées de visiteurs et ne faire que peu de victimes. La situation entre Wayãpi et Emerillon se maintint probablement dans cet état d'alternance pendant plusieurs décennies, puisqu'en 1830, ADAM DE BAUVE signale chez les Wayãpi de l'Oyapock la présence d'Emerillon venus se ravitailler et aider leurs hôtes aux travaux d'abattis. Ce comportement de vassaux s'explique peut-être autant que par la pression grandissante nes Noirs Réfugiés Boni que par une hypothétique victoire wayãpi. Quoiqu'il en soit, les traditions orales des Emerillon actuels, contées par Mompera et Chanel à E. NAVET, R. DEMAN et moi-même, insistent sur le caractère d'inimitié très accentuée de leurs rapports avec les Wayãpi et les Noirs Boni au XIXe siècle, alors que leurs rapports avec les Wayana semblent toujours avoir été bons. Le dernier heurt violent entre Wayãpi et Emerillon se serait déroulé, selon le chef Mompera (Emerillon) et le chef Inãmu (Wayãpi) au saut Wayuwaru, sur le moyen Oyapock, entre 1830 et 1835. Un parti emerillon venu de l'Inini par le haut

Approuague et la rivière Sikini aurait attaqué un groupe de Wayãpi et serait reparti par le même chemin (DEMAN, 1977, p. 5).

Si les antagonismes entre Wayãpi et Emerillon durent être limités, il en va différemment avec les Tapɨ'ĩy. En occupant massivement le haut bassin du Kouc, et sans doute celui du Kuyari, les Wayãpi se trouvèrent en conflit permanent avec les Namikwan-Tapɨ'ĩy. Il ne semble pas qu'un concensus ait pu se dégager entre les deux ethnies, car les hostilités latentes depuis plusieurs décennies dégénérèrent en véritable guerre d'extermination. En 1819, nous savons par THEBAULT que le dernier acte est engagé. Grâce à un court passage de ADAM DE BAUVE signalant la présence de Noirs fugitifs dont nous savons, par la tradition orale, la participation au conflit final contre les Tapɨ'ĩy, nous pouvons affirmer qu'en 1831, l'affaire est terminée.

Les combats semblent avoir concerné une grande partie des Wayãpi, au moins ceux du haut Kouc et de la source de l'Inipuku. L'aide de Noirs armés de fusils fut déterminante, ainsi que l'affirment les actuels Wayãpi.

Après la destruction des seuls ennemis leur contestant encore certaines portions de leur territoire, les Wayãpi eurent à faire face à des agressions non-amérindiennes cette fois venues du Sud. Ces évènements sont essentiellement signalés par les Amérindiens eux-mêmes (Aparai et Wayãpi), mais l'allusion de ADAM DE BAUVE évoquée plus haut,permet une datation : en effet, le 17 Janvier 1831,

> "Nous nous mîmes en route à huit heures, passâmes le Tacuandé (rivière Takwãnɨ) à onze. A trois heures, nous tombâmes sur une habitation où il y avait environ cinquante individus. Là, nous apprîmes qu'à peu de distance se trouvait un établissement

de mulâtres et de nègres marrons. Les Indiens n'en parlaient qu'avec terreur. Ils vivaient de rapines, souvent mêmes ils enlevaient les femmes. Nous ne pûmes savoir d'où ils provenaient, ni être fixés sur leur nombre, mais d'après les données que nous avons recueillies, nous présumons qu'ils peuvent être douze à quinze" (ADAM DE BAUVE, 1834, p. 114).

Il est important de remarquer que ce groupe de fugitifs n'est probablement pas venu de Guyane, car ADAM DE BAUVE et FERRE, voyageurs semi-officiels bien informés, auraient immanquablement su si des planteurs de la petite colonie avaient signalé une évasion d'esclaves dans les années précédentes.

Les Wayãpi actuels, quant à eux, sont très hésitants dans l'identification de leurs antagonistes. Pour eux, ce sont simplement des "Noirs", /mɛikɔlɔ/; Yawalu et Jacky, interrogés en 1978 en marge du récit des combats faits par la grand-mère Pɛkũ, se demandent s 'ils n'auraient pas pu être Boni, quoiqu'ils sachent que leurs ancêtres les faisaient venir du bas du Kouc. Leurs installations et la guerre qui s'ensuivit - après une courte période d'alliance contre les Tapɨ'ĩy-Namikwan - se fit entre la source du Kouc et le Kulaniɨtɨ, ce qui correspond à la localisation de ADAM D BAUVE.

Un récit recueilli par D. SCHOEPF en 1976 chez les Aparai, lesquels demeurèrent sporadiquement en contact avec les Brésiliens depuis le XIXe siècle, permet d'étayer une hypothèse plus solide. Les Aparai content l'histoire de deux enfants, l'un aparai, nommé Anakari, l'autre wayãpi, nommé Aikoro, qui furent enlevés sur le Jari et le Paru par des Cabanos. Le récit, fait sur un mode merveilleux,(1) fait allusion à un épisode

---

(1) Parmi d'autres détails, les Aparai accusent les Cabanos d'avoir été anthropophages, faisant ainsi écho au récit des Wayãpi qui signale la même pratique chez les "Noirs" qu'ils combattirent.

connu de l'histoire amazonienne : la révolte des Cabanos, métis indiens auxquels s'adjoignirent des esclaves noirs et parfois des Indiens tribalisés (cf. le cas des Mura, in RODRIGUES et OLIVEIRA, 1977, p. 8), ensanglanta l'Amazonie de 1825 à 1836. Le récit aparai prouve que cette révolte ne porta pas seulement préjudice aux entreprises de colonisation brésilienne, mais aussi aux populations tribales repliées dans la forêt. C'est certainement à un ou à plusieurs de ces groupes que Wayãpi et Aparai eurent à faire face. L'informateur de D. SCHOEPF précise que les Cabanos détruisirent un village wayãpi sur l'Igarape Cacau, affluent de l'Ipitinga, mettant définitivement fin à leur occupation de la rive occidentale du Jari. Le groupe venu sur le Kouc était sans doute composé de fugitifs repliés vers le nord, alors que les Cabanos subissaient déjà des revers face aux Brésiliens.

Quoiqu'il en soit, les Wayãpi, d'abord démoralisés, en raison sans doute de leur baisse démographique déjà entamée, mirent cependant fin aux exactions des "Noirs" en les exterminant jusqu'au dernier, vers 1832.

Pendant et après ces évènements, les Brésiliens tentèrent vainement de fixer les Wayãpi au bord du Jari. Ainsi ADAM DE BAUVE rencontre en 1832 un groupe de Brésiliens cherchant à s'installer chez les Wayãpi au confluent du Kouc et du Jari. Plus en avant,il visite les Tamocomes[1] du chef Oarapixi (signalé par BAGOT sous le nom de Damoucoume, par COUDREAU sous celui de Yaouaroupicic, et par la tradition orale sous celui de Yawalumiti) qui "sont visités par les Brésiliens et les Missionnaires et portent des vêtements" (ADAM DE BAUVE, 1835, p. 90). SOUZA, en 1873 affirme que, sur le Jari en 1839, les Brésiliens fondèrent avec les Wayãpi

---

(1) en fait un groupe de Wayãpi. cf. p. 62.

"a povoção, hoje em ruinas, chamada Tujuju-maiti".

Enfin, GILLIN (1948, p. 815), citant VASCONCELLOS (RONDON, 1912) et NIMUENDAJU (1927) signale un groupe wayãpi nommé Paikipiranga[1], ayant émigré entre 1859 et 1860 de l'Araguari sur le rio Anauira pucu situé plus au sud, puis à Macapa. Coupés du reste de l'ethnie, ces Wayãpi étaient complètement métissés avec des collecteurs de caoutchouc vers 1914 (FARABEE, 1917).

Les rapports avec les Brésiliens devaient fort ressembler à du travail obligatoire, car à propos de Yawalumiti installé en 1839 sur le Kuluapi, BAGOT commente :

> "Il me dit dans ses récits qu'il était autrefois sur la rive de l'Amazone[2] mais que tracassé par les Portugais, il s'était enfoncé dans les montagnes pour y vivre tranquille" (BAGOT, 1841).

Après 1840, hormis des contacts individuels toujours possibles, et le cas exceptionnel cité précédemment, la rupture devint donc définitive. A cette date, les Wayãpi ont déjà noué des contacts dans d'autres directions depuis longtemps : vers les Français, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au niveau des adaptations socio-économiques, mais aussi, vers les Wayana.

Il est difficile de dater la paix solennelle dont parlent aussi bien COUDREAU (1893, p. 563) que les Wayãpi d'aujourd'hui. Une lettre de M. BOUDAUD, commissaire du quartier d'Oyapock, nous montre

---

(1) Le début du nom /paʔi/ "oncle", indique qu'il s'agissait peut-être du chef de ce groupe.

(2) Ce mot, comme nous l'avons déjà vu, ne doit pas être pris au pied de la lettre.

qu'en 1837, un Wayana nommé Gros Jean Baptiste "est fixé près de nous" et ajoute :

> "Il a reçu en confiance de MM. Alexandre Mure, Grandyo, caboteur, et d'un marchand nommé Faval, des marchandises qu'il allait porter dans son pays".

On peut donc admettre qu'à cette date, les Wayana venant du haut Itany par le Tampoc et le Tamouri, pouvaient traverser en paix le nord du pays wayãpi. Le seul obstacle qu'ils rencontraient sur la route était la tutelle autoritaire de leurs alliés Boni. C'est donc plutôt vers 1830 que vers 1850, comme l'affirme COUDREAU, que Wayãpi et Wayana établirent des rapports d'alliance sur le Jari à Kulɛkatpë, là même où ils avaient combattu soixante ans plus tôt.

Les relations entre les deux populations furent quelque peu freinées par la tentative d'occupation de l'Oyapock par les Boni. Ce lamentable épisode débuta en 1832 alors que le voyageur naturaliste LEPRIEUR tentait d'atteindre l'Itany. Tombé à la merci des Boni et fortement influencé par la philosophie rousseauiste, LEPRIEUR encouragea les Boni, persécutés par les Djuka, à se rapprocher de la France. Au cours de quelques voyages d'essais, les Boni furent mal accueillis par les petits planteurs de basse Guyane qui craignaient qu'un exemple de vie libre soit contagieux pour leurs esclaves. Par suite de malentendus divers, l'officier du poste de Cafesoca prit peur et fit tirer sur un groupe de Boni qui se présentaient devant le fortin, le 30 Avril 1837. Dans les années qui suivirent, les Boni firent diverses incursions dans l'Oyapock, alternant les tentatives de paix avec les Français -telle cette rencontre avec le naturaliste Charles COUY en 1839- avec l'exploitation ou l'agression à l'égard des villages piriu ou wayãpi. C'est ce comportement que Miso nous évoque p. 216. En 1841,

las de leurs exactions et sans doute aussi du laxisme des siens, Waninika poursuivit un canot boni qu'il rattrapa à Kumalawa près du confluent du Camopi. Le rapport du colporteur MARTIN envoyé au commandant du fort d'Oyapock explique :

> "Une embarcation de nègres Bonis, au nombre de quatre hommes et de deux femmes ont attaqué l'embarcation du capitaine Ananica qui se trouvait avec son frère et un autre Indien. Après une longue lutte, le capitaine Ananica a été blessé mortellement d'un coup de sabre sur la poitrine, même qu'on le croit mort. Son frère a eu les deux bras cassés d'un coup de sabre. Trois nègres Bonis et deux femmes ont été tués, un seul Boni s'est sauvé dans la rivière et l'on n'a pas pu l'atteindre".

Une autre fraction de cette bande fut exterminée dans le saut Maripa le 7 Juillet 1841. Les Boni demeurèrent alors confinés dans le haut Maroni et ne reparurent plus à l'Oyapock. Seuls les Emerillon eurent encore à souffrir de leurs exactions sur l'Inini et déplacèrent leurs villages sur l'Inipi et le Camopi.

3) LA FIN DE LA COHESION DE L'ETHNIE ET LA DECADENCE DEMOGRAPHIQUE

De toute la période que nous venons d'évoquer, il a été possible de reconstituer l'histoire à grands traits, mais il n'a pas été possible de suivre pied à pied l'évolution des clans ou même celle des groupes locaux.

Les informateurs contemporains n'ont retenu avec précision que les généalogies les concernant, alors que la population était beaucoup plus importante ; mises à part les généalogies, ils positionnent, pour des raisons événementielles, un certain nombre de communautés et de

chefs, mais ne suivent pas leur évolution. En revanche, et nous l'avons vu, ils rattachent, quoique parfois avec hésitation, les ancêtres à des clans localisés territorialement. D'un autre côté, la circulation aisée à travers la totalité du pays wayãpi entre 1820 et 1850 permet de déduire que nous sommes à une période de cloisonnement relativement faible, les villages étant séparés les uns des autres par une journée ou deux de marche ou de canotage. ADAM DE BAUVE (1832) et surtout LEPRIEUR (1832) sont très clairs sur ce point :

> "Le Jari, qui se jette dans l'Amazone, en face de la ville de Gouroupa est la route la plus fréquentée par les Oyampis des deux versants Nord et Sud de cette partie de la Guyane centrale, qui ont des relations avec ceux des leurs qui sont joints à la tribu des Tamocomes qui est établie sur les rivières de Moucourou et Garapanatoube[1], ceux des sources et des divers affluents de l'Oyapock sortis, comme leurs consanguins depuis fort peu de temps des montagnes dans lesquelles ces rivières prennent leur source, sont unis à ceux du Jari par des liens de parenté que l'éloignement actuel n'a pas encore relâchés[2]; au commencement de la saison des pluies, lorsque tous les travaux de culture sont terminés, ils vont voir leurs amis d'outre-monts. Par suite de ces relations et des habitudes de voyage, il est très facile de trouver des guides pour se rendre de l'Oyapock sur le Jari" (LEPRIEUR, 1832, p. 212).

L'évolution démographique de 1817 (date du contact avec les Français) à 1850 ayant été bien étudiée par HURAULT (1972, p. 359-360), elle nous est connue avec une précision relative. Je me contenterai

---

(1) Respectivement Mukulu et Kalapanati, affluents du haut et bas Inipuku.
(2) souligné par nous.

d'en rappeler les étapes essentielles. Il s'agit de l'écroulement démographique probablement le plus fulgurant connu, en Guyane, entre le XVIIe et le XXe siècle, pour une société amérindienne. Lors de sa mission officielle (1824) , l'ingénieur BODIN rencontra, à Trois Sauts, Waninika et les principaux chefs wayãpi venus en grand nombre pour rencontrer les Français. A partir d'interrogatoires méthodiques faits par l'intermédiaire de Piriu du bas Oyapock, il estime les Wayãpi à 1 500 flécheurs, soit 6 000 personnes. BAGOT (1849) en recense 430 en 1840, auxquels on peut ajouter les 28 émigrés de l'Approuague, qui fusionneront quinze ans plus tard. Ce voyageur n'ayant pas visité le bassin de l'Inipuku et la source du Kouc, on peut raisonnablement penser que 700 Wayãpi survivaient à cette date. Même si l'on admet, avec HURAULT, une légère exagération pour le recensement de BODIN, c'est au moins 4 000 personnes que l'ethnie perdit en 20 ans.

Pour ce qui est des causes de cette extinction, comme celle des autres ethnies de Guyane, HURAULT y a consacré un excellent chapitre (1972, p. 372-378) où il montre bien, non seulement que les maladies importées, surajoutées aux endémies traditionnelles, en sont les causes essentielles, mais aussi que celles avancées du XVIIIe siècle à nos jours, telles que dénutrition, hygiène insuffisante, consommation de bière de manioc ou empoisonnement sont, soit absurdes, soit peu influentes.

Dans le cas des Wayãpi, il est indéniable que les concentrations momentanées observées en 1819 par THEBAULT DE LA MONDERIE, et en 1824 par BODIN, ont favorisé des épidémies de bronchite et de maladies infectieuses cutanées particulièrement violentes. La région

visitée par THEBAULT entre le haut ɬpɨsĩ et le Kouc est d'ailleurs toujours appelée /Tɛkɔlãwaʔɨ/, "la terre des maladies". Face à cela, les morts violentes imputables aux luttes intervillageoises et intertribales sont minoritaires, du moins après 1800, et n'affectèrent que quelques dizaines d'individus.

Un autre aspect du problème est la taille des communautés. Les Wayãpi actuels savent peu de choses sur cette question, sinon que leurs ancêtres étaient nombreux. Ce qui semble à peu près certain, c'est qu'il y eut entre 1820 et 1840 une réduction considérable des unités de peuplement, due non seulement à la baisse démographique,mais aussi à une tactique de dispersion et d'isolement face aux épidémies, encore utilisée sciemment par les Wayãpi contemporains.

Si l'on excepte le rassemblement artificiel de Trois Sauts en 1824, il n'en reste pas moins que l'importance des communautés wayãpi semble avoir fléchi très progressivement. THEBAULT, en 1819, estime le village du chef de guerre Waninika à 1 200 personnes. En 1830, après plusieurs années d'épidémies, ADAM DE BAUVE signale des "établissements" de 100 personnes, 200 personnes, et "autres plus considérables" (1833, n° 126, p. 217 et 219 ; 1833, n° 127, p. 266). A côté de ces villages importants, il visite des communautés moyennes de 50 à 100 personnes, très similaires aux villages actuels, telle celle de Wawaracigne (Awalasĩ) dont il dit : "Une vingtaine de familles l'avaient suivi dans son émigration" (1833, p. 214), et même d'autres, formées de quelques familles nucléaires, comme celle de Waninika, très réduite puisqu'"il n'avait avec lui qu'un Indien et ses deux femmes". Cette situation disparate tend pourtant à montrer qu'en dépit d'une réduction démographique importante, les Wayãpi maintenaient vers 1830 une structure du peuplement en grandes unités.

Le lien existant entre le maintien de cette structure en gros villages et l'évolution lente des clans aux groupes locaux, à partir de 1850, est difficile à dégager, mais me semble intuitivement bien réelle. Si les déplacements survenus entre la fin du XVIIIe siècle et 1820 étaient contraires au maintien de la base territoriale des clans, on voit aujourd'hui par les origines des familles survivantes vers 1850, que les Wayãpi cherchèrent sans doute d'abord à en palier les inconvénients en s'enracinant sur de nouveaux sols (cf. carte 3 p. 71). Or, s'installaient sur ces nouvelles terres, non plus des clans bien constitués mais déjà, en raison de la baisse démographique, des débris de clans peut être déjà même intermêlés. Ainsi, lorsque les actuels Wayãpi situent le clan /Wɨlapaimɨãwãngɛ/ sur la rivière Waipɔkɔlɛ et le clan /Kaʔii mɨãwãngɛ/ dans la région de la rivière Yɛnagalalɨ, faut-il ne voir là qu'une tentative de maintien de la base territoriale.
La période 1800-1850 est aussi celle des grands brassages intertribaux et la volonté de présenter certains groupes étrangers comme des clans wayãpi (les Wayana par exemple) indique bien la dynamique évolutive du système clanique à l'époque même de l'écroulement démographique.

A partir de 1840, la dispersion va faire sentir ses effets et le cloisonnement géographique va créer des semi-isolats aux relations intermittentes. Ce n'est plus sur la structure clanique que s'appuiera la vie des communautés, mais plutôt sur l'endogamie villageoise.

V

L'ISOLEMENT ET LA SURVIE :

Naissance des Wayápi contemporains (1840-1940)

Avec le chiffre de 700 personnes avancé pour 1840 d'après les données de BAGOT, apparaît l'unité démographique à partir de laquelle l'histoire contemporaine des Wayãpi va se construire. C'est aussi peu après 1840 que la première grande coupure de l'ethnie survient. Le mouvement était déjà amorcé en 1830 car ADAM DE BAUVE et FERRE, visitant la région de Mɨtakɛ et des sources de l'Amapari, montrent bien les conséquences de la situation sanitaire :

> "Toute la journée, nous marchâmes dans des abattis nouvellement abandonnés (...). Il paraît du reste qu'une épidémie est la cause de ces émigrations et que les Indiens qui ont survécu se sont retirés fort loin" (1834, p. 266-67).

Les Wayãpi actuels situent un peu plus tardivement

la scision entre Wayãpi du nord et Wayãpi du sud, qui deviendront plus tard les Wayãpi-puku. D'après une tradition recueillie auprès de la grand-mère Aitu, c'est à l'époque de la jeunesse de Sulu, grand-père d'Awala (donc vers 1840-50), que les Wayãpi du haut Oyapock, las des épidémies, décidèrent de se replier sur leurs anciens territoires du sud :

> Aitu : "Lorsqu'ils franchirent l'Oyapock au saut Wɨlasapa[1], l'arbre (qui leur servait de passerelle) cassa et une partie resta sur la rive gauche".

Le groupe demeuré sur la rive gauche vit dans cet incident un mauvais présage et alla s'établir dans le haut Kouc dans le voisinage d'émigrés récents du Jari. Le groupe qui avait franchi l'Oyapock alla vers le sud, sur l'Amapari, où il fonda une communauté sous la direction du chef Wisiwisi.

La réalité est sans doute plus complexe, mais la version de la grand-mère Aitu a le mérite de souligner l'unité originelle des Wayãpi et des Wayãpi-puku. Nous verrons plus loin que la scission des deux groupes fut très relative.

Nous avons montré précédemment (cf. p. 291) que, dès 1790, s'instaure une période de convivence puis de brassage ethnique entre Wayãpi et survivants des petites ethnies de haute Guyane. Vers 1840-50, la situation n'est pas encore clarifiée, bien que ce brassage fasse déjà nettement partie de l'histoire interne des Wayãpi. Néanmoins,

---

(1) Le toponyme /wɨlasapa/, "passerelle", est d'ailleurs porteur du souvenir de cet évènement historique.

avant d'aborder celle-ci, j'examinerai deux autres cas de métissage intertribal survenus après 1840.

1) LES RELATIONS INTERTRIBALES.

Le premier de ces deux groupes, celui des Indiens du bas Oyapock et de l'Approuague, est d'origine très diversifiée, et nécessite une présentation détaillée.

Vers 1819, le moyen Oyapock, des premiers sauts au confluent de la rivière Notaye,était habité comme nous l'avons vu précédemment (cf. p. 181) par les Piriu[1] qui représentaient à l'époque les descendants de plusieurs ethnies jadis installées aux abords des missions jésuites de Saint Paul et de Sainte Foy de Camopi. Ils intégraient en outre, depuis la fin du XVIIIe siècle, des éléments divers : Noirs (esclaves libérés ou, déjà, mulâtres), Indiens de la côte, métis brésiliens parlant la Lingua Geral. Quoiqu'ils fussent très déculturés, il ressort, essentiellement des écrits de THEBAULT DE LA MONDERIE, que le fond culturel amérindien subsistait chez eux et en particulier la langue tupi, le chef Alexis étant même unilingue. En 1840, BAGOT estime ce groupe à 65 personnes, alors que, selon la compilation des données démographiques recueillies par THEBAULT en 1819 et 1822, ils devaient encore atteindre la centaine.

En 1830, ADAM DE BAUVE et FERRE signalent un nouveau groupe indien installé au Saut Keimou (Kɛimukwalɛ), entre les Piriu et les Wayãpi. Dans son rapport de 1849, BAGOT explique clairement qu'ils étaient sortis vingt ans plus tôt de l'Approuague, ce qui place cette immigration entre 1825 et 1830. L'origine de ces Indiens estimés à 28

(1) Quelques auteurs, comme BAGOT, conscients de l'assimilation profonde de ce groupe ,les désignent de l'appellation vague d'"Indiens Créoles".

personnes en 1840, est tout aussi diversifiée que celle des Piriu. Les données démographiques fournies par NOYER (1824) et DEVILLY (1850) nous apprennent que sur l'Approuague, au début du XIX siècle, survivaient trois petits noyaux amérindiens, d'aval en amont : des Maraones, des Tapouyes et des Nouragues (Norak). Seul ce dernier groupe était indigène, les deux autres étant des réfugiés de l'Amapa et de l'Amazone. Les Maraones étaient venus au XVIIIe siècle et les Tapouyes, métis brésiliens plus qu'Indiens, vers 1830, après la révolte des Cabanos (cf. p. 308). Les trois groupes étaient en relation constante et leur langue commune était la Lingua Geral. Vers 1840-50, après l'émigration des familles citées plus haut vers l'Oyapock, les Indiens de l'Approuague ne dépassaient plus cinquante personnes, qui fusionnèrent ensuite avec les Créoles et les travailleurs "coolies" (Indiens d'Inde) dans les décennies qui suivirent.

Ces groupes amérindiens résiduels eurent un rôle non négligeable tant du point de vue historique (cf. p. 300) qu'en tant que relais culturel de l'Occident (cf. p. 181). Ce même rôle de relais apparaît également au niveau des métissages. Bientôt en effet, du haut en bas de l'Oyapock, des rapports s'établirent de proche en proche : Palikur et alliés avec Piriu ; Piriu avec émigrés de l'Approuague ; émigrés de l'Approuague avec Wayãpi. Si, en 1856, MARIN et MAZIN signalent encore les émigrés de l'Approuague, en 1878, lors du passage de CREVAUX, leur mixage avec les Wayãpi est déjà total .

Au même moment s'amorçait un processus similaire avec les Piriu, mais cette fois, plutôt au détriment des Wayãpi. COUDREAU nous indique (1893, p. 301) que, vers 1870, un neveu du grand chef Waninika nommé François, émigra sur la côte où il devint matelot et navigua avec les Tapouyes. Un peu plus tôt, BAGOT (1849, p. 6) cite le cas de deux Wayãpi du village de Yawalumiti qui furent attirés par Gnongnon, chef des Piriu.

De nos jours, Tatu et Misɔ commentent ainsi ces métissages :

Misɔ : - "Au fait, comment s'appelait (le) neveu (de Waninika), mon fils? Mɨlatɔɛla ?

Tatu : - Oui.

Misɔ : - Oui, bien sûr, Mɨlatɔɛ la ! Voilà ce que l'on dit.

Pierre : - Il n'a pas de descendants aujourd'hui ?

Misɔ : - Il n'en a pas, ami.

Pierre : - Ils sont tous morts ?

Misɔ : - Ils sont tous morts.

Tatu : - Il y eut (quand même) le chef Gnongnon.

Misɔ : - Oui !

Tatu : - (aujourd'hui), il y a Elie[1].

Mis : - Oui, Elie. Et quel est le nom de l'autre, déjà ?

Pierre : - Monsieur Bossou[2].

Misɔ : - Oui, bien sûr, il y a aussi Monsieur Bossou, mais comment s'appelle l'autre, mon fils ? (ça me revient) : Wananika ![3]

Tatu : - C'est ça : Waninika.

Misɔ : - Hein ? non ! Wananika, Wananika. Il y en a encore d'autres qui montèrent (jadis le fleuve) avec Monsieur Hurault. Il y en a un qui s'appelait Toto. On disait ainsi, ami. De qui était-il le descendant déjà, celui-là ? De Kaliyanalɛ. Toto et les autres étaient les petits-fils

---

(1) et (2) : Elie Bossou et Henri Bossou vivent à Saint Georges de l'Oyapock. Créolisés, ils sont pourtant, parmi les descendants des derniers Piriu, ceux qui sont le moins métissés. Tous deux sont canotiers sur le fleuve.

(3) Georges Wananika, métis physiquement très négroïde, appartient au même groupe. Bien qu'il ait passé sa vie à Saint Georges et à Cayenne, il connaît encore des chants en langues tupi. Son nom est évidemment une corruption de Waninika, l'illustre chef wayãpi, ce que suggère d'ailleurs la réplique de Tatu.

de Kaliyanalɛ[1].

Tatu : - Tous sont des nôtres.

Misɔ : - Tous sont des nôtres.

Pierre : - Ils sont semblables aux Wayãpi.

Misɔ : - Oui, ils sont semblables aux Wayãpi, c'est même une certitude.

Tatu : - Ce ne sont pas des Galibi.

Misɔ : - Non.

Tatu : - Ni des Palikur.

Misɔ : - Ni des Palikur. Ils auraient pu être des nôtres[2].

Pierre : - Mais ce sont des gens de Maripa[3].

Misɔ : - Oui, ce sont des gens de Maripa. Ils auraient pu être des nôtres, mais ils ne comprennent pas notre langue, ami.

Tatu : - Ils ne parlent que le Créole.

Mis : - Ils ne parlent que le Créole, parce qu'ils habitent en aval du fleuve."

Il semble donc évident que les Wayãpi aient perdu des éléments par métissage avec les Piriu, eux-mêmes en voie de créolisation. En sens inverse, pour cette époque, nous n'avons retrouvé dans les généalogies wayãpi que trois ascendants reconnus comme Piriu, encore doit-on dire que ces ancêtres ne s'unirent pas directement à des Wayãpi, mais aux émigrés de l'Approuague avant leur fusion.

---

(1) Kaliyanalɛ ou Kaliyanã, chamane piriu qui vécut vers 1880. Son nom a été évoqué à propos du chamane wayãpi Asapɔ. (Cf. p. 130).

(2) Misɔ veut dire : "Ils auraient pu mener la vie tribale."

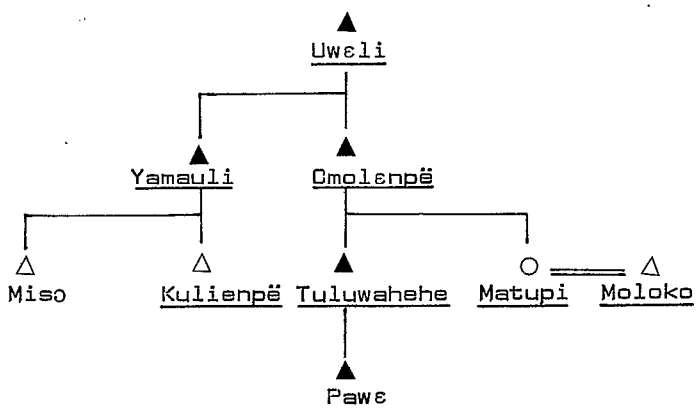
(3) Ainsi sont nommés par les Créoles de Saint Georges les derniers métis Piriu, du nom de leur dernière localisation, sur le saut Maripa.

L'autre grand apport amérindien qui marqua l'ethnie wayãpi après 1840 est celui des Aparai et surtout des Wayana. Si la plupart des auteurs de la seconde moitié du XIXe siècle insistent sur les rapports privilégiés des Wayãpi avec ces deux peuples de langue karib, peu d'entre eux parlent de mariages intertribaux. Seul COUDREAU signale un mariage mixte Wayana/Wayãpi sur le Jari (1893, p. 551) et DE GOEJE le cas du Capitaine Wapurumuit, vivant en 1937 au confluent de la rivière Loué et de l'Itany, dont il dit qu'"il descend du côté maternel des Oyampis" (1942, p. 12).

Or, nos informateurs wayãpi insistent beaucoup sur le fait que plusieurs mariages mixtes furent conclus. L'appréciation de ces unions intertribales est rendue délicate par la disparité de valorisation selon les deux ethnies. Les Wayana ne se vantent guère de leur métissage avec les Wayãpi, alors qu'au contraire, ceux-ci lui donnent une importance grandiose, Misɔ n'hésitant pas - en contradiction avec la plupart de ses propos habituels et de la réalité culturelle la plus évidente - à dire :

> "C'est ainsi qu'à partir de cette époque (la fin du siècle dernier et le début de celui-ci), nos pères devinrent vraiment des Wayana, parce que les Wayana se métissèrent avec eux."

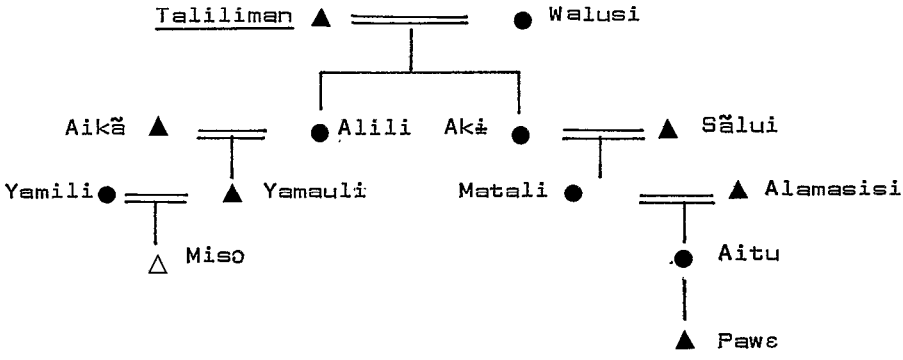
Il va même jusqu'à étayer son propos d'une généalogie fictive. Même si des liens de parenté lointaine ont existé, les deux généalogies citées ci-dessous font ressortir clairement l'artificialité de ces liens :



1 - généalogie fictive

Uwɛli : personne donnée comme wayana.

Pawɛ : personne donnée comme wayãpi.



2 - généalogie réelle

Taliliman : seule personne wayana du diagramme.

(c'était un colporteur wayana venu s'installer chez le chef wayãpi Pierre Louis, lequel lui donna sa soeur Walusi comme épouse).

Fig. 16 Les métissages Wayana/Wayãpi : tradition orale et "réalité généalogique"

Pourquoi une généalogie fictive chez ces Wayãpi qui nous ont habitués à plus de rigueur dans leurs souvenirs ? Précisons que la généalogie réelle, recoupée maintes fois, est la seule ayant valeur de référence au niveau interne de l'alliance aujourd'hui. Il ne faut donc voir dans cette manipulation que le moyen pour certains de créer, aux niveaux généalogiques supérieurs, des liens privilégiés avec les colporteurs wayana qui vinrent commercer vers les années 1920-30 chez les Wayãpi.

La réalité est donc un peu plus modeste, et nous allons voir qu'il convient de nuancer ces unions, quantitativement et qualitativement. Par ailleurs, pour des raisons non éclaircies, les unions avec les Aparai sont sensiblement moins valorisées, quoiqu'elles aient été tout aussi importantes numériquement et que l'une d'elles au moins ait fourni aux Wayãpi une lignée de chefs de haute réputation.

Voici résumés, dans un tableau chronologique, les mouvements matrimoniaux connus entre Wayana, Aparai et Wayãpi.

- Mouvements matrimoniaux entre

Wayana, Aparai, Wayãpi. -

oooooo

date	ethnie		commentaire
	H.	F.	
vers 1860-70	Wayana	Wayãpi	Taliliman se marie avec Walusi, fille du chef wayãpi Kwanu. La descendance est chez les Wayãpi.
vers 1875	Wayana	Wayãpi	Mɔɨlimɨ entretient des rapports adultérins avec des colporteurs wayana. La descendance est chez les Wayãpi.

vers	H.	F.	
1875	Aparai	Aparai	Pinɛ et Sɔʔɔ se fixent chez les Wayãpi. La descendance est chez les Wayãpi.
1890	Wayana	Wayãpi	La fille du chef Kuluwa se marie avec le chef wayana Marierë. Aucune donnée sur la descendance qui naquit en pays Wayana.
1895	Wayana	Wayana	Tɛkwatĩ et Mɔyuãtã s'installent chez les Wayãpi. La descendance est chez les Wayãpi.
1900	Wayana	Wayãpi	Tolonpo prend femme chez les Wayãpi. La descendance est chez les Wayana.
1930	Wayãpi	Wayana	Pilakaka épouse Miyulu, femme wayana du Jari. La descendance est chez les Wayana.
1950	Aparai	Wayãpi	Salapɔ, Aparai du Jari se marie avec Atu et s'installe chez les Wayãpi. La descendance est chez les Wayãpi.
1950	Wayãpi	Aparai	Osa se marie avec Pɛkũ, veuve, mère de Salapɔ. Ils vont vivre chez les Aparai du Jari. La descendance est chez les Wayana de l'Itany.
1959	Wayãpi	Wayana	Pituku émigre sur l'Itany et pren Pasolina pour femme. La descendar est chez les Wayana.
1964 1965	Wayãpi Wayãpi	Wayana Wayana	Manãtẽ et Mɔysini, jeunes hommes émigrés en pays wayana, ont fondé des familles avec des femmes way après 1970 seulement.

S'il est possible que d'autres unions n'aient pas été mises à jour, ce tableau montre une évolution très nette au cours des décennies, l'apport numérique s'inversant nettement au profit des Wayana après 1900.

2) HISTOIRE DES GROUPES LOCAUX ET CHEFFERIES

Après 1840, il est possible de suivre peu à peu l'évolution des groupes locaux, étant bien entendu que nos connaissances sont de plus en plus sûres à mesure que nous approchons de la période actuelle. Pour apprécier cette évolution, nous disposons de quelques données démographiques, mais surtout de nombreux noms de chefs et des localisations précises. A partir d'elles, nous avons dressé un tableau montrant l'évolution de la chefferie et des communautés. La lecture de ce tableau sert de support à la compréhension des évènements et des situations que nous allons commenter. Pour une meilleure appréhension du système politique, je renvoie le lecteur au chapitre II p. 96.

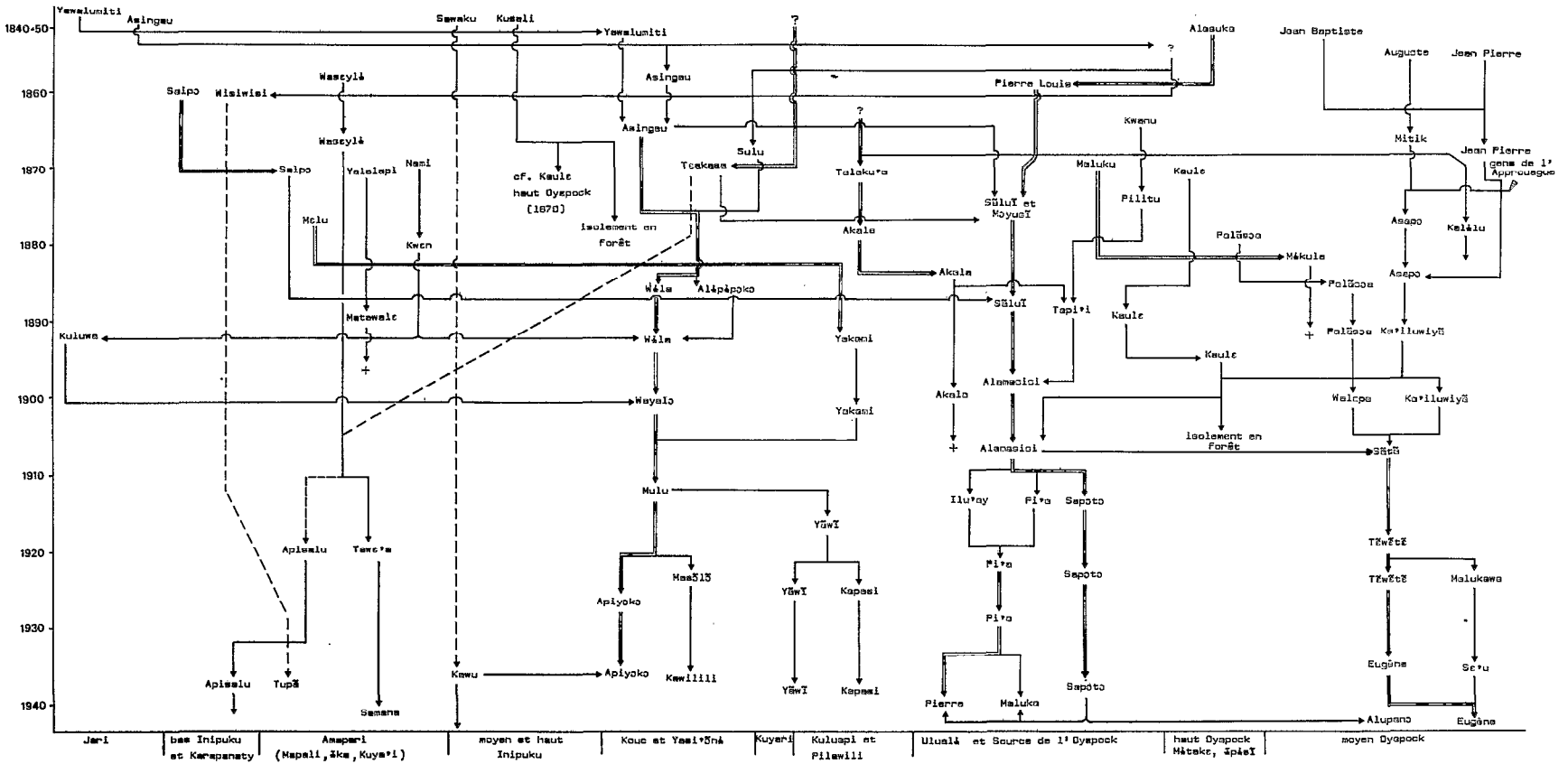


Tableau 3

EVOLUTION DES COMMUNAUTES DE 1840 à 1940

═══ groupes principaux. — groupes secondaires. ---- évolution hypothétique.

La période qui va de 1840 à 1870 semble avoir été particulièrement sombre et le mot "démoralisé" employé par la grand-mère Pɛkũ peut en effet caractériser l'état d'esprit des Wayãpi. Si une scission en deux grands groupes s'est opérée à cette époque, on a nettement l'impression, à lire les rapports de BAGOT et de MARIN et MAZIN qu'elle n'est pas la seule et qu'une forte atomisation géographique isole de plus en plus les communautés les unes des autres. Souvenons-nous également (cf. ch. III p. 176) que nous sommes au moment le plus intense de la pression économique des traiteurs français et créoles, le Gouverneur de Guyane ayant même été obligé de freiner leur trafic après 1842. En comparant les chiffres de BAGOT et de MARIN et MAZIN, collectés respectivement en 1840 et 1856[1], on ne peut que mettre en corrélation cette fréquentation intense du bassin de l'Oyapock et la mauvaise situation sanitaire. De plus, la plupart des communautés sont limitées à une ou deux familles étendues.

Le seul chef important signalé par les voyageurs est Yawalumiti, installé sur le Kuluapi, dont BAGOT dit que son autorité contrastait avec la faiblesse des petits chefs de l'Oyapock (1849, p. 5). Dans cette région, le seul chef signalé à plusieurs reprises est Auguste (ɔkitɛ̃ dans la tradition orale), qui semble avoir été en opposition constante avec les traiteurs européens. Dans les régions plus isolées des bassins de l'Inipuku et de l'Araguari, la situation devait être sans

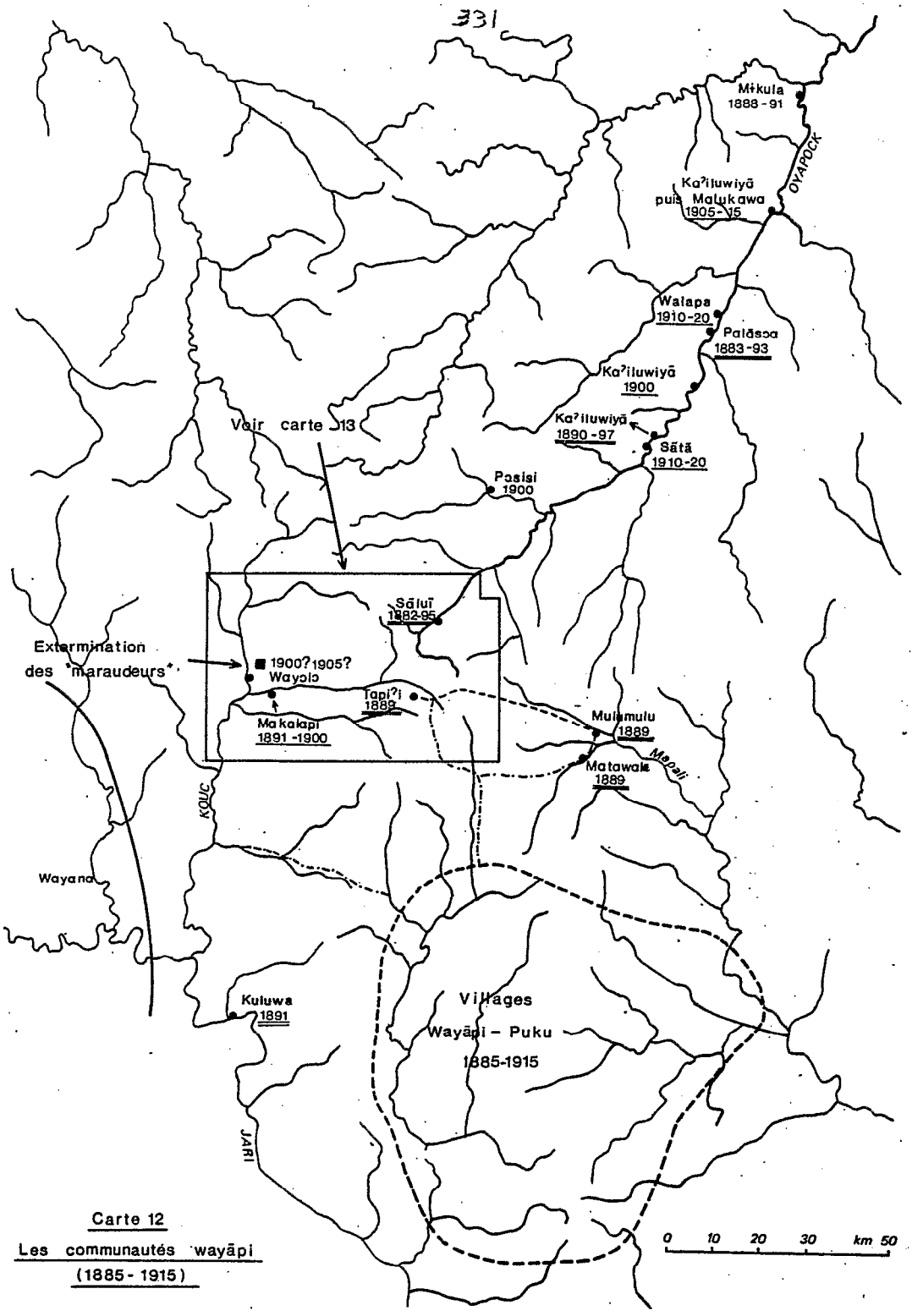
---

(1) BAGOT indique 223 Wayãpi sur l'Oyapock, 207 sur les zones qu'il visita dans l'intérieur (Kuluapi, Mɨtakɛ et source de l'Oyapock) et 93 Indiens "Créoles" et émigrés de l'Approuague, soit un total de 523 personnes. MARIN et MAZIN indiquent en 1856 un total de 238 personnes pour tous les Indiens de l'Oyapock, des premiers sauts à la source de l'Oyapock. Même en tenant compte du fait qu'ils ne visitèrent dans l'intérieur que la source de l'Oyapock, c'est une diminution de 200 personnes en seize ans, dans le bassin de l'Oyapock, qui doit être notée.

doute moins négative et c'est dans ces régions que les aspects guerriers de la société ancienne étaient les mieux conservés.

Ainsi, vers 1865-70, même si la situation de l'ethnie prise dans son ensemble ne peut être qualifiée de bonne, plusieurs tentatives pour créer des communautés fortes vont instaurer une dynamique qui, sans malheureusement permettre un redressement démographique impossible, va redonner vie aux relations intervillageoises. Trois noms, ceux de trois chefs contrôlant trois régions, résument cette période : Wasɛylɨ dans la région de l'Amapari ; Asĩngau dans la région du Kouc, et Tãmɛyuʔa plus connu sous son nom français de Pierre Louis, à la limite de navigabilité du haut Oyapock. Trois chefs authentiques, mais aussi trois autorités d'origine différente : Asĩngau, l'homme de la résistance face aux Brésiliens, rassemble un groupe de réfugiés ; Wasɛylɨ, chef traditionnel, le dernier qui pratiquera la vieille guerre de vengeance ; Pierre Louis, "un Blanc et non plus un Wayãpi" dit de lui Misɔ, et qui illustre magnifiquement la tentation de puiser à l'extérieur un pouvoir que l'on ne peut asseoir de l'intérieur. Asĩngau et Pierre Louis mourront ensorcelés ; Wasɛylɨ mourra au combat. Mais revenons un peu en arrière.

Pierre Louis est signalé dès 1856 par MARIN et MAZIN, installé dans la région du Saut Manɔa. Le chef du village devait alors être son père Alasuka. Son installation en amont de Ɨalupa n'est certainement pas antérieure à 1860. Parlant français et créole, ayant voyagé sur la côte, s'appuyant sur les Blancs - peut-être le voyageur MARQUET qui fréquenta les parages à cette époque - il parvint à monopoliser le commerce du haut Oyapock. Adoptant dans les relations avec les siens un comportement européen, il s'attira des inimitiés et fut ensorcelé par le chamane Takulupayɛ (cf. p. 240), mourant sans doute peu de temps avant le voyage de CREVAUX.



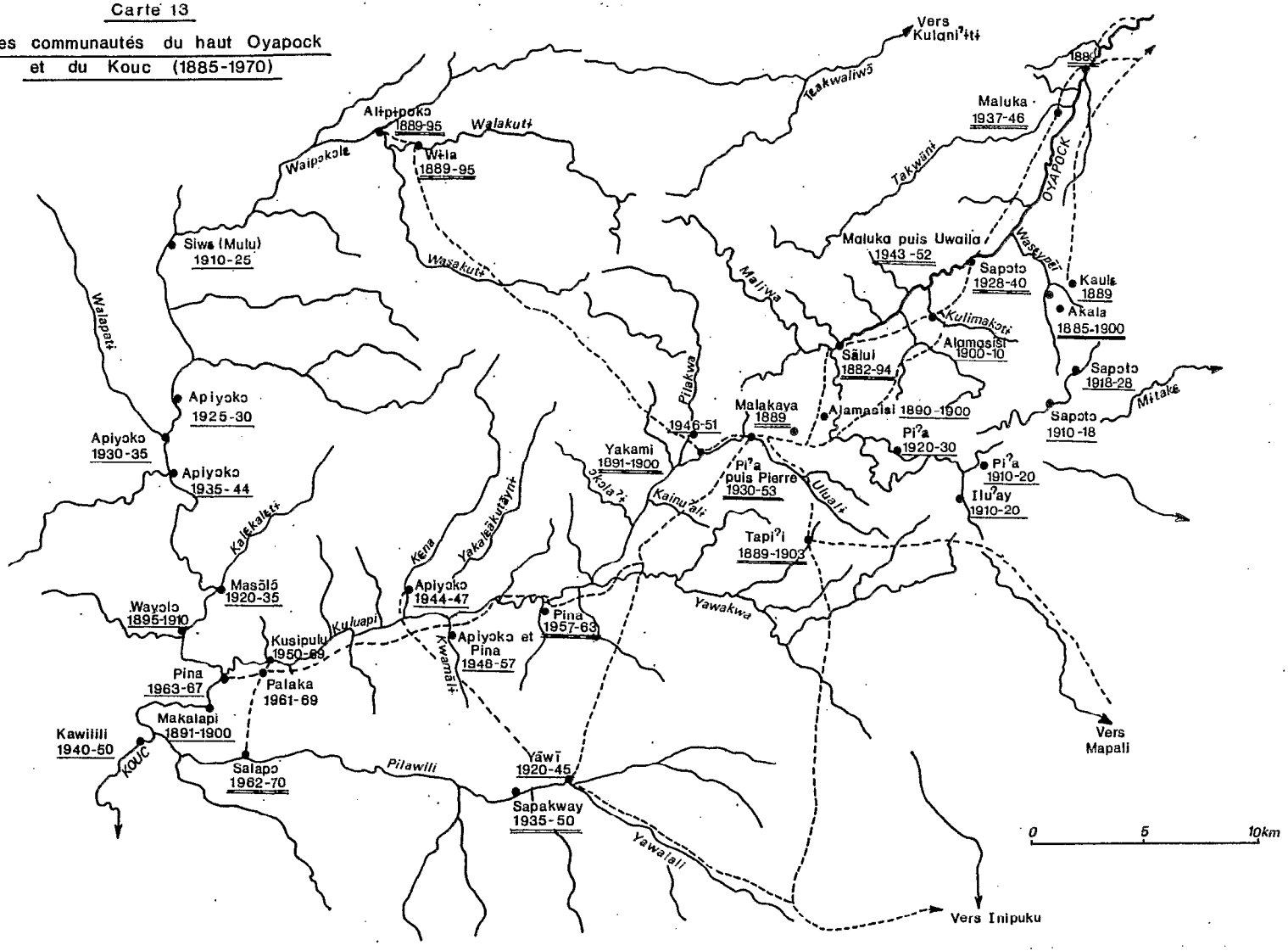
Carte 12

Les communautés wayāpi

(1885-1915)

Carte 13

Les communautés du haut Oyapock et du Kouc (1885-1970)



Le sort d'Asĩngau m'est moins bien connu. Il semble avoir été surtout populaire parmi les Wayãpi du Kouc. Néanmoins, lui aussi mourut ensorcelé à la suite d'une joute chamanistique avec Alamã : les deux hommes convoitaient la même femme.

De Wasɛylɨ, je ne sais rien, sinon qu'il fut un grand chef et mourut bravement.

Les évènements les plus saillants de cette période sont les hostilités qui opposèrent d'abord les gens de la rivière Kuyaʔi commandés par Wasɛylɨ à ceux du haut Oyapock. Les causes rapportées aujourd'hui peuvent paraître futiles : le meurtre d'un chien, un troc pratiqué de façon vexante ; mais il semble bien qu'elles ne soient que des prétextes cachant des causes plus profondes : l'importance croissante du groupe de Wasɛylɨ dans le premier cas ; la monopolisation des objets de traite par les gens du haut Oyapock dans le deuxième cas.

Après une attaque surprise des gens de Ɨka, ceux de Kuyaʔi se reprirent et en deux temps défirent complètement leurs adversaires. Les survivants se réfugièrent sur le Jari et le Kuluapi. On peut dater ces évènements vers 1870. L'hostilité entre les gens de la Mapali. avec à leur tête Yalalapi, et les villageois de Pierre Louis et de Sãlui, se passa sans doute quelques années plus tard. Après une ou deux escarmouches dont leurs gens furent les principales victimes, ces deux derniers chefs lancèrent une expédition punitive et firent subir de lourdes pertes aux gens de la Mapali. Ils récupérèrent plusieurs de leurs femmes et même quelques familles isolées voisines du village de Yalalapi, qui émigrèrent vers le haut Oyapock peu après.

Lors du passage de CREVAUX, en 1878, la pacification

de la région semblait totale[1], et même si ce voyageur n'a pas visité l'ensemble des communautés, on peut déduire de sa relation qu'après la mort des grands chefs dont la figure vient d'être évoquée, la tendance à l'isolement reprenait ses droits. Dans le moyen fleuve, par exemple, Jean Pierre, dernier descendant de la famille du chef Waninika, entretenait plus de rapports avec les émigrés de l'Approuague et les descendants des Piriu qu'avec ses frères de la forêt. Son village, installé en face du lieu dit Roche Mon Père marque d'ailleurs le point le plus septentrional jamais atteint par les Wayãpi.

Pourtant, après 1880, la situation va à nouveau changer. Les grands voyages de CREVAUX et de COUDREAU n'y sont certainement pas étrangers, le parcours de plus en plus fréquent du pays par des colporteurs wayana, trait d'union entre les deux cultures, non plus. La description détaillée des communautés wayãpi en 1889-90, à partir des données géographiques de COUDREAU, suffit d'ailleurs à nous en montrer l'évolution pendant cette décennie. Il est aussi très important de rappeler que les retombées des conflits de la période précédente ont déterminé des migrations ou de simples déplacements d'individus. Cette destabilisation fut très favorable aux transformations des groupes locaux. Aux guerres entre communautés s'ajoutent des phénomènes de fusion avec des groupes ou des individus appartenant à des ethnies étrangères : c'est le cas des Kusari, des Kaikušian et des Apulakawãkũ, ou de colporteurs wayana et aparai. Il est évident qu'une situation si variée va se refléter dans la composition des nombreux groupes locaux :

---

(1) Cependant il rapporte (1883, p. 99) la parole d'un chef wayana du Jari, qui lui déclare que "la guerre vient d'éclater dans le bas du Yari". Compte tenu du retard des nouvelles, il s'agit certainement d'une allusion à l'une des deux guerres évoquées plus haut.

Dans le moyen Oyapock, en 1889, nous trouvons installé sur le Saut Kumalawa, un petit groupe local dirigé par Mɨkula, dit Petit François, originaire de la source de l'Oyapock ; ce petit groupe isolé semble s'être éteint rapidement.

Plus en amont, à Wiliɨtu, est installé le chef Uluwuʔi, dit François (Palãsɔa), émigré du haut Oyapock vingt ans plus tôt. Plus haut encore, à Mutusi, c'est Kaʔiluwiyã ou Pierre, qui va devenir le principal personnage du fleuve jusque vers 1905-1910. Ce jeune chef, issu des émigrés de l'Approuague, vient d'hériter du pouvoir de son père Asapɔ à la suite d'évènements dramatiques (cf. supra p. 130). En 1882 ou 1883 en effet, les gens de l'Approuague ont fusionné définitivement avec les Wayãpi du chef Jean Pierre depuis déjà plus d'une décennie, quand le principal personnage de leur groupe, Asapɔ, chamane de mauvaise réputation, ne tolérant pas cette suzeraineté, assassine ou fait assassiner Jean Pierre et son frère Umalukɛt. A la demande du chef Piriu Gnongnon, il est traduit en justice à Cayenne, puis relaxé grâce à Maître Aimé Belon qui plaide l'incompétence de la justice française à régler les affaires tribales (COUDREAU, 1893, p. 300). Son fils Kaʔiluwiyã récupère la chefferie pendant son emprisonnement. Avec les personnages Asapɔ, puis Kaʔiluwiyã et François, ce sont de nouvelles chefferies qui apparaissent dans l'Oyapock.

La population des groupes locaux de l'Oyapock est par ailleurs des plus composites : émigrés récents du haut Oyapock et même du pays wayãpi-puku ; descendants des émigrés de Waninika ; gens de l'Approuague et du bas Oyapock rattachés aux anciennes ethnies Nouragues (Norak) et Piriu. Jusque vers 1910, ils bénéficieront d'apports incessants de Wayãpi du centre et du sud, attirés par les objets européens, sans pouvoir constituer de puissants groupes locaux. Ainsi le plus important,

celui de Ka'iluwiyã qui connut quatre localisations en quinze ans, ne dût jamais excéder 35 habitants.

Ce mouvement hémorragique semble avoir été involontairement perpétré par COUDREAU qui, s'appuyant, au cours de ses missions géographiques, sur le chef François puis, surtout, sur Ka'iluwiyã, leur permit d'acquérir une richesse en objets européens proportionnellement considérable, et donc d'attirer des hommes. Sans les maladies importées, il est vraisemblable que Ka'iluwiyã aurait réussi. En 1890, la population totale des Wayãpi de l'Oyapock atteignait à peine 70 personnes.

Dans la région du partage des eaux, les Wayãpi sont regroupés en trois groupes locaux : celui des chefs Kaulɛ et Akala sur le Wasɛypɛ̃ ʔĩ ; celui de Sãlui et de Tapiʔi sur le haut Oyapock et le Tuwɛlɛ (formateur du Kuluapi) ; celui de Wɨla et de Alɨpɨpɔkɔ, relativement isolé, vers le nord-ouest, sur le Waypɔkɔlɛ.

Les autres communautés visitées par COUDREAU, comme Yakami et Malakaya, étaient composées d'émigrés récents issus de la rivière Mapali (haut cours de l'Amapari). Au cours des années qui suivront, ils fusionneront avec les villages d'Alɨpɨpɔkɔ et de Wɨla pour former les groupes locaux que nous trouverons sur le Kouc vers 1920. Parmi les trois groupes principaux sus-nommés, c'est celui des chefs Sãlui et Tapiʔi qui représente le noyau géographiquement le plus stable et correspondant le mieux au modèle de l'endogamie villageoise tempérée par une association en paire des villages. L'association de Kaulɛ et d'Akala semble, de son côté, avoir été de courte durée. En 1878 en effet, ce dernier, alors jeune chef, était localisé sur le Pilawili tandis que Kaulɛ , chef d'origine kusari, était installé plus au nord sur l'ɨpɨsĩ, après avoir émigré de l'Inipuku via la rivière Mɨtakɛ .Au moment du passage de

COUDREAU (1889-90), Kaulɛ commencera une installation chez Kaʔiluwiyã (COUDREAU, 1893, p. 431), mais changera d'avis, puisqu'il s'installera sur le moyen Ɨpɨsĩ où il mourra en passant la chefferie à son fils Pɔsisi. Celui-ci émigrera sur le moyen Oyapock chez Kaʔiluwiyã, mais entretiendra pendant quelque temps encore des relations avec les gens du haut Oyapock. Une partie de la communauté Kaulɛ-Pɔsisi restera cependant dans la région de l'Ɨpɨsĩ où ses descendants survivraient actuellement, refusant le contact avec les autres groupes wayãpi.

Chez les Wayãpi du sud ou Wayãpi-puku, la situation est mal connue. Il est certain que COUDREAU ignore la plupart des communautés de cette région, très certainement parce que ses informateurs ont, sur ce point, une volonté délibérée de silence. La seule zone qu'il parcourt est celle des rivières Kaluni (Caroni), Yakamiwa (Agamiouare) et Mapali (Mapari), formatrices de l'Amapari. Au moment de son voyage, les deux communautés de cette région se réduisent à moins de 30 personnes. La dépopulation avait évidemment pour causes les guerres évoquées précédemment. Si COUDREAU fait allusion à ces hostilités récentes (1893, p. 368), il ne semble cependant pas en mesurer la portée. Une décennie après son passage, l'ultime reste de la population qu'il visita émigra d'ailleurs vers le haut et le moyen Oyapock, selon Misɔ.

Si le bassin de la Mapari est sans doute désormais une zone déserte, les Wayãpi descendants des villageois de cette région sont relativement nombreux actuellement, et nous les avons rencontrés parmi les divers groupes locaux contemporains.

Des autres Wayãpi-puku de cette époque, je ne sais pratiquement rien, sinon que leur scission d'avec les gens du Kouc et du haut Oyapock était totale en 1890, et ce, depuis une décennie au moins. COUDREAU entend parler des "Calayouas" à l'est du Jari mais ne cherche pas

à les visiter par cette voie. Il est très vraisemblable qu'il s'agissait en fait des Wayãpi-puku de la rivière Karapanatɨ.

De tout ce qui précède, on peut déduire que, vers 1885-1890, la situation démographique d'ensemble des Wayãpi était, sans être bonne, relativement stable. Aux 70 habitants du moyen Oyapock, c'est une estimation de 200 personnes que j'ajoute à partir des données globales de COUDREAU pour le haut Oyapock et le Kouc. Un chiffre identique peut être avancé pour les Wayãpi-puku. Nous arrivons donc à une estimation de près de 500 personnes pour l'ensemble de l'ethnie à la fin du XIXe siècle.

Cette fin du XIXe siècle semble avoir été, pour les Wayãpi, une période d'hésitation. La faiblesse de la population contraint les villages à un isolement relatif. Pourtant, par secteurs géographiques, nous retrouvons des groupements de communautés solidaires. On ne peut pas vraiment parler de groupes dominants, quoique, comme nous venons de le voir, des tentatives pour y parvenir aient été faites. Exploration et commerce intertribal, ainsi que je l'ai dit, jouent un rôle essentiel : tour à tour force de stabilisation par l'enrichissement de certains villages, et force de dispersion par la circulation des hommes qu'ils entraînent, ils donnent la clé de l'époque.

Malheureusement, les maladies importées vont, une fois de plus, intervenir négativement et obliger les Wayãpi à renoncer à leur unité relative. Des maladies pulmonaires amenées par la mission de 1891 de COUDREAU pourraient en être la cause (COUDREAU, 1893, p. 505 et p. 525). L'épidémie semble avoir affecté un nombre considérable de villages et avoir causé en particulier la mort de plusieurs chefs, dont Wɨla.

A cette situation catastrophique vint s'ajouter une nouvelle agression extérieure venue cette fois-ci de Guyane. L'évènement, d'après le nom des protagonistes wayãpi, peut être daté au plus tôt vers 1895, au plus tard vers 1905. Il n'a laissé aucune trace dans les archives françaises, ce qui, secondairement, prouve que les relations entre Wayãpi et Français étaient alors nulles.

Un groupe de Noirs cherchant à échapper à la justice française parvint dans la région du Kouc[1]. Selon les Wayãpi, ces Noirs devaient venir de Surinam (à l'époque Guyane hollandaise), car ils parlaient un peu le Wayana. Les noms déformés de trois d'entre eux, Siling, Past et Mɨtũpɛ, que la tradition orale wayãpi a retenus, ne sont que de faibles indices : si le dernier est un sobriquet wayãpi, le premier est à consonance anglo-saxone. Quelles que furent la ou les nationalités des intrus, j'incline à penser que leur fuite est sans doute à rattacher aux ruées vers l'or du Lawa de 1888 ou mieux à celle de l'Inini de 1900. Ces hommes furent peut-être des voleurs de placers, des "maraudeurs" comme disent les vieux mineurs guyanais. Ayant sans doute commis quelque crime et poursuivis par la justice, ils s'enfoncèrent dans la forêt. Arrivés chez les Wayãpi du Kouc, ils rançonnèrent les villageois, puis s'emparèrent de plusieurs femmes. Après qu'ils aient répété ces exactions dans un second village, ils furent exterminés en deux temps, un seul rescapé étant parvenu à descendre le Jari. Cet évènement mineur, venant s'ajouter aux épidémies, eut un effet psychologique désastreux.

Caractérisé par la dispersion, l'isolement, donc l'affaiblissement de la dynamique d'alliance et d'échange, le début du XXe siècle est la période noire de l'ethnie wayãpi. Chaque communauté avait conscience d'une faiblesse trop grande pour tenter de s'accroître aux dépens des autres. Nos informateurs les plus âgés, Misɔ, Awala, Pina,

(1)Leur itinéraire exact dut être l'Oyapock et le Kuluapi. Ils ne semblent pas avoir visité les villages du Wasɛypɛ̃ʔĩ ni ceux de la source de l'Oyapock.

nous disent qu'alors les villages étaient petits, enserrés dans la forêt, tandis que les habitations, haut-perchées sur leurs pilotis, étaient faites pour protéger des félins les femmes et les enfants. La vie sociale était réduite à un point tel que les auges à cachiri, les jarres, étaient installées dans les habitations et que bien peu de communautés possédaient une place pour danser. Il ne fait pourtant pas de doute que cette attitude de repli, préjudiciable à la richesse culturelle, mais tirée des expériences de contacts du XIXe siècle, contribua à sauver l'ethnie de l'extinction physique pure et simple. Signalons que la région du moyen Oyapock entre 1910 et 1940 fut l'objet d'actives prospections aurifères et que les Wayãpi n'auraient trouvé en ce lieu assistance ni matérielle ni sanitaire, mais au contraire exploitation et maladies. Le cas bien connu des Emerillon est là pour le prouver (HURAULT, 1963, p. 140 ; DEMAN, 1977, p. 12-13).

J'ai aujourd'hui la conviction que c'est vers cette époque que les Wayãpi, pris dans leur ensemble, atteignent leur chiffre le plus faible de population.

En dépit d'apports venus des sources à la période précédente, les deux groupes locaux de l'Oyapock, dirigés par les chefs Sãtã et Walapa, ne doivent pas excéder 50 personnes.

A la source, la situation semble moins mauvaise ; réunis au début du siècle sous la chefferie de Alamasisi, les survivants des épidémies du XIXe siècle se divisèrent ensuite en trois communautés : celle de Sapɔtɔ sur le Wasɛypɛ̃ʔĩ et celle de Iluʔay sur la Salamandre, une des deux sources de l'Oyapock, très proches géographiquement, paraissent n'avoir formé qu'un seul groupe local en relations constantes. Leurs deux chefs étaient respectivement le fils du frère d'Alamasisi et son

propre fils. La troisième communauté, celle de Pi'a, voit arriver au pouvoir une famille d'origine Aparai dont le rôle dynamique permettra de maintenir la cohésion des groupes locaux du haut Oyapock, et ce jusqu'à nos jours.

Les trois communautés, installées sur de minuscules cours d'eau au coeur de la forêt, vivaient repliées sur elles-mêmes, ne recevant que de loin en loin la visite d'un colporteur wayana venu du Jari. Numériquement faibles, elles ne dépassaient sans doute pas 100 personnes.

Sur le haut Kouc, on observe la même situation de repli. Dans le haut de la rivière, la population est regroupée autour du chef Mulu, fils du chef Yakami. Ce groupe local, sans doute divisé en plusieurs communautés, que nous n'avons pu identifier avec sûreté, devait totaliser 70 personnes.

Je ne sais rien pour cette époque des Wayãpi-puku. On peut penser cependant que, dans cette situation de dispersion, plusieurs villages isolés maintenaient leurs effectifs. C'est donc une population totale oscillant entre 420 et 450 personnes que j'avancerai pour 1915-1920. Je considère ce chiffre comme le seuil le plus bas atteint par les Wayãpi.

Vers 1920, l'isolement de certains groupes devient total. En 1915, par exemple, le chef Sãtã du moyen Oyapock rompt avec le chef Sapɔtɔ de la source du fleuve. Le règlement de leur conflit se terminera par la mort de Sãtã, tué par magie interposée. Les deux groupes ne se visiteront plus pendant vingt ans.

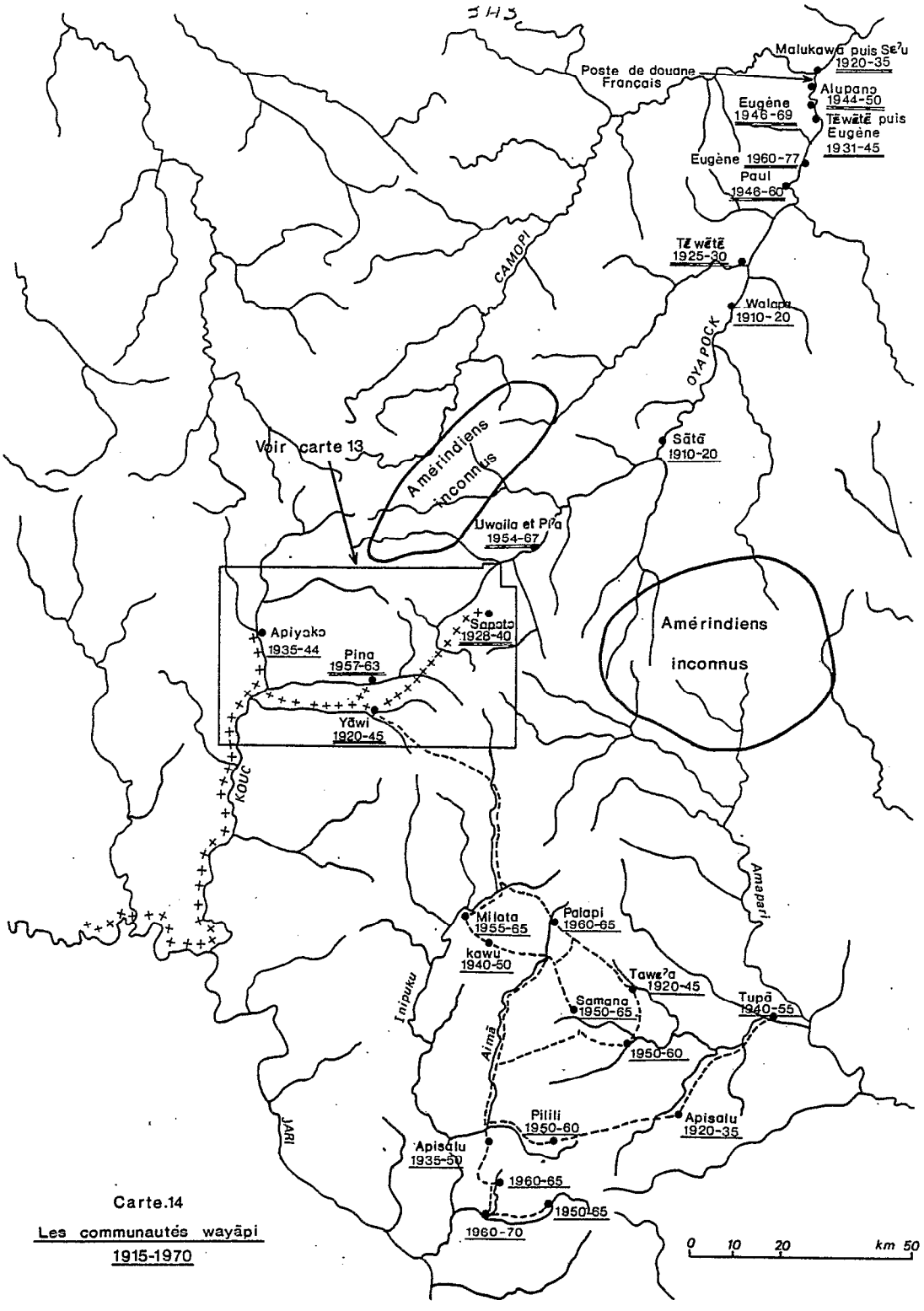
Chez les Wayãpi centraux, un cloisonnement moins net s'instaure, la visite de loin en loin d'un colporteur wayana assurant, ne serait-ce que par la médisance, un lien certain.

Le tableau de succession des chefferies montre néanmoins que, parmi les trois groupes de la source de l'Oyapock, du Pilawili et du Kouc, il n'y eut point de scission et même quelques mariages. Leurs relations paraissent, d'après les divers témoignages recueillis, un constant balancement entre des phases d'alliance et des phases d'hostilité, ces dernières se concrétisant uniquement à travers le chamanisme.

Comme à la fin du XIXe siècle, c'est l'endogamie villageoise qui prédomine, tandis que l'association par paire permet le maintien de la vie sociale, en particulier les festivités.

Sur le Kouc, ce sont les villages de Apiyɔkɔ et Masɔ̃lɔ̃ qui sont associés ; sur le Pilawili, ceux des frères Yãwĩ et Kapasi ; sur les sources de l'Oyapock, ceux de Sapɔtɔ et de Piʔa. Il est aussi certain que l'isolement total de ces trois secteurs forestiers du pays wayãpi favorise le maintien de la stabilité démographique et peut-être un léger essor. C'est un total de 190 personnes que j'enregistre vers 1930-35, contre 170 vers les années 1915 pour l'ensemble des Wayãpi centraux.

Dans le moyen Oyapock, la situation est à cette époque beaucoup plus mauvaise. Les rapports des missions brésiliennes effectuées en 1927 par le Major BOANERGES LOPES DE SOUZA et, en 1931, par P. MOURA montrent les Wayãpi divisés en deux groupes : l'un installé près de Camopi, l'autre au confluent du Yaroupi et totalisant de 40 à 50 personnes. Les chefs de ces villages étaient Malukawa et Tɛ̃wɛ̃tɛ̃, respectivement fils et



Carte.14

Les communautés wayãpi

1915-1970

petit-fils du chef Ka?iluwiyã. Si Tẽwẽtẽ essaya de maintenir son groupe dans un isolement relatif, Malukawa et les siens vivaient plongés dans le milieu créole, puisque SOUZA indique qu'ils parlaient aussi bien créole que tupi et travaillaient pour une distillerie de rhum (1955, p. 112). Misɔ, qui fut le Wayãpi qui rétablit les contacts entre gens du haut et gens du bas en 1935,confirme pleinement cette situation et précise qu'à la distillerie de rhum s'en ajoutait une autre d'essence de bois de rose. La seule représentation administrative dans la région était le douanier qui contrôlait les sorties d'or des placers du Camopi. Il semble aussi avoir participé à l'exploitation des Wayãpi de la région, quoiqu'il soit plutôt demeuré comme un médiateur dans la mémoire des témoins de cette époque.

Plus mal connue est pour moi la situation des Wayãpi-puku, alors encore totalement isolés. Les connaissances sur leur situation avant et vers 1940,viennent essentiellement des rares Wayãpi du Kouc et du haut Oyapock qui aient fréquenté leur région après 1945. C'est en effet en 1944 que des chasseurs de Ulualɨ, opérant vers les sources désertes du Pilawili, rencontrent un grouoe de chasseurs wayãpi-puku venus par la source de l'Inipuku. En dépit des hostilités du XIXe siècle qui, d'ailleurs, n'avaient peut-être pas impliqué les parents des deux groupes en présence, une invitation solennelle est alors lancée par les gens d'Ulualɨ. Après la visite des Wayãpi-puku, la réciprocité est rendue et les échanges se multiplient.

Lors de ces contacts, les Wayãpi du haut Oyapock furent frappés par la prestance de leurs frères de la forêt, par leur générosité et par l'autorité de leurs chefs, en particulier de Tawɛ?a, dont la chefferie remontait sans doute aux années 1920.

Il est vraisemblable, sinon certain, que les Wayãpi-puku ont, à cette époque, peu ou prou les mêmes groupes locaux qu'actuellement, tous en relation constante. Les principaux chefs ont pour nom Kawu pour le groupe de l'Inipuku ; Taw ɛʔa, déjà cité, pour le groupe de Kumakalɨ ; Tupã pour le groupe de l'Amapari (rio Felicio) ; et Apisalu pour le groupe du Kalapanatɨ. En dépit d'un habitat très dispersé, quelques grandes communautés semblent avoir existé, comme celle de Tupã et de Taw ɛʔa. Les contacts étroits entretenus avec les groupes locaux d'Ulualɨ et du Pilawili se distendirent après la mort de Yaliki, fille de Taw ɛʔa : cette jeune fille, mariée à Mɔyu, de la communauté de Yãwĩ, mourut seule en forêt, ce qui laissa croire à son père à de la malveillance de la part des Wayãpi. On voit très bien, dans ce cas, à quel point l'isolement des communautés entretient une certaine paranoïa et favorise les conflits. D'autres mariages conclus à la même époque furent plus stables. Par dessus tout, le cas des Wayãpi-puku est exemplaire puisqu'il montre que des communautés totalement isolées pouvaient encore envisager de pratiquer la vieille guerre de revanche. Ils n'auront pas le temps d'en arriver là car, une fois de plus, la période d'isolement, somme toute bénéfique, des deux dernières décennies, va s'achever après 1935 pour l'ensemble des Wayãpi centraux.

Au regard des données démographiques actuelles, les Wayãpi-puku devaient avoisiner 250 personnes vers 1935-40, ce qui porte le total de l'ethnie à plus de 480 personnes pour cette époque.

Entre 1935 et 1944 les contacts entre les sources et le moyen Oyapock se multiplient à nouveau. D'abord renoués par un groupe de Wayãpi venus de la source (Misɔ, Sapɔtɔ), ils furent ensuite encouragés par les autorités françaises qui ouvrirent le poste administratif de Maripa contrôlant l'ensemble du fleuve. Leur but était

essentiellement le regroupement des Wayãpi dans la région de Camopi (HECKENROTH, 1939, p. 268), s'appuyant pour ce faire sur la personnalité puissante du nouveau chef du moyen Oyapock, Eugène Inãmu.

En 1936, la mort de Sapɔtɔ favorisa quelque peu ces desseins. En 1939, le groupe se divisa entre le vieux village paternel de Ɨãtã et celui du confluent du Takwãnɨ et de l'Oyapock. Après une brève période en ce lieu, les quatre fils vivants de Sapɔtɔ émigrèrent sur le moyen Oyapock, passant la direction du village aux gens de Ulualɨ. La baisse démographique consécutive aux nombreuses missions françaises dans cette zone amena, entre 1946 et 1949, un regroupement des trois groupes locaux en deux communautés, Kwamãtã, sur le haut Oyapock, et Ulualɨ, sur le versant amazonien, pour ne plus former qu'un groupe local sous la direction d'une famille d'origine aparai, avec le chef Pierre Yakanali et son oncle Maluka, plus connu sous le surnom de Caĩman.

Dans la décennie qui suivra, le chef Pierre opposera une résistance permanente à l'influence française, tout en en acceptant certains aspects technologiques et sanitaires. Cette résistance opposée à la tentative de constitution d'une communauté forte par Eugène Inãmu dans le moyen Oyapock, eut l'avantage de maintenir un équilibre entre les deux pôles dynamiques ainsi créés en deux points éloignés du pays wayãpi. Il est d'ailleurs important de souligner qu'Eugène, encouragé d'abord par l'Administration française, sut rester un authentique chef wayãpi, et ne tomba jamais dans les travers d'un Pierre Louis par exemple.

Arrivés à ce point de l'histoire wayãpi, nous débouchons sur la situation contemporaine, celle que nous avons cotoyée au cours de nos recherches ethnographiques. Sortant de la reconstitution chronologique, je préfère présenter la situation des vingt-cinq dernières années comme un cliché à partir de la réalité sociologique actuelle.

-:-:-:-:-:-

VI

SITUATION ACTUELLE (1940-1975)

Au cours des trois dernières décennies, les Wayãpi ont vu apparaître deux facteurs essentiels de la vie politique : le contrôle administratif et l'assistance sanitaire. L'apparition s'est faite avec un certain décalage chronologique en fonction de l'isolement des sous-groupes.

1) INSTALLATION DU CONTROLE ADMINISTRATIF ET DE L'ASSISTANCE SANITAIRE

En 1940, les Brésiliens créent un premier poste du Service de Protection des Indiens (S.P.I.) sur le moyen Oyapock pour attirer Wayãpi et Emerillon. Seul un groupe emerillon s'installera près de ce poste qui se maintiendra jusque vers le début des années soixante.

En 1947, les Français, dans le cadre du Territoire de l'Inini, créent le poste de Camopi où sera installée toute une succession de gendarmes qui, jusqu'à nos jours, contrôleront et filtreront l'accès en pays indien. Avec Camopi (et Maripasoula pour les populations du Maroni) apparaît le premier signe d'une politique indigéniste de la France. Dans un premier temps, les détenteurs de ce poste eurent pour but d'attirer la totalité des Wayãpi. La dynamique des groupes locaux sut leur résister et les groupes du haut Oyapock et du Kouc restèrent isolés jusque vers 1956.

A cette date, les missions intermittentes des gendarmes de Camopi et les missions hydrologiques (Commission de Frontières Franco-Brésilienne) accentuent le contact des villages du haut Oyapock avec les Français. C'est également à cette époque qu'une école et un dispensaire de brousse sout ouverts à Camopi.

En 1967, la francisation des "populations tribales" et la suppression du territoire de l'Inini (qui est rattaché au département) font des Wayãpi et des Emerillon, entre autres, des citoyens français. Une commune est créée à Camopi. Après le bref passage d'un Créole à la mairie, maire et conseillers municipaux sont, dès 1970, Wayãpi et Emerillon.

En 1967, l'Armée de l'Air brésilienne ouvre une piste d'aviation stratégique sur le Jari, au village wayana de Molokopata. De nombreux Amérindiens de la région participent aux travaux.

En 1971, un poste émetteur-récepteur, une infirmerie et une école bilingue sont installés dans le haut Oyapock, à Trois Sauts.

En 1973, les Wayãpi-puku de l'Amapari, menacés par la construction de la route Périmétrale nord sont contactés par la FUNAI (Organisme brésilien de tutelle des Amérindiens). Un poste d'assistance et un dispensaire sont créés.

En 1978, un poste d'assistance FUNAI est ouvert sur le Jari à Molokopata pour les Wayãpi du Kouc.

2) SITUATION DES GROUPES LOCAUX

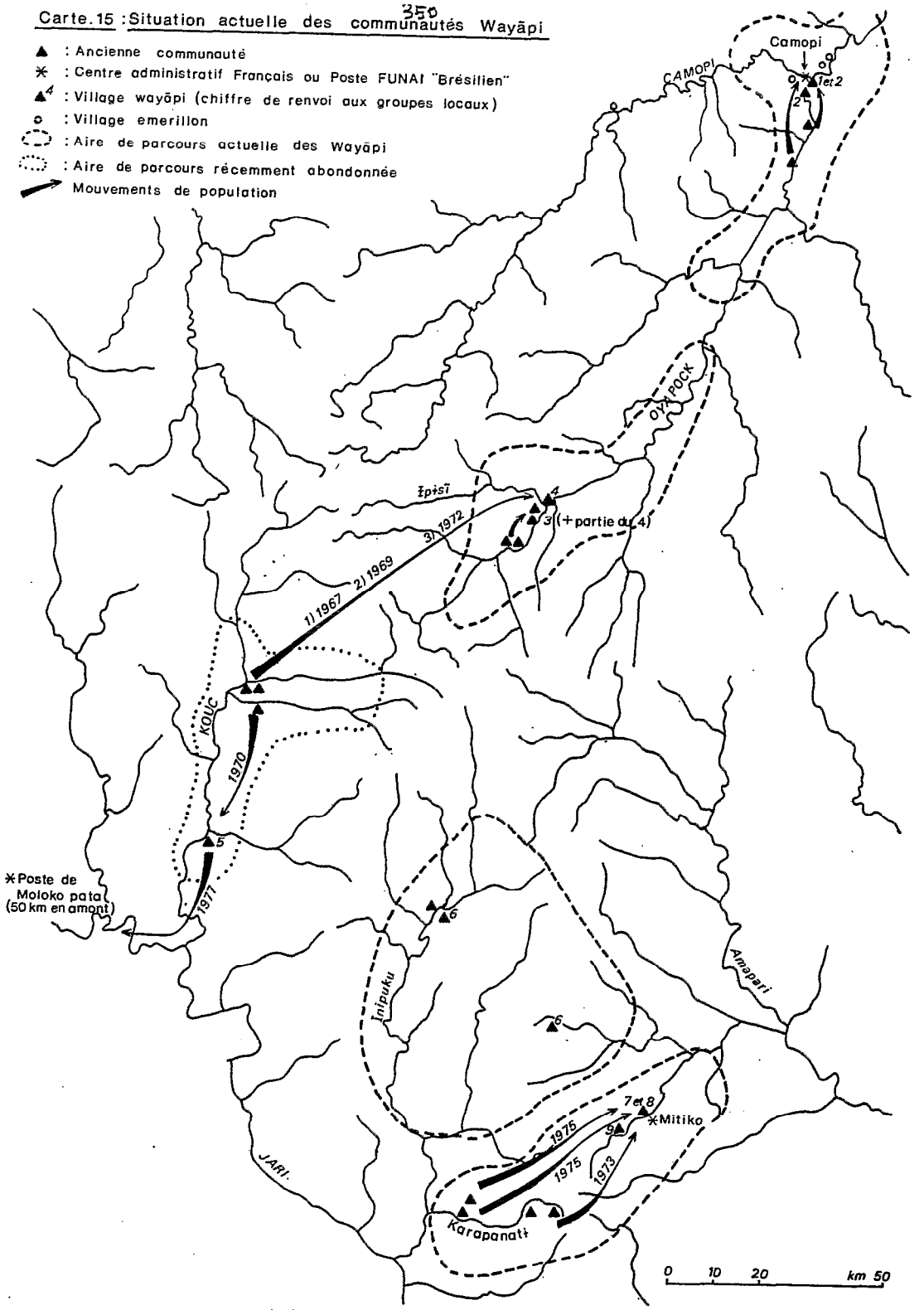
Cette situation est en grande partie le produit de l'évolution récente que nous venons de résumer (cf. carte 15, p. 350 et tableau 4 p. 352.

Les groupes locaux de la région de Camopi (1 et 2) sont dûs au regroupement récent des villages installés immédiatement en amont entre 1947 et 1960. Ce regroupement est à mettre au compte de la pression arbitraire de l'administration française locale (gendarmerie) et de la mort du chef Eugène Inãmu qui représentait une force contraire.

Les groupes 3 et 4, dits de Trois Sauts, sont composés; pour le premier d'une importante population stable issue en 1967 de deux villages localisés près du Saut Ɨtusãsãy, qui regroupait l'ancienne population du haut Oyapock et du Pilawili ; pour le second de deux communautés installées près du confluent du Kouc et du Kuluapi au Brésil.

Ce groupe 4 a émigré en quatre temps, 1967, 1969, 1970 et 1972, essentiellement pour des raisons d'ordre sanitaire qui compromettaient la survie de la communauté, en particulier après le décès de plusieurs hommes adultes. D'abord dispersé dans les deux villages du groupe 3, le groupe local essaie de se reconstituer et une partie de ses membres s'est regroupée sous la direction du chef Pina.

Carte.15 : Situation actuelle des communautés Wayãpi



Le groupe 5 est issu de la famille du chef Sarapo, Indien Aparai du moyen Jari, venu se fixer dans la région du Kouc vers la fin des années cinquante. Installé sur le Pilawili, ce village reçut vers 1965 de nombreux Wayãpi-Puku venus du bassin de l'Inipuku. Il semble que le poids personnel de Sarapo, chamane réputé, ait joué dans cette migration. Invité par la Funai à aider à la construction d'une piste d'aviation au village Wayana de Molokopata sur le haut Jari, Sarapo se déplaça momentanément avec sa communauté mixte Aparai/Wayãpi-puku. La situation sanitaire s'étant très rapidement dégradée, la communauté éclata dès le décès de plusieurs hommes adultes. Sarapo, avec des Wayãpi-puku, se déplaça en aval à Yasiʔɔ̃ni, puis revint au village wayana déserté de ses habitants après une migration vers la Guyane française. Les autres Wayãpi-puku émigrèrent eux aussi, par la source de l'Oyapock, en Guyane française, avec le chef Pina, se fixant alors, soit à Trois Sauts (groupe 3, chez le chef Roger Kamala), soit à Camopi (groupe 1, chez le chef Norbert Miyu).

Le groupe 6 de l'Inipuku a constitué, jusqu'à une date récente, le coeur de ce que j'appelle les Wayapi-puku. Il semble avoir été durement éprouvé par les contacts avec les Brésiliens sur le Kouc et le Jari, durant les années 1965-70. Selon D. TILKIN-GALLOIS, il est actuellement constitué de trois communautés reliées par des chemins forestiers.

Les groupes 7 et 8 formaient récemment encore deux groupes locaux dans le bassin du Karapanaty, affluent du bas Inipuku. Il s'agit de très anciens groupes, probablement les plus stables de toute l'ethnie wayãpi, signalés déjà par ADAM DE BAUVE en 1832. D'après D. TILKIN-GALLOIS, ils étaient installés sur des terres très giboyeuses.

	Groupes Locaux	Communautés (désignées par le nom de leur Chef).	Habitants	Ancienne communauté récente.
(1)	En Guyane française : à Camopi	Chef Norbert Miyu	64	Idem.
(2)	à Camopi	Chef Benoît Wi'i	43	Masikili
	à Mula	Chef Pili	41	Alikɔtɔ
(3)	à Trois Sauts (Ɨtu Wasu)	Chef Roger Kamala	65	Ɨtusãsãy Kuluapi
	(Zidok - ville)	Chef Antoine Tamali	120	Yawakɔkɔ̃nga Kuluapi
(4)	à Trois Sauts	Chef Pina	33	Kuluapi
(5)	au Brésil : au Kouc (Cuc)	Chef Sarapo	23	Tunaimö (Yari)
(6)	à l'Inipuku	Villages : Inipuku, Kulalakwɛ, Malilɨ — Chef Waiwai	63	Idem.
(7)	à l'Igarape da Onça	Chef Yasitɔ	54	Karapanatɨ
(8)	à l'Igarape da Onça	Chef Sakɔ, Chef Saramarɛ	37	Wiliwilitɨ
(9)	à la rivière Pilima'ɨtɨ	Chef Paranawari	26	Yãlɨ

tableau 4 : Les groupes locaux wayãpi actuels

Selon notre collègue, ces groupes ont dû se déplacer sur l'Igarapé da Onça (bassin de l'Amapari), le premier(1973) à la demande de la Funai, le second (1975) après une phase d'hostilité avec des chercheurs de diamants (garimpeiros). Cet épisode constitue, signalons-le, le dernier cas connu d'hostilité armée chez les Wayãpi.

Le groupe 9 enfin, semble être le reste d'une population plus importante, selon nos informateurs Sisiwa et Tɔãtɔã qui visitèrent ou vécurent dans cette région il y a une quinzaine d'années.

Les groupes 7, 8 et 9 sont aujourd'hui rassemblés en deux villages près du poste Funai de Mitiko.

3) DOMINATION OCCIDENTALE ET RENOUVEAU

Il est indéniable que les Wayãpi n'ont jamais tant été en contact avec les Occidentaux, puisque cinq groupes locaux sur neuf sont sous le contrôle immédiat des administrations française ou brésilienne. En contre-partie, si, dans les décennies 1940-50 pour le bassin de l'Oyapock, et 1965-75 pour le bassin du Kouc-Amapari, le contact a été négatif sur le plan démographique, la situation actuelle semble être stable au Brésil et est très bonne en Guyane française. Le recensement très précis que nous présentons (cf. tableau 4, p. 352), dû à D. TILKIN-GALLOIS et nous-mêmes, permet d'estimer, pour un total de 569 personnes en 1978, l'accroissement total de l'ethnie à près de cent personnes depuis 1950.

Les regroupements récents ont été, en dépit de leur caractère artificiel, pleinement récupérés par les Wayãpi qui en profitent pour maintenir l'endogamie villageoise tempérée par les relations par paire.

L'assistance sanitaire, de son côté, en éloignant, surtout sur l'Oyapock, le danger des épidémies, permet la reconstitution de communautés fortes, chères aux Wayãpi, et donc une vie sociale plus active.

Tandis que la forêt reste encore dans une large mesure inviolée par les non-Indiens, ce qui laisse en théorie les Wayãpi libres de leurs mouvements, la séparation historique entre Wayãpi du nord et du centre et Wayãpi du sud (Wayãpi-puku), se trouve renforcée par la frontière entre la France et le Brésil ; les deux administrations insistent d'ailleurs parfois à coups de fables extravagantes du côté français, et de menaces du côté brésilien, pour maintenir la scission.

La disparité économique liée à celle des pouvoirs d'achat au Brésil et en Guyane est aussi à la base d'assistances différentes en ce qui concerne les produits occidentaux : tandis que la France pratique une politique de dons inconsidérés (liée à une arrière-pensée électoraliste), le Brésil encourage les Wayãpi à une saine prise en charge, sans malheureusement leur permettre un écoulement satisfaisant de leurs produits.

En dernier lieu, l'atout économique de l'ensemble de l'ethnie reste, en fait, sa maîtrise parfaite du milieu naturel.

Face à des tendances aussi contraires, j'ai acquis la conviction, au cours des années passées auprès des Wayãpi, qu'un grand pragmatisme, aujourd'hui comme par le passé, présidait à leurs choix. Ces choix, le plaisir de faire la fête, de donner et de rendre, de parcourir la forêt et de glisser sur le fleuve, sont aussi leur force.

CONCLUSION

Nous voici arrivés au terme de cet itinéraire qui, à travers la tradition orale Wayapi, nous a conduit de l'anthropologie à l'histoire.

En effet, pendant longtemps l'anthropologie sociale a su donner des sociétés une vision cohérente, en décrivant l'organisation sociale du moment perçu et, plus récemment, en s'ouvrant à l'écologie, les rapports liant les hommes au milieu naturel. Le présent travail a tenté d'introduire le troisième volet du tryptique, celui de la diachronie, afin de constituer le champ d'observation de l'ethnologue contemporain : la société, la nature et l'histoire.

Les intéractions de ces trois composantes fondamentales -car c'est avant tout sur elles que doivent se porter nos observations- sont lisibles à deux niveaux apparemment contradictoires chez les Amérindiens d'Amazonie : d'une part les sociétés actuelles sont, de par leurs racines profondes, le reflet de celles qui les ont précédées, d'autre part, ces mêmes sociétés, fruits de bouleversements post-coloniaux

et d'enracinement sur des terres diverses, doivent être envisagées comme largement nouvelles. Dans cette perspective,d'ailleurs, l'histoire, de composante du fait anthropologique, devient médiatrice et permet un va et vient oblique permanent entre nature et culture.

Il ne fait pas de doute que les Wayapi, à la fois parfaitement ancrés culturellement à leur passé amazonien et, en même temps, ayant tendu tous leurs efforts pour constituer, à partir d'éléments hétérogènes, un noyau moderne solide, vivant en fonction de la réalité sociologique de la seule Haute-Guyane, illustrent parfaitement les deux niveaux. Autrement dit, c'est un peu comme si cette société puisait son âme dans un passé dont la saveur est pour ainsi dire "pré-colombienne" -même s'il s'agit parfois d'une histoire remontant au XVIIIème siècle, voire au début du XIXème siècle seulement- et sa raison de vivre dans la dure réalité des expériences historiques post-coloniales.

Cette dichotomie de l'expérience historique est-elle propre aux Wayapi, ou correspond-elle à un phénomène commun aux Guyanes, voire à l'Amazonie ? Ce n'est pas le lieu de répondre à une question qui necessiterait un ouvrage, néanmoins elle nous suggère quelques réflexions qui peuvent fournir autant d'axes de recherches.

La plupart des traditions orales recueillies dans les Guyanes (Coudreau, 1893, Frikel, 1958, 1960, 1961, 1971, De Goeje, 1948, Hurault, 1968, 1972, Grenand, 1972, Nimuendaju, 1926, 1948) ainsi que nos enquêtes actuelles, tant sur la côte que dans l'intérieur de la Guyane française, font état :

1. d'une grande diversité ethnique dans les temps anciens, avec concentration du peuplement le long des grands cours d'eau, et de contacts inter-villageois sur des distances considérables.

2. de peuplements très importants, de puissances guérrières et

d'organisation politique différentes de ce que nous connaissons actuellement.

3. d'une période de baisse démographique (pas toujours mais souvent liée clairement à la pénétration européenne), de migrations tous azimuts, de changements de milieux naturels, enfin de regroupements tendant vers les ethnies contemporaines.

La totalité de ces traditions orales de la région des Guyanes sont caractérisées par un phénomène de tassement de la chronologie c'est à dire une imprécision croissante à mesure que l'on s'enfonce dans le temps et une tendance à rendre merveilleux (mythique) les évènements les plus lointains. D'où, au final, cette opposition entre une histoire récente dont le rôle politique est bien visible et une histoire ancienne à qui est assigné un rôle métaphysique où plus simplement moral.

A travers ces tendances répétitives de l'histoire amérindienne de cette région des basses terres d'Amazonie - répétitives sans doute parce que ces sociétés ont subi le même choc - une puissante volonté de survie, en dépit de la réduction démographique catastrophique, a été observée au cours des différents chapitres de notre travail et passe tout autant par un refus passif, mais catégorique, des idéologies occidentales successives (tant en ce qui concerne les rapports individuels que les concepts de pouvoir ou encore la représentation philosophique de l'univers), que par un attachement indéfectible à l'économie de subsistance diversifiée et à l'intégrité du milieu naturel.

Ces quelques lignes montrent, du moins je l'espère, à quel point il est important de multiplier avec les sociétés amérindiennes survivantes d'Amazonie les reconstitutions méthodiques du passé telle celle que je viens de tenter pour les Wayapi.

Il y a urgence pour un tel travail car si,fort heureusement l'Amérindien d'Amazonie semble être sorti du long tunnel de l'extinction

les sociétés amérindiennes d'aujourd'hui et de demain seront de plus en plus le fruit de nouveaux regroupements inter-tribaux et, cherchant de nouveaux moyens d'expression et de luttes, vont probablement puiser dans les livres les indispensables connaissances de leur passé tel que cela commence à se pratiquer chez les Galibi par exemple.

L'anthropologue-historien sera, dès lors, renvoyé à sa propre authenticité et redeviendra un témoin du temps qui passe. Mais nous n'en sommes pas encore là et la tâche qui nous reste est immense...

ANNEXES

annexe 1

Origine des clans du singe sapajou et du perroquet amazone [kaʔiimɨãwãngɛ et kulɛimɨãwãngɛ]

Kamala - C'était il y a longtemps ?

Awala - C'était il y a longtemps, lors de notre première apparition sur la terre. Toutes les femmes furent enlevées il y a longtemps : c'était à cette époque-là.

[...]

Kamala - Les hommes étaient désormais sans femmes ?

Awala - Désormais, ils étaient bel et bien sans femmes. Ils n'avaient plus de cassave. C'est à ce moment-là qu'elles arrivèrent pour travailler le manioc : une femelle de singe sapajou, et l'autre, une femelle de perroquet amazone [...]. Un jour, pendant qu'elles travaillaient, les hommes, eux, étaient partis chasser. Ensuite, ils revinrent près d'elles; ils revinrent avec de la viande et virent qu'il y avait de la cassave. "Nous avons faim " dirent les hommes. Les animaux, leurs animaux domestiques, leur servirent leur repas accompagné de cassave. Auparavant, les animaux leur avaient servi à boire de la cassave trempée dans de l'eau.

Après le repas, les hommes, intrigués, s'éloignèrent un peu et revinrent subreptice-ment sur leurs pas pour les observer: "Qui donc travaille ainsi pour nous préparer notre nour-

riture?" se demandaient-ils.

Kamala - N'étaient-ce pas leurs animaux domestiques ?

Awala - C'étaient leurs animaux domestiques. Le perroquet était une femme qui vivait dans une enveloppe animale; le singe de même.

De leur cachette, les hommes virent les femmes partir vers l'abattis et revenir avec du manioc. Alors les hommes entrèrent dans le village: "C'est donc vous qui préparez ce que nous mangeons ?" - "Oui,dirent-elles, c'est bien nous qui le préparons."

Elles allaient rentrer vivre dans leurs enveloppes animales quand hop! les hommes ramassèrent la dépouille de singe sapajou et vlop! la lancèrent au loin. kikõ,kikõ,kikõ... fit la dépouille: elle était devenue un vrai singe sapajou. L'autre dépouille, eh bien, pɨpɨ, pɨpɨ..., c'était devenu un vrai perroquet amazone.

Les hommes ne conservèrent que ce que les dépouilles avaient contenu. Ainsi donc, plusieurs hommes épousèrent des singes sapajous car les singes sapajous étaient des femmes.

Kamala - Et les perroquets amazones, étaient-ce également des femmes?

Awala - Oui. C'est ainsi que plusieurs hommes épousèrent leurs animaux domestiques.

Kamala - Et c'est avec elles qu'ils nous engendrèrent?

Awala - C'est avec elles qu'ils nous engendrèrent. Ils eurent ce que l'on peut appeler une descendance. La même chose arriva avec les sapajous qu'avec les amazones.

Mais ces ex-femelles singes avaient une queue.

Kamala - Une queue ?

Awala - Une queue.

Kamala - On ne réussit pas à la leur couper ?

Awala - Celles qui eurent la queue coupée en moururent. Aux autres, on ne coupa donc que la moitié de la queue. Ce sont elles qui sont à l'origine de ceux de nos ancêtres qui avaient les fesses tombantes; voilà assurément ce que l'on dit. Elles sont aussi, dit-on, à l'origine de grand-père Alasuka, mais ils sont assurément très nombreux à descendre des femelles de sapajous.

C'est pour la même raison que certains de nos ancêtres décalottaient si bien le gland de leur pénis.

Avec les femelles de perroquets, il n'y eut pas de problème, puisqu'elles n'avaient pas de queue. [...]

recueilli en mai 1978 à Trois Sauts. Transcription et traduction de Ilipe Paul et de F. Grenand.

annexe 2

Origine de différents clans wayãpi

C'est un homme, Yawapokɛ, qui a créé les Wayãpi.

Il y a longtemps, il ramassa la peau d'un singe atèle. Quelque temps après, elle avait gonflé, était devenue comme un pot en terre, et était pleine de vers. Les vers se transformèrent en enfants, un garçon et une fille, qui sont les ancêtres des /kwatatapulukɛ/,"anciens vers de singe atèle" .

Un jour, quelqu'un perdit une flèche qui resta longtemps dans la forêt. Yawapokɛ ramassa les vers qui s'étaient accumulés dans la flèche vermoulue. Quelque temps après, ils devinrent un garçon et une fille qui sont à l'origine des /wɨlapayalikakɛ/,"ancienne flèche vermoulue".

Les /akɨkɨimɨãwãngɛ/, "descendants du singe hurleur", sont venus de la même manière que les /kwataimɨãwãngɛ/.

Un jour, Yawapokɛ ramassa des vers dans un tronc de fromager ; c'était une grosse espèce de vers. Ils donnèrent naissance aux /kumakaimɨãwãngɛ/,"les descendants du fromager", qui sont de gros hommes et de grosses femmes.

Il y a longtemps, des femmes allèrent à l'abattis et entendirent le chant de la grenouille Leptodactylus. L'une d'elles lui dit: "Viens avec moi au village". C'était un mâle. Le soir, le mâle vint faire l'amour

avec la femme dans son hamac. Celle-ci fut bientôt enceinte, et, deux mois plus tard, elle accoucha d'un homme gros et gras. Les gens qui, aujourd'hui, sont gras comme il le fut, sont ses descendants: ce sont les /muluimɨãwãngɛ/, "les descendants de la grenouille Leptodactylus".

Un jour, deux jeunes filles qui avaient leurs règles allèrent pourtant à la rivière. Elles furent mises enceintes par un poisson Hoplias, et accouchèrent l'une après l'autre. La première eut un véritable enfant; la seconde, elle, mit au monde un poisson Hoplias qui retourna à la rivière. Le bébé vécut parmi les hommes; il est l'ancêtre des /talɛʔɨimɨãwãngɛ/, "les descendants du poisson Hoplias".

Un jour, Yawapɔkɛ recueillit des vers dans un arbre acajou. Ces vers étaient longs; ils donnèrent un garçon et une fille dont les descendants sont aujourd'hui grands et minces. Ce sont les /kaisuimɨãwãngɛ/, "les descendants de l'arbre acajou".

Les /wiliimɨãwãngɛ/, "descendants du palmier Bactris" et les /tasiimɨãwãngɛ/, "les descendants de l'arbre Tachigalia", ont la même origine.

Un jour, Yawapɔkɛ recueillit les asticots d'un cadavre d'anaconda qui avait été tué par les gens de son village. Les vers donnèrent naissance à deux bébés petits et costauds. Ils sont les ancêtres de tous les Wayana que l'on appelle /mɔyuimɨãwãngɛ/, "les descendants de l'anaconda".

Une grand-mère vivait seule avec son chien dans un village et faisait l'amour avec lui. Un jour, elle fut enceinte et accoucha d'une portée de chiots. Elle recommença et accoucha cette fois d'un garçon et d'une fille d'où sont issus tous les /yawaimɨãwãngɛ/, "les descendants du chien", que l'on appelle aussi/kaikušian/[1].

---

[1] mot karib signifiant la même chose.

Un jour, Yawapokɛ conserva des peaux de poisson Leporinus. Un jour il dit à sa femme: "Entends-tu des enfants pleurer ? Ce sont les enfants qui viennent des peaux de poisson". Ces deux enfants sont les ancêtres de tous les /walakupi/, "peaux de poisson Leporinus".

conté en mai 1974 à Trois Sauts par la grand-mère Pɛkũ; traduit sur le champ par son fils Alasuka.

annexe 3

Identification des animaux et plantes étant à l'origine des clans

animaux

nom wayãpi	nom français	nom scientifique
akɨkɨ	singe hurleur rouge	Alouatta seniculus L. Cebidae.
inãmu	grand tinamou	Tinamus major Gmelin, Tinamidae.
kaʔi	sapajou fauve	Cebus apella L., Cebidae.
kulɛ	amazone meunière	Amazona farinosa Bod. Psittacidae.
kwata	singe atèle	Ateles paniscus L. Cebidae.
mãngãngã	bourdon	Bombicidae, Hyménoptères.
moyu	anaconda	Eunectes murinus L. Boidae.
mulu	grenouille (sp.)	Leptodactylus pentadactylus Laur., Leptodactylidae.
talɛʔɨ	poisson (sp.)	Hoplias macrophtalmus Pell., Characidae.
walaku	poisson (spp.)	tête de ségrégat couvrant plusieurs espèces des genres Leporinus et Schizodontopsis.
yapakani	oiseau spizaète	Spizaetus ornatus Daud., Accipitridae.

plantes

kaisu	arbre acajou	Cedrela odorata L., Meliaceae.
kumaka	arbre fromager	Ceiba pentandra Gaertn. Bombacaceae.
tasi	arbre (sp.)	Tachigalia paniculata Aubl., Caesalpinoidae.
wili	palmier (sp.)	Bactris elegans Barb. Rod., Palmae.
wɨlapa	flèche, c'est à dire roseau à flèche	Gynerium sagitattum Beauv.,Poaceae.

annexe 4

Le voyage autour du monde

Il y eut jadis un chef qui partit faire un grand voyage avec ses hommes. L'expédition ne comptait aucune femme. Ils arrivèrent un jour devant un grand arbre à contre-forts. Le chef dit: "Il faut marcher normalement, sans s'attarder devant l'arbre". Le dernier homme fut le seul qui n'écouta pas; les contre-forts de l'arbre le saisirent et se refermèrent sur lui. Les autres continuèrent.

Arrivé devant une rivière où il y avait beaucoup de poissons /maniisĩ/, le chef dit: "Il faut mettre des chaussures, sans quoi vous vous ferez piquer". Le dernier ne voulut pas obéir : il fur couvert de piqûres et mourut. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a beaucoup de déjections de singes hurleurs qui tombent des arbres. Il faut mettre des chapeaux, pour que cela ne vous tombe pas sur la tête". Tous obéirent, sauf le dernier. La quantité de déjections qu'il reçut sur la tête le fit mourir. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va manger". Une cinquantaine d'hommes environ mangèrent différemment de leurs camarades en avalant des crabes et des petits poissons. Une fois le raps terminé, le chef dit: "Bon, on repart". Mais ces cinquante hommes, étrangement alourdis par leur repas, refusèrent: "Non, on ne part pas tout de suite". Le chef ordonna alors de couper une très longue liane et d'y attacher les récalcitrants. Or, à peine étaient-ils attachés qu'ils se mirent à grogner comme des pécaris à

lèvres blanches. Les compagnons du chef lachèrent alors la liane, et les cinquante pécaris s'enfuirent dans la forêt. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a de gros insectes bousiers; faites bien attention si vous déféquez, de bien protéger votre corps avec des feuilles; si vous ne le faites pas, ils feront comme tous les bousiers, ils viendront sur vos déjections, mais ceux-ci sont si gros qu'ils vous tueront." Tous obéirent sauf le dernier: un énorme bousier, s'approchant alors de lui, lui tapa sur la tête; l'homme mourut immédiatement. Les autres continuèrent.

Le soir tombait et le chef dit: "Nous allons dormir ici." On entendait tout près le cri de l'oiseau grand ibijau: "cra, cra, cra..." Les hommes lui demandèrent de ne pas crier, et certains lui demandèrent de venir dormir avec eux. L'oiseau accepta, mais, de son bec empoisonné, il piqua les hommes avec qui il coucha; ceux-ci hurlèrent et se transformèrent en la variété de pécari qui se disperse. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a le monstre /tukãmoyu/, mi-toucan, mi-anaconda . Ne le regardez pas dans le creux de son arbre, il vous mangerait". Le dernier homme désobéit et le monstre le mangea. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a l'oiseau courlan. Il faut lui demander pardon de le déranger ainsi chez lui". Tous obéirent, sauf le dernier; le courlan sortit de son trou et le piqua avec son bec; il en mourut. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a de gros coléoptères/suwãsuwã/. Prenez tous un bâton pour éviter leurs trous, mais surtout, ne les touchez pas." Le dernier homme était bien armé d'un bâton, mais au lieu de s'en servir pour se guider, il s'en servit pour toucher

une de ces larves monstrueuses: elle l'emporta aussitôt dans son trou. Les autres continuèrent.

Le chef dit: "On va passer là où il y a de grosses rainettes patte d'oie, de très grosses rainettes patte d'oie. Toujours avec votre bâton, guidez-vous entre les trous , mais ne les touchez pas." Le dernier désobéit et une grenouille monstrueuse le fit sauter très loin, jusque de l'autre côté de la mer. Là, il fut obligé d'attendre qu'un très gros caïman passât . Enfin, il en arriva un. Le caïman noir lui demanda ce qu'il faisait là, et l'homme dit : "Je voudrais bien retrouver mes compagnons, mais je ne sais comment m'y prendre". Le caïman noir dit:"Eh bien monte sur mon dos et nous traverserons la mer tous deux". Ainsi firent-ils. Très souvent, en cours de chemin, le caïman noir rota; à chaque fois il demandait à l'homme si cela sentait mauvais; à chaque fois, l'homme répondait que non. Arrivé tout près du rivage, le caïman noir rota encore une fois: "Mon petit-fils, est-ce que cela ne sent pas très mauvais?" et l'homme répondit: "Si, grand-père, cela sent très mauvais". Alors le caïman, d'un grand coup de queue le déposa sur la rive et s'en alla mécontent. Mais l'homme avait retrouvé son pays. Il coupa des bambous et se tailla des flûtes; puis il chanta comment le martin-pêcheur lui avait presque crevé les yeux quand il était juché sur le dos du caïman noir. Il continua son chemin et retrouva ses camarades.

Ils arrivèrent là où il y avait de très gros animaux. Le chef dit à ses hommes: "Tous les animaux que vous avez l'habitude de tuer, ce ne sont que des espèces réduites; voyez celles-ci: ce sont les vraies espèces!" Et le chef montra successivement:

- le vrai tapir, /miyalusu/, qui était un éléphant,
- le vrai agami, /yakamiwasu/, qui était un nandou,
- le vrai hocco, /mɨtũwasu/, qui était une autruche,
- la vraie biche, /soʔɔwasu/, qui était une girafe,
- le vrai cariacou, /kaliakuwasu/, qui était un cheval.

Et le chef leur dit en plaisantant: "L'agami que vous avez l'habitude de tuer, ce n'est qu' une fourmi!". Puis les hommes et leur chef attaquèrent tous ces grands animaux, armés seulemnt de leurs couteaux et ils les mangèrent. Puis ils continuèrent.

Ils arrivèrent là où il y avait un escargot d'eau monstrueux, le chef des escargots d'eau. Le chef dit: "Surtout, il ne faut pas le toucher!". Mais le dernier homme désobéit et frappa la coquille de son bâton. C'est alors que beaucoup d'eau se mit à sortir de la coquille; cette eau ne voulait pas s'arrêter, elle fit déborder les rivières et recouvrit la terre. C'était le Déluge qui commençait. [...]

Conté par Alasuka et Ilipɛ en
janvier 1972, à Trois Sauts.
Traduit par eux-mêmes.

annexe 5

Chant /pilau/

Vous arrivez, pilau;
Mais d'où venez-vous donc, pilau ?
Vous arrivez par notre rivière.

Ils se rassemblent pour la fraie, les pilau,
Ils se rassemblent pour aller où ?

Ils se mettent en ligne, les pilau,
Ils se mettent en ligne pour aller dans les mares.

Ils entrent, les pilau,
Par le saut /kumakayula/,
Ils entrent dans leur demeure, les pilau.

On donne à boire aux pilau[1]
On leur fait boire l'écume du bassin.

Qu'est-ce qui m'a rendu comme ça ?
C'est la plante parfumée[2] qui m'a fait ça,
C'est le poison de pêche /salisali/[3] qui m'a fait ça.

Qu'est-ce qui est le plus dangereux pour moi ?
C'est la plante parfumée,

C'est le poison de pêche /salisali/.

Qui vient s'ajouter aux pilau ?
C'est /pilauluku/ qui vient s'ajouter aux pilau.

Ils se frottent l'un contre l'autre les pilau,
Dans le bassin, ils se frottent les pilau,
Dans le grand remou, ils se frottent les pilau.

On voit vos belles peintures, pilau,
Même au fond de l'eau
On les voit zigzaguer.

Qu'est-ce qui m'a rendu comme ça ?
C'est la plante parfumée,
C'est le poison de pêche /salisali/,
C'est le poison de pêche /kunami/[4].

Ils se frottent, les pilau,
Sur le banc de sable, ils se frottent,
Dans le bassin, ils se frottent,
Dans le grand remou, ils se frottent
L'un contre l'autre, les pilau.

Ils grognent, les pilau,
Dans leur demeure, les pilau,
Dans le bassin qui est leur malocа.

Ils se dispersent, en quête de leur village, les pilau
Ils se dispersent, en quête de leur demeure, les pilau
Depuis le banc de sable, ils se dispersent, les pilau.

Ils se remettent en ligne, les pilau,
En quête de nourriture,
Ils s'alignent les pilau.

Grâce à quoi a-t-on fléché les pilau ?
Grâce au fruit de /kulupa/[5],
Grâce au fruit de /kulupaʔi/[6],
Grâce au fruit de /sɔkɔlɔ/[7].

Grâce à quoi a-t-on tué les pilau ?
Grâce au fruit de /kulupa/,
Grâce au fruit de /kulupaʔi/,
Grâce au fruit de /sɔkɔlɔ/,
Grâce à la fleur de /pilimaʔɨ/[8].

Ma flèche fait fuir les pilau,
Dans leur demeure elle les fait fuir,
Dans le bassin elle les fait fuir.

Ils s'arrêtent les pilau,
Dans un autre pays, ils s'arrêtent,
Au pays d' /ɨmawa/,
Au pays de /wayali/.

Ils abandonnent, les pilau,
Là s'arrête la belle chanson des pilau.

Cette version du plus important chant des Wayãpi a été chantée par Jacky Pawɛ en 1977.
Enquête de J.M.BEAUDET;transcription et traduction de ALASUKA et F.GRENAND

notes

[1] On empoisonne la rivière avec des produits toxiques.
[2] plante parfumée: métaphore pour /ɨmɛku/,liane ichtyotoxique, Lonchocarpus chrysophyllus Kleinh.

[3] /salisali/: autre nom métaphorique de la même liane ichtyotoxique.
[4] /kunami/: autre poison de pêche, cette fois-ci plante herbacée cultivée, Clibadium sylvestre Aubl.
[5] /kulupa/: métaphore pour l'arbre /yanɨpa/, Genipa americana L.
[6] /kulupaʔi/: métaphore pour l'arbre /yanɨpaʔi/, Genipa spruceana Steyermark.
[7] /sokolo/: arbre, Simaba multiflora Juss.
[8] /pilimaʔɨ/: arbre, Qualea coerulea Aubl. Les fleurs de cet arbre, ainsi que les fruits des trois précédents, sont mangés par les poissons. En se postant là où ils tombent dans l'eau, les hommes sont sûrs de surprendre leurs proies.

annexe 6

L'histoire d'Asĩngau

[...] Autrefois, les Brésiliens ont forcé le chef Asĩngau à fuir. Il était pourtant un vrai chef, mais il a fui.

Quelque temps auparavant, les Brésiliens avaient emmené à la ville son jeune frère, et à chaque voyage, lorsque Asĩngau demandait de ses nouvelles, les Brésiliens lui répondaient qu'il allait revenir sans tarder. Mais un des Brésiliens, qui était devenu ami avec Asĩngau, lui dit la vérité: "Ton frère a été tué par les Brésiliens." Le chef demanda alors à ce qu'un des Brésiliens restât (en otage) jusqu'au retour de son frère. Une fois les Brésiliens repartis, Asĩngau emmena à la chasse celui qu'ils avaient laissé et le tua près du trou formé par un arbre déraciné, pour ne pas avoir à l'enterrer.

A leur voyage suivant, les Brésiliens demandèrent où était leur camarade:

-"Peut-être a-t-il été mangé par un jaguar ? " Mais les jaguars ne mangent jamais les Brésiliens ! Le chef l'avait tué pour venger son frère.

- "Peut-être a-t-il été mangé par un monstre ?" Mais les monstres ne mangent jamais les Brésiliens !

Les Brésiliens montèrent alors très nombreux au village d'Asĩngau. Ses hommes lui dirent:

- "Prépare-toi, car bientôt davantage encore de Brésiliens viendront t'attaquer; ils te tireront dessus, mais toi, tire leur dessus aussi." C'était la saison des pluies, il ne faisait pas beau . Le chef parla très fort aux Brésiliens: " Partez!", leur disait-il . Sa femme le tenait par le bras pour essayer de le modérer. Il les frappa même! Alors que

les Brésiliens quittaient le village, ils lui dirent:

-"Tu peux te préparer, car nous allons remonter!"

- "Ne vous en faites pas" leur répondit-il. A ce moment-là, les Brésiliens tirèrent sur lui, et lui tira sur eux.

- " Approche donc, disait les Brésiliens, et nous te clouons les pieds au sol avec nos balles ! "

- " Si vous voulez me clouer les pieds, approchez, je suis là ! " Asĩngau n'avait pas peur des Brésiliens.

- " C'est moi qui ai tué votre camarade; je l'ai tué parce que vous avez tué mon frère, mais je ne peux pas vous tuer tous car vous êtes aussi nombreux que les arbres de la forêt. C'est moi qui ai tué cet homme, et c'était pour venger mon frère". [...] "Ici est mon village, non le vôtre. Partez ! ".

Plusieurs fois de suite, les Brésiliens remontèrent, et à chaque fois Asĩngau refusa qu'ils couchent dans son village; et à chaque fois il y eut des bagarres; et à chaque fois, les Brésiliens promirent de revenir plus nombreux.

"- Qu'allons-nous faire ?" dirent ses hommes à Asĩngau. Et Asĩngau demanda à la grand-mère chamane de les aider: elle fit chavirer les canots des Brésiliens et les fit dévorer par des piranhas voraces. [...]

Puis Asĩngau décida d'émigrer jusqu'à la source du Kouc. Les Brésiliens le suivirent jusque là. Alors il alla plus loin, sur un petit affluent de la source du Kouc, le ruisseau Moykwa [ou Moypa]. Là, les Brésiliens ne le trouvèrent pas; et c'est dans ce village que celui que les Brésiliens, aussi bien que ses hommes, appelaient Capitão, finit sa vie [...].

Conté par Miso à J.M.DEAU-DET en mai 1979 à Trois Sauts. Traduction résumée par ALASUKA.

annexe 7

La guerre d'extermination contre les Tapɨʔĩy

Jadis, les Tapɨʔĩy capturèrent des femmes et les emmenèrent, mais les nôtres les reprirent. Tel fut le sujet de la guerre. Le chef wayãpi s'appelait alors Wɨwaila. Voilà ce que l'on raconte.

Nos hommes partirent et arrivèrent au village des ravisseurs:

- " Comment allez-vous ?", dirent-ils.
- " Nous allons bien", répondirent les Tapɨʔĩy. Nos hommes s'assirent un moment. Ils regardaient de tous côtés. Des femmes passèrent pour aller à la rivière.

" Ce sont celles qui ont été capturées" pensèrent nos hommes. Ils avaient chacun leur machète.

- " J'ai bien l'impression que celle-ci est ma fille", dit Wɨwaila, et il se leva.
- " Et celle-ci est la mienne, et celle-ci, et celle-ci !" dirent-ils tous également. Ils se mirent à les suivre. Hop! Notre ancêtre attrapa sa fille. Ils attrapèrent chacun la leur. Ainsi agirent-ils.

Mais les Tapɨʔĩy se levèrent à leur tour. On dit que c'est avec, avec ... avec les becs de ara, que nos ancêtres les combattirent. Comment dire ? C'est le modèle des machètes américaines, elles ont cette forme-là: elles sont arrondies au bout, comme ça. Et donc, avec ces machètes, sac,sac,sac... Nos ancêtres les faisaient tournoyer et retournoyer, leurs machètes. Ils tuèrent des Tapɨʔĩy et s'en retournèrent.

[Cependant le chef Wɨwaila fut tué et les ennemis mirent son corps à bouillir. Des Wayãpi, cachés dans les fourrés, observaient la scène] .
-" Je t'avais bien dit qu'ils seraient nombreux", disait un de nos ancêtres.
- "Je t'avais bien dit qu'il fallait d'abord bien les observer", lui répondit un autre. Les ennemis faisaient bouillir le corps d'un membre de leur famille .
-" Ainsi donc, voilà un des nôtres qui va être mangé", pensèrent les Wayãpi. Et ils partirent. Ainsi raconte-t-on. [...]

En arrivant, ils prévinrent les autres:
- " Voilà de quelle manière un membre de notre famille a été tué pour être mangé", dirent-ils.
- " Allons immédiatement chez eux ! " répondirent les hommes du village. Et ils partirent. Ils partirent nombreux.
- " Ils vont sans doute nous faire tirer toutes nos flèches. Il nous faut en prendre suffisamment". Ils se ficelèrent alors des paquets de flèches gros comme ça; ils emportèrent tellement de flèches, que le paquet leur soulevait le bras. Ils partaient pour la guerre.

Comment dirais-je ? Ils se mirent en embuscade sur le chemin. Ils se mirent en embuscade tout le long du chemin. Les ennemis avaient l'habitude de passer sur ce chemin pour aller à la rivière, comme nous le faisions jadis nous-mêmes. Ils devaient sortir de leurs maisons et de leur village pour descendre à la rivière. Mais cette fois-là, les Tapɨ'ĩy ne descendaient pas: ils avaient peur; peur de nos ancêtres. C'est pour cette raison qu'ils ne quittaient pas l'intérieur de leur maison.

Cependant, un sortit. C'est de cette façon que nos ancêtres tuaient, jadis. Ils le tuèrent et cachèrent son corps. Ensuite un autre descendit et sortit du village. Celui-là, ils le suivirent dans sa marche et le tuèrent. Comme nos ancêtres étaient alors nombreux

autour du village , nos ennemis le devinèrent sans doute. Mais nos ancêtres les tuèrent tous. C'est de cette manière qu'ils exterminèrent ce village. Ensuite, ils revinrent chez eux. [...]

Une autre fois, d'autres parmi nos ancêtres tuèrent des ennemis. Comment te dirais-je ? Autrefois, nos ancêtres partirent pour tuer un Tapɨʔĩy. On dit que cet homme s'appelait Wasɛylɨ. C'est à cause de lui que nos hommes partirent en guerre.

- " Allons voir nos ennemis! Allons reprendre notre soeur enlevée!",disaient nos ancêtres.

- " Oui, ramenez-la !",leur dirent ceux qui restaient.

- " Allons chercher notre soeur et ramenons-la. Elle est comme eux, maintenant, elle est comme les Tapɨʔĩy."

Oui, ceux qui étaient enlevés par les Tapɨʔĩy devenaient comme eux.

Nos ancêtres partirent.

La femme allait vers la rivière:

- "Ho, dit-elle, tous ces Wayãpi! Les Wayãpi! criait-elle. Les Tapɨʔĩy sortirent de leurs maisons; on dit que leurs chiens les suivaient. Nos ancêtres se dispersèrent. Les Tapɨʔĩy ne les trouvèrent pas, car nos ancêtres s'étaient sauvés.

Après cela, ils revinrent.

- "Cette fois-ci, nous devons reprendre notre soeur."

Et ils partirent. Ils virent leur soeur, mais quand elle passa près d'eux:

- " Ho! les Wayãpi!

- " Oui, oui, " dirent-ils. Mais tu sais, les Tapɨʔĩy étaient avec leurs chiens, et nos ancêtres s'enfuirent une fois encore, te dis-je.

- " Cette fois-ci, vous devez vraiment aller tuer les Tapɨʔĩy",dirent ceux des nôtres qui étaient restés au village. Voilà ce que me raconta ma grand-mère.

- " Vous devez reprendre votre soeur et la ramener ici", dirent-ils. Leur soeur, désormais, était devenue Tapɨʔĩy; c'est pour cela que quand nos hommes passaient près d'elle, elle criait "les Wayãpi!" : elle ne nous connaissait plus. On dit qu'elle était petite comme ça quand ils l'enlevèrent [4-5 ans]. Après cela, elle ne pouvait plus reconnaître ses frères. " Hai, hai, hai" aboyaient les chiens qui suivaient nos ancêtres; et cette jeune fille criait de même, te dis-je!

"Maintenant, on va bien voir", dirent nos ancêtres. Mais les chiens étaient vraiment très très grands; et ils filaient maintenant : hai, hai, hai... et ils forcèrent un de nos ancêtres à entrer dans le creux d'un arbre, enfin, je veux dire qu'ils l'acculèrent dans le creux des contreforts d'un arbre. Les Tapɨʔĩy arrivèrent, et Wasɛylɨ, lui aussi, arriva. Et sak, sak, sak, les flèches ne touchaient que les contreforts, mais maintenant les chiens le mordaient et le mordaient; et lui les frappait en vain avec son arc [il avait tiré toutes ses flèches], mais les chiens n'avaient pas demandé à être battus, et n'en mordaient que plus.

- " Vite, venez! " cria l'homme à ses compagnons, "Waytatãsĩ, viens me chercher! Kuyuwiluway, viens ! " disait-il. Kuyuwiluway était le nom d'un ancêtre, Waytatãsĩ, le nom d'un autre; mais ils passèrent ...

D'autres ennemis arrivèrent alors. Ce sont ceux-là qui tuèrent celui que les chiens avaient acculé. Ainsi raconte-t-on. Ils le tuèrent et l'emportèrent. Les deux autres Wayãpi étaient partis.

" Ils l'ont bel et bien tué" dirent ces deux hommes en arrivant chez eux, "ils ont tué Yalimɔ". Puis ils partirent chez les Noirs[1]; ils voulaient

---

[1] Pour l'identification de ce groupe, cf. p. 308 .

les inviter. Apparemment, ils étaient vaguement amis. Ils racontèrent ce qui s'était passé:
- " Nous avons été vaincus", dirent-ils; allons ensemble, et nous nous vengerons", dirent les Wayãpi aux Noirs. Voilà sans doute comment ils parlèrent. Et les Noirs les suivirent. Ils étaient nombreux, les Noirs, très nombreux, comme d'habitude.

Les Wayãpi et les Noirs arrivèrent au village des Tapɨʔĩy. Ceux-ci étaient en train de boire force bière de maïs. Ils jouaient de la flûte : c'étaient des os humains bien nettoyés et des crânes dans lesquels ils avaient introduit des bambous. Voilà de quoi jouait Waseylɨ, à ce que l'on raconte. Tous étaient saoûls.
- " Quand nous aurons fini d'encercler le village, nous sifflerons: wɛlililili, wɛlililili ", se dirent-ils; je veux parler de nos ancêtres. Trois d'entre eux partirent:
- " C'est nous qui sifflerons", dirent-ils. Ainsi firent-ils.
- " Ho !" dirent les Tapɨʔĩy, "le petit tinamou[1] chante! Mais d'où chante-t-il donc ainsi ? "
Tiwi, tiwi, tiwi, ɛ...ɛ...ɛ... : Waseylɨ jouait toujours de la flûte : il se moqua des Wayãpi dont il avait deviné la présence :
" - Apportez, apportez donc vos carcasses, que je les mange ! que je vous tue, et que je vous mange ! " Sa femme lui apporta de la bière de maïs.

Pendant ce temps, les nôtres avaient fini de se préparer:
- " C'est lui qu'il nous faut en premier", dirent-ils.
Ti... Fit le fusil dans sa direction: Waseylɨ roula sur lui-même, et pof! il finit par tomber. Il était tombé, avec, comment dirais-je ? avec sa calebasse pleine de bière de maïs, qui se renversa; il renversa sa boisson.

---

[1] oiseau /suwilõlõ/: Crypturellus sp., Tinamidae.

Voila ce que l'on raconte.[1]

Les autres Tapɨ?ĩy réagirent alors en se dispersant; en vain; ils ne réussirent pas à se sauver. Les nôtres les tuèrent tous; ils les anéantirent tous. Ils attrapèrent les femmes et les ramenèrent dans les maisons, puis ils abusèrent d'elles: ils les baisèrent après les avoir rattrapées. Ensuite, ils les égorgèrent. Ils tuèrent toutes les femmes en les égorgeant, comment dirais-je ? avec des couteaux. Ils liquidèrent ainsi toutes les femmes.

Puis les Noirs repartirent chez eux:
- " Nous vous avons vengés; maintenant, c'est terminé."
Voilà ce que fut, autrefois, cette guerre; ainsi racontaient nos ancêtes. Les Tapɨ?ĩy, qui, à cette époque, étaient encore assez nombreux, nos ancêtres n'en laissèrent même pas un vivant, et les Noirs agirent de même. Voilà, c'est ainsi.

Conté par la grand-mère
Pɛkũ, à Trois Sauts en Août 1977.
Transcription et traduction de
Alasuka et F.Grenand.

---

[1] Selon Robert Yawalu et Jacky Pawɛ, la narratrice se trompe sur l'identité du chef Tapɨ?ĩy, dont ils ignorent par ailleurs le nom. Pour eux, Wasɛylɨ était un chef wayãpi-puku de la rivière Kuya?i qui vécut plus tard, vers 1870. Il se peut pourtant que les deux hommes aient porté le même nom.

annexe 8

Histoire d'un captif wayãpi chez les Tapɨʔĩy

C'était avant la migration de Waninika; les Wayãpi n'étaient pas sur l'Oyapock. Les Tapɨʔĩy étaient très sauvages; ils s'allongeaient les oreilles en se frottant (le trou pratiqué dans les lobes avec la sève de) la racine du palmier /pasiʔɨ/[1]. Ils avaient de grandes maisons à étage où vivaient plusieurs familles.

Un jour, les Tapɨʔĩy enlevèrent deux garçons et une fillette au village wayãpi de Kwatakɛa. Les deux Tapɨʔĩy qui les avaient enlevés se les partagèrent: l'un eut Piamisi et sa soeur; l'autre eut le deuxième garçon qui était beaucoup plus jeune. Les propriétaires élevèrent leurs captifs comme il faut; ils vivaient comme les Tapɨʔĩy et avaient les oreilles longues comme eux.

Un jour, le propriétaire du plus jeune dit à l'autre: -" Je veux manger le mien. Et toi ?". L'autre lui répondit: - " Non, c'est mon beau-frère (il venait de le marier avec sa soeur); mange le tien si tu veux". Il ajouta:"/tatapolɛ/", c'est à dire: "les captifs sont difficiles à trouver". Piamisi, qui n'était pas loin, avait entendu, et bien qu'il ne soit pas concerné,il alla

---

(1)/pasiʔɨ/: Iriartea exorrhiza (Mart.) Wendland, Palmae.

prévenir son ami. Celui-ci répondit:
- " Je suis bien ici; ils ne me feront rien".
Piamisi se promit de se sauver à la première occasion. Bientôt eut lieu une grande fête à cachiri; pendant toute la journée, Piamisi dansa avec les Tapɨʔĩy; le jeune garçon les regardait car il n'avait pas encore l'âge de danser. Il ne comprenait pas bien, mais Piamisi, lui, avait compris qu'ils allaient manger son ami. A l'aube, les Tapɨʔĩy s'emparèrent du jeune homme et lui lièrent les mains en l'air à un poteau, ainsi que les pieds. Ensuite, ils firent semblant de le flècher, puis le fléchèrent pour de bon. Ils chantèrent alors une chanson où l'on expliquait comment il fallait le manger. Pendant la journée, ils mangèrent. Ils disaient à Piamisi:
- " Viens ! C'est bon comme du singe atèle rôti". Lui, disait qu'il préférait le cachiri et que, d'ailleurs, il avait déjà trop bu.

Comme les danses devaient encore durer quatre jours, il décida de s'évader. Le soir, quand les Tapɨʔĩy allaient se coucher, il feignait l'ivresse et continuait de danser seul. Puis, lorsque tout le monde dormait, il allait cacher dans la forêt de la cassave qu'il prenait à sa soeur. Il fit pareil la nuit suivante avec de la cassave et des ignames. La dernière nuit, son maître lui fit remarquer la baisse rapide de la cassave. Piamisi dit qu'il avait été chasser la nuit précédente, qu'il n'avait rien tué, et que pour cette raison, il avait mangé beaucoup de cassave en rentrant. Le maître s'étonna qu'il n'eût rien tué; il répondit qu'il était saoûl.

La nuit suivante, il demanda à sa soeur de fuir avec lui. Elle lui répondit qu'elle aimait bien son mari et qu'elle resterait chez les Tapɨʔĩy. Il partit donc seul et marcha toute la nuit. A l'aube, il arriva au bord d'une rivière et navigua durant toute la journée; puis il marcha quatre jours et quatre nuits. Il arriva à un abri de chasse des siens. Il trouva des restes de cassave et reprit

des forces, car il n'avait plus rien à manger. Il marcha le lendemain encore et, dans la soirée, il arriva à l'entrée du village wayãpi.

Il s'assit au milieu du sentier. Des femmes qui venaient faire leurs besoins le virent et coururent dirent qu'il y avait un Tapɨʔĩy qui voulait les violer et qu'il fallait le tuer. Les hommes du village arrivèrent; alors Piamisi cria qu'il était leur frère. Il dit: - " Mon grand-père s'appelait Kwatakɛa; s'il est encore vivant, il se souviendra qu'il avait un petit-fils". Kwatakɛa s'approcha et regarda ce "Tapɨʔĩy"; il dit: - " Oui, j'avais un petit-fils qui s'appelait Piamisi et que les Tapɨʔĩy capturèrent". Alors ils se reconnurent.

Piamisi ne vécut pas longtemps chez les siens, car quelque temps plus tard, les Tapɨʔĩy lui envoyèrent un mauvais sort et il mourut.

Conté par Zidoc et Mũpɛa en Janvier 1972, à Trois Sauts; traduit sur le champ par Yawalu.

annexe 9

Comment un chamane acquit la substance magique qui rendait les guerriers invisibles

Anɨlawa était capable d'attraper les esprits. Un soir, il attacha un morceau de bambou /kulumuli/[1] à une ficelle pour appeler les esprits. Il parcourut le cercle du village en faisant tournoyer son rhombe. Les esprits /mũmũ/ lui répondirent alors en grondant de la même façon que son rhombe. Anɨlawa s'arrêta de marcher, mais continua de faire tournoyer l'objet: les esprits approchèrent. Il arrêta alors son rhombe et essaya d'en attraper un, mais il eut peur et recula.

Il revint cependant en avant et fit de nouveau tournoyer son rhombe. Des esprits de grande taille approchèrent; il en attrapa un et l'emmena au village.

[En chemin], l'esprit se transforma soudain en jaguar, mais Anɨlawa ne le lâcha pas. Il se transforma alors en serpent maître de la brousse[2], puis en iule[3], mais Anɨlawa ne le lâcha pas. Il se transforma alors en excréments, mais Anɨlawa enfonça ses mains dedans. Alors l'esprit se transforma en chenille [urticante], mais

---

[1] /kulumuli/: Guadua latifolia H.B.K., Poaceae.

[2] /ulukuku/: Lachesis mutus L., Crotalidae.

[3] /amu'a/: Orthoporus lomonti Brö., Myriapodes.

Anɨlawa ne le lâcha pas.

[Alors l'esprit capitula] et Anɨlawa put chercher la substance /kãyɛ̃maku'i/, "la farine qui rend invisible". Il la chercha dans la bouche de l'esprit, dans ses oreilles, sous ses bras, sous ses testicules, dans le creux de ses genoux, dans ses narines. Il ne trouvait à chaque fois que la variété d'arachide nommée /munuwiu/, "grande arachide".

Il recommença ses recherches et trouva enfin le produit magique caché sous la gencive inférieure. Alors seulement il lâcha l'esprit qui se sauva.

Conté par la grand-mère Pɛkũ en Septembre 1974, à Trois Sauts; traduit sur le champ par son fils Alasuka.

annexe Io

Principaux informateurs

1) Wayãpi

Alasuka Raymond[1] : Né en 1946 sur la rivière Ulualɨ;réside sur le haut Oyapock, au village d'Antoine Tamali. Tient son savoir de son père le chef Pierre Yakanali, et de sa mère, Pɛkũ. Origine aparai[2].

Awala Alexandre : Né vers 1910-1913 sur la rivière Pilawili. Réside sur le haut Oyapock, au village de Roger Kamala. Origine wayãpi (clan Kumakaimɨãwãngɛ).

Ilipɛ Paul : Né en 1949 sur la rivière Ulualɨ. Réside sur le haut Oyapock, au village d'Antoine Tamali. Tient son savoir de son père, le chef Pierre Yakanali. Origine aparai.

Aitu Germaine : Né vers 1898 à la source de l'Oyapock, dans le village du chef Alamasisi. Tenait

---

(1) les noms wayãpi utilisés ici sont les surnoms qui peuvent être utilisés face aux esprits sans danger pour ceux qui les portent. Ils sont devenus avec le temps des noms ou des surnoms d'état civil.

(2) filiation patrilinéaire.

son savoir de sa mère Matali. Origine Wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).Décédée en 1978 au village de Antoine Tamali,son gendre.

Jacky Pawɛ: Né en 1950 sur la rivière Ulualɨ.Réside sur le haut Oyapock, au village d'Antoine Tamali. Tient son savoir de son père Emmanuel Pawɛ, décédé en 1971, et de son grand-père Pierre Yakanali,décédé en 1967. Origine wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).

Kamala Roger: Né en 1913 sur la rivière Yawamɛmɨsisi, au village du chef Piʔa. Chef d'un village dans le haut Oyapock. Tient son savoir de son père Maluka. Origine Aparai.

Kwataka Patrick: Né en 1956 sur le haut Oyapock, au village d'Ɨtusãsãy. Réside chez le chef Antoine Tamali. Tient son savoir de son père Misɔ. Origine Wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).

Misɔ Arthur: Né en 1915 à la source de l'Oyapock,sur la rivière Salamandre. Réside au village d'Antoine Tamali. Tient son savoir de ses pères Yamauli et Sapotɔ et de la grand-mère Anikɔ. Origine wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).

Mũpɛa Joseph: Né en 1928 sur la rivière Wasɛypɛ̃ʔĩ.Réside au village d'Antoine Tamali. Frère de Misɔ, il tient son savoir des mêmes personnes.

Norbert Miyu: Né en 1929 au confluent du Camopi et de l'Oyapock, dans le village du chef Malukawa. Actuellement chef d'un village sis au même endroit. Wayãpi par la filiation paternelle. Par la famille de sa mère, descend des gens de l'Approuague.

Pɛkũ Roselia: Née en 1920 à la source de l'Oyapock sur la rivière Salamandre. Tient son savoir de sa grand-mère Matali et de son mari décédé, le chef Pierre Yakanali. Origine wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).

Pina: Né vers 1905-1910 à la source de l'Oyapock, au mont Tayau'a. A passé sa vie dans la région du Kouc où il devint chef vers 1950. Depuis 1971, a émigré sur le haut Oyapock où il a fondé son propre village. Tient son savoir de Tatuasu et Masõlõ. Origine wayãpi (clan Kulɛimɨãwãngɛ).

Pɨlɨla: Né en 1940 sur le haut Kouc. Réside actuellement sur la haut Oyapock , au village d'Antoine Tamali. Tient son savoir de son père Apioko et des colporteurs wayana. Origine wayãpi (clan Akɨkɨimɨãwãngɛ).

Sisiwa: Né en 1942 sur le Pilawili. A passé sa jeunesse entre la région du Kouc et le pays wayãpi-puku. Origine wayãpi (clan Kumakaimɨãwãngɛ).

Tɔãtɔã: Né en 1944 sur l'Inipuku, en pays wayãpi-puku. Frère de Sisiwa, il a lui aus-

si passé sa jeunesse entre le pays puku et la région du haut Kouc. Tient son savoir de son grand-père maternel, le chef Apisalu. Origine wayãpi [clan Kumakaimɨãwãngɛ].

Yawalu Robert: Né en 1945 sur la rivière Ulualɨ. Réside sur le haut Oyapock, au village de Antoine Tamali. Tient son savoir de Pierre Yakanali et du chef Eugène Inãmu, décédé en 1978. Origine Wayãpi [clan Kulɛimɨãwãngɛ].

2] Emerillon

Mompera Pi?a Antonin: Né en 1924 sur le haut Tampoc. Chef des Emerillon du Camopi depuis 1950. Réside actuellement à Camopi. Tient son savoir de son père, le chef Alɛpon.

3] Wayana

Lipolipo: Né en 1952 sur l'Itany. A résidé sur le Jari de 1963 à 1971, d'où il est ensuite revenu sur l'Itany.

Moloko: Né vers 1915 sur le Jari. Il est le dernier " grand chef des Wayana" ayant étendu son pouvoir sur les Wayana du sud jusqu'en 1967, date à laquelle il a émigré sur l'Itany. Chamane de grande réputation.

Palanaewa: Né vers 1930 sur le haut Itany. Actuellement chef d'un village sur la même rivière.

BIBLIOGRAPHIE

ABBEVILLE, Claude d' - 1614 - Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines. Paris.

ABONNENC, E - 1952 - Inventaire et distribution des sites archéologiques en Guyane Française. JSA ns. XLI, pp. 43 - 62.

ABONNENC, E., HURAULT, J., SABAN, S. - 1957 - Bibliographie de la Guyane Française. Ed. Larose. Paris. 278 p.

ADAM DE BAUVE, E., 1835 - Voyage dans l'intérieur de la Guyane centrale. Bul. So. G.P., 2ème série, t. 4 pp. 21-24 et 81-109.

ADAM DE BAUVE, E. et FERRE, P. - 1833 - 34 - Voyages dans l'intérieur de la Guyane. Bulletin de la Société de Géographie de Paris. 1ère série, T. 20 : 105 - 178. 2ème série, t. I, pp. 165 - 178.

AHLBRINCK, W. - 1931 - Encyclopédie des Caraïbes. Trad. IGN - 1956, 545 p.

ALBON, Paul Lefebvre seigneur d' - 27 Avril 1730. Décision ministérielle sur une lettre de L. d'A..., ordonnateur au ministre de la Marine du 29 Décembre 1729. Arch. Nat. Col. C 14 14, F° 110.

ALET, Père Jean - 1857 - "Lettre... 12 Avril 1855", Mission de Cayenne et de Guyane Française, Paris.

ANONYME - Mémoire des irruptions des Portugais du Para sur les terres de la Guyane dépendantes de la France..., 1740 environ. B.N. ms. fr. n° 6215.

ARNAUD, Expedito. - 1971. Os indios Oyampik et Emerilon (Rio Oiapoque). Bol. do Museu Paraense Emilio Goeldi. n° 47, 28 p.

ARTUR, Jacques François, médecin du Roi - vers 1765. Histoire de la Guyane. B.N. ms. nv. acq. n° 2571 et 2572.

ATLAS DO AMAPA - 1966. Instituto Regional de desenvolvimento do Amapa (IRDA) Conselho Nacional de Geografia (IBGE), Rio de Janeiro.

AUBERT DE LA RÜE - 1950 - Quelques observations sur les Oyampi de l'Oyapock. Journal de la Société des Américanistes. t. XXXIX, Paris, pp.85-96

AUBLET, Fusée - 1775 - Histoire des plantes de la Guyane Française. 4 Vol. Londres et Paris. Reprint : J. Cramer, Vaduz, 1977.

BAGOT, Théodore de. - 1849 - Rapport de M. Bagot sur les Indiens de l'Oyapock et jusqu'à l'Amazone, d'après des données recueillies de 1830 à 1836. Archives privées de Mr. E. Abonnenc.

1841 - Notice sur un voyage dans l'intérieur de la Guyane. Bul. de la Soc. de Géographie de Paris, t. 15.

BALDUS, Herbert - 1970 - Tapirapé. Tribo Tupi no Brasil Central. Companha Editora Nacional, Universidade de São Paulo, 507 p.

BARRERE, Pierre - 1743. - Novuelle relation de la France Equinoxiale. Paris B.N. Lk 12 790.

BASSEREAU, Claude - 1952 - Catalogue des documents concernant la Guyane Française conservés à la Bibliothèque Nationale. Département de la Guyane.

BEAUDET, Jean-Michel - 1978 - Première approche de la musique Wayãpi. Centre ORSTOM de Cayenne, 46 p.

BODIN, G. - 1824 - Mission Bodin. Arch. Nationales, Service Cartographique de la Marine Guyane E (10).

BOIS, Dr. Etienne - 1967 - Les Amérindiens de Haute Guyane. Desclée. Ed. Paris.

BOUDIN, Max - 1963 - Diccionario de Tupi moderno. Dialeto Tembé-Ténétéhar do alto Gurupy. São Paulo.

BOUDAUD, 26 Mai 1837 - "Lettre de Mr. B., Commissaire Commandant du Quartier d'Oyapock, à Mr. l'Ordonnateur." Arch. F.O.M. Guyane A 3 (02).

BOUGARD-CORDIER, Claudine,. SAROTTE Monique, BASSEREAU Claude, TAILLEMITE Etienne. 1953-1952-1956 - Inventaire analytique de la correspondance général de la Guyane Française. 1651 - 1790. Série C 14. Arch. du ministère de la France d'Outre-mer. 3 volumes.

BRUGIERES, J.M. et GRENAND, P. - Sous presse - "French Guiana" in Encyclopaedia Britannica. Chicago.

BUBBERMAN, R.F.C. - 1973 - Rotstekeningen in de Sipaliwinisavanne. Een Bijdrage tot de archeologie van Zuid-Suriname. Nieuwe West-Indische Gids, S'Gravenhage, pp. 129 - 142, 8 planches, 2 cartes.

BUBBERMAN, R.F.C. - 1974 - Uit Suriname prehistorie Suralco Magazine, n° 7.

BUBBERMAN, R.F.C. - 1977 - "Prehistorie" in Encyclopaedie van Surinam. Leiden.

BUTT COLSON, AUDREY - 1973 - Inter-tribal trade in the Guiana highlands. Antropologica n° 34 - 70 p. Caracas.

CALMONT A. - 1978 - Cayenne (Guyane Française), la ville et sa région. Centre d'Etudes de Géographie Tropicale, Travaux et documents de Géographie Tropicale, 32. Talence.

CANADA - 1722 - Mémoire du Voiage que Canada a fait dans les terres par un soldat. Arch. nat. Col. C 14 - t. 13 f° 18 - 19.

CARNEIRO, R.L., 1961. "Slash - and - burn cultivation" among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon basin in : The evolution of horticultural systems in native South America, causes and consequences. Johannes Wilbert, ed. Caracas, pp. 47-67.

CHABRILLAN, Moreton de, - Journal des observations que j'ai fait et de ce qui s'est passé pendant les années 1742 et 1743, de plus remarquable. Arch. de la Marine. 3JJ 223, vol. 77.

CHOUBERT, B. - 1957 - Essai sur la morphologie de la Guyane. Imprimerie Nationale, Paris, 48 p.

CHRETIEN, Père Jean. - Lettres d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus à un père de la même compagnie, écrites de Cayenne en Amérique, les années 1718 et 1719. Manuscrit n° 406. Bibliothèque Mejane, Aix-en-Provence.

CLASTRES, Hélène - 1975 - La terre sans mal. Ed. du Seuil - Paris, 153 p.

CLASTRES, Pierre - 1974 - La Société contre l'Etat. Collection "Critique". Edition de Minuit. Paris. 186 p.

CLASTRES, Pierre - 1977 - Archéologie de la violence. La guerre dans les Sociétés primitives. Libre, n° 1. Payot, pp. 137 - 174.

CLASTRES, Pierre - 1977 - Malheur du guerrier sauvage. Libre, n° 2, Payot, pp. 69 - 111.

COLLECTIF. - Mai 1976 - Etat des connaissances sur les écosystèmes forestiers de la Guyane.Centre ORSTOM de Cayenne. 65 p.

CORREAL, François - 1722 - Voyages de François Corréal aux Indes Occidentales. Amsterdam. B.N. 8P. 63.

COUDREAU, Henri - 1892 - Vocabulaires méthodiques Ouayana, Aparai, Oyampi et Emerillon. Bibl. Linguistique Américaine. Paris. n° 15.

COUDREAU, Henri - 1893 - Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane Française. 1887 - 1891, Hachette, Paris. 609 p.

COUY, Ch. - 11 Janvier 1839 - "Lettre de Mr. C..., naturaliste au Gouverneur au sujet de son entrevue avec des Bonis". Archives F.O.M. A 3 (02).

CREVAUX, Jules - 1883 - Voyages dans l'Amérique du Sud. Hachette, Paris, 636 p

DABBADIE, Père - 1er Mai 1854 - 26 Août 1854 - "Lettres du Père D... au R.P. Hus, supérieur de la Mission de Cayenne" - in Mission de de Cayenne. Paris. 1857.

DE GOEJE, C.H. - 1943 - a. Neolithische Indianer in Surinam (Des Indiens Néolithiques à Surinam). Trad. IGN, 1955 - Tijdschrift van het Koninklijk Nederlansch Aardrijkskundig Genootschap, Leyden, vol. 60, 2nd Series, pp. 334- 74.

DE GOEJE, C.H. - 1943 - b. Philosophy, initiation and myths of the Indians of Guiana and adjacent countries (Philosophie, initiation et mythes des Indiens de Guyane et des régions voisines). Trad. IGN, 1955. Internationales archivs Für Ethnographie, Leyden, Vol. 44, pp. 1. 136.

DE GOEJE, C.H. -1946. Etudes linguistiques caribes. Tome II. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Amsterdam, t. 49, n° 2.

DEMAN, René - 1977 - Notice monographique sur les Emerillon de Guyane - Communication personnelle - 46 p.

DEMANGEOT, J. - 1972 - Le continent brésilien. "Regards sur la Géographie" SEDES - 172 p.

DENEVAN, William - 1976 - The Aboriginal Population of Amazonia in The Nati Populations of the Americas, 1492. Wisconsin univ. Press, pp. 205 - 234.

DES ROSES, François Folio - 1733 - Etat de la rivière Ouihiapok en l'année 1733. Arch. Nat. Col. C14, f° 365.

DOUDON - 1841 - Rapport du Lieutenant Commissaire Commandant du quartier d'Oyapock Doudon à l'ordonnateur, 8 Juillet. - Archives de la France d'Outre Mer Guyane A 3 (02).

DREYFUS Simone - 1976 - Territoire et résidence chez les Caraïbes Insulaires au XVIIe Siècle. Congrès International des Américanistes - Paris.

DROUILLON - 1697 - "Lettre de D..., écrivain du Roi, au Ministre de la Marine." C14 3, f° 187. Arch. Nat. Col.

DUCKE, A. et BLACK, C.A. - Junho 1954 - Notas Sobre a fitogeografia da Amazônia brasileira. Boletim tecnico do instituto agrinômico do norte. Belem, Para, n° 29.

DUCKE, A. - Junho 1946 - Plantas de cultura precolombiana na Amazônia Brasileira. Boletim técnico do Instituto agronômico do norte. Belem Para, n° 8.

FARIA, João Barbosa de - 1925 - Tupys e Tapuyas. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro. Vol. 2.

FAUQUE, Père Elzéar. - 1839 - "Lettres au Père de la Neuville." (écrites en 1730 - 1735 - 1736 - 1738) in Lettres édifiantes et curieuses... Paris.

FERNANDES, Florestan. - 1952 - La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba - JSA. NS. Tome XLI - Paris.

FEROLLES, Pierre Eléonore, Marquis de. - 1703 - Lettre de F... au Ministre de la Marine, 30 Avril 1703. Arch. Nat. col. C 14 4 f° 41.

FITTKAU, EJ,. ILLIES, J., KLINGE H., SCHWABE G.H., et SIOLI, H. - 1968 Biogeography and ecology in South America. Vol. 1. et 2. Dr W. Junk N.V. Publishers, The Hague.

FOCK, Niels - 1963 - Waiwai - Religion and society of an Amazonian tribe. The National Museum, Etnografisk Roekke VII, Copenhagen, 315 p.

FOREST, Emily- 1914 - A Waloon Family in America (Jesse de Forest, 1623). Boston.

FOX, Robin - 1978 - Anthropologie de la Parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance. Edition augmentée d'un glossaire par Simone DREYFUS, NRF, Les Essais CLXVII Gallimard - 198 p.

FRIKEL, P. - 1958 - Classificação lingüistico - etnologica das tribos indigénas do Para septentrional e zonas adjacentes. Revista de Antropologia, São Paulo, n° 6, pp. 113 - 188, 1 carte.

FRIKEL, Protasio - 1960 - Os Tiriyo. Notas preliminares. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Antropologia n° 9 - 19 p.

FRIKEL, Protasio - 1961 - Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Antropoligia n° 16, 17 p.

FRIKEL, Protasio - 1971 - Dez anos de aculturação Tiriyo 1960 - 70. Mudanças e problemas. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Publicações avulsas n° 16, Belem, Para.

FROIDEVAUX, Henri - 1894 - Explorations françaises à l'intérieur de la Guyane pendant le second quart du XVIIIème Siècle (1720 - 1742). Bul. de Géographie Historique Descriptive, Paris, pp. 3 - 88.

GABARET DE L'HERONDIERE - 1716 - "Lettre de G. de L..., Capitaine à Cayenne faisant fonction d'ingénieur. 31 Décembre 1716." Arch. Nat. Col. C14 9 f° 285.

GEIJSKES, D.C. - 1973 - Documentary information about the Surinam Wama or Akurio Indians. Nieuwe West-Indische Gid., S'Gravenhage, 47 n° 3 pp. 260 - 285.

GILLIN, John - 1948 - "Tribes of the Guianas" in Handbook of South American Indians, Steward ed. Bull. 143, Bureau of American Ethnology, Washington D.C., pp. 799 - 860.

GOODLAND, R.J.A. et IRWIN, H.S. - 1975 - Amazon jungle : green hell to red desert. Elsevier scientific publishing Company. Amsterdam - New-York. 154 p.

GOUPY DES MARETS - Fin du XVIIe siècle. - Voyage de G... aux Iles d'Amérique et aux côtes d'Afrique en 1675 et 1676, puis 1687 à 1690. (Il n'existerait que deux exemplaires de ce gros manuscrit (395 pages) dont un à la Bibliothèque de Cayenne).

GRANVILLE, J.J. de - 1978 - Recherches sur la flore et la végétation guyanaise. Université des Sci. et Tech. du Languedoc. Thèse, Montpellier, 272 p.

GRENAND, Françoise - 1972 - L'art et les techniques culinaires des Indiens Wayãpi de Guyane Française. Archives et documents Micro-Edition n° 72.031.36. Institut d'ethnologie. Paris. 201 p.

GRENAND, Françoise - 1980 - La langue Wayãpi : phonologie et grammaire. T.O. n° 41, Edition SELAF, Paris. 117 p.

GRENAND, F. - 1979 - Dictionnaire Wayãpi-Français ; Lexique Français-Wayãpi (Guyane Française). Thèse, Paris, 900 p.

GRENAND, F. et P. - 1976 - . La médecine traditionnelle des Wayãpi. Actes du Premier Congrès d'ethnosciences et Musée d'Histoire Naturelle de Paris (sous presse).

GRENAND, F. et P. - 1979 - Les Amérindiens de Guyane Française aujourd'hui. Eléments de compréhension. JSA, Paris, tome LXVI, pp. 361 - 382.

GRENAND, Pierre - 1972 - Les relations intertribales en Haute-Guyane du XVIIIe Siècle à nos jours. Archives et documents. Micro-Edition. n° 72.031.35. Institut d'ethnologie. Paris.

GRENAND, Pierre - 1980 - Introduction à l'étude de l'Univers Wayãpi. T.O. n° 40, Edition SELAF, Paris. 332 p.

GRENAND, Pierre - 1976 - Deux nouvelles versions du mythe des Jumeaux chez les Wayãpi de Guyane : 213- 219. Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines. Vol. XIII n° 2.

GRENAND, Pierre - 1979 - Histoire des Amérindiens. Planche 17 : 3 - 4. 3 cartes in Atlas des Départements Français d'Outre-Mer, IV : La Guyane. CNRS - ORSTOM.

GRILLET, Jean et BECHAMEL, François, Pères. 1716. Journal du voyage que les Pères J.G.., et F.B.. ont fait dans la Guyane en 1674. Amsterdam, in 12° (ouvrage réédité en 1857 par M.F. de Montezon dans Mission de Cayenne).

HARCOURT, R. - 1926 - A voiage of discoverie to Guiana. Hakluyt Society. Second Series n° LX.

HECKENROTH, Dr. et BAUP. - 1939 - Rapport de la tournée effectuée du 27 Juillet au 15 Septembre 1939 sur le Bassin de l'Oyapock.

HURAULT, Jean - 1956 - Mission de délimitation de la Frontière Guyane Française. Brésil. Frontière Sud - Bassin du Maroni. Octobre 1956 - Février 1957.- Rapport de fin de mission. IGN

HURAULT, Jean - 1962 - Les Indiens Oyampi de la Guyane Française. JSA. Paris. Tome LI, pp. 65-82.

HURAULT, Jean - 1963 - Les Indiens Emérillon de la Guyane Française. JSA, Paris. Tome LII - pp. 133 - 156.

HURAULT, Jean - 1968 - Les Indiens Wayana de la Guyane Française : structure sociale et coutume familiale. Mémoire ORSTOM, Paris, 152 p.

HURAULT, Jean - 1972 - Français et Indiens en Guyane. Col. 10 x 18. UGE, Paris. 438 p.

HURAULT, J., FRENAY, P., RAOUX, J. - 1963 - Pétroglyphes et assemblages de pierres dans le Sud de la Guyane Française. JSA. Paris.

HURAULT, Jean et FRIBOURG-BLANC, André - 1949 - Mission astrogéodésique de l'Oyapock (Guyane Française). Juillet-Novembre - IGN, Paris. 130 p.

HUXLEY, Francis - 1960 - Aimables sauvages. Plon. Paris - 266 p.

JULIEN, Ch. A, BEAUCHESNE, Th. - 1946 - Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVIème Siècle. P.U.F. - 223 p.

KERKOVE - 1760 - Extrait d'un journal fait par M. Kerkove. B.N. mS. nov. Acq. fr. 2577.

KLOOS, Peter - 1971 - The Maroni River Caribs of Surinam. Van Gorcum et Comp. Amsterdam, 285 p.

KLOOS, Peter - 1977 - The Akuriyo of Surinam : A case of Emergence from Isolation. IWGIA Document 27, Copenhagen.

LA BARRE, Antoine Lefebvre, Seigneur de - 1743 - Description de la France Equinoxiale. BN. Lk 12 789.

LA GARDE - 1729 - "Lettre de Monsieur de Charanville du 1er Mai 1729." Arch. Nat. Col. C14 f° 98 - 99.

LEBLOND, Jean-Baptiste - 1789 - Cinquième cahier de J.B.L. - Voyage de l'Oyapock. Archives privées du Gouverneur Bouge.

LEMBE, Miriam - 1971 - Internal classification of the Tupi-Guarani linguistic family in Tupi Studies. Bendor Samuel, D. éd. S.I.L. Oklahoma City.

LEPRIEUR - 1834 - Voyage dans la Guyane Centrale. Bul. de la Soc. de Géographie de Paris. 2ème Série, t. I - pp. 201 - 229.

LEPRIEUR - "Lettre de L. au Gouverneur de la Guyane Française du 1er Octobre 1836", Guyane E 10 (13).

- Rapport de LEPRIEUR, S.D. joint à une dépêche du Gouverneur du 1er Octobre 1836 - E. 10 (13).

LEROY-LADURIE, H. - 1975 - Montaillou : Village Occitan de 1294 à 1324. Gallimard. 642 p.

LERY, Jean de. - 1975 - Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Edition de 1580, présentation et notes par Jean Morisot. Librairie Droz, Genève. 463 p.

LEVEILLE, G. - 1960 - "Rapport mission bassin Oyapoc 9 Février - 24 Avril 1938" in Rapports de Tournée dans l'Inini (1936 - 1942) Paris, pp. 219 - 234.

LEVEQUE, A. - 1962 - Mémoire explicatif de la carte des sols des terres basses de Guyane Française. ORSTOM, 88 p.

LEVI-STRAUSS, Claude - 1964 - Mythologiques. I. Le cru et le cuit. Plon, Paris.

1966 - Mythologiques II. - Du miel aux cendres. Plon, P

LEVI-STRAUSS - 1967 - Race et histoire - Gonthier éd. 130 p.

LEVI-STRAUSS, Claude - 1943 - Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud. in Renaissance, vol. I, New-York.

LEVY-CARDOSO, Armando. - 1961 - Toponimia Brasilica. Biblioteca de Exército Editora. 476 p.

LIZOT, Jacques - 1977 - Population ressources et guerres chez les Yanomami. Libre n° 2, Payot, Paris. pp. 111 - 147.

LIZOT, Jacques - 1978 - Economie primitive et subsistance. Libre, n° 4. Payot, Paris. pp. 69 - 115.

LOMBARD, Père Aimé - 1857 - "Lettres à son frère, 13 Décembre 1723". Publiée par Montezon, M.F de in La Mission de Cayenne, Paris.

- 1738 - Mémoire à Mgr le Comte de Maurepas, Ministre et Secrétaire d'Etat - Cayenne. Id.

LOMBARD, J. - 1928 - Recherches sur les tribus qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730. JSA Paris.

MAC DONALD, J. Frédérick - 1965 - Some Considerations about Tupi-Guarani Kinship Structures 20 p. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi n.S. n° 26. Belem, Para.

MALOUET, F. Victor, Baron - 1868 - Mémoires de Malouet, publiées par son petit-fils, Paris.

MARIN et MAZIN - 1856 - Relation de voyage de M... et M... dans l'intérieur de la Guyane chez les Emerillon. Archives privées de M.E. Abonnenc.

MEGGERS, Betty J. - 1948 - Archeological survey of the Amazonian region. HSAI. Vol. 3. Bul. of the Bureau of American Ethnology. Washington D.C. pp. 149 - 178.

MEGGERS, Betty J.- 1971 - Amazonia. Man and Culture in a counterfeit Paradise. Aldine Publishing Company. Chicago. - 182 p.

MEGGERS, Betty J. - Septembre 1975 - Application of the biological model of diversification to cultural Distributions in tropical lowland south South America. Biotropica vol. 7 n° 3, pp. 141 - 161.

MEGGERS, Betty J. et EVANS, Clifford - 1973 - A reconstituição da pré-historia amazonica. Algumas Considerações teoricas in O Museu Goeldi no ano do Sesqui Centenario. Publicações Avulsas n° 20. Belem, Para. pp. 51 - 69.

MENTELLE, Simon - 1821 - Voyage géographique de S.M., dans l'intérieur des terres de la Guyane Française, allant de Cayenne, par la Rivière de l'Oyapock, au Camopi, aux Indiens Aramichaux, aux Indiens Emerillons, et redescendant par l'Arawoua et le Maroni, pour regagner Cayenne par la Côte d'Iracoubo et de Sinamari, en Mars et trois mois suivant. 1767.

METRAUX, Alfred - 1927 - Les migrations historiques des Tupi Guarani. JSA n.s.t. 19.

METRAUX, Alfred - 1929 - La civilisation matérielle des Tupi-Guarani. Thèse de doctorat. Lib. Geuthner. Paris.

METRAUX, Alfred - 1948 - The Tupinamba - HSAI, Bureau of American Ethnology, Washington D.C., pp. 95 - 133.

MILTHIADE ET LORET - 1822 - Voyage de M. et L. chez les Emerillons et les Roucouyennes. Archives de la France d'Outre-Mer Guyane E. 10. (06).

MOCQUET, Jean - 1617 - Voyage en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales. Paris, J. de Hauqueville.

MOTTE-AIGRON, Mr. de la - 1697 - "Lettre de la M.A. au Ministre", Arch. Nat. F.3. 22, f° 121.

MOURA, Pedro. - 1934 - Physiographie et Géologie de la Guyane brésilienne. Bassin de l'Oyapock et région de Amapa. Rio de Janeiro.

MURDOCK, G.P. - 1949 - Social Structure. Macmillan - New-York.

MURPHY, Robert F. - 1956 - Matrilocality and Patrilinearity in Mundurucu Society. American Anthropologist, LVII, Menasha.

NAVET, Eric - 1972 - Vocabulaire Emerillon. Communication personnelle.

NAVET, Eric - 1973 - Document pour l'ethnographie des Indiens Emerillon - Communication personnelle.

NIMUENDAJU, C. - 1926 - Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn. Göteborgs Kongl. Vet. Vitt. Hand 31 (2).

NIMUENDAJU, Curt - 1948 - Tribes of the lower and middle Xingu River in Handbook of South American Indians. Bull. Bur. Amer. Ethnol. Washington D.C. 143 (3) pp. 213 - 43.

NOBLE, G. Kingsley - 1965 - Proto - Arawakan and its descendants. The Hague, Mouton, 129 p.

ORVILLIERS, Gilbert d' - 1745 - Lettre du Ministre au Gouverneur G. D'O..., 16 Juin 1745. Arch. Nat. Col. B 81, f° 122.

PANOFF, Michel et PERRIN, Michel - 1973 - Dictionnaire de l'Ethnologie. Petite Biliothèque Payot n° 224.

PERRET, J. - 1933 - Observations et documents sur les Emerillon de la Guyane Française. JSA, t. XXV, Paris.

PETIT, Michel - 1978 - Amapa - Guyane : deux problématiques économiques. in Etudes géographiques offertes à Louis PAPY, Bordeaux CEGET.

POIRIER, Jean et DESCHAMPS, Hubert - 1968 - Histoire et ethnologie, in Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade, NRF, Gallimard, pp. 1433 - 1464.

PREFONTAINE, Jean Antoine Bruletout de. - 1749 - Notes manuscrites portées sur "la carte géographique de l'Isle de Cayenne..." Atlas de Gabriel Marcel. BN. Cartes et plans.

PRICE, Richard - 1976 - The Guiana Maroons. A historical and bibliographical introduction, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London - 184 p.

REICHLEN, H. et P. - 1943 - Contribution à l'archéologie de la Guyane Française. JSA Paris. n.S. - 46, 35 : 1-24.

RIBEIRO, Darcy - 1976 - Uira Sai a procura de Deus. Ensaios de Etnologia e indigênismo, 2e édição. Paz e terra, Rio de Janeiro.

RIVIERE, Peter - 1969 - Marriage among the Trio. A principle of Social organization. Oxford. Clarendon Press.

RODRIGUES, Ivelise e OLIVEIRA, Adelia Engracia de - 1977 - Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi Antropologia n° 65 - 65 p.

SAMPAIO, A.J de - 1930 - Phytogeographia do Brasil. Boletim do Museu Nacional Vol. VI n° 4 - Dezembro. Rio de Janeiro, pp. 271 - 299.

SCHADEN, Egon - 1969 - Aculturação indigena. Biblioteca Pioneira de Ciências Socais. Editora da Universidade de São-Paulo, São Paulo, 333 p.

SCHOEPF, Daniel - 1972 - Historique et situation actuelle des Wayana-Aparai du Brésil. Bulletin du Musée d'ethnographie. Genève n° 15, pp. 33 - 64 p.

SCHOEPF, Daniel - Février 1976 - Histoire d'Anakari et d'Aikoro. Communication personnelle.

SCHOEPF, Daniel,-1979 - La Marmite Wayana : cuisine et société d'une tribu d'Amazonie. Musée d'ethnographie. Genève. 97 p.

SOUSA, Boanerges Lopes de - 1955 - Indios e explorações geograficas. Rio de Janeiro. Impr. Nacional. 178 p.

SOUZA - Fr Berd. de - 1873 - Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas. Paris.

STADEN, Hans - 1974 - Duas Viagens ao Brasil (1557). Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Editora da Universidade de São Paulo. Livraria Itatiaia Editora Ltda, 217 p.

STRADELLI, E. - 1929 - Vocabulario da Lingua geral : Portugues - Nheêngatu e Nheêngatu-Portugues. Rev. do. Inst. Hist. e Geo. Bras. Rio de Janeiro, 104 (158).

TASTEVIN, Père - 1910 - La langue Tapïhïya dite Tupi ou N'eêngatu. Vienne.

TAYLOR, Douglas - 1977 - Languages of the West Indies. The John Hopkins University Press. Baltimore and London - 278 p.

TCHEN, P., SEGER, M., BOIS, E. et GRENAND, P. - 1978 - Rare Genetic Variants in to Amerindian Populations of French Guiana. Human Genetics.

THEBAULT DE LA MONDERIE, F. - 1857 - Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock en 1819, 1822, 1836, 1842, 1843, 1844, 1945, 1846 et 1847. Edité à Nantes B.N. Lk 12 921.

THOMAS, David J. - 1972 - The indigenous trade system of Southeast Estado Bolivar Venezuela. Antropologica n° 33 pp. 3 - 37.

TILKIN-GALLOIS, Dominique - 1979 - Reserva indigena Waiãpi-Proposta. 15 p. 3 cartes. Document de diffusion restreinte.

TONY, Claude - 1842 - Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane chez les Indiens Roucoyens par C.T..., mulâtre libre d'Approuague. 1769 in Essais et Notices pour servir à l'histoire ancienne de l'Amérique par H. TERNAUX-COMPANS. t. XXVIII.

TRICART, Jean L.F - 1978 - Ecologie et développement : l'exemple amazonien. Annales de Géographie n° 481. Mai-Juin, pp. 257 - 293.

TURENNE, J.F. - 1974 - Le gisement de la Pointe Gravier - Congrès International d'Etudes Précolombiennes des Petites Antilles. 5. 1973 - Antigua, St Johns, pp. 28 - 34.

TURENNE, J.F. - 1977 - Culture itinérante et jachère forestière en Guyane. Evolution de la matière organique. Cahiers ORSTOM, Série Pédologie. Vol. XV n° 4 - pp. 449 - 461.

TURENNE, Jean-François - 1979 - Archéologie (de la Cuyane) Planche 17 pl. 1-3. in Atlas des Départements d'Outre-Mer ; IV : la Guyane. CNRS - ORSTOM.

VELLARD, J. - 1966 - Histoire du curare. Coll. "L'Espèce Humaine". NRF. Gallimard - Paris.

VILLIERS, Baron de - 1920 - Journal inédit du Sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Yari. 1728. JSA t. XII - Paris.

VOEGELIN, C.F. et F.M. - 1965 - Native America. Fasc. 2 of Languages of the World. Anthropological linguistics Indiana Univ. 7 (7).

WACHTEL, Nathan - 1971 - La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole. Bibliothèque des Histoires, N.R.F. Gallimard, Paris.

WILLIAMSON, James A. - 1923 - English Colonies in Guiana and on the Amazon, 1604 - 1668.

YDE, Jens - 1965 - Material culture of the Waiwai. The National Museum of Copenhagen, Etnografisk Roekke. 318 p.

Imp. S.S.C. Bondy

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Direction générale :
24, rue Bayard - 75008 PARIS

Service des Publications :
70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY

O.R.S.T.O.M. Éditeur
Dépôt légal : 3è trim. 1982
I.S.B.N. : 2-7099-0256-2