Jean Chapuis

Médecin, anthropologue, psychiatre et psychothérapeute

(1998)

La personne Wayana entre sang et ciel.

Thèse de doctorat, nouveau régime en anthropologie

Université d'Aix-Marseille

Directeur de thèse : Jean Benoist

PREMIÈRE PARTIE

[Les illustrations sont disponibles sur le site web.]

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean Chapuis

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

PREMIÈRE PARTIE. [pp. 1-576.]

Thèse de doctorat, nouveau régime en anthropologie, Laboratoire d'écologie humaine et d'anthropologie, Faculté de droit et de sciences politiques, Université d'Aix-Marseille, juin 1998, 1082 pp.

[[Les illustrations sont disponibles sur le site web.](#)]

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 22 février 2011 de diffuser cette thèse de doctorat dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriels : doc.chap@voila.fr et oj.benoist@wanadoo.fr.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 18 mai, revu et corrigé le 20 mai 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Jean Chapuis

Médecin, anthropologue, psychiatre et psychothérapeute

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL PREMIÈRE PARTIE.

Thèse de doctorat, nouveau régime en anthropologie, Laboratoire d'écologie humaine et d'anthropologie, Faculté de droit et de sciences politiques, Université d'Aix-Marseille, juin 1998, 1082 pp.

Table des matières

[Résumé de la thèse](#)

[Remerciements](#)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Chapitre 1. [Présentation générale de la société wayana et de son milieu](#)

I.1. [Aperçu de l'histoire du groupe](#)

I.2. [La société wayana et son milieu](#)

Chapitre II. [La thèse, terrain et objet](#)

II.1. [Terrain](#)

II.2. [Mode de production des données](#)

II.3. [Mise en perspective de la problématique](#)

II.4. [Problématique : la notion de personne](#)

II.5. [Conventions](#)

PREMIÈRE PARTIE: **ANTHROPOLOGIE DU CORPS**

PREMIÈRE SECTION : LE CORPS DIT ET PENSÉ

Chapitre III. [Évolution du statut ontologique de l'homme : une apparence malheureuse](#)

Chapitre IV. [Vocabulaire anatomique et notions d'anatomie](#)

IV.1. [Les corporèmes](#)

IV.2. [Ensembles anatomiques](#)

Chapitre V. [Approche de l'ethnophysiologie et représentations du corps](#)

V.1. [Description de la conception d'un spécialiste](#)

V.2. [Autres représentations des fonctions des organes](#)

V.3. [Approfondissements concernant quelques éléments anatomiques et fonctions symboliquement riches](#)

- V.3.1. Le sang dans tous ses états
- V.3.2. La peau
- V.3.3. La pilosité
- V.3.4. Les cinq sens

V.4. [Avant de continuer](#)

- V.4.1. Approche de l'habitus corporel wayana
- V.4.2. Savoir ordinaire, connaissance des profondeurs

[DEUXIÈME SECTION:](#)
[LE CORPS EN SITUATION. PRATIQUES](#)
[ET DYNAMIQUES CORPORELLES](#)

Chapitre VI. [Fonctions corporelles](#)

VI.1. [Fonctions corporelles primaires](#)

- VI.1.1. Manger/boire
- VI.1.2. Défécation et miction
- VI.1.3. Le sommeil
- VI.1.4. La marche

VI.2. [Fonctions corporelles complexes](#)

- VI.2.1. La sexualité, une expérience complète
- VI.2.2. Fonctions corporelles féminines

Chapitre VII. [Le corps dans la relation](#)

VII.1. [Expressions individuelles dans la relation](#)

- VII.1.1. La parole
- VII.1.2. Les soins du corps
- VII.1.3. Le vêtement, la parure

VII.2. [Activités corporelles collectives](#)

- VII.2.1. La politesse, le salut, l'accueil
- VII.2.2. Le jeu, la distraction
- VII.2.3. L'imitation
- VII.2.4. La régurgitation de bière de manioc
- VII.2.5. La flagellation
- VII.2.6. La danse/la musique
- VII.2.7. Aspects de la violence wayana

CHAPITRE VIII. [L'expression des sentiments et la sensorialité](#)

- VIII.1. [De la pudeur, du bon usage de la timidité](#)
- VIII.2. [À propos des émotions](#)
- VIII.3. [Expériences corporelles, sensations](#)

Chapitre IX. [Le corps dans la production, le concept de travail](#)

- IX.1. [Analyse](#)
- IX.2. [La répartition sexuelle des tâches](#)

Chapitre X. [Le corps dans la perspective du temps](#)

- X.1. [Le procès de maturation de la personne](#)
- X.2. [Les grandes étapes de l'existence](#)
- X.3. [La notion de temps, les temps wayana](#)

Chapitre XI. [Le corps contraint](#)

- XI.1. [Stigmates, handicaps](#)
- XI.2. [Le corps otage : du suicide wayana](#)

[POUR RÉSUMER...](#) du physique au social

[TROISIÈME SECTION:](#) [PRATIQUES ET DISCOURS AUTOUR DE LA MORT](#)

Chapitre XII. [La mort en mots et en pratiques](#)

- XII-1. [Lexique de la mort, du meurtre et du mort](#)
- XII-2. [Pratiques autour du corps mort et mourant](#)

Chapitre XIII. [Les traitements du cadavre](#)

- XIII-1. [Traitements habituels du cadavre](#)
- XIII-2. [Le rituel *ëtoimatpë*](#)
- XIII-3. [En guise de conclusion : aspects du cannibalisme](#)

[En guise de conclusion partielle](#)

DEUXIÈME PARTIE: LE « HORS-CORPS » DE LA PERSONNE

Chapitre XIV. Conception de l'univers, cosmogonie, cosmographie

Chapitre XV. Principes d'animation de la personne

- XV.1. *L'omole*
- XV.2. *L'akuwali*
- XV.3. Devenir de *l'omole* et de *l'akuwali* après la mort
- XV.4. *Tëtamolekai*, la perte de *l'omole*

Chapitre XVI. Autres éléments de caractérisation de la personne wayana

Chapitre XVII. Statut ontologique de l'environnement

- XVII.1. La notion de *jolok*
- XVII.2. Le cas des animaux
- XVII.3. Le cas des végétaux
- XVII.4. Statut des autres éléments du monde
- XVII.5. Conclusion

TROISIÈME PARTIE : LA PERSONNE DANS LE MONDE

PREMIÈRE SECTION : LE PROBLÈME DE L'AUTRE

Chapitre XVIII. La différence : champ de l'identité/altérité

- XVIII.1. La parenté
- XVIII.2. Autres référents de l'identité dans le groupe
- XVIII.3. L'autre proche de soi
- XVIII.4. Quelques figures du champ de l'altérité
- XVIII.5. Altérité interspécifique
- XVIII.6. Conclusion

Chapitre XIX. *D'akuwali* à la sorcellerie; une pathologie de la relation à autrui

- XIX.1. Le "complexe d'idées"
- XIX.2. Techniques et résultats
- XIX.3. Conclusion

DEUXIÈME SECTION: RAPPORTS AVEC L'ENVIRONNEMENT ÉCOLOGIQUE

Chapitre XX. Flux du monde (alimentation)

- XX.1. Introduction
- XX.2. Catégories de la pratique alimentaire
- XX.3. Du sang des aliments : bons et mauvais sang

Chapitre XXI. Interdits, prescription, rupture

- XXI.1. Des concepts d'imitation et de reproduction
- XXI.2. Notion de règle et d'interdit
- XXI.3. Après la rupture
- XXI.4. Répertoire des principaux interdits et prescriptions
- XXI.5. Sanction : *tëhetameimai*
- XXI.6. Deux systèmes d'interdits particuliers
- XXI.1. La couvade
- XXI.2. *Tëtopai*, la force du sang

Chapitre XXII. la notion d'espace et la latéralisation

- XXII.1. Généralités
- XXII.2. La latéralisation
- XXII.3. Conclusion

TROISIÈME SECTION: RAPPORTS DE LA PERSONNE AVEC LE MONDE DES RÊVES

Chapitre XXIII. Mauvais présages, des raisons de craindre

Chapitre XXIV. Le rêve

- XXIV.1. Généralités
- XXIV.2. Dingoja: un cas particulier de rêve prémonitoire ; rêve, prophétisme et création culturelle

CONCLUSION

- I. La personne chez les Wayana
- II. La personne en transition
- III. La notion de personne dans la perspective de la maladie
 - III.1. La personne comme réservoir de significations
 - III.2. La personne dans le champ de l'attente
 - III.3. Le problème de l'efficacité

ANNEXES

- I. Illustration des termes d'adresse
- II. Flore wayana
- III. Faune wayana
- IV. Les Wayana sous le regard de l'anthropologie physique
- V. Corpus des corporèmes
- VI. Compléments lexicaux
 - 1. les couleurs
 - 2. les odeurs
 - 3. la transpiration
 - 4. gestes, mouvements et expressions
- VII. Quelques autres techniques du corps
- VIII. Documents comparatifs à propos de l'accouchement et du post-partum
- IX. La notion de *umît* dans son aspect économique

BIBLIOGRAPHIE

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.**Table des illustrations**

[Retour à la table des matières](#)

Cartes

- carte no 1. [Migrations wayana anciennes](#)
carte no 2. [Localisation actuelle des groupes wayana](#)
carte no 3. [Localisation actuelle des villages où s'est effectué le terrain](#)

Dessins et schémas

- dessin no 1-2. [Organes génitaux externe par un jeune homme marié](#)
dessin no 3. [Divisions antérieures et postérieures du tronc](#)
dessin no 4. [Coupes comparées buste/arbre](#)
dessin no 5. [Les ovaires, les reins et la latéralisation de la fécondation](#)
dessin no 6. [illustrant le mécanisme de l'aménorrhée de la ménopause \(Pilei-
ke\)](#)

dessin no 7. [Différentes destinations des aliments selon Pileike](#)
dessin no 8. [Circuit de l'air, principalement dans le cerveau, selon Pileike](#)
dessin no 9. [Représentation générale de l'appareil génital féminin](#)
dessin no 10. [Représentation de l'appareil génital féminin par Aimawale](#)
dessin no 11. [Sens de circulation et circuit du sang dans le corps](#)
dessin no 12. [Mécanisme de la circulation du sang et de la respiration selon
Panapasi](#)
dessin no 13. [Évacuation des déchets alimentaires](#)
dessin no 14. [Les différentes barrières garantissant la "pureté" du sang](#)

dessin no 15. Coupe du monde terrestre
dessin no 16. Vue du haut de l'univers terrestre selon Kulijaman

- dessin no 17 . Coupe de l'univers selon Pileike
schéma no 18. Segmentations significatives de l'*omole*
schéma no 19. Destin de l'*omole* selon une version de Pileike
schéma no 20. Recyclage de l'*omole* liée au nom selon une version de Pileike
schéma no 21. Le chamanisme et la maladie dans la gestion des rapports sociaux
schéma no 22. Danger et degré de parenté
schéma no 23. Place des "autres" selon les critères d'alliance et de confiance
schéma no 24. Types de relations, degré de civilisation, modes d'agression
schéma no 25. Coefficient d'*etamesi* et phases de l'existence

Tableaux

- tableau no 1. [Référentiels des différents types de vocabulaires consacrés au corps](#)
tableau no 2. [Les différentes théories de la conception](#)
tableau no 3. [Hypothèses explicatives à propos des différentes modalités de la conception](#)
tableau no 4. [Causes hématologiques du vieillissement](#)
tableau no 5. [Fonctions de la peau dans la culture wayana](#)
- tableau no 6. [Les principales odeurs décrites par les Wayana](#)
tableau no 7. [Tableau illustrant la place respective des différents goûts](#)
tableau no 8. [Principaux caractères morphologiques donnant lieu à un jugement de valeur](#)
tableau no 9. [Récapitulant quelques traitements de la peau et leur but ou signification](#)
tableau no 10. [Les différents types d'échanges économiques](#)
- tableau no 11. [Répartition sexuelle des tâches](#)
tableau no 12. [Synthèse de la progression des compétences de la personne au cours de la vie](#)
tableau no 13. [Étapes de la maturation du savoir au cours de la vie](#)
tableau no 14. [Évolution de l'habileté au cours de l'existence](#)
tableau no 15. [Étapes de la vigueur physique et de l'expérience au cours de la vie](#)
- tableau no 16. [Qualités et défauts fondamentaux de la personne wayana](#)
tableau no 17. [Systématisation du rituel *ëtoimatpë* en fonction des éléments utilisés pour le réaliser](#)
- tableau no 18. Les types d'*omole*

tableau no 19.	<i>Omole</i> et zones du corps selon Pilima
tableau no 20.	Résumant l'opposition peau/sang
tableau no 21.	Fonctions et manifestations des différentes instances d' <i>omole</i> et la différence entre l'homme ordinaire et le chamane
tableau no 22.	Les différentes variétés d'êtres surnaturels et leur rôle ou fonction
tableau no 23.	Les diverses manifestations invisibles des animaux et leur rôle respectif
tableau no 24.	Types de rapports sociaux et expressions de leur conflit
tableau no 25.	Catégories alimentaires
tableau no 26.	Le permis et l'interdit en fonction du type d'aliment
tableau no 27.	Modes de préparation en fonction du type d'aliment
tableau no 28.	Bons et mauvais aliments selon plusieurs informateurs
tableau no 29.	Les aliments classés selon leur degré de "pureté"
tableau no 30.	Les non-aliments
tableau no 31.	Maladies et alimentation
tableau no 32.	Synthèse sur les ruptures d'interdit
tableau no 33.	Modes d'agression d' <i>etamesi</i>
tableau no 34.	Corpus de maladies <i>tëhetameimai</i> en fonction de l'animal causal
tableau no 35.	Interdits alimentaires et temporalité
tableau no 36.	Autre classement des interdits alimentaires
tableau no 37.	La maladie comme marqueur relationnel

Courbes

courbe no 1.	<u>Évolution du capital sanguin en fonction de l'âge</u>
courbe no 2.	<u>Évolution de l'habileté avec l'âge</u>
courbe no 3.	<u>Évolution de la vigueur physique et du savoir-faire avec l'âge</u>
courbe no 4.	<u>Évolution du savoir avec l'âge</u>
courbe no 5.	<u>Niveaux d'<i>omole</i> et de dépendance comparée entre la personne complète et le handicapé</u>
courbe no 6.	Évolution du niveau d' <i>omole</i> durant la vie
courbe no 7.	Corrélation coefficient d' <i>etamesi</i> des aliments/vulnérabilité de la personne
courbe no 8.	Progression du coefficient d' <i>etamesi</i> des aliments en fonction de l'accroissement de résistance de la personne

Photographies (de l'auteur exclusivement)

photo no 1.	<u>Le bonheur d'Alma pêchant</u>
photo no 2.	<u>Enfants au bain</u>
photo no 3.	<u>Jeune femme à la poterie et ses tissages</u>
photo no 4.	<u>Enfants jouant sur un tronc d'arbre</u>
photo no 5.	Aspect d'un village

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Toutes mes pensées pour pour ceux que j'aime, qu'ils soient partis pour *ka-pubn*, le pays du ciel, ou bien présents sur cette terre en forme de galette de manioc. Ils sont véritablement mes racines.

Ma mère et ma soeur ont été les soutiens constants de ce travail qui leur doit tant.

Dire merci aux Wayana serait peu de chose ; cet ouvrage est le fruit de leur tolérance, de leur patience et de leur compréhension à mon égard. Ils n'en attendent rien, ou si peu, c'est affaire de Blancs ! Puisse-t-il restituer le moins approximativement possible les détails de leur univers. Et je suis sûr, en tout cas, que les erreurs qu'il contient nécessairement seront une source d'hilarité pour ceux d'entre eux qui le liront ou qui en prendront indirectement connaissance : en cela au moins cet effort n'aura pas été inutile...

Je tiens également à exprimer ma gratitude à toutes celles et tous ceux qui ont participé activement à la fabrication de cette thèse :

D'abord le professeur J. Benoist qui, après avoir suscité chez moi le goût de poursuivre, m'en a aussi fourni les moyens.

Mes amis de Guyane, que je ne pourrai tous citer ici ; Michel, Katiouchka, Virginie, Muriel, Suzanne, Agé, Guillaume, Erie, André, Jean-Paul et Françoise,

Claire et Pierre... et les autres : à des degrés divers et sous des formes différentes, ils ont soigné mes spleens.

Celles et ceux qui ont lu ce travail et contribué à lui donner son aspect actuel (dont j'assume, bien sûr, tous les vices) : Jean Benoist, Lise Chapuis, Annie Hubert, Francis Dupuy... De tous, néanmoins, c'est Françoise Grenand qui fut la critique la plus acharnée et méthodique.

La réalisation informatique des schémas, dessins et cartes est l'oeuvre de H. Rivière dont les divers conseils me furent utiles.

Pierre Grenand a revu, corrigé et complété les annexes sur la faune et la flore.

« Pour écrire l'ethnographie d'un peuple il ne suffit pas de l'avoir visité souvent et de l'avoir interrogé. La présence d'un étranger trouble son existence ordinaire et l'en fait sortir. Les questions, quelque soin que l'on mette à bien les poser, sont mal comprises et, le seraient elles bien, qu'il faudrait toujours tenir compte de l'esprit de mensonge, ou même seulement des scrupules qu'un peuple ne manque jamais d'avoir. Aussi ai-je eu souvent à rectifier le lendemain des opinions *que* la veille j'avais toute raison de considérer comme l'expression de la vérité. Je pense donc que les croyances et surtout les moeurs d'un peuple ne peuvent être connus que par une existence prolongée avec lui et en vivant chez lui de la vie de tous les jours... »

(Dr Maurel, 1875, Étude anthropologique et ethnographique sur deux tribus d'Indiens vivant sur les rives du Maroni, les Araucouyennes et les Galibis. Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.)

« Nous sommes attirés par toute vie qui nous représente quelque chose d'inconnu, par une dernière illusion à détruire » (Proust)

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.**RÉSUMÉ / ABSTRACT**

[Retour à la table des matières](#)

Résumé : L'auteur se propose d'analyser la personne comme système chez les Wayana du Litany en Guyane française. Après une présentation de l'ethnie et un historique des conceptions relatives à la personne en anthropologie, il se livre à une anthropologie détaillée du corps, corps pensé, corps représenté et pratiqué, la mort n'est pas oubliée. Ensuite, l'auteur étudie les composantes non corporelles de la personne et le statut de cette dernière par rapport aux entités surnaturelles. Dans la dernière partie, les rapports que la personne entretient avec les différents niveaux de la réalité (monde social, nature, monde du rêve), rapports qui contribuent à la définir, sont abordés à travers une série de thèmes. Finalement, l'auteur montre, par le truchement d'une brève analyse du problème de l'efficacité des médecines, comment le système de la personne fonctionne comme système général des attentes d'un groupe : il permet de répondre à l'ensemble des questions qui peuvent se poser à ce dernier, ainsi par exemple le système de la maladie est en-chassé dans celui de la personne. L'analyse lexicale est très utilisée dans ce travail construit en "maillage", chaque sujet renvoyant à de nombreux autres.

Title : The wayana person between blood and sky.

Abstract : In this work, the author intends to analyse the person as a system among the Wayana of the Litany River, French Guiana. After a presentation of this ethnic group and an history of anthropological conceptions of person, the author provides a very detailed anthropology of the body as it can be conceived, represented and practiced. The problem of death is also examined. Then, the author studies the non bodily components and the status of person in relation with surnatural entities. In the last part, the relations of the person with the various levels of reality (social world, nature, world of the dream) - relations which all contribute to its definition - are considered through different themes. Finally, the author shows, through the problem of the efficacy of the medical uses, how the system of person functions as a general system taking into account the expectations of a determinated group : in fact this system of person is an answer to the whole questioning of the group. So we can understand for example how the system of illness is integrated in the system of person.

This work is often based on a lexical analysis and is conceived like a network in which each subject refers to many others.

DISCIPLINE : ANTHROPOLOGIE

Mots-clefs/Keywords : Anthropologie ; Wayana ; Guyane française ; Corps, Personne ; Chamanisme, Religion, Maladie/ Anthropology ; Wayana, French Guiana ; Body, Person ; Shamanism, Religion, Illness.

Laboratoire d'écologie humaine et d'anthropologie, Université d'Aix-Marseille, Faculté de Droit et de Sciences Politiques.

[1] ¹

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

¹ [Le numéro entre crochets correspond au début de la page correspondante de l'édition papier originale de la thèse de doctorat du Dr Jean Chapuis. JMT.]

[2]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

INTRODUCTION

Chapitre I

Présentation générale de la société wayana et de son milieu

[Retour à la table des matières](#)

Notre propos est ici d'étudier succinctement, dans un premier temps, l'histoire globale de la société wayana depuis sa pré-histoire jusqu'à nos jours. Le destin des Amérindiens ayant nécessairement partie liée avec celui des Occidentaux depuis la colonisation, cette dernière donnera lieu à un développement de façon à situer une histoire particulière dans le contexte global. Dans un second temps, nous nous tournerons vers l'étude des principaux caractères de la société wayana et de son environnement, utilisant pour cela les catégories des monographies classiques. On pourra me reprocher à ce sujet un certain ethnocentrisme théorique, que j'assume ; mon but, certes modeste, est de fournir au profane une vue synthétique de cette société afin de le placer "en condition" d'aborder le thème central de ce travail.

Plan du chapitre :

1-1 Aperçu de l'histoire du groupe

1-1-1 histoire wayana

1-1-2 histoire du contact

1-1-3 le présent

1-1-4 les Wayana étudiés

1-2 La société wayana et son milieu

1-2-1 milieu physique

1-2-2 démographie

1-2-3 habitat

1-2-4 économie

1-2-5 l'organisation sociale et le pouvoir

I-1 Aperçu de l'histoire du groupe

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit de présenter ici un bilan succinct des recherches effectuées par divers auteurs sur l'histoire du groupe wayana dans le contexte multi-ethnique qui la caractérise. On ne possède de sources écrites à propos des peuples de la forêt qu'à partir du dix-septième siècle, comme le remarque J. Lombard qui a le premier consacré une étude systématique aux [3] « tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane française vers 1730 » (1928). Nos références principales seront les travaux historiques effectués par J. Hurault ([1972]1989) et P. Grenand (1971, 1982) principalement ² ; si le premier s'est limité à l'étude des sources anciennes,

² Ils ne seront pas systématiquement cités dans le texte.

puis a narré l'évolution des protagonistes et de leurs rapports depuis son premier voyage à la fin des années quarante, le second a enrichi cette perspective de l'analyse des conceptions indigènes de l'histoire ; il remarque justement qu' « il est essentiel de penser l'Histoire des Amérindiens comme l'Histoire d'une survie et non comme celle d'une décadence » (1982 : 1).

Pour la clarté de la présentation nous séparerons l'étude de l'histoire wayana proprement dite de celle de la colonisation de la Guyane, bien que la première ait subi une large influence de la seconde, comme nous allons le voir. Cette approche va nous contraindre à naviguer du global au local et vice versa.

I-1-1 - histoire wayana ³

Précisons d'emblée que c'est dans la zone du massif ancien et non dans celle des Basses Terres que se situe l'évolution des Wayana depuis des siècles, autour et au centre du massif des Tumuc-Humac ⁴. Une vaste migration arawak, en tenaille, eut lieu vers le premier siècle de notre ère depuis l'Amazonie centrale vers la bouche de l'Orénoque d'une part et en descendant l'Amazone d'autre part puis en suivant les régions côtières respectivement vers le bas et vers le haut ; les deux mouvements se joignirent dans la région des Guyanes où ils rencontrèrent, selon des modalités que l'on ignore, des Indiens aborigènes. Vers 900 la migration galibi partie de la Basse Amazone remonte depuis l'embouchure de ce fleuve et se heurte aux Arawak installés là ⁵. Il semble que, dans les huit derniers siècles, il y ait eu une migration des groupes proto-wayana depuis la rive nord de l'Amazone, un peu en aval du rio Tapajos, vers le Haut Paru de l'Este et le Haut Jari où ils sont installés depuis le quinzième siècle environ (Rostain et Le Roux, 1990 : 2) ; au 15°-16° ils occupaient vraisemblablement les Moyens Paru de l'Este et Jari. Ils

³ J'ai entrepris de restituer, dans le but d'une publication future, l'ethnohistoire wayana, c'est-à-dire leur histoire telle qu'ils la conçoivent eux-mêmes. L'essentiel des matériaux a été recueilli mais une partie seulement traduite.

⁴ On y trouve d'ailleurs un certain nombre de vestiges (voir par exemple Hurault, 1957 : 34).

⁵ On doit à ce sujet consulter la contribution de P. et F. Grenand à L'atlas de la Guyane et surtout les cartes qu'ils livrent ; une partie des données sont reprises synthétiquement dans *Éléments d'histoire amérindienne* (Ethnies, I (1-2), 1985).

sont alors situés entre les [4] proto-Tirio ⁶ (karibs) au nord et les proto-Emerillon (tupis), qui achèvent un grand et ancien déplacement sud-nord, à l'est. Des zones de peuplement mixte, Arawak et proto-Galibi, les côtoient au sud. Les Apalai (karibs) semblent avoir tôt occupé le Paru, au sud et à l'ouest des Wayana.

Ces derniers appartenant, comme les Tirio, les Apalai et les Galibi, au groupe linguistique karib, constituent donc un groupe anciennement implanté dans la chaîne des Tumuc-Humac, sur le versant sud de laquelle trouvent leur source deux affluents de gauche de l'Amazone, le Paru de l'Est et le Jari, et dont le versant septentrional donne naissance aux principaux formateurs des deux fleuves qui encadrent la Guyane française, le Maroni à l'ouest et l'Oyapock à l'est.

On ne sait exactement où placer les Wayana au 17^e siècle, mais ils sont sans doute répartis dans plusieurs sites à la fois, interconnectés, entre les sources et à la base des formateurs du Jari, de l'Itany et du Marwini.

On ne connaît leurs déplacements réels qu'à partir du dix-huitième siècle, période à laquelle ils ne forment déjà pas un groupe homogène mais une fédération de deux ethnies, les Kukuyana ou Wayana proprement dits et les Upului ⁷ (ralliés dans la seconde moitié du dix-huitième). Une série de cartes dressées en fonction des indications recueillies dans les textes des premiers voyageurs qui se sont enfoncés dans la Guyane permet de reconstituer l'emplacement ou l'itinéraire de la trentaine de groupes différents ⁸, dont les Wayana, qui ont composé la Guyane depuis le dix-septième siècle (Sausse, 1951 : 84 bis ; Hurault, 1989 : 176 et suiv.). Des "Orokoyanes" (les Wayana) sont signalés, pour la première fois, par Levèbre d'Albon dans le sud de la Guyane dès 1730. On sait que dès cette époque, et sans doute bien avant, tout le territoire est sillonné de chemins indiens ⁹, principalement liés à des relations d'échange et au commerce de traite. Comme le notent F. et P. Grenand, « la Guyane amérindienne ancienne n'était pas composée de groupes isolés et éloignés les uns des autres, mais bien au contraire de sociétés, qu'el-

⁶ Dont P. Grenand donne la composition partielle suivante : Aramakoto, Aramiso, Taripi, Kai-kusiyana, Okomayana ; pour les Tupi de Guyane, à la même époque, il note : Piriou, Norak, Way, Makapa, Emerillon et sans doute Karana (1982 : 278-279).

⁷ Dont le nom apparaît dans la littérature en 1729 sous la graphie "pouroui" (La Haye).

⁸ Voir notamment la série de cartes présentées dans A. Sausse (1951 ; suite 84).

⁹ Hurault constate que ces chemins dont avaient bénéficié les explorateurs antérieurs, avaient disparu pour la plupart à la fin du dix-huitième siècle (1957 : 84) ; trois seulement subsistaient en 1957, celui des Wayana joignant le Maroni au Jari, celui des Wayãpi joignant l'Oyapock au Kouc et celui des Emerillon qui lie le bassin du Maroni à celui de l'Oyapock.

les aient été en guerre ou en paix, en contact permanent à travers des échanges commerciaux, des échanges festifs, voire des échanges matrimoniaux » (1985 : 12) ; et bien sûr des échanges guerriers. Ces sociétés [6] étaient pour la plupart semi-sédentaires, mais quelques groupes de chasseurs-cueilleurs devaient subsister.

[5]

carte n°1.

migrations wayana anciennes selon P. Grenand (1979)

[Retour à la table des matières](#)

<p>Voir la carte dans Les Classiques des sciences sociales.</p>
---	--

[6]

Ce qu'il faut retenir de ce moment de l'histoire wayana, c'est un double processus qui va décider d'un déplacement vers le nord-est. Les Wayãpi, installés en aval sur le Jari, effectuent une poussée vers le nord, en réponse à la politique portugaise qui vise à faire un désert humain de la zone comprise entre l'Oyapock et l'Amazone, territoire contesté entre la France et le Portugal. Quand le premier observateur des Wayana, Tony, les décrit en 1766, ils possèdent une organisation guerrière (sous la responsabilité d'un chef appelé *japotoli*) et se défendent, dans leur territoire des Tumuc-Humac et dans le Haut-Maroni (ils sont aussi dans le Tampock), des attaques des Wayãpi armés de fusils par les Portugais (d'où le nom, "Indiens portugais", donné aux Wayãpi dans les rapports de l'époque ¹⁰) afin de capturer des esclaves et de faire le vide. Cette poussée guerrière se conjugue avec un phénomène d'attraction lié à la disponibilité de produits occidentaux dans la vallée de l'Oyapock, ces derniers étant principalement introduits par les mis-

¹⁰ Par exemple dans le "Mémoire des irruptions des Portugais du Para sur les terres de la Guiane dépendantes de la France et l'extrait de ce qu'on a pu tirer de la relation ou journal verbal des voyageurs qui ont été dans le haut des terres et des Rivières" dont un extrait est donné en annexe de Froidevaux ; il y est fait mention « qu'ordinairement un religieux missionnaire accompagne ces sortes de détachements » et un exemple est cité, ce qui prouve la forte implication des Portugais dans ce type de manoeuvre.

sions jésuites créées sur ce fleuve dans la première moitié du dix-huitième siècle. De plus, à cette époque, les phénomènes épidémiques liés à la présence des Blancs ont dévasté la Guyane centrale qui est donc libre à l'occupation. A la fin du 18^e siècle, « leurs villages [aux Wayana] s'échelonnaient le long d'un sentier qui, partant de la crique Tamouri, passant par le Haut Marwini, atteignait le Haut Jari et le Haut Parou d'une part, la Mapahoni d'autre part » (P. Grenand, 1971). Il y aurait eu également alors des conflits avec les Tirio sur le Parou de l'Est et avec les Oyaricoulet sur le Tapanahony (J. Lapointe, 1970 : 12). Lorsque Leblond les visitera, dix ans après Tony, leur organisation guerrière avait disparu et ils s'étaient installés sur tout le Haut Maroni et sur la Waqui (Hurault [1972] 1989 : 80).

[7]

Mais leur progression vers le nord, sous l'influence conjointe des attaques wayâpi et de l'attrait pour les marchandises occidentales, fut freinée par plusieurs facteurs. D'une part, sur le Marwini, une poussée des Galibi (karibs) qui, issus de la côte, s'étaient dispersés après la fermeture des missions en 1766 ; une partie d'entre eux, passant par le Surinam et sans doute armée par les Hollandais, vint s'établir vers le bas Itany et le bas Marwini, s'assurant une suzeraineté sur les tribus de la zone, notamment les Emerillon de l'Inini et les Aramiso du Tampok ; ils s'allièrent finalement avec ces derniers. Les Galibi cherchaient des esclaves pour les Hollandais et des épouses pour eux-mêmes. Après une phase d'échanges commerciaux avec les Wayana, qui étaient plus en amont, les rapports s'envenimèrent et se terminèrent par une guerre qui déboucha sur la victoire des Wayana et le départ de leurs adversaires pour le Bas Maroni. Suivit alors un conflit entre les Wayana et les Okomëyana qui donna lieu à des intermariages, et il semble que le dix-neuvième siècle fut parsemé de frictions avec les Tirio sur l'Itany (P. Grenand, 1982 : 290). C'est peu après que les Wayana s'allièrent définitivement avec les Upului (l'ensemble des deux groupes comprenait environ cinq mille individus au total). Par ailleurs la mission Saint-Paul sur l'Oyapock ferma et ce fleuve perdit de l'attrait ; de plus, sévit une série d'épidémies contractées à la faveur des échanges commerciaux avec cette mission. Enfin, à la même époque, les Boni, échappés des plantations du Surinam et poursuivis par les Djuka et les Hollandais, vinrent se réfugier sur le Marwini ; il n'y eut pas de conflit avec les Wayana (Hurault, [1972] 1989 : 85) mais ils s'imposèrent à ces derniers pour la fourniture de mar-

chandises de traite ¹¹, établissant entre eux et les Blancs un cordon infranchissable ; « les Wayana fournissaient des chiens en principe dressés pour la chasse, du bois d'arc, des hamacs ; les Boni, divers objets manufacturés en particulier des haches, des sabres et des hameçons » (1971 : 115).

Par la suite les Wayãpi, ayant choisi de s'installer en Guyane française (mais aussi dans les interfluves entre le Kouc et l'Amapari) pour fuir les Portugais qui voulaient en faire des agriculteurs, envahirent le bassin de l'Oyapock (qu'ils occupèrent jusqu'au confluent du Camopi dès 1820-1830) et entrèrent à nouveau en conflit avec les Wayana ¹². Cette guerre fut rude et s'épuisa notamment par abandon des Wayãpi décimés par les épidémies importées. Une paix solennelle entre les deux camps devait avoir lieu vers 1830 sur le Jari et se poursuivit par des rapports économiques privilégiés, à tel point que les Wayãpi créèrent un [8] clan des "gens de l'anaconda" qui devinrent plus tard, dans leur mythologie, les Wayana (P. Grenand, 1982 : 141). Cet ensemble de facteurs explique que les Wayana aient reflué et se soient cantonnés alors dans leurs territoires traditionnels.

Des « ethnies tampons », Wayãpi sur l'Oyapock, Boni sur le Maroni, ont sans doute joué un rôle majeur dans la préservation du contact avec les Occidentaux du groupe qui nous intéresse.

Durant un siècle, jusqu'au voyage de Crevaux en 1880, on n'entendit plus parler des Wayana et certains prétendirent même qu'ils avaient été anéantis. A la fin du dix-neuvième siècle, n'ayant plus de danger majeur à craindre (P. Grenand parle de "paix wayana", 1971 : 19), ils quittèrent l'habitat forestier pour s'installer le long des fleuves, tels qu'ils sont aujourd'hui. Parallèlement l'organisation militaire disparut.

Pour P. Grenand « c'est vers 1850-1870 que commence l'histoire contemporaine des Wayana et des Wayãpi, car c'est à partir de cette époque que se dessinent peu à peu leurs visages actuels » (1971 : 113). Les Wayana cherchaient à se

¹¹ Qui étaient devenus indispensables ; F. et P. Grenand ont bien montré l'impact déterminant de la hache dans le choix du lieu d'implantation des villages, mais aussi dans la répartition du temps entre les activités de subsistance et encore la productivité (1979 : 366).

¹² Coudreau fournit une chronique des conflits qui agitèrent alors cette région (1893 : 556-560) ; elle semble correspondre à la réalité d'après P. Grenand, qui doute cependant que les guerres aient été permanentes (1982 : 287). Les Emerillon aussi eurent des conflits épisodiques avec les Wayãpi, le dernier remontant aux années 1830-1835. On doit noter que d'après Coudreau ces ethnies étaient encore cannibales à la fin du 19^e siècle (1893 : 557-562).

libérer du joug boni en se tournant vers les Wayãpi et l'Oyapock pour leur approvisionnement en biens occidentaux ; certains même « après un portage de cent-cinquante km et une navigation de dix jours, venaient chaque année au milieu du 19^e siècle faire du troc à Saint-Georges de l'Oyapock et se louer pendant la saison sèche pour la coupe des abatis » (F. et P. Grenand, 1979 : 377). En 1861 le Maroni fut ouvert à la circulation et il faudra attendre Crevaux, en 1879, pour que le contact soit renoué avec les Wayana, alors principalement regroupés dans le Haut Jari et le Haut Paru, avec de petites colonies dans le Haut Itany, le Haut Marwini et le Tapanahony. Dès cette époque existe un métissage avec les Tirio et les Apalai. Depuis cette "re-découverte" leur déclin démographique a été très marqué, pour atteindre son point le plus bas dans les années 1950 avec environ cinq cents personnes (contre mille cinq cent lors du voyage de Coudreau en 1890) ; le groupe de Guyane française ne comptait alors qu'une cinquantaine de membres. Mais le mouvement n'allait pas tarder à s'inverser du fait du fonctionnement efficace du poste de santé de Maripasoula (bourg créé en 1950) mais aussi d'une migration des Wayana du Jari, fuyant la présence de garimpeiros brésiliens qui convoitaient leur territoire (ainsi le groupe de Masili est arrivé en 1961 sur le Marwini) ; dans les 1970 on compte environ trois cents Wayana sur les deux berges du Maroni.

Les années cinquante allaient marquer une nouvelle étape dans l'itinéraire du groupe. Le Surinam comme la France cherchèrent à les attirer sur leurs territoires respectifs par une politique de séduction à laquelle les missionnaires américains, pour ce qui concerne le Surinam, participèrent. Hurault n'hésite pas à affirmer qu'« une surenchère s'était établie entre les administrations française et surinamienne pour attirer les Indiens sur leurs territoires [9] (cadeaux, voyages à Cayenne ou à Paramaribo)... » (1957 : 30). Le Surinam présenta par la suite pour les Wayana des avantages supérieurs à ceux offerts par la France : transports aériens bons marché et absence de contrôle de papiers concernant les Amérindiens (facilitant les voyages vers Paramaribo ¹³), fourniture de produits occidentaux variés à des prix intéressants, électrification du village d'Anapaike grâce à un puissant groupe électrogène, école en langue wayana, rémunération supérieure des "capitai-

¹³ Où est implanté par ailleurs depuis longtemps un Wayana, maintenant marié à une Hollandaise. Il fut adopté enfant puis élevé par un responsable surinamien ; mais les principaux appuis des Wayana dans ce genre de déplacements sont les quelques coolies qui viennent régulièrement exercer un petit commerce et ont chacun un correspondant en pays wayana.

nes"... C'est dans ces conditions que prospéra le bourg d'Anapaïke qui devint la plus grosse concentration wayana avec près de deux cents personnes.

Carte n°2 : localisation actuelle des groupes wayana

[Retour à la table des matières](#)

Voir la carte 2 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[10]

La guerre qui devait sévir au Surinam dans les années quatre-vingt, et la situation qui s'ensuivit, eurent pour effet de vider presque complètement Anapaïke, sur le Litani ¹⁴, au profit des villages de la berge française. Hurault nous apprend que, durant cette période, les Wayana participèrent aux missions de reconnaissance dans le sud du pays, puis aux travaux de construction du bourg de Maripasoula ainsi qu'aux diverses missions scientifiques ; dans les années soixante « on comptait une dizaine de moteurs hors-bord pour deux cents quarante personnes, en 1970 plus de trente » (ibid : 123). Les Wayana apprirent à compter et acceptèrent le paiement en argent qu'ils refusaient jusqu'alors ¹⁵. L'administration les encouragea alors à se rapprocher du centre administratif, ce que certains firent, descendants des sauts du Haut Itany vers le bourg. La plupart restèrent dans une position intermédiaire, celle qu'ils occupent aujourd'hui. Les responsables de la toute nouvelle commune de Maripasoula favorisèrent quelque temps, afin de remplir les caisses publiques, la venue de touristes attirés par cette populations exotique.

L'ethnie est actuellement répartie entre le Parou de l'Este au Brésil, le Tapanahony au Surinam et le Litani. Chodkiewicz a fait remarquer que le principal facteur qui avait (relativement) préservé les Wayana d'une intégration plus complète, comme c'est le cas pour les Emerillon, est le fait d'habiter une zone multifrontières (1983 : 30) : ils ont ainsi pu jouer à plein de la concurrence que se livraient à leur égard la Hollande et la France, quitter le Brésil qui présentait des menaces, le tout sans contrainte notable, sans coercition.

¹⁴ On trouve indifféremment les appellations l'Itani, l'Itany, Litany, Litani.

¹⁵ A propos de ces emplois voir Hurault, 1957 : 61.

Quelques points méritent une mention particulière :

Signalons tout d'abord que les Wayana constituent, comme les Wayãpi mais à une moins grande échelle sans doute, une fédération de groupes où dominent en nombre les Upului. Ils ne sont nullement, à l'instar de nombreux groupes amazoniens, une ethnie "pure". P. Grenand distingue plusieurs types de métissages : d'abord la fusion initiale entre Kukuyana (Wayana proprement dits) et Upului, deux populations très proches ; ensuite l'absorption de groupes apparentés comme les Opakwana, les Okomëyana et les Kumalawai qui n'apparaissent plus aujourd'hui en tant que tels ; enfin les métissages plus récents et dont la trace est encore vivante, comme avec les Wayãpi, les Apalai ¹⁶, les Emerillon, les Tirio : ils se poursuivent actuellement ¹⁷. Si le caractère historique de cette classification me paraît juste, il me semble néanmoins qu'aucune origine particulière n'est oubliée et que chaque Wayana [11] adulte connaît précisément la sienne ; il s'agit d'ailleurs là d'un critère de distinction au sein de l'ethnie (voir XVIII-2-2). Les Noirs marons comme les Blancs sont exclus de ces échanges.

Il existe en Guyane six populations amérindiennes, trois sur la côte et trois à l'intérieur de la forêt ; nous croyons qu'on peut globalement admettre la formulation de Hurault selon laquelle la proximité que procure l'appartenance au même ensemble linguistique (tupi, karib et arawak) s'efface devant un ensemble de réalités anthropologiques. Sur le plan de la parenté, F. Grenand nous rappelle que les Wayana et Wayãpi ont un système de parenté indifférencié, que les Galibi ont abandonné au début des années 1980, alors que les Palikur ont un système clanique patrilinéaire et les Arawak un système matrilineaire.

Il convient de remarquer que, du fait de leur situation et de leur histoire, les Wayana ont été plus longtemps que les autres peuples amérindiens de Guyane préservés du contact direct avec les Blancs. Par ailleurs F. et P. Grenand ont mis en évidence « la différence d'impact de l'Occident entre groupes côtiers et groupes de l'intérieur, influant de façon puissante sur l'évolution actuelle » (1985 : 14) ; cela expliquerait en grande partie ¹⁸ les écarts observables aujourd'hui entre ces

¹⁶ Avec ces derniers la fusion est plus avancée.

¹⁷ P. Grenand donne un tableau des métissages des Wayana du Jari et de l'Itany en 1969 (1971 : 131) ; voir aussi du même auteur 1982 : 325-326.

¹⁸ La situation des habitants de Camopi, et des Emerillon en général, est particulière.

groupes dans leurs rapports avec notre civilisation. Plusieurs auteurs ont relevé, et cela est juste aussi pour les Wayana, que les nations indiennes ne se pensaient pas comme assimilées à la nôtre, mais envisageaient leurs rapports avec elle dans le cadre traditionnel d'une alliance. L'absence de compréhension de cette réalité par les responsables occidentaux explique sans doute un bon nombre d'erreurs de comportement vis-à-vis des Amérindiens.

Dans un autre article F. & P. Grenand ont mis en exergue la situation juridique curieuse et unique des Wayana qui sont, « selon les critères de l'INSEE des "sans nationalité" vivant en hôtes de la France sur leurs propres terres » (1979 : 371). Ils vivent en fait, comme presque tous les Amérindiens de Guyane, sur des terres domaniales.

Par ailleurs, les Wayana furent de grands voyageurs, et connurent une période faste de colportage dont P. Grenand (1982) résume ainsi les grandes lignes. Au 18^e siècle l'essentiel du commerce de produits manufacturés, dont le besoin s'est imposé ¹⁹ ²⁰, vient de l'Amazonie par l'intermédiaire des Portugais ; en 1832 les Wayãpi portaient même des vêtements européens. Puis l'instauration de rapports volontaires avec les Français va faire de [12] l'Oyapock l'axe principal de l'arrivée des marchandises européennes ; ceux qui faisaient commerce avec les Amérindiens étaient des "petits blancs" créoles, socialement marginaux. Ce sont principalement les groupes karibs, dont les rapports avec les Wayãpi s'améliorèrent nettement à partir de la paix de 1830, qui bénéficièrent des échanges avec l'Oyapock. Mais la circulation des biens allait bientôt s'inverser pour une raison précise :

« En ouvrant le Maroni la pacification officielle des Boni par la mission franco-hollandaise de 1861 contribua tout particulièrement à créer un immense circuit dans lequel entrèrent de nombreuses ethnies : Boni, Djuka, Tirio, Apalai ²¹, Wayãpi, Emerillon. Les produits occidentaux prove-

¹⁹ Ce besoin nouveau est à la base de la plupart des épidémies et de la disparition de certaines ethnies, mais aussi d'une différenciation nouvelle entre groupes, et parfois à l'intérieur du même peuple.

²⁰

²¹ Les Apalai faisaient office d'intermédiaires, sur le Parou, entre les Brésiliens (qui fournissaient des couteaux, des haches...) et les Wayana qui donnaient en échanges de l'encens, de la salsepareille... ; quant aux Tirio ils occupent à ce moment là les sources du Parou et le cours supérieur du Tapanahony et commercent avec les Djuka qui sont implantés plus en aval sur ce dernier fleuve (Crevaux [1883] 1987 : 304). Par ailleurs « après un long itinéraire de 400 km passant par les Noirs Boni (Aluku), les Wayana de l'Itany puis ceux du Jari, les objets désirés

naient soit de Paramaribo soit de Cayenne, ces deux comptoirs offrant une spécialisation suffisante pour créer deux courants 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 » (P. Grenand, 1982 : 182).

Si bien qu'à la fin du siècle la situation a considérablement évolué. Les Wayana, d'acheteurs, sont devenus fournisseurs. Chaque année ce sont de multiples groupes de Wayana qui parcourent le pays wayãpi, en particulier dans 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... Aux Wayãpi ils achetaient en contre-partie des chiens dressés pour la chasse, des pelotes de fil de coton, des paquets de tabac sec, des hamacs tissés, de la plumerie. Au début du 20^e siècle, après l'isolement des Wayãpi centraux les Wayana détenaient de fait le monopole du commerce dans la région et semblent en avoir particulièrement abusé comme le note P. Grenand (1971 : 140-141). A partir du milieu du vingtième siècle les relations commerciales entre les groupes amérindiens cessèrent progressivement ; l'approvisionnement se fit ensuite directement auprès des Occidentaux ou des intermédiaires créoles ou boni dans les bourgs de Maripasoula ou de Camopi.

Si les relations avec la fraction brésilienne du groupe ont perduré jusqu'à la fin des années soixante-dix, ils semblent maintenant interrompus. Les échanges entre fleuves brésiliens et Litani, encore vivaces jusqu'au début des années soixante-dix, ne sont plus que des souvenirs ; en cinq ans nous n'avons pas eu connaissance d'un seul déplacement vers le Jari ou le Paru de l'Este. Par contre ils persistent en ce qui concernent le Tapanahony, et des visites de plusieurs mois ont parfois lieu entre villages de ces deux fleuves.

[13]

atteignaient les Wayãpi du Kouc, puis enfin ceux des sources de l'Oyapock (P. Grenand, 1995 : 43). On devine la complexité de ces réseaux.

Relevons encore que, depuis quelques années, à la suite d'études entreprises pour le barrage de Petit Saut ²² par EDF, on s'est aperçu que, de toute la Guyane, c'est chez les Amérindiens du Haut-Maroni, c'est-à-dire les Wayana, que les concentrations en mercure sont les plus fortes ; la valeur de 10 microgrammes/g, recommandée par l'OMS, est dépassée pour 65% des adultes et pour 79% des enfants à Antekum pata et Twenke, les deux plus gros villages wayana. Or cette contamination ne semble pas exclusivement liée à l'ingestion de poissons ayant concentré le mercure et les chercheurs évoquent l'hypothèse « qu'il existe localement à Antekum pata et Twenke un niveau de contamination environnemental plus élevé que dans le reste de la Guyane » sans en préciser la cause exacte. Peut-on douter toutefois qu'il ne s'agisse de l'orpaillage ? Il y a quelques années une nouvelle et massive fièvre de l'or secoua le Haut Maroni ; un afflux de Brésiliens, souvent commandités par des Créoles ou des Boni de Maripasoula, envahit le fleuve en aval toutefois des principales implantations wayana. L'étude systématique de la région par des compagnies spécialisées a abouti au rachat par une compagnie canadienne (Golden Star) des concessions du BRGM. Il existe des projets de création de mines. En attendant, la recherche aurifère intensive, désordonnée, sans contrôle, se solde par une intoxication au mercure d'une partie de la population wayana.

Enfin, qu'on me permette de placer ici quelques remarques empruntées à Huraault (1989) et qui pourraient servir à une réflexion sur les représentations qu'ont pu avoir les Amérindiens de Guyane de notre société lors de la rencontre : « En 1760 des Indiens wayana vinrent en visite au fort d'Oyapock. On leur avait montré tout ce qu'on croyait capable de les émerveiller, comme le tir au canon, mais ce qui leur parut le plus surprenant fut la discipline des soldats. "ils parurent surpris de voir la garnison sédentaire dans le fort. Ils ne pouvaient concevoir ce qui pouvait les retenir et empêcher les soldats d'aller tuer du gibier dans les bois" » (1989 : 96) ; à propos d'un autre groupe amérindien de Guyane, « ils ne se souciaient point d'avoir d'autre pays que le leur. Ceux qui passent en Europe n'y trouvent rien de si curieux. Un entre autres qui eut l'honneur de voir la Cour de France et les beautés de Versailles, n'y trouva rien de si beau que quelques animaux de

²² Plusieurs études ont été publiées par le Réseau National de Santé Publique dont les premières sont "Le Problème de la pollution par le mercure en Guyane" (S. Cordier, 1993) et "Etude de l'imprégnation par le mercure dans la population guyanaise" (S. Cordier et C. Grasmick, 1994) ; on y apprend que les villages wayana constituent les zones les plus touchées.

son pays qu'il vit dans la ménagerie. Aussi sont-ils toujours empressés de retourner chez eux et de quitter à leur retour les habits qu'ils portaient... » (id : 97) ; concernant les Indiens de la côte, « l'ancien gouvernement leur avait donné des vaches, des taureaux, des buffles, ils avaient des moutons, des volailles ; mais on ne put les faire passer de la vie vagabonde et libre de chasseurs à l'état sédentaire et laborieux de pasteurs. Ils ne comprenaient pas qu'un homme employât son temps à garder des bêtes. Un d'eux, à qui on avait donné une vache pleine, [14] vint, au bout de quelques jours, en chercher une autre ; on lui demanda ce qu'il voulait en faire : " la tuer comme la première, dit-il ingénument, et vendre la viande pour du tafia" » (ibid : 98). Lors d'un essai d'agriculture, « quelques Indiens, surtout des Galibi, semblèrent s'intéresser à ces nouvelles cultures. L'un d'eux parvint à économiser par ce moyen 738 livres... mais voulait acheter un esclave noir pour travailler à sa place... » (ibid : 71) ; ou encore cette plainte d'Indiens auprès de Malouet, intendant de la Guyane en 1776 :

« Nous venons savoir ce que tu nous veux, pourquoi tu nous a envoyé des Blancs qui nous tourmentent. Ils ont fait un traité avec nous qu'ils ont violé les premiers. Nous étions convenus, moyennant une bouteille de tafia par semaine, de venir les entendre chanter et de nous mettre à genou devant leur carbet. Tant qu'ils nous ont donné le tafia, nous sommes venus ; quand ils nous l'ont retranché nous les avons laissés sans rien leur demander, et ils nous ont envoyé des soldats pour nous conduire chez eux ; nous ne le voulons point. Ils veulent nous faire labourer à la manière des Blancs ; nous ne le voulons point. Nous pouvons te fournir vingt chasseurs et pêcheurs, à trois piastres par jour pour chaque homme : si cela te convient, nous le ferons, mais si tu nous fais tourmenter, nous irons établir nos carbets sur une autre rivière ».

I-1-2 - histoire du contact

La "côte sauvage", entre l'Orénoque et l'Amazone, sera pour la première fois explorée par Alonso de Ojeda, dont Vespucci était le pilote, en 1499. Vicente Yanez Pinzon lui succèdera, et il accostera notamment à l'embouchure de l'Oyapock. Mais ce n'est que lors de l'expédition de Von Speier à la recherche de l'El Dorado pour le compte des banquiers Wesler d'Augsbourg, aux alentours de 1536, que l'intérieur des Guyanes est exploré. Il faut d'ailleurs d'emblée dire l'importan-

ce du mythe de l'El Dorado dans la représentation de cette région. L'intéressant travail de J.L. Souty, visant à « expliquer la relation privilégiée, voire l'identification, de la Guyane ²³ avec l'El Dorado » (1986 : 305), montre comment « le colon espagnol, et européen en général, s'est lui-même enfermé dans une logique fébrile attisée par la cupidité... le mythe d'El dorado représente fondamentalement l'une des premières manifestations de l'eurocentrisme colonial et culturel qui a dominé le monde entier pendant plus de quatre siècles » (id : 316) avec une période d'apogée au moment de l'aventure de Raleigh. La conquête de la "côte sauvage" a coûté, d'après les historiens, plus de vies humaines ²⁴ que celles du Mexique et du Pérou [15] réunies (id : 318) pour un bénéfice quasi nul. Un temps le fameux lac Parimé fut situé dans le massif des Tumuc-Humac et La Haye intitule son rapport « compte du journal que moi, La Haye, sergent de la garnison de Cayenne, ai fait par ordre de Mr de Charanville pour la découverte du lacq Parime » (in De Villiers, 1920 : 116) ²⁵. L'El Dorado animera souvent, en toile de fond, l'intérêt porté à l'arrière pays par les Européens jusqu'au 19^e siècle ²⁶.

En ce qui concerne les premières tentatives de colonisation, Hurault résume très bien ce qu'il en advint :

« A la fin du 16^e siècle, la côte entre l'Orénoque et l'Amazone est un *no man's land* où Français, Anglais et Hollandais tentèrent de prendre pied. La plupart de ces colonies étaient le fait d'initiatives privées, et n'était re,liées à aucun plan coordonné ; elles furent presque toutes détruites en quelques années, soit du fait des Indiens ²⁷, soit plus vraisemblablement

²³ On appelait Guyane le territoire compris entre l'Orénoque et l'Amazone.

²⁴ « Aucune région américaine n'a été autant sollicitée, aussi âprement recherchée, aussi coûteuse en vies humaines que ce pays qui n'existe pas » dit joliment A. Cioranescu dans sa préface à l'ouvrage de sir W. Raleigh (1993).

²⁵ Il ne trouva pas bien sur le mythique lac Parime, mais découvrit une grande forêt de cacaoyers qu'on tenta par la suite d'exploiter ; la mise en valeur des Colonies est un souci constant de leurs gestionnaires.

²⁶ Au début du 20^e siècle encore, un roman sur la Guyane, "Un mort vivait parmi nous" (J. Galmot, 1922) utilisait le mythe de l'El Dorado et du lac Parime.

²⁷ Il est intéressant de voir l'usage que faisaient les Indiens de ces expéditions ; ainsi, nous dit Hurault, « les immigrants étaient sommés par la tribu qui les avait accueilli de prendre part à la guerre qu'elle entretenait avec un des groupements de la région. Entièrement tributaires des Indiens pour leur nourriture, ils ne pouvaient que s'incliner. En quasi-totalité, les Européens nouvellement établis se trouvèrent ainsi entraînés dans ces guerres... » (1989 : 30). Cela n'est pas sans évoquer, mais à notre époque, ce que rapporte B. Albert ailleurs en Amazonie : « les Yanomam "de la mission" ont alors progressivement absorbé les missionnaires dans le cadre de leur espace politique et symbolique. Les expressions dénotant la relation qui sous-tend cet-

du fait des maladies tropicales dont à l'époque on ignorait tout... Ces tentatives coûtèrent des milliers de vies humaines » ([1972] 1989 : 27).

Et c'est bien ce qui se passa pour la Guyane française depuis Pedro d'Acosta, « le premier chrétien qui jamais tenta de prendre pied en Cayenne » en 1530 (id : 27), jusqu'à la fondation de la colonie de Cayenne par Lefèbvre de la Barre en 1664.

En 1667 le comptoir est dévasté par l'amiral anglais Willoughby ; puis les Hollandais, qui convoient toujours la zone contestée entre Tapanahony et Lawa, s'y réinstallent. En 1676 le roi charge le vice-amiral d'Estrée de la reprendre, ce qu'il fit : cette date de « 1676 est surtout importante en ce qu'elle marquera clairement désormais la souveraineté française sur ce morceau de terre » (P. Mouren-Lascaux, 1990 : 23). Entre-temps les populations indiennes de la côte furent décimées par les épidémies importées.

Ce furent d'abord les engagés métropolitains qui travaillèrent à la production de denrées d'exportation comme le roucou et le tabac. Plus tard devaient venir des esclaves [16] noirs ; seuls les Indiens "portugais" étaient admis en esclavage²⁸. Néanmoins un gouverneur, Férolles, tenta d'étendre cette mesure aux Indiens du territoire français ; la réaction des métropolitains présents, et surtout des jésuites, amena sa destitution.

La première expédition à l'intérieur de la Guyane française fut l'oeuvre de deux jésuites, les pères Grillet et Béchamel, en 1674 ; ils remontèrent l'Approuague et, par des chemins forestiers d'échanges intertribaux, ils atteignirent le Camopi. D'autres suivirent. Le principal but poursuivi entre 1685 et 1713 fut l'accès à l'Amazonie par voie forestière, puisque les Portugais en défendaient l'accès par

te intégration sont éloquentes. Un leader se réfèrera ainsi à "mes blancs", "ceux que j'ai à charge". Le verbe thabu ("avoir à charge") s'applique généralement aux orphelins et aux réfugiés » (1988 : 103-104). On a là un des axes de la structuration des rapports avec les Blancs ; dans son article B. Albert analyse aussi, dans ce cadre, les objets occidentaux et les épidémies. Ce processus devait par la suite s'inverser, les Européens utilisant les Indiens pour régler leurs propres différends.

²⁸ En ce qui concerne la Guyane française Hurault avance que le nombre d'esclaves indiens ne dépassa jamais quelques dizaines d'individus, mais plus de mille cinq cents furent vendus aux Antilles. Pour les Guyanes en général, S. Dreyfus a relevé que l'esclavage avait été souvent minimisé (1992 : 89) ; ce qui rejoint P. Menget lorsqu'il affirme, pour un ensemble plus vaste que « pendant deux siècles l'Amazonie a été le grand réservoir de main-d'oeuvre indigène et esclave pour l'économie du littoral brésilien » (1993 : 59).

voie maritime : ce fut en vain ²⁹. L'histoire coloniale de ces régions est marquée par la lutte pour la possession d'un territoire contesté ³⁰. Cependant les heurts entre les nations européennes n'ont pas été, nous l'avons montré, sans bouleverser le peuplement indien de la région ³¹. Afin de prendre en charge les tribus qui s'étaient réfugiées dans la région de l'Oyapock pour échapper aux Portugais établis dans la zone de l'Amazone ³², on créa en 1726, dix ans après que la décision fut prise, le fort d'Oyapock et la colonie afférente. Le premier Blanc à naviguer sur le Maroni fut La Haye qui monta par l'Oyapock, puis revint par le Tampok et le Maroni. H. Froidevaux a, le [17] premier, retracé les « explorations françaises à l'intérieur de la Guyane pendant le second quart du XVIII^e siècle » (1894).

Des missions jésuites furent créées à Sinnamary (1740), Kourou (1760) ; et sur l'Oyapock celles de Saint-Paul (1733) et de Notre-Dame de Sainte-Foi à l'em-

²⁹ J.L. Souty évoque une raison supplémentaire, sinon déterminante, dans l'échec des expéditions françaises par mer : les courants, les vents et surtout les vents régionaux dominants expliquent qu'« il est apparu que des frégates ou même des vaisseaux, bénéficiant déjà de considérables perfectionnements nautiques, n'étaient pas en mesure de longer la côte guyanaise du nord au sud, si ce n'est avec des difficultés extraordinaires... Ces éléments expliquent d'ailleurs pour quelles raisons la France a perdu la souveraineté sur un important territoire contesté à la fin du 19^e avec le Brésil... il était impossible de ravitailler ce poste [installé sur l'Araguari] d'une dizaine d'hommes sans armer une forte goélette capable de prendre le large pour atterrir à la hauteur de l'Amazone. En effet une telle dépense fut jugée inutile à l'époque » (1986 : 329).

³⁰ Le territoire compris entre l'Amazone et l'Oyapock fut attribué, en 1900, après arbitrage de la Suisse, au Brésil ; la Hollande de son côté devait récupérer la zone comprise entre Maroni et Tapanahony.

³¹ On lira à ce sujet avec intérêt l'article de S. Dreyfus (1992). Elle y montre la manipulation des groupes locaux par les Européens, mais aussi la particularité des Hollandais « qui n'eurent jamais pour objectif d'imposer leur souveraineté aux Indiens ni de les "civiliser" et de les christianiser... On ne signale aucune implantation missionnaire dans la colonie hollandaise... Le but poursuivi par la Compagnie et les colons hollandais fut purement, et aussi complètement que possible, mercantile » (1992 : 80).

³² D. Schoepf, qui a étudié la colonisation du côté brésilien considère que « les premiers noyaux de colonisation se sont créés au cours du XVII^e siècle et ceci essentiellement par l'établissement le long des deux rives de l'Amazone de petits postes missionnaires et garnisons autour desquels se constituèrent quelques aldeias ou communautés indiennes » (1972 : 35). Nonobstant une tendance fautive, et en tout cas partielle, inspirée de J. Lapointe, qui conduit Schoepf à assimiler définitivement et sans relativiser Apalai et Wayana (alors que lui-même les sépare clairement dans son texte du point de vue linguistique, historique et traditionnel), même si le Brésil de ce point de vue offre une particularité, son analyse contient un certain nombre de données (notamment chiffrées) qui complètent celles des auteurs français. Il montre en particulier comment, symétriquement à la situation française, les Apalai situés en aval, et donc davantage au contact des Européens, eurent à subir en premier les ravages des épidémies.

bouchure du Camopi vers 1740³³. Les concentrations de population qu'elles organisèrent favorisèrent des flambées d'épidémies qui dévastèrent la région : « cinquante ans suffirent (1730-1780) pour anéantir presque totalement le peuplement indien du bassin de l'Oyapock » (Hurault, 1989 : 61). Finalement l'expulsion des jésuites eut lieu effectivement vers 1766, et, hormis les maladies, ils ne laissèrent guère de trace dans les mentalités indigènes.

À cette époque on prit conscience de la quasi-extinction des Indiens de la côte et de l'Oyapock, mais sans en découvrir les causes véritables. Dans l'esprit des Lumières on créa, dans la seconde moitié du siècle, la Nouvelle Colonie de Kourou et l'on s'intéressa beaucoup aux Amérindiens. On pensa même coloniser la Guyane grâce à eux. A la fin du siècle on tenta, selon Hurault, de créer de nouveaux besoins aux Amérindiens afin qu'ils travaillent davantage et se rapprochent du mode de vie européen (1989 : 69) ; bref le travail civilisateur !

Il faut dire que les ethnies de la forêt n'étaient pas à cette époque en contact avec les Européens, et ce sont donc essentiellement les tribus du littoral qui firent les frais de ces mesures. Cependant Leblond, qui avait contacté les Roucouyennes (Wayana) vers 1788 propose à leur intention, vingt ans plus tard, une magnifique utopie de métissage rédempteur associé au travail civilisateur, intitulée "Projet d'une nouvelle colonie, cultivée par des mains libres, dans les contrées de l'ouest de la Guyane" (1814 : 69-88). On rouvre des missions, mais tenues par des prêtres séculiers qui jouent le rôle de fonctionnaires ; le but est le même, rassembler les Indiens ; Hurault parle même d'une « ébauche d'un service de protection des Indiens » ([1972] 1989 : 69). Les problèmes sont identiques : indifférence des Indiens et vagues d'épidémies. Personne, à l'exception du délégué Bertrand, ne semble avoir soupçonné la véritable origine de ces dernières (ibid : 77).

De 1766 à 1768 le gouverneur Friedmont « envoya trois expéditions qui peuvent être considérées comme les premières explorations scientifiques de l'intérieur du pays... Elles prirent contact pour la première fois avec les Wayana ("Roucouyennes") grande tribu dont on connaissait l'existence mais qui n'avait jamais eu de rapports directs avec les Européens » (Hurault, 1989 : 78). Notons qu'elles partirent toutes par l'Oyapock et redescendirent par le Maroni, l'accès à ce dernier

³³ On trouve des renseignements intéressants sur ces missions dans A. Sausse (1951 : 74-80) et dans J. Hurault (1989 : 72-80).

étant interdit depuis le 18^e siècle par les [18] Noirs Régugiés Djuka et Boni (seul La Haye avait pu le descendre depuis le confluent du Tampok). De ce premier contact nous avons une relation, celle de Tony, compagnon de Patris ³⁴ qui décrit une organisation sociale basée sur la guerre (avec les Wayãpi) avec des villages fortifiés. C'est à la suite de ces voyages que les Wayana nouèrent des rapports avec les Français de l'Oyapock, qu'ils abandonnèrent rapidement devant la recrudescence d'épidémies. On les crut disparus : en fait le gros de l'ethnie s'était replié sur le Haut Jari et le Haut Parou, dans leurs anciens territoires ³⁵, ne laissant qu'une fraction sur le Haut Marwini où ils étaient en contact avec les Boni. Hurault affirme avec raison qu'« il ne fait aucun doute qu'en épargnant aux Wayana le contact direct des Européens et Créoles, les Boni les ont dans une large mesure préservés » (ibid : 85). Les rushes aurifères sur le Maroni ne devaient effectivement pas ou presque pas les atteindre.

Crevaux sera le premier Européen qui les retrouvera, en 1877 ³⁶ ; il descendit ensuite le Jari, puis le Parou, où il décrivit de nombreux villages wayana en aval desquels se situaient les villages Apalai ; il fut suivi, une dizaine d'années plus tard par Coudreau : nous utiliserons largement les contributions ethnographiques de ces deux auteurs au cours de ce travail. « Après leur passage, l'extrême Sud et les dernières tribus indiennes devaient retomber, pour près de cinquante ans, dans le silence et l'oubli » (ibid : 91). Ce ne fut pas le cas de toutes les ethnies de Guyane : bien qu'il y ait toujours eu, de façon isolée mais sans doute continue, des "présentations d'Indiens" (enlevés de force) dans divers ports du monde depuis le 16^e siècle, la fin du 19^e siècle et le début du vingtième systématisèrent le fait. « Pendant plus d'un demi-siècle on organisera dans les grandes villes européennes des "exhibitions" selon le terme employé à l'époque, auxquelles on fera venir ceux que les journaux appellent "des spécimens de peuples plus ou moins sauvages" », rappelle G. Collomb (1992 : 10) qui s'est intéressé aux trois "expositions ethnographiques" de Kalina à Paris entre 1882 et 1892, de même qu'à l'image du Blanc qu'elles ont contribué à construire dans ces populations (1992 ; et surtout 1995).

³⁴ Ce dernier, responsable de la mission, effectua deux voyages, le second en 1769, à l'époque où les Wayana étaient établis sur le Marouini en amont du Sinale ; la première relation est perdue et tous ses écrits furent engloutis dans son naufrage sur le Marouini lors du second voyage.

³⁵ On peut bien dire avec I. Arnoux qu'« en Guyane la forêt fut un obstacle à la disparition physique et culturelle des Amérindiens » (1996 : 1619).

³⁶ Les "nouveaux" explorateurs sont inspirés par l'esprit positiviste, fort différent comme on sait de celui des Lumières.

Bien que le dix-neuvième siècle apporte quelques changements ³⁷, c'est au cours du vingtième siècle que le statut de la Guyane française allait véritablement changer. Comme le [19] note Hurault, « en 1930 la création du Territoire de l'Inini amena pour la première fois une implantation administrative dans l'intérieur du pays » ([1974] 1989 : 120), et l'on peut considérer que c'est « à cette date (que) commence la juridicisation de la Guyane » (I. Arnoux, 1996 : 1620) : il s'agissait de soustraire aux politiques locales (créoles) les terres de l'intérieur qui ne dépendaient plus que du gouverneur représenté localement par les gendarmes. Sur ce territoire il n'y a ni élu ni commune ; il s'agit en fait d'une sorte de protectorat à l'intention des Amérindiens. Des médecins (militaires) examinent pour la première fois les tribus de l'intérieur, jusqu'à ce que la Seconde Guerre mondiale vienne interrompre cette avancée. Après avoir remarqué que « le statut de fait des groupements indiens, aussi réduits soient ces groupes, était celui de nations indépendantes sous protectorat » (ibid : 121), Hurault résume ainsi les éléments principaux du régime de l'Inini concernant les Indiens : 1) les villages, placés sous l'autorité des chefs, n'étaient soumis pour leurs affaires internes qu'à la loi coutumière, échappant à la loi française ; 2) les petites soldes perçues par les chefs, « n'étaient pas une marque de dépendance mais seulement de distinction » (ibid : 121) ; 3) ils n'étaient pas tenus à figurer à l'état civil.

La Guyane devint un département français en 1946 ³⁸ (comme les trois autres "vieilles colonies") : la situation n'en fut pas modifiée. A partir de 1951, « l'arrondissement de l'Inini fut simplement divisé en neuf cercles municipaux, d'abord administrés par des administrateurs civils, puis progressivement par les gendarmes » sous la responsabilité du sous-préfet basé à Cayenne (I. Arnoux, 1996 : 1623) ³⁹.

Du fait de la guerre mondiale, on perdit totalement de vue les Wayana. A tel point que le docteur Sausse a pu dire « en 1948, pas un Européen en Guyane ne

³⁷ 1848 abolition de l'esclavage ; 1854 création du bagne pénitentiaire, qui devait perdurer jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, et dont les centres sont répartis sur l'ensemble de la Guyane côtière ; la même année découverte de suffisamment d'or sur l'Approuague pour justifier un début de ruée que devait engendrer de nouvelles découvertes vers 1873. En 1878 un Conseil Général est créé et en 1879 la colonie se voit accorder le droit d'être représentée à la Chambre des Députés (P. Mouren-Lascaux, 1990 : 32).

³⁸ Trois ans après la création (1943) du Territoire de l'Amapa au Brésil.

³⁹ « L'action des sous-préfets de 1947 à 1965 a été résolument orientée vers la protection des institutions coutumières » nous dit cet auteur qui suit en cela J. Hurault.

savait l'emplacement des villages roucouyennes, pourtant éloignés d'une journée de canot à peine de la gendarmerie de Maripasoula » (1951 : 100) ; et Hurault d'ajouter qu'à la même époque, « on ne savait plus rien des Wayana, ni la plus grossière estimation de leur nombre, ni le nom des villages » (1989 : 120).

Malheureusement pour eux, l'"Histoire" n'allait pas tarder à les rattraper. Dans les années soixante, sous l'impulsion du Conseil Général (créole), un processus de "francisation", pour reprendre le terme de Hurault ⁴⁰, fut mis en place qui devait aboutir en [20] 1969 à la dissolution du Territoire de l'Inini pour en faire cinq communes dont celle de Maripasoula (la plus grande de France par sa superficie) ; la "francisation" fut l'oeuvre des Créoles guyanais soucieux d'avoir la main-mise sur l'ensemble du territoire. Entre temps, dans le même esprit, les Amérindiens avaient été sommés de choisir leur nationalité : seuls les Wayana refusèrent la nationalité française ; de ce fait ils ne percurent aucune allocation ou autre avantage financier, ce qui eut pour effet de modifier la forme de leur acculturation par rapport aux autres groupes. Globalement « l'assimilation se fit d'abord par l'établissement d'un état civil puis par la mise en place sur toute la Guyane de communes de plein exercice » (I. Arnoux, 1996 : 1625). Mais cela n'eut pas pour effet d'abolir les institutions traditionnelles.

Les Créoles sont globalement opposés à toute revendication amérindienne, sauf quand ce sont eux qui les pilotent selon des buts précis tournés vers leur propre bénéfice. Il existe une "frontière" pour se rendre en zone sud (c'est-à-dire notamment chez les Wayana du Haut-Maroni où se trouve "mon" terrain) dont le franchissement est conditionné par l'obtention d'une autorisation préfectorale. Initialement conçue (en 1970 ; étendue aux missions scientifiques en 1977) pour

⁴⁰ Dans un article du "Fait public" (n°16, mars 1970) cet auteur critique violemment, avec de justes arguments, la politique de "francisation des Indiens de Guyane" ; il y défend notamment l'ancien statut du "Territoire de l'Inini" et l'idée que « l'association du salariat temporaire et de l'activité de subsistance constitue l'économie la mieux adaptée au pays » et attaque la politique vicieuse des Créoles de la côte visant à dévoyer à leur profit l'équilibre des populations de l'intérieur : « la francisation collective des Indiens et des Noirs Réfugiés de Guyane est une iniquité » ; il stigmatise aussi l'octroi systématique de subventions dont, trente ans plus tard, on ne peut que constater les effets pervers qu'il avait annoncés. En 1990 le haut fonctionnaire Mouren-Lascaux, ayant servi en Guyane, fait le bilan des séquelles de l'assistanat, entendu comme « les inconvénients issus d'une économie artificielle de soutien, alimentée par les crédits public de la métropole. La métropole semble agacée des subsides permanents qu'elle a l'impression d'engloutir en pure perte dans des projets filandreux » (1990 : 106-107). On trouvera une critique nette des résultats de la francisation dans Navet et Mohia (1990) et dans F. et P. Grenand (1992) entre autres, ces auteurs partant d'expériences de terrain.

éviter l'afflux de touristes et de maladies épidémiques, elle est vécue par les Créoles de la côte, qui en réclament à chaque occasion l'abolition, comme une offense (certains parlent même d'"apartheid") ; cette autorisation dépend exclusivement du préfet. Il faut dire que les Créoles, qui représentent aujourd'hui moins du tiers de la population ⁴¹, détiennent plus de 90% des mandats politiques (Mouren-Lascaux, 1990 : 61).

En 1982 intervient la décentralisation : « en confiant l'exécutif du Conseil Général à un élu, en renforçant la liberté des communes et en instituant un Conseil Régional, la réforme répond très largement aux aspirations des départementalistes de gauche et des autonomistes modérés. La Guyane est administrée par des Guyanais malgré le volume de [21] transfert de la métropole. C'est un pas considérable qui est franchi » (P. Mouren-Lascaux, 1990 : 145). On sait les dérives qui s'ensuivirent, avec les abus de tous ordres perpétrés par les responsables de deux formations politiques et notamment le PSG (Parti Socialiste Guyanais ⁴²) : le tout devait aboutir à un scandale au milieu des années quatre-vingt-dix qui provoqua la démission du président du Conseil Régional ainsi que l'inculpation et la perte de ses fonctions pour le président du Conseil Général ⁴³ (tous deux responsables du PSG). Entre temps la Guyane avait connu une période d'excès digne d'une République bananière ⁴⁴, où le clientélisme était roi, et où les rares métropolitains n'avaient pas la meilleure part ; les préfets n'étaient pas, semble-t-il, en position d'imposer un fonctionnement démocratique.

⁴¹ En 1985 la population de la Guyane était estimée à 93000 personnes dont 30000 étrangers (Picouet et Domenach, 1988) ; dix ans plus tard on l'évaluait à 120000 personnes (dont les Amérindiens représentent 5%), sachant que de nombreux étrangers en situation irrégulière n'étaient pas pris en compte ; il aurait fallu d'après certains corriger entre 150000 et 180000 le chiffre officiel. La Guyane constitue un pôle d'attraction pour les pays de la zone, qui sont tous des pays pauvres ou émergents. L'immigration clandestine y est massive, incontrôlable, et représente peut-être le double de la population recensée ; la fermeture d'une grande mine d'or dans le nord du Brésil a favorisé l'exode de travailleurs qualifiés et avides vers cet El Dorado moderne, proche et peu exploité.

⁴² Qui n'a pas grand chose à voir avec le Parti Socialiste métropolitain, qui est d'ailleurs représenté localement.

⁴³ Ensemble, ils avaient publié en 1984 une sorte de livre manifeste pour une prise en main créole de la gestion du département, assorti de vives critiques des métropolitains ; intéressant et intelligent, son contenu demeura pour l'essentiel lettre morte (E. Castor et G. Othily).

⁴⁴ Voir à ce sujet le roman très informé "Canal Laussat" d'un énarque ayant travaillé en Guyane (Mouren-Lascaux, 1994).

Sur le plan médical la délégation de compétence de l'Etat au Conseil Général en 1985 s'est accompagnée d'une perte d'efficacité. Sans entrer dans le détail, disons que les conditions de travail sont difficiles pour les soignants de Maripasoula (problème d'acheminement de matériel, d'approvisionnement en médicaments, de desserte en eau et en électricité...⁴⁵) malgré leur bonne volonté générale et reconnue. La dentisterie n'est plus assurée sur les fleuves (elle l'était de façon irrégulière depuis quelques années grâce à un système de vacations de dentistes organisé par le Conseil de l'Ordre) et la santé des habitants du Haut Oyapock est confiée pour partie depuis 1993 à une ONG au nom explicite, Association d'Aide Médicale et Dentaire aux Wayãpi du Haut Oyapock en Guyane Française. Sous certains aspects, et malgré l'abondance de la manne nationale, la Guyane a bien un profil de PVD⁴⁶.

[22]

I-1-3- le présent

Rapprochons-nous maintenant des Wayana. En 1961 les missionnaires protestants s'installèrent sur la berge surinamienne de l'Itany. Leur influence, modeste côté français, ne fut pas totalement négligeable ; nous en verrons un aspect à travers une ébauche de messianisme (XXIV-2). Cependant la dynamique qu'ils contribuèrent, en accord avec le gouvernement surinamien, à mettre en oeuvre, attira les Wayana qui trouvaient là un confort inhabituel dont ils ne disposaient pas du côté français. La première école française fut créée à Twenke en 1974 ; il s'agissait d'un simple carbet. Si les relations maître/élèves et familles étaient excellentes, l'incommunicabilité verbale était totale ; l'instituteur, J.P. Klingelhofer, a dû apprendre le wayana en même temps que ses élèves apprenaient le français. Très vite l'école fut vécue comme un élément de prestige et les chefs des autres

⁴⁵ Dans un but clientéliste un dispensaire fort onéreux et jugé inutile par les médecins sur un plan strictement sanitaire a été construit à Maripasoula sans augmenter les effectifs en personnel ; en moins d'un an la moitié de la structure, inutilisée, était dévastée ; il y eut des nuits où le médecin dut pratiquer des accouchements à la lumière électrique avec seulement une baignoire d'eau à sa disposition ; éloigné du fleuve, il est difficile d'accès pour les Indiens. La plus grande partie du bourg ne dispose pas d'un réseau d'approvisionnement en eau et d'évacuation des eaux usées.

⁴⁶ Pays en Voie de Développement ; Pays pauvres maintenant. Tempéré par les importantes retombées (économiques, médiatiques, politiques...) du centre spatial de Kourou créé en 1965.

villages en réclamèrent une ; ils eurent satisfaction. La suivante fut bâtie à Elahe vers 1985, Antekum l'année d'après, puis Kayode en 1988 et Taluwen en 1990 ⁴⁷ ; le collège de Maripasoula date de 1987. En 1997 les écoles d'Antekum et de Kayode furent agrandies, et l'Education Nationale créa celle de Pilima, la plus en amont, depuis longtemps réclamée par son chef. Vers la fin des années quatre-vingt les premiers élèves allèrent au nouveau collège de Maripasoula ; maintenant ce flux est modeste mais permanent. A mon arrivée au début des années quatre-vingt-dix, il y avait peu d'adolescents réellement francophones. Il n'existe pas d'enseignement adapté ⁴⁸ ; bien que « les textes des Nations Unies sur la protection des minorités insistent fortement sur la nécessité de scolariser les populations tribales par l'intermédiaires de moniteurs appartenant à la même ethnie et parlant la même langue » (Hurault, 1989 : 164), l'Education Nationale se refuse toujours à intégrer dans son cadre et à rémunérer les trois moniteurs du pays wayana, les instituteurs étant obligés, chaque année, de multiplier les astuces pour obtenir, par des canaux variés, une rémunération pour ces indispensables auxiliaires ⁴⁹. F. Grenand, entre autres, s'est battue pour une adaptation de l'enseignement ; mais, bien que l'on sache que « l'unanimité s'est faite autour du rôle fondamental de la langue propre du groupe indien dans le modèle d'éducation à construire... unanimité renforcée par le statut emblématique de la langue dans les conceptualisations auto-identificatrices du groupe » (Renault-Lescure et Queixalos, 1993), [23] le ministère reste sourd à la réalité de ces principes de base que des pays comme la Colombie ou le Brésil appliquent avec succès. Tous les jeunes Wayana qui étudient ont pour but d'acquérir une compétence et de revenir le plus vite possible au pays. Quoiqu'il en soit, en 1997, aucun d'entre eux ne dispose d'un diplôme d'enseignement général ou technique. Celui qui a poursuivi ses études le plus loin a été jusqu'en première, à Kourou, mais a dû arrêter pour diverses raisons.

⁴⁷ Voir carte ci-après.

⁴⁸ Voir en particulier à ce sujet l'article de O. Renault-Lescure et F. Grenand (1985) qui fait le bilan des faits et préconise « une véritable politique d'enseignement bilingue ».

⁴⁹ Des améliorations sont encore à attendre, si l'on tient compte des conseils de Renault-Lescure et Queixalos pour qui « il convient de combattre l'idée, répandue, qu'il suffit d'avoir une formation scolaire rudimentaire dans la langue et le système officiel, et d'être locuteur de la langue vernaculaire pour faire un bon instituteur bilingue » (1993) ; or c'est précisément, mais surtout par manque de moyens et d'une impulsion venant d'organismes officiels, la situation qui prévaut en Guyane.

En 1993 au sommet de Rio fut lancé le projet d'un Parc du Sud en Guyane. Depuis, une équipe fut mise en place à Cayenne pour en étudier les modalités ⁵⁰ ; des "zones de vie", un "tourisme vert"... étaient en projet. Après l'échec de la première équipe, une seconde s'active depuis un an. De plus, l'idée initiale de parc national paraît remise en cause, ou pouvoir être remise en cause, au profit d'une structure plus souple et adaptée. Actuellement deux Wayana sont salariés par le Parc en tant qu'intermédiaires et qu'agents d'information (ou de propagande ?). P. Descola, qui a consacré un article (antérieur et sans aucun rapport avec le projet de Parc du Sud) à montrer comment, « expulsés de la scène de l'humanité par défaut d'institutions politiques apparentes, les Amérindiens sont simultanément incorporés dans l'histoire naturelle » (1985 : 225), conclut en des termes qui mettent en exergue une attitude aujourd'hui combattue par certains contempteurs du projet : « Les Indiens d'Amazonie sont ainsi depuis longtemps les supports involontaires d'un imaginaire occidental qui cherche en eux avec nostalgie ou condescendance le reflet de ses origines. Comment s'étonner dès lors qu'on veuille conserver ces flamboyants spécimens du passé de l'humanité dans quelques réduits forestiers dont ils formeront le plus bel ornement » (ibid : 234). D'autres préfèrent baser leur opposition sur les conséquences économiques, culturelles et également sanitaires que ne manqueraient pas d'introduire la création de ce parc.

Ce projet, de même que la volonté de certains Amérindiens, Kalina essentiellement, de faire valoir leurs droits auprès d'organismes internationaux, a provoqué un intérêt récent de la part des juristes. Ainsi I. Arnoux, qui part du constat que « la France a aussi ses Indiens » (1996 : 1615) ⁵¹, se demande notamment si « le législateur peut aller plus loin et donner satisfaction aux Amérindiens de Guyane et les reconnaître comme "des peuples ayant [24] des droits ancestraux" ? » (ibid : 1632). Après avoir souligné que le droit français est ferme sur son refus de ce point, elle remarque « qu'il n'exclut pas néanmoins que les revendications identi-

⁵⁰ On lira avec intérêt le rapport préliminaire de L. Leprêtre (1994) et surtout son rapport définitif, sous la direction de P. Descola (1996). L'enjeu global, (« on assiste à une patrimonialisation à l'échelle de l'humanité des forêts équatoriales en général et de l'Amazonie en particulier... On passe du mythe de "l'enfer vert" à celui du poumon vert" »), mais aussi les divergences entre groupes de pouvoir y sont bien mis en évidence.

⁵¹ Ce point capital est effectivement une curiosité ; « les Amérindiens de Guyane française, seuls indigènes du continent américain à dépendre directement d'une nation européenne » nous disent F. et P. Grenand (1992 : 99). Et, parmi ces Amérindiens, les Wayana se singularisent jusqu'à présent par le refus de la nationalité française ; ils sont en train de changer, comme je le dirai ailleurs.

taires des Amérindiens puissent être satisfaites autrement » (ibid : 1639), selon des solutions qu'elle envisage pour finir. Quant à N. Rouland, qui note aussi que « le droit français, quoique d'application territoriale non homogène, est le plus impératif pour les autochtones » (1996 : 496) et que « les communautés n'ont pas droit de cité en France » (id : 500) ⁵², il en vient à remarquer « qu'un substrat juridique existe pour une meilleure prise en compte de leurs particularismes : la définition de l'égalité n'est pas donnée une fois pour toutes » (ibid : 502), et passe en revue les solutions qui s'offrent, à commencer par le droit à l'auto-détermination. On doit retenir que dans sa conclusion il insiste sur un point : « une chose au moins est claire : *c'est aux autochtones eux-mêmes de construire leur avenir* [c'est moi qui souligne] » (ibid : 522) ce qui rejoint le discours actuel des ethnologues. Le défi est donc de taille car « entre la momification muséologique et la dissolution dans l'économie de marché, l'avenir est incertain au-delà des conquêtes juridiques » (ibid : 496). *La période actuelle est cruciale pour les Amérindiens de Guyane.*

Une fédération amérindienne, qui débuta en 1981 sur l'initiative de certains membres dynamiques de la société kalina (galibi), après diverses difficultés, existe aujourd'hui sous le sigle FOAG (ancienne AAGF ⁵³, créée en 1981). En 1984 le discours de son président galibi, Felix Tiouka, allait marquer une prise de conscience nouvelle des Amérindiens de Guyane et les lancer dans l'action politique. Cette fédération prétend représenter l'ensemble des Amérindiens du département, ce qui n'est pas le cas en fait. Après des débuts qui semblaient augurer du meilleur, on aboutit maintenant à un paternalisme certain vis-à-vis des tribus de l'intérieur. Quoi qu'il en soit, un certain nombre d'avancées ont été acquises grâce à cette formation : élection d'un Conseiller Régional kalina en 1986 ; création en 1989 de la première commune amérindienne (kalina), Awala Yalimapo ⁵⁴ ; inter-

⁵² Il précise (496) que la France n'a pas signé la convention 169 de l'UNESCO concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants (1989) ; qu'elle n'a signé qu'en 1980 le pacte de l'ONU relatifs aux droits civils et politiques datant de 1966, et fait une réserve sur son article 27... Elle a de même émis une réserve sur la Convention de l'ONU relative aux droits de l'enfant (1989).

⁵³ Association des Amérindiens de Guyane Française ; FOAG, Fédération des Amérindiens de Guyane.

⁵⁴ Qui s'avère maintenant être un échec cuisant pour la communauté concernée.

nationalisation du mouvement par adhésion à des organisations panamérindiennes comme la COICA ⁵⁵.

[25]

Malgré tout, on peut avancer que, sur le plan politique, les Wayana ne s'intéressent guère à ce qui se passe en dehors de chez eux ⁵⁶, bien qu'ils pensent généralement que leur avenir ne leur appartient plus mais dépend des Occidentaux dont ils ne connaissent presque rien. Ils ne se sentent pour l'instant pas ou peu concernés par les combats de cette association, pour les rares qui en savent quelque chose, et entretiennent vis-à-vis des ethnies les plus européennes, à savoir les Kalina de la côte et les Indiens de Camopi, un sentiment ambivalent de supériorité historique et culturelle et d'infériorité dans le sens de l'intégration des valeurs et avantages de l'Occident. Ils en ressentent comme une injustice. Les Wayana souhaiteraient nettement une commune, ne serait-ce que pour échapper au contrôle et aux abus de la municipalité boni de Maripasoula, mais ils n'ont aucune notion précise de ce que cela implique. En 1996 le sous-préfet de Saint-Laurent du Maroni, qui est en charge des affaires du fleuve, est venu distribuer, à

⁵⁵ Conf. Organisat. Indigenas de la Cuenca Amazonica. N. Rouland et al. ont remarqué que les autochtones « ont appris à instrumentaliser les catégories idéologiques et juridiques des Occidentaux... Ainsi les Occidentaux font-ils souvent des autochtones les premiers écologistes... les autochtones d'aujourd'hui savent les Occidentaux sensibles à l'argument les décrivant comme en perpétuelle symbiose avec la nature. C'est pourquoi ils leur opposent qu'ils n'ont pu ou ne peuvent leur céder leurs terres en raison de la permanence de leurs conceptions traditionnelles... » (1996 : 493) ; B. Albert avait déjà observé la même chose chez les Yanomani. On lira avec intérêt à propos des problèmes des Amérindiens et de cette association le texte de G. Collomb (1997) ; l'auteur y montre bien notamment comment l'intérêt de l'AAGF, initialement polarisé sur la question foncière, s'est tourné maintenant, sous l'influence des associations internationales, vers « la question de la reproduction des modes de socialisation et d'inculcation culturelle traditionnels mis à mal par l'école et par les modèles dominants, question qui délimite désormais les domaines majeurs de réflexion et d'action » (54-55). L'article de F. et P. Grenand, qui fait le constat qu'il est « tout à fait impossible (pour les anthropologues) d'être les interprètes impartiaux des Amérindiens » (1992 : 100), comme cela avait pu se faire par le passé, insiste sur le caractère inconciliable des deux désirs des Amérindiens qui sont « préserver d'un côté un genre de vie... S'approprier d'un autre côté, les techniques, les savoir-faire, les richesses qu'ils ont connus dans le monde d'en face » (id : 111). Il ne faudrait pas que ce double-bind les conduisent à une pathologie de l'adaptation. Les textes "Les Amérindiens des peuples pour la Guyane de demain" (F & P Grenand, ORSTOM, 1985) et ceux figurant dans un numéro de la revue *Ethnies* (1985, vol1 (1-2)) intitulé "La question amérindienne en Guyane française" (où l'on trouve notamment la traduction du discours de F. Tiouka de 1984) sont indispensables pour avoir une claire idée de la question.

⁵⁶ Certes, l'un d'entre eux, Oskon, faisait partie du Conseil municipal de Maripasoula, à dominante boni, mais en tant qu'obligé du maire et qu'alibi/figurant vis-à-vis des bailleurs de fond. On trouvera un dialogue particulièrement éclairant à propos des rapports Wayana/métropole dans le compte-rendu qu'a effectué F. Grenand (1990).

la faveur d'une enquête aussi pittoresque que maladroite, où il était accompagné du substitut du procureur de Cayenne, des pièces d'identité, cartes pour une minorité et jugements déclaratifs de naissance ou laissez-passer pour d'autres.

Une voie de développement prometteuse pour l'ethnie semble passer par les associations. La première, Caway, créée par l'instituteur J.P. Klingelhofer en 1986 afin de promouvoir et de commercialiser à l'extérieur l'artisanat wayana connut un succès réel ; son local à Cayenne permit à de nombreux Wayana adultes des deux sexes de se procurer de l'argent en espèce pour régler les produits devenus indispensables comme l'huile, le sel, l'essence, le savon... Quand Jean-Paul Klingelhofer quitta la région en 1994 un jeune Indien doté de grandes qualités, Aimawale, en devint le président ; des querelles intestines ainsi qu'une maladresse des services fiscaux firent qu'en 1997 l'association était en difficulté. En 1990 fut créée à Antekum par A. Cognat l'association Yepe dont le but était davantage la défense des intérêts indiens. Ces associations permirent, notamment par l'obtention de [26] crédits pour des LES (logement social évolutif), de salarier épisodiquement des Wayana afin qu'ils entretiennent les carbets existants et en bâtissent de nouveaux en fonction des besoins croissants de la population. Dans les dernières années, grâce aux associations, le salariat s'est nettement développé sans que les Wayana aient besoin de quitter leur village. Actuellement d'autres associations ont suivi, à Kayode, Twenke. En fait chaque village se dote maintenant de son association et le préfet, lors de sa visite en 1997, pensait qu'elles constituaient, dans la situation actuelle, le meilleur canal pour élaborer des projets et percevoir des aides ciblées.

Il convient maintenant d'insister sur quelques points :

La politique de la France fut, contrairement à ce qui se passait dans nombre de nations sud-américaines, nettement favorable aux Amérindiens comme en témoignent les faits. Dès le début du 18^e siècle ils ne sont pas soumis à la loi civile française ; un extrait des instructions du roi à Turgot et Chanvallon (1763-64), alors gouverneur de la colonie, donne une idée de la place qui leur était reconnue, totalement opposée à celle des Noirs qui étaient, par définition, des esclaves : « Sa Majesté ordonne expressément que les gouverneurs et intendants ne négligent aucun moyen pour se rendre les Indiens favorables. Son intention est qu'ils fassent

tous leurs efforts pour engager ceux qui seront errants à venir s'établir sur les terres de sa domination où elle leur assure une liberté entière... Il encouragera les mariages entre les colons et les Blancs » (Hurault, [1972] 1989 : 105). En 1766 le ministre précise « ... à l'égard des Indiens, comme ils sont d'une origine libre, lorsqu'ils s'établissent parmi les Européens ils ne doivent pas être traités différemment qu'eux » (id : 106)⁵⁷. La Révolution ne modifiera pas les choses : en 1791 l'assemblée coloniale accorde la qualité de citoyen à tous les Indiens mais non à leurs métis avec les Noirs. Les gouverneurs, dans l'ensemble très favorables aux Indiens, appliquèrent ces consignes. Ceci autorise Hurault à dire que « dès le début on reconnut le pouvoir des chefs des tribus, et l'on traita par leur intermédiaire toutes les questions intéressant les collectivités indigènes » ([1972] 1989 : 101) ; cette administration indirecte donnait satisfaction : « c'était en fait reconnaître en droit la coutume des tribus pour tout ce qui se rapporte à la condition des personnes et au droit privé. Ces principes de juridiction se sont conservés jusqu'à nos jours » (id : 102-103). F. et P. Grenand dégagent les trois philosophies qui gouvernèrent l'attitude des Français vis-à-vis des Amérindiens : jusqu'à la fin du 18^e siècle le respect et la liberté s'imposent ; par la suite deux attitudes de pensée vont prévaloir, l'une rousseauiste de respect et de protection [27] sans échange, l'autre visant à civiliser les Amérindiens, à les rendre productifs, utiles ; ces deux discours, modernisés, sont toujours présents (1985 : 8-9).

Toute expédition blanche s'ensuivait systématiquement d'épidémies meurtrières pour les populations locales, qui, dès le 18^e siècle, étaient pour la plupart en voie d'extinction ou de sévère diminution numérique. En l'absence quasi-totale d'exaction de la part des Occidentaux vis-à-vis des ethnies de l'intérieur de la Guyane, les épidémies ont joué un rôle structurant important dans les relations Indiens/Occidentaux, comme j'ai tenté de le montrer dans un précédent travail (Chapuis, 1996).

Il ne fait aucun doute que les Wayana, dès la période précolombienne et comme tous les groupes amazoniens, faisaient partie d'un réseau dont les rapports alternaient la guerre et l'anthropophagie avec les échanges marchands voire les alliances, dès la période pré-colombienne ; il ne s'agissait pas d'ennemis choisis au

⁵⁷ A ce sujet F. et P. Grenand ont noté que les bases politiques de la Colonie étaient calquées sur celles, hiérarchisées, de l'Ancien Régime, et que les décisions concernant les Amérindiens les assimilaient en pratique à la noblesse (1979 : 371).

hasard, mais « de groupes en situation réciproque d'identification à autrui » (Dreyfus, 1992 : 82). S. Dreyfus a montré (pour une région proche et des ethnies qui furent pour certaines opposées aux Wayana) comment « la chasse aux esclaves et la traite des marchandises, utilisant ces réseaux politiques traditionnels, en ont, tout au long du 17^e et 18^e siècles, profondément transformé l'étendue et surtout, la nature » et comment, « la chute démographique aidant il n'en subsistera, à l'orée du 19^e siècle, qu'un système résiduel d'alliances matrimoniales et de circulation de marchandises pour partie indigènes, pour partie européennes, qui ne sera découvert par les voyageurs et observateurs qu'à la fin du siècle dernier » (1992 : 76). Cet auteur montre, pour la Guyane occidentale, l'énorme dégradation du rapport entre la vision du monde des indigènes, leur mode de vie et leur relation à l'Autre (ibid : 88) : les sociétés qu'il nous est donné d'étudier aujourd'hui sont le produit de ces bouleversements.

P. Grenand divise l'histoire des Amérindiens de Guyane « en périodes, conditionnées par la nature du contact avec le monde occidental : 1) du 16^e siècle jusqu'au milieu du 17^e siècle : des conflits entre Amérindiens à l'installation durable des Européens ; 2) 1650-1790 : de la colonisation à l'assistance ; 3) de 1790 à 1930 : l'oubli... » (1982 : 22), « et ce à une période où l'ethnologie moderne naissait » (ibid : 26). Cela nous amène à évoquer l'intéressante étude consacrée par A.C. Taylor à "l'Américanisme tropical" et à ses particularités, où l'auteur cherche à expliquer « pourquoi le Sauvage - en tant que figure de l'imaginaire occidental - est-il, aujourd'hui encore, nécessairement Indien ? ». En-dehors du rôle central de l'anthropologie allemande dans ce phénomène, elle en vient à expliquer que « si le Sauvage est indien, et l'Indien sauvage, c'est qu'il était absent au berceau de l'ethnologie, c'est-à-dire qu'il a manqué, faute d'être colonisé à cette époque, sa conversion en objet de science » (1984 : 219).

[28]

Insistons enfin sur le fait que l'avenir des Amérindiens de Guyane, parmi lesquels les Wayana occupent une place spécifique, se joue en ce moment au sein d'un ensemble complexe (local, national, international...). Les Wayana en ont une conscience à la fois aigüe et imprécise et sont désemparés car ils n'ont pas connaissance des règles du jeu et ne savent donc quelle attitude choisir. Leur société est en crise, les rapports de générations sont mis à mal ; ils attendent d'être éclairés, qu'on leur explique calmement et de façon intelligible pour eux les ter-

mes du problème afin de pouvoir réfléchir aux solutions qui leur conviendraient. Pour l'instant personne n'a l'air de s'en soucier ; ni le pouvoir métropolitain qui ne comprend pas, ni leurs "frères" Kalina, trop impliqués dans leurs propres querelles et leur ascension institutionnelle pour se tourner de façon ouverte vers eux.

[29]

I-1-4 - les Wayana étudiés : bilan

Il n'est pas question ici de faire la revue de la pléiade de scientifiques qui, de Hurault jusqu'à moi, se sont intéressés aux Wayana : on les retrouvera au fil des pages. Signalons simplement que c'est Hurault qui, avec "Les Indiens Wayana de la Guyane française" (1968), travail de défrichage, a le premier abordé systématiquement cette société dont il fonde l'approche ethnographique.

À l'analyse, on peut distinguer deux grands types de travaux : ceux qui ont pour cadre le pays wayana mais dont le but n'est pas la société Wayana (constitution d'herbiers, recueil d'insectes, analyse pédologique...) et ceux dont les Wayana sont l'objet exclusif. Parmi ces derniers, un certain nombre n'ont pas été publiés, d'autres ont trouvé place dans des ouvrages dont le cadre est plus général (Sausse, Grenand, Bois, Magana...). On peut constater qu'en fin de compte, malgré un relatif fourmillement de chercheurs, il n'y a eu jusqu'à présent aucun travail d'ensemble, sur la société wayana, à l'exception de celui, succinct, de Hurault (1968) pour la Guyane Française et, côté brésilien, des thèses de Lapointe (1970) et L. Van Velthem (1995) ⁵⁸.

On retire de ce bilan de la littérature la notion générale que les études concernant les Wayana sont restées très parcellaires et limitées. Par ailleurs les thèmes généralement retenus (essentiellement l'alimentation, l'histoire, l'organisation sociale, l'économie et le rapport à la nature, à l'exception des quelques articles de Schoepf sur la mythologie) n'ont jamais été approfondis. On ne peut que constater l'aspect disparate de l'ensemble ; ce fourmillement d'études ponctuelles et n'ayant que peu ou pas de rapport entre elles n'aboutit pas à donner une idée d'ensemble de la société wayana.

⁵⁸ "O belo é a fera : a estética da produção e da predação entre os Wayana", Universidade de São Paulo, 338 p. On ne le trouvera pas en bibliographie car je n'en n'ai pas disposé pour écrire mon travail.

Il n'est pas exagéré de dire que presque tout reste à faire.

[30]

I-2 la société wayana et son milieu

I-2-1 localisation et milieu physique

[Retour à la table des matières](#)

Les Wayana qui constituent l'objet de ce travail se trouvent de chaque côté du Litani et du Maroni, en amont de Maripasoula. On pourra situer sur la carte n°3, au début du chapitre II, les principaux villages actuels.

Le sud de la Guyane est soumis à un climat amazonien oriental caractérisé par une alternance vraie entre saison des pluies et saison "sèche". La première s'étend de décembre à juillet avec un maximum vers mai, l'autre de juillet à novembre. La pluviométrie varie de 73,6 mm en octobre à 455 mm en mai (données 1993 ⁵⁹) avec un total de 3131mm annuel : le niveau des eaux varie donc considérablement, c'est-à-dire en fait de plusieurs mètres. Une période moins pluvieuse, appelée "le petit été de mars" se situe vers ce mois ; elle eut lieu en février pour l'année 1993, où, entre les 430 mm de janvier et les 354 mm de mars il n'a plu que 185 mm. La pluviométrie influence de façon déterminante le mode de vie : on essaie de faire les fêtes à la saison sèche ; les déplacements sont facilités en saison humide mais par contre la chasse est limitée et la pêche moins rentable ; on ne plante pas un abatis et on n'installe pas un village en terrain inondable...

Il y a peu de différence de température, la moyenne (27°) variant de 28° en octobre à 26° en janvier (données 93), avec un maximum en fin d'année et un minimum en début d'année ; la différentielle est importante dans le nyctémère, passant de 33,5° en milieu de journée en octobre à moins de 22° en milieu de nuit, ce qui oblige à utiliser une couverture à ce moment-là. L'hygrométrie moyenne (78%) va de 81% en janvier à 73% en octobre avec peu de variations intermen-

⁵⁹ Je remercie le centre Météo France de Cayenne pour m'avoir gracieusement fourni les renseignements qui sont à la source de ces chiffres.

suelles ; elle varie par contre durant le nycthémère, de 98% en moyenne à moins de 60%. Quant à l'insolation, elle passe de 37h en janvier à 91h en septembre, avec un total annuel de 2157h.

Le relief est fait d'une alternance infinie de collines séparées par de petits marécages ou pinotières. Au sud de l'actuel pays wayana on trouve l'ensemble d'inselbergs groupés sous l'appellation Tumuc-Humac⁶⁰ et que les Wayana considèrent comme un haut [31] lieu de leur passé (là ont eu lieu la plupart des combats qu'ils menèrent et se déroulent nombre de leurs récits mythologiques) où ils effectuent de temps à autre une sorte de "pèlerinage" informel ; par là passait le chemin qui reliait le Litani au Jari.

Les cours d'eau sont de taille modeste par rapport aux grands fleuves amazoniens, et coupés par une multitude de sauts qui en rendent la circulation difficile, surtout en saison des basses eaux où les plus petits d'entre eux deviennent impraticables.

La vallée du Maroni est une pénéplaine ancienne. Tous les cours d'eaux importants empruntent une vallée alluviale ; ces vallées alluviales sont appelées "flat" et sont des zones inondables aux hautes eaux ; la plupart des anciens sentiers indiens suivent ces flats qui leur évitent d'utiliser les chemins montagneux plus difficiles (Hurault, 1957 : 18) ; le niveau des eaux varie de plusieurs mètres dans l'année, et « cette inondation annuelle rend les terres alluviales impropres à l'agriculture » (id : 5).

Les Wayana vivent dans une forêt équatoriale sempervirente et ombrophile hétérogène où l'on trouve « des différences floristiques et architecturales importantes liées surtout à la variation de l'écoulement des eaux » (P. Grenand, 1982 : 15). La hauteur moyenne du couvert est de trente mètres ; la végétation épiphyte est très dense. Cette forêt pousse sur le massif ancien où se déroule, comme nous l'avons montré, toute l'évolution des Wayana depuis presque cinq siècles.

⁶⁰ Nous continuerons à appeler ainsi le massif d'inselbergs qui se trouve au sud de la Guyane française, même si, comme l'a montré Hurault, son nom résulte d'une erreur de transcription (1957 : 101-103).

I-2-2 démographie

Au début du dix-huitième siècle, on a évalué la population amérindienne totale de la Guyane à environ trente mille personnes : il en restait un dixième en 1978. De plus de trente tribus il y a trois siècles (« quelques cinquante » avance Hurault, 1961 : 141), il n'en reste aujourd'hui que six sur le territoire de la Guyane (les Kalina et Wayana de langue karib, les Wayãpi et Emerillon de langue tupi, les Palikur et Arawak de langue arawak).

En ce qui concerne les Wayana, ils étaient environ 3000 au moment de leur "découverte" en 1766, ils ne sont plus que 2000 en 1800, puis 1200 en 1890, 1000 en 1910, 550 en 1950, 920 en 1980 (F. et P. Grenand, 1985 : 43) et maintenant environ 1200 dont presque 800 en Guyane française. La chute démographique des Wayana fut retardée par rapport aux autres ethnies, ainsi que le montre bien le tableau présenté par le docteur Sausse (1951 : 84bis ; Hurault, 1989 : 174). Il ne reste plus actuellement que le groupe [32] Wayana du Paru de l'Est (environ deux cent cinquante personnes) qui, d'après Schoepf est fortement mélangé avec les Apalai⁶¹ ; celui du Haut Tapanahony, au Surinam, évalué à environ deux cents personnes ; et celui du Haut Maroni en Guyane française qui comprendrait, au dernier recensement effectué par la gendarmerie en 1996, un peu moins de huit cents personnes (voir carte n°2).

Comme tous les groupes amérindiens de Guyane, les Wayana sont actuellement en plein essor démographique depuis les années soixante. Cette reprise de croissance est liée tant à l'obligation pour les non-Amérindiens d'obtenir une autorisation préfectorale pour se rendre dans le sud du département depuis 1970 qu'à l'action efficace des médecins du secteur de Maripasoula qui ont notamment effectué des vaccinations systématiques. La dernière épidémie de rougeole, en 1972, atteignit l'ensemble de la population et fit plusieurs morts.

Pour la zone du Litani/Maroni, les Wayana, de 200 qu'ils étaient sur les deux berges en 1957 d'après Hurault (1957 : 28), passent à 240 en 1962 (Hurault, 1989 : 194). Un recensement effectué par Chodkiewicz en 1981 dénombre 248

⁶¹ Il reprend l'assertion de Lapointe qui tend à assimiler Wayana et Apalai mais reconnaît cependant que « the Indians still identify themselves with one group rather than the other, and the group they cling to is often defined in terms of historical references. There are admitted "truths" which serve to identify the groups... » (1970 : 17).

Wayana dans onze villages sur la berge française du Maroni, et 256 sur la rive surinamienne (1983 : 23). Ils sont aujourd'hui environ huit cents sur le même territoire ⁶². La principale inversion de tendance a eu lieu entre 1950 et 1970 au profit surtout du territoire français ; l'effectif total des Wayana du Brésil est alors passé de 7/10° de l'ensemble du groupe à 2/10° en 1972 (Schoepf, 1972). Sur 240 personnes recensées en décembre 58 sur le Haut-Maroni près de la moitié sont venus du Jari en 1951 (Hurault, 1961 : 143).

I-2-3 habitat

Autrefois les villages étaient placés en forêt le long de chemins qui facilitaient le regroupement en cas de danger ; depuis la fin des guerres, c'est-à-dire approximativement le milieu du 19° siècle, ils se situent le long des fleuves. Hurault a pu dire que « les Oayana déplaçaient leurs villages le long de ce sentier, comme ils les déplacent actuellement le long des rivières, à mesure que les terres cultivées s'épuisaient et étaient envahies par les [33] fourmis-manioc. Ils semblent avoir toujours pratiqué ce semi-nomadisme » (1965 : 18). Tous les auteurs ont noté cette prédilection pour "la vie vagabonde".

Au temps des guerres, il semble, à en croire Tony, que l'on ait eu affaire à de véritables villages fortifiés : « le village est situé sur une petite hauteur ; les défri-chés s'étendent tout à l'entour à un quart de lieue ; quatre triples chemins... viennent aboutir à angle droit au milieu de ce village, et où, dans une sorte de place publique, il y a une espèce de tour fort élevée, qui est terminée en forme de dôme, ayant quatre fenêtres, une vis-à-vis de chaque chemin... les carbets sont au bord des chemins et forment des espèces de rues... » (1842 : 225). Mais en-dehors des périodes de guerre, ordinairement, les Wayana habitaient dans des huttes collectives type maloca, ces cases géantes où résidait un groupe de parenté au complet ; « chaque pacolo abrite plusieurs ménages... parfois le *pacolo* compte trente personnes abritées sous son toit, parfois dix seulement » (Coudreau, 1893 : 565). Cet habitat collectif a disparu depuis le début du 20° siècle au profit de la maison individuelle. Cependant dans les années soixante on pouvait encore trouver plu-

⁶² En incluant le groupe de Kayode, sur le Tampok.

seurs ménages vaguement apparentés sous le même toit, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Seuls les enfants non mariés, ou récemment mariés mais sans enfant ou pourvus d'un seul enfant en bas âge, habitent chez les parents. Comme dans d'autres ethnies (Tirio, Akawaio...) de la zone il paraît évident que le passage de la maloca à un habitat en maisons individuelles a correspondu à une augmentation ou à une concentration de population.

Il a été dit qu'aucun ordonnancement strict ne préside au plan du village ; en fait l'agencement du village obéit à un "modèle guyanais", proche notamment de ce qui a été décrit chez les Ye'cuana (P. Rivière, 1995 : 192), avec des unités d'habitation réparties autour d'une place où l'on trouve souvent la case collective. Tous les villages toutefois n'ont pas de *tukusipan* ⁶³ ; J. Lapointe rapporte que sur le Paru il n'y avait, vers 1970, que cinq villages sur quatorze qui en étaient dotés (1970 : 35). A y bien regarder on s'aperçoit que chaque famille est regroupée autour d'un pôle, distinct des autres ; Les groupements villageois s'effectuaient autrefois sur les liens de parenté endogames, ce qui n'est plus vraiment le cas ; l'affinité personnelle joue maintenant un rôle plus important, et les plus gros villages sont pluri-familiaux ⁶⁴. Hurault détaille les critères de choix du lieu d'implantation du village (1965 : 22). On peut avancer que la taille du village est un témoin de l'importance de son chef.

Le processus de concentration des villages associé à une quasi-sédentarisation, entamé depuis deux décennies, arrive maintenant à son terme ; si la moitié d'entre eux ne [34] dépassent pas une cinquantaine de résidents, on trouve des unités deux fois plus importantes que par le passé, avec un village atteignant environ 150 habitants (Antekum pata) et deux autres, situés l'un en face de l'autre, Taluwen et Twenke, dont le total dépasse 160 individus. Or on sait que l'équilibre homme/environnement ne permet pas de dépasser des concentrations de 120 personnes, après quoi se posent des problèmes aigus de subsistance liés à la dégradation de l'écosystème (F. et P. Grenand, 1979 : 367) ; c'est ce à quoi nous assistons aujourd'hui, comme nous le verrons plus loin (XX-5).

Les villages étaient abandonnés tous les sept ans environ, ainsi qu'il ressort des données de la littérature et des récits de vie que nous avons pu recueillir ; Hu-

⁶³ Case collective, circulaire et centrale, festive et cérémonielle.

⁶⁴ J'hésite à utiliser, comme le fait Hurault, le terme de lignage, dans l'attente de travaux approfondis.

rault donne une intéressante carte des déplacements de villages entre 1948 et 1962 (1965, planche VIII) qui met en évidence un net mouvement de déplacement vers Maripasoula. Ce mouvement s'est arrêté depuis, avec une tendance à la stabilisation mais aussi à la concentration, phénomène dans lequel les Occidentaux présents sur le terrain ont joué un rôle non négligeable : on peut dire qu'en 1992 il y avait un pays indien avec lumière et sans lumière, avec poste de santé et sans poste de santé... Le premier correspondait aux deux villages où des Occidentaux résidaient depuis de longues années, le second à tous les autres villages (voir II-1). Les villages se caractérisent maintenant par leur faible cohésion et la grande mobilité des individus qui les composent. Hurault nous dit que

« La population des villages change sans cesse ⁶⁵ : les recensements que nous avons faits depuis 1948 montrent qu'une part très importante de la population des villages du Litani est faite d'un élément flottant qui passe quelques années sur une rivière, puis s'en vont au loin selon leur fantaisie, pour se rapprocher d'un parent ou pour commercer plus avantageusement de hamacs et de chiens. 80% des Indiens actuellement en territoire français sont nés au Brésil ou à Surinam » (1957 : 28-30).

Par ailleurs, « En 1958 les Indiens Oayana du Litani étaient répartis en huit villages dont le plus important ne dépassait pas 45 personnes. Ces villages ne sont stables ni dans leur emplacement ni dans leur composition » (Hurault, 1961 : 142) ⁶⁶. « Si les migrations individuelles d'un village à l'autre se poursuivent et si les villages continuent à se déplacer... la population oayana du Litani, prise dans son ensemble, a une certaine tendance à la stabilisation » (Hurault, 1961 : 143), fait que Hurault attribue à la nécessité de se procurer [35] les produits occidentaux. On peut s'interroger sur la pertinence des démonstrations qui visent, comme celle de J. Lapointe, à prouver que « the wayana pattern of semi-nomadism is

⁶⁵ J. Lapointe a repéré dans la société wayana trois types de mobilité significatifs : le changement d'association de résidence, le déplacement de village et les visites à des parents lointains (sur un autre fleuve...) (1970 : 70).

⁶⁶ Or il semble acquis que « le nomadisme, la facilité extrême avec laquelle les groupes se composent, la grande indépendance dont jouissent leurs membres (hommes et femmes) sont des éléments caractéristiques que l'on retrouve chez les chasseurs-cueilleurs de tous les continents. Il semble donc que le mode d'exploitation du milieu naturel qu'on rencontre chez ces groupes entraîne la fluidité des cellules qui les composent » (Fabiatti, 1979 : 233). Selon Fabiatti, la différence avec les sociétés d'agriculteurs sur brûlis réside principalement dans la perte de liberté de la femme à l'intérieur du procès de production (id : 237).

consistent with their subsistence pattern » (1970 : 85) ; comme s'il pouvait en être autrement !

Actuellement le village constitue pour les Amérindiens l'unité principale de cohésion, avec la parenté consanguine ; la notion d'ethnie correspond à un tissu d'alliances et de conflits et n'est bonne à penser qu'à partir du village.

La structure du carbet a également changé ; on trouve encore quelques *otopan* (plan dans Hurault, 1965, planche XIX), mais un modèle plus récent s'est imposé, influencé par les Occidentaux installés sur place et qui en ont établi les plans dans le cadre des LES ⁶⁷. Peu de ménages disposent d'une case à l'abatis alors que c'était encore le cas courant il y a trente ans. De même que la plupart des Indiens des Guyanes (P. Rivière, 1995 : 190) les Wayana distinguent entre la maison (*pa-kolo*) comme lieu d'habitation et le village (*pata, ëutë*) comme emplacement géographique.

Au total on peut caractériser l'évolution de l'habitat wayana depuis le début du siècle par plusieurs termes : individuation, concentration, sédentarisation, rapprochement des bourgs créés par les Occidentaux, "modernisation".

I-2-4 considérations sur l'économie

Les Wayana constituent un groupe dont l'économie repose traditionnellement, comme la plupart des groupes amazoniens, sur l'agriculture, la chasse, la pêche et la cueillette. Il n'existe aucune spécialisation professionnelle, chamanisme excepté ⁶⁸ ; chacun est censé connaître et effectuer l'ensemble des tâches qui incombent aux personnes de son sexe. Schoepf (1979 : 92) a établi un calendrier des activités wayana comparable dans ses grandes lignes avec le schéma du même type, mais plus détaillé, établi pour les Wayãpi par P. Grenand, 1980 : 50) ; une des différences est que Grenand considère que la pêche chez les Wayãpi n'est pas très défavorable en saison des pluies, contrairement à Schoepf. Pour la division sexuelle du travail on se reportera au paragraphe IX-2 du présent ouvrage. L'unité [36] de

⁶⁷ Logement Evolutif Social.

⁶⁸ Cela n'empêche pas le chamane de devoir s'acquitter de toutes les activités incombant à un homme.

production ⁶⁹ est la famille nucléaire et le village constitue, d'une certaine façon, comme le remarque J. Lapointe, une unité de consommation (1970 : 63) ; le surplus (quand il y en a) d'une cellule familiale va alimenter les autres. Cet auteur a essayé de montrer que les ressources, le travail, la résidence, la parenté et l'autorité sont étroitement et systématiquement en rapport avec un type d'adaptation écologique. L'élément clef de cette adaptation est l'aspect lâche des relations sociales.

En ce qui concerne l'agriculture on a affaire à des sols lessivés pauvres en matière organique ; aussi la technique du brûlis itinérant ⁷⁰ s'impose-t-elle. La surface moyenne d'un abatis wayana est comprise entre 0,4 et 0,5 ha. Le manioc étant replanté après sa récolte, il est habituel d'effectuer par abattis deux récoltes annuelles, rarement trois à cause des fourmis-manioc. Tous les dix jours environ, la femme (parfois accompagnée de son époux) effectue une récolte, et l'on continue à exploiter un abatis deux ans après en avoir fait un nouveau ; on en fait un nouveau tous les ans. Hurault nous livre (1965 : 58-59) une liste des plantes que l'on y trouve : manioc en premier lieu ⁷¹, bananes plantains et bananes douces, ignames, patates douces, ananas, plantes textiles comme le cotonnier (plutôt autour du village) et les agaves (dont on tire les cordes d'arc), pommier-cajou, papayers, manguiers, roseaux à flèches, tabac, piments ; par contre si on ne plante plus de roucouyers, on plante quelques citronniers et orangers. On trouve la liste des prédateurs des produits de l'abatis dans F. Grenand et C. Haxaire (1977 : 304-305). Il n'existe pratiquement jamais de disette chez les Wayana, notamment grâce à la double récolte annuelle de manioc qui fournit une marge de sécurité de six mois à un an et permet de pallier une mauvaise récolte ou même une absence de récolte comme a pu l'observer Hurault en 1961 (1965 : 64).

⁶⁹ Y compris bien sûr de la production matérielle : vannerie, poterie, tissage, carbet, pirogue...

⁷⁰ Nous emploierons aussi les termes d'abatis et de plantation, évitant le terme essart comme le propose F. Grenand (1996 : 50).

⁷¹ De même Hurault nous fournit une estimation de la production de manioc et de bananes (ibid : 62-64). Intéressant article de F. Grenand qui montre, à rebours des auteurs qui présentent le manioc comme un moyen de lutter contre la faim issue de la misère, toute l'importance des facteurs exogènes sur la capacité des sols amazoniens de produire du manioc ; elle conclut qu'en dehors des zones de varzea (terres basses inondables), avec de grosses contraintes, l'Amazonie ne deviendra jamais le grenier à manioc de l'Amérique du sud (1996 b).

Tous les observateurs ont remarqué la réalisation apparemment anarchique de la plantation ⁷² ; mais il ne s'agit, on le sait bien maintenant, que d'une « fausse impression de désordre » (F. Grenand et C. Haxaire, 1977 : 299). A ce propos, mais chez les Cashinahua, AM d'Ans fait une réflexion pertinente :

« L'agronome demanda à l'Indien pourquoi il maintenait un tel désordre dans sa plantation » et l'Indien répondit : « dans la forêt, vois-tu que tous les cèdres sont groupés avec les [37] cèdres, les caobas avec les caobas ? Non, ils sont disséminés ici et là, mêlés aux autres espèces. Ainsi sont les plantes dans ma chacra... Pour moi ce fut la révélation d'un trait fondamental de la pensée indienne : par l'agriculture ce n'est pas une coupe dans la nature hostile qui est pratiquée, une partie de celle-ci étant éliminée pour faire espace à la culture. Bien au contraire c'est sur l'image de la sylvie environnante que l'Indien modèle une forêt à l'image de l'homme, un bois aisément récoltable mais dont l'architecture s'inspire de celle de la forêt dont il provient et à laquelle il doit immanquablement faire retour » (1991 : 32).

Il rejoint ici une pensée formulée antérieurement par Geertz, comme quoi « la parcelle dégagée par le feu n'est pas un champ au sens propre, mais bien plutôt une forêt tropicale en miniature » (cité par F. Grenand, 1996 : 42).

La chasse ne se pratique plus, depuis une vingtaine d'années, qu'au fusil ⁷³. En 1970 un village sur 14 ne disposait pas d'un seul fusil. On savait cependant encore, sur le Paru, préparer les flèches empoisonnées (curare) qui servaient à tuer le gros gibier (Schoepf, 1970 : 39) ; cependant, si l'on en croit Crevaux ([1883] 1987 : 297), l'introduction du curare grâce aux Tirio n'aurait eut lieu qu'à la fin du siècle dernier. La zone de parcours réelle semble se limiter, comme chez les Wayãpi (P. Grenand, 1980 : 25), à une bande d'environ cinq kilomètres de chaque côté des fleuves navigables.

En ce qui concerne la pêche, il en existe plusieurs sortes : à la nivrée, à l'arc, au piège, à la ligne, au filet. P. Grenand a montré que « la ligne et l'hameçon mé-

⁷² Les travaux concernant l'abatis amazonien sont pléthore ; citons, entre autres, pour la zone qui nous occupe les travaux de J. Hurault (1965 notamment) ; F. Grenand et C. Haxaire (1977) ; A. Gely (1984) ; R. Cresswell (1985) ; P. Grenand (1980 ; 1981) ; F. Grenand (1996)...

⁷³ Au sujet de l'acquisition de cet objet par les Wayãpi lire le texte de P. Grenand (1995) consacré à l'acquisition comparée des deux armes (arc et fusil) ; il note au passage que de 1972 à 1976, « cinq années seulement ont suffi pour transformer des chasseurs à l'arc en chasseurs au fusil » (1995 : 46), bien qu'ils aient possédé ce dernier depuis longtemps.

tallique ont permis d'exploiter de nouvelles niches écologiques, telles que les eaux profondes de saison des pluies. Plus que le fil et l'hameçon, c'est l'épervier qui intervient en concurrent direct de l'archerie puisque, comme elle, il est utilisé dans les eaux rapides et peu profondes de saison sèche » (1995 : 47). Maintenant comme avant, la pêche est davantage pratiquée que la chasse.

P. Grenand a isolé trois types de stratégies de chasse et de pêche chez les Wayãpi de l'Oyapock : 1) l'optimisation qui « se fonde sur une très forte prévisibilité des captures », où l'on peut distinguer entre 1a) un opportunisme simple qui se contente d'un seul ou de quelques critères écologiques forts et 1b) un opportunisme complexe qui réclame la prise en compte de nombreuses relations écologiques ; 2) le hasard ; 3) la semi-optimisation pour laquelle les critères n'ont pas une forte corrélation et mettent simplement sur une piste. La première est sollicitée dans 62% des cas, la seconde dans 25% et la dernière 13%. Son étude montre que chaque stratégie s'applique à un certain nombre d'espèces animales (1991). On [38] peut, d'après ce que l'on sait et en attendant un travail identique chez les Wayana, admettre qu'ils se conforment globalement au schéma établi pour les Wayãpi.

Les produits de la cueillette sont le miel, les oeufs (iguanes, caïman, tourterelles), les larves (vers palmistes...), insectes (fourmis, termites...), escargots et crabes, fruits... On pourrait classer dans cette rubrique les tortues terrestres. Le miel n'est qu'exceptionnellement récolté de nos jours sur le Litani.

On a vu que, même si les activités traditionnelles constituent l'essentiel de la production, les Wayana sont aussi (en partie grâce à l'artisanat) entrés dans le système monétaire. A la fin des années cinquante, grâce notamment à un travail salarié (construction de bâtiments et autres infrastructures à Maripasoula, canotage...), les Wayana se sont mis à se procurer des fusils et des moteurs ; pour 72 ménages ont comptait, en 1964, 20 moteurs de 3 à 25 chevaux. La vente des chiens procure des revenus non négligeables. Depuis les années 60 les besoins nouveaux ont créé la nécessité du salariat épisodique. Hurault dit en 1965 : « en moins de 15 ans on a vu successivement le remplacement de l'arc par le fusil, l'apparition du travail salarié et on entre maintenant dans l'ère du moteur hors-bord » (1965 : 119). Il dresse un relevé périodique de l'activité des hommes et adolescents wayana où il apparaît que le travail salarié représente, en 1962, 28% du temps d'activité. Nous pensons que ce chiffre serait inférieur de nos jours.

Chodkiewicz (1983) a recensé les sources de revenu des Wayana : salaires et avantages en nature (essence...) des capitaines ; salaires par le BRGM ; artisanat ⁷⁴ ; salariat dans le cadre des écoles et des dispensaires. A quoi on peut rajouter le salariat périodique ⁷⁵ par des compagnies de recherche aurifère, des expéditions scientifiques, des ethnologues ; les cadeaux de l'administration aux chefs, le salariat épisodique mais assez régulier par les associations gérant des LES ; la vente de poisson et de gibier à Maripasoula. En 1991 Françoise Klingelhofer, l'épouse de l'instituteur, a réalisé, après s'être renseignée auprès d'ethnologues sur la méthode à suivre, une étude consciencieuse des dépenses et bénéfices estimés de la population. Cette étude (qui fut adressée au préfet), même si elle n'est qu'indicative, permet d'avoir une approximation : selon elle un couple avec trois enfants manipulerait dans l'année l'équivalent d'environ quarante-neuf mille francs (dépenses = recettes). Le tout évalué et échangé en francs [30] français, au tarif officiel. Les Wayana ne paient pas de taxes, pas d'impôts, n'ont aucun frais.

Par ailleurs, l'analyse des bénéfices tirés de la production artisanale par l'intermédiaire de l'association Caway (entre 1989 et 1993) permet de montrer que plusieurs hommes de différents villages peuvent percevoir par ce biais plus de dix mille francs annuels alors que d'autres ne dépassent pas mille francs ; deux d'entre eux dépassaient quinze mille francs en 1989 et l'un passa les vingt-mille francs en 1990. Les revenus ainsi acquis des épouses les plus productives peuvent excéder cinq mille francs, alors que ceux de certaines jeunes filles ou femmes ne sont de cinquante francs dans l'année. Ce sont les hommes mûrs et les femmes mûres qui perçoivent le plus. Une étude plus approfondie et comparative avec l'association Yepe serait fort instructive.

Enfin, quelques jeunes hommes wayana commencent à tenir des sortes de "magasins" (comme il en existe depuis deux décennies à Anapaike) généralement grâce à l'entremise de coolies de Paramaribo qui leur confient pour débiter un

⁷⁴ Ecoulé sur Cayenne grâce aux associations ; l'une d'elles bénéficie là-bas d'un local de vente tenu par une Française rémunérée sur des contrats CES.

⁷⁵ Le salariat temporaire était assuré il y a deux décennies pour les Wayana du Brésil, sur le Paru, par le travail du balata, la fourniture de peaux de félins et surtout la cueillette des noix du Brésil (Schoepf, 1972). Notons encore qu'il existe chez les Wayana du Litani/Maroni un salariat permanent, rare (agents officiels ou non des postes de santé, moniteurs scolaires, un cantonnier rémunéré par la commune de Maripasoula) et un salariat épisodique mais régulier grâce principalement aux associations (construction de carbets neufs et entretiens des anciens, entretien du village...).

petit stock en dépôt. Cette pratique est toujours basée sur une relation duelle entre un fournisseur et un vendeur. Le mécanisme du prêt est traditionnel, celui d'argent n'est pas récent ; c'est l'importance relative des sommes investies (plusieurs milliers de francs) qui est nouvelle. Nous n'en dirons pas davantage sur cette activité informelle qui aura sans doute tendance, dans les années à venir, à se développer et à instituer des différences sociales sur des bases économiques.

Au total, cependant, on peut dire que l'économie reste largement basée sur l'auto-subsistance, même si la monétarisation prend une part croissante dans les échanges ⁷⁶. Généralement les bénéfices résultant du salariat ne sont pas affectés à l'achat de denrées alimentaires, à l'exception maintenant de condiments comme le sel, ou d'huile ou encore de produits tels le café, le lait en poudre et de plus en plus souvent du riz ; ils sont utilisés pour se procurer de l'essence, du fil de pêche, des cartouches, des fils de coton et des aiguilles à coudre, des instruments de cuisine, du savon, des serviettes de toilette...

[40]

1-2-5 réflexions sur l'organisation sociale et politique

Nous retiendrons de l'histoire que « Le socius amazonien est le produit du bouleversement de rapports sociaux et symboliques, le résultat de la recomposition de systèmes politiques dont beaucoup n'ignoraient ni hiérarchies ni pouvoirs » (S. Dreyfus, 1992 : 75).

En effet, le "découvreur" des Wayana décrit chez eux, alors qu'ils étaient en pleine guerre, un type de village fortifié associé à une organisation martiale dont voici les grandes lignes :

« Ces Indiens paraissent s'assujettir à un ordre très sévère et à une police très exacte ; voici à ce sujet ce que j'ai observé. D'abord ils sont toujours habituellement habillés de plumages lorsqu'ils sont au tapuy qui est pour eux une sorte de corps de garde. Ils y ont chacun leur place marquée à laquelle ils ont leur hamac, leurs armes et un petit siège. On leur y ap-

⁷⁶ Pour l'instant les deux hommes les plus riches du pays wayana paient quelqu'un pour faire et entretenir leur abatis.

porte à manger et ils n'en peuvent jamais bouger sans l'ordre du chef. Il y a tous les jours quatre sentinelles ou vigies... Tous les jours il y a un certain nombre d'hommes de commandés et de détachés pour aller à la chasse et à la pêche. Toutes les nuits il y en a encore un certain nombre qui ont ordre d'aller pêcher au flambeau ; et s'ils ont des travaux à faire à leur plantation de vivres et ailleurs, on y envoie aussi un nombre d'hommes avec les femmes ; le reste de leurs Indiens reste de garde au tapuy comme on l'a vu... Ainsi ces Indiens vivent sous une espèce d'institution républicaine, qui confie néanmoins une autorité despotique à un seul d'entre eux... tout chez eux est en commun à l'exception des femmes, des armes, des poules et des oiseaux... » (Tony, 1769 : 226-228).

On appelait ce type de chef de guerre *yapotoli* selon Coudreau (1893 : 557). Nous n'avons pu obtenir le moindre renseignement sur ce terme ⁷⁷ qui faisait rire mes informateurs. Même le vieil érudit Kulijaman n'en avait jamais entendu parler ; par contre ce nom évoqua pour eux celui de Wapotoli, personnage mythologique impotent à la suite d'un foudroiement, ayant permis à Kailawa de vaincre ses ennemis, lors d'un conflit, grâce à son pouvoir sur la foudre ⁷⁸. En fait le mot est certainement d'origine Kalina : dans ce groupe Ahlbrinck relève que « *yopotoli* = chef, vient probablement du mot *opoto*, grand... et le suffixe de possession *ri*. *Yopotoli kaputa* = le chef dans le ciel » (1936 : 378). Quoi qu'il en soit il s'agit là d'une figure de chef puissant, « strong chief », doté d'un réel pouvoir, fort différent du « titular chief » repéré par Lowie et défini par son absence d'autorité ; il semble qu'à la même époque nombreux furent les chefs du premier type. Il y avait certainement [41] fluctuation d'un type d'organisation à l'autre, en fonction de l'état des relations inter-ethniques, comme le note en 1666 Lefèbvre de la Barre pour les Galibi :

« Les Indiens n'ont aucun souverains, caciques, ny seigneurs, ne reconnoissans aucune supériorité entre eux. Les plus anciens dans chaque famille, y sont respectez comme les chefs ; et comme chaque famille habite son canton en particulier assez loin les uns des autres, il est assez difficile qu'ils puissent former un corps en peu de temps. Ils ont quelques subordinations pour les commandements de la guerre, élisant pour cet effet un général qui donne le temps du rendez-vous, le lieu d'iceluy, l'ordre de la marche, et celui de l'attaque et du combat ; après quoi il n'a plus d'autori-

⁷⁷ Japo est d'abord le frère classificatoire du père ; pour sa caractérisation complète, cf J. Lapointe (1970 : 109). Coudreau affirme que « l'institution du *yapotoli*, du chef unique, se perdit chez les Oyampis, comme elle se perdit chez les Roucouyennes » (1893 : 284).

⁷⁸ La racine du nom, *wapot*, signifie "le feu".

té : ils le sont par le choix des chefs de familles de leur nation, qui s'assemblent en un festin... où ils résolvent leurs guerres, et décident de l'élection de leur général » (1666).

La fin des guerres a donc provoqué la disparition des « strong chief ⁷⁹ » et de l'organisation militaire de la société.

Idéalement, le village est composé d'un chef, de ses filles, de leurs maris « considérés comme autant d'obligés (*peito*) » (F. & P. Grenand, 1985 : 23) et de leurs enfants ; mais c'est rarement le cas en pratique. Un campement réunit le plus souvent de proches parents. Certaines filles vont habiter avec leur époux, soit chez les parents de celui-ci soit ailleurs (néolocalité) dès que le service du fiancé auprès de ses beaux-parents est achevé. Il n'y a plus en réalité de règle de résidence stricte, et l'organisation des villages n'a rien de rigide. Cette dernière n'est d'ailleurs pas faite pour garder indéfiniment les membres qui la constituent ; il n'y a aucune nécessité de permanence dans l'association résidentielle. Le chef de village actuel fonctionne davantage comme un régulateur des tensions du groupe et le représentant de ce dernier lors de réunions, que comme un dirigeant.

En fait la notion de chef n'est pas ignorée, mais surtout dans le sens de "responsable". Le chef du village est appelé *ëutë umit* ; c'est généralement le fondateur du village, celui qui en a trouvé l'emplacement et a mobilisé son groupe pour le défricher et s'y établir. Le terme dérive de *jum* (père) et *imit*, racine ; il signifie en fait littéralement "le fondateur", celui qui est à l'origine et semble bien correspondre à la notion tirio de *entu* qui « also has the sense of "origin" or "root", something from which a thing has sprung » (P. Rivière, 1995 : 197). On peut aussi relever avec Hurault que les Wayana « considèrent que l'on reconnaît un vrai chef à ce qu'il parvient à imposer cette mise en commun des ressources. En 1958, sur huit villages, quatre au moins étaient restés fidèles à ce mode de vie. Dans les autres, chaque ménage mangeait égoïstement de son côté » (1961 : 148). Par ailleurs, cet auteur constate que s'il n'y a plus depuis longtemps, du fait de la disparition des guerres, d'organisation sociale rigoureuse, il n'en demeure pas moins qu'existe un "principe [42] de hiérarchie et d'arbitrage" par rapport à l'ancienneté de la présence sur un fleuve ; ainsi en 1958 Twenke "commandait" sur le Litani,

⁷⁹ C'est d'ailleurs ce que mentionne Coudreau, qui met en relation le début des relations amicales entre Wayãpi et Wayana et la fin de « l'institution du yapotoli, du chef unique » (1893 : 284).

Masili sur le Yari. Jusqu'à une époque récente chaque village correspondait à un groupe de parenté rassemblé autour d'un responsable appelé *tamusi* (vieux, ancien) : « c'est le fils normalement qui succède au père dans les fonctions de chef de village. C'est seulement en l'absence du fils arrivé à l'âge d'homme que la fonction passe à un membre de la parenté maternelle. Le père élève lui-même ses enfants, et c'est lui qui détient l'autorité sur la famille élémentaire » (1961 : 165). Par ailleurs c'est bien le chef du village (qui est souvent un *tamusi*) qui, après consultation, décide de l'organisation des fêtes ; c'est lui que l'on va d'abord consulter pour tenter de régler à l'amiable un différend ; il faut obtenir son autorisation pour s'établir dans le village, car en pratique, il en est le fondateur (ou le descendant de ce dernier) ; ensuite il définit où l'on peut et ne peut pas s'installer.

Bref, si l'on considère avec P. Menget, d'une façon large, « le pouvoir politique comme la capacité à faire faire » (1993 : 70), alors on est bien en présence d'une forme de vrai pouvoir. Remarquons que l'on doit différencier le *tamusi*, le "capitaine" (institution occidentale), et le *umit* (V-4-1 ; XVII-2-2 ; et annexe IX). Le chef ne doit pas imposer, il doit donner l'exemple, prendre des initiatives que tout le monde réclame. De nos jours la légitimation des chefs est double, chez les Wayana, puisqu'elle est reconnue et renforcée et utilisée par les Français (fonction de "capitaine", de "grand-man") : ces derniers d'ailleurs prêtent, et en conséquence incitent les Wayana à prêter, plus de pouvoir qu'ils n'en ont aux chefs, ce qui provoque parfois des sourires ; il n'en reste pas moins que pour les Indiens les deux types de fonctions sont séparées et ne coïncident pas toujours. Enfin, s'il est un pouvoir effectif, c'est bien celui qui depuis plus de deux décennies revient aux deux Blancs qui ont présidé au destin des Wayana. Il n'est pas question ici de développer ce point, mais il était nécessaire de le souligner ; leur influence fut grande, et si l'un a quitté la zone, l'autre contribue encore à orienter ou tenter d'orienter le devenir du groupe.

Les ethnies survivantes du grand choc de la colonisation ne sont donc pas des sociétés sans pouvoir. Par ailleurs l'étude de la société wayana donne des raisons d'aller dans le sens de P. Descola lorsqu'il affirme que « la plupart des sociétés amérindiennes expérimentent quotidiennement un pouvoir peut-être plus imaginaire mais sans doute moins abstrait que la négation de l'autorité politique par la chefferie impuissante. C'est le pouvoir... dont sont crédités les chamanes » (1988 : 823). En effet par l'attribution de la responsabilité des maladies le chama-

ne (*pījai*) manipule l'opinion ⁸⁰, son rôle de médiateur [43] avec le "sacré" lui confère prestige et autorité, il provoque la crainte : nous verrons (XXIV-2) un jeune chamane capable de rassembler une partie notable de la population, durant plusieurs mois grâce à un discours prophétique. En fait, nous y reviendrons, la société wayana est animée par un système de vendetta qui traverse les générations et mobilise tel groupe et ses alliés contre tel autre et ses alliés ; ces derniers peuvent à l'occasion changer de camp. Nous verrons que la maladie, au sens large et pas seulement celle qui dépend du chamane, est le canal utilisé le plus couramment pour polariser les tensions et raviver les antagonismes pour lesquels elle tient lieu d'exutoire. Le discours sur la maladie est d'abord un discours sur le lien social ; nous en dirons un mot en conclusion. Or la maladie est le plus souvent liée au sacré ("âme", "esprit"...) : elle est donc essentiellement religieuse et constitue d'ailleurs le ressort de la religion wayana ; il est clair qu'elle est aussi une clef du pouvoir.

Nous montrerons dans un autre travail la justesse de l'assertion de J.P. Chaumeil pour qui

« Nous avons d'un côté des individus qui détiennent pensons-nous un réel pouvoir mais qui ne peuvent l'exercer librement (contrôle social), et d'un autre des personnages qui n'en ont pas mais qui bénéficient d'une légitimité sociale (les chefs). Il est clair que le vrai pouvoir reste aux mains de la société qui contrôle les individualités... Le fait que l'exercice potentiel du pouvoir soit du côté des chamanes et non des chefs incline à penser que l'essence même du pouvoir politique est religieuse » (1983 : 250).

Enfin on ne peut ignorer tout ce pouvoir diffus dont nous parlerons à travers la personne : pouvoir des belles paroles, pouvoir des hommes sur les femmes, domination des jeunes par les adultes...

Les Wayana n'ont pas encore de « leader de contact amazonien ». G. Collomb vient de résumer la situation actuelle des Amérindiens de Guyane (1997) ; l'issue viendra d'eux-mêmes, mais ils sont plongés dans un bain local pluri-ethnique à dominante créole, affrontés à l'ensemble national républicain, au sein de la com-

⁸⁰ P. Menget montre comment, chez les Xinguano, les chefs s'emparent du pouvoir politique en manipulant non seulement « le circuit de la rumeur féminine » mais aussi « les éléments du diagnostic chamanique » et finalement en accumulant les maîtrises (1993 : 71).

munauté internationale où les mouvements indianistes ont acquis une influence réelle.

Au total, pour Lapointe ⁸¹ on peut schématiser le groupe wayana en disant qu'il possède une organisation lâche permettant la transmission individuelle des savoir-faire de façon informelle, et se soumettant librement à un certain nombre de règles et de rituels. Le [44] modèle de résidence est une adaptation à l'environnement et à son exploitation. Pour lui, et avec juste raison, la mobilité caractérise le socius wayana ; rien ne leur semble permanent, éternel, figé, tout peut changer et s'arranger, ou s'oublier.

Un paragraphe spécifique sera consacré à l'étude de la parenté wayana au début de la troisième et dernière partie, ce qui explique qu'elle soit absente de cette introduction. Maintenant que nous voilà familiarisé avec les grands traits de la société wayana sous le double aspect diachronique et synchronique, il est temps d'exposer l'objectif de notre étude, les moyens mis en oeuvre pour y parvenir et de présenter nos principaux collaborateurs qui, pour la plupart, sont des amis.

⁸¹ Si son analyse fonctionnelle basée sur le primat de l'écologie est globalement acceptable, ses conclusions, historiquement marquées me paraissent erronées : après avoir montré le rapport adaptatif entre la taille du village, la durée de l'implantation, la distance entre villages et les modèles de subsistances, il nomme cet ensemble « core of the wayana culture » et place les autres éléments de l'ensemble culturel à la périphérie. Leur cohérence tiendrait au fait qu'ils sont influencés par le "core" ; « finally the major social institutions and even the way of thinking of the wayana were seen as fonctionnally related to the primary subsistence pattern » (1970 : 150).

[45]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

INTRODUCTION

Chapitre II

La thèse : terrain et objet

[Retour à la table des matières](#)

Après ce survol de la société qui nous intéresse, il s'agit de présenter plus précisément la zone où nous avons travaillé, ainsi que nos méthodes, l'orientation générale qui a présidé à notre prospection, mais encore nos collaborateurs les plus efficaces ; le tout resitué dans un cadre plus général. Nous serons alors à même de définir le but que nous nous sommes assigné par le moyen de cette thèse.

II-1 Terrain ⁸²

Mon séjour en Guyane a duré environ deux ans, et peut être réparti en deux phases en fonction de l'identité du financeur et de la thématique. La première a été consacrée à mon projet de thèse et fut financée par une allocation de recherche du Ministère de la Recherche et de l'Industrie : elle s'étendit approximativement sur dix-huit mois de présence réelle, entrecoupés de séjours d'un à trois mois en mé-

⁸² En ce qui concerne l'historique de cette notion, on peut se reporter à Pulman (1988). Désignant d'abord une étendue de terre, elle servit dans le domaine militaire avant d'être utilisée par la géographie, et plus récemment, par l'anthropologie.

tropole. Je ⁸³ pus d'ailleurs apprécier auprès des Wayana les effets bénéfiques sur mon image de ces aller-retours : "tu reviens parce que tu nous aimes !". A partir de 1996 je fus intégré dans le projet européen APFT ⁸⁴, ce qui me permit de revenir à deux reprises chez les Wayana, pour une durée d'environ deux mois à chaque séjour ; l'objectif de mon travail fut, la première fois, la continuation d'un dictionnaire que j'avais en partie constitué pendant mes séjours précédents ; le dernier séjour fut consacré à l'ébauche d'un bestiaire mythico-réaliste. Une prochaine mission en 98 sera à nouveau axée sur le lexique.

Ma recherche s'est effectuée, durant une vingtaine de mois, chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni, presque exclusivement en Guyane Française, rarement sur la berge surinamienne. Le wayana est une langue du groupe karib, apparentée à l'apalai et au kalina. Ce sont en fait les groupes de l'Itany, représentant plus de la moitié des Wayana de Guyane [46] Française, soit environ 450 personnes (le tiers de l'ensemble du groupe) réparties en une douzaine de villages ⁸⁵, qui m'ont principalement accueilli ; j'ai séjourné seulement un mois sur le Tampok, à Kayode, village mixte wayana/emerillon. Ma "famille d'adoption" habite le village Taluwen (anciennement Opoya), ce qui explique l'importance de mon séjour en ce village et son voisin Twenke.

Une première césure s'impose en ce qui concerne les Wayana de la rive française : il y a ceux qui vivent près du bourg de Maripasoula, et qui constituent une composante de sa population, moins importante mais bénéficiant de mêmes statuts et avantages de droit que les Créoles et les Noirs Marrons ; tous ont un abatis, quelques-uns travaillent (comme employés communaux surtout) et leurs enfants vont à l'école du bourg avec les Créoles, Boni et Blancs. Ils ont une pièce d'identité et certains possèdent un CCP, passent des commandes auprès de La Redoute... Quand les Wayana de l'amont descendent à Maripasoula pour plusieurs jours (ce qu'ils essaient au maximum d'éviter) ils apportent des provisions et sont logés chez un membre de leur parentèle qui réside près du bourg.

⁸³ Ce paragraphe est le seul où l'auteur ait choisi d'utiliser systématiquement le "je" et non le "nous", qui eût par trop exagéré la distance entre lui et ses amis wayana. Pour le reste du travail, le "nous" de majesté sera employé lors de remarques générales ou théoriques, alors que le "je" sera réservé aux situations où l'auteur est engagée par l'action, la relation, la situation en cours.

⁸⁴ Avenir des Peuples des Forêts Tropicales.

⁸⁵ Qui ne sont pas tous sur la carte.

Ensuite on trouve les villages "intermédiaires", Elahe et Kayode, respectivement à l'embouchure et sur le cours de la rivière Tampok : entre eux et le bourg de Maripasoula le fleuve est large, il n'y a pas de sauts importants, donc la navigation est facile tout au long de l'année ; de ce fait les échanges avec Maripasoula sont fréquents, d'autant que la distance est courte. La plupart des habitants de ces villages ont des pièces d'identité avec tous les avantages afférents, et votent, comme leurs compatriotes d'aval. Les touristes ont accès à cette zone, ce qui a contribué à développer l'alcoolisme et une anomie visible ; on peut aussi noter des contacts réguliers avec les nombreux Brésiliens qui orpaillent sur les barges fourmillant maintenant à ce niveau. Il n'y avait pas, en 1992, de Blancs "installés" là à demeure ; l'école d'Elahe a fermé pour plusieurs années, et le couple d'instituteurs Blancs qui a fait l'ouverture de celle de Kayode est parti au bout de trois ans ; Kayode est un village mixte, mi-wayana mi-emerillon.

En remontant, on trouve les différents villages qui composent le "vrai" pays indien, c'est-à-dire celui où les Wayana se sentent réellement chez eux, historiquement et psychologiquement ; il court de Twenke à Pilima et se poursuit jusqu'aux Tumuc-Humac ; c'est aussi la partie du territoire qui est "protégée" par la "frontière sanitaire". Là on peut d'abord noter une hétérogénéité entre les villages, à plusieurs points de vue. D'une part on pouvait dire en 1992 qu'il y avait les villages "avec Blanc" et les villages "sans Blanc" ⁸⁶ : les premiers se caractérisaient par la présence d'un minimum d'électricité (quelques lumières le [47] soir ; une télé), d'au moins un point d'eau courante, d'une école, d'un poste de santé (tenu justement par un Blanc - non spécialisé -, même si des Amérindiens participaient à son fonctionnement), et doté d'un appareil de radio départementale permettant (aux Blancs) de joindre Cayenne en cas de nécessité, d'un magasin de produits occidentaux (sous la responsabilité du Blanc de service), d'une association qui permettait à la fois la production, l'exportation (vers la côte) et la vente d'artisanat et l'obtention de crédits plus ou moins importants dans le cadre de projets comme la construction de LES. Ils bénéficiaient préférentiellement des visites d'officiels, et étaient les plus "traditionnels" dans la mesure où c'est là surtout qu'on trouvait les plus belles cases collectives (*tukusipan*), le plus grand nombre de personnes vêtues du pagne... Ils constituaient en quelque sorte le coeur actif du pays indien,

⁸⁶ Il s'agit là de Français installés depuis plusieurs décennies : A. Cognat pour le village Antekum et Françoise et Jean-Paul Klingelhofer pour le village Twenke.

les centres d'affaire : ceux qui voulaient écouler leur production artisanale, obtenir des liquidités par un travail épisodique, demander des conseils divers, devaient s'y rendre ; de même c'est là que se tenaient les principales assemblées et les décisions capitales. Les villages "sans Blanc" quant à eux étaient plus petits, plus pauvres, moins xénophobes vis-à-vis des Occidentaux, généralement mono-familiaux et ne bénéficiaient d'aucun des avantages cités précédemment.

Par ailleurs, il y avait des villages de terre ferme et d'autres situés sur des îles ; des villages sans chamane et des villages avec chamane(s)... Tous étaient en relation, notamment à travers le cycle d'échanges festifs "*takai*", l'organisation de matches de foot-ball, et bien sûr, les initiations et les deuils.

On peut donc postuler un gradient croissant d'acculturation pour ces trois zones, en descendant de l'amont vers l'aval ⁸⁷ : il ne fait aucun doute pour les Wayana eux-mêmes que leur "pays" (*wayana lon*) correspond à la zone la plus éloignée du bourg de Maripasoula ⁸⁸. Démographiquement la partie la plus en amont est aussi la plus peuplée, avec plus de la moitié des effectifs des Wayana de Guyane Française et un tiers environ du total de la population de l'ethnie. Ces raisons expliquent déjà pourquoi j'ai choisi d'y effectuer mon terrain. Mais on peut ajouter que c'est là aussi qu'il y a le plus de chamanes et de faiseurs de chants magiques *ëlemi*, et les plus réputés ; les meilleurs artisans aussi.

⁸⁷ Pour des raisons intra-ethniques, un village dont le chef est Kanailu s'est constitué par scission sur la berge surinamienne en aval de Papaïchton ; il a maintenant émigré du côté français.

⁸⁸ Un temps, le projet d'une mairie wayana circulait. Après concertation, les Wayana prévoyaient de placer la partie administrative, où des Blancs seraient admis, en aval des villages actuels qui resteraient tels quels, tandis que seraient installés en amont de petits villages "hyper-traditionnels" qui seraient habités par des anciens.

[48]

carte n°3 : localisation du terrain
et des principaux villages wayana de la zone concernée

[Retour à la table des matières](#)

Voir la carte 3 dans
[Les Classiques des sciences sociales](#)

Pour les Wayana du haut "pays indien", la rencontre avec notre société s'est effectuée de façons variées, et d'abord selon leur provenance. Ceux, majoritaires, qui sont depuis longtemps implantés sur les berges du Litany ou du Maroni, n'ont subi aucune pression et peu de tentatives de la part des missionnaires ; ceux qui sont arrivés du Brésil ont connu là-bas les garimpeiros et les postes de la FUNAI ; ceux qui viennent des villages du Surinam sont habitués aux villages structurés et dirigés par des missionnaires. De nos jours, le contact avec l'Occident se fait de plusieurs manières : indirectement, grâce aux associations mises en place par les Blancs implantés en pays indien ; directement, mais de façon centrifuge, en allant à Maripasoula ou Paramaribo notamment, ce qui constitue une façon atténuée de "digérer" l'autre ; directement mais in situ, par l'école surtout et les [49] instituteurs⁸⁹, dont l'image et le rôle dépassent de loin la vocation purement pédagogique. Ils sont en quelque sorte la figure forte du Blanc ; à l'opposé des quelques "paumés" en mal d'idéal qui tentent, épisodiquement, de s'incruster, en réalité pour peu de temps, en pays indien, et dont les Wayana comprennent qu'ils sont marginaux parmi les Blancs. La place de l'ethnologue, difficile à définir (et variable selon la personnalité du chercheur), est quelque part entre ces deux extrêmes.

Il faut encore dire que le contact avec l'Occident est longtemps passé, et passe encore pour une part, par les Créoles et les Boni ; c'est cette image très déformée de la France, d'autant que nombre de Blancs "réfugiés" à Maripasoula illustrent assez bien l'image de l'épave échouée, qui a servi à construire l'essentiel des re-

⁸⁹ Il ne sera pas question des tournées des gendarmes et militaires qui ne cherchent pas à jouer un rôle quelconque et se cantonnent généralement dans une attitude de curiosité distante vis-à-vis des Indiens.

présentations que s'en font les Wayana. Une autre source importante de représentations du monde des Blancs est la télévision : il n'y en avait que deux en 1992, l'une diffusant tous les soirs des films, de karate ou de violence en général, l'autre seulement le samedi soir des films "classiques" et des documentaires.

On peut affirmer que l'apprentissage du monde occidental s'est effectué en douceur, presque "à la carte" pourrions-nous dire ; les missionnaires n'ont joué, en ce qui concerne la zone du terrain, qu'un rôle mineur et non contraignant⁹⁰. En douceur ne signifie pas sans traumatisme, comme en témoigne l'inquiétude sourde que connaît actuellement une part de la population, consciente d'un changement en cours mais qui ne sait comment l'affronter ; encore plus révélatrices des tensions récentes sont les deux vagues de suicide qui ont tué plusieurs jeunes à la fin des années 70 et au début des années 90. C'est l'école, et la télévision maintenant, qui furent le fer de lance de la société nationale chez les Wayana du haut pays, en dehors de toute volonté authentique, offensive et structurée, de colonisation ou d'assimilation. On comprendra que, dans ces conditions, l'ethnologue soit moins enclin à s'engager que dans d'autres contextes, par exemple celui que rencontra B. Albert en débarquant chez les Yanomami en 1975 (1985 : 91-93). Cela ne signifie pas qu'il ne doive jouer aucun rôle, notamment celui d'informateur sur sa société auprès de la population qu'il étudie, afin de faciliter les choix que cette dernière devra immanquablement effectuer.

Comme je l'ai dit plus haut, un certain nombre de modifications sont intervenues depuis mon arrivée. On peut notamment constater une sorte de nivellement "par le Blanc" : presque tous les villages possèdent maintenant leur école avec son instituteur/conseiller et disposent d'un minimum d'éclairage et, depuis peu, de quelques points d'eau courante.

[50]

Nanti d'une allocation de recherche du Ministère de la Recherche et de la Technologie, après un DEA, exclusivement bibliographique, consacré au pluralisme médical, obtenu en 1991 dans le laboratoire du professeur Benoist à Aix-en-Provence, je choisis de consacrer ma thèse à ce thème. Après quelques temps de réflexion et de bibliographie en France, l'ébauche d'un projet chez les Indiens Guayaki du Paraguay dut être abandonnée à cause des difficultés à établir un

⁹⁰ Mais non négligeable ; voir par exemple XXIV-2.

contact avec les instances de recherche de ce pays. Je me souvins alors opportunément que, lors d'un voyage d'agrément en Guyane des années auparavant, j'avais appris que le Haut-Maroni recelait un certain nombre de populations fort différentes. Ce projet avait aussi l'avantage de réduire au minimum les contraintes administratives, puisqu'il s'agit d'un territoire français. Je décidai alors d'effectuer un pré-terrain dans la commune de Maripasoula pour m'assurer de la pertinence du choix, de la faisabilité de la recherche et des conditions réelles de travail, m'enquérir d'éventuels soutiens locaux... Après quelques jours de démarches administratives à Cayenne (obtention auprès de la préfecture d'une autorisation de séjour en pays wayana, au-delà de la frontière "sanitaire" dont il a déjà été question ; réservation d'un billet d'avion pour Maripasoula ; prise de contact avec le centre ORSTOM qui constituait mon point de rattachement local...), je m'envolai pour Maripasoula, avec comme seul contact potentiel, fourni par une amie récente, le maire de la localité, V. Abienso, du groupe boni. Nous pûmes bavarder et il me conseilla de rendre visite aux médecins du centre de santé ; ces derniers, M. Joubert et G.Y. de Carsalade me réservèrent un accueil sympathique, me proposant de m'héberger le temps que je trouve une pirogue qui accepte de m'accompagner en pays indien. Nous ne tardâmes pas à devenir amis, et leur maison devint mon refuge lors des périodes de doute, de fatigue et de difficulté qu'il m'arriva de traverser pendant les quelques années qui suivirent. J'effectuais peu après avec M. Joubert la tournée médicale mensuelle en pays wayana, situé à quelques heures de pirogue en amont, et pus ainsi pour la première fois entrer en rapport avec cette population ; je fus captivé par l'image ô combien exotique ! et presque idéale que certains villages m'offrirent. Ce premier contact, discret et rapide, me permit d'apprécier le charme de cette société, de situer tous les villages, de me "faire voir". Les deux Blancs qui résidaient chez les Amérindiens, et dont les relations antagonistes contribuaient à structurer la vie collective du groupe⁹¹, me réservèrent un accueil mitigé. Je me familiarisai aussi avec le bourg de Maripasoula, complexe, dégageant une atmosphère curieuse, à la fois de paix et de violence ; j'engageai des relations amicales au fil des rencontres ; pris quelques contacts avec des soignants créoles ; je me familiarisai avec le dispensaire et son personnel. M. Joubert, encore, me permit d'assister à une fête de deuil en pays boni, quelques heures

⁹¹ Ceux qui avaient l'habitude d'aller vendre leur artisanat chez l'un des Blancs n'allaient pas chez l'autre, ou se dissimulaient pour ce faire, de peur de vexer ou de s'attirer quelque remontrance...

en aval du bourg, dans d'excellentes conditions puisqu'il était [51] lui-même marié à une des leurs et pratiquait couramment leur langue ; je fus séduit par l'exubérance des manifestations et la vigueur de la tradition qui se déployait là. Il me fallut moins d'un mois pour comprendre l'aspect de laboratoire, par rapport à ma problématique au moins, que représentait la région : sur une zone relativement restreinte (une petite journée de pirogue entre les deux extrêmes), écologiquement homogène, quatre traditions médicales fortes et vivaces se cotoyaient depuis longtemps : les pratiques de soin amérindiennes, dont le chamanisme est le parangon ; celle des Créoles, à base de simples surtout ; la tradition thérapeutique des Boni, directement inspirée de leurs racines africaines ; enfin la biomédecine, ma médecine traditionnelle, en dispensaire. Mais je m'étais rendu compte aussi du dédain mêlé de crainte dans lequel on tenait les Amérindiens ; on ne sut rien me dire d'eux, en dehors de quelques généralités et des clichés habituels : qu'ils étaient paisibles, méfiants, imprévisibles et mystérieux. Si certains, essentiellement des Emerillon, résidaient au bourg et percevaient des aides sociales, d'autres s'étaient installés légèrement en amont, et parmi eux quelques-uns étaient employés municipaux. Par contre, ceux qui habitaient "le pays indien", en amont de la confluence du Tampok, évitaient le plus possible de se rendre à Maripasoula, à moins que ce ne fût pour des cas d'urgence (maladie), de relations commerciales ponctuelles (vente de poisson ou de gibier) ou en compagnie d'un des deux Blancs vivant parmi eux et qui descendaient parfois sur leurs longues pirogues chargées à ras bord. Leur venue était d'ailleurs un petit évènement dont le scénario variait peu de l'un à l'autre : assistés d'une horde d'Indiens ils déchargeaient le produit de l'artisanat, collecté dans le cadre de deux coopératives concurrentes, et destiné à être écoulé sur Cayenne grâce aux avions de fret militaires qui effectuaient des missions ; en échange ils récupéraient des marchandises (commandées) de toutes sortes (alimentaires comme le café, le sucre, l'huile..., des serviettes de bain, savons, pièces de moteurs...) dont ils chargeaient leurs pirogues, rajoutant pour finir des fûts d'essence qui semblaient toujours mettre en péril l'équilibre précaire de l'ensemble. Après avoir réglé quelques formalités administratives, récupéré le courrier, les Blancs allaient se restaurer avec leur équipage, avant de prendre le chemin du retour.

Les échanges des Boni avec le bourg étaient incessants ; un flux de pirogues joignait chaque jour le "pays boni", situé principalement dans la commune de

Papaïchton, à Maripasoula qui, fondé par l'administration française et initialement peuplé de Créoles, comprenait alors 80% de Noirs Marrons pour une population totale dépassant 1500 âmes ; ces derniers détenaient d'ailleurs les mairies de Maripasoula et de Papaïchton, et le maire de Maripasoula était aussi conseiller général. Un certain nombre de Boni résidaient à Cayenne, et nombreux étaient ceux qui effectuaient régulièrement des déplacements dans cette ville.

[52]

Quant aux Créoles, ils se répartissaient entre une frange jeune et dynamique qui tenait les commerces les plus prospères ou travaillait dans les "administrations" (dispensaires, poste, mairie), et les vieux Créoles des bois, images caricaturales du nègre émacié déambulant, couvert d'un grand chapeau, en haillons, un antique fusil en bandoulière et chargé de quelques produits de l'abatis ou de la chasse.

Je ne dis rien des Brésiliens, Haïtiens, Surinamiens, Guyanais et autres, le plus souvent en situation irrégulière⁹², qui, échappant à leur ancienne misère, trouvaient là une paix relative (à condition de savoir la défendre) et, sinon la prospérité, du moins de quoi se nourrir.

Cette configuration m'amena à établir la répartition temporelle suivante pour mon terrain, initialement prévu d'une durée d'environ quinze mois : la moitié, soit sept mois, chez les Amérindiens car la bibliographie les concernant était maigre, inexistante en ce qui concerne les soins et maladies, mais aussi car il me semblait que c'était chez eux que j'aurais eu le plus de difficultés d'intégration, non seulement à cause de la distance culturelle, mais aussi à cause de la langue : les locuteurs francophones étaient forts rares. Environ quatre mois chez les Boni, où je pouvais me baser sur des travaux approfondis et où M. Joubert m'avait ouvert des portes. Le reste du temps à Maripasoula, ce qui ne présentait pas de difficulté.

Et je décidai de débiter par la partie qui me semblait la plus complexe, celle qui devait se dérouler chez les Wayana. Là A. Cognat, un Blanc adopté par un chef indien (maintenant décédé) dans les années soixante, m'avait offert de mettre à ma disposition un petit local où je pourrais suspendre mon hamac et stocker mon matériel ; il n'avait pas donné suite à ma demande d'habiter dans une famille

⁹² Mais que les quatre gendarmes du poste auraient eu bien du mal à contrôler, s'ils en avaient manifesté l'intention !

et de manger avec ses membres, ce qui m'avait contrarié, mais il était considéré comme le chef du village et je ne voulais pas passer outre aux convenances dès mon arrivée ; j'étais pris au piège (l'animosité d'André pour les chercheurs en général, et les anthropologues en particulier, est bien connue et affichée). Les débuts furent difficiles, ma présence suscitant, après quelques précédents plus ou moins heureux de chercheurs plus ou moins délicats, une défiance certaine mais sans animosité, sur un fond solide d'indifférence. Les Wayana sont naturellement méfiants, surtout envers un intrus au comportement étrange et qui semblait vouloir s'attarder ; par ailleurs ils parlent peu, et il n'y a quasiment que les enfants qui étaient francophones. Moi-même je ne pouvais me départir du sentiment de gêne que la conscience de ma présence inutile et clairement inopportune induisait. D'abord autonome grâce à un petit réchaud chinois à alcool (pendant [53] presque deux mois mon ordinaire fut composé de riz généralement mélangé de cassoulet), je ne tardais pas à perdre seize kilos. Si ces premiers pas ne furent pas d'une grande rentabilité sur le plan proprement ethnographique, ils me permirent de me familiariser avec le style de vie wayana et de maîtriser ma relation avec les indigènes en même temps que mon sentiment de culpabilité. Il fallut quelques semaines pour qu'un jeune qui avait achevé sa scolarité primaire au village (bien qu'alors son français fut loin d'être bon), Mataliwa, accepte de collaborer à ma recherche. Je ne m'étendrai pas sur les détails d'une initiation mutuelle au travail ethnographique ; il n'y eut jamais de problème relationnel aigu, une amitié durable et sincère se scella. Ainsi ma recherche commença sérieusement, au gré néanmoins capricieux des informateurs et de la disponibilité de Mata (Mataliwa).

Curieux de savoir si j'étais marié et si j'avais de la famille, le nom de ses membres, les Wayana ne me posèrent presque jamais de question sur notre société. Ils savaient que j'étais médecin (M. Joubert m'avait présenté comme médecin lors de la tournée que nous avons effectuée, et certains eurent ensuite l'occasion de me voir au dispensaire ⁹³) ce qui m'excluait heureusement du groupe peu apprécié des touristes, de celui des profiteurs impénitents (je pouvais, malgré tout, être utile ; je n'étais pas un paria chez les Blancs) et faisait de moi quelqu'un d'averti en matière de maladie, même si sur l'ensemble du séjour ils ne firent appel

⁹³ Où, lors de mon deuxième séjour, je fis un remplacement d'un mois et réalisai seul une tournée en pays indien. Cela me permit d'acquérir définitivement un statut précis dans le bourg, et de bénéficier d'une cordialité relative.

à moi qu'une dizaine de fois sur ce plan. Ils comprirent d'emblée que je ne venais pas pour soigner, et ne me posèrent jamais de problème à ce propos ; quand ils virent que je revenais, ils surent que je m'intéressais vraiment à eux, et plus précisément à leur(s) tradition(s). Par la suite, je fus classé comme un inoffensif curieux qui pouvait rendre service (écriture, transport, fourniture d'essence, conseils...) et ne présentait aucun danger ; peut-être à la limite gagnerai-je de l'argent avec mes photographies ou le livre que j'écirai ?

Au bout de deux mois je me rendis au village Kayode, sur le Tampok, où je vécus dans la maison vacante d'Oskon, qui habitait à Maripasoula dont il était un conseiller municipal alibi. Pour le reste, je partageais la vie du groupe de son père, le chef Alimam he, dont la gentillesse ne s'est jamais démentie. Ce séjour fut peu profitable sur le plan de la recherche ethnographique, dans sa variante "entretien", car le village ne disposait d'aucun locuteur francophone, disponible en tout cas ; de plus il était dépourvu de chamane : on devine le sentiment de détresse qui accompagnait, chez un néophyte limité par le temps, cette "terrible" lenteur de l'enquête. Cependant, déjà, tout le monde me connaissait et savait mes intentions. C'était bien sûr, en accord avec mon projet d'étude de l'ethnomédecine, les soignants et les maladies qui retenaient l'essentiel de mon attention.

[54]

Ensuite j'émigrai au village Twenke où les choses avancèrent plus vite, enfin, grâce à la collaboration d'un adolescent qui fut, durant ce temps, mon traducteur. Là, j'habitais sous une case collective traditionnelle et partageais mes repas avec le chef et grand-man Amai Potĩ et les siens. Twenke est le village où la scolarisation est la plus ancienne et où les jeunes, par conséquent, sont le plus francophones. Par la suite, devant la désertion brutale de mon "assistant", je sollicitai l'aide d'Aimawale, du village Taluwen, presque en face de Twenke. Considéré, avec juste raison, comme un des meilleurs locuteurs francophones, il était encore célibataire et me consacra tout son temps. J'eus alors l'impression que mon étude commençait vraiment. Après une période d'évaluation mutuelle, nous devînmes inséparables et ma recherche connut une accélération considérable. Il était temps !

Ce premier séjour avait duré six mois, et cependant je n'avais réalisé que la moitié de mon programme. Un intermède d'un mois en Métropole me permit de prendre de la distance. Je ne pouvais pas en rester là, et décidai coûte que coûte

d'achever ce pan de mon travail. J'y consacrai un nouveau séjour de cinq mois, au terme duquel je ne me sentais pas encore tout à fait au but ; or, le temps avait passé. Je dus encore revenir. J'expliquerai plus loin comment il me fallut renoncer à mes plans initiaux.

Dorénavant, j'allais habiter dans le groupe d'Aimawale, d'abord à l'extérieur, sous un petit abri, puis à l'étage de son carbet. Ensemble, et avec autant d'intérêt l'un que l'autre je crois, nous poursuivîmes les investigations ; la proposition de Rabinow comme quoi « avec le temps, l'ethnographe et l'informateur en viennent à partager un stock d'expériences sur lesquelles ils espèrent pouvoir se fonder dans l'avenir sans qu'il soit nécessaire de constamment tout remettre en question » ([1977] 1988 : 47) me semble bien illustrer ce qui se passa entre nous. Tous les membres de sa famille furent de précieux informateurs à un moment ou à un autre de ma recherche. Ils m'ont apporté compréhension, et, pour autant que leur discrétion autorise à employer ce terme, affection. Toutefois j'effectuai, dans l'ensemble du temps de terrain, de nombreux séjours dans chacun des autres villages ; je résidai au total peut-être trois semaines à Pilima, quelques jours à Pëleja et Palimino. J'effectuai des aller-retour à Anapaike, Tukanu, Antekum, Kutaka, Twenke évidemment et Pileike ou Alawata imë enï.

[55]

II-2 Mode de production des données

Commençons par quelques rappels sur l'évolution et l'état actuel de la question afin de mieux nous situer par la suite.

[Retour à la table des matières](#)

II-2-1 *Rappels théoriques*

[Retour à la table des matières](#)

Le mode de production des données est entendu comme comprenant la façon dont est géré leur recueil *in loco*, mais aussi le traitement qui leur est ensuite appliqué (que retenir, comment l'inscrire...), la place qui est faite à chaque participant ou collaborateur de la recherche. Bref cela débute à la phase du terrain et se présente achevé dans la thèse écrite.

Il est bien connu que, jusqu'à Malinowski, anthropologie et ethnographie étaient deux disciplines séparées : la première était le fait de savants de cabinets (*armchair anthropologists*) qui se basaient sur des informations recueillies par d'autres personnes plus ou moins spécialisées (missionnaires, administrateurs...) ; la pratique du questionnaire était fréquente, et avait de toute façon déjà une longue histoire puisqu'on sait, en ce qui concerne le domaine américain par exemple, que, dès 1818, on recourait à des recueils d'instructions pour la collecte des données (Riviale, 1995 : 214). Certains historiens des sciences qui se sont attaché à retracer « une archéologie du concept de terrain » (Blanckaert, 1996 : 25) ont d'ailleurs mis en évidence la façon dont les anthropologues ont plus ou moins consciemment rétréci la profondeur historique de ce dernier ⁹⁴.

La transition ne fut pas brutale, puisque des chercheurs comme Morgan, Boas, Radcliffe-Brown, Haddon, Tessenhardt entre autres combinaient la recherche de terrain et l'élaboration théorique. Néanmoins tout le monde s'accorde à voir dans Malinowski le promoteur du terrain, et plus exactement de "l'observation participante", en tant que paradigme obligé de la discipline, et le premier à en faire, sinon la pratique, du moins la théorie ([1922] 1989 : introduction) ⁹⁵. Il fut celui à

⁹⁴ La phrase du Dr Maurel, mise en exergue en début d'ouvrage, est une illustration de cela. Cf notamment C. Blanckaert dir. (1996), doté d'une bibliographie abondante. Il n'est pas sans importance de relever avec Blanckaert qu'« en dépit de son humanisme avoué, cette perspective conservatoire et muséographique, donnée pour une mission de l'ethnographie a contribué, sans doute plus que les abus des coloniaux, à enfermer les groupes humains dans leur singularité, leur "pureté ethnique" menacée » (1996 : 25).

⁹⁵ En fait, même dans l'oeuvre de Malinowski, le partage amateurs/professionnels « est le résultat d'une élaboration textuelle progressive » (B. Pulman, 1989 : 78). C'est bien avant son expé-

partir duquel la professionnalisation de [56] l'anthropologie, déjà engagée (grâce notamment au "combat" mené par des théoriciens comme Mauss pour individualiser l'anthropologie par rapport à la sociologie et à la psychologie, la pourvoir d'un statut théorique et d'un projet spécifique ⁹⁶) pouvait se produire. A sa suite, « pendant les années 1920, l'invention d'un puissant genre scientifique et littéraire fut parachevée par (de) nouveaux théoriciens de terrain : c'est le genre ethnographique » (Clifford, 1983 : 96). De nombreuses critiques ont été faites à propos de la monographie "standard" : ainsi la plupart de ces textes sont au style indirect et évacuent la part de l'informateur, à l'exception, parfois, de certains informateurs privilégiés (Ogotomméli pour Griaule...) ; par ailleurs ils se situent dans un « présent ethnographique » ⁹⁷ qui ignore la diachronie. Kilani ajoute que ce produit de l'ethnographie "normale",

« l'objet construit qu'est la monographie tire en définitive sa vraisemblance de sa conformité à une grille posée à priori. Une grille qui résulte elle-même d'une vision objectiviste de la réalité en profond accord avec la conception standard de la science. Cette standardisation des interrogations "objectives" des cultures est à l'origine de la production de monographies répétitives qui effacent les différences entre les sociétés au profit de similitudes qui se traduisent par un certain nombre de réifications des formes et des significations. En s'interdisant une observation "flottante", l'anthropologie "normale" fonctionnaliste a produit plusieurs notions et objets cruciaux pour la discipline, qui sont aujourd'hui profondément en crise » (1990 : 82).

Une courant limité a vu le jour vers le milieu du siècle, consistant en la « production de textes de plus en plus personnels dans lesquels le chercheur s'appréhende lui-même comme objet de recherche, voire comme projet et horizon de l'écriture ethnologique » (Kilani, 1996 : 51) ; ce fut le cas de Leiris (*L'Afrique fantôme*, 1934) et Levi-Strauss (*Tristes tropiques*, 1955). Des ouvrages récents, comme celui de Descola (*Les lances du crépuscule*, 1995) pour le domaine français, sont dans cette lignée.

rience de terrain, dès 1910, que Malinowski pose les bases de cette opposition, avant que de faire des missionnaires ses boucs-émissaires privilégiés.

⁹⁶ Voir notamment à ce sujet V. Karady, 1972.

⁹⁷ Pour la critique de cette approche cf Clifford 1983.

Par la suite, progressivement, une nouvelle tendance s'est dégagée. L'apport de Geertz et de la textualisation⁹⁸ est bien connu. Le courant post-moderniste est centré sur une "rhétorique" du texte anthropologique. Il a au moins pour avantage d'obliger à une prise en compte du processus de production de l'oeuvre anthropologique, à placer les techniques [57] scripturaires au centre des débats, à initier une réflexion épistémologique qui en est à ses débuts mais dont dépend en partie le statut (institutionnel notamment) de la discipline.

En moins d'un siècle donc, le travail de production de l'écrit anthropologique final, et cet écrit lui-même, ont subi d'importantes modifications qui répondaient à des questionnements différents. Or, si les canons de l'interprétation ethnographique ont changé c'est aussi, remarque Sperber, parce qu'elle

« a pour auteurs et destinataires des gens dont les catégories, les conceptions et les attentes se modifient avec le temps. Des constructions interprétatives qui ont pu aider à saisir intuitivement des façons d'être étrangères ont pu elles-mêmes devenir étrangères et pour cela avoir été abandonnées. De même lorsque de nouveaux modèles d'interprétation nous paraissent tout éclairer, ce peut être parce qu'ils sont plus adéquats aux faits, sans doute, mais il n'en est pas moins légitime de se demander si ce n'est pas, plutôt, parce qu'ils sont plus adéquats à ce que nous sommes devenus » (1981 : 86).

Sperber fait cette remarque pour souligner le flou, la variabilité et la non cumulativité de l'interprétation en tant que système de rendu du "réel".

Quoiqu'il en soit, on discerne de nos jours une nette dualité entre les tenants de l'anthropologie "classique", qui croient en la possibilité d'une théorisation de la discipline (et cette mouvance comprend plusieurs "écoles", comme le cognitivisme de Sperber ou le constructivisme de Borel et Kilani, entre autres), et les représentants de l'anthropologie post-moderne qui « est d'abord d'essence poétique, abandonnant à l'anthropologie classique la quête "méphistophélique" d'une "connaissance universelle" » (Kilani, 1990 : 105) : ces derniers ne représentent

⁹⁸ Inspiré de Ricoeur, elle est définie par Kilani comme « cet ensemble de processus par lesquels le discours (l'énoncé spécifique, en situation d'interlocution : paroles, rites, conduites...) devient texte (propositions autonomes et séparées : corpus, notes de terrain, textes intermédiaires...), l'expérience est transformée en récit, les exemples en cas signifiants, des champs de synecdoques sont constitués (prendre la partie pour le tout, construire le fait social total) » (1990 : 96).

pas un groupe homogène non plus, entre l'interprétativisme de Geertz (la culture comme texte - que l'on doit lire/déchiffrer/traduire ⁹⁹ par dessus l'épaule de l'indigène - et l'anthropologue comme auteur), l'intersubjectivisme de Rabinow (l'anthropologie comme recueil de produit hybrides, transculturels (1988 : 137), avec comme corollaire que « le travail de terrain est un processus de construction intersubjective des modes liminaux de communication » (id : 139) aboutissant à une oeuvre collective, pour ne pas parler des tentatives de Crapanzano et Dwyer ou d'autres pratiques expérimentales.

Il n'y a pas lieu dans le cadre de cette introduction de rendre compte du débat épistémologique actuel, ni du bouillonnement de la discipline ¹⁰⁰.

[58]

Quant au terrain, il n'est pas pour autant évacué de la réflexion contemporaine. Ainsi Olivier de Sardan s'est employé à démonter sa "mystique", précisant qu'en fait « l'enquête de terrain n'est qu'un mode parmi d'autres de production des données en sciences sociales » (1995 : 72), avant d'en analyser les aspects techniques. Toutefois il constate que le terrain ne peut s'apprendre dans un manuel et est affaire d'intuition, de pratique ¹⁰¹.

II-2-2 Ma pratique

J'ai dû dès le début effectuer tous les entretiens avec un traducteur. J'en changeais en général en fonction du groupe familial ou local avec lequel je comptais travailler ; mais, après avoir rencontré Aimawale, il m'arriva rarement d'avoir recours à quelqu'un d'autre. Totalement ignorant de la langue pour commencer,

⁹⁹ Traduire, pour lui, « ne veut pas dire une simple refonte de la façon dont les autres présentent les choses afin de les présenter en termes qui sont les nôtres (c'est ainsi que les choses se perdent), mais une démonstration de la logique de leur présentation selon nos propres manières de nous exprimer » (1986 : 16).

¹⁰⁰ Nous renvoyons pour cela, en plus des quelques articles déjà cités, à des ouvrages comme ceux de Adam et al. (1990), Geertz (1996), Clifford ([1988] 1996 ; 1983), Kilani (1996) ... entre autres.

¹⁰¹ On peut néanmoins considérer comme une bonne propédeutique, à l'exception de quelques points liés à l'influence de Lévy-Bruhl, la lecture du texte de jeunesse de Métraux, "De la méthode dans les recherches ethnographiques", qui n'apporte pas de réponse mais décrit de façon vivante la plupart des difficultés et écueils ([1925] 1988).

j'en savais assez à la fin ¹⁰² pour pouvoir contrôler la validité des traductions, et poser des questions simples en tête-à-tête. Les entretiens avec les jeunes se déroulaient la plupart du temps en français.

Je disposais d'une caméra et d'un appareil photo, que j'utilisais finalement assez peu (je ne les avais presque jamais sous la main quand il eût fallu) ainsi que d'un magnétophone très moyen (sauf pour le programme APFT où j'étais doté d'un excellent appareil).

Ne proposant au début de ma recherche que de menus cadeaux en échange d'informations, je perçus rapidement un sentiment de gêne, et j'essuyai des refus ; parfois cependant le troc était accepté, mais il eût fallu que je dispose alors de bien plus d'articles, difficiles à se procurer et qui pouvaient m'être volés. Après quelques tâtonnements, et certains jeunes m'ayant clairement renseigné, j'adoptai finalement le tarif qu'avaient mis en vigueur, d'après ce qu'on m'expliqua, les étudiantes hollandaises, et qui correspond au SMIC guyanais (soit 30 FF) accordé par les associations à leurs épisodiques salariés. Dans la pratique il s'agissait du tarif d'un entretien, ces derniers se prolongeant généralement bien plus d'une heure. En fait cela représentait le prix de base, les informateurs "spécialisés", [59] chamanes et faiseurs de chants magiques *ëlemi*, percevant 50 FF par entretien, notamment car ces derniers duraient davantage. Cette compensation en espèce me parut, de surcroît, le mieux correspondre aux besoins réels des Wayana, tout en respectant leur liberté de choix : avec cela ils pouvaient s'acheter de l'essence, des perles ou de l'huile... selon leurs désirs ou leurs besoins du moment ¹⁰³, le tout étant disponible dans la région. Au début, malgré cela, les informateurs, et surtout les traducteurs, se comportaient comme celui auquel eurent recours A. Métraux et S. Dreyfus : « la tâche d'un interprète est absorbante et ennuyeuse ; Kuriko préférerait vaquer à ses occupations habituelles plutôt que de perdre du temps de travail ou de repos à répondre à nos questions » (S. Dreyfus, 1963 : 9) ¹⁰⁴. Après mon premier retour j'essuyai rarement de refus lorsque je proposais un entretien ; par la

¹⁰² Grâce au programme européen APFT j'ai pu approfondir de façon systématique surtout avec Kupi, au cours de plusieurs missions, le lexique entrepris avec Aimawale ; il dépasse maintenant les 5000 entrées. La publication d'une encyclopédie bilingue à la suite de cette thèse est le projet qui me semble le plus urgent dans le contexte local actuel.

¹⁰³ Et non selon le choix ou les disponibilités du chercheur.

¹⁰⁴ P. Clastres lui-aussi dut négocier : « nous avions au départ l'intention de recueillir de nouvelles versions des mythes guarani et, moyennant la promesse d'honoraires convenables, notre hôte accéda de bonne grâce à ce désir » (1974 : 124).

suite j'eus presque vexé, ou frustré celui à qui je m'en demandais pas ; certains venaient spontanément parler, m'enseigner.

Je commençai par un court questionnaire, soumis pratiquement à un représentant de chaque maisonnée (souvent le couple et plusieurs enfants et ascendants y assistaient), visant à me donner une idée générale de la façon dont les Wayana envisageaient la maladie et le système de soins. La plupart du temps il était suivi d'un ou plusieurs entretiens orientés sur ce thème, ou sur d'autres, avec les mêmes informateurs. Puis je me mis à travailler de façon intensive avec les chamanes, principalement Pilima, Wejuku, Pileike et Muloko ; nous parlions pendant des heures, j'assistais à leurs séances de soin, ils m'appelaient parfois pour me montrer une plante ou un objet qui leur semblait pouvoir m'intéresser... ; mais Panapasi comme Tukanu m'apportèrent aussi de précieuses informations, ainsi que, dans une moindre mesure, Tenepo et Aluhki. Il s'agissait de longs échanges centrés sur une maladie et la façon de la traiter, ou sur l'initiation du chamane par exemple. De même, pour les *ëlemi*, je travaillai principalement avec Kulijaman, Wejuku, Taupa, Alatalipo et Wajaman. Cette variété d'informateurs me permettait d'une part de contrôler l'exactitude des informations (principe de la triangulation), d'autre part de m'assurer qu'elles respectaient certains caractères généraux, et enfin d'utiliser celles acquises auprès d'un informateur pour en stimuler un autre ou voir comment il les jugeait. Ces techniques de base, et le temps passé, me permirent de vérifier la validité des propos de J. Bouju :

« Moins l'enquêteur sera au fait des réalités sociales locales et plus les réponses seront vagues, générales ou banales. Inversement, plus l'enquêteur fera montre dans l'entretien d'une bonne connaissance du milieu, et plus les réponses seront précises, fines et circonstanciées. Ceci a pour corollaire immédiat que les premières semaines, souvent les premiers mois, d'enquêtes sur un nouveau (sujet) s'épuisent à produire des [60] données insuffisantes et partielles que seule l'analyse critique continue, aboutissant à des compléments d'enquête, permettra de corriger. Ainsi procède-t-on en permanence, à la vérification des données par comparaison avec des résultats obtenus ailleurs... » (1990 : 161).

Par ailleurs, j'ai montré comment s'était effectuée, en douceur et l'on pourrait dire "naturellement", la familiarisation réciproque entre les Wayana et moi, à la faveur de mon travail et de sa durée ; je pus alors me rendre compte que « l'inte-

raction journalière réduit, à la longue, la coupure culturelle à une simple distance sociale » (Bouju, 1990 : 157). Cette remarque nous introduit à la dialectique du travail anthropologique qui, lors de la phase de terrain, tente et réussit le plus souvent à abolir le sentiment d'étrangeté et d'altérité, souvent partagé par le chercheur avec ceux qu'il étudie, et permet la découverte mutuelle, sous l'écorce des différences, d'une condition humaine partagée. Par la suite l'écriture et la théorisation consisteront en grande partie à re-construire le jeu des différences pour en tirer parti. Dan Sperber a clairement noté que « les anthropologues effacent les traces et transforment en abîme insondable les frontières culturelles qu'ils avaient pourtant franchies sans trop de peine » (1982 : 83). Mais je crois que l'explication qu'il propose n'est que partielle : « ils protègent ainsi le sentiment de leur propre identité et offrent à leurs lecteurs le discours même qu'ils espéraient entendre » (id). En fait cette pratique me semble caractériser la science anthropologique "normale" ¹⁰⁵.

Le savoir spécialisé a été collecté exclusivement auprès d'hommes, respectant en cela sa répartition ; pour les autres savoirs j'ai sollicité des acteurs dans toutes les catégories sociales : femmes, hommes, jeunes, anciens.

Cependant, si je privilégiai la technique de l'entretien, je ne négligeai pas pour autant les autres, comme tout ethnographe, car, ainsi que l'a bien remarqué Olivier de Sardan, « l'enquête de terrain fait feu de tout bois. Son empirisme est résolument éclectique, et s'appuie sur tous les modes de recueil de données possibles » (1995 : 90) et les quatre principaux ¹⁰⁶ qu'elle utilise (observation participante, entretiens, procédés de recension, sources écrites) entrent souvent en synergie.

[61]

En ce qui concerne la "stratégie scientifique" du terrain, c'est la triangulation complexe qui m'intéresse particulièrement :

¹⁰⁵ Selon Chalmers, Kuhn « dépeint la science normale comme une activité consistant à résoudre des énigmes, sous l'égide de règles dictées par un paradigme » qui « définit la norme de ce qu'est une activité légitime à l'intérieur du domaine scientifique qu'il régit » ([1976] 1987 : 152-153).

¹⁰⁶ Olivier de Sardan néglige ici les procédés visuels : photographies, films.

« (Elle) entend faire varier les informateurs en fonction de leur rapport au problème traité. Elle veut croiser des points de vue dont elle pense que la différence fait sens. Il ne s'agit pas de "recouper" ou de "vérifier" des informations pour arriver à une "version véridique", mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude, de s'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différences significatives ¹⁰⁷ » (Olivier de Sardan, 1995 : 93).

Aussi, chaque fois qu'il nous semblera que plusieurs théories, schèmes ou observations nettement différents, voire concurrents, sont présents dans les discours, je les présenterai côte à côte. Il s'agit aussi d'un parti pris, en ce qui concerne ce travail, dans le mode de production de l'autorité ; nous verrons au cours des pages qu'il est multiple, tout à tour expérientiel, interprétatif, dialogique et polyphonique, pour emprunter la terminologie de J. Clifford (1983 : 118). J'aimerais que ce travail soit « un texte ouvert à des multiples réinterprétations » (id : 110) à la façon des monographies anciennes, où tout n'est pas expliqué, mais où presque tout est présenté ¹⁰⁸ ; je m'inscris en faux contre « le modèle ethnographique qui cite des témoignages propres à étayer une interprétation précise et rien d'autre ou presque » (ibid : 110) ; la polyphonie se justifie notamment par le fait qu'« une culture est, concrètement, un dialogue créateur entre sous-cultures, entre différentes factions » (ibid : 111) ; ou, comme le dirait Rabinow, « la culture dans toutes ses manifestations est surdéterminée. Chaque fait culturel se prête à plusieurs interprétations, tant par l'ethnologue que par ses sujets » ([1977] 1988 : 135).

Après avoir élaboré, en métropole, une première mise en ordre des matériaux, je suis retourné sur le terrain la soumettre à la critique. Non pas, comme je l'aurais idéalement souhaité, pour que les Wayana la lisent et la commentent, mais elle

¹⁰⁷ L'auteur note que cela aboutit à la notion de "groupe stratégique", qui « suppose que dans une collectivité donnée tous les acteurs n'ont ni les mêmes intérêts, ni les mêmes représentations, et que, selon les "problèmes", leurs représentations et leurs intérêts s'agrègent différemment, mais pas n'importe comment » (id : 93). Olivier de Sardan souligne que ce type d'approche « s'oppose à un certain point de vue culturaliste, qui postule l'homogénéité et la cohérence d'une culture. Le parti pris "anti-cohérence" est heuristiquement plus fécond. Comme l'est l'approche d'une société par ses conflits... » (id : 94).

¹⁰⁸ Nous devons dire que, pour des raisons de volume aussi bien que de lisibilité, nous avons dû supprimer nombre de citations et quelques points de vue.

m'a servi de canevas pour vérifier les acquis, repérer les carences et élargir le champ, aidé en cela par les références bibliographiques (extra-wayana) dont je m'étais enrichi entre temps, concernant surtout les thèmes du corps, de la personne, du chamanisme et des maladies. Au total j'ai [62] ainsi réalisé trois versions évolutives, trois confrontations entre mes matériaux ré-organisés et le verdict des Amérindiens, trois ajustements et enrichissements débouchant chacun sur de nouvelles interrogations fournies par l'analyse critique des matériaux et par la littérature ¹⁰⁹. Cette méthode trouve cependant ses limites car, à côté de données invariables, stables au cours des entretiens pour l'ensemble des informateurs ou pour l'un d'entre eux, cumulatives (ajout ou précisions des détails...), il existe un ensemble de données floues, variant au gré des périodes avec le même informateur. J'essaierai de faire apparaître cette dichotomie dans le cours du texte. A quoi correspond-elle ? S'il existe plusieurs points de vue stables sur le même objet ou le même concept, c'est qu'il donne lieu à une polysémie culturelle réglée dont on peut chercher l'origine. Quant au point de vue instable à propos d'un objet ou d'un concept donné, il peut correspondre à plusieurs situations : objet (culturel) en voie d'extinction, dont la mémoire est insuffisante pour donner lieu à une version homogène chez le même informateur ; objet, au contraire, en voie de création et sur lequel il n'existe pas encore d'idée arrêtée ; objet d'emprunt, sur lequel on peut gloser puisqu'il échappe partiellement aux schèmes culturels... Et puis il faut encore tenir compte de la possibilité créatrice des Wayana, qui est comme un effet de la tradition orale : le savoir, ou plutôt certains domaines du savoir (il serait intéressant d'analyser, dans une perspective épistémologique, lesquels et pourquoi ceux-là), ne sont pas totalement codifiés et permettent un large éventail de possibles. Pour finir on peut évoquer la duplicité, le désir de perdre l'ethnologue dans un dédale d'inventions trompeuses...

Quoi qu'il en soit, on se trouve face à au moins quatre types de données :

- données observables : plantation du manioc...

¹⁰⁹ A ce propos Laburthe-Tolra note : « autant il est nécessaire au chercheur d'élaborer ses expériences et de les théoriser, autant il lui est indispensable de revenir à confronter continuellement cette élaboration (en *etics*) avec les données de base (en *emics*) pertinentes au sein de la pensée indigène, pour éviter de créer ce que Pascal appelle "des fausses fenêtres pour la symétrie", autrement dit des théories satisfaisantes en soi, mais trop éloignées des réalités vécues par les sociétés étudiées » (1998 : 38).

- données non observables primaires, comme le cheminement du principe vital après la mort...
- données non observables secondaires, qui sont des explications/interprétations indigènes, l'ethno-théorie en quelque sorte.
- les interprétations/reconstructions de l'ethnologue lui-même.

Elles apparaîtront comme telles dans le cours de la thèse. Leur accès est autorisé par l'utilisation synergique des différents modes de recueil des données.

[63]

On pourra me reprocher une ethnographie lourde, qui n'est cependant que défrichage initial, et la relative absence de ces grands élans qui, d'une poussée d'aile, place le lecteur devant l'horizon majestueux d'une théorie, sinon d'une envolée conceptuelle. Si notre discipline se veut, comme c'est son projet (même s'il ne se réduit pas à cela), comparative, elle doit bien partir de descriptions précises, n'obéissant pas nécessairement aux canons sélectifs d'une idée préétablie : elle ne doit pas consister en vérifications nécessairement orientées, à quoi se bornent nombre de travaux (on arrive toujours à prouver ce que l'on veut), mais de prospection générale, ouverte. N'oublions pas que ce qui reste des débuts de l'anthropologie américaine par exemple, ce ne sont pas les audaces fonctionnalistes d'un Malinowski ou les interprétations culturalistes de Benedict et d'autres, mais l'ethnographie basique de ces auteurs, et encore plus celle, non interprétative, de Boas. Ce qui a permis à Mauss en particulier d'avancer certaines idées novatrices, c'est le dépouillement d'une ethnographie importante provenant de sources diverses, et l'on pourrait en dire autant à propos de Lévi-Strauss. Comme le dit avec justesse F. Héritier « les faits en anthropologie sont aussi importants que la symptomatologie en médecine » (1978 : 397) : or cette dernière n'a pu se constituer en tant que science que par le recueil patient et la systématisation des symptômes.

Personne ne doute de l'importance d'une ethnographie de qualité, dans le but de permettre des élaborations ultérieures. D'abord sur le plan comparatif inter-ethnique : si j'ai pour projet d'initier, par exemple, une anthropologie du sang en Amazonie, je n'ai pas encore besoin de théories générales mais de données. De plus cela serait utile sur le plan historique : par exemple, pour mon domaine, quel-

le conception wayana de la respiration va remplacer l'actuelle ? Comment ?... et l'on peut alors constituer une approche très fine, plus précise, du problème général de la transition culturelle, on peut la voir à l'oeuvre, et non formuler des généralités à son sujet. Je sais que beaucoup d'anthropologues sont de mon avis et oeuvrent selon cette logique ¹¹⁰ : pour ceux-là j'enfonce une porte ouverte. Il n'empêche qu'une bonne partie d'entre nous se préoccupe relativement peu des matériaux, sinon comme alibi pour soutenir une audacieuse et élégante conceptualisation. Avant de produire les théories qui ont permis les avancées de la physique par exemple, il a fallu affiner les instruments de mesure, définir et calculer les marges d'erreur, bref cerner au plus près l'objet. Si nos objets ne sont pas de même nature que ceux de la physique ou de la chimie, il me paraît évident que nous ne pouvons plus réellement progresser si nous ne tentons pas de commencer par cette étape ingrate qui consiste à réduire l'incertitude ; puisque l'anthropologie, comme l'histoire, « est condamnée à essayer de saisir la réalité dans un filet d'abstraction » (P. Veyne, 1971 : 155), mieux vaut tenter de réduire la taille des mailles du [64] filet. On objectera que les faits n'existent pas en eux-mêmes mais sont construits, que nous sélectionnons nécessairement l'information et ce en fonction d'une théorie, fût-elle inconsciente ou, pour dire comme Geertz, que « toutes les descriptions ethnographiques sont artisanales, ce sont les descriptions du descripteur, pas celles du décrit » (1996 : 143)... : je crois néanmoins qu'une bonne part de cette argumentation, qui est par certains côtés une évidence, perd de sa valeur dès lors que nous nous immisçons dans la "théorie" indigène et que nous nous laissons guider par elle. Cette approche seule nous rappelle que nous ne devons pas seulement respecter une neutralité descriptive mais aussi conceptuelle : pourquoi la théorie de l'anthropologue devrait-elle précéder celle de la société qu'il étudie, alors qu'il se fait un devoir de ne pas interférer avec les faits ? En vertu de quoi sélectionnerions-nous l'information en fonction d'un cadre importé ? Comment justifier l'attachement que manifeste l'anthropologue à se débarrasser, si c'est possible, de ses propres critères de valeur, à en faire table rase, si parallèlement il base sa recherche sur une imposition théorique ¹¹¹ ? Que l'indigène n'ait pas le dernier mot sur sa culture, et sur la culture en général, soit ; mais qu'au moins

¹¹⁰ Je pense notamment à "L'encyclopédie Aka" sous la direction de Thomas et Bahuchet.

¹¹¹ Pour Métraux, « aucune directive pré-conçue, aucun système, aucun questionnaire même ne doivent l'entraver [l'ethnographe]. Tout son art se réduit à une perpétuelle adaptation aux hommes et aux circonstances » ([1925] 1988 : 71).

nous ayons saisi finement son point de vue, dans le contexte global de sa société, avant de nous plonger dans son exégèse. C'est à ce prix peut-être que nous pourrions résoudre la crise actuelle qui résulte en partie de l'inadaptation et de la rigidité des principaux thèmes d'analyse de la discipline.

Il est souvent admis implicitement qu'une thèse doit expliquer tout ce qu'elle avance, et bannir tout ce à quoi elle ne peut donner sens ; comme si la simple ethnographie n'avait pas une dignité suffisante pour figurer dans un travail respectable, alors que tout un chacun reconnaît que d'elle surtout dépendent les développements de l'anthropologie ¹¹² ; comme si tout ce qui échappait à la finitude d'une théorie ou micro-théorie, d'une idée pré-établie, devait rester en sommeil dans des cartons d'archives ¹¹³, privant ainsi injustement la discipline de leur précieux apport. Pour ma part, je ne livre pas seulement les données qui seraient utiles à ma démonstration mais l'essentiel de ce que j'ai pu recueillir concernant mon thème. Il me semble que trop souvent les anthropologues, en ne présentant que la part de données qui soutient leurs propos, agissent comme ces laboratoires qui décident de ne publier que les expériences qui leurs sont favorables ; or c'est l'ensemble qui fait avancer la compréhension des problèmes. En étant partiel on risque fort d'être partial. Il n'est bien sûr pas question de viser à l'exhaustivité, qui dans ce domaine n'existe pas, mais de fournir un [65] tableau général du problème, quitte à présenter des matériaux sans interprétation ou sans explication, se réservant d'approfondir ensuite tel ou tel point de détail. Certes les théories de l'anthropologue sont plutôt des modèles pour la description ! Oui, nous construisons les faits et nous ne les constatons pas, nous sélectionnons ! Rien n'empêche malgré tout, comme je l'ai dit plus haut, une saine recension du réel, sinon a-théorique, du moins multi-théorique, je veux dire par là sans abandon théorique ou sans parti pris théorique majeur.

Considérons par ailleurs, et surtout, qu'aucun travail d'ensemble, ni même étroit mais très approfondi, n'a été réalisé chez les Wayana, et l'on comprendra

¹¹² L. Dumont a souligné ainsi la dette de Mauss vis-à-vis de l'ethnographie : « une telle réussite scientifique, où la comparaison apporte une vue plus profonde comme Malinowski le reconnut en une occasion, *n'était possible que grâce à la publication par Malinowski d'un vaste corpus de données, procédé qui devient rare de nos jours* [c'est moi qui souligne] » (1972 : 15).

¹¹³ Combien d'ethnologues disent n'avoir pas utilisé la moitié de leurs données de terrain ! Mais combien aussi se scandaliseraient de voir consacrer une monographie comme thèse.

que, dans ces conditions, je ne puisse me lancer d'emblée dans des hypothèses. Cela viendra plus tard, par étapes : une théorie trop hâtive tue la théorie ! Je veux voir dans la recension des données relatives à la personne wayana un premier pas vers des questionnements plus "scientifiques".

Quoiqu'il en soit c'est dans cette perspective que cette thèse a été conçue, tentant de serrer au plus près les données en fonction de la découverte progressive de l'ethno-théorie indigène, quitte à proposer les différentes versions qui ont cours, sans perdre de vue l'unité de l'ensemble du système. On peut voir dans cette démarche une naïveté, mais qui est naïveté de principe. Si l'on doit admettre, redisons-le encore, que « l'observation pure et naïve n'existe pas... que les observations du chercheur sont structurées par ce qu'il cherche, par son langage, sa problématique, sa formation, sa personnalité » (Olivier de Sardan, 1995 : 76),

« on ne doit pas sous-estimer pour autant la "visée empirique" de l'anthropologie. Le désir de connaissance du chercheur et sa formation à la recherche peuvent l'emporter au moins partiellement sur ses préjugés et ses affects (sinon aucune science empirique ne serait possible). L'observation n'est pas le coloriage d'un dessin préalablement tracé ; c'est l'épreuve du réel auquel une curiosité préprogrammée est soumise. Toute la compétence du chercheur de terrain est de pouvoir observer ce à quoi il n'était pas préparé et d'être en mesure de produire des données qui l'obligeront à modifier ses propres hypothèses » (id : 77).

Ma démarche, qui a consisté, comme nous le verrons, à changer totalement de problématique, illustre la dernière proposition. Il est sans doute utopique d'envisager de penser sans modèle pré-établi, cela n'a plus besoin d'être démontré ; mais la connaissance de nombreux schémas conceptuels dont aucun n'emporte la conviction crée une sorte *d'état de réceptivité informée* qui peut être salutaire dans notre perspective. Ce n'est pas en fonction d'une théorie pré-définie que j'ai progressivement étoffé mon corpus de données, au gré de mes aller-retour entre la France et le terrain, mais par la confrontation de mes acquis avec divers travaux, à travers le monde (et pas seulement en Amazonie), traitant d'aspects particuliers (avec des approches diverses ; c'est le type de données obtenues qui m'intéressait [66] avant tout ¹¹⁴), le plus souvent très ciblés, en rapport avec ma recherche. En

¹¹⁴ Il n'existe pas mille façons d'envisager la salive (ou le sang, le rêve...), et le nombre de questions à son sujet n'est pas non plus infini.

tout cas s'intéresser "aux coins et recoins" ne doit pas être l'apanage de l'anthropologie interprétative mais doit être conçu comme la base de tout travail comparatif efficace.

Quant à la constitution du produit final qu'est une thèse, il me semble qu'on peut grossièrement comparer le travail de l'anthropologue avec celui du réalisateur d'un film. Il s'agit d'effectuer un certains nombres de plans, avec le même acteur ou des acteurs différents, et ce pour chaque micro-scène que constitue un point de détail. On sélectionnera au moment de la rédaction les "vues" (points de vue) les plus représentatives, quitte à les assortir d'une vue divergente mais significative. L'ensemble, une fois ordonné selon une logique qui détermine le type de l'oeuvre, prend la forme d'un livre d'"images". Ici les acteurs n'ont pas à se plier à la "vérité" de l'histoire, mais bien l'inverse : ils sont acteurs-créateurs, ce sont eux qui fabriquent la "vérité". Au total le rôle de l'ethnologue est d'initier chaque scène puis ultérieurement d'agencer les scènes pour donner une impression de cohérence ; sa voix unique doit être le reflet de nombreuses autres. Chaque participant est donc bien un co-auteur ; cependant il apparaît vite que certains "jouent" mieux et plus que les autres, en fonction d'un certain nombre de paramètres dont la relation avec l'ethnologue n'est pas la moindre. Je souscris à la définition que donne Rabinow d'un "bon informateur", qui ne doit bien sûr être qu'un élément du puzzle :

« L'une des qualités primordiales d'un bon informateur est l'aptitude à expliquer de différentes manières toute chose, même les plus simples et (pour lui) les plus évidentes... Il ne s'agit pas seulement de patience ou même d'intelligence mais plutôt d'une aptitude imaginative à objectiver les éléments de sa propre culture à l'usage d'un étranger, de façon à la présenter sous différents angles » ([1977] 1988 : 89).

On peut considérer que « l'ethnologue suscite un dédoublement de la conscience de soi » (id : 108) chez ses informateurs d'où il s'ensuit « que les matériaux que nous recueillons sont doublement médiatisés : d'abord par notre propre présence, puis par le travail de constitution d'une image-de-soi que nous exigeons de nos informateurs » (id : 108). Il me semble convenable, non seulement par équité, mais aussi pour permettre, le cas échéant, la vérification, de repérer dans le corps du texte les principaux artisans de cette tâche complexe, ceux qui ont le plus fortement contribué à structurer tel ou tel plan rapproché : j'espère ne pas m'être trop

écarté, involontairement, des messages qu'ils me transmettaient, et avoir ainsi mérité leur confiance. Ma dette à leur égard est immense, tant il est vrai que « la description (ethnographique) est, en fait, ce que l'ethnographe a retenu de ce qu'il a compris de ce que ses informateurs lui ont livré, de ce qu'eux-mêmes ont compris » [67] (Sperber, 1981 : 74). Je vais présenter succinctement, par ordre alphabétique ¹¹⁵, ces collaborateurs de premier plan.

(A) : **Aimawale** a presque vingt ans au début de l'étude. Il est, du côté de sa mère **Malilu** (qui apparaîtra parfois au fil des pages), le petit-fils d'Opoja, un chef de groupe d'origine upului, décédé, à la forte personnalité et doté d'un grand savoir. **Alimina**, l'épouse d'Opoja et mère de Malilu, sera parfois citée comme informatrice ; c'est une bonne potière, vieille femme très élégante, à la silhouette de jeune fille et toujours parée. Du côté de son père **Palanam**, Aima descend d'une lignée célèbre de chamanes wayana. Il vécut ses jeunes années à Lawa ¹¹⁶, sur la berge surinamienne, en aval du village Taluwen où son groupe est maintenant fixé depuis des années. Lawa était alors, du fait de la politique amérindienne du Surinam, un village "moderne" et confortable : un groupe électrogène fournissait l'électricité, il y avait un poste de soins, une école missionnaire et une minuscule piste d'aviation. Le père d'Aima avait une tâche officielle et percevait un salaire. Puis le groupe se déplaça au village qu'Opoja venait de créer un peu en amont de Twenke, sur la berge française. L'école, la première du pays wayana, était en activité depuis peu dans ce dernier village et Aima en bénéficia tardivement. Après le primaire, ses bons résultats lui permirent d'aller au collège de Maripasoula et, la troisième achevée, de partir pour le lycée de Saint-Laurent du Maroni dans un cycle technique. Il abandonna en début de première pour des raisons liées à un manque total d'argent et aux mauvaises conditions de l'internat. De retour au village, il parlait et comprenait bien le français de même que le boni et le créole ; il a des notions d'anglais. Il passa son initiation en 1989, avec son frère **Akama**, de deux ans son cadet. Quand je fis sa connaissance il était depuis peu avec **Assen**, qui allait devenir son épouse. C'est un garçon intelligent, curieux, doté d'une forte personnalité et d'une autorité naturelle certaine. De plus il est persévérant et

¹¹⁵ La ou les lettres entre parenthèses qui précèdent le nom serviront à repérer, dans le corpus du texte, l'origine des informations produites.

¹¹⁶ Les Blancs et les Créoles disent Anapaike, du nom du grand-man.

tient ses engagements. Retour du monde des Blancs, version guyanaise, il désirait vivement approfondir son savoir en ce qui concerne la culture de son peuple ; je lui en donnai l'occasion et en profitai en retour. Un jour, sur le haut du fleuve, alors que je passais par une de ces périodes d'épuisement que connaissent tous les ethnologues travaillant dans des zones isolées, suite au stress et à une crise de paludisme qui m'avait amené au bord du délire, je lui reprochai vivement son manque de pugnacité : il garda son calme pour me dire qu'il ne travaillerait plus avec moi, qu'il avait accepté de m'accompagner parce que ça l'intéressait d'apprendre, et que ce n'était même pas la peine de le payer dans ces conditions. N'ayant ni l'un ni l'autre nulle envie ou [68] intérêt à cette rupture, nous fîmes rapidement la paix. Ensemble, accompagnés d'Akama, nous allâmes au massif des Tumuc-Humac, ligne de partage des eaux entre le Brésil et la Guyane française, lieu mythique dans la tradition wayana. Bref, nous passâmes une année entière sans nous quitter, sauf lors d'un de mes retours en Métropole. Il a eu un fils en 1994, **Janamale**, et, plus récemment, un second, **Lahpo**. C'est chez lui, avec son groupe, que je dors, mange et vis ordinairement. Lors de mon avant-dernier séjour, en 96, sous les auspices du projet européen APFT, il se consacrait à la construction d'un grand carbet de passage, jouant le rôle d'architecte et de chef de chantier, et ne put donc me consacrer que peu de temps. Aima est un bon pêcheur et un assez bon chasseur ; il est très habile à confectionner des ciels de case ¹¹⁷, qui constituent sa spécialité, bien qu'il sache aussi fabriquer à peu près tout ce qui est indispensable à la vie quotidienne. De tous les jeunes que je connus, il est sans doute celui qui a le mieux défini sa position : vivre chez lui avec une bonne connaissance de la tradition, mais une connaissance critique qui lui permet d'accepter des modifications, tout en bénéficiant de certains acquis, maîtrisés, des Blancs (comme l'école...). Il aimerait que Janamale fasse des études pour devenir utile à la communauté tout en gagnant sa vie, comme instituteur ou infirmier par exemple. Il a compris que le monde de la tradition était en déclin rapide et qu'il fallait en préserver les aspects essentiels, mais aussi que rien ne pourrait freiner l'influence occidentale ; enfin que cette dernière avait des avantages dont il fallait tirer partie. Au départ de l'instituteur qui avait créé une coopérative d'artisanat,

¹¹⁷ Planche circulaire de 70 cm à 1 m de diamètre, peinte en noir et recouverte sur une de ses faces de motifs mythologiques multicolores ; elle est destinée, dans la tradition, à aller décorer le sommet de la hutte collective *tukusipan*. C'est pour la vente principalement qu'ils sont maintenant fabriqués.

Caway, qui eut un durable succès en Guyane, Aima en devint le président ; il l'anima correctement durant presque deux ans, mais diminua son investissement personnel devant des problèmes de jalousie. La veille de mon départ en mai 96 le sous-préfet de Saint-Laurent débarqua avec des gendarmes et le substitut du procureur de Cayenne pour régler le problème de nationalité ; à la demande de quelques-uns nous avons rédigé une lettre demandant la naturalisation pour tous ou pour personne. Le sous-préfet prit cela pour une offense et le substitut, à qui j'expliquais publiquement qu'il s'agissait d'une grave problème puisqu'on risquait d'introduire des injustices économiques, via le RMI et les allocations, entre familles et même entre membres de la même famille, me rétorqua indigné que "pour cela il aurait fallu s'asseoir autour d'une table et en discuter des heures !". Bref les identités furent distribuées au petit bonheur, et Aima hérita d'une autorisation de séjour de dix ans sur la terre de ses ancêtres ! Le sous-préfet, qui avait pourtant pris soin de faire réaliser par les gendarmes un recensement, partit contrarié car il n'avait pas assez de formulaires et devrait revenir en septembre : il n'est toujours pas revenu en avril 97. Peu après, Aimawale allait avoir l'occasion d'effectuer un bref séjour en France, à l'occasion d'un rassemblement [69] amérindien organisé à Paris par le Président de la République. Aimawale, par sa contribution majeure au travail de terrain, est le co-réalisateur de cette thèse.

Photo no 1. Le bonheur d'Aima pêchant

Voir la photo 1 dans

[Les Classiques des sciences sociales](#)

[70]

(K) **Kulijaman** : homme âgé du village Antékum, il est considéré comme un savant. C'est un des derniers à connaître parfaitement les chants *kalau* et à pouvoir les réciter lors des cérémonies d'initiation ; c'est aussi un grand *ëlemi* ¹¹⁸ et c'est à ce titre qu'au début j'eus affaire à lui. Son fils **Mata**, jeune homme mystérieux et

¹¹⁸ Faiseur de chants magiques *ëlemi*.

timide, un de mes meilleurs amis en pays wayana, fut mon premier traducteur/informateur. J'ai travaillé beaucoup avec Kulijaman qui est, dans une acception classique, un des "meilleurs informateurs" wayana en ce sens qu'"il sait presque tout" ; d'ailleurs, tous les chercheurs ont plus ou moins sollicité son vaste savoir. J'enregistrai auprès de lui, entre autres, l'histoire du héros culturel Kailawa et celles des guerres inter-ethniques ¹¹⁹. C'est un excellent artisan doublé d'un artiste ; malheureusement sa vue déclinante lui interdit dorénavant la réalisation des ciels de case, dont il était le meilleur spécialiste.

(Kp) Kupi : La plupart des transcriptions et traductions sont l'oeuvre de Kupi, du groupe Aloike. Jeune homme intelligent et cultivé selon les critères de la culture occidentale, ayant vécu plusieurs années à Kourou où il était au lycée ¹²⁰, il est maintenant un peu paumé, familier de la culture occidentale qui l'attire dont il est maintenant coupé, mais désirant vivre dans la forêt dont il ne maîtrise pas assez les techniques d'exploitation (chasse, pêche...) pour y être à l'aise : image malheureuse (car Kupi n'est pas heureux) de ce que sera peut-être demain le profil des jeunes Wayana si aucune mesure n'est prise pour améliorer la situation. Depuis 1997 il est rémunéré, comme Aimawale, en tant que médiateur, dans le cadre du projet du Parc du Sud. La même année, il est venu quelques semaines en France, sollicité pour la traduction des enregistrements d'un documentaire pour la télévision.

(Mul) Muloko : autrefois considéré comme le plus grand chamane wayana, il n'exerçait quasiment plus au moment de l'étude ; il conservait cependant un immense prestige. Très malvoyant, il ne pouvait guère se déplacer, mais gardait une conscience totalement lucide et une mémoire parfaite. Au début, impressionné par le personnage, je mis du temps à lui proposer de collaborer. Comme avec ses confrères, nous pouvions nous entretenir plusieurs heures durant sans qu'il ne se lasse. Il fut le seul à me parler de certains types de traitements, probablement tombés maintenant en désuétude. Lors de mon séjour de 95, j'avais accroché mon hamac près du sien, sous le carbet d'une de ses filles. Il tenait à peine debout, quasiment aveugle, et réclamait parfois de partir là-haut car sa place n'était plus ici,

¹¹⁹ Travail d'ethnohistoire en cours de réalisation, associé à la publication du *kalau* recueilli et commenté par H. Rivière (CNRS-LACITO).

¹²⁰ Il n'a pas passé d'initiation.

sur terre ; il avait eu une sérieuse alerte l'été précédent. Son vœux fut exaucé quelques mois plus tard.

[71]

(P) Pilima : chamane de renom, il est de la même lignée qu'Aima. Nous aurons l'occasion de détailler un épisode de sa vie, quand il lança un mouvement messianique dans les années 60. Il sait allier la tradition à la modernité, mais voudrait garder le contrôle ; il apprend ou réapprend actuellement les chants traditionnels *kalau*, pratique les *ëlemi* en complément du chamanisme, conserve son village, le plus orthodoxe sur le plan du respect de l'uxorilocalité, le plus en amont du fleuve, c'est-à-dire le plus éloigné des Blancs, mais réclame une école afin notamment d'éviter la fuite des jeunes. Il est curieux, très vif, amusant, dynamique. C'est un personnage important et redouté de la société wayana. Nous avons toujours eu de bons rapports ; j'ai passé plusieurs semaines dans son petit village, en plusieurs occasions, Assen nous ayant accompagné avec Janamale lors d'un de ces séjours qu'Aima affectionnait notamment à cause des bonnes pêches qu'on réalise dans ce coin. Pilima est un "capitaine", rémunéré environ 1400f par mois par le Conseil Général pour une fonction aussi vague qu'imprécise, qui serait quelque chose comme un intermédiaire.

(Pk) Pileikë : grand chamane comme Pilima, ce fut un interlocuteur majeur. Agé, il vit avec son épouse et deux jeunes couples de descendants et leurs enfants dans le petit village qui porte son nom sur la berge surinamienne, en face du village Twenke. Affligé d'un problème de vue important qu'il tente d'améliorer grâce à des lunettes antiques, déformées et sales, il se déplace avec quelque difficulté. Par ailleurs, une dermatose ancienne de type lichen lui couvre la face et le torse, occasionnant des démangeaisons. A ceci près il est en bonne forme. C'est un chamane craint et respecté qui vit selon la tradition, après avoir eu un contact court mais intime avec la religion des missionnaires d'Anapaike dans les années soixante. J'ai assisté à nombre de ses séances de guérison, et nous avons même "partagé" les soins d'un jeune enfant. Nous eûmes beaucoup d'entretiens, qui nous laissaient parfois épuisés, Aima et moi, d'autant que Pileike, par ignorance, oubli ou désir de dissimuler, s'ingéniait à martyriser "ma" logique, celle justement dont j'aurais souhaité entendre la voix rassurante. Il faut aussi dire que, comme d'ailleurs ses confrères *pïjai*, c'est un excellent comédien. Chez lui, je fus toujours bien accueilli, et je ne crois pas que seul l'attrait du gain, que sa femme avait fort

grand, le motivait dans son choix de répondre à mes questions. J'appris son décès peu de temps avant la fin de la rédaction, mais il ne me sembla pas opportun de mettre les quelques lignes précédentes à l'imparfait.

(Pp) Panapasi : c'est un chamane de force moyenne qui habite le village d'Antekum ; il prend progressivement la place que Muloko y occupait, sans pouvoir prétendre à une aussi grande renommée. Pendant des semaines il vint me rendre visite le soir dans la pièce qu'André me prêtait lors de mon premier séjour, et restait là, assis sur ses talons ou sur mon hamac, une bonne heure, fumant un long cigare indien, les yeux mi-clos. La distance linguistique ne nous permettait guère de communiquer, et je ne sentais pas de [72] besoin de ce genre chez lui. Par la suite il fut un informateur précieux car il sut expliquer certains points complexes selon des termes qui me parlaient.

(T) Tukanu : fuyant, à la suite d'un sombre incident entre son groupe et un Brésilien, il est venu du Brésil, où il commerçait notamment de peaux d'animaux, il y a une vingtaine d'années. Il habite une ile en amont de Twenke, seul avec son épouse et une fille. C'est, peut-on dire, le chamane noir du pays indien ; celui auquel les autres chamanes et une bonne part de la population attribuent la cause de nombreuses maladies et de bien des décès. Il est le père de l'époux de l'aînée des soeurs d'Aima, et ce dernier, contrairement à beaucoup, non content de ne pas le craindre, l'appréciait ; aussi eûmes-nous quelques entretiens assez riches, dont il sera question.

(W) Wejuku : mi-wayana mi-tirio, chamane du même ordre que Muloko, mais plus jeune, il était aussi un éminent thérapeute par *ëlemi*. Il séjournait la moitié de l'année sur l'Itany et l'autre moitié sur le Palumïu, au Surinam. Je garde un souvenir ému du jour où, traçant dans la poussière quelques signes, il prit un bout de ficelle pour symboliser l'escalier qui mène le chamane vers le ciel, et me détailla ce voyage : grâce à ce petit bonhomme énergique et autoritaire j'entrai enfin dans le monde voilé des chamanes. Ce fut un grand moment initiatique. Nous eûmes de longues discussions, durant lesquelles il manifestait un talent pédagogique réel. J'eus à le soigner, plus tard, sur le haut du fleuve, pour un accès aigu de paludisme doublé d'une bronchite : quand j'arrivai pour un entretien il avait perdu connaissance et brûlait de fièvre, tout le monde évitait de l'approcher. Il se rétablit. Puis il partit et nous fumes un an sans nous voir. Lors de nos derniers entretiens il parlait beaucoup de la Bible pour avoir été soigné par des missionnaires

surinamiens ; cela nous importunait, encore plus Aima que moi d'ailleurs. Je ne devais plus le revoir ; sa famille refusa d'appliquer à sa dépouille le traitement qu'il avait réclamé, d'être placé dans son hamac sur des perches et protégé par une petite grille de branchage : il fut brûlé, me dit-on, puis enterré.

Il m'est impossible bien sûr de présenter toutes les femmes et tous les hommes qui ont apporté, d'une façon ou d'une autre, leur contribution à ce travail. Certains seront cités au décours d'une observation ou d'un témoignage ; presque tous y ont participé, soit comme sujet d'énonciation soit comme objet d'observation, soit comme conseiller, soit à titre amical... qu'ils en soient tous à nouveau remerciés.

[73]

II-3 Mise en perspective de la problématique

[Retour à la table des matières](#)

Au fur et à mesure que j'avancais dans la connaissance des maladies, du chamanisme et des autres modes wayana de guérison, et alors que mon étude d'ethnomédecine touchait, pensais-je, à sa fin, je sentais m'envahir un sentiment d'incomplétude : quelque chose d'essentiel manquait à mon approche, qui pourtant n'avait rien que de classique. Ayant recensé les symptômes, j'avais néanmoins du mal à saisir sur quoi se fondait leur importance relative ; pourquoi les Wayana, qui admettaient la bénignité des problèmes cutanés, mettaient-ils autant de soins à les faire traiter, alors qu'ils laissaient traîner des problèmes pulmonaires graves ? Si je maîtrisais le système étiologique, la cohérence de sa genèse m'échappait ; par ailleurs d'où étaient issus les schèmes qui gouvernaient les pratiques concernant la maladie ?... Finalement je pris conscience de la nécessité d'analyser les représentations du corps et plus généralement de la personne, tant il est vrai, c'est un truisme en anthropologie médicale, qu'il n'y a de maladie que de la personne. Là, à mon avis, se trouvait le chaînon manquant à la compréhension globale du problème de la maladie et des soins. Mon malaise résultait de l'impression d'avoir étudié un arbre en omettant d'en analyser les racines.

Il peut paraître évident que traiter de la pathologie ou du système de soins sans définir au préalable à quelle personne on a affaire est une gageure ; il s'agit pourtant d'un procédé courant. Agir ainsi, c'est envisager le corps, notamment, comme un présupposé, ce qui va à l'encontre de ce que l'on sait : ainsi pour De Certeau « il y a un corps grec, un corps indien, un corps occidental moderne (encore faudrait-il bien des subdivisions). Ils ne sont pas identiques. Ils ne sont pas stables non plus. Chacun d'eux peut être défini comme un théâtre d'opérations : découpé conformément aux cadres de référence d'une société, il fournit une scène aux actions que cette société privilégie... » (1982 : 179). Tenter de saisir le chamanisme localement, par exemple, sans savoir à quoi il s'applique, de quelle personne il

parle, c'est se condamner à bien des difficultés, des imprécisions, des risques d'erreurs et d'incompréhension, de même qu'on ne peut comprendre la biomédecine ou l'acupuncture si l'on ne sait quelles représentations de la personne les sous-tendent. Si l'on admet, globalement, que tout acte thérapeutique vise à rétablir une "normalité" relative de la personne, dont le corps est l'aspect le plus évident (même si ce but n'épuise pas ses fonctions), un "ordre des choses" culturellement défini, comment peut-on en rendre compte sans chercher à préciser cet ordre lui-même ? Par ailleurs, si, comme je le postule après d'autres, le "système de soin" dépend du "système de la personne", on ne peut comprendre l'évolution du premier qu'en saisissant celle du second qui est toujours en mutation. [74] Quoiqu'il en soit, à vouloir séparer leur analyse, on risque de n'y rien comprendre, ou de n'être que partiel. En fait j'en arrivai à considérer comme tronquée et artificielle l'analyse d'un système de soin indépendamment de celle du système de la personne dont il n'est, en fin de compte, qu'une "conséquence".

En fonction de cette hypothèse, à laquelle m'ont conduit mes observations ¹²¹, il me fallut donc modifier mes projets, et remplacer l'étude des autres médecines, créole, occidentale et boni, par une anthropologie du corps wayana : tant pis pour le pluralisme médical ! A quoi aurait servi une analyse partielle, quelle eût été sa valeur sur le plan comparatif ou même interprétatif ? Trop d'analyses manquent de cette base logique pour être d'une grande utilité heuristique : *la conception de la maladie en général et de chaque maladie en particulier est informée par celle de la personne non malade, et la constitue en retour dans un processus dialectique qui irrigue le métasystème de la personne conçue comme entité bio-socio-cosmo-dynamique*. J'acquis la conviction que la valeur de ce système résulte de la prise en compte globale de ses différentes dimensions, ce que fort peu de travaux ont réalisé à ce jour. C'est un lieu commun en anthropologie de la maladie de dire que la maladie est toujours une maladie de la personne, ce que n'a pas compris assez tôt la biomédecine et qui lui vaut certains déboires.

S'il faut penser la personne pour penser la maladie il semble en effet de bonne logique d'analyser la première avant d'étudier la seconde. Plus, j'avance que le

¹²¹ Davantage que les pétitions de principe d'auteurs qui n'ont jamais cherché à mettre en application leur théorie.

système de la personne fabrique et contraint celui de la maladie qu'il intègre ¹²² et avec lequel il entretient un type de rapport dialectique : le texte ici présenté ne constitue dans ce sens qu'une approche en profondeur de ce que j'appelle "système de la personne".

Je consacrai finalement plus de temps à étudier les différents aspects de la personne wayana que je n'en avais mis à étudier maladies et soins. Il me fallut élargir considérablement mon champ d'investigation. Sur les quelques 22 mois que j'aurai passé chez les Wayana, environ 14 ont été affectés à ce deuxième volet. Malheureusement, le cadre des nouvelles thèses ne permet pas la présentation de l'ensemble, dont j'avais achevé une première version, constituée par la description complète du système de la personne wayana développé dans la perspective d'une anthropologie de la maladie, et divisée en trois parties : 1) celle qui traite de l'anthropologie de la personne non malade ; 2) celle qui s'intéresse aux [75] troubles et maladies pris sous l'angle des altérations de la personne et compréhensibles seulement à l'intérieur du système qu'elles contribuent à renforcer voire à modifier ; 3) enfin la partie concernant les moyens utilisés pour faire face à ces troubles. Mon directeur de thèse, le professeur Jean Benoist, me proposa, en raison des dimensions excessives de l'ouvrage (selon les critères administratifs maintenant en vigueur), de limiter le champ de l'analyse. Aussi me contenterai-je de présenter les résultats de la première partie, réservant le reste pour une publication ultérieure.

¹²² Ceci explique, au moins partiellement, la valeur identitaire attachée à certaines maladies, ainsi que je l'ai montré ailleurs (Chapuis, 1996).

II-4 Problématique : la notion de personne

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit, depuis Mauss, d'une catégorie de l'ethnologie "classique", qui a du mal toutefois à s'inscrire dans la pratique de la discipline. Plusieurs auteurs, à commencer par son fondateur (qui se demandait d'ailleurs « si cette catégorie que nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? »), ont insisté sur son ambiguïté, sur son historicité, sur les différentes façons de l'aborder, et par là sur la difficulté à la cerner, voire sur sa validité en tant que catégorie. D'où la tendance des spécialistes, généralement, à n'y voir qu'une "notion purement conceptuelle", un "outil opérationnel".

II-4-1 historique de la question

Lévy-Bruhl, étudiant "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" dans le but d'approcher « les lois les plus générales auxquelles obéissent » (1910 : 20) les "représentations collectives" conçues comme d'essence sociale, pose que deux critères principaux différencient ces fonctions des nôtres. D'une part la mentalité des "primitifs" ¹²³ [76] est, par rapport à celle des Occidentaux, mystique

¹²³ Nous renvoyons, pour mémoire à l'analyse célèbre que Levi-Strauss a consacré à "*La pensée sauvage*" (1962), qui n'est pas la pensée des sauvages mais celle, commune à tous les humains, qui se distingue de la pensée domestiquée ou cultivée en vue d'un rendement. (id : 262). Grâce à Levi-Strauss « se trouvait définitivement surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques » (ibid : 319). Contrairement à ce que prétendait Lévy-Bruhl elle « procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions » (ibid : 319), comme l'avaient déjà vu Durkheim et Mauss, non par confusion et participation. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre les modes de pensée, même si finalement elles ne se proposent pas les mêmes buts et conduisent à « deux savoirs distincts bien qu'également positifs : celui dont une théorie du sensible a fourni la base, et qui continue de pourvoir à nos besoins essentiels... et celui qui se situe d'emblée sur le plan de l'intelligible » (ibid : 321).

« si on considère le contenu des représentations et prélogique, si l'on regarde plutôt les liaisons » (id : 78-79). Lévy-Bruhl emploie "mystique" dans le sens « de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles » (ibid : 30). D'autre part elle est prélogique, et par là il ne veut pas dire « antilogique » ou « alogique » (ibid : 79) mais que cette mentalité subordonne le "principe de contradiction" à la "loi de participation". Or pour cette dernière, « qui régit les liaisons et préliations [des représentations collectives]... les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes... Ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont » (ibid : 77). Plus tard il dira que, contrairement à la nôtre, la "mentalité primitive" analyse peu ; ses représentations collectives sont « toujours engagées dans des préperceptions, des préconceptions, des préliations, on pourrait presque dire des préraisonnements » (1922 : 114-115) parce qu'elle n'est pas libre. L'individu de ces sociétés, postulé comme différent de nous "civilisés", n'exerce donc aucune critique, n'y jouit d'aucune liberté de choix, il est totalement conditionné, prisonnier des participations où il est engagé et qu'il ne maîtrise pas (1922 : 112-116). Ce sont les modalités de cette coercition spontanée et inconsciente qui ont fasciné Lévy-Bruhl ; mais il n'a fait que décrire inlassablement, principalement dans ses rapports avec les mondes surnaturel et naturel, cette personne complexe baignant dans un monde à plusieurs étages ; ce « noeud de participation » où l'individu ne se démarque pas vraiment de son environnement. Cependant, en affirmant que l'uniformité de "la mentalité primitive" est le reflet de « l'uniformité de la structure sociale à laquelle elle correspond, et qu'elle exprime » (1922 : 115), Lévy-Bruhl annonçait les travaux ultérieurs, notamment ceux d'Augé, qui mettent en exergue l'identité des logiques régissant le corps, au sens large, et la société. Il est à noter que Lévy-Bruhl, bien que les notions qu'il étudie impliquent toutes la notion de personne, emploie rarement (encore le met-il dans la bouche d'un anthropologue 1922 : 59) le mot personne dans les deux ouvrages cités, où il analyse la notion de [77] participation. À la place, dans le sens qui nous intéresse, il emploie le terme personnalité et en donne la constitution (afin d'illustrer la difficulté à rendre compte des notions "primitives") : « pour désigner l'être, ou plutôt les êtres invisibles qui constituent, avec son corps, la personnalité du primitif... » (id : 506).

Durkheim, à la suite des premiers travaux de Lévy-Bruhl, s'il n'envisageait pas le corps comme simple « habitat » de l'âme, et se prononçait pour une « partielle confusion » entre eux » ([1912] 1968 : 347-348), reconnaissait toutefois la prééminence de l'âme : « nous sommes donc réellement faits de deux êtres qui sont orientés en des sens divergents, et presque contraires, et dont l'un [l'âme] exerce sur l'autre [le corps] une véritable prééminence » (id : 377). Durkheim reprend donc à son compte la vieille dualité corps/âme, et fait du second élément la clef de voûte des études de la personne ¹²⁴, sans omettre cependant de rappeler que le corps est une partie nécessaire de cette dernière :

« Il ressort de ce qui précède que la notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles ¹²⁵... Mais d'un autre côté pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle ¹²⁶ » (ibid : 386-387).

Il revient, dans les pages suivantes, sur « la dignité plus haute » (ibid : 388) de l'âme qui « domine le corps ». La dignité différente des composants de la personne, pour Durkheim, est un effet de leur origine, envisagée sous un double aspect : d'abord celui du statut "religieux" : « l'âme, en effet, a toujours été considérée comme une chose sacrée ; à ce titre elle s'oppose au corps qui, par lui-même, est profane » (id : 375), ensuite de la genèse :

« Les éléments qui servent à former l'idée d'âme et ceux qui entrent dans la représentation du corps proviennent de deux sources différentes et

¹²⁴ À l'évidence, Durkheim dans ce travail confond volontairement personne et personnalité ; ainsi la note de renvoi située à la place de celle-ci alterne-t-elle « unité de la personnalité... unité de la personne... notion de personnalité... conception de la personnalité... sentiment de la personne humaine » ([1912] 1968 : 386). Il semble en cela se conformer à l'usage de l'époque.

¹²⁵ Souvenons-nous que pour Durkheim « L'âme individuelle n'est qu'une portion de l'âme collective du groupe » ([1912] 1968 : 378).

¹²⁶ Autre distinguo concernant le statut différentiel de l'âme et du corps.

indépendantes l'une de l'autre. Les uns sont faits des impressions et des images qui se dégagent de tous les points de l'organisme ; les autres consistent en idées et sentiments qui viennent de la société et qui l'expriment. Les premiers ne dérivent donc pas des seconds. Ainsi il y a réellement une partie de nous-mêmes qui n'est pas placée sous la dépendance immédiate du facteur organique : c'est tout ce qui représente en nous la société » (ibid : 389).

Ce qui intéresse Durkheim, c'est moins la personne elle-même que l'établissement d'une dichotomie nette et d'une hiérarchie entre ses composantes, aboutissant à une partition [78] dans l'analyse : l'âme relève de la sociologie tandis que le corps ressort du domaine de la psychologie, dans le cadre des sciences sociales.

Dès le début du siècle, donc, le cadre de la personne se dégage sans ambiguïté, mais le ton est donné qui consacre "l'âme" comme le centre d'intérêt privilégié, le plus respectable et digne d'attention ¹²⁷, celui qui est le mieux à même de rendre compte des différents aspects de la "mentalité primitive" dans ses rapports avec le monde. Le corps n'est donc pour Durkheim que l'appendice matériel de la personne, conditionnant nos sensations et nos états coenesthésiques, et par là l'opprimant. A la coercition qu'impose le corps, l'âme, produit social, offre le bienfait de la liberté : « le seul moyen que nous ayons de nous libérer des forces physiques est de leur opposer les forces collectives... dont le déterminisme est beaucoup plus souple que celui qui a ses racines dans la constitution de nos tissus... » (ibid : 389). En évinçant le corps du social, Durkheim repoussait son étude hors du domaine de la sociologie ; cela ne signifie pas néanmoins qu'il en était exclu, comme l'a montré Berthelot, pour qui, dès le 19^e siècle, le corps est l'objet d'une « sociologie implicite » (1983 : 121-123).

Deux décennies plus tard, quand Mauss (1938) donna à la "catégorie de la personne" ses lettres de noblesse en même temps qu'il eut le bonheur d'en souligner, mais selon l'approche évolutionniste de l'époque, la dimension historique, il ne parlait pas du corps. Mauss introduit une distinction entre le concept de moi (pour lui moi et personne sont équivalents) qui relève de l'histoire et de la sociologie et dont il s'efforce de retracer les grandes lignes, et le « sens du moi », dont l'étude ressort de la psychologie et qui est universel : « il est bien évident qu'il n'y

¹²⁷ C'est aussi, si l'on en croit Durkheim, l'opinion commune de l'époque : « l'idée d'âme a été pendant longtemps et reste encore en partie la forme populaire de l'idée de personnalité » (1912 : 386).

a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois » (id : 335). Son approche intellectualiste de cette "catégorie" ne prend donc pas le corps en compte, ce qui amène Mauss à sélectionner les données, négligeant notamment « la réalité juridico-sociale de quelques dix siècles d'Occident », comme le remarque Lajos Saghy (1973 : 580), qui rappelle par exemple que, pour la philosophie scolastique, « l'âme sans le corps et le corps sans âme ne sont que des substances incomplètes » (id : 580). Cela est d'autant plus étonnant qu'en 1924, s'adressant à des psychologues, il affirmait qu'en sociologie on ne trouvait « presque jamais... l'homme divisé en facultés. Nous avons affaire toujours à son corps, à sa mentalité tout entiers, donnés à la fois et d'un seul coup. Au fond corps, âme, société, tout ici se mêle » et il appelait à « l'étude de l'homme complet » ([1924] 1968 : 303), seule à même, selon lui, de mener vers des « faits d'un [79] ordre très complexe, le plus complexe imaginable... que nous proposons d'appeler des phénomènes de totalité » (id : 303) comme l'attente. On sait qu'il abordera de façon très fructueuse l'étude du corps, mais de façon séparée de celle de la personne.

Malgré cela, avec Mauss l'étude de la notion de personne a nettement progressé, elle est maintenant saisie dans sa réalité historique ; l'étude du corps a, par ailleurs mais indépendamment de celle de la personne, fait un grand pas. Comme si le maître de l'anthropologie française, suivant en cela son oncle, préférait circonscrire l'étude de la personne à celle d'une catégorie de l'entendement ¹²⁸ indépendante du corps qu'il avait pourtant réhabilité dans sa dignité d'objet d'étude de la sociologie.

Deux oeuvres célèbres allaient développer le thème de la personne selon des perspectives différentes mais toutes deux, à partir d'une enquête ethnographique fine, restituaient la complémentarité nécessaire des "composantes" de la personne.

Le livre de Leenhardt commence par un hommage, pour ses travaux sur la mentalité primitive, à Lévy-Bruhl dont un disciple, Van der Leeuw, « a continué sa pensée dernière en montrant que la primitivité n'était pas une caractéristiques

¹²⁸ Définie par Durkheim comme étant « à la racine de nos jugements... notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle... notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité... Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui ensèment la pensée... Elles sont un produit de la pensée religieuse et... la religion est une chose éminemment sociale » ([1912] 1968 : 13).

des premiers âges, et que nous étions aussi primitifs que modernes » (1947 : 41). Mais, malgré ses intentions égalitaristes, Leenhardt ne se départit pas d'un certain évolutionnisme qui l'amène à affirmer que « le primitif est celui qui n'a pas saisi le lien unissant son corps et lui, et est demeuré dès lors incapable de le singulariser. Il est entretenu dans cette ignorance par le mythe ¹²⁹ vécu de l'identité (de lui-même, de son corps, avec l'univers visible et invisible) » (id : 70). Dans cette optique, Lévy-Bruhl se demande : « le mot de personne se justifie-t-il quand il s'agit de ces sociétés archaïques où nous n'avons vu que des personnages ? » (id : 247) pour finalement conclure que l'individu n'est bien, chez les "primitifs", qu'un personnage « qui ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu de ses relations » (248). Le corps, dans ces conditions, est ignoré, car même le corps de ceux qui occupent par rapport à Ego une situation identique est « relativement interchangeable » (250), et il n'y a donc pas un corps humain unique. Bref, le corps du primitif est tellement socialisé que ce dernier, identifié exclusivement au personnage, l'ignore en tant qu'élément de son individualité. Leenhardt reprend, en la [80] développant, la notion de participation de Lévy-Bruhl, sans tenir compte de la critique qu'en avait fait Mauss pour qui la participation n'est pas seulement confusion ; par elle aussi « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même *en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit* [c'est moi qui souligne] » (1968 : 130). Autrement dit il n'y a pas dilution de la personne dans le monde, ainsi que Lévy-Bruhl le supposait, en considérant la "loi de participation" comme une entrave au "principe d'identité" (1922 : I). Leenhardt poursuit jusqu'à son terme son analyse évolutionniste ¹³⁰ : « l'avènement de

¹²⁹ Pour Leenhardt « le mythe correspond à un mode de connaissance affective, parallèle à notre mode de connaissance objective, développé par la méthode. Et ces deux modes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre... Ces deux structures sont voisines et se complètent... L'un et l'autre de ces modes aident l'homme à saisir le monde » (306-307).

¹³⁰ Ce qualificatif se justifie aisément à travers quelques citations ; en effet, si « La primitivité est là, dans cet aspect unilatéral de la pensée qui, en privant l'homme de la balance de ces deux modes de connaissance, le conduit aux aberrations » (308), le "sauvage" bénéficie malgré tout de l'apport du "civilisé" : « Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps » (262) dit un vieux Canaque à Leenhardt étonné, qui explique : jusque là le corps était pris dans toutes les participations mythiques et n'était pas véritablement séparé du monde. Or « celui qui sait qu'il a un corps n'admettra plus son identité totale avec l'oncle maternel... La personne cesse d'être diffuse. Elle se dégage enfin du domaine socio-mythique où elle était enfermée. Le corps cesse d'être le vieux revêtement social sous lequel la personne étouffait. Le personnage n'a plus de rôle et s'évanouit. La personne se circonscrit dans l'homme même. Le moi psychologique qu'on a vu errer partout, loin du corps, est enfin fixé : j'ai un corps » (264) ; c'est là reprendre

la personne chez les Mélanésien a été rendu possible par l'individuation qui a correspondu a un affranchissement de la pensée mythique » (ibid : 272) ; ce corps, que le "civilisé" fait découvrir au "primitif", est facteur de rationalisation : en gros, la raison vient au "sauvage" dès lors qu'il s'approprie son corps, puisque par là il peut avoir un regard de sujet indépendant sur le monde. Mais alors, « est-ce à dire que le mythique ait achevé son rôle, et que la pensée va s'affirmer désormais dans une permanente rationalité ? » (ibid : 273). En fait existe une limite à la régression du mythe, et ce dernier est présent même chez l'homme moderne ; mieux, « il n'apparaît pas de différence intrinsèque entre le mythe de l'homme moderne et ceux du primitif mélanésien », à la différence près que le premier peut contrôler son mythe par la rationalité. De plus il n'y a pas antériorité entre la pensée mythique et la pensée rationnelle, qui sont les deux éléments structuraux complémentaires de toute pensée. Pour finir, « toute mentalité comporte un aspect rationnel et un aspect mythique. Mais l'un de ces aspects peut l'emporter sur l'autre, au point de le recouvrir presque entièrement. Les expressions mentalité primitive ou mentalité moderne sont fallacieuses, parce qu'elles ne correspondent à aucune réalité dans le monde » (294) comme l'avait montré Van der Leeuw.

Le principal apport de Leenhardt me semble résider dans le fait qu'il restitue (même si l'on peut récuser le point de vue évolutionniste) le corps à la personne, ou plutôt qu'il en fait un élément de statut différent mais équivalent, de celui des composants immatériels. Pour lui la personne

« est composée de deux éléments : l'élément qui peut être isolé par l'individuation et l'élément qui ne peut être isolé de la sorte, qui continue d'être l'autre, et qui comprend toute la réalité humaine, faite de [81] participation, de socialité, de communion et d'autres valeurs, toutes personnelles et palpables. Le premier est arraché au temps mythique et actualisé. Et, dès ce moment, il révèle en partie la personne à elle-même. Il est le corps isolé, asocial et riche de virtualités de puissance... La personne manifeste la relation entre ces deux éléments, elle s'affirme entre ces deux pôles, celui de l'individuation et celui de la réalité humaine, d'où procèdent les participations » (id : 269).

une idée de Durkheim, déjà signalée, comme quoi le corps est le principe d'individuation de la personne.

La personne n'est donc pas une somme d'éléments dont certains seraient supérieurs aux autres, ou plus dignes d'intérêt. Faisant le lien entre l'individu et le monde, elle manifeste une dialectique. Mais il y a plus : « la personne vit d'éléments qu'elle absorbe. La personne est capable de surabondance. Et nous découvrons par elle, que l'homme n'est pas une totalité, car une totalité n'est jamais qu'une somme d'éléments définis et finis, mais l'homme, en la personne, est une plénitude » (id : 269-271). *C'est dire que la personne d'une part est une dynamique, susceptible de se modifier, mais d'autre part et surtout qu'elle ne peut être appréhendée que dans la relation nécessaire et complémentaire entre les éléments qui la constituent : elle n'est pas la somme de ces éléments mais réside également dans leurs relations obligées et dans les rapports qu'ils entretiennent avec le monde.*

Un pas décisif dans l'étude de la personne était franchi.

À la même époque que Leenhardt, un autre anthropologue français allait donner un nouvel élan à la notion de personne et, surtout, faire école. A travers les entretiens qui constituent "Dieu d'eau" (1948), M. Griaule et Ogotemméli nous font apparaître toute une cosmologie dont le corps humain constitue le modèle que nous voyons se déployer : peu de pages de l'ouvrage ne contiennent pas une référence au corps humain, et plusieurs schémas s'en inspirent directement (1948 : 59, 62, 108). Certains des élèves de Griaule, comme G. Dieterlen et, plus tard, G. Calame-Griaule développèrent des recherches qui prenaient en compte les "théories de la personne". La seconde, étudiant les Bambara, décrit ainsi les composantes de la personnalité : 1) le corps, qui « est la partie visible de l'homme et le pôle d'attraction de ses principes spirituels (qui ont une existence indépendante comme on le verra) 2) huit graines symboliques qui ont leur siège dans les clavicules ; elles « sont senties comme très réelles... Leur "irrigation", leur "dessèchement", leur "germination" symboliques déterminent la vie profonde de l'individu » (id : 34-35). 3) « la force vitale est conçue comme un fluide qui circule dans le corps, véhiculé par le sang » (ibid : 35). 4) « Les principes spirituels que, faute d'un meilleur terme, on a jusqu'à présent appelés âmes, sont au nombre de huit ». Calame-Griaule se pose en conclusion le problème de savoir, et c'est un point important qui met en question la notion de participation admise jusqu'à [82] Leenhardt,

s'il existe une marge de liberté individuelle pour l'individu dans la société dogon ¹³¹.

Le corps était enfin pris au sérieux dans la constitution de la personne, mais il n'était pas encore l'objet d'une analyse systématique dans ce cadre, ce qui ne signifie pas qu'il ne faisait l'objet, pour sa part, respectant par là la dichotomie introduite par les maîtres de la sociologie française, d'aucune étude séparée. La catégorie de la personne ne suscita cependant plus un grand intérêt jusqu'au début des années 70, quand le CNRS en fit le thème d'un colloque ¹³², sans en définir, heureusement, les contours. Il en ressortit qu'il s'agissait là d'une *notion opératoire*, recouvrant un ensemble de faits pertinents. Les participants au colloque sur "La notion de personne en Afrique Noire" admettent tous la double partition de la personne, constituée d'un corps et d'autre chose que ce corps ¹³³; la personne réalise la prouesse d'être une *pluralité intégrée*. Tous admettent aussi l'absence de clotûre de ce qui est entendu sous l'appellation "personne"; tous encore en font une notion évolutive, engagée dans une relation dialectique avec l'univers naturel et social qui la baigne. Mais chacun, selon ses intérêts, l'orientation de sa recherche et la société qu'il étudie, met davantage l'accent sur un des aspects de cette notion : le nom, les "âmes", la place de la personne dans la société, l'éminence et la particularité de certaines personnes bien définies, les implications religieuses, psychologiques ou pathologiques qui la concernent... Rares sont ceux qui, comme F. Héritier ou Bisillat et Laya, prennent appui sur l'aspect corporel de la personne. Certains chercheurs présents à ce colloque allaient poursuivre des travaux impliquant la notion de personne. Nous en suivrons deux, parmi les plus célè-

¹³¹ Cette liberté consisterait, selon elle, à se dégager des limites du temps et des structures sociales. C'est le Renard qui « représente la révolte et la liberté individuelle s'opposant à l'ordre social » (ibid : 548). Et si « la liberté individuelle apparaît comme une menace de régression », elle est tout de même, pour la pensée dogon, indispensable à cause de ses aspects créatifs (c'est d'elle que relèvent les arts plastiques) et du mouvement qu'elle impulse au monde.

¹³² Dont les actes furent publiés sous le titre "La notion de personne en Afrique Noire", L'Harmattan (1973).

¹³³ Néanmoins, dans ces travaux comme dans d'autres portant sur le même sujet, c'est presque toujours l'aspect non corporel qui est mis en avant, disséqué, comme si là résidait le secret de cette notion. Or il semble, au vu des travaux réalisés, que la notion de personne à quelque chose à voir avec le métal un et lumineux issu de la cornue où une alchimie artisanale (et contestée) alternait les mélanges, les fusions, les fissions. Son unité est admise, mais aussi la complexité de sa constitution.

bres, à travers le traitement qu'ils en font ; ce faisant, il nous sera donné de passer en revue les différents aspects de cette notion, et les diverses façons de l'utiliser.

M. Augé attribue la primauté à la notion de personnage, donc de rôle social. Dès le colloque de 1973, dans sa communication, il met en exergue cet aspect de [83] la notion de personne : « la personne, c'est en définitive la référence par rapport à laquelle l'individu pense son rapport à la société et celle-ci son rapport à l'individu ¹³⁴ : double système de renvoi qui tend à confondre personne et personnage... » (1973 : 517). Et c'est en effet sous le rapport du "personnage" que Augé mène son analyse de la sorcellerie ; « les atteintes que peuvent porter parents, sorciers ou ancêtres à leur victime ne visent sa vie qu'à travers sa personnalité » (id : 522), cette dernière étant conçue comme perméable aux influences extérieures. Bref s'il est parfois question de sang, de sperme ou de cadavre c'est en passant, puisque, dans ce travail, le corps (malade) n'apparaît que comme révélateur d'une pathologie relationnelle : il n'est question que de principe vital, d'âme et de société imposant un rôle social.

En 1975, dans *Théorie des pouvoirs et idéologie*, M. Augé enrichit son approche sociale de la personne d'une généralisation à l'univers des principes qui l'organisent : « ... En un sens il y a parallélisme entre l'ordre de la nature, l'ordre social et l'histoire... Mais ce parallélisme n'existe que dans le système considéré dans sa totalité. L'évènement peut le remettre en cause. C'est ce système considéré dans sa totalité et dans sa cohérence relative que l'on peut appeler idéo-logique ou logique des représentations » (1975 : 120). Ce concept-clef sera précisé ¹³⁵ au cours de l'ouvrage ; il désigne le facteur implicite d'harmonie de la pensée d'un groupe : « l'idéo-logique n'est pas une philosophie dans la mesure même où elle ne se présente pas comme un discours continu et clos sur l'homme et sur le monde : elle se définira à l'inverse comme le système non formulé auquel chacune des diverses théories recensables chez les lagunaires doit sa cohérence propre et son rapport aux autres théories » (id : 120). Ceci conduit l'auteur à avancer que

¹³⁴ De la même façon, F. Michel-Jones, reconnaissant indirectement l'inclusion du corps dans la notion de personne qui « ne se réduit pas à l'individu comme représentant biologique d'une espèce » (1974 : 39), préfère cependant insister sur « l'interdépendance étroite de la conception de la personne et de la structure sociale » (id : 49).

¹³⁵ Pages 121, 396, 409, 414 notamment.

« l'idéologie, ce serait ainsi l'idéologique (ou la culture) en acte » (id : 409). C'est à une lecture politique de la personne que nous convie Augé, lecture qui sera reprise dans l'ouvrage *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* (1977) où l'auteur souligne

« d'une part l'étroite connexion entre représentations de la personne et représentations socio-politiques, d'autre part le caractère explicitement différentiel, implicitement inégalitaire et manifestement contraignant de la configuration où s'articulent, se conjuguent, se précisent et s'ordonnent mutuellement ces représentations. L'exemple des sociétés lignagères montre qu'à des définitions originales de la personne correspondent solidairement et logiquement des définitions originales du pouvoir : c'est toujours sur des individus que s'abat le pouvoir » (1977 : 16).

[84]

Ainsi, « dans la mesure où c'est en fin de compte l'évènement qui fait le rappel à l'ordre (tout désordre individuel, par exemple la maladie, renvoyant à un désordre social, par exemple l'adultère), la personnalité se construit bien en fonction des contraintes du système ¹³⁶ et, autant que faire se peut, en prévision ou en prévention de ses rigueurs possibles » (id : 18) mais elle doit en fait échapper aux définitions afin d'éviter de s'identifier au personnage ; elle conserve ainsi vis-à-vis du système un champ de liberté et de réinterprétation, liberté proportionnelle au pouvoir social dont dispose l'individu. *La personne est donc un lieu de pouvoir* ¹³⁷.

Dans *Génie du paganisme* (1982) Augé tente de situer la personne par rapport à d'autres notions avec lesquelles elle entretient des rapports ambigus : ainsi « personne, personnage et personnalité ne s'identifient pas mais se tiennent »

¹³⁶ C'est mettre l'accent sur son historicité.

¹³⁷ Voir aussi 1977 : 16 et 75. L'ouvrage est surtout consacré à l'analyse de la notion d'idéologique, dont voici un développement significatif : Les symboles ne valent pas par eux-mêmes mais placés à l'intérieur d'un ordre de symbolisation qui les enchaîne dans le temps : « La notion d'idéologique, ou de logique des représentations s'applique à la cohérence des divers ordres de "représentations" dans une société donnée. Si elle est de l'ordre du symbolique ou, plus exactement, de la symbolisation, c'est parce qu'elle est la condition et l'instrument d'une pratique (d'interprétation), qu'à ce titre elle est toujours utilisée partiellement (pour l'interprétation d'un évènement donné) mais toujours par rapport à la logique d'ensemble sous-jacente aux symbolisations de la société, parce que, enfin, elle n'a d'utilisation que diachronique : le sens définitif de l'interprétation n'apparaît qu'au terme d'un processus d'énonciation sujet à retouches, à contradictions et à reprises en fonction des réactions qu'il entraîne de la part de ceux qui se réfèrent, mais de points de vue différents, à la même idéologique » (84).

(1982 : 177). Même si elle ne s'y réduit pas, « la notion de personne telle qu'elle s'est constituée en Occident, ontologique et métaphysique, a des dimensions sociales et psychologiques qu'évoquent précisément, chacune pour leur part, celles de personnage et de personnalité » (ibid : 177). La notion de personne présente donc plusieurs aspects. Analysant la problématique personne/individualité, Augé entérine l'idée que « la personne, comme concept, renvoie simultanément à l'existence d'une pluralité de principes et à l'ordre cosmique dont elle tire sa cohérence » (ibid : 183) ; le corps participe de cette individualité (ibid : 183-184) comme l'avait vu Durkheim. Par ailleurs, Augé note que la personne n'est pas constituée d'emblée mais se forme au fur et à mesure de la vie de l'individu ; il reprend cette idée quand il envisage le rapport personne/personnalité (ibid : 192, 203). Enfin selon le sexe les composantes de la personne peuvent être différentes (ibid : 197). On ne peut mieux souligner *les aspects diachronique, dialectique et aussi relatif de la notion de personne*. Au bout du compte, l'auteur formule cette proposition : « toutes les réflexions sur la notion de personne aboutissent à cette conclusion : penser l'individu c'est toujours déjà penser sa relation à l'autre », et aucune société n'ignore cela (ibid : 200). Partant de là, il avance que « la grande force des représentations païennes de la personne tient au fait qu'elles ne dissocient pas, comme nos approches analytiques, le somatique du psychique ou [85] l'individuel du social ; elles les mettent à proprement parler en relation » (id : 201). On voit *l'importance majeure de la personne qui permet de penser l'un dans les termes de l'autre et en fonction de l'autre à la fois l'individu et le monde* ¹³⁸.

Enfin, dans *Ordre biologique, ordre social* (1984) la prise en compte des facteurs biologiques est nettement affirmée. Partant à nouveau du constat que « les systèmes d'interprétation (africains) ... font de tout désordre biologique le signe d'un désordre social tel que l'agression en sorcellerie, l'adultère, la rupture d'un interdit... » (1984 : 35), Augé fait l'hypothèse que « c'est une même logique intellectuelle qui commande la mise en ordre biologique et la mise en ordre social, qu'il n'y a dans une société donnée qu'une seule grille d'interprétation du monde s'appliquant aussi bien au corps individuel qu'aux institutions sociales » (ibid : 36) : on retrouve l'idéo-logique. Mais il n'a pas prolongé ses travaux vers une analyse du corps.

¹³⁸ Ce lien avait déjà été perçu par Leenhardt.

L'itinéraire de F. Hérítier est tout autre ; elle n'a jamais quitté le corps, dont elle a fait l'axe de sa recherche. Suivons-en les grandes étapes en ce qui concerne l'abord spécifique de la notion de personne. Dès 1970, elle définit l'identité de la personne samo comme « un feuilletage, un assemblage de composantes matérielles et immatérielles... c'est aussi une concrétisation ponctuelle à une croisée de chemins, à l'intersection de lignes sur-réelles et réelles qui elles-mêmes recoupent deux mondes, celui de l'Univers et celui de l'Humanité » (1970 : 65). Au colloque de 1973, dans son intervention intitulée "Univers féminin et destin individuel chez les Samo", l'auteur présente et définit les neuf composantes et les attributs dont l'ensemble forme la personne. Puis elle décrit rapidement quelques rituels. Son propos est de montrer que la notion de personne constitue, chez les Samo, le point de contact entre le monde socialisé sur bases agnatiques de la masculinité et celui, en apparence anomique, de la féminité dans la mesure où seules les femmes transmettent une force génésique, indépendante des hommes. Pour cela elle se livre à une exégèse détaillée des conceptions relatives au problème, où le corps a une place prépondérante.

Le corps, que ce soit à travers la différence des sexes, la stérilité ou l'inceste, est au centre d'une série d'articles importants (notamment 1978, 1979, 1984, 1985 et 1987) dans lesquels F. Hérítier reprend et affine sa théorie du symbolique. Ainsi dans *Le sperme et le sang* (1985) elle montre qu'à des questions comme : d'où viennent le sang et le sperme ? Comment se passe la conception ? Qu'est-ce qui fonde la filiation ? Qu'est-ce que la personne ?... « les hommes fournissent des réponses complexes sous forme de théories de la personne plus ou moins élaborées dont la caractéristique est de présenter à chaque fois une vision cohérente et ordonnée du monde dont elles justifient l'existence et la reproduction et à [86] qui elles donnent un sens » (1985 : 111). Et, aussi diverses que soient ces théories en fonction des cultures, « seul un petit nombre de modèles explicatifs à même de répondre à certaines questions centrales peut être construit, cela pour la raison que la réflexion qui y conduit est contrainte de rendre compte du même donné empirique directement observable, lequel laisse peu de possibilités de choix » (id : 112). C'est ce que Hérítier va démontrer à propos de la genèse du sang et du sperme en prenant l'exemple de plusieurs sociétés fort différentes. Le but est aussi de « montrer comment se construit un ensemble conceptuel achevé, totalisant, où trouvent leur place dans une même visée la définition de la personne, celle du lien social et

le monde naturel où s'inscrit l'homme en société... » (1985 : 115) : on voit la convergence avec les travaux d'Augé, notamment avec la notion d'idéo-logique. Elle conclut par cet aphorisme : « Au coeur de la croyance, la matière » (id : 121). Héritier attribue au corps une place heuristique fondamentale. Elle reprend sa théorie symbolique dans *La mauvaise odeur l'a saisi* (1987). A partir de l'exégèse des interprétations, par des sociétés différentes, de l'enfant fébrile au sein, l'auteur entend montrer

« qu'elles correspondent aux mêmes principes de logique d'une mécanique des fluides dont la mise en mouvement par attirance ou répulsion des fluides entre eux, est déclenchée en fonction de leur caractérisation selon des oppositions dualistes fondamentales dont les plus fréquemment rencontrées sont celles du chaud et du froid, du sec et de l'humide, auxquelles d'autres peuvent être associées ou même se substituer » (1987 : 8).

Finalement « les conceptions ethniques particulières touchant au corps renvoient à des thèmes invariants dont l'organisation obéit à une structure logique commune » (id : 15).

Mais c'est dans l'ouvrage *Les deux soeurs et leur mère* (1994) que la pensée de l'auteur trouve son achèvement. Son but est d'étudier l'inceste "du deuxième type", dont elle entend prouver que, plutôt que l'inceste "du premier type", il est la racine conceptuelle de la prohibition de l'inceste. L'auteur cherche d'abord « à rendre compte de tous les aspects de la prohibition de l'inceste dans le cadre unitaire d'une seule et unique théorie » (1994 : 23) ; ce faisant elle se trouve amenée à reconnaître le primat du symbolique, lui-même ancré dans la différence anatomique des sexes (id : 23). Or, « le critère fondamental de l'inceste, c'est la mise en contact d'humeurs identiques » (ibid : 11), « il met en jeu ce qu'il y a de plus fondamental dans les sociétés humaines : la façon dont elles construisent leurs catégories de l'identique et du différent » ; et précisément, selon Héritier, « l'opposition entre identique et différent est première, parce qu'elle est fondée sur ce que le corps humain a de plus irréductible : la différence des sexes... C'est un butoir que l'on ne peut pas contourner » (ibid : 11). Finalement « les hommes n'ont le choix qu'entre deux agencements structuraux possibles » (ibid : 235) qui sont le cumul ou le rejet de l'identique. Cette étude mène Héritier à définir une « grammaire de la psyché » (ibid : 236), universelle, dont elle donne [87] le détail (ibid : 237-240).

« Il me semble... qu'on peut réduire tous ces systèmes de représentations à quelques grands thèmes invariants qui forment une véritable logique de base, elle aussi invariante... En deçà du contenu, la même structure est à l'oeuvre et c'est elle dont il faut mettre à jour les articulations. J'en ai identifié cinq essentielles » (ibid : 238-239) et l'auteur les définit, avant de conclure que « ces cinq règles... constituent le substrat logique sur lequel se développent les ritualisations, les prescriptions, les interdictions, les réparations dans toute société. Encore faut-il présupposer que les actions non seulement ont un sens, mais aussi une efficacité » (ibid : 242). A l'opposé des théoriciens du début du siècle, qui cherchaient dans l'étude de l'âme l'explication de la « participation », c'est l'étude du corps qui fournit à Héritier le matériau de son analyse d'une logique universelle.

Au total donc, si Augé a commencé à développer, principalement à travers l'étude de la maladie, un modèle de la personne qui tient surtout du personnage, avant de centrer son intérêt (1984, 1988) sur la symbolisation du corps, F. Héritier est partie du corps pour proposer une logique générale des représentations dont le premier axiome est l'« absence de solution de continuité entre le social, le naturel et le corporel » (1994 : 239), homéostatiquement liés. Sur ce point au moins, nos deux auteurs se rejoignent. Mais Héritier analyse la genèse du processus de symbolisation, là où Augé nous entretient des modalités de son fonctionnement. Quoiqu'il en soit on peut mesurer le cheminement entre le début du siècle, qui attribuait la primauté à l'immatériel (aux "âmes" surtout), et les auteurs des dernières décennies récentes qui mettent en exergue les rôles de la personne (personnage) ou, comme Héritier, placent l'aspect matériel (le corps) au premier plan.

En fait, si la personne tient une certaine place dans l'oeuvre de ces auteurs, et malgré l'intérêt majeur qu'on semble pouvoir attendre de ce sujet, on peut dire avec J. Rabain-Jamin que la notion de personne a été « rarement constituée en un objet anthropologique à part entière » (1991 : 571). Il y a particulièrement lieu de s'étonner, surtout si l'on se réfère à un texte essentiel, et déjà ancien, de l'anthropologie. En effet, dans son "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", Levi-Strauss rappelait que, selon ce dernier, « le fait social total se présente avec un caractère tridimensionnel » (1950 : XXV), à la fois sociologique, historique et physiopsychologique, ce qui conduit Levi-Strauss à définir l'anthropologie comme « un système d'interprétation rendant simultanément compte des aspects physiques,

physiologiques, psychiques et sociologiques de toutes les conduites » (id). Il apparaît alors clairement, comme le remarquait d'ailleurs l'auteur dans le même texte, que « c'est seulement chez l'individu que ce triple rapprochement peut prendre place » (id). Comment mieux dire que l'étude de la personne incarnée nous conduit au coeur du fait [88] social total et de l'anthropologie ? C'est ce qu'ont compris Héritier et Augé, et ce n'est pas par hasard que plusieurs auteurs de *La notion de personne en Afrique Noire* utilisaient cette notion comme voie d'accès vers le religieux (Rouch, Olivier de Sardan), d'autres vers le politique, d'autres vers la maladie... C'est d'ailleurs une intuition de ce genre qu'avait eu Griaule, qui disait, dans une note non publiée révélée par G. Dieterlen :

« La personne, problème central : l'étude de toutes les populations de la terre ramène finalement à une étude de la personne. Quelle que soit l'idée que l'on se fasse d'une société, quels que soient les rapports, réels ou imaginés, que soutiennent les individus ou les communautés, il n'est reste pas moins que la notion de personne est centrale, qu'elle est présente dans toutes les institutions, représentations et rites et qu'elle en est même souvent l'objet principal... » (1973 : 11).

Enfin, pour citer un classique anglo-saxon¹³⁹ qui développe d'autres arguments, dans un article datant de 1974 Geertz, s'interrogeant sur la possibilité d'une compréhension anthropologique qui puisse naviguer entre le proche et le lointain, c'est-à-dire « produire une interprétation de la façon dont un peuple vit qui ne soit ni emprisonnée dans leur horizon mental... ni systématiquement sourde aux tonalités distinctes de leur existence » (1986 : 74), avait suggéré la pertinence, dans cette optique, du concept de personne considéré comme « un excellent véhicule pour examiner toute cette question du comment aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple » (id : 75). Geertz voyait à cela deux bonnes raisons : la première, c'est que ce concept est certainement universel ; la seconde, mue par le souci de limiter l'ethnocentrisme, étant représentée par *la nécessité d'étudier une culture dans le cadre de sa propre conception de la personne et non de la subjectivité individuelle telle que la conçoit le rationalisme occidental* : on rejoint là ce que je dis plus haut à propos du respect de la théorie indigène, et qui m'avait amené à

¹³⁹Et nous nous arrêtons là dans la fabrication de la preuve de l'importance de la notion de personne par le recours aux "autorités".

critiquer la tendance à l'imposition théorique qui inspire la plupart des recherches actuelles.

Les américanistes, quant à eux, ont mis plus de temps à s'apercevoir que l'étude du corps, de la corporalité et plus largement de la personne ¹⁴⁰, occupe une place majeure dans la compréhension des sociétés amazoniennes, où une sociologie s'appuie sur une physio-logique (Seeger, Da matta et Viveiros de Castro, 1979 : 22), au point d'en être l'abord privilégié, comme le fut l'étude des troupeaux pour la société nuer. Pour ces auteurs, en effet, et tout leur article vise à prouver la valeur de cette proposition :

« A originalidade das sociedades tribais... sul-americanas reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa é uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as [89] sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades » (id : 12).

Il semble donc finalement que l'homme, partout et toujours, ait éprouvé l'impossibilité de se concevoir en tant qu'individu isolé, existant pour lui-même. *La notion, ou plutôt le système de la personne, est issu de cette peur du vide social qui gouverne l'existence humaine et fonde la société.* On ne peut manquer de mettre cela en parallèle avec le fait qu'aucune entité cosmologique, aucun objet, aucune parcelle [sélectionnée comme pertinente] du monde ne soit dépourvu d'un sens qui le dépasse et l'intègre, quelle que soit la société envisagée (même si, comme pour le corps, la nôtre ait plus tendance à évacuer ce genre de représentation) ; doit-on voir là l'effet de l'anthropomorphisme, et appliquer à ces faits l'explication proposée pour la notion de personne ? Ou bien doit-on chercher une explication plus générale qui permettrait de rendre compte des deux à la fois, d'expliquer ce refus unanime de réduire la matière à elle-même (ou cette impossibilité à la penser ainsi ?) ¹⁴¹ ? Quoiqu'il en soit le système de la personne a son équivalent dans le monde non-humain, et cet enrobage finalement n'est-il pas la conséquence de l'indispensable octroi de sens qui rend la vie humaine possible ?

¹⁴⁰ Bien que des auteurs comme Reichel-Dolmatoff se fussent indirectement intéressés à ce thème (1968).

¹⁴¹ Nous devons au Pr Benoist de m'avoir inspiré ces réflexions.

Au delà de ces considérations générales, l'ensembles des données rassemblées ci-dessus conduit à se poser la question : pourquoi cette négligence ? Pourquoi n'avoir jamais tenté de constituer en objet anthropologique à part entière la personne dans toutes ses dimensions, alors que les pistes qui gouvernent son étude ont été défrichées, et que divers ethnologues de renom ont admis le bien-fondé d'une telle approche ? Et, même s'il s'agit seulement d'une notion opératoire, d'un outil, pourquoi se priver d'en disposer ? On peut penser que c'est l'aspect protéiforme et presque démesuré de la tâche qui a rebuté les chercheurs. A moins qu'il ne faille voir là un effet de la projection du dualisme occidental âme/corps, dont cette notion fut victime, sur des peuples qui ne le conçoivent pas, ou pas de la même façon ; car il est bien clair maintenant que, pour dire les choses comme N. Sindzingre ¹⁴², dans les sociétés traditionnelles « les notions de personne et de corps se trouvent étroitement imbriquées... la distinction classique entre matériel et immatériel, homologue de celle d'âme et de corps, se révèle ici dépourvue de pertinence » (1990 : 924).

¹⁴² Cet auteur est d'ailleurs l'un des rares à livrer une définition précise, qui met par ailleurs en évidence le peu de valeur des limites fixées habituellement en anthropologie à ce concept : « La notion de personne en anthropologie définit donc le savoir d'une société relatif à l'être humain en tant que situé à une place sociale qui est authentifiée, corrélatrice de droits et d'obligations et localement conçue comme "naturelle". Une telle conception n'est pas séparable des autres ordres de représentations - cosmogoniques, symboliques, biologiques... - propres à toute société » (1990 : 926).

[90]

II-4-2 contribution personnelle

Elle peut être envisagée à différents niveaux ; celui de la valeur heuristique générale du système de la personne, qui concerne l'anthropologie théorique ; celui de l'ethnologie amazonienne, et celui de l'ethnographie de la société wayana.

J'ai assez détaillé la richesse potentielle du système de la personne. Avec la modestie requise par l'ampleur d'un tel projet, et conscient du risque de "dilution" qu'il implique ¹⁴³, nous voudrions que cette thèse soit l'ébauche d'une analyse de la notion de personne chez les Wayana du Litani. On a jusqu'à présent, à mon sens, trop confiné la notion de personne : elle n'a, à notre connaissance, jamais été développée dans toute son extension. Car, comme le remarquait Augé, « la personne, comme concept, renvoie simultanément à l'existence d'une pluralité de principes et à l'ordre cosmique dont elle tire sa cohérence. Les "composantes" ¹⁴⁴ de la personne définissent donc autant d'"appartenances" qui complexifient et relativisent les notions d'individualité et de personnalité, notion que rassemblent et expriment celle d'identité » (1982 : 183). En tout cas c'est bien l'ensemble des composantes de la personnes, ses aspects divers, qui doivent être pris en compte à la fois pour rendre compte des "participations", qui ne sont finalement que la mise en rapport de cet écheveau complexe ¹⁴⁵. Nous croyons qu'il n'est plus concevable maintenant de pratiquer l'analyse d'une personne exclusivement métaphysique, désincarnée ; pas davantage que l'étude d'un de ses aspects, qu'il s'agisse du corps ou du nom ou du personnage par exemple, n'est pertinente isolément, sans référence au système. En ce qu'en elle se mêlent, sans jamais pouvoir se partager

¹⁴³ Je suis bien conscient que parler "d'anthropologie de la personne" est un pléonasme dans la mesure où son analyse se superpose exactement, à terme, au projet de l'anthropologie (mais n'est-ce pas le propre de toute anthropologie ciblée de déboucher l'Anthropologie ?) ; aussi ne s'agit-il ici que de mettre en place et d'ébaucher le cadre de base prospectif qui permettra des développements.

¹⁴⁴ L'auteur précise juste avant que « l'expression "composantes de la personne" appartient au langage de l'ethnologue mais correspond aussi à une réalité bien attestée » (1982 : 183).

¹⁴⁵ Je pense que tout ce qui précède permet de comprendre que c'est sous forme de système que cet objet anthropologique doit être analysé ; c'est l'ensemble de ses composantes, pris comme un tout, qui fait sens.

exactement, tous les champs de la culture : religieux, économique, politique... La personne est bien un « noeud de participation », mais à un autre niveau que l'entendait l'auteur de cette expression, et c'est grâce à elle, finalement, que tout fait social est total.

[91]

Nous avons vu que la personne peut être envisagée sous l'aspect du personnage, ou encore, et c'est le cas le plus fréquent en anthropologie, à travers l'étude de ses aspects non corporels. Quant à nous, dans la perspective holiste qui est la nôtre, c'est la personne en tant que système qui nous intéresse. Mon propos sera de l'approcher sous ses différents aspects, sans préjuger du champ spécifique auquel son étude pourra par la suite être appliquée. Et, s'il s'avérait que ma tentative, qui prend en compte toutes ses dimensions à la fois, était trop ambitieuse ou n'avait pas la valeur heuristique escomptée, j'aurai au moins l'excuse d'avoir cherché à accéder à ce que de grands ethnologues ont placé au coeur de notre discipline.

Mon travail consiste donc en une approche holiste de la personne, qui peut être partiellement définie comme une « catégorie permettant de subsumer l'âme et le corps pensés comme indissociables » (N. Sindzingre, 1990 : 924), en accordant à chacune de ses composantes une attention soutenue, et de mettre en évidence l'ensemble du réseau relationnel (à la société, à l'environnement, au monde autre) où elle baigne, sans omettre la dimension historique qui lui est constitutive. Je ne prétends pas que chaque thème traité, chaque aspect envisagé, soit analysé en profondeur et dans tous ses détails ; c'est la mise en relation de l'ensemble dans un unique travail qui m'intéresse avant tout, étant entendu que des développements futurs seront nécessaires car il ne s'agit là que d'une tentative.

Cette thèse voudrait se situer dans la ligne d'une tendance particulièrement éclairée par les propos de Lajos Saghy qui, dans l'ultime contribution au colloque sur *La notion de personne en Afrique Noire*, consacre une analyse critique aux conceptions de Lévy-Bruhl et de Mauss sur la "personne", et réalise dans sa conclusion une bonne synthèse des acquis concernant cette notion. En voici les principaux passages :

« La personne - considérée comme une unité biologique humaine enculturée (ou humanisée, un système de relations intra et interindividuelles - est un noeud dynamique et dialectique du biopsychologique et du social, de l'intérieur et de l'extérieur, du particulier et du général, du permanent et du dynamique, de l'un et du multiple... La personne est un phénomène biosocial total où fusionnent des données anatomo-physiologiques, psychologiques et sociologiques. Elle n'est pas une substance immuable, mais la forme variable sous laquelle se manifestent les acteurs humains de chaque société. Elle implique l'interaction entre les hommes concrets et un milieu social... L'étude de la personne en anthropologie est capitale car elle constitue le palier bio-culturel qui se trouve au coeur même de l'ensemble social... » (1973 : 583-584).

[92]

En ce qui concerne l'ethnologie, je dirai simplement qu'on ne dispose à ce jour que de données parcellaires sur la personne en Amazonie ; c'est d'ailleurs l'aspect "personnage", dans le cadre des relations sociales, qui a suscité le plus d'intérêt ¹⁴⁶. Dans ces conditions, on peut considérer mon travail comme une tentative pour stimuler des recherches à venir, et leur proposer une organisation générale qui devra être critiquée et améliorée.

Sur le plan de l'ethnographie enfin, nous pensons qu'il s'agit du premier travail en profondeur sur la société wayana qui demeure, jusqu'à présent, en dehors de quelques aspects (histoire, parenté, organisation sociale et culture matérielle) dont nous avons parlé, fort mal connue.

Dans tous les cas il revient aux spécialistes de déterminer l'importance de ma contribution et la pertinence de ma démarche. Ce n'est qu'une fois ce travail quasi-achevé que j'ai pris totalement conscience du décalage entre l'ambition de mon projet et la faiblesse de mes compétences : d'une part je n'ai pas assez vécu chez les Wayana pour produire une ethnographie très riche et précise ; d'autre part je ne suis pas américaniste assez distingué pour manipuler aisément tous les concepts que je convoque, leur offrir toute la portée qu'ils pourraient avoir. Mais pourquoi reculer, alors que mes éventuels errements ne pourront qu'être profitables ?

¹⁴⁶ A titre d'exemple la thèse de P. Menget "Au nom des autres : la classification des relations sociales chez les Txicao (Brésil)" (1976). Cet aspect sera abordé dans la troisième partie, mais peu développé.

Les résultats de mes recherches sur la personne wayana seront présentés selon un plan en trois parties ¹⁴⁷.

La première sera centrée sur le corps. Dans un premier temps il s'agira de présenter le savoir wayana sur le corps, c'est-à-dire principalement tout ce qui concerne l'anatomie et la physiologie. Les représentations qui s'attachent à ce savoir seront exploitées, permettant de mettre à jour les nombreux rapports avec d'autres domaines de l'ensemble socio-culturel. Ainsi par exemple l'analyse de la vue nous orientera vers celle du pouvoir, celle de l'odorat vers la gestion des relations inter-personnelles, le sang nous parlera de parenté, d'identité, [93] de surnature... La deuxième section s'adressera aux pratiques : comment le corps est utilisé, mis en scène. Comment par exemple s'organisent les rapports entre les sexes, quelles sont les pratiques d'hygiène. Nous aurons là encore l'occasion de voir que le corps déborde de partout ses limites physiques, qu'il projette un vif éclairage sur de nombreux aspects du social. Dans la dernière section, c'est le sort réservé au corps mort qui retiendra notre attention.

À chacune de ces étapes la notion d'*omole* ¹⁴⁸ apparaîtra régulièrement, mais aussi, moins souvent, celle d'*akuwalinpë* ¹⁴⁹. Il aurait été fastidieux de fragmenter leur analyse, et la clarté de l'exposé en aurait été affectée. Aussi, après les avoir introduites chaque fois qu'il convenait, j'ai consacré la deuxième partie aux développements de ces notions, composantes immatérielles de la personne, et de quelques autres qui servent aux Wayana à caractériser la personne. Qu'il soit bien clair que si cette présentation dichotomique remplit une fonction didactique, elle n'en a pas moins une légitimité certaine pour les Amérindiens. Ce qui caractérise

¹⁴⁷ Qui ne recoupe que partiellement la tripartition que M. Augé impose à la notion de personne ; « la personne définie » (1973 : 520), abstraite des théories locales spécialisées, correspondrait à ma deuxième partie ; ma troisième partie ne correspond que partiellement à « la personne constituée... mise en oeuvre à l'occasion d'événements à interpréter », car c'est surtout dans mon travail sur les maladies et les soins que je la mettrai en oeuvre ; enfin la première partie n'est pas comprise dans le plan de Augé puisqu'il ne prend pas explicitement le corps comme objet d'étude.

¹⁴⁸ Nous verrons qu'il y en a plusieurs. Ce concept désigne l'ombre et ce que l'on peut grossièrement appeler "principe vital". Il n'y a pas de genre en wayana, mais l'usage des jeunes, se conformant sans doute à l'acception qu'ont donné jusqu'ici les Blancs de ce concept, le met au féminin lors des traductions. Le problème est le même pour tous les noms communs qui seront employés dans ce travail, et sa solution identique, la conformation à l'usage. Cet usage étant récent (la plus ancienne école a vingt ans) il serait intéressant d'analyser comment s'est effectuée l'imposition du genre lors du passage dans notre langue.

¹⁴⁹ Résidu spirituel d'un défunt, fantôme, spectre.

la vie terrestre à leurs yeux, c'est la collusion corps visible/*omole* : mais la mort opère une rupture dans cette conjonction, l'*omole* échappant à la forme charnelle ; et il y a d'autres occasions où les Wayana conçoivent la séparation corps-*omole*. Ceci apporterait, s'il en était besoin, une justification à la césure que j'ai introduite.

Dans la troisième partie la personne, dont tous les aspects nous serons alors connus, sera mise en situation à travers un ensemble de relations avec les mondes social, naturel et surnaturel qui constituent son "milieu de culture" et contribuent à la structurer.

La rédaction de cette thèse obéit à une structure en réseau ou en maillage : je veux dire par là que nombre de paragraphes renvoient à d'autres, comme le fil pris dans la trame en croise de nombreux autres ; de multiples passerelles relient entre elles les sections, les parties, les chapitres, obligeant à d'incessants va-et-vient. Par exemple, dès l'étude du corps nous introduisons la notion d'*omole*, qui sera approfondie à la partie suivante et reprise incessamment jusqu'à la fin ; les interdits, dans la partie finale, convient à revenir à la notion de chenille, elle-même analysée dans la seconde partie et introduite avec les transformations au tout début du travail ; autre exemple, *tětōpai*, abordé au vingt-et-unième chapitre, tresse [94] entre elles un ensemble de données que l'on a vu apparaître avec la mort, l'alimentation, le sang, la contamination... On doit voir dans ce type d'élaboration, qui s'oppose à une structure linéaire, un effet du caractère même du thème général, la personne, plus qu'un manque de cohérence de l'auteur ; *ce maillage permanent me semble en effet s'adapter au mieux à ce que nous avons défini comme une pluralité intégrée, un tout indissociable*, même si, pour des raisons évidentes de présentation, un plan d'ensemble oriente la lecture.

À tous les paliers de cette étude je noterai clairement et systématiquement, dans la mesure où elles existent et dans les limites de ma connaissances du monde wayana, la plupart des modifications en cours ou les changements récents authentifiés. Ainsi au niveau de l'habit, de certaines croyances, et même du rôle du poumon. Les anciennes relations de voyages ont, parallèlement, été sollicitées. J'ai de cette façon tenté d'assortir de sa dimension historique ce qui pourrait sembler figé, immobile. Ni stable dans le temps, ni homogène dans ses composantes,

cette société (et sa culture) nous offre le tableau d'une entité bien vivante dont le regard anthropologique ne peut, malgré bien des efforts, que refléter un peu de la complexité.

Le lexique me servira souvent de guide. Je suis bien conscient que « ce n'est qu'en resituant chaque terme parmi les autres termes puis au sein d'une expérience globale qui outrepassse le champ de la langue que l'on peut faire de l'ethnolinguistique » (Roulon, 1980 : 61). Mais mon but n'est pas si ambitieux ; aussi, me situant dans une approche plus générale, je tâcherai, dans la mesure de mes modestes compétences linguistiques, de solliciter aussi souvent que possible les vertus éclairantes du lexique afin d'accéder à une meilleure compréhension des éléments, concepts et représentations que nous rencontrerons.

Enfin j'ai essayé, ainsi que je l'ai déjà dit et dans la mesure du temps, forcément restreint, qui m'était imparti, de restituer une partie de la pluralité des idées, des opinions, des conceptions qui partagent à tous propos la société wayana comme toutes les autres.

Il faut noter d'emblée qu'aucun terme wayana ne correspond à la notion de personne. Le terme qui s'en rapprocherait le plus serait sans doute Wayana¹⁵⁰ dans la bouche d'un Wayana ; ils le traduisent généralement par "indien", "gens", "personne", "être [95] humain"¹⁵¹ et cela correspond à une perfection à l'intérieur d'un champ de pensée qu'ils savent limité puisque d'autres variétés d'êtres humains existent, mais desquelles ils n'ont pas une connaissance précise. Lizot a noté « la propension qu'ont les groupes ethniques de s'autodénommer par un terme qui, dans leur langue, signifie ni plus ni moins qu'homme, gent ou quelque chose d'approchant » (1976 : 9) ; or nous pensons que chez les Wayana, où le nom du groupe n'a pas de signification précise connue, ce sens attribué par défaut témoigne d'une difficulté à concevoir l'espèce hors du terme qui qualifie l'ethnie.

¹⁵⁰ Selon Frikel cité par P. Grenand, Urujukana (ou Kukujana) signifierait "indien de la rivière de la cassave" (1982 : 276), c'est-à-dire de l'Amazonie en référence à un de leurs groupe formateurs ; quant à moi, sans remettre en cause l'étiologie proposée ci-dessus, nous traduirons plus sobrement par "gens du manioc". « Le terme Ouayana apparaît pour la première fois sous la plume de J. Crevaux en 1880. Le mot "Orokoyane" venant de Kukujana sera déformé plus tard en Roucouyenne par les Français et Ulukujana par les Brésiliens et les Boni » nous apprend P. Grenand (1971 : 96). Notons que Coudreau parlent des Roucouyennes « qui s'appellent eux-mêmes Ouayanas, du nom d'un grand arbre de leur forêt... » (1893 : 556).

¹⁵¹ Il suffit pour s'en rendre compte de voir les traductions des mythes et contes par de jeunes Wayana.

C'est donc le processus inverse : les Wayana ne s'autodénoient pas "personne", "gens" mais dénoient ce concept par leur ethnonyme.

II-5 Conventions

[Retour à la table des matières](#)

1) les termes wayana seront figurés en italique, suivant le système de transcription alphabétique proposé par les missionnaires du Summer Institute of Linguistics ¹⁵². Ce système est utilisé pour l'apprentissage de la langue maternelle dans les écoles primaires et présente l'avantage de pouvoir être compris et contrôlé par les jeunes Wayana eux-mêmes.

Il présente dix-huit phonèmes organisés de la façon suivantes :

consonnes :

	bilabiales	dentales	palatales	vélaires	glottale
occlusives	p	t	s	k	h
nasales	m	n		nk	
continues		l	j	w	

¹⁵² En ce qui concerne le wayana voir l'article "a wayana grammar" de W.S. Jackson (1977). Une linguiste brésilienne, Eliane Camargo, travaille maintenant sur la grammaire wayana dans le cadre du CNRS à Paris.

[96]

voyelles :

	étirées	centrales	arrondies
hautes	i	ï	u
médianes	e	ë	o
basse		a	

* les travaux d'origine brésilienne suivent tous cet alphabet mais la plupart des occidentaux "wayanistes" ou qui s'intéressent aux Wayana utilisent le y pour la graphie de l'ethnonyme Wayana : nous les suivrons pour plus de cohérence, et pour la même raison, nous appliquerons cette graphie à tous les ethnonymes.

2) dans le texte les citations d'auteurs seront encadrées par des guillemets français « -- » alors que les références orales à des propos d'informateurs seront signalées par des guillemets ad apice (ou anglais) " -- ".

3) en ce qui concerne les végétaux et animaux, on trouvera en annexe la liste de tous ceux qui ont été déterminés avec certitude à ce jour ; les végétaux (annexe II) et animaux (annexe III) cités dans la thèse mais qui ne figurent pas dans ces listes doivent être considérés comme non déterminés.

[97]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie

Anthropologie du corps

[Retour à la table des matières](#)

[98]

Les travaux portant sur le corps sont en inflation depuis une vingtaine d'années. Notre but n'est pas, ce serait d'ailleurs l'objet d'une thèse à part entière tellement les publications à ce sujet sont nombreuses, d'effectuer une revue de la littérature. Les approches s'articulent autour de diverses perspectives, dont on trouvera des synthèses convenables dans Bernard ([1972] 1995), Le Breton (1992) ou Andrieu (1993) entre autres. Nous devons simplement dire que nous aborderons le corps selon la méthode ethnographique, tirant partie de toute sa richesse.

Les croyances relatives au corps informent (et sont informées par) de nombreux domaines en apparence éloignés, permettant une approche transversale du champ culturel et social. Les travaux de F. Héritier, de M. Douglas et de bien d'autres montrent ce va et vient permanent entre le corps humain et son environnement social et naturel ; « le corps est "recolonisé" par l'image du corps » nous dit D. Anzieu (in Cupa & Adda, 1993 : 19), et cet auteur met comme préalable l'existence d'un schéma corporel, "structure" sur laquelle viendraient se greffer les images du corps nourries par le fantasme. Par ailleurs Marc Augé, se fiant à une démarche empirique et relevant que c'est d'une même logique « que procèdent simultanément la constitution du corps et l'institution du social » (1984 : 36), définissait les "formes élémentaires de l'évènement" comme « tous les événements biologiques individuels dont l'interprétation, imposée par le modèle culturel, est immédiatement sociale. La naissance, la maladie, la mort sont des événements en ce sens "élémentaires" » (id : 39).

Pour les Wayana, le corps, *punu*, c'est aussi la chair : celle de l'homme, de l'animal ou de l'arbre. Le corps humain est colonisé et agi par des entités autonomes que nous aborderons, pour des raisons de clarté d'exposition, dans la seconde partie. Mais nous aurons pour souci, entre autre, de déterminer de quel corps nous parlons, ou plutôt de quelle corporéité, et nous montrerons qu'il n'y a pas, dans cette société comme dans beaucoup d'autres, dichotomie entre l'individu et son corps : ici comme ailleurs, « parler du corps c'est toujours en effet parler de la personne » (Benoist et Cathébras, 1993). Il ne faudrait pas en conclure pour autant que les Wayana ne disposent d'aucun modèle leur permettant d'expliquer les

grands mécanismes de la vie corporelle, ni d'un lexique précis pour nommer les différentes parties de l'organisme. Nous commencerons par envisager la représentation qu'ils ont du corps humain, leurs théories à son sujet, avant de considérer les principales pratiques qui s'y rattachent. Nous nous référerons implicitement à deux concepts hérités de [99] Bourdieu, ceux de "culture somatique" et "d'habitus corporel d'un groupe", le dernier étant défini par Boltanski comme :

« Le principe générateur et unificateur des conduites des membres d'un groupe ... système des règles profondément intériorisées qui, sans jamais être exprimées en totalité ni de façon systématique, organise implicitement le rapport des individus d'un même groupe à leur corps et dont l'application à un grand nombre de situations différentes permet la production de conduites physiques différentes et différemment adaptées à ces situations mais dont l'unité profonde réside en ce qu'elles restent toujours conformes à la culture somatique de ceux qui les réalisent » (1971 : 209, 225).

Ce concept a bien sûr des limites, et G. Vigarello s'est employé à les mettre en évidence (1982). La notion de culture somatique introduit la transition du "corps sain" au corps malade et aux thérapeutes et constitue un fil conducteur qui unifie toutes les parties de notre travail ; elle introduit aussi au pluralisme médical en posant le problème sous un jour nouveau. Pour Boltanski,

« C'est à condition de rompre avec la relation pratique qu'implique toute situation où le corps d'autrui est l'objet d'une stratégie pour se placer, à titre d'observateur, au point où le corps peut apparaître sous la pluralité de ses aspects que l'on pourra opérer la construction tout d'abord du système des relations entre l'ensemble des comportements corporels des membres d'un même groupe, et ensuite du système des relations qui unissent ces comportements corporels aux conditions objectives d'existence propres à ce groupe, relations qui ne peuvent elles-mêmes être établies que si on procède à l'analyse et la description de la "culture somatique" propre à ce groupe. Une fois définis les différents comportements corporels symboliques ou pratiques qui sont sociologiquement pertinents, on peut alors, sans courir le risque de voir s'évanouir l'objet que l'on s'est donné, interroger les autres sciences du corps... » (1971 : 208) .

La dimension diachronique des pratiques et discours concernant le corps ne doit pas être négligée, puisqu'elle est partie intégrante de la vie et donc de la dia-

lectique de ces systèmes. Car si, « ce qui fait le corps, c'est une symbolisation socio-historique caractéristique de chaque groupe », comme le dit De Certeau (1982 : 179), et si ce corps symbolisé n'est pas stable, il faudrait « analyser la façon dont l'histoire procède à ces fabrications de corps » (id : 180). C'est bien parce que la tradition évolue, surtout lorsqu'elle est confrontée à d'autres coutumes, et ses modifications seront mentionnées au fur et à mesure, qu'il nous semble important dès maintenant de contribuer à une « archéologie des habitudes corporelles » (Lévi-Strauss, [1950] 1985 : XIV) wayana qui seule nous permettra d'approcher au mieux les “théories” indigènes du corps intégrées dans le champ plus vaste des conceptions de la personne.

[100]

Enfin signalons que le corps est un domaine de recherche qui illustre particulièrement une remarque de F. Héritier, comme quoi « les idées les plus fondamentales sont aussi celles dans lesquelles l'homme social vit de façon si "naturelle" qu'elles fonctionnent par préterition, sans que la nécessité se fasse toujours sentir de les exposer » (1985 : 116) : c'est pourquoi, contrairement à ce que sa matérialité pourrait laisser penser, l'étude du corps est complexe.

Étant donné l'objet de notre travail, nous nous devons de rapporter les observations des voyageurs et chercheurs qui, avant moi et selon d'autres critères, se sont intéressés au corps des Wayana ; on trouvera ces données, résumées, en annexe IV.

[101]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

**Première partie.
Anthropologie du corps**

**Première section
Le corps dit et pensé**

[Retour à la table des matières](#)

Les Wayana connaissent le corps grâce à plusieurs techniques. Tout d'abord le découpage des animaux, auquel plusieurs informateurs feront référence : "on fait ça avec beaucoup d'espèces... le *pījai* ¹⁵³ explique à l'apprenti, en fonction de l'organe, ce que cela donne si c'est fléché, comment on soigne..." (Pk). Réalisé au quotidien, le débitage n'est pas nécessairement interrogé : c'est pour cela qu'il faut lui ajouter l'observation et la déduction. Ainsi un grand chamane s'interrogeait sur l'os : il semble ne pas communiquer avec les autres organes, alors comment fonctionne-t-il ? Et du rein ne part aucun tuyau... alors à quoi sert-il ? Ces exemples montrent en fait une utilisation intellectuellement intéressée, par certains, du découpage en vue de la connaissance, mais aussi l'assimilation du corps animal au corps humain. Hormis le dépeçage, on trouve également un procédé spécialisé de "radiographie" magique faisant appel à la capacité des chamanes de "voir" à l'intérieur du corps : "c'est moi qui ai appris tout ça car en *jolok* ¹⁵⁴ [c'est-à-dire en esprit], je vois à l'intérieur des gens que je soigne" (Pk). Les *pījai* invoquent toujours ce mode d'apprentissage surnaturel, qu'il s'agisse de la pharmacopée, de la maladie, du traitement... Ce recours à la "surnature" est leur privilège et fonde, déjà, leur supériorité dans le domaine du savoir comme de la pratique en matière de corps. Il est explicitement reconnu qu'à côté du savoir ordinaire sur le corps, la science qu'en ont les chamanes est supérieure, "un *pījai* en sait plus que les autres sur tout ça !" nous disait l'un d'entre eux, et il n'est pas rare d'entendre "c'est les *pījai* qui savent ça !", sous entendu : c'est à eux qu'il faut poser la question. C'est ce savoir maximal, avec toutes ses ambiguïtés, ses incertitudes, que nous avons essayé principalement de déchiffrer et de présenter, sans omettre de signaler, au fur et à mesure, la version profane qui n'en est généralement, quand elle en diffère, qu'une simplification.

Enfin et surtout c'est la tradition qui informe, à travers la parole des anciens et celle des adultes ; or, depuis quelques années, l'école véhicule, nous y reviendrons (voir [102] également annexe X), un nouveau savoir sur le corps qui commence à être adapté, refondu de façon à le rendre congruent ou tout au moins non antithétique avec la tradition et notamment avec le chamanisme. A terme, on peut penser

¹⁵³ Chamane. Dans ce travail, j'utiliserai indifféremment l'un ou l'autre terme.

¹⁵⁴ "Esprit" de la nature, double immatériel d'une entité terrestre animée ou non (animal, arbre, rocher...). Pour une étude détaillée se reporter à XVII-1.

que ce nouveau savoir sera vraisemblablement un élément important du changement culturel.

Malgré tout, le corps, dans son anatomie ou sa physiologie, comporte pour les Wayana des zones d'ombre. Il est aussi un sujet d'étonnement et d'interrogation : "certains hommes ont comme des seins mais il n'y a pas de lait... on a des choses extraordinaires, bizarres (*wipili*) dans le corps, qui ne sont ni rondes, ni carrées..." (Pk). À la limite on aboutit au rejet, à la négation de tout ce qui n'est pas expliqué ou même reconnu comme fondamental en lui : position tenue par Pileike pour lequel tous les éléments du corps ne sont sans doute pas utiles au fonctionnement de l'ensemble ¹⁵⁵ ; plus extrême encore est Muloko qui ne voit que du superflu dans tout ce qui n'est pas cœur et sang ! Cela nous introduit déjà, et clairement, à la hiérarchisation des constituants de l'organisme où la bipartition suivante ce qui est expliqué/ce qui est inexplicable correspond *grosso modo* à celle-ci : ce qui sert à quelque chose/ce qui est inutile, et, dans ce qui sert à quelque chose, il y a des éléments majeurs et d'autres qui ne font que soutenir l'activité des premiers. Ces organes secondaires aussi, il est probable qu'on pourrait s'en passer.

En tout cas le corps ne laisse pas indifférent, il interroge, oblige à des prises de position. En ce sens notamment il apparaît comme un bon reflet de la société et de la culture, qui le traversent et s'en nourrissent. Il est un lieu d'histoire, de conflit, d'ancrage de l'imaginaire.

¹⁵⁵ Un informateur profane de C. Durif-Bruckert lui disait « si l'on devait fabriquer des gens, il faudrait absolument prévoir un cerveau, un coeur ou du sang. Pour le reste, c'est des accessoires, des organes de confort » (1994 : 189). De même pour Asclépiade les viscères ne servent à rien (J. Pigeaud, 1985 : 61).

Nous suivrons, pour cette section, le plan suivant :

III - Evolution du statut ontologique de l'homme : une apparence malheureuse

IV - Introduction à l'ethno-anatomie wayana

V - Approche de l'ethno-physiologie wayana et représentations du corps

[103]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie. Anthropologie du corps

Chapitre III

Évolution du statut ontologique de l'homme : une apparence malheureuse

[Retour à la table des matières](#)

En matière de corps, les choses ne furent pas toujours comme elles sont aujourd'hui : c'est une certitude qu'on ne peut négliger. Chez les Wayana les mythes font état d'une création en deux étapes au moins. Ce qui nous intéresse ici, ce sont seulement les propriétés et apparences attachées à chacun de ces temps.

D'abord Kujuli ¹⁵⁶ créa les Wayana, et ces derniers étaient immortels (*ilēmë-pipin*), leur vie était sans limite, infinie, *etipila ulëno* ; "ils étaient supérieurs, surnaturels, un peu comme des dieux (*kujulintom*)" (PK). "Ce sont eux, ces invisibles, qui ont créé, en pensant, toutes les choses y compris les chamanes (*pijai*) et les esprits (*jolok*).." (PK). Notamment il leur suffisait de vouloir pour créer ¹⁵⁷ :

¹⁵⁶ Créateur totipotent et omnipotent auquel aucun culte n'est rendu. Les Wayana éprouvent à son égard un sentiment ambivalent car en même temps qu'eux il a créé les *jolok*, principe de leur souffrance et de leur perte. On parle dans la littérature de plusieurs Kujuli, frères jumeaux, clones ou simplement créatures du premier Kujuli. Kujuli est aussi le principe explicatif ultime de tout ce qui n'est pas explicable autrement. Il est venu au monde sous la forme d'un oeuf (voir notamment XVII-1-2) ; plus tard il a ensemencé une femme par sa parole (ou pensée)... Tout un cycle lui est consacré.

¹⁵⁷ Chez les Nabesna, c'est la pensée du corbeau qui a provoqué l'accomplissement et l'existence des êtres et des choses. Mais cela demeure une virtualité de la pensée humaine : « tu penses et ça arrive... » qui en impose un contrôle strict (MF Guédon, 1988 : 9).

désiraient-ils une banane qu'apparaissait un bananier chargé de fruits... C'était une période heureuse, et ce premier monde est le fruit du désir. On ne sait pas grand chose des êtres qui le peuplaient mais tout laisse à penser que, même invisibles, ils ressemblaient aux humains actuels. Or, à la suite d'un évènement mystérieux, Kujuli détruisit cette première humanité par l'intermédiaire d'une terrible inondation. Cet évènement, le mythe nous laisse entendre qu'il est d'origine sexuelle : après avoir décrit Kujuli comme "celui qui s'est fâché à cause de son épouse", le reste de l'histoire montre que cette épouse l'a quitté c'est-à-dire, dans le contexte wayana, trompé ; nous y reviendrons ; cela corrobore les propos de De Goeje qui corréle perte de l'immortalité et sexualité (1941 : 6). Après le déluge ¹⁵⁸ Kujuli recréa les hommes tels qu'ils sont aujourd'hui, mortels, *tîlēmēphamo*. En fait il est possible qu'il y ait eu plusieurs tentatives et plusieurs destructions de la part de Kujuli, comme chez les Kalina où « Kapupono ¹⁵⁹ créa l'homme avec de la terre, mais quand l'homme alla se baigner il fondit. Puis il fit l'homme de roseau [104] à tresser ; l'homme allait à la chasse, se mouillait, s'approchait du feu et brûlait. Après cela Kapupono fit l'homme de chair et de sang et dès lors ce fut bien » (De Goeje, 1941 : 7).

Voici une version populaire de la création des hommes actuels, qui fait référence à l'écroulement du ciel comme moyen de destruction, et surtout qui souligne notre condition de "refaits", d'êtres imparfaits issus d'un bricolage.

Détails sur la création humaine, d'après Kuliaman (tp/td Kupi) ¹⁶⁰

Ma hemalë ma wikei heiman lo helë kaputpë sin upak

Aujourd'hui, je dis qu'il y a une terre sous la terre, et que nous sommes sur l'ancien ciel

Wajana etkapatoponpë heiman uhpak ahmütpikomohnë (?)

de cette terre avec laquelle on a écrasé des Wayana. Et cette terre était la vraie terre,

lo helë katip ipok sin kapu me mēneheneja hei

¹⁵⁸ Ce thème universel n'épargne pas l'Amazonie ; voir entre autre dans Clastres le mythe amazonien de l'arc en ciel serpent (1972 : 33-31), que l'on trouve chez les Wayāpi et les Wayana.

¹⁵⁹ Qu'on peut traduire par "celui qui vit dans le ciel", "le céleste".

¹⁶⁰ Tous les mythes cités, sauf indication contraire, ont été recueillis par l'auteur et transcrits et traduits (tp/td) sous son contrôle ; les traductions ici ne sont pas littérales.

il y faisait bon comme sur celle-là, et cette terre (la nôtre) est comme un ciel pour les gens du dessous.

kuwekikom uhpak itëtpïtom lonak mëneneja Wëlisijaname itëtpï tom

Ce sont nos frères, ceux qui sont partis, comme les Wëlisijana ¹⁶¹,

mëneneja masike hemalë kutatëi talë helë po ëhmelë

ce sont eux qui voient ainsi (notre ciel au-dessus d'eux). Alors nous qui sommes ici sur cette terre nous avons été recréés,

Wajana tilëmëtpïtom lëken kutatëi wama ihap epola kulomajatëi

seulement on nous a faits d'arouman, c'est pour cela

helëpo tihnelë kulomojatëi sisi hela kutatëi kuwanë

que nous mourons tous rapidement ; nous ne supportons pas le soleil ¹⁶²,
notre coeur

kom anumna kutatëi ëhmelë mëhelëpsik lëken man anumhak

n'est pas puissant. On n'a jamais entendu parler de quelqu'un de très très puissant,

ilëmëpïlanma man mëhe katëla kutatëi tilëmëtpïme sike lëken

d'immortel, parce qu'on est tous seulement des refaits.

upak Wajana tilomoi inelële uhpak mëklë kilïtponkom nïlïtpï

Autrefois les vrais Wayana sont morts, ceux qui avaient été créés par notre créateur,

malonme helë opikai tihe tuhmopoi tot helëja mëhelëja

et on les a mis sous cette terre et on les a fait écraser par elle.

kilïtponkomoja imepïn ilëmëhe kunmëlamkom ilëmëhe

C'est notre créateur qui l'a voulu ainsi parce qu'il a voulu en recréer d'autres, c'est-à-dire nous.

sike eitoponpë tom kutatëi ailë lële kutatëi helëpo

Ainsi est notre origine, et c'est pour ça que nous vivons sur celle-là (cette terre)

tatïlïla kuwekikom hei huwa mëlë lëken ekalëjai

et que nos frères vivent sous la terre. Voilà, c'est cette

mala eitoponpë tēpïilelep kunmëlamkom titëi upak lome

[105]

histoire que je raconte. Autrefois nous avions un moyen d'accès, mais puisque cette terre là (où nous sommes)

helë tētuhmoi sike helë pona tilëmëi kunmëlamkom

s'est écroulée, alors on nous a mis dessus,

imepïn mïhen huwa lëken huwa lëken nïka maka neha.

nous, les nouveaux habitants ; ainsi est cette histoire là. C'est fini.

¹⁶¹ Peuple mythique comprenant seulement des femmes (les "Amazones").

¹⁶² Chez les Guaraní, Tupan « dispense sur la terre la fraîcheur sans laquelle la chaleur excessive de Karai [flamme, feu solaire] risquerait de consommer les hommes en tant qu'ils ne sont pas des dieux » (P. Clastres, 1974 : 39) ; dans le dernier mythe cité, il est dit « ... afin que mon sang de nature imparfaite, afin que ma chair de nature imparfaite... » (id : 138).

Nous ne sommes donc que les derniers venus des humains créés par Kujuli ; et même si les matériaux sont différents, même si nous sommes les moins réussis, les moins parfaits, l'emploi récurrent du terme Wayana signale bien que nous appartenons au même groupe. Comme si le créateur avait travaillé avec des matériaux divers une unique idée ; l'humanité est en quelque sorte sinon l'obsession du dieu, en tout cas la seule façon dont ce surpuissant peut envisager son oeuvre.

On doit noter que "Kujuli a fait toutes ces transformations avec sa parole" ; il a "d'abord créé la terre, et c'est à partir d'elle que tout s'est transformé. *Il a seulement rajouté le sang en plus*". Retenons ce dernier élément, en posant d'emblée que le sang est l'aspect visible du principe vital et identitaire *omole* ¹⁶³ sur lequel nous reviendrons longuement : donner le sang c'est donc ici donner l'*omole*. À un moment des origines, difficile à situer précisément, se place la "période des transformations", *anuktatop aptau* : "tout pouvait se transformer en tout" disent les Wayana. Un bon exemple de cette anarchie des apparences, de cette extrême fluidité des formes, nous est donné dans cet extrait de la vie de Kujuli, que l'on rencontre peu modifiée au cours des versions. En son enfance le démiurge fut confronté à des faits fantastiques :

Kujuli *eitoponpë uhpak* (l'histoire de Kujuli, jadis)

"...D'abord elle -la grand-mère crapaud, *pëlë-* envoie Kujuli chercher la couleuvre à manioc.

Il va la chercher mais ne la trouve pas, il voit seulement un gros anaconda pendu dans la maison.

Il revient chez elle et dit "il n'y avait pas de couleuvre, grand-mère, j'ai seulement vu un gros anaconda !"

"C'est bien ça, pourquoi ne l'as-tu pas rapportée ?", dit la vieille femme.

Après, elle lui demande d'aller chercher le tamis à manioc (*ulu*).

Il part le chercher. Il n'y a rien, il voit seulement un gros nid de guêpes, mais pas de tamis à manioc.

Puis il revient à sa grand-mère et lui dit ; "je n'ai pas trouvé le tamis grand-mère, j'ai seulement vu un gros nid de guêpes, c'est tout !".

"Mais c'est ça !", dit le crapaud à Kujuli !

¹⁶³ « Le sang est un des sièges de l'âme ; ou plutôt c'est l'âme même vue du dehors. Quand le sang fuit la vie s'écoule et, du même coup, l'âme s'échappe », remarquait Durkheim à propos des peuples "primitifs" ([1912] 1968 : 371).

Juste après elle lui demande d'aller chercher le tamis *pamkali*
 Il retourne encore chercher le *pamkali*, mais il trouve encore d'autres nids
 de guêpes. Alors il revient chez le crapaud et dit : "il n'y avait rien
 grand-mère, j'ai seulement vu d'autres nids de guêpes !"
 "Mais c'est ça !", dit la grand-mère à Kujuli...

[106]

La transformation (et la métamorphose, les Wayana ne font pas la différence) est un concept courant de la pensée wayana : *tanuktai* ¹⁶⁴ "se transformer" et *anuktatop* "la transformation", aussi bien celle du chamane en jaguar que celle de la chenille en papillon ; quoi que volontairement limitée dans ses ambitions, l'étude minutieuse que V. Hirtzel a consacrée à ce phénomène apporte d'intéressantes vues en termes de contexte et de relations (1997). La transformation est une potentialité de toute apparence, même si de nos jours il paraît que seuls les chamanes en disposent chez les humains. Avant d'aller plus loin, il nous faut insister sur cette notion de *transformabilité de la matière*, qui est un des axes où s'articulent de nombreuses croyances ¹⁶⁵, de nombreuses pratiques. L'extrait qui vient d'être donné met parfaitement en place les bases de ce principe opératoire wayana fondamental qui consiste à jouer des liens de ressemblance existant entre des éléments distincts. Ce principe est à la base du religieux.

Deux mythes, parmi de nombreux autres, suffiront à illustrer notre propos, à nous placer dans le contexte de l'époque des transformations et dans l'esprit des Wayana contemporains :

¹⁶⁴ Proche de *tanukhe* "monter", "grimper" mais aussi "retrousser" ; *Aimaja tupo apë tanukhe*, "A. retrousse ses manches". Un autre terme utilisé est *tëtihe*, devenir (devenir jaguar...).

¹⁶⁵ Le concept de transformation est au coeur du religieux ; on le retrouve partout, en Asie, en Amérique du Sud comme en Afrique ou en Europe (loup garou...).

Elukë eütoponpë Kunani akï ("l'ancienne histoire de la chenille de l'arbuste *kunani*") ¹⁶⁶

La chenille du *kunani* ¹⁶⁷ s'est transformée en Wayana.
 Il avait épousé une femme wayana.
 Il va travailler à l'abattis, le nettoie et plante des choses à manger : cannes
 à sucre, bananiers, de tout.
 Il est très bien, très sympathique.
 Mais, quand il va à la rivière, il dit à sa femme de se baigner d'abord, et lui
 se lavera après.
 Avant de se baigner, la chenille dit à sa femme de rentrer la première (à la
 maison).
 Quand sa femme est partie, alors seulement il se baigne.
 Quand il se baigne il empoisonne tous les poissons car il est la chenille du
Kunani.
 Il prend des poissons et il rentre à la maison.
 "Où as-tu eu ces poissons ?", lui dit sa femme
 "Il y en avait beaucoup, je les ai sabrés" lui répond-il.
 Chaque fois qu'il se baigne il empoisonne des poissons et les attrape.
 Une autre fois, alors qu'il se baigne, sa femme se cache pour le regarder
 Elle se disait : "comment est-ce-qu'il attrape des poissons ?"
 Ensuite, elle espionne son mari et après elle rentre chez elle.
 Puis il revient à la maison. Il sait déjà que sa femme l'a observé.
 [107]
 Pourquoi me suis-tu (m'espionnes-tu) pour me regarder, c'est parce que tu
 ne m'aimes pas ? C'est méchant de faire cela !
 "Bon, j'attends la nuit et je vais partir"
 À la tombée de la nuit il est parti pour toujours, il ne reviendra plus.

¹⁶⁶ Pour ces deux mythes le conteur est encore Kulijaman et le traducteur Kupi.

¹⁶⁷ Le *kunani* est un arbuste, le *Clibadium* sylvestre, dont les feuilles entrent dans une préparation complexe à l'issue de laquelle on obtient des boulettes toxiques utilisées pour pêcher certains poissons. Chez les Guarani l'invention du poison de pêche est présentée d'une façon similaire (P. Clastres, 1974 : 68).

Pupuli eitoponpë helë ("voici le conte du hibou")

Il y a très longtemps le hibou (*pupuli*) s'est transformé en wayana
 Le hibou chantait juste au bord du village
 "Viens donc, tu seras comme un mari", dit une femme.
 Hibou a écouté les paroles de la femme.
 Au soir tombé, Pupuli est parti voir la femme :
 "J'arrive" lui dit Hibou, "Qu'est ce que tu m'as dit ?" ajoute-t-il.
 "Rien j'ai seulement appelé le hibou" dit la femme.
 "le hibou ne sera jamais ici, et tu ne le verras pas non plus" dit celui-ci.
 Il n'était pas grand, il était petit mais on aurait cru qu'il était sale.
 C'était à cause de ses plumes.
 Mais il ne mange pas beaucoup, il ne mange que le foie des pécaris à col-
 lier, des singes.
 Plus tard, il a fait l'abattis et y a planté de tout.
 Bientôt ils partent en brousse...
 [.....]
 Son épouse est très heureuse, les femmes sont en train de dépecer le gi-
 bier.
 Ensuite Hibou discute avec sa femme, il dit "bon, tout à l'heure tu diras à
 ton père de faire un grand boucan !"
 Sa femme va voir son père : "Papa, mon mari m'a dit qu'il faut que tu fas-
 ses un grand boucan"
 D'accord, dit son père, je vais le faire...

Bref, ce hibou là se trouve bien dans la peau d'un homme !

Le tatou *kapasi* proviendrait de la transformation du ver palmiste *ilipe*, le ta-
 tou géant *mëlaimë* de celle du gros ver *uluhui*, le tapir de celle de la chenille de
 bananier *maikaman akï*, le petit poisson *awalipa* de celle d'une chenille *ëlukë*, les
 pécaris à lèvres blanches des Wayana, les pécaris à collier des buissons morts
jaikoho...

*Dans ce procès, la chenille joue un rôle capital : elle incarne littéralement la
 métamorphose, elle est la métamorphose, jeu de formes, entre deux formes. Nous
 la retrouverons tout au long de notre étude.*

Il faut encore noter que tout un cycle de légendes fait descendre certains ani-
 maux des Wayana. Prenons l'agami : "il descend des Wayana. Un jour un homme

a caché la femme dont il était amoureux et ils ont fui ensemble le village. Les gens du village étaient fâchés et les ont poursuivis. Mais ils courraient très vite, et l'homme a glissé dans la boue... Il criait et sa voix s'est transformée en celle de l'agami, puis lui-même s'est transformé en agami. Alors il a cherché son amante en chantant, et a fini par la retrouver. Elle aussi s'est alors transformée en agami. Ils ont sur le dos -les agamis- la couleur de la vase car l'homme est tombé sur le dos" (W). Une histoire semblable existe pour le jaguar entre autres.

[108]

Nous livrerons au paragraphe sur l'accouchement un mythe qui montre comment les hommes apprirent à utiliser cette propritété de transformation des chenilles pour nourrir leurs parents, bref à en rationaliser l'élevage à des fins alimentaires : "c'était toujours comme ça les Wayana, ils transformaient les chenilles pour servir de nourriture à leurs beaux-pères et belles-mères...". Nous verrons aussi que certains cultigènes peuvent devenir des humains.

Ce thème de la transformation constitue un des traits communs de la mythologie amazonienne, qui, pour généraliser ce que dit P. Descola de celle des Achuar, « est presque entièrement consacrée au récit des conditions dans lesquelles les êtres de la nature ont pu acquérir leur apparence présente » (1986 : 120).

On doit par ailleurs convenir avec Monod-Becquelin que dans les contes et les mythes « la narration joue au niveau lexical sur l'ambiguïté du temps mythique où "les animaux étaient anthropomorphes" ; à côté de leur apparence humaine sont utilisées des particularités dont ils portent le nom : un glissement lexical fait qu'une phrase se réfère à un homme et la suivante à un animal ou réciproquement » (1982 : 134). Une étude approfondie du bestiaire permettrait sans doute de faire apparaître des régularités, mais là n'est pas notre but dans le cadre de cette thèse.

Quoi qu'il en soit, les informateurs insistent pour mettre en exergue deux choses. La première est l'importance fondamentale du sang dans la création "... Kujuli a créé la terre... il a seulement rajouté le sang..." et l'on précise "le sang vient du ciel". Mais une hiérarchie s'impose immédiatement : le sang a d'abord été donné aux hommes (et aux *jolok* pour certains), puis aux animaux et ce qui restait a été partagé entre les végétaux, comme le prouve la clarté de leur sève. La seconde réside dans cette considérable plasticité des formes physiques, des phénotypes,

qui nous aidera à comprendre plusieurs problèmes relatifs au corps : ainsi, dans l'affection infantile "*tijëlukëk*", c'est une chenille invisible qui agace l'enfant ; ailleurs la lune peut prendre oniriquement forme humaine afin de déclencher les menstrues. On la retrouve dans de nombreuses croyances ; ainsi par exemple pour les Wayana les *itukala* sont des *jolok* qui peuvent se transformer en *itupon*, hommes sauvages, pour s'attaquer à eux. On peut retenir que souvent il s'agit bien de transformations, processus temporaire et réversible (les *itukala* se re-transforment en *jolok* dès leurs méfaits accomplis, le *pïjai* retrouve sa forme humaine après avoir été jaguar quelques heures... ¹⁶⁸), [109] alors que d'autres fois on a affaire à de véritables métamorphoses, c'est-à-dire à des formes irréversibles de transformations pour reprendre l'analyse de A. Monod-Becquelin (1982).

La métamorphose capitale (au sens de peine capitale) est celle de l'invisible en visible pour les humains, qui introduit une différence de statut ontologique avec les *jolok*, différence dont les conséquences sont tragiques pour l'homme ¹⁶⁹. L'homme de chair, incarné, chaud, est devenu en même temps une proie pour les *jolok*, invisibles amateurs de viande crue, saignante ¹⁷⁰, transformant sa vie en un perpétuel risque, engagé qu'il est comme gibier dans une sorte de chasse. "Les *jolok* ne nous aiment pas car nous sommes leur nourriture. Les invisibles se transformaient en hommes et disparaissaient. Ils sont toujours là, présents, dans la forêt. Les *jolok* mangent des champignons en guise de cassave et des hommes en guise de gibier" (Pk).

¹⁶⁸ Selon De Goeje (1943 : 64) « les jaguars sont des esprits capables de changer de peau ; en Guyane et autres lieux, de même qu'au Mexique, on croit que l'homme-médecine peut se transformer en jaguar ». F.Grenand note une conception *wayäpi* où une peinture passée sur le front peut rendre les guerriers invisibles (1982 : 399).

¹⁶⁹ Pour De Goeje (p 3) « l'esprit, le principe opérateur, c'est l'origine ; le monde visible et tangible est une matérialisation de cet esprit, et notamment chaque espèce de chose est la matérialisation de l'esprit correspondant à cette catégorie ». Faudrait-il alors considérer que la faute humaine a eu des conséquences pour toutes les espèces ? La période des transformations serait celle où les animaux et autres entités n'avaient pas encore choisi leur camp, ou attendaient d'être pensés ? Le même auteur (p 4) nous indique qu'en fait ce sont les esprits qui se sont soustraits à la perception et Lévi-Strauss, citant Murphy, ajoute que chez les Warrau tous les animaux avaient forme humaine (1964, p 129). On pourrait alors considérer que l'humanité aurait été une condition nécessaire, un passage obligatoire pour tout ce qui peuple la terre. En somme, tout ce qui vit aurait tenté la chance de l'humanité, de la condition humaine, avant d'en être chassé.

¹⁷⁰ Cet attrait des puissances surnaturelles et néfastes pour le sang humain se retrouve quasiment partout ; c'est souvent vis-à-vis des écoulements féminins qu'il est le plus explicite, comme pour les djinns au Maroc (M. Corbetta, 1997 : 93).

Sous l'angle de la transformation, on peut différencier l'homme normal du chamane. De Goeje soutient que

« Dans les temps reculés, le monde était différent de ce qu'il est aujourd'hui. Les esprits vivaient alors en bonne société avec les hommes, c'était l'âge d'or, sorte d'ère paradisiaque. Mais une querelle s'éleva entre les esprits et les êtres humains. Les esprits devinrent alors invisibles [dans cette version ce ne sont plus les humains qui deviennent visibles] et le monde entre leurs mains vit depuis sous leur menace. Seul l'initié - chamane-, par une vie sans tache et un grand labeur, arrive à les domestiquer. Les esprits alors lui prêtent leur concours qu'il utilise pour venir en aide aux non-initiés » (1943 : 3).

Le chamane peut ôter sa peau, alors appelée *walamali*, sous la hutte de soins *mimnë* ; il peut se transformer en animal ou habiter le corps d'un animal ¹⁷¹ ; il peut se transformer en *jolok* ; il est visible et invisible. C'est aussi un noeud de tranformation qui actualise le temps des origines : il est un passeur de frontières temporelles, spatiales et formelles. Cependant, même pour lui la forme habituelle d'existence est charnelle. Les Wayana ne s'y trompent pas qui disent, comme ce chamane à qui nous demandions [110] pourquoi ils n'offraient rien à Kujuli : "on ne remercie pas Kujuli car on ne croit pas en lui -pour nous aider- parce que pour lui nous n'existons pas en tant que personne, nous ne sommes que des objets comme les arbres... et puis c'est un hypocrite car il a fait les *jolok* avec nous pour qu'ils nous tuent" (Pk). Paradoxe fondateur : le sang chaud, emblème de la condition terrestre et conséquence de la visibilité, est voué, comme on va le constater, à la rendre éphémère, et ce de deux façons : d'une part en s'altérant spontanément au contact de l'existence ordinaire, celle d'ici-bas, et d'autre part en servant d'appât aux *jolok* dévoreurs. Nous aurons l'occasion d'y revenir, principalement dans le travail en cours sur la pathologie et les soins. En effet c'est de là que viennent les maladies : de la séparation, après ce que d'aucuns ont appelé "l'âge d'or", entre les *jolok* et les hommes. Cette scission, dont l'origine est mal élucidée, signe en quelque sorte l'acte de naissance du mal, du malheur ¹⁷².

¹⁷¹ En France la sorcellerie de nos campagnes a longtemps exploité ce thème issu du fantasme de la métamorphose ; la licanthropie en est l'aspect le plus célèbre.

¹⁷² De Goeje parlant d'un mythe arawak, dit « qu'il parle de l'âge d'or et raconte comment il prit fin avec la querelle des hommes et des esprits. Les esprits se changèrent alors en êtres invisibles et envoyèrent des maladies et des désastres sur la terre » (1943 : 120) et p 131 il donne

On ne saurait oublier que le temps des origines, où tout était possible, au moins sur le plan des apparences, existe toujours : c'est le temps du rêve, celui du mythe mais aussi, nous le verrons, le temps de la maladie. Ce temps n'a pas disparu, il est là, contenant le nôtre mais dans une autre dimension : c'est un espace/temps différent du nôtre, c'est l'espace de la vérité et du danger car s'y meuvent les redoutables *jolok* ; c'est aussi bien sûr le domaine du chamane. Là les formes sont fluides et labiles sous le règne de la transformabilité. Il est de règle pour ce qui peuple la terre de vivre concomitamment dans ces deux espaces/temps : animal/*jolok*, rocher/*itpë*, arbre/*itpë*... *Itpë* c'est justement la copie, le double. L'homme dispose de son *omole*, qui cependant, *pïjai* excepté, ne lui permet pas l'accès volontaire au rêve. Y "voir", au sens chamanique, c'est justement avoir accès à ces deux niveaux inséparables de la réalité.

Il convient de souligner que cette "période des transformations" a correspondu, dans notre espace/temps, à un état de fait qui n'a pas totalement disparu, au contraire : elle fut le mystérieux paroxysme d'un phénomène permanent et encore actuel car, « tout le monde sait que ce qui est arrivé dans le passé peut arriver maintenant. Le temps du mythe et le temps d'aujourd'hui sont contemporains » (Monod-Becquelin, 1982 : 144). Écoutons plutôt : "*alawata* -le singe hurleur- est *pïjai* ; il se transforme en chenille, celle de la liane *pilo* (*Philodendron sp.*). Autrefois vers le matin un singe hurleur chantait, mais un peu différemment des autres. Un chasseur est allé le tuer. Il a vu la femelle à côté du mâle dont la tête était de singe hurleur et la queue encore celle d'une chenille qui s'accrochait à la liane [111] *pilo*. Il est retourné dire ça au village, et un chasseur est venu tuer la femelle. Alors le singe hurleur est descendu et a tué l'homme" (W). A la suite de cette histoire le traducteur ajoute qu'on voit souvent le singe hurleur se transformer. Par exemple son cousin Apili, garçon célibataire, a vu ce type de singe hurleur avec un corps de chenille, "c'est pour ça qu'on dit que le babouin descend de la chenille, la chenille est son *jëlukë*". Un autre jeune, Mata, a vu dans les sauts du fleuve près de son village un animal en cours de transformation, avec une tête de poisson, "puisque ça commence toujours à se transformer par la tête" et un corps de

des précisions sur la cause de la dispute. Chez les Guaraní, après un épisode semblable, P. Clastres remarque que « la rupture entre le divin et l'humain est dès lors définitivement consommée, l'histoire des hommes trouve là son vrai point de départ » et là commence aussi le mal (1974 : 44 & 58).

chenille ; tel jeune père vient de voir, à l'abatis ¹⁷³, un oiseau-mouche *tukui* encore à moitié chenille accroché à une tige de manioc et, sous le coup de la peur, il l'a tué. De même, il est bien connu que le grand tinamou *hololo*, comme le gros lézard *hapalaka*, et plus sûrement encore l'anaconda peuvent se transformer en homme. En avril 97 le bruit courut de la présence, sur la berge surinamienne face au village Twenke, d'un gros anaconda à tête de jaguar qui creusait une mare pour son usage : la plupart des Wayana y crurent et redoutèrent qu'il ne s'agît de la réapparition du monstre mythique Tulupele, se transformant à l'occasion en jaguar énorme qui dévorait parfois, jadis, ceux qui empruntaient le fleuve ¹⁷⁴. D'autres exemples m'ont été donnés, impliquant parfois des végétaux : ainsi tel arbre dont le fruit sert à appâter tel poisson est avec lui dans une relation impliquant des rapports anciens ou actuels de transformation. Le manioc peut être un bébé qui pleure... Enfin, nous l'avons dit, les *pījai* ont le pouvoir de se transformer eux-mêmes ou de transformer autrui : "les *pījai* peuvent transformer certaines personnes en animaux. Ainsi, autrefois, Muloko a transformé K. en jaguar, la nuit, et elle (K) voulait attaquer plusieurs personnes ; P. (autre chamane) l'a ensuite soignée. Muloko a fait ça car il voulait se remarier avec elle et elle ne voulait pas" (Pk). Il n'y a donc pas de frontière nette entre les êtres vivants, mais une sorte de chaîne de transformation continue, qui a cependant des limites. "Seuls les *pījai*, et encore ceux qui ont le *jolok* du jaguar, peuvent se transformer en jaguar ¹⁷⁵. Les gens normaux peuvent aussi se transformer "en *jolok*", mais c'est toujours, comme K, un *pījai* mort de leur famille (autre version de la transformation de K.) qui les transforme -pour aller réaliser une vengeance-" (A).

Tirons quelques indications de ce qui précède : 1) "l'âge d'or" est passé, celui où l'homme était immortel et créait les différentes entités qui peuplent le terre en les désirant. Il doit assumer les conséquences de sa différence de statut avec les *jolok*, différence dont [112] l'origine est obscure mais qui a abouti à son bannissement du Monde Autre dont nous verrons qu'il est le monde vrai, celui du rêve,

¹⁷³ Abatis peut s'écrire indifféremment avec un "t" ou avec deux "t". J'emploierai l'une ou l'autre graphie.

¹⁷⁴ Il aurait existé plusieurs Tulupele, au moins un par fleuve (Paru, Jari, Litani, Palumïu).

¹⁷⁵ Chez les Tukano « le pouvoir de transformation du payé [chamane] est un des aspects les plus importants de son métier... il peut se déplacer géographiquement ou se transformer en jaguar ou en anaconda », Reichel-Dolmatoff (1973 : 163).

celui des origines ; 2) l'apparence visible est le résultat de son bannissement et la cause de sa finitude ; 3) la période des transformations fut celle de l'indifférenciation, une sorte de chaos identitaire : animaux et végétaux pouvaient devenir hommes, et l'on a vu, à propos de l'agami, que l'inverse était possible ; 4) cette période perdure mais sur un mode mineur, très occasionnel, et de toute façon la voie qui permettait d'accéder, ne serait-ce que momentanément, à l'humanité, n'est qu'exceptionnellement empruntée. Toutefois l'homme (chamane) peut encore accéder à l'animalité et même à l'invisibilité, dernier contact volontaire possible avec les entités qui ont pu garder leur invisibilité : et ce pouvoir, il le doit à la maîtrise du rêve octroyée à quelques uns (les chamanes) par Kujuli. Quant aux *jolok*, ils peuvent endosser l'apparence de toutes les espèces (ce sont alors les *jolok* de l'espèce qui se métamorphosent) y compris celle de l'homme. Nous trouverons des histoires où un Indien inconnu se révèle, au bout du compte, être un *jolok* dévoreur venu s'attaquer, le plus souvent, à une femme seule.

Une conclusion s'impose ici : le "corps" pensé par les Wayana sera très différent du notre ; ce que nous venons de voir représente une sorte de clef initiatique qui permet une plongée dans leur univers, et éclairera des points ultérieurs.

Jusque là il s'est agi d'identité totale : le hibou du conte prend la forme d'un homme à tel point que personne ne peut deviner son origine, et il effectue avec succès les tâches dévolues à l'adulte wayana. Nous discuterons ultérieurement, à propos du concept d'imitation, *etamesi*, et de ses variantes, le problème des identifications partielles principalement comme châtiment (le chamane imitant le comportement des animaux qui ont servi à "traiter" le cadavre de sa victime...). Dans ces cas un élément ou un ensemble d'éléments permettent d'identifier l'agresseur, celui qui punit le transgresseur : ce sera le *meku*, sapajou fauve, si la personne se touche fréquemment le sexe, se masturbe.... Mais les peintures corporelles, le revêtement de masques, de peaux animales ainsi que la musique sont également des opérateurs de rapprochement et d'identification avec des esprits (*jolok*), ils permettent d'accéder au champ de la métamorphose. L. Lévy-Bruhl l'avait remarqué, qui disait « mettre un masque, ce n'est pas, comme pour nous, un simple déguisement sous lequel l'individu reste ce qu'il est. C'est subir une transformation réelle. Le masque est pour la tête ce que la peau est pour le reste du corps » (1963 : 125). Cela est vrai chez les Wayana comme chez les Trumai et bien d'autres peuples, à ceci près qu'il s'agit de transformation temporaire et non de métamorphose.

[113]

Retenons pour l'instant que le concept de transformation, et celui d'imitation, en tant que transformation partielle et transitoire, sont véritablement au coeur de la pensée wayana, dont ils constituent un axe majeur. Nous verrons comment ils structurent le champ symbolique. Une mise au point avant de poursuivre. Il y a pour les Wayana deux modes de vie : l'existence visible, celle de l'homme ou de l'animal ou du végétal ordinaire, et celle souvent dite "en *jolok*" qui s'adresse à la forme invisible. Elles ne sont pas étanches, puisque nous avons vu que le passage de l'une à l'autre était possible, mais elles peuvent être concomitantes aussi. Les arbres existent comme arbres pour l'homme ordinaire, mais pour qui peut voir "en *jolok*" ils sont aussi des êtres humains ; de nombreux animaux ne se limitent pas à leur apparence mais sont l'incarnation d'un *jolok* de l'espèce...

Ayant averti le lecteur de l'aspect fallacieux et changeant des apparences, propriété qui hante l'imaginaire des Wayana et contribue nettement à orienter leur pensée, nous pouvons maintenant nous tourner vers l'étude du corps humain dans sa réalité visible actuelle.

[114]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie. Anthropologie du corps

Chapitre IV

Vocabulaire anatomique et notions d'anatomie

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit ici simplement de voir dans quelle mesure l'anatomie peut nous aider à faire émerger un « certain ordre du corps lui-même et de la réalité extérieure » (Therrien, 1987 : 6). Pour ce faire, le lexique, principalement, nous servira de guide.

IV-1 - Les corporèmes

Le répertoire des termes servant ici à l'analyse n'a pas la prétention d'être exhaustif. Nous attendons cependant qu'il nous oriente dans des directions qui convergeraient avec celles que fera apparaître la suite de notre étude ; une sorte de révélateur, ou de complément, selon les cas.

Les corporèmes présentent une stabilité particulière ; ils résistent mieux que d'autres parties du lexique à l'érosion du temps. C'est ce que nous dit F. Grenand quand elle constate à propos de l'omawa, langue disparue dont elle a recueilli les vestiges, que « la plus forte proportion de vocabulaire que les hommes ont

conservé dans leur mémoire se rapporte au corps » (1995 : 221). M. Therrien pour sa part a remarqué que le vocabulaire désignant les parties du corps figure parmi les plus conservateurs, les moins exposés au changement linguistique ; elle ajoute, à la suite de Pottier, que le corps humain doit être un thème privilégié de l'ethnolinguistique car il n'est pas un concept abstrait mais une réalité riche et observable (1987 : 5-8-9). Ce dernier point constitue certainement un élément de réponse à la question des causes de cette stabilité particulière.

Avant d'aller plus loin, disons que les Wayana se représentent le corps comme globalement constitué de six éléments : la peau, les os ou parties dures, la chair (tout ce qui est souple, palpable), le sang, qui est la vie, les organes et un enchevêtrement de vaisseaux sanguins et autres liens de communication entre organes. Nous constaterons que l'opposition signifiante a lieu entre l'enveloppe cutanée et le sang. Bien sûr les Indiens connaissent les organes internes (à l'exception notable du pancréas), issus du durcissement du sang du fœtus (sans doute grâce à la chaleur du ventre maternel) et divisés en quatre groupes : le cerveau (et la moelle osseuse), les organes de la poitrine pour la collecte et la [115] circulation du sang, les entrailles qui siègent dans le ventre et sont des organes d'assimilation (estomac) et d'élimination des aliments, et enfin les organes de la génération situés dans le bas-ventre.

Le corpus recensé en annexe V (environ 200 corporèmes) ¹⁷⁶, malgré son incomplétude, permet une approche des référents auxquels l'anatomie renvoie.

La spatialité apparaît prédominante, et l'on ne saurait s'en étonner puisqu'elle est à la base de tout projet anatomique. Selon un plan frontal (paume de la main/dos de la main, idem pour le pied, avant de la jambe/derrière de la jambe) - remarquons que le membre supérieur n'est pas orienté ¹⁷⁷, ou horizontal (maxillaire supérieur/maxillaire inférieur, denture inférieure/denture supérieure...). Dans le plan sagittal il n'y a pas de terme qui inclurait lexicalement l'opposition d'un côté à l'autre, alors que les Wayana portent un grand intérêt à la latéralisation ; on a recours aux termes droite et gauche. Des figures spatiales précises servent de référents : trou (*eta*), profond, intérieur (*ilopta*), caverne, récipient, fermetu-

¹⁷⁶ D'autres apparaîtront en cours d'analyse.

¹⁷⁷ P. Roulon qui observe la même chose chez les Gbaya attribue cette différence à la station assise durant laquelle il y a un dessus et un dessous de la jambe, ainsi qu'à la grande mobilité du membre supérieur (1980 : 78).

re/couvercle, cime/sommet, lieu/endroit, bord/bordure, face/façade, milieu/centre, bosse, flanc/côté, dedans, chemin, pointe/extrémité, prolongement... Ces correspondances sont effectivement assez nombreuses pour confirmer l'avis, comme nous y invite M. Therrien, de certains philosophes au premier rang desquels Merleau-Ponty, qui considèrent le corps comme indispensable à l'appréhension de l'espace ; « le corps ne crée pas l'espace, il éclaire la notion » (1987 : 94) nous dit-elle. On peut également remarquer, à partir des considérations qui précèdent, que le monde pénètre le corps. Cela ne signifie pas, cependant, que tout espace se réfère au corps, ni inversement que le corps ne soit nommé qu'en vertu d'un ordre spatial.

Il semble que de nombreux termes n'aient d'autre application que le corps lui-même. Certains renvoient à une partie anatomique proche ou ressemblante : *ëwu pitpë* (*ëpitpë*), *omo apì* (le dos de la main)... par là transparait une certaine hiérarchie, où l'organe ou la zone dominante, valorisée, sert de référent pour les parties mineures, annexes.

Les références au milieu animal sont assez nombreuses (oiseau, nid, museau, ouïe, bec, oeuf, souris, griffe, patte, arête...), moins nombreuses cependant que celles d'origine végétale : noyau, cime, pousse, grappe, tronc, palmier, racine, nourriture végétale, écorce, jus, nervure... Quelques-unes s'appliquent à l'artisanat (anche de clarinette, flûte, flèche trident, corde, tuyau/canal, hache, sabre d'abatis, couvercle, poterie) ; d'autres au monde [116] minéral (rocher/caillou, grotte) et à la couleur (blanc/clair, rouge). La taille est rarement utilisée, et c'est alors pour différencier deux éléments proches : ainsi *ëpë jetpë pepta* ("le grand os du bras") est le cubitus et *ëpë jetpë apsikan* ("le petit os du bras") le radius et l'on retrouve la même chose pour la jambe.

La référence au social par le biais du pouvoir revient au moins deux fois, basée sur le terme *umit*, chef. On retrouve ailleurs, implicitement, la notion de hiérarchie : ainsi le foie est placé dans la poitrine et lui donne son nom, *elepata*, "le lieu du foie", ce qui laisse présager de l'importance symbolique de cet organe, importance qui est maintenant accordée au coeur. Là, en creux, dans cette inver-

sion hiérarchique entre deux organes majeurs, se laisse deviner une histoire, un changement conceptuel dont l'enjeu dépasse sans doute le corps ¹⁷⁸.

La métaphore et la métonymie sont utilisées comme outils privilégiés de sémiotisation ; elles permettent l'immixtion de l'environnement dans le corps ou la projection de ce dernier sur le monde alentour. Cependant, le vocabulaire "de la connivence" comme celui de *mimnë* ¹⁷⁹ exploitent davantage leurs ressources que le vocabulaire "classique" pour nommer le corps ¹⁸⁰, et c'est justement le recours exclusif à ces figures de style qui le caractérise. Quelques exemples : *pilasi*, "un panier en vannerie", désigne "le ventre" ; *ëwetikpiju*, "ton rouge", s'applique au sang ; *tipinem* ¹⁸¹ le sexe (pour l'homme ou la femme) connote le caractère précieux de cet élément anatomique, mais on emploiera plutôt le terme *paila*, "arc", pour désigner la verge ¹⁸² ; uriner se dit "lancer" ; lors du diagnostic prénatal le sexe masculin est annoncé par le chamane par un mot signifiant "qui a des branches" et celle d'un enfant de sexe féminin par un autre signifiant "fendu" ¹⁸³... Par rapport à la métonymie la métaphore, nettement prévalente ici, implique une plus grande liberté vis-à-vis du référentiel, « fondée sur l'imaginaire : il suffit d'une association conceptuelle pour la justifier » (Pottier, 1992 : 124). A dire vrai, le vocabulaire de la connivence est une sorte de jeu créatif lexical inspiré de façon quasi-exclusive par le corps, et surtout par la sexualité ; son statut particulier lui interdit d'être utilisé avec "les gens à qui on doit du respect".

[117]

¹⁷⁸ Rappelons qu'en Occident ce ne fut qu'avec Harvey puis avec Pecquet au milieu du dix-septième siècle, après plusieurs siècles de dissection, que « le foie perdit brusquement et définitivement son rôle d'organe hémocentrique » (Grmek et Bernabéo, 1997 : 21 et 27).

¹⁷⁹ *Mimnë* est la hutte de soin du chamane et j'entends par "vocabulaire de *mimnë*" le lexique limité et spécialisé qui n'a cours qu'à l'occasion des séances de soins.

¹⁸⁰ J'appellerai vocabulaire "classique" celui qui régit les échanges habituels à l'intérieur du groupe, et vocabulaire "de la connivence" celui qui préside aux relations détendues où l'étiquette n'intervient pas ou peu. Il y a aussi le vocabulaire de la séance chamannique, proche de celui de la connivence mais non centré sur la sexualité comme lui.

¹⁸¹ Objet précieux qu'on ne veut ni perdre ni abimer (comme le *olok*) ; on l'emploie aussi pour désigner les gens car ils ne sont ni à vendre ni à échanger.

¹⁸² Il existe de nombreux termes pour décrire l'acte sexuel et notamment pour désigner le sexe masculin ; j'en citerai plusieurs au paragraphe sur la sexualité.

¹⁸³ Noter que chez les anciens Inuit le fait de fendre caractérisait la transformation in utéro du sexe masculin en sexe féminin (M. Therrien, 1987 : 154). En termes familiers on parle chez nous de la "fente" pour désigner la vulve ou le vagin d'une femme.

En fait, le langage ordinaire pour dire le corps (et, en-dehors des épisodes de maladie, on parle essentiellement du corps dans le cadre du désir, de la sexualité ou de la dérision, c'est-à-dire entre personnes du même sexe ou dans le couple ou dans l'ambiance festive) est celui "de la connivence" : il n'utilise que rarement les corporèmes que nous venons d'étudier et qui pourraient être assimilés, pour partie, à un lexique spécialisé, un lexique médical réservé au domaine sérieux de la maladie, du dysfonctionnement. Celui-ci comprend une bonne part d'orthonymes ¹⁸⁴, contrairement à celui de la connivence dont le but est précisément de les contourner.

On peut présenter les différences générales qui existent entre les deux principaux types de vocabulaires utilisés pour dire le corps : le tableau (n°1) qui suit est le fruit de notre familiarité avec les vocabulaires wayana, et non le produit d'une analyse approfondie.

	référentiel	choix sémiotique	zone du corps concernée	lieu/occasion
vocabulaire "classique"	figures de l'espace monde végétal monde animal relations sociales technologie	orthonyme métaphore métonymie	ensemble du corps	- partout possible - la maladie, les événements physiologiques - ambiance sérieuse
vocabulaire de <i>mīm-ně</i>	monde animal monde végétal	métaphore métonymie	tout le corps	séance de soin
vocabulaire "de la connivence"	monde végétal monde animal cuisine	Métaphore métonymie	organes du désir et du plaisir : sexe, fesses, seins	- hors de la sphère des gens que les relations sociales contraignent à respecter - entre amis et lors de fêtes, occasions de débordements divers dont celui concernant le langage - ambiance détendue

¹⁸⁴ Désignation immédiate, sans opération intermédiaire intentionnelle, d'après Pottier, 1992 : 123.

Par ailleurs tous les corporèmes ne bénéficient pas de la même fréquence d'usage. Certains, comme la bile ou les reins, ne sont qu'exceptionnellement utilisés, et encore n'est-ce qu'à la suite d'une consultation spécialisée, alors que d'autres font l'objet d'un usage plus fréquent comme les bras, les fesses, l'estomac... Nous verrons avec l'esthétique corporelle qu'il existe de nombreux termes descriptifs morphologiques s'appliquant quasiment à toutes les parties visibles de l'organisme (voir à VI-2-1-4).

Au total il apparaît, à travers la simple analyse du lexique de l'anatomie, que le corps est mis en ordre à partir principalement de termes en rapport avec l'espace (et le volume) ; [118] mais cet ordre trouve d'autres référents (ou se projette) dans le domaine de la nature animale et végétale, ainsi que dans celui de la culture (poterie, récipient, musique...). La notion de hiérarchie n'est pas absente. La physiologie confirmera cela ; répondant à mes questions, on précisait "le coeur est le chef (maître) du foie et du poumon", ou "le cerveau commande le coeur"¹⁸⁵ ou encore "le rein aide le récipient à sperme, il le soutient". On voit ainsi que, d'une certaine façon et partiellement, pour les Indiens « l'être humain est une société d'organes » (Lewinter, in Groddek 1971 : 211). Souvent pour parler des organes importants comme le coeur, le foie ou le cerveau les Wayana disent *itunu*, le soutien, ce qui soutient ; on compare ainsi un objet (poteau, pilier...), un organe du corps et enfin au sens familial, un soutien affectif ou familial. Le rôle des piliers qui soutiennent la maison s'apparente, d'une certaine façon, à celui des organes qui soutiennent la vie organique, et à celui de la famille et des ancêtres qui soutiennent la vie physique de la personne comme sa vie sociale.

¹⁸⁵ Dans la doctrine des trois âmes admise en Occident jusqu'au 17^e, l'âme pensante ou commandante est localisée dans le cerveau et l'âme courageuse dans le coeur (JP Peter, 1971 : 82).

IV-2 - Ensembles anatomiques

IV-2-1 les différentes subdivisions du tronc

[Retour à la table des matières](#)

Le corps est composé d'un tronc qui porte le même nom que lui. On le désigne par *punu*, corps/chair/tronc, ce qui revient à dire qu'il n'existe pas dans ce cas de corporème précis. Ce fait est d'observation courante (voir par exemple P. Roulon chez les Gbaya de Centre-Afrique, ou les Canaques étudiés par Leenhardt, 1947 : 55). Therrien, le repérant dans son terrain inuit, en a rendu compte par la notion de « zone sémantiquement imprécise » (1987 : 90) : on peut avancer effectivement que les Wayana, comme les Inuit et peut être tous les groupes y compris les Occidentaux, n'attachent pas systématiquement à tous les termes un sens très précis, que cela n'est peut-être en fait l'apanage que des médecines codifiées écrites et de leurs représentants. Au total « le lexique ne traduit pas parfaitement l'image que nous avons de notre réalité » et laisse effectivement à chacun, dans une certaine mesure, le soin d'inventer selon ses propres compétences ou ses intérêts anatomiques.

[119]

Le tronc est lui-même divisé dans un plan horizontal en une poitrine, un ventre et un bas-ventre. La poitrine est le lieu investi des plus hautes fonctions vitales car recelant les organes les plus nobles : foie, poumon et cœur, ce dernier jouant le rôle de leader. Il est très généralement situé au niveau du creux épigastrique, au milieu d'une poche d'air qui le sépare des deux poumons latéralement, du foie en dessous. *Wanë*, le cœur, c'est aussi le miel, autrefois aliment très prisé ¹⁸⁶ mais que les Wayana ne se donnent plus la peine d'aller chercher depuis une décennie

¹⁸⁶ Cet aliment est extrêmement valorisé chez la plupart des peuples de forêt. Ainsi, pour les Wayãpi le miel est le "cachiri des âmes" au ciel, et sur terre il est considéré comme le "véritable cachiri" dont les femmes ne peuvent que fabriquer une imitation imparfaite (F. Grenand, comm. pers.) ; en Afrique, parlant des chasseurs-collecteurs Aka, Bahuchet nous dit : « le miel, n'est-ce pas le symbole de la vie ? » (1985 : 315) et « le miel est assimilé à un principe vital » (id : 358).

environ. Levi-Strauss a noté la fréquence du rapport entre miel et sang (mais il s'agit principalement de sang menstruel) en Amazonie, rapport qu'il tente d'élucider (1964 : 218). Il est curieux ici que ce soit le coeur (centre du sang) qui s'appelle miel et non le sang lui-même ¹⁸⁷ ; d'autant que le lien avec la lune, mis en exergue par I. Combès (1992 : 125) est indirectement attesté chez les Kalina : « Quand la lune est pleine... on ne sort pas non plus les abeilles de leur ruche car les Caraïbes affirment qu'on ne trouve pas de miel quand la lune est pleine » (Ahlbrinck, 1956 : 319), comme s'il y avait flux alterné de l'une à l'autre, quand l'une est pleine l'autre est vide. *Wanë ewa*, peut-être la crosse de l'aorte, est le chemin du cœur autant que celui du miel, mais ce n'est pas explicitement celui du sang.

La poitrine est séparée du ventre par le diaphragme, "*kapulukom*" c'est-à-dire notre couvercle, ce qui nous ferme ¹⁸⁸. On peut concevoir cette acception comme confirmant le statut éminent du sang et du cœur ainsi que de leurs aides, le foie (placé unanimement au dessus du diaphragme, dans la poitrine) et le poumon ¹⁸⁹ : en eux réside notre *omole*, ils sont nous ; ce qui les protège nous ferme. Dans le même esprit un chamane le nomme *wanë apulu*, "la fermeture du coeur" (Pp). On trouve déjà là l'idée de clôture qui préside à la conception wayana du corps, et que confirme le nom dévolu à la bouche, *upo eta*, "le trou du revêtement", "le trou de l'enveloppe", ou encore la rotule désignée comme "ce qui ferme" le genou ou "le couvercle" du genou.

Si la poitrine est un lieu clos, secret et sacré, le ventre est au contraire ouvert à ses deux extrémités sur l'extérieur. On voit bien là toute l'importance, autant symbolique que réelle, du diaphragme, barrière solide garante de l'identité, tel le mur d'une forteresse, et [120] cloison instaurant une hiérarchie d'organes. Le ventre, *wetep*, outre l'estomac qui est investi d'un grand rôle, renferme les "tripes", ce qu'il y a de moins noble en l'homme.

En-dessous de lui, sous le nombril, se trouve *mone*, qu'on pourrait traduire par le bas-ventre, qui abrite surtout les organes de la génération. Il est bien évident

¹⁸⁷ Coudreau notait il y a cent ans des termes phoniquement identiques, « mouéou » ou « méou » pour le sang et "ouanné » pour le coeur (1892 : 18).

¹⁸⁸ Le terme "diaphragme" lui-même vient d'un mot grec signifiant "séparation, cloison" (Petit Robert).

¹⁸⁹ Comme si l'importance symbolique de cet organe interdisait de le placer dans le ventre, hors de la poitrine, et l'emportait finalement sur la réalité des observations.

que *mone mupë* et *mule ëtütöp* s'appliquent à l'utérus, mais correspondent à des aspects physiologiques différents : le premier terme désigne plus spécialement une partie de l'utérus, celle par où s'écoule le sang, où il viendrait s'accumuler en attendant d'être évacué alors que le second nous parle de l'enfant en devenir et donc de la cavité utérine. Toutefois il semble qu'il y ait des divergences sur l'affectation exacte de ces termes ; Mata ne comprend pas *eli lopta* mais semble employer *mone mupë* pour, mais ce n'est pas certain, le col de l'utérus ; de même *mule ëtütöp* ne lui parle pas, mais il ne sait trop où placer *mule ëtütöp lopta*, dont il a par contre entendu parler ¹⁹⁰.

Voici les dessins des organes génitaux externes, masculins et féminins, fourni par un jeune marié : (dessins n°1 & 2)

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 1-2 dans

[Les Classiques des sciences sociales](#).

[121]

Pour certains, la femme n'aurait peut-être qu'un seul *ëwuku ëtütöp* et l'homme deux, ce qui remettrait en cause l'assimilation de cet organe aux ovaires.

À cette division antérieure en trois parties horizontalement superposées (poitrine, ventre, bas-ventre) correspond une division postérieure : le dos (*apî*) est composé de *pa* ou *ipa*, au niveau de la ceinture scapulaire, qui domine *apkisin*, le milieu du dos, qui surplombe lui-même *jalita*, les lombes.

¹⁹⁰ On peut aussi voir là un signe que le savoir se complète avec l'âge, et que la connaissance anatomo-physiologique détaillée à propos de la sphère génitale n'est pas du ressort des jeunes.

dessin n°3 : divisions antérieures et postérieures du tronc

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins no 3 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[122]

Une autre façon de classer, plutôt que par strates superposées, par étages, est suggérée par la désignation des viscères : "*weteputpë*", le noyau du ventre. Ainsi on aurait une coque de chair telle une pulpe abritant en son centre comme un noyau tous les organes de la vie, et une enveloppe extérieure constituée par la peau, dont le nom sert également à désigner l'écorce des arbres ¹⁹¹. Le dessin de gauche, ci-dessous, m'a été spontanément dessiné par un jeune informateur qui tentait de m'expliquer l'étendue du champ lexical de ces quelques termes. Tout cela précise l'image de corps comme enclos, et l'on remarquera qu'ici la hiérarchie entre organes est ignorée puisque le coeur comme l'intestin sont inclus dans *weteputpë*. Cette conception nous semble directement liée à l'opération de vidage ¹⁹² du gibier ou du poisson.

dessin n°4 : coupes comparées du buste et du tronc d'un arbre

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins no 4 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

¹⁹¹ Leenhardt note la même chose chez les Mélanésien (1971 : 61) sous l'appellation de "kara".

¹⁹² *Tuwahkai*, "vider", "étriper". *Tipikai*, "écorcher", "dépouiller".

[123]

On voit déjà pointer une importante opposition sur laquelle nous reviendrons largement : sang et "organes du sang", internes, opposés à l'extériorité de la peau, séparés par un *no man's land* de chair et graisse gorgés du sang des vaisseaux sanguins, ramifications du coeur.

IV-2-2 l'extrémité céphalique

Enfin la tête domine spatialement le tout. Par sa masse le cerveau est le premier de son groupe, les "moelles", mais il n'en diffère pas fondamentalement. Cela nous permet d'introduire une remarque à propos de l'impact du niveau des connaissances sur le choix des unités lexicales : alors que les chamanes et les adultes informés admettent et utilisent le terme *jetpë mephaku* pour désigner la moelle osseuse, se référant à une physiologie (basée ici sur une proximité de consistance) qui en fait l'agent du cerveau, un jeune homme se mit à rire un jour que j'utilisais ce mot. Il me corrigea aimablement : *mephaku* c'est juste le cerveau, me dit-il, et l'on nomme la moelle osseuse simplement *jetpë ali*, le contenu de l'os (en quoi il n'avait pas tort, car c'est là la façon habituelle de nommer cette substance ¹⁹³). Après discussion, il apparut que j'en savais plus que lui sur ce point du fait de mon centre d'intérêt et de mon travail intensif avec les chamanes ¹⁹⁴.

IV-2-3 les membres

Il n'existe pas de terme générique pour désigner les membres, pas plus que pour les organes. On peut cependant rendre compte de cette segmentation grâce au terme *kumulitkom*, littéralement "nos prolongements", "nos parties", sous-entendu "les parties de notre corps" : celui-ci est donc aussi un assemblage de morceaux, jambes, bras et organes internes. Les membres sont hiérarchiquement secondaires, comme il apparaîtrait notamment à travers le discours : "si on a mal aux

¹⁹³ À l'opposé on peut appeler le cerveau *uputpë jetpë ali* ("le contenu des os du crâne").

¹⁹⁴ Néanmoins *mephaku* est le terme généralement réservé au cerveau.

bras ou aux jambes, ce n'est pas grave, on ne va pas voir le chamane". Par ailleurs le terme *tëpëtunkephe* nous introduit à la production associée à la latéralisation : il peut être traduit par "être épuisé", "au bout du rouleau", "en fin de vie" mais veut dire littéralement "l'épuisement du soutien du bras" et "l'épuisement du bras [124] droit", le bras justement qui effectue toutes les opérations, celui qui sert notamment à bander l'arc et à porter la nourriture à la bouche. On voit clairement ici comment le lexique donne à lire l'entrecroisement des représentations et des actes.

IV-2-4 les os

Quant au squelette, *jetpëtom* (littéralement : les os), il est l'architecture qui soutient le tout, comme le disent bien les Indiens : *jetpëtom punutunu*, les os (sont) le soutien du corps. Nous verrons qu'ils ont un autre rôle fondamental et sont dotés d'une grande importance symbolique.

IV-2-5 spécificités du corps du chamane

Pour en terminer avec l'anatomie, nous voudrions signaler quelques particularités du corps des *pïjai*. Les deux plus grands chamanes m'ont affirmé ce que la représentation populaire tient pour certain : ils possèdent dans leur corps, dans leur gorge/bouche surtout, des éléments qui sont des armes magiques : "c'est une façon de cacher leurs armes, car c'est pour tuer qu'ils en possèdent, pas pour soigner. Ils sont dangereux" ¹⁹⁵ (Pk). Caillou sous la langue pour l'un, dans la paume d'une main pour l'autre, ainsi que morceau d'arc dans l'avant-bras... Chez Pileike on peut effectivement palper une induration à la face palmaire du troisième métacarpien ; c'est son propre père qui l'y aurait placé ; il nous dit qu'il est également équipé d'un galet (*mele*) dans la main droite, d'un bambou dans le bras gauche et d'un *sikhëwetop* ¹⁹⁶ dans le bras droit. Les chamanes peuvent propulser ces éléments vers un ennemi ou une victime à tout moment. De Goeje a pris soin de no-

¹⁹⁵ Celui ou ce qui est dangereux" (*ikulumhakan* ou *unonopophakan*) s'oppose à "l'inoffensif" (*ikulumin* ou *unonopin*).

¹⁹⁶ Morceau d'arc bien fait, bien fini", me dit-on.

ter ce qu'on a déjà signalé, qu'« on croit souvent en Guyane qu'un homme-médecine peut se changer en jaguar » (1941 : 50) : le corps du chamane est encore particulièrement malléable, il conserve la trace des anciens pouvoirs, du temps mythique des transformations. Rappelons, en ce qui le concerne sa naissance souvent étrange (mais pas nécessairement), a-normale (cordon [125] enroulé autour du cou, bébé "coiffé"), mais aussi sa parole curieuse, pareille à aucune autre, bizarre, et enfin son comportement parfois incompréhensible.

Nous verrons dans un autre travail que la personne du chamane porte l'inscription, à plusieurs niveaux, du monde-autre ; l'a-nomalie (de la naissance, de la parole, du comportement) en est l'indice le plus voyant ; de fait il est entre deux mondes.

Toutes ces échappées du corps, à la fois conquérant, colonisateur mais aussi colonisé par le monde extérieur (celui des objets, de l'espace, du pouvoir, de la nature...) ¹⁹⁷ mettent en évidence des rapports et des représentations qui informeraient la pratique : il était donc important d'en dresser une rapide synthèse.

¹⁹⁷ On sait que Leenhardt établissait une antériorité : « Cette vibration qui amène l'homme à sentir le monde en lui, à être formé par lui, bien avant de se projeter en lui. Ce que l'on pourrait résumer : avant l'anthropomorphie, la cosmomorphie » (134). La correspondance microcosme/macrocosme, la projection de chacun en l'autre et les correspondances anatomiques trouvent leur paroxysme chez Hildegarde de Bingen (E. Klein-Halna, 1997).

[126]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie. Anthropologie du corps

Chapitre V

Approche de l'ethno-physiologie wayana et représentations du corps

[Retour à la table des matières](#)

Comment fonctionne la "fabuleuse machine" dont nous avons analysé la description ? Quels mécanismes activent cette "société d'organes" ?

Pour répondre à ces questions, nous avons choisi de procéder en deux temps. En présentant pour commencer une conception isolée, celle d'un chamane (*pijai*), et ceci pour plusieurs raisons : d'une part parce qu'elle condense approximativement le savoir physiologique général des Wayana ; ensuite parce qu'elle met en évidence à la fois l'homogénéité et la diversité des conceptions émanant du même informateur ; elle montre aussi une logique à l'oeuvre ; enfin parce qu'elle permet de ne pas totalement gommer le travail de bricolage du chercheur, lui évitant de produire finalement une information lisse, léchée, uniformisante ¹⁹⁸. On y verra, aux prises avec les questions serrées d'un étranger curieux, le savoir dialectique d'un chamane qui avait, par sa fonction, beaucoup réfléchi aux arcanes du corps sans systématiser rigoureusement sa pensée ou du moins sans l'enfermer dans un cadre rigide ; il fallut beaucoup de travail, d'efforts de part et d'autre, pour recons-

¹⁹⁸ Cf La notion de "triangulation complexe introduite avec la méthodologie.

tituer ce système ouvert ¹⁹⁹. Quoi qu'il en soit, la science de Pileike est bien plus vaste que la synthèse présentée ici ; il restera, dans les approfondissements qui suivront, un de nos meilleurs conseillers.

Mais le discours d'un informateur, fût-il fort savant, ne recouvre jamais l'ensemble des représentations qui circulent dans une société, aussi simple soit-elle. Nous tâcherons de les exposer à la suite, sans prétendre à l'exhaustivité, complétant ainsi le panorama des conceptions wayana du fonctionnement de l'organisme. Les divergences entre ces conceptions ne doivent pas cacher, malgré tout, une réelle proximité : c'est ainsi que se dévoile l'habitus corporel, à travers un ensemble de "schèmes généraux" apparaissant hors du champ de la conscience.

Les *pïjai* connaissent plus de détails à propos de la personne en général et du corps en particulier que les autres, mais ils ne présentent pas tous la (ou les) même explication, encore celle-ci peut-elle varier dans le temps, voire au cours du même entretien ; ceci est dû [127] au fait que le chamane a une vue pragmatique du corps (et de la personne) qui lui permet d'utiliser ces schèmes de façon opportuniste en fonction du contexte. Ce sont l'observation des faits et le souci constant de l'efficacité qui priment, imposant à la théorie des tractions variables auxquelles elle doit s'adapter : sa souplesse, qui contrevient totalement à nos canons occidentaux et cartésiens, est une nécessité du système, et provient du fait que « système acquis de schèmes générateurs, l'habitus rend possible la production libre de toutes les pensées, de toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production... A travers lui la structure dont il est le produit gouverne la pratique... au travers des contraintes et des limites originellement assignées à ses inventions » (Bourdieu, 1980 : 92). Dans le questionnement de l'ethnologue à ce sujet, il y a rencontre entre une demande de "logique" d'ordre intellectualiste et un "sens pratique" qui ne s'actualise, et ne peut s'actualiser, que dans l'action, et par conséquent se modifie selon la situation qu'envisage l'informateur au moment précis où il parle. L'approche n'est pas simple, et c'est aussi afin de faire ressortir les schèmes unificateurs que nous avons fait ici le choix de présenter plusieurs modalités explicatives.

¹⁹⁹ Je le nomme ainsi par rapport à nos systèmes fermés où la théorie, régissant sans partage le tout, n'admet pas la moindre concurrence, la moindre remise en question, sous peine de devoir changer de système.

V -1 - Description de la conception d'un spécialiste

[Retour à la table des matières](#)

Pileike est considéré comme un des deux plus grands chamanes du haut Litani au moment de l'étude. De tout son enseignement, étalé sur plus d'un an, c'est ici la partie qui concerne la physiologie qui va être présentée, non pas bien sûr dans l'ordre décousu, épars, incertain où elle nous fut apprise, où nous la réclamions, avec les nombreux va-et-vient ²⁰⁰, procédures d'essais et d'erreurs, vérifications, contre-temps irritants et découvertes heureuses qui nous en ont permis l'approche, mais dans un déroulement ordonné accessible à l'esprit occidental : cette mise en ordre est une des tâches obligées de l'ethnologue.

Notre présentation suit une logique en ce qu'elle débute par la vie en train de se faire, puis de perdurer grâce à l'alimentation et au sang, pour aborder finalement l'étude d'organes particuliers.

[128]

Nous suivrons l'ordre de présentation suivant :

V-1-1	les organes de la génération.....	128
V-1-2	la fécondation	130
V-1-3	la croissance biologique	134
V-1-4	l'assimilation des aliments, circulation du sang et respiration.....	135
V-1-5	organes et fonctions : compléments	141

²⁰⁰ Il s'agit là de la procédure, bien connue de l'enquête de terrain, de "l'itération abstraite", « va-et-vient entre problématique et données, interprétation et résultats. Chaque entretien, chaque observation, chaque interaction sont autant d'occasions de trouver de nouvelles pistes de recherche, de modifier des hypothèses, d'en élaborer de nouvelles... La phase de production des données peut être ainsi analysée comme une restructuration incessante de la problématique au contact de celles-ci, et comme un réaménagement permanent du cadre interprétatif au fur et à mesure que les éléments empiriques s'accumulent » (JP Olivier de Sardan, 1995 : 95).

V -1-1 les organes de la génération

Nous commencerons par ces organes car ils permettent de présenter la conception de l'enfant, et cette dernière amène à la formation des organes, au rôle du sang.

Si l'on en croit Pileike, chez l'homme le sperme est fabriqué dans les testicules. Ces derniers sont équipés d'une sorte de clapet qui, lors des rapports sexuels, s'ouvre et libère la semence. Celle-ci monte alors vers *ëwuku ëtïtop* ("l'endroit où se forme le sperme") où elle se stocke. Une autre version, où le rôle du testicule reste dans le flou, penche pour la fabrication du sperme dans *ëwuku ëtïtop*. Ces derniers sont décrits, à partir de l'observation animale, comme deux boules situées sous les reins et pleines de sperme ; chez le mâle ils seraient blancs ²⁰¹, alors que ceux de la femme sont blancs recouverts d'un réseau rouge de vaisseaux sanguins. Chez elle ils fabriquent directement la semence ²⁰². En fait il semble qu'on doive assimiler *pumo*, l'ovaire en tant qu'œuf, avec *ëwuku ëtïtop*, qui serait l'ovaire caractérisé par son autre fonction, sécrétrice (de sperme). Rappelons que *pumo* est un terme chargé : c'est le terme générique pour œuf, mais il désigne aussi, en plus des ovaires, le fœtus et l'appareil génital complet de la femme. On peut ainsi comprendre qu'en parlant d'*ëwuku ëtïtop*, on évite de confondre l'ovaire avec ses homonymes.

Quant aux reins (*elemina*), il y en a deux, situés de part et d'autre du rachis. Leur fonction est assez mystérieuse, mais ils seraient associés à *ëwuku ëtïtop* ; ils "soutiennent" [129] ou "aident" le sperme qu'il contient, c'est-à-dire qu'ils servent à le mettre en action (l'expulser ?) ²⁰³. Voici comment il représente ces organes (dessin n°5)

²⁰¹ Bien que ce soit ici sans importance, on peut se demander s'il s'agit des vésicules séminales.

²⁰² Pour les Desana (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 86) les sécrétions sexuelles masculines et féminines ont le même nom. On retrouve chez les Gbaya l'idée de deux spermes, un féminin et l'autre masculin (P. Roulon, 1980 : 85) et les Gimi affirment que les fluides vaginaux sont « de la même matière que le sperme » (P. Bonnemère, 1990 : 105).

²⁰³ Groddeck nous fait remarquer que « conceptuellement, les reins ont de tout temps été apparentés à la force sexuelle » (1971 : 233), ce que confirme Bachelard citant le Cosmopolite (1980 : 199) « tout ainsi que le sperme de l'homme a son centre ou réceptacle convenable

[Retour à la table des matières](#)

Voir le dessin 5 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Pileike ignore le mécanisme de l'érection.

La semence de la femme ²⁰⁴ et celle de l'homme, désignés par le mot générique de jus (*ëwuku*), se ressemblent. Pileike ne sait comment cela se passe précisément mais c'est à partir du sang que le sperme est fabriqué dans *ëwuku ët'itop*. Le sperme de la femme vient avec (après) les menstrues, mais il peut aussi sortir à d'autres moments, comme lors de la danse : ainsi Pileike a vu une fille qui servait le *cachiri* (bière de manioc) pour un *marake* perdre son sperme en abondance devant tout le monde (mais "cela peut aussi arriver aux hommes"). Le sperme a une importance fondamentale : au-delà de son rôle dans la fabrication du fœtus, c'est par lui qu'une part de *l'omole* vient en chacun, Kujuli la mettant en nous lors de la fécondation. C'est par lui aussi que vient au chamane son pouvoir [130] particulier (de double-vue). Si " *l'omole* va dans le sperme des parents et ensuite dans le sang du bébé", il faut surtout retenir que "dans le sperme il y a en quelque sorte tous les ancêtres". Ce sont donc les spermes, et non le sang de la mère, qui assurent pour Pileike la transmission de la lignée et définissent la notion de consanguinité : il faut dire que le sperme a aussi du sang.

dans les reins ». En Chine le rein est considéré comme un organe génital, nous dit F. Héritier (1985).

²⁰⁴ La thèse galénique de la "rétention séminale" postule l'existence d'un sperme féminin. Sur ce point le Moyen-Age est partagé ; s'opposant à Aristote pour qui le sperme féminin n'est qu'une sécrétion locale, Galien s'accorde avec Hippocrate pour reconnaître l'existence d'un sperme féminin "efficace" (Jacquart et Thomasset, 1985 : 85-86). Les mêmes auteurs précisent que « la théorie de la semence féminine vivra bien au-delà du Moyen-Age » (97).

V-1-2 la fécondation ²⁰⁵

Pour commencer c'est Kujuli, le créateur, qui met les parents en contact en "les faisant penser" (*tipohnëphe*) l'un à l'autre. Puis il leur "fait penser" à avoir des enfants.

Pour qu'il y ait fécondation, le rapport sexuel (le coït : *ëtwëtop*) doit avoir lieu dans les jours qui suivent les règles ²⁰⁶ : c'est un fait avéré. De plus, un seul rapport ne suffit pas, car sinon la croissance de l'enfant serait lente et il risquerait de tomber malade et de mourir. Bien qu'on puisse remédier à cela par des plantes (cf X-2-2), le mieux est d'avoir deux rapports au minimum, sinon trois (nous verrons qu'il peut y avoir plusieurs géniteurs). Ainsi, si le sperme est abondant, l'enfant sera beau, gros.

Munoman est le terme habituel qui désigne la gestante. De façon très familière on peut aussi employer l'expression *weliï man talihe*, "la femme est pleine", pour signifier qu'une femme est enceinte, et dans un autre contexte, sur un mode vulgaire, cela veut dire qu'elle est pleine de sperme car on vient de la voir copuler.

Après l'éjaculation (à laquelle participent sans doute les reins), le sperme de l'homme monte et va se coller (*tëpëihe*) sur *mule munpë*, là où une sorte de "tétine" (*mone munpë*) alimente l'utérus en sang. On peut reprendre à notre compte, dans ce cas, les propos de Jacquart et Thomasset concernant la mentalité médiévale où « l'important est d'expliquer le mécanisme de la génération, non de décrire avec précision les organes tels qu'ils apparaissent » ce qui, effectivement, permet de comprendre le succès de certaines erreurs anatomiques de par leur rôle dans le processus explicatif général (1985 : 36). A chaque menstrue cette tétine se gonfle et se perce. Chez la jeune femme elle gonfle beaucoup, et presque pas chez la femme âgée, car elle s'est rétractée ; de plus, la femme âgée [131] a aussi moins

²⁰⁵ La fécondation elle-même se dit *anepkatop*. Le verbe *tënëpkai* signifie "féconder", "engrosser" ; on dira par exemple *Tasikaleja tënëpkai Linia*, "T. a mis L. enceinte". Pour l'épouse, qui bénéficie de cet acte, on emploiera *tënëphe* (*Linia man tënëphe*) ou plutôt *munome*.

²⁰⁶ On trouve cela dans de nombreuses sociétés, comme chez les Mossi (D. Bonnet, 1981-82 : 427).

de sang, ce qui explique l'aménorrhée de la ménopause (*imikeptop*) et la stérilité qui s'ensuit.

dessin n°6 illustrant ce mécanisme :

[Retour à la table des matières](#)

Voir le dessin 5 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

On comprend aussi, grâce à ce dessin, pourquoi "le premier enfant est le plus fort car il a plus de sang". Le même dessin illustre une autre observation : les femmes qui ne peuvent avoir d'enfants n'ont pas cette sorte de tétine, où s'accumule le sang.

Le sperme masculin monte donc dans l'utérus où il se colle et se mêle à la boule de sang (à l'oeuf dans une autre version) résiduelle des menstrues, ainsi qu'au sperme de la mère.

En fait, et cela est important, le sang des règles est donné par *Nunuë*²⁰⁷, Lune, qui est un agent de Kujuli. C'est lui qui explique la périodicité des règles. Chaque mois, *avant* les menstrues, les femmes font, en rêve, l'amour avec un homme qui est un avatar de Lune, et "c'est pour ça que leur sang revient, parce que *Nunuë* redonne le sang" : ce qui est clair, c'est que les menstrues sont ainsi une réalité "biocosmique"²⁰⁸. Ajoutons que Pileike, qui a [132] frayed un temps avec les missionnaires protestants, a cru bon, pour la morale, de rappeler que la copulation onirique s'effectuait "après avoir -en vrai- fait l'amour avec l'époux". L'autre conséquence de cette copulation est que le sang restant à l'issue des menstrues dans l'utérus a durci et est doué d'une compétence génésique potentielle.

²⁰⁷ La majuscule indique que je ne parle pas de l'objet désigné, ici l'astre lunaire, mais du jolok correspondant. Ce procédé est adopté dans l'ensemble de ce travail.

²⁰⁸ M. Eliade parle de réalités biocosmiques pour désigner les faits que la lune contrôle et mesure (règles, pluie...). Par ses périodes, la lune donne accès à un temps cyclique, elle est par excellence l'astre des rythmes de la vie (1975 : 139, 140).

Pendant la gestation, quelle qu'en soit la période, Lune ne viendra plus donner le sang à la mère, puisqu'il le confiera au fœtus, et ainsi s'explique l'aménorrhée de la grossesse ²⁰⁹ : "une femme ne saigne jamais pendant la grossesse" qui dure à peu près toujours neuf lunes, et les règles ne reprendront qu'après le retour de couches. Cela éclaire aussi la source de l'alimentation du fœtus : ce dernier, produit sanguin, est essentiellement hématophage. Il ne mange pas, comme certaines ethnies se le représentent, le sperme du père. Notons aussi qu'il respire, par la fontanelle semble-t-il.

"Le sang du bébé vient du ciel, c'est Lune qui l'envoie... ce n'est pas le sang du père ou de la mère". Autre façon de dire qu'il ne s'agit pas d'un sang ordinaire, de marquer une hiérarchie : les spermes/sangs parentaux sont indispensables, mais ce ne sont pas eux seuls qui donnent à l'enfant sa spécificité, ni qui sont susceptibles à eux seuls de déclencher le processus mystérieux de l'enfantement. Tout être humain a donc, nécessairement et partiellement, une origine céleste double : son sang circulant, mais aussi la compétence génésique qui permet le durcissement du sang maternel sous l'effet des spermes parentaux.

En vérité Pileike hésite entre deux interprétations à propos de l'origine du sang du bébé : la plus prégnante est celle qui l'attribue à la mère, conception en accord avec l'origine lunaire ; la lune enrichit le sang maternel, le transforme. Il ajoute "qu'on garde le sang de sa mère toute sa vie" et "qu'ensuite il vient du lait", ce qui corrobore la physiologie (le lait est pour lui un mélange de sang avec une mystérieuse sécrétion élaborée dans le sein maternel). L'autre interprétation, notée une seule fois, n'est pas contradictoire et apporte une précision : elle soutient non seulement que le sang du fœtus est un mélange de celui de la mère, du père ainsi que des ancêtres, mais encore que "c'est le même sang et la même chair" (Pk). L'intrusion du père dans la théorie de l'attribution du sang peut s'expliquer de plusieurs manières, mais toujours par l'intermédiaire du sperme paternel : soit qu'il lui transmette ses propriétés, soit qu'il puisse se transformer en sang, soit enfin parce qu'il contient du sang (l'emploi du terme "*mïu* ²¹⁰", sang, de façon métaphorique, ne doit pas nous abuser : comme toute chose, le sperme a du sang, et ce sang est celui du père).

²⁰⁹ Conception partagée par les femmes françaises (Durif, 1994 : 76).

²¹⁰ J'hésite entre les transcriptions "*mïu*" et "*mïwu*" ; les jeunes aussi sont partagés. Il est possible que les deux prononciations existent.

[133]

Une fois la fécondation réalisée, c'est l'épaississement du sang maternel "enrichi" mêlé aux spermatozoïdes parentaux qui va former les organes. En fait c'est sous forme de peaux accumulées, superposées progressivement les unes sur les autres, que se constituent les organes : le sang enrichi se durcit (*miu takiphe*), forme une pellicule qui s'épaissit, donnant lieu à un organe, et au fur et à mesure que les organes se créent une autre pellicule les recouvre, jusqu'à la dernière qui est la peau, *pitpë*. Le ventre, le cœur et les organes internes sont formés en premier, puis les épaules, ensuite viennent les membres et enfin la tête. Plus exactement, ce sang constitue la matière que les spermatozoïdes vont in-former, qu'ils vont en quelque sorte mouler. Ce sont eux par conséquent qui sont responsables de la forme du corps (donc des ressemblances) que moulera la peau.

C'est la mère qui détermine le sexe de l'enfant. L'œuf de droite produit des garçons et celui de gauche des filles exclusivement. Comme ils alternent leur sécrétion d'un mois sur l'autre, on obtiendra un mois un garçon, le mois suivant une fille, etc... Une seule fois Pileike nous a proposé une variante de cette théorie : en janvier et février (passage saison sèche --> saison des pluies) l'enfant sera toujours un garçon, alors que le reste du temps ce pourra aussi bien être une fille. En 1997 il m'en soumettait une dernière : "dans l'utérus il y a des colonnes de sang. Le premier enfant peut être un garçon ou une fille, mais ensuite ça alterne toujours".

Par contre cela n'explique pas la transmission intergénérationnelle à l'intérieur d'un même sexe ; ainsi, quand Pilima nous dit, parlant du *wipì* ²¹¹, "ça vient peut-être de la famille, mais la femme le donne aux filles et l'homme aux garçons. Un autre cas c'est par exemple dans la famille de B. : les hommes sont *ipoptë* ²¹²". De plus, cela ne rend pas compte du fait que la cousine croisée soit une alliée potentielle et non une consanguine comme son frère ; en théorie, mais sans doute les Wayana n'ont-ils rien à faire de ce genre de détail, ce type de système de parenté implique que chaque sexe soit déterminé par un fluide (sperme, sang) du parent du même sexe.

²¹¹ Élément héréditaire ; cf XVI-1.

²¹² Mauvais, désagréables, violents ; cf chap. XII ; on emploie plutôt l'expression *tëipalëme man tot ipokela*, "ils sont toujours (en permanence) mauvais".

Notons que le placenta (*mule uponpi*) se forme également à chaque grossesse, avec le fœtus. C'est la "ficelle du placenta", attachée au rachis, qui se coupera lors de la naissance, désolidarisant l'ensemble fœtus/placenta de la mère. A chaque grossesse l'utérus monte un peu, mais c'est imperceptible. Il y aurait plusieurs placentas virtuels situés les uns sur les autres à droite du rachis lombaire, chacun étant relié à un seul ovaire, en alternant. Dans ce cas de figure le cordon correspondant à ce placenta est accroché au rachis et s'en [134] décrochera lors de l'accouchement, libérant le placenta situé juste au-dessus pour une utilisation future. S'il n'y a pas conception, le même placenta reste en attente.

Les femmes stériles devraient être des garçons en réalité : elles n'ont pas tout ce qui sert à faire le bébé, et notamment le placenta ainsi que le réservoir où chaque mois s'accumule le sang résiduel des menstrues (comme nous l'avons indiqué à la suite du dessin n°5) ; elles sont incomplètes. Quant à Pileike, il ne pense pas qu'il existe de femmes qui n'aient jamais eu de règles. Toutes ont leurs ménarches, puis ça s'arrête par la suite si elles sont *tīlamai*, c'est-à-dire "retournées" (technique chamanique), volontairement ou non.

V-1-3 la croissance biologique

Il y a deux sortes de croissance, liées à la nourriture et au vent : l'une en longueur, l'autre en épaisseur. On atteint notre taille définitive avant le poids définitif, et ce dernier est acquis lorsque "le fils a un fils", soit entre trente et quarante ans. *Nous verrons que l'acmé de cette croissance biologique correspond à celle de la croissance sociale : c'est la personne dans son ensemble, dont le corps n'est que la partie la plus visible, qui croît.* Après une phase initiale rapide, la croissance faiblit, le corps devient dur (et bien plus résistant à certains types d'affection), il sèche ²¹³ ; ensuite le processus ralentit et s'arrête quand le corps est trop dur. Cette croissance nous la devons à Kujuli, qui d'ailleurs en affecte l'ensemble de l'univers, même les rochers. C'est un point sur lequel nous insisterons. La seule explication de ce phénomène est dans la volonté de Kujuli, ce qui nous permet de comprendre pourquoi un des facteurs en soit l'air, le vent : ce dernier transporte la

²¹³ Nous verrons que cette notion est sans doute un invariant amazonien.

pensée de Kujuli, et celle-ci on le sait est assez puissante pour se réaliser, se matérialiser, s'incarner.

Dans la petite enfance la fièvre *ipojin* constituera une sorte d'épreuve naturelle d'où émergera un individu plus fort : nous laisserons sur ce sujet la parole à Pileike en temps voulu. Il s'agissait ici de croissance "biologique" : nous verrons ailleurs les autres modalités de la croissance.

[135]

V-1-4 assimilation des aliments, circulation du sang et respiration

C'est Kujuli qui, peut-être par l'intermédiaire de l'estomac, commande aux hommes (par la "pensée") l'envie de manger tel ou tel met en fonction des besoins. Les aliments devront "plaire" à l'estomac, sinon (*ewumakpela*) ils seront rejetés par le haut ou le bas ²¹⁴. L'estomac joue donc le même rôle de « véritable surmoi physiologique » (Durif-Bruckert, 1992 : 73) que celui dévolu au foie dans notre société. Car on sait bien maintenant que dans cette opération à risque, indispensable à la survie, qui fait pénétrer des éléments étrangers dans l'organisme, il faut un surveillant, un contrôleur, un gardien qui se charge de vérifier l'intégrité à la fois physiologique et spirituelle de l'aliment absorbé ; chaque culture désigne un organe particulier pour occuper cette fonction. On mange, même si cela est dangereux (ambivalence), "pour rester en vie", "pour avoir envie de travailler" : la nourriture donne la force, *etumhak eitop*. Généralement l'appétit est proportionné au corps : "si tu es normal tu as beau manger tu ne deviendras pas gras", sauf dans certains cas, "si tu es mou *-ulalak -*, là tu peux grossir". En somme ne peut grossir (véritablement) qui veut ; l'aspect physique est inné, c'est une caractéristique congénitale. Le débordement excessif par rapport à la norme témoigne d'une faiblesse naturelle qui concerne aussi le caractère, d'une sorte d'incapacité à contrô-

²¹⁴ Dans la conception profane française, « l'estomac guide, et là vous tombez sur quelque chose qui vous va bien parce que justement, c'est ce qui lui manque au corps » ; c'est ce qui fait parler C. Durif-Bruckert d'organe "connaisseur" (1994 : 131). Par contre c'est le foie, en France actuellement, qui joue le rôle de l'estomac chez les Wayana : il est un filtre qui sépare le bon du mauvais, « il a le pouvoir fonctionnel de discerner ce qui en l'aliment sert le corps et la part d'inutilisable » (id : 136)

ler ses limites, à rester fermement dans ses frontières intérieures : le mou se répand car il ne peut se contenir.

Une fois absorbés, les aliments vont de la bouche dans l'estomac par l'œsophage, *kuwitkatop*, qui ne fait qu'un avec la trachée. Là, ils sont "cuits" ; soit par chauffage, ramollissement (*ulalakmatop*) et délitement, soit par bouillissement. De l'estomac, littéralement "récipient des repas végétaux", partent plusieurs chemins : le premier, commun aux fèces et à l'urine, est le début de l'intestin qui se sépare ensuite en deux directions, l'une menant l'urine dans la vessie et l'autre les matières vers le gros intestin. Le second va charrier vers le foie les parties "nobles" des repas, car le sang des aliments ²¹⁵ va vers notre sang. C'est l'estomac lui-même qui effectue le tri entre ces filières. C'est donc le meilleur qui va vers le foie, ce dernier étant conçu comme un réservoir, c'est-à-dire comme un [136] organe creux : il récupère le sang et "le donne propre au coeur" (P). (Le foie est au-dessous du cœur tandis que le poumon est sur ses côtés). Dans les conduits qui joignent l'estomac au foie le sang rougit, il fonce : clair en sortant de l'estomac, on le trouve foncé à l'entrée du foie, mais Pileike ne sait pas pourquoi ²¹⁶. Dans cette portion, qui contourne le diaphragme (rôle séparateur de ce dernier) et ne le traverse pas, il n'y a pas de sang issu de la mère. Le foie récupère le "sang", en réalité le suc des aliments (Pk emploiera souvent *ëwuku*, suc, et rarement sang, et nous verrons qu'il n'est pas le seul : il y a une assimilation métaphorique du jus au sang humain), il capture (*tëpëihe*) littéralement ce sang avant de le répartir entre les différents organes. Pour figurer l'assimilation, on peut rajouter un terme à ceux repérés par C. Durif-Bruckert (1994 : 140-141). De l'estomac vers le foie il y a en effet propulsion initiale de la part du premier mais aussi ponction ou plutôt aspiration de la part du second ; on peut parler à la fois de diffusion et de propulsion. Mais le produit qui arrive au foie peut encore être séparé en plusieurs phases car il n'est pas homogène. Du foie partent trois tuyaux (*ewa*) accolés au départ : le pre-

²¹⁵ Ils contiennent, comme tout ce qui a été créé par Kujuli, du sang que la cuisson a pour but de supprimer ou de neutraliser mais pas totalement ; nous reviendrons sur ce paradoxe et cette vision cannibalique, commune en Amazonie, de l'alimentation. Par ailleurs les informateurs emploient souvent indifféremment sang et jus pour nommer la phase la plus pure des aliments: il est difficile de faire la part du procédé métaphorique.

²¹⁶ On retrouvera les associations foncé/fort et clair/faible ; le premier terme appartient au domaine empirique, le second au champ spirituel. J'anticipe, mais je crois pouvoir faire l'hypothèse que le rougissement du sang /suc des aliments correspond à une première appropriation par les instances vitales de la personne.

mier va vers le cœur apporter le sang le plus foncé des aliments qui ira ensuite nourrir la chair, le second apportera un sang plus clair à la graisse, et le dernier nourrit le ventre en sang très rouge. Peut-être y-a-t-il une autre voie vers les os, Pileike se pose la question. Ici, symboliquement, le foncé est associé au fort et le clair au faible ²¹⁷. En tout cas il y a spécialisation des circuits et du type de "sang" en fonction du type d'organe à nourrir : chair, graisse, ventre.

[137]

dessin n°7 ²¹⁸ des différentes destinations du sang des aliments selon Pileike :

[Retour à la table des matières](#)

Voir le dessin 7 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Quant au cœur, il est comme le foie relié à tout le corps dans lequel il envoie le sang foncé ²¹⁹, et même, mais cette observation est inconstante, à l'estomac, "comme chez la tortue et tous les animaux". A chacun de ses bruits il pousse le sang. Pileike acquiesce en hochant la tête (ëë !) à ma suggestion que le foie est un peu comme un tanker ²²⁰ et le cœur comme un moteur. Parmi les canaux qui en partent se trouve *wanë ewa*, le tuyau du miel (ou de miel) ou tuyau du coeur, sur le statut duquel le *pījai* reste indécis : après avoir affirmé qu'il n'y a presque pas de sang dedans et que cela conduit vers le cerveau avec beaucoup de ramifications dont certaines pour les yeux et d'autres pour les membres, "c'est notre vie qui passe là, dedans il n'y a que de la force (*anumhakeitop*)", il soutiendra lors d'un entretien ultérieur ne pas savoir à quoi sert *wanë ewa*, et une autre fois encore que c'est du sang qui y passe, comme dans les vaisseaux. Si donc il y a problème, incertitude sur le contenu (air ou sang ?) [138] et par conséquent la fonction exacte, le fait que *wanë ewa*, peut-être la crosse de l'aorte et l'origine des gros vaisseaux qui

²¹⁷ Nous retrouverons cette association, qui existe aussi chez les Matis (Erikson, 1996 : 197).

²¹⁸ Effectué, comme les précédents, avec son doigt, sur la terre battue.

²¹⁹ Il y a de nombreuses similitudes entre les conceptions des Gbaya concernant le sang et celles des Wayana (P. Roulon, 1980 : 83-84) : chez eux aussi il circule, il nourrit la chair, il se modifie en fonction de l'état de l'individu.

²²⁰ Nourrice d'essence utilisée comme réservoir pour les moteurs hors-bord.

en partent, soit le chemin qui relie le cœur à tout l'organisme excepté l'estomac, n'est pas discuté. Peut-être aussi doit-on mettre la première conception sur le compte de la taille et de la rigidité de la paroi de ces vaisseaux qui, ouverte sommairement, peut les montrer vides (mais ce n'est là qu'une hypothèse).

Poursuivant leur cheminement, les aliments vont dans l'estomac, mais ils ne sont pas seuls : l'air extérieur inspiré emprunte le même chemin avons-nous dit. De l'estomac il rejoint une poche autour des organes de la poitrine, *taun eni*, où se concentre l'air inspiré dès la naissance. A chaque acte inspiratoire cette poche se gonfle, abaissant le diaphragme qui, en remontant, chasse l'air. Quant ce dernier passe dans le cœur, il se mélange au sang tout en le propulsant, il l'oblige à effectuer une rotation dans l'organisme : à chaque acte inspiratoire correspond un battement du pouls, le sang fait le tour du corps. L'air est ensuite rejeté par le nez. Mais Pileike précise bien que le sang qui arrive au cœur est épais et doit se mélanger à l'eau qui vient aussi de l'estomac pour pouvoir être propulsé. *En fait le véritable moteur du sang c'est la respiration, qui incombe au cœur* ²²¹ : *mais c'est l'ensemble des trois fluides, sang, eau et air, qui lui permet d'exercer son office*. Cependant, il faut une quantité suffisante de sang pour que le mécanisme de chasse soit efficace : on m'expliqua le décès d'un homme très âgé de la façon suivante : "il est mort d'un problème de sang ; il n'en avait presque plus (à cause de son âge) donc la respiration était dure pour lui. C'est parce qu'il était vieux". Un chamane m'affirma que "si on ne mange pas on ne respire pas" (Pp) car en fin de compte c'est cela aussi qui fait fonctionner l'ensemble indissociable. Le mécanisme qui produit la circulation du sang est finalement complexe.

Une version modifiée nous apprend que les vaisseaux sanguins, aux endroits où l'on sent le pouls (chevilles, poignets, cou), aident le cœur à pousser le sang, et même, dans une formulation plus extrême, ce sont eux, et non le cœur (via la respiration), qui effectuent ce travail et donnent le pouls. Autre interprétation : c'est une petite bête dont Pileike ne sait pas le nom qui fait bouger le sang. *Siti*, le pouls, joue en tout cas un rôle dans la circulation du sang.

D'où que vienne l'influx, le sang part du cœur vers les pieds, par la droite, en cheminant dans les vaisseaux sanguins, et de là il remonte vers les bras et la tête avant de descendre à nouveau. Il tourne dans le corps, "circule dans tous les orga-

²²¹ C'est une conception fréquente que l'on trouve jusqu'en Sibérie (Alekseenko, 1977 : 68).

nes" puisque c'est "le repas de la chair", puis il revient au foie. Mais, alors que Pileike avait bien expliqué, à plusieurs reprises, ce circuit et tracé sur le sol l'itinéraire du sang, il revint sur ce schéma en [139] 1997, à notre grand étonnement, à Aima et à moi : le sang serait propulsé depuis le cœur dans toutes les directions à la fois, il ne suivrait pas un parcours circulaire.

Quoi qu'il en soit, revenu au foie le sang se mélange avec le suc, le "sang" des aliments, leur phase liquide, la seule retenue par l'organisme afin de se nourrir ; en fait le "sang" des aliments sert d'aliment à celui de la personne. Il y a alternance de phases d'expansion et de phases de contraction au cours du trajet sanguin ; tout se passe comme si le sang, se délestant de son énergie et d'une part de volume lors de son circuit au profit de la chair et des organes, devait à chaque passage cardiaque être ré-énergisé et "engraissé". *Le mouvement permanent des fluides dans le corps est une condition de la survie : si l'eau (dont nous parlerons plus loin), l'air ou le sang du corps ne bougent plus, on meurt.* De même si on est fléché dans le cœur.

Il y a donc de l'air dans tout le corps, mais il se concentre dans certains lieux. Ainsi de *taun enĩ* dans la poitrine, mais aussi d'une cavité longitudinale sans nom particulier située sous la fontanelle et le sommet de la tête (*ẽli* ²²²) à laquelle aboutit de l'air, "le cerveau aspire l'air vers le haut et il le souffle dehors" par le nez : on retrouve ici l'idée d'une respiration *in utero* par la fontanelle. L'air ne sert pas seulement à faire circuler le sang, c'est aussi par lui que Kujuli nous communique sa pensée, par cet air c'est son pouvoir qui descend en nous : "on considère que la pensée, la mémoire c'est du vent, de l'air ²²³ parce que c'est comme lui, ça ne se voit pas" ; et c'est pour cela qu'on dit *kutaunokom*, "notre vent", pour dire "notre pensée" (celle que Kujuli nous inspire) et *ulẽ kuweitopkom*, "notre vie", celle qu'il nous insuffle.

²²² Il s'agit sans doute là de la justification du nom de cette zone qui signifie "creux". Dans certaines pathologies on doit souffler sur cet endroit électivement, comme s'il était plus perméable.

²²³ Vent et air ne sont pas distingués, au moins lexicalement, et sont rendus par *taun*.

[140]

dessin n° 8 illustrant le circuit de l'air, principalement dans le cerveau

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 8 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

On a noté que foie, cœur et poumon formaient un groupe solidaire dont le cœur est le "chef" (*umit*). Un exemple va nous démontrer, selon Pileike, le rôle d'auxiliaire du cœur que joue le foie : un vieux chef wayana avait le foie brûlé par l'alcool, et c'est ce qui l'a tué ; or, infère notre chamane, si le cœur suffisait seul à garantir l'ensemble des fonctions et qualités du sang, la destruction du foie n'aurait pas eu la mort pour conséquence. Donc sans le soutien du foie, le cœur s'arrête. Mais le poumon aussi est indispensable au cœur, "puisque'ils sont attachés ensemble". Dans ce dernier cas, en l'absence de toute précision, c'est l'anatomie qui explique la physiologie.

[141]

V-1-5 organes et fonctions : compléments

- **Le cœur** : en plus de son rôle majeur dans la respiration et son corollaire, la circulation du sang, il est associé à d'autres fonctions. Il est le centre du courage, et le siège de *l'omole* : à petit cœur (et petits organes), personne physiquement courageuse, à gros cœur individu lâche. Peut-on voir là un effet de la conception qui attribue l'origine des organes à des "peaux" ? Pour Pileike "c'est comme ça et c'est tout !".

De plus "le coeur donne la pensée et la tristesse", ce qui montre son rôle dans l'affectivité mais aussi dans l'activité intellectuelle. La pensée n'est pas directement liée au sang, c'est Kujuli qui la met dans le cœur, "il en rajoute au fur et à mesure qu'on grandit" ; autre façon de dire que, plus on vieillit, plus on a de pensée(s). Ceux qui sont idiots (*alume*) n'ont pas beaucoup de pensée. En tout cas, il

est probable que cette attribution soit en rapport avec la fonction respiratoire du coeur, qui le met immédiatement en contact avec l'air, vecteur du guidage par Kujuli.

Pileike est incapable d'expliquer pourquoi le cœur s'accélère quand on court.

- **Le foie** : il s'agit (toujour selon Pileike) d'un réservoir de sang. La bile est dans deux poches qui lui sont accolées, mais notre chamane n'en connaît pas l'utilité.

- **Les poumons** : collés au cœur, ils communiquent avec la gorge par "*sitë*" et avec beaucoup d'autres organes. Pileike ignore ce qu'il y a dans les tuyaux qui en partent. Au total, bien que convaincu que les poumons sont indispensables, il se demande bien à quoi ils servent exactement. Simple tissu de remplissage pour protéger le coeur et le foie ? Une fois il parle d'un trou dans les poumons où s'accumulerait l'air du corps avant d'être rejeté, ailleurs il affirme que c'est aux extrémités des poumons (qui sont représentés aplatis) du foetus que se place le sang personnel, sous forme de caillots qui, dans un deuxième temps, se liquéfieront pour donner le sang ; ceci expliquerait l'augmentation et le rougissement progressif (renforcement) de ce dernier chez l'enfant. Nous verrons bientôt que les Wayana ne se donnent pas beaucoup de mal pour penser le poumon, comme s'il n'était pas utile à la conception d'ensemble. Bref, c'est l'exemple de l'organe, pour reprendre une terminologie connue, qui n'est pas bon à penser pour eux contrairement au foie et au coeur.

- **La rate** : Pileike en indique la place, mais il n'en connaît pas la fonction.

[142]

- **La vessie** : l'eau du corps y pénètre grâce à différents tuyaux. Elle a une fonction de réception, de tamisage et de stockage de l'urine.

- **L'intestin grêle** : "il est un peu comme la vessie", beaucoup de petits tuyaux le relie à l'estomac. Peut-être a-t-il en plus un tamis (*manale*) comme celui qui équipe la vessie, mais ce n'est pas sûr. En tout cas ces canaux ne laissent passer que de petites choses qu'il évacuera. Mais pourquoi a-t-on deux intestins, se demande Pileike ?

- **Le, les cerveau(x)** : "ça soutient l'organisme, ça le fait fonctionner". En association avec le cœur, le foie et tous les organes, il donne l'énergie. Tous les or-

ganes participent à fournir l'énergie. "C'est dans notre vent", Kujuli parle dans notre mémoire. Le cerveau semble n'être qu'un élément parmi d'autres, dont la fonction est discutée.

- **La peau** : "l'eau du corps peut la traverser vers l'extérieur, alors qu'elle est imperméable à l'eau externe : fleuve, pluie... elle est perméable exclusivement au vent et à la fumée, c'est pour ça qu'on devient froid, qu'on a froid quand il vente".

- **Les seins** : les femmes ont du lait à cause du bébé. Dans le lait du sein "il y a tout ce qui va dans l'estomac de la mère" : façon de dire que le "sang" des aliments, transporté par notre propre sang, va servir à la fabrication du lait. Pileike soutient qu'il a vu certains hommes qui avaient des seins (et il m'en cite quatre), mais sans lait. C'est pour lui un fait étrange et incompréhensible !

- **Les os** : ils tiennent le corps debout et aident aux mouvements. Ils sont aussi nourris par les aliments. Quant au cartilage, *jetpë uptapulū*, il permet le mouvement en "huilant" les articulations. Notons que *jetpë* signifie littéralement "ancienne mère" ou "ancienne dent" ; *jeli* désigne "la denture" et, pour la femme, signifie, "mon vagin".

- **Les ongles et poils** : Pileike n'a aucune idée de leur utilité.

- **Les yeux** : ils nous permettent de voir et de savoir. Ils sont rattachés à tous les organes. Quant aux larmes, elles viennent de l'intérieur de la tête ²²⁴.

Voilà donc, mise en ordre, la théorie générale de la physiologie d'un chamane déterminé ; les points de détail seront abordés par la suite. Seul un chamane, redisons-le, possède assez de connaissances, a assez réfléchi au problème dans le cadre orienté d'une pratique, pour permettre d'établir un tel ensemble. Nous apercevons cependant des failles (à [143] propos du rein, du poumon...) et parfois un certain flou. On aura en tout cas retenu de cette physiologie que, de la conception à l'alimentation, Kujuli préside à la destinée de chacun.

²²⁴ Pilima nous dira que "c'est comme la transpiration ; elles viennent du front".

V-2 Autres représentations des fonctions des organes

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit de présenter d'autres conceptions physiologiques ayant cours dans la société wayana, qui puissent nous permettre de compléter celle de Pileike. Parfois opposées à la sienne, elles en sont souvent complémentaires. Seules les différences seront soulignées, le reste étant considéré comme acquis, admis collectivement, au moins par les "experts". Au-delà de la stricte physiologie, ce sont les représentations à la fois des organes et des fonctions, mais aussi d'ensembles plus pertinents, que nous voulons analyser de façon plus approfondie. Il s'agit d'approcher au plus près, à travers ce que nous livrent ces éléments, la société et la culture wayana qui constituent, bien évidemment, l'objet dernier de nos propos.

Plan :

V-2-1	la conception.....	143
V-2-2	la circulation du sang, la respiration.....	155
V-2-3	l'assimilation et le rôle des aliments	159
V-2-4	la respiration, le souffle	162
V-2-5	les <i>sit</i> ou <i>isit</i> et la notion de communication des organes	163
V-2-6	la chaleur du corps, la transpiration, l'eau du corps	165
V-2-7	la chair, <i>punu</i>	167
V-2-8	quelques éléments complémentaires	168
V-2-9	une physiologie des pressions et des changements d'état	170

V-2-1- La conception

De Goeje nous apprend ceci : « Quand une jeune fille devient nubile, Lune vient un soir chez elle et couche avec elle, sans qu'elle s'en aperçoive ; et à la suite de cela la jeune fille a sa première menstruation. Je ne sais pas bien si on voulait dire que cela n'arrive qu'une seule fois dans la vie ou chaque fois avant les menstruations » (1943 : 14) ²²⁵. Le don du sang menstruel par la lune est systématiquement relevé, détaillé ("la lune est notre mère à [144] tous" ²²⁶...) avec insistance, mais aussitôt critiqué : ce rapport ne serait qu'une coïncidence de temps, la périodicité de la lune étant la même que celle des menstrues. Nous en verrons les implications pratiques, notamment au niveau des interdits. Pas un informateur qui n'ait fourni spontanément des détails sur ce rapport à la lune sans immédiatement ajouter que "c'était autrefois qu'on pensait comme ça", maintenant tout le monde sait qu'il n'en est rien. Quelques exemples : lors d'un entretien un vieux chamane nous raconte que "c'est Kujuli qui a créé la lune et ses *jolok*, et chaque mois Kujuli envoie les *jolok* de la lune copuler avec les femmes, et tous les mois elles rêvent qu'elles font l'amour avec un garçon". Aima reprend alors : "oui, c'est comme ça, toutes les filles disent, la nuit avant leur sang, qu'elles font l'amour en rêve avec un garçon, souvent avec un garçon du village, qu'elles peuvent nommer ou parfois elles se souviennent juste avoir fait l'amour", et il continue en me disant

²²⁵ On peut assurer que c'est à chaque fois que cela se passe.

²²⁶ Un Arawak dit un jour à De Goeje : "lorsqu'une femme se trouve dans la période de ses règles menstruelles, on dit qu'elle a été touchée par la lune... La lune est un homme par qui cette femme a été subjuguée" (1943 : 107). Dans le domaine occidental Durif-Bruckert remarque à propos de la représentation des menstrues chez la femme française : « les enquêtes ethnologiques en milieu européen et extra-européen font ressortir l'omniprésence du rapport d'analogie entre les fluides et les astres, la lune surtout » (1994 : 62).

De Goeje "rabaisse" Kujuli à « un dieu de la nature, de la lune, influençant les liquides et la procréation » et envisage qu'il soit le frère cadet des jumeaux amazoniens. Chez les Emerillon voisins des Wayana, E. Navet remarque que « c'est à la suite de son acte incestueux avec sa soeur que Lune, personnage ici masculin, créa les règles de la femme » (1995 : 103). De Goeje avance que la lune commet fréquemment l'inceste dans les mythes, où elle est aussi parfois représentée comme hermaphrodite ; un seul chamane nous a dit que "la lune avait les deux sexes" (P). Pour les Goajiro, sans lune les filles n'auraient pas leurs règles et sans règle une femme ne peut pas avoir d'enfants. De ce sang l'enfant se nourrit (M. Perrin, 1983 : 98). Chez les Tatuyo, la lune, premier mort, est le résultat de l'inceste qui fut aussi d'ailleurs le premier rapport sexuel (P. Bidou, 1979). voir aussi F. Grenand pour les Wayãpi (1982 : 132).

que la dernière fois qu'elle a eu son sang, sa femme lui a dit avoir copulé en rêve avec un garçon du village Antekum. Ailleurs, une autre fois, un *pījai* dit : "Lune était un garçon amoureux d'une fille et il la baisait tous les mois" mais il poursuit "le rapport entre les règles et la lune, c'est une histoire que racontaient les anciens". Par ailleurs de nombreux mythes permettent de saisir la relation entre les écoulements menstruels, la lune, l'anaconda et les poissons, ou plus exactement leurs esprits. Cette référence constante à la lune se retrouve également dans certaines pratiques que nous détaillerons (élévation de l'enfant vers la pleine lune par exemple), ainsi que dans l'incrimination du *jolok* de la lune dans les métrorragies douloureuses et certaines ménorragies (M). Tous ces éléments nous incitent à penser que la croyance dans le rôle actif de la lune n'a pas disparu mais qu'elle tend à prendre de nouvelles formes.

Cela nous amène à constater que la femme a deux sangs. Episodiquement et dans un lieu très précis de l'organisme, un sang "enrichi" de potentialités génératrices par la lune²²⁷ grâce à la copulation onirique, sang destiné à *mone* pour les règles et avec lequel se [145] fera l'enfant si le rapport sexuel a lieu au moment propice ; et un sang "simple" pour le reste du corps. Ce n'est pas tout le sang de la femme qui est affecté par la copulation onirique mais seulement celui qui est isolé lors des règles grâce à l'intervention de Nunué et doté alors d'un pouvoir vital. Cette représentation ne nous renvoie pas toutefois à l'archétype de la "vierge-mère" décrite par Leach, puisque la copulation physique des époux est considérée ici comme indispensable ; remarquons au passage que les indigènes du Kimberley étudiés par Kaberry (in Leach, 1980 : 81) attribuaient la paternité à une relation onirique -non sexuelle ?- avec un esprit-bébé dont l'ancêtre est l'arc-en-ciel.

²²⁷ De Goeje rappelle que la lune est le symbole des métamorphoses (1943 : 2-3). Effectivement elle-même en subit de nombreuses et particulièrement visibles. Pour les Wayana elle est aussi symbole de croissance (dont la pleine lune est le paradigme). L'enfant étant le produit de la plus étonnante métamorphose (celle de substances amorphes en un être vivant) et promu à une croissance rapide, on peut penser que cet aspect symbolique joue aussi un rôle dans le choix de la lune comme "mère" de toutes les créatures vivantes. Voir aussi P. Bidou (1979 : 130) ; il précise la logique et cite encore l'exemple des Cubeo pour lesquels les règles correspondent à la copulation de la lune avec la femme. De plus la lune est liée à l'eau, aux écoulements ; quoi de plus logique que de placer les menstrues sous son contrôle ? Et le fœtus qui vit dans une poche de sang ? Chez les Kalina, proches des Wayana, elle est tenue pour responsable du déluge, disant « toutes les vierges sont sous ma protection... » (De Goeje, 1941 : 40).

L'insémination lunaire ²²⁸ est un facteur essentiel qui explique qu'aucun Wayana ne doute que la période fertile se situe dans les premiers jours, voire lors de la première semaine, qui suit la fin de l'écoulement menstruel, au moment où le sang s'épaissit. Mais ce n'est pas suffisant. Un chamane affirme que c'est lorsque les règles s'arrêtent tôt, vers le troisième jour, que le sperme monte et peut se mélanger avec le sang restant non écoulé (W), qui formerait une boule ; si l'on attend trop, au-delà de quelques jours, "le sperme n'a plus rien à quoi s'accrocher" (M).

[146]

dessin n° 9 : ensemble de l'appareil génital féminin

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 9 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Pendant les règles, le flux emporterait le sperme et, de toute façon, le sang n'a pas la consistance requise ; mais, au-delà d'un délai de quelques jours, le sang épaissi qui peut accueillir le sperme va se dissoudre et disparaître, donc rien n'est plus possible. La période fertile est donc de courte durée.

Un jeune marié propose une modalité explicative supplémentaire. Il précise que "*mone mupë* se gonfle de sang tous les mois. On peut avoir un enfant pendant les règles ou juste après car le canal qui mène à *mule mupë* est ouvert et le sperme peut monter ; "quand on veut pas d'enfant, on attend au moins dix jours après les règles. Certains n'attendent que cinq jours, mais moi je préfère être prudent" (A). Par contre ensuite *mone mupë* est gonflé et ça bloque le canal, le sperme ne peut plus monter" (A) ; un autre dit " le vagin se ferme et ça donne une boule (*meleme*) ". Ce facteur mécanique est une autre raison pour concevoir

²²⁸ Notons que des rapports sexuels oniriques avec des "esprits" anthropomorphes autres que celui de la lune provoquent des métrorragies (*miu imë*) ; une urétrorragie peut sanctionner la copulation onirique des hommes avec des "succubes", comme chez d'autres Caribes (voir aussi De Goeje, 1943 : 42).

comme fécondants les seuls rapports sexuels se produisant dans les jours qui succèdent aux menstrues.

[147]

dessin n°10 : autre représentation de l'appareil génital féminin, selon Aimawale

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 10 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Quand le jeune marié avance que la fécondation est possible pendant les règles, il parle en théorie, car le sang est fertile et peut rencontrer le sperme. Mais, outre la raison de flux évoquée plus haut, un élément culturel intervient pour exclure toute fécondation à ce moment-là : il est interdit de copuler pendant les règles, et surtout, bien plus efficacement, l'écoulement sanguin provoque la répulsion chez le partenaire.

S'il est admis que le corps de l'enfant est fabriqué grâce au sang menstruel maternel "enrichi" par la lune ("le sang que perdent les femmes lors des menstrues est le sang de l'organisme ; il s'accumule dans *mule ëtítóp* et devient un sang spécial" (P)) et mélangé aux spermes, le rôle dévolu à chaque entité donne lieu à des divergences. Est-il le produit du sang de la mère, des spermes ou d'un sperme et lequel : celui du père, de la mère ou encore du monde surnaturel ? Qui fait quoi, en somme ?

Pour Pilima, à qui nous laissons la parole, les choses sont claires : "le sang des règles n'est pas le même que celui du reste du corps. C'est celui où l'enfant se produit. Au moment où la tête de l'enfant sort, ça coupe un vaisseau du sexe de sa mère et le sang coule. [148] L'enfant dans l'utérus est dans son nid (*upo*), au milieu d'un oeuf qui est plein de sang. C'est ce sang qui appartient à l'enfant ²²⁹. Ce

²²⁹ Nous avons dit qu'il provenait du détournement du sang des règles durant la grossesse, grâce à l'action de Lune.

dernier possède un sang différent de celui de sa mère, et ceci car il n'a pas la même *omole*, or *l'omole* va avec le sang. Si le sang est faible on est faible, et *l'omole* est forte ou faible selon que le sang est fort ou faible ; et ça ne dépend pas des parents, c'est Lune qui décide". Ailleurs Pilima poursuit : "c'est la lune qui donne aussi le sang pour vivre, la force. Si le sang est mauvais c'est la faute à la lune". En somme, pour lui, c'est le principe vital *omole* que la lune place dans le sang menstruel : il est le pouvoir génésique qui investit ce sang et, chaque fois différent, il impose à l'existence future potentielle des caractéristiques quantitatives (durée de vie...) et qualitatives (tonus, courage...) déterminées. Le sang investi est bien celui de la mère, mais il prend aussitôt un caractère idiosyncrasique qui l'en différencie totalement : c'est un couple sang/*omole* chaque fois nouveau qui attend, grâce au sperme paternel (et maternel ?), de s'incarner.

De Goeje nous oriente sur une autre piste : « La lune fait le sang de la femme, et de ce sang naît le corps de l'enfant ; l'âme (*akuwali*) vient du père. Autre version ²³⁰ : dans toutes les unions sexuelles d'hommes ou d'animaux, la lune est présente ; tous les enfants ou jeunes animaux sont faits par la lune » (1941 : 14). Or *l'akuwali* est un autre nom pour *l'omole*. Il faut alors admettre que *l'omole* vient avec le sperme et donc qu'elle n'est pas véhiculée par le *jolok* de la lune. Ces deux théories ne sont pas inconciliables : le sang pour la femme et le sperme pour l'homme seraient dotés d'*omole* : nous verrons qu'il en est bien ainsi, mais que les *omole* véhiculées de cette façon sont de nature différente (cf XV-1-1).

En ce qui concerne l'association sang/*omole*/lune ²³¹, bien que peu de Wayana aient une idée claire à ce sujet, les observations énoncées plus haut vont dans le sens des propos de Pilima. À y regarder de près, la fécondation est double : elle débute par une primo-fécondation, celle du sang accumulé dans *mule mupë* par le sperme symbolique d'un avatar de la lune avant l'écoulement menstruel qu'il déclenche par la même occasion. En ce sens Lune est bien le premier père de tous les enfants. Le produit est doté d'un pouvoir créatif réel, magique, qui ne sera ac-

²³⁰ Preuve, rassurante pour nous, de l'absence de modèle stable concernant ce thème au début du siècle.

²³¹ On rencontre l'association sang/lune chez les anciens Karib. Ahlbrink nous rapporte que, selon eux, les éclipses de lunes correspondaient au sommeil qui faisait suite à un combat entre elle et le soleil ; « à la suite de cette bataille, le sang de la lune a coulé goutte à goutte sur les corps des Caraïbes. Pour faire disparaître ce sang on se couvre d'abord de boue qu'on trouve le long de la rivière. Ensuite, on se lave avec cette boue » ([1931] 1956 : 320).

tualisé que par la deuxième copulation, celle qui met en contact ce sang-créateur avec le sperme profane d'un homme à la suite des règles. C'est un émissaire divin qui ouvre la voie de la fécondation ; ce processus n'a donc rien de naturel, et implique systématiquement nature et surnature, homme, femme et lune ; c'est la conjonction [149] nécessaire de ces fécondations qui explique l'obligation pour l'homme d'inséminer la femme après les menstrues, car l'effet de la copulation onirique, qu'il doit compléter, est alors à son apogée (sous la forme de la boule de sang en attente). Oskon est certain quant à lui qu'en période de pleine lune (*nunuë pepta*) on peut faire des enfants n'importe quand, et pas seulement après les règles. Cette nécessité de la surnature dans la production de l'enfant est reprise ici : "si ce n'est pas un bébé fait par la lune mais par un *jolok*, il mourra de suite". On ne saurait mieux signifier que le sang menstruel "appartient" à la lune, en ce sens que celui provoqué par tout autre géniteur spirituel est létal.

Un mot sur l'origine du sperme masculin ²³² : " dès l'enfance on possède le récipient où se met le sperme. Les aliments nourrissent le sang qui ensuite donnera le sperme ²³³. Quand le récipient est rempli -chez l'homme vers 14 ans- on a envie de faire l'amour. Chez les vieux le sachet est sec, ils n'ont plus envie de baiser" (K). Le désir, la libido, sont donc dépendants de la quantité de sperme disponible. Mais surtout le sperme est un produit sanguin nécessairement investi de l'*omole* de son émetteur, mâle ou femelle.

Poursuivons à propos du sperme, car les choses ne sont pas si nettes que nous venons de le laisser entendre : des variations importantes surgissent du thème de la ressemblance et de la détermination du sexe. Pour Pilima comme pour Kulijaman, "si quand tu copules tu jouis avant la femme l'enfant sera un garçon sinon ce sera une fille". Ainsi, pour eux, des deux spermes, masculin et féminin, c'est le premier arrivé au contact du sang utérin qui déterminerait le sexe ²³⁴. Un homme

²³² L'origine du sperme est une question grave où se joue le problème de l'hérédité. Le Moyen-Age a connu plusieurs théories, celle de l'encéphalogénèse, de l'hématogénèse et enfin de l'origine alimentaire du sperme (Jacquart et Thomasset, 1985 : 74-75-76).

²³³ On trouve là, comme dans la formation du lait, un processus de déalbaton, comme celui invoqué pour le même processus par les médecins du Moyen-Age qui le plaçaient dans une structure en amont des testicules (Jacquart et Thomasset, id : 41).

²³⁴ A rapprocher des Baruya pour lesquels, selon Godelier « si le sperme de l'homme l'emporte sur celui de la femme, l'enfant sera un garçon, si c'est l'inverse ce sera une fille » (1982 : 90) On peut, incidemment, se poser la question d'une antinomie avec ce qu'il affirme p 106 à savoir que "les hommes ont quelques chose -le sperme- que les femmes n'ont pas...". Si l'eau de la femme n'est pas un sperme en quoi peut-elle déterminer le sexe de l'enfant ?

jeune confirme cette théorie : "si quand tu fais l'amour tu vas très vite, que tu fais du jus avant la femme, ce sera un garçon. Si c'est l'inverse ce sera une fille. Les garçons sont fait à partir du sperme alors que les filles se forment à partir du jus de la mère, mais pas les deux à la fois" : à l'extrême le père ne serait pas indispensable à la conception, du moins à la conception des filles, sinon comme stimulateur de l'éjaculation féminine. Wejuku, pense pour sa part que le sexe est déterminé par une latéralisation : le sperme féminin de gauche donnerait une fille, celui de droite un garçon ; ceci diffère encore d'une autre conception, populaire, qui veut que l'enfant soit un mois un garçon, le mois suivant une fille et ainsi en alternant, car un mois le sang vient de droite (ce sera un garçon) et le suivant il vient de gauche (ce sera une fille) : dans ce cas le [150] sang seul détermine le sexe ²³⁵. Pour Pileike, partisan de la version Wejuku, c'est la ressemblance, et non le sexe, qui dépendrait du degré d'activité dans l'acte charnel : si la femme est plus active que l'homme, c'est à elle que ressemblera l'enfant, quel que soit son sexe, si elle reste passive lors du coït, il ressemblera au père : c'est reconnaître aux deux spermés des "vertus formatives" comparables.

Malgré tout, le rôle du père dans la configuration du corps est majoritairement considéré comme déterminant, jusqu'à nier l'existence d'un sperme maternel. Malilu, mère de famille, qui représente ici une large tendance, est convaincue que "seuls les hommes ont du sperme (jus)". On peut effectivement concevoir que le "sperme" de la femme n'ait pas de "vertu formative", qu'il ne soit en fait qu'accessoire : rappelons qu'il n'existe pas de terme spécifique pour désigner "le sperme", et que *ëwuku* désigne aussi bien le jus d'un fruit, la sève d'un arbre que le sperme masculin ou les sécrétions féminines ; *ëwuku* nous parle de consistance et d'aspect, pas d'origine. On comprend l'opinion de Malilu pour qui l'enfant vient de l'homme dont le sperme se mélange au sang de la femme pour donner le bébé, "c'est seulement l'homme qui fait le bébé. C'est fait par le sperme, puis le sang de

²³⁵ Un ami me dira comme une évidence : " tous les Wayana pensent que si la femme veut un enfant, un mois ce sera un garçon, l'autre mois une fille... car un mois le sang vient de droite et le mois suivant il vient de gauche..." (A). Au Moyen-Age, les partisans de la double semence associent le combat pour la détermination du sexe à l'opposition droite/gauche : ainsi si la semence tombe dans la partie droite de la matrice, l'enfant est mâle, et dans la partie gauche il sera femelle ; mais s'il s'agit d'une semence virile faible associée à une semence féminine forte, l'enfant, bien que mâle, sera fragile de corps et d'esprit (Jacquart et Thomasset, 1985 : 195). Il y a peu, dans les campagnes françaises, le côté droit était encore associé au sexe masculin et le gauche au féminin nous dit F. Loux (1979 : 163), voir aussi chez les Dogons (Cailame-Griaule, 1987 : 78).

la femme se mélange à lui" ; Cette informatrice attribue un rôle majeur au sperme de l'homme, et une place secondaire au sang féminin dans le processus formateur de l'enfant, si ce n'est comme porteur du pouvoir fécondant de Lune.

L'importance fondamentale du sperme paternel se retrouve dans l'idée quasi-consensuelle ²³⁶ de la nécessité de plusieurs éjaculats pour constituer un beau bébé. Si la décision de procréer est prise, le couple devra multiplier les rapports sexuels juste après l'arrêt des règles : trop peu de sperme ne donnerait qu'un enfant chétif et plus il y aura de sperme plus l'enfant sera gros et fort, notion que l'on retrouve chez les Txicao qui font la relation entre la quantité de sperme injectée et la vigueur de l'enfant (P. Menget, 1979 : 250) ²³⁷. Il existe des moyens autres que la multiplication des rapports sexuels pour augmenter le volume de l'éjaculat masculin, comme la consommation de certains aliments ²³⁸ ou de bouillies ; rien de semblable en ce qui concerne le produit féminin. On doit par ailleurs [151] considérer qu'il y a un tarissement de l'écoulement menstruel au cours de la vie, et le fait qu'il y ait abondance initiale explique sans doute l'assertion plusieurs fois entendue, mais également contredite, que le premier enfant est le plus fort : il y aurait alors parallélisme entre la quantité de sang fournie par la mère et la vigueur de l'enfant, comme entre la quantité de sperme et cette vigueur. Bien qu'il semble toutefois que le rapport sang maternel/vigueur infantine soit en désaffection, en tout cas minoritaire, cette conception nous invite à considérer que les deux produits (sperme paternel, sang maternel) sont impliqués quantitativement dans la fabrication du futur être.

Un autre argument plaide pour la primauté du sperme paternel, c'est la croyance répandue que les parties du corps de l'enfant puissent être attribuées à des pères différents : pour les Wayana en effet il est clair que l'enfant peut avoir deux pères ou plus ²³⁹ qui le pourvoient chacun d'une zone corporelle déterminée.

²³⁶ Un *pïjai* toutefois pense qu'un unique rapport est suffisant.

²³⁷ Il s'agit là d'une idée répandue ; Lévy-Bruhl, dans sa revue de la littérature, l'avait relevé chez les Azande et les Papou ([1922] 1947 : 516).

²³⁸ La même chose existe chez les Desana (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 86).

²³⁹ La notion de la nécessité de plusieurs éjaculats pour constituer le fœtus se rencontre dans de nombreux endroits, souvent associée à la possibilité d'avoir plusieurs pères. C'est le cas des Txicao du Haut-Xingu ou encore des Lusi de Papouasie-Nouvelle Guinée comme le signale Counts : « the notion that the foetus grows as a result of multiple acts of intercourse seems to prevail, for the Lusi... generally agree that it is possible for a person to have more than one father » (Counts & Counts, 1983 : 49).

Dans ce cas on emploiera alors l'expression *mule tihe* ("fabriquer le bébé") ou *mule tipètse* ("coller l'enfant") pour signifier qu'on lui rajoute un morceau et qu'il est un amalgame ²⁴⁰. Certains pensent que c'est seulement le premier rapport qui compte dans la mesure où les organes internes sont constitués sous l'effet de son sperme, l'autre ne fournissant que les parties "secondaires" (membres...). On a là, au passage, une intéressante notion d'embryologie, qu'il est difficile de compléter : pour certains le coeur serait fabriqué en premier, pour les autres ce serait la tête... Un chamane, reprenant l'idée la plus répandue, n'hésitait pas à affirmer : "c'est la tête qui est faite en premier, puis ça descend. C'est comme les chenilles, elles se transforment en poissons et c'est d'abord la tête qui se transforme, puis le reste ; l'enveloppe durcit au fur et à mesure, et c'est ça qui donne la peau" (Pp). Pour tous la peau viendrait en dernier. Aucun spécialiste ne doute que les organes ne proviennent d'un épaissement du sang ; ainsi même le cerveau "c'est d'abord du sang et ensuite ça devient du cerveau" (P) ou encore : "avec le sang il y a aussi de l'eau ; c'est grâce à cette eau [à son évaporation] que le sang durcit [on retrouve la conception du séchage-durcissement] et donne les organes" (Pp). Le séchage de l'enfant est donc la condition nécessaire à l'achèvement de son corps.

[152]

Voici le tableau (n°2) récapitulatif succinct des théories que nous venons de passer en revue à propos des éléments indispensables à la conception d'un enfant :

[Retour à la table des matières](#)

	Sperme maternel	Sperme paternel	Sang maternel	Monde autre
conception (1)	+	+	+	+
conception (2)				
- fille	+	0	+	+
- garçon	0	+	+	+
conception (3)	0	+	+	+

²⁴⁰ On retrouve là, comme dans l'ordre de fabrication des organes, l'hypothèse de l'épigénèse qui eut cours au dix-huitième siècle et correspond à « l'accroissement (de l'embryon) par addition des parties successives nouvellement formées, juxtaposées les unes aux autres » (R. Rey, 1997 : 132). Cette hypothèse s'opposait notamment à l'idée qui voulait que l'enfant soit tout entier dans la semence et n'ait plus qu'à croître.

Soit en c (1) tous les "ingrédients" sont nécessaires et équivalents, en c (2) l'un d'eux est inutile en fonction du sexe, et en c (3) le sperme maternel n'est pas absolument utile (ce qui ne veut pas dire qu'il ne serve à rien). Il nous semble que c (1) et c (3) sont prévalentes.

Cela va dans le sens du rôle actif du sperme paternel comme indispensable à la formation du corps de l'enfant, et rend minoritaire et complémentaire l'hypothèse d'un sperme maternel déterminant²⁴¹ ; ce dernier pourrait par contre intervenir dans la ressemblance. On peut essayer de préciser, dans un autre tableau (n°3), la répartition des rôles précis :

[Retour à la table des matières](#)

détail de la conception	hypothèses explicatives présentées
ressemblance	- degré d'activité dans l'acte charnel - sperme du sexe correspondant
détermination du sexe	- premier sperme qui se colle à la boule de sang - latéralisation du sperme : sperme de gauche/femme, sperme de droite/garçon - latéralisation du sang maternel : sang de droite garçon, de gauche fille, en alternance
matière du corps	sang maternel + sperme paternel
"vertu formatrice"	- sperme paternel pour les deux sexes dans les limites imposées par l' <i>omole</i> - sperme du sexe correspondant à celui de l'enfant

En somme on aboutit au schéma général suivant : le sang est la contribution maternelle indispensable à la conception ; il fournit un matériau nécessaire mais aussi un support au pouvoir vital *omole* octroyé par la lune, entité du monde invi-

²⁴¹Rappelons que pour les aristotéliens, qui ne nient cependant pas l'existence d'un sperme féminin, « la vertu formative appartient au sperme masculin et les menstrues sont la matière sur laquelle ils opèrent » (Jacquart et Thomasset, 1985 : 90).

sible et agent du créateur Kujuli. Le sperme paternel apporte un matériau qui, mixé avec le sang de la mère, fournira un apport de substance, mais surtout il lui reviendra de travailler ce mélange pour lui donner forme dans les limites imposées par l'*omole* ; ceci est globalement valable pour les [153] garçons, car il est possible que le sperme maternel puisse jouer un rôle formateur chez la fille. La chair de l'enfant est donc finalement le produit achevé de la combinaison de principes issus des deux parents avec un principe surnaturel : sa "famille de chair", d'ailleurs, comprend tous ses ascendants mais aussi ses germains.

On doit noter un fait : si le sperme paternel sculpte les organes, c'est la lune qui fournit son sang à l'enfant par l'intermédiaire de l'alimentation qu'elle lui dispense dans le ventre de la mère. Il est probable que sang et *omole* sont livrés progressivement au fœtus lors de sa croissance *in utero*. Tous les Wayana admettent que plus l'*omole* est forte, plus l'enfant aura de sang et moins ses organes internes seront gros. Tout se passe comme si une *omole* puissante nécessitait une grande quantité de sang pour s'incarner, en octroyant de ce fait beaucoup moins à la construction des organes. Cela a des effets sur les caractéristiques de la personne. Les Wayana, avons-nous dit, pensent qu'une personne de grand courage physique a des organes, et surtout un cœur, de petit volume de même qu'un lâche aura des organes d'autant plus volumineux qu'il est couard. Il est fort probable que le terme *elamna*, "courageux", soit la contraction de *ele imna*, "sans foie" ; à l'opposé on peut comprendre *elamhak*, "peureux", comme formé de *ele/hak*, soit "beaucoup de foie". C'est la taille du foie qui est ici mise en avant par l'étymologie (rappelons-nous que la poitrine est littéralement "l'endroit du foie"). Voilà un facteur supplémentaire qui nous incite à penser que le foie a joué par le passé un rôle, au moins symbolique, plus important encore que de nos jours. Il est aussi communément admis que plus on a de sang (donc d'*omole*) plus on est physiquement fort, puissant. Or Aimawale nous apprend que le courage n'a pas de rapport avec le cœur mais que, par contre, quand on est physiquement très fort -*anumhak*- on a un petit cœur et pas de trou dans les os ; on emploie alors l'expression *kuwanë-kom anumhak kijatëu*, "notre cœur nous rend fort, nous donne la force". Ce n'est donc pas le cœur lui-même que l'on considère, mais sa connivence avec le sang de naissance ; il est ici utilisé métaphoriquement.

On retiendra que, malgré des incertitudes qui peuvent être liées tant à la tradition orale et au phénomène d'acculturation en cours qu'à la diversité des concep-

tions circulant dans un groupe ou à la maladresse de l'ethnographe, un schéma général se dégage comme une évidence : le corps de l'enfant est issu du sang de la mère, de l'*omole*, et du sperme paternel (fabriqué avec du sang et qui contient aussi du sang). On voit là l'indissociabilité fondamentale des sexes, la dualité originelle de la vie humaine : la femme fournit une matière riche et encore enrichie d'une faculté créatrice sacrée ²⁴², à laquelle l'homme va imposer une [154] forme en même temps qu'il la dote d'un principe vital, d'une énergie. Mais si le sperme paternel l'in-forme à tous les niveaux, il joue aussi un rôle en servant de levain plus ou moins actif à cette pâte.

On peut évoquer là une transposition des rôles sociaux en fonction du sexe : la femme effectue les tâches qui manquent de prestige, d'importance, elle transforme de la matière (pour manger, pour boire, pour féconder...) alors que ce que fait l'homme a davantage de valeur, est plus visible, plus abouti, demande plus de compétence (l'artisanat, la chasse, la guerre...). Il prend les décisions, elle obéit ; il pense pour elle, elle exécute. Ses décisions à lui structurent la société dont elle et les enfants constituent la matière à travailler. Nous rejoignons ici, par d'autres chemins, les propos de Godelier pour qui la pensée invente un sens,

« Elle le produit, en construisant des systèmes d'interprétation qui engendrent des pratiques symboliques, lesquelles constituent autant de manières d'organiser, de légitimer, donc également de produire la domination des hommes sur les femmes et deviennent des rapports sociaux... C'est dans cette perspective qu'il faut analyser les idées qu'une société se fait du corps et les discours qu'elle tient non seulement sur le corps de l'homme et de la femme, mais à l'aide de leur corps » (1982 : 352).

La grossesse est toujours pensée selon le modèle des ovipares connus, "chez l'iguane il y a un petit lézard déjà dans l'œuf, et c'est comme ça aussi chez l'homme" ²⁴³, "l'enfant dans l'utérus est dans son nid ²⁴⁴, au milieu d'un œuf qui est

²⁴² Pour l'ensemble du travail j'utiliserai les termes sacrés et profanes dans les différents sens recensés par Leach « le jargon anthropologique donne un sens spécial à l'opposition entre sacré et profane. Grosso modo : sacré = anormal, spécial, de l'autre monde, royal, tabou, malade ; profane = normal, courant, de ce monde, plébéien, permis, sain » (1980 : 346).

²⁴³ Pour Pileike (XVII-1-2) : "Kujuli au début c'était un oeuf ; plus tard l'oeuf a éclaté et un petit homme en est sorti ; il savait déjà marcher..."

²⁴⁴ Pour les Desana « le placenta est un "tissu", une "enveloppe", une "coquille" et on le compare par conséquent à un sac, à un hamac... en insistant sur son aspect de protection et d'isolement » Reichel-Dolmatoff (1973 : 87)

plein de sang". Pour tous l'enfant respire dans l'utérus où il mange et boit ; par contre il n'urine ni ne défèque et c'est quand il ne peut plus tenir qu'il sort et aussitôt se soulage en chiant et pissant. Le fœtus se nourrirait du sang de la mère et de l'eau de la poche des eaux *itunu*²⁴⁵ ou encore du "sang qui sert à faire le bébé" et qui sent mauvais : il peut à ce titre polluer. Pilima va dans le même sens quand il affirme "le caca du bébé c'est du sang". Le placenta servirait aussi à chauffer le fœtus, à le protéger du froid notamment.

Quand le bébé sort il déchire tout sur son passage et la femme perd du sang, voilà les lochies qui débute, inaugurant une période de pollution maximale ; nous reviendrons là dessus à propos de la naissance.

[155]

Le cordon ombilical est soit un simple fil qui attache le fœtus à la mère, soit une communication permettant des échanges entre les deux ; le placenta quant à lui est attaché au rachis.

La fontanelle servirait à l'enfant à respirer durant la grossesse, et ailleurs un parallèle est établi entre elle et le nombril, en tant qu'ouvertures qui "après se ferment". Pour un autre "ça sert à produire le cerveau" (P) tandis qu'une version différente y fait passer la nourriture de la mère à l'enfant (K).

Le lait vient avec la grossesse, et seules les femmes à petits seins risquent d'avoir des problèmes pour l'allaitement. Pour un chamane "le lait maternel c'est le sang qui vient jusqu'au sein où il y a une poche avec du liquide blanc ; ça se mélange et c'est ça le lait" (Pp), alors qu'une conception profane précise qu'il y a peut-être des canaux qui vont de l'utérus vers le sein", par lesquels la "grossesse pense au sein"²⁴⁶.

Quant au principe d'expansion de l'univers déjà évoqué, dont la croissance ne serait qu'une modalité, il est admis unanimement sans problème : "Les Wayana

²⁴⁵Il est possible que cette dernière ne soit considérée que comme une partie du placenta ; ce dernier forme un tout avec la poche amniotique.

²⁴⁶A partir de prémisses différentes, les Mélanésien disent que l'utérus communique par un boyau avec les glandes mammaires puisque des rapports sexuels, et à plus forte raison une conception gâtent le lait et font dépérir l'enfant au sein (D. Bourret, 1981-1982 : 491) ; pour les femmes françaises c'est à partir du sang menstruel que s'élabore le lait (Durif, 1994 : 76) et le Moyen-Age, précisant Galien, établissait un lien veineux entre la matrice et les mamelles (Jacquart et Thomasset, 1985 : 60 & 83).

pensent que les rochers grandissent, comme la terre. Le village Twenke avant, c'est sûr, était toujours inondé, maintenant ce n'est plus le cas. Tout grandit (croît) selon nous" (A).

V-2-2 La circulation du sang, la respiration

Le sang pour tous est la force, et pour tous aussi c'est la respiration qui le fait tourner (par l'intermédiaire du coeur), le propulsant vers le bras droit dans un premier temps, vers le ventre et les membres inférieurs ensuite, puis il remonte, toujours selon un circuit déterminé, vers les membres supérieurs et la tête. Tracés avec le doigt sur la terre, les dessins montrent une circulation à sens unique, le sang descendant par le côté droit et remontant par la gauche vers la tête.

[156]

dessin n°11 : sens de circulation et circuit du sang dans le corps

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 11 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Il faut cependant à préciser que Pilima, comme Pileike d'ailleurs, revint de façon catégorique sur l'idée qu'ils avaient eux-mêmes indépendamment avancée et représentée graphiquement d'un itinéraire circulaire du sang, partant vers la droite, pour lui substituer celle d'un sang projeté dans toutes les directions à la fois. Cela ne remet pas en cause la notion de sang circulant ²⁴⁷, et la notion de retour de tout le sang dans le foie est conservée.

[157]

²⁴⁷ La possibilité d'une influence occidentale dans ce modèle me semble, sinon impossible, du moins fort improbable ; le modèle circulant fut soutenu sans exception par tous les chamanes, quel que soit leur âge et bien qu'ils fussent d'origines ethniques et géographiques diverses. De plus et surtout, une bonne partie de la logique physiopathologique est basée sur cette prémisse.

Pour tous "le sang bat car on respire", nous l'avons déjà vu. Panapasi reprend l'explication de Pileike : il y a de l'air autour des organes de la poitrine comme dans un récipient. L'air qu'on respire prend au début le même chemin que les aliments, mais ensuite ce conduit se sépare : les aliments vont dans l'estomac tandis que l'air se dirige vers cette poche, *taun eni*, et là un petit organe en fait passer une partie dans le coeur ; l'augmentation de volume de *taun eni* comprime le coeur, chassant le sang mélangé à de l'air qui effectue plusieurs fois le tour du corps par mouvement respiratoire ("s'il y avait beaucoup de battements par acte respiratoire on pourrait vivre sous l'eau" : c'est une spécificité des poissons)... Cet air (qu'un chamane appellera *mïu tuna*, l'eau du sang) va partout, "c'est lui qui pousse le sang qui, sinon, ne bougerait pas ; ça donne aussi la pensée pour marcher, faire des gestes... car ça porte la voix de Kujuli, ça donne la possibilité de marcher, d'entendre, de voir...".

dessin n° 12 : mécanisme de la circulation du sang et de la respiration selon Panapasi

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 12 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

L'élan initial est souvent considéré comme insuffisant ; le sang poursuit son circuit grâce à l'aide des poulx, qui sont au nombre de trois situés au cou, aux chevilles et aux poignets. Le mouvement du sang est aussi lié à ceux du corps ; l'immobilisation du second entraîne celle du premier, provoquant une douleur spécifique (comme *kiri*, la crampe).

[158]

Le fait que "tous les vaisseaux reviennent au foie "permet de parler de circulation et non d'animation du sang" ²⁴⁸. Les Wayana disent quant à eux qu'il bouge

²⁴⁸ M. Cros sépare les deux conceptions : dans celle des Lobi en effet le sang est animé, il ne revient pas en un lieu, n'effectue pas un circuit fermé mais ouvert, (1990 : 35).

ou qu'il marche (*tîtëi*) ou se promène, voyage, *tîtëtîtëi*. Au total le sang part du coeur, se dirige vers les membres inférieurs, puis supérieurs et enfin vers la tête, étant à nouveau propulsé par les pouls à chacun de ces niveaux, puis en fin de parcours il revient au foie qui le cède au coeur... Certains ont même utilisé comme argument une image empirique : "si on garotte le bras, le sang ne remonte plus et ça donne des caillots, comme quand on tue le pécari à collier". La physiopathologie de l'atteinte par *jolok pile* est encore aussi éloquente : la flèche invisible bloque un conduit sanguin, empêchant l'irrigation en amont, et provoquant à moyen terme un étouffement par inondation de sang en aval de la lésion, au niveau du coeur où il reflue.

On pourrait appliquer, nous semble-t-il, à la conception wayana cette constatation effectuée à la suite d'observations dans notre propre société contemporaine : « le sang est globalement pensé comme un liquide actif, vivant, qui fait le tour de l'organisme de façon continue, selon un sens unique, dans un temps précis et le long d'un circuit de vaisseaux très rigoureusement tracé » (Durif-Bruckert, 1994 : 38). De nombreux autres points communs avec notre société sont remarquables, comme le "nettoyage" du sang, la localisation de l'affectivité et parfois de l'intelligence dans le coeur. Bien sûr les différences sont importantes, comme on a pu s'en rendre compte.

Signalons ici, pour finir, cette curieuse représentation qui veut que lorsqu'une personne ordinaire est fléchée en forêt, le *pïjai* assassin, qui ne désire pas que le corps pourrisse là, met une feuille (de n'importe quel arbre m'affirma-t-on) à la place de son cœur, ce qui permet à la victime " de retourner au village, de saluer son épouse, de se baigner, de se mettre au hamac et de mourir" (A). Si c'est un *pïjai* qui est fléché dans le cœur, il peut se mettre lui-même une feuille (de la forêt, pas d'une espèce domestique) à la place du cœur. Il sera malade un certain temps, jusqu'à ce que la feuille se transforme en cœur et alors il sera sauvé. On a là un cas particulier de métamorphose d'un élément végétal en organe humain.

[159]

V-2-3 L'assimilation et le rôle des aliments

L'estomac, inspiré par Kujuli, réclame ce qui est bon pour l'organisme et se charge ensuite d'effectuer, à l'intérieur du comestible (nous verrons avec l'alimentation se compléter deux notions : celle du non socialement comestible et celle du non individuellement comestible), un tri car même les bons aliments ont des parties mauvaises ou inutiles, qui seront éliminées vers les fèces, les urines, voire par le vomissement. Dans l'ordre d'intervention l'estomac vient en premier, rejetant ce qui présente un danger. Il évite ainsi le désordre, la souillure ; ce que les urines ou les fèces élimineront ensuite c'est l'inutile, le déchet inoffensif mais privé d'importance nutritive. Le meilleur va vers le foie qui affinera la sélection (voir aussi dessin n°7).

dessin n° 13 : trajet général des déchets alimentaires liquides et solides dans l'organisme

[Retour à la table des matières](#)

Voir les dessins nos 13 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans l'estomac les aliments sont cuits, *tijei*, pour certains (Panapasi voit dans le rot la preuve que les aliments bouillissent, *tihmomotse*, dans l'estomac après le repas), mais de toute façon "pas comme dans la marmite", plutôt "comme si on laisse la marmite au soleil", pour d'autres ils sont délités (*tamikai*) par humidification, de même que la cassave trempant [160] dans l'eau ²⁴⁹. Par ailleurs, les ali-

²⁴⁹ Pour Bachelard « la digestion est une lente et douce cuisson, donc toute cuisson prolongée est une digestion » (1980 : 172-173).

ments ont tous du sang ²⁵⁰, et celui des gibiers est le plus fort "donc il nous apporte plus".

Nul ne nous a expliqué mieux, ou autrement, que Pileike le passage du "sang" des aliments vers le foie ; nous n'y reviendrons pas.

Cet organe est bien "le récipient du sang" ; il récupère celui de la personne quand il a fait son tour dans l'organisme et c'est aussi lui qui collecte celui des aliments en provenance de l'estomac. Que se passe-t-il dans le foie, cette sorte de carrefour obligé entre notre sang personnel et celui des aliments ? Pour les plus nombreux, le sang de naissance seul circule, et le foie le nourrit, le renforce avec le sang des aliments. Notons les deux termes employés par des interlocuteurs différents : les uns parlent de "*miu etumahk tihe*", rendre le sang fort, les autres de le nourrir, ce qui revient au même. Ni dans un cas ni dans l'autre il n'est question de mélange ; le seul sang véritable est celui de naissance, qui se nourrit du "sang" des aliments, bien que pour certains il puisse simplement se contenter de le transporter sur les lieux de son utilisation. Par ailleurs il semble que, lors de sa rotation, le sang soit déplacé, brouillé (comme on dit "brouiller les cartes"), et le foie le remettrait en bon ordre, avant de le redonner au cœur. Il est un peu comme un filtre (*manale*) : on a déjà trouvé cette métaphore à propos de la vessie et de l'intestin ; *tous les circuits corporels sont équipés d'un dispositif de filtrage, suprême protection contre la souillure qui est ainsi maîtrisée, canalisée, évacuée*. Mais tout ce que récupère le foie ne va pas au cœur. Il effectue un nouveau tri, orientant le sang foncé (le plus fort) vers le cœur (et la chair), le sang rouge vers le ventre et un autre sang (sans doute "celui qui chemine sous l'aspect de notre salive") vers la graisse. Chacun a des canaux et des fonctions indépendantes.

Mais quel rôle revient alors au sang personnel ? On peut effectuer la synthèse des éléments : le sang de naissance serait l'incarnation la plus pure de l'*omole*, "*l'omole c'est en quelque sorte le sang*" (K) et nous verrons qu'elle est à la fois principe identitaire et "principe vital" ; il serait le vecteur visible de l'âme, portant son pouvoir de vie aux confins de l'organisme. L'*omole* aurait besoin d'être ré-énergisée régulièrement et c'est là le rôle de l'alimentation ; "on peut dire si on veut que les aliments donnent le sang, mais c'est la force qu'ils donnent". Le sang

²⁵⁰ *miu* ; c'est bien le terme qui a été souvent employé, mais il faut se garder de le prendre au pied de la lettre. Ce "sang" c'est en fait le jus, *ewuku*, des aliments.

est un organe "sacré" qui se nourrit du meilleur des aliments ; le foie est le lieu où s'opère le tri, l'échange entre les deux types de sang, la confrontation entre le sacré et le profane, même si ce dernier a déjà été sélectionné par l'estomac. Il ne fabrique pas de sang, mais constitue un réservoir, un lieu de collecte. Pour schématiser, un sang [161] fournirait l'identité et la vie, l'autre le moyen d'entretenir cette vie, un réservoir d'énergie ; c'est aussi le sang qui concourt à la fabrication du lait maternel et des spermatozoïdes. Ainsi on a l'image d'un sang-organe-vie mobile qui se nourrit d'un sang-énergie venu par un circuit court, de l'estomac. S'il semble que le diaphragme soit une barrière totale pour ceux qui, comme Pileike, pensent que les liaisons entre estomac et foie doivent le contourner, pour Pilima cette relation s'effectue par de petits vaisseaux qui le traversent.

Au total il convient de remarquer que l'estomac comme le foie jouent le rôle de filtre entre l'intérieur noble, ou même sacré, de l'organisme que constituent le sang et son moteur cardiaque, et ce qui vient de l'extérieur. Par l'intermédiaire du premier, seuls les aliments utiles et compatibles seraient délivrés au corps (par la "pensée" de Kujuli), et parmi ceux-ci seuls les plus purs seraient acheminés vers le sang pour fournir de l'énergie. Garants de la pureté, ces organes déterminent également l'élimination de l'impur.

On perçoit également une claire dichotomie, que l'anatomie nous avait laissée entrevoir, entre les organes nobles, situés dans la poitrine, et les organes vulgaires, situés sous le diaphragme. Il y a une progression spatiale vers l'intime, depuis l'estomac hors de la poitrine vers le foie localisé dans la poitrine, jusqu'au cœur ; c'est sans doute son contact avec des produits étrangers et non totalement purifiés, apprivoisés, qui rend le foie moins sacré que le cœur : ce trajet correspond au cheminement de l'impur vers le pur, du mélange vers l'essence, bref du profane vers le sacré. Parmi les organes nobles, le cœur est le "maître". Il apparaît qu'on doive considérer les vaisseaux comme des sortes d'émanations du cœur, portant sa présence au sein des tissus, l'ensemble constituant en quelque sorte l'enveloppe du sang.

Enfin n'oublions pas qu'un dispositif particulier dévie régulièrement une partie du sang de la femme vers l'utérus où il sera stocké avant d'être évacué ou utilisé pour une grossesse, de même qu'un vaisseau spécial relie chez elle l'utérus aux seins afin de fournir le lait. Rien donc n'est laissé au hasard, et la différence des sexes trouve un corollaire dans celle de leurs circuits sanguins.

L'eau partirait de l'estomac selon certains, ou du foie pour d'autres, vers un circuit tournant ou/et vers la vessie, les deux théories n'étant pas forcément incompatibles, un chamane mettant en parallèle un circuit complet et un autre, court, vers la vessie. Le conduit de l'urine rejoindrait celui du sperme sous le sexe.

[162]

V-2-4 la respiration, le souffle

L'air, "le vent (l'air) de Kujuli", passe dans la gorge avant d'aller dans l'estomac puis dans le coeur, puisque "ce qui nous fait respirer c'est le coeur" (W). L'air va ensuite, mêlé au sang, partout dans le corps avant d'être rejeté : il faut rappeler que respiration et circulation sont liées, "le sang bat parce qu'on respire" ce qui est un point fondamental. En fait, dès la naissance, une poche d'air "originel", *taun eni*, résultant de la respiration (et de l'alimentation pour certains) *in utero*, entoure les organes de la poitrine, ou plus exactement le coeur. Cet air, dont la fonction est surtout de créer une pression à l'origine de la circulation du sang (voir dessin n°12), va progressivement se renouveler, mélangé à de l'air inspiré. Mais aussi, de même que notre sang personnel se repaît de celui des aliments, "l'air des aliments nourrit notre sang" (Pp) ; par la même occasion, l'air inspiré, nous l'étudierons avec la pensée, porte la volonté de Kujuli au plus profond de notre chair. Le sang est vraiment considéré comme une entité vivante à part entière, mangeant, buvant, communiquant...

Nous savons par ailleurs que c'est par la bouche que l'*omole* quitte le corps, temporairement en cas de perte de connaissance et définitivement à la mort ²⁵¹. Le geste de ramener à soi, ou vers l'enfant, l'*omole* enfuie de la bouche est encore largement pratiqué (cf annexe VII). On peut même tenir pour acquis que l'orientation particulière du corps du défunt se fait par rapport à cette conception : ce qui resterait d'*omole* serait éjecté avec le dernier souffle dans la direction souhaitée. Et nous verrons qu'elle est assez prégnante pour provoquer le retrait de la tombe du corps qu'on venait d'y déposer afin de le tourner dans un sens conforme à la représentation du monde (cf XIII-2).

²⁵¹ Groddeck fait remarquer que c'est parce qu'en Occident l'âme est située dans le ventre que « la peinture représente le mourir en faisant s'envoler l'âme de la bouche » (1971 : 222).

On conçoit que l'étroit contact entre le couple sang/*omole* et l'air ne va pas sans échanges mutuels : d'une part le sang circulant s'imprègne de la pensée de Kujuli véhiculée par l'air, et il en exécute le contenu, d'autre part l'air devient chargé d'*omole*, comme le prouvent les pratiques citées. Pileike le dit clairement : "l'*omole* est aussi dans le souffle. C'est pour ça que le *pïjai* souffle, et aussi l'*ëlemi*".

De plus on peut ainsi comprendre un des mécanismes d'action du souffle dans la thérapeutique : l'air que souffle le chamane ou l'*ëlemi* (c'est le seul point commun entre leurs techniques de soin) lors de la séance de guérison ²⁵² serait chargé non seulement de [163] fumée de tabac, dont il constitue le véhicule, mais aussi du pouvoir du *jolok* qui l'habite à ce moment-là (ou de sa propre *omole*) ²⁵³ - puisqu'en pénétrant dans le corps il s'est chargé, par contamination, de la puissance de ce dernier - stimulé et guidé par celui de la plante que contient la cigarette. Il s'agit donc d'un concentré d'efficacité, conjuguant des pouvoirs multiples (ceux du *jolok* animal, du tabac, du *jolok* de la plante). Quant au simple souffle avec fumée du chamane, il projette une lumière "comme en plein jour", permettant à l'*omole* de sortir. Nous évoquerons avec la parole le souffle de l'*ëlemi*.

V-2-5 les *sit* ou *isit*, et la notion de communication des organes

L'anatomie nous a appris à distinguer, à l'intérieur d'une catégorie générique (*sit*, *isit* ²⁵⁴), des éléments pour nous hétérogènes. On y trouve les vaisseaux sanguins, les nerfs, les tendons, le tout classé en *sit* pour ceux qui sont rouges et *sit tikolokem* pour ceux qui sont blancs. Bien que la fonction spécifique de chaque variété ne semble pas clairement définie, tous ces éléments paraissent dotés de la fonction de mettre en rapport, de faire communiquer entre eux les organes, les

²⁵² Nous n'étudierons pas les soins dans ce travail. Disons simplement que sous la hutte de soins, le chamane, dont la peau est alors "habitée" par un de ses esprits, fume une cigarette contenant, mêlé au tabac, un élément, le plus souvent végétal, spécifiquement choisi en fonction de la maladie ; il souffle longuement sur la lésion avant d'aspirer l'élément pathogène.

²⁵³ M. Therrien nous rappelle que les Groenlandais croyaient que l'homme possédait deux âmes, l'ombre et le souffle (1987 : 110).

²⁵⁴ On nomme également ainsi les nervures des feuilles.

zones du corps. Souvent les Wayana n'emploient pas le terme "anatomique", ils préfèrent utiliser le mot *ewa*, terme sémantiquement riche que l'on peut rendre par ficelle, corde, lien (*kanawa ewa* : ce qui tient la pirogue, *ëwa* : le porte-bébé, ce qui l'attache à sa mère) et même tuyau. Bref c'est ce qui lie, tient, attache.

Le terme de *sit* ou *siti* (*sihtom* ou *sititom* au pluriel) désigne, au sens propre, un emmêlement, un enchevêtrement ²⁵⁵, qu'il s'agisse des mailles d'un filet de pêche, d'un fil ou de cheveux ²⁵⁶ ; on dira *wewe sit* pour parler d'un lacis végétal ; *tisitkem* (ou *tisitjem*) *itu* s'applique à un enchevêtrement de végétation interdisant le passage. Ce qu'il connote d'abord c'est l'idée de complexité en même temps que d'imbrication, de lien touffu et fort ; un informateur nous dit clairement : "on pense que le corps est plein d'enchevêtrements de fils creux". En ce qui concerne l'organisme, cela implique nécessairement l'idée de communication. Nous touchons là un point important : les différentes parties de l'organisme sont liées entre elles, elles communiquent, et il s'agit là d'un lieu commun, répété à chaque [164] occasion, "le coeur est attaché à tous les organes", "le cerveau est relié à tout le corps", "les yeux ont des cordes pour toutes les parties du corps", "la grossesse pense aux seins par un *ewa*".... Rappelons-nous ce chamane doutant de l'utilité des reins qui ne lui paraissaient pas avoir de lien avec le reste du corps ! De cet autre qui s'interrogeait, pour la même raison, sur les os ; et si le foie soutient le coeur, c'est grâce à des *sit* (ou *ewa*) ; de même pour le poumon... C'est souligner que les organes, les zones du corps (visible ou invisible, car ces considérations s'appliquent également à l'*omole*), n'agissent pas pour leur compte indépendamment des autres, mais qu'il y a obligatoirement collaboration étroite entre tous, fonctionnement harmonieux de l'ensemble ²⁵⁷ ²⁵⁸ : à tel point qu'un organe non relié aux autres semble suspect, bizarre, voire inutile ! Cette interdépendance est rendue par le double sens de *tesiptëi* ; "s'emmêler", "s'enchevêtrer" pour un fil, une corde, un filet, mais aussi mélanger (*tesiptëi kutatëi hemalë*, "nous sommes mélangés

²⁵⁵ *Tisitkai*, littéralement "ôter le lacis", veut dire "démêler" (le filet de pêche, un fil emmêlé...) signifie par extension "retirer le poisson du filet".

²⁵⁶ *Tisiptëi* c'est coudre mais aussi emmêler.

²⁵⁷ D'une certaine façon la maladie peut être conçue comme un problème de communication : soit elle est une interruption de la communication à un niveau quelconque (soit avec tout l'organisme en l'absence d'*omole* ou de sang "efficace", ou avec une partie seulement en cas de *jolok pile* ; soit il s'agit d'une communication biaisée, que ce soit pas le *wipï*, par l'influence de la sorcellerie...

²⁵⁸

maintenant"). Et dans ce chœur parfaitement synchrone qui préside à la vie organique, c'est le cœur qui tient le rôle de chef d'orchestre interprétant une symphonie inspirée (au sens propre du terme !) par Kujuli ; il envoie partout la "pensée", les ordres. On ne doit pas oublier les conduits pour l'eau, pour la graisse. Le corps est finalement conçu comme une tuyauterie touffue et dense, contenue dans les limites du corps comme dans un moule, et où circulent des fluides divers dont les principaux sont le sang, double de l'*omole*, l'eau, la graisse et l'air. Nous discuterons ailleurs de la fonction du cerveau (cf XVI-5).

En fait ce sont bien les voies du sang, puisqu'elles sont aussi celles de l'air, qui assurent l'harmonie du corps, en diffusant partout dans le corps les "instructions" de Kujuli grâce aux multiples canaux qui relient tous les organes ; mais ces ordres qu'il transporte sont un produit mixte de la "pensée" agissante, par le canal de l'air (*taun*), de Kujuli, et de l'affect propre à l'individu qui siège dans le cœur. Nous reviendrons plus amplement sur ce point lorsque nous traiterons de la pensée, dans la partie consacrée aux instances d'animation du corps.

[165]

V-2-6 la chaleur du corps, la transpiration, l'eau du corps

Si certains font venir la chaleur du corps du *jasi* (cf XVI-3) de l'individu, pour Pileike elle provient de *pija* (une des "âmes") : "c'est parce que *pija* sort du corps qu'on a froid dans la fièvre". Il semble par ailleurs acquis que la peau (ou *pija*, l'*omole* de la peau) garde la chaleur que le feu, le soleil et éventuellement les vêtements offrent au corps (P, Pk) et quelques-uns pensent qu'elle en fabrique. Une illustration du rôle de la peau dans ce processus est fournie par le fait que "quand on sort du bain on voit l'eau qui s'évapore sur la peau". Cette solution semble la plus retenue. Ces mécanismes sont complémentaires, même si certains donnent leur préférence à l'un ou à l'autre. En tout cas "tous nos organes sont chauds, comme notre sang ; la preuve c'est que si une goutte de sang nous tombe dessus on éprouve une sensation de chaleur -*hamkatop*- là où elle est tombée" (M). Le corps peut même bouillir au point que l'eau s'élève à la surface sous forme de transpiration. "C'est le soleil qui fait bouillir (*tijei*) notre eau, celle qui est sous la peau, pas loin de la surface, et c'est ça qui donne la transpiration". Notons déjà

qu'il y a deux types de transpirations : *ëlamuk* qui s'applique à un excès de chaleur "naturelle", c'est-à-dire à la transpiration qui suit la course, l'effort ; et *uhwolimtop* qui caractérise une chaleur anormale, "pathologique", lors de fièvre notamment, (et c'est surtout dans ce cas "la tête qui sent la chaleur et les yeux qui piquent") ou encore lors de la rupture de certains interdits.

La transpiration "normale" est en partie responsable de la crasse visible *kulo*. Elle porte à la surface de l'organisme une saleté qui gâte son intérieur, le pollue et sert de fixateur à une éventuelle souillure ambiante en suspension dans l'air : indispensable, comme l'urine ou les fèces, *ëlamuk* est, comme eux, porteuse de mauvaise odeur, de cette mauvaise odeur que tout Wayana se doit de contrôler en permanence, comme nous le verrons, par des actes d'hygiène. Ici, la frontière entre excréments et sécrétions est arbitraire : la peau peut être considérée comme un organe d'excrétion, et la transpiration son produit.

Que le corps soit chaud n'est pas sans importance. En effet il s'agit d'un caractère spécifique des créatures animées du monde terrestre. Les *jolok* comme les *akuwalinpë*, peuples de la surnature, sont froids (Pk), comme est froide la zone du corps au contact du *jolok pile* ²⁵⁹. Deux explications, d'ailleurs complémentaires permettent de cerner cette froideur élective de la zone fléchée ou simplement effleurée : d'abord le *jolok pile*, émanation d'un *jolok*, est froid. Mais surtout l'*omole* est chassée de cette zone qu'elle ne concourt plus à [166] réchauffer, et ce rôle apparaît clairement lors du vol de l'*omole* ; dans ce cas le malade a froid, il est froid, surtout ses pieds et ses mains, car elle l'a déserté. Il semble en tout cas que l'on ait là un opérateur de différence entre les deux mondes, celui de la vie terrestre et celui de la vie sur-humaine. Le froid signe donc la présence du Monde-Autre, de la mort alors que la chaleur est associée à la vie ²⁶⁰. Une marque certaine de la présence d'un *jolok* (ou *akuwalinpë*) est une sensation localisée de froid intense durant la nuit, provoquant le réveil. Ainsi lors de notre voyage aux Tumuc

²⁵⁹ Il s'agit littéralement des "flèches d'esprits", c'est-à-dire de dards invisibles expédiés par les *jolok* à l'instigation d'un chamane en général et dont le symptôme pathognomonique est la douleur.

²⁶⁰ On remarque avec intérêt qu'un seul terme, *asiphak* ("beaucoup de piment"), qualifie le caractère chaud d'un objet, du climat ou d'une personne, alors qu'il existe trois termes pour rendre le froid : *këmiiken*, réservée aux hommes et aux animaux, parle de sensation (*Kupi man këmiiken* = "K. a froid") ; *ahalamatse* s'applique aux objets (*koko ahamatse*, "la nuit est froide") ; enfin *tïme* caractérise une personne (qui est froide, et non comme *këmiiken* qui a froid) ou certaines éléments comme les sauces.

Humac, comme nous dormions, les deux frères et moi, sur une roche au milieu d'un saut, un cri et des vociférations me réveillèrent : Aimawale, debout, s'agitait, zébrant l'air environnant de coups de machette alors qu'Akama l'éclairait avec une lampe torche. Il s'était réveillé avec une sensation pénible et glacée sur une zone du corps, et tentait d'éloigner *l'akuwalinpë* invisible qui venait de le toucher ; rapprochons cela de la crainte qu'ont les Wayana du froid, c'est-à-dire de la pluie ou du vent (en Guyane une bourrasque précède généralement les averses, il est donc difficile de les séparer dans les représentations), seuls vecteurs de froid, avec la fièvre et les *jolok*, dans cette contrée (Pk) si l'on excepte la brusque chute de température nocturne. Rapprochons-le aussi du fait que c'est la phase froide de la fièvre, la période des frissons, qui la caractérise le mieux aux yeux des Wayana (alors que nous parlons plus facilement de chaleur). Ces ressemblances permettent de comprendre que le vent et la pluie soient censés transporter les *jolok* (qui sont glacés), et principalement les *akuwalinpë* qui résident dans les nuages, surtout les nuages noirs : ils en sont les "pirogues", et notamment de celui de la fièvre. Ainsi s'explique cette association entre le froid intérieur qui accompagne la fièvre et celui qui accompagne le vent et la pluie : les Wayana disent qu'il faut s'abriter du vent et de la pluie à cause des *jolok*, principalement celui de la fièvre.

chaud	froid
<i>omole</i>	<i>jolok</i>
vie terrestre	mort

A quoi sert la chaleur du corps ? Panapasi répond sans hésiter : "c'est pour avoir de l'énergie, pour travailler, respirer, manger...". Bref elle est indispensable à la vie. En avoir trop donne de la fièvre, et au total l'eau, qui "se perd avec l'urine et avec la transpiration sert [167] à rafraîchir le corps, à lui donner la bonne température" (Pp) : elle régule la chaleur du corps comme un thermostat : Pileike ne dit-il pas que "c'est aussi - car ce n'est pas la seule cause - parce que le sang ne circule plus et donc que l'air et l'eau ne circulent plus qu'on a de la fièvre" ? Voilà expliqué le rôle de cet autre fluide indispensable à la vie. L'eau a son propre circuit, qui est un circuit ouvert : sa fonction de régulateur thermique impose un re-

nouvellement permanent ; cependant en cas de perte excessive, lors de diarrhée, on évitera d'en consommer afin de tarir l'écoulement.

V-2-7 *La chair, punu*

La chair semble n'être conçue que comme une éponge à sang et à graisse ²⁶¹ : quand on a beaucoup de sang elle est souple, élastique, quand on en manque on est sec, ratatiné, on maigrit. Le premier cas caractérise les êtres jeunes et en bonne santé, le second les malades ou les gens âgés. C'est donc un contenant sanguin (assimilable dans un sens à un lacis vasculaire serré), maintenu, soutenu diraient les Wayana, par les os et le réseau des canalisations diverses, qui prend une forme prédéterminée. Elle occupe une place mineure, "la chair c'est moins important que le sang, l'*omole* ou la pensée". Il semble en être de même dans de nombreuses sociétés. Ainsi, chez les Papous Kiwai de Nouvelle-Guinée, « la chair est pleine de sang, comme un melon est plein d'eau, et une banane de lait... si on presse il ne restera presque rien. Il en est de même pour la chair ; elle ne consiste guère qu'en sang » ²⁶², et donc toute perte de sang provoque un amaigrissement. En fait la chair n'a pas de valeur intrinsèque ; elle vaut par ce qu'elle représente, la visibilité de l'état vasculaire et adipeux.

Le terme "chair" peut être employé comme substitut pour désigner le sang, et, au delà, la famille : par exemple on dira dans un emploi familier en parlant de la "vraie" famille, *wekihle*, que c'est *ipun*, "ma chair", ou encore *imüu*, "mon sang". Ceci, avons-nous déjà dit, n'est pas sans conséquence sur les comportements requis de chacun lors de la mort ou du respect des jeûnes ou des rituels en général.

²⁶¹ Chez les Yanomam « la masse musculaire est nommée *iyèhikë* (support de sang) » (B. Albert, 1988 : 92).

²⁶² G. Landtman, cité par L. Lévy-Bruhl (1963 : 402). Ce dernier fait référence précisément aux Indiens de la Guyane française, page 407, pour étayer cette constatation.

[168]

V-2-8 quelques éléments complémentaires

Le champ sémantique de *howo*, le poumon, comprend tous les termes qui signifient "la légèreté" : *tihowoitai*, "se sentir léger" ; *howoime*, "léger" ; *howoiman*, "celui qui est léger, qui se sent léger". On nous dit explicitement que *howo* est à l'origine de cette série car "on a toujours constaté que, quand on vide les animaux, ça flotte". Par ailleurs "*howo* ça permet au cœur d'être léger, pour courir, grimper sur l'arbre, flotter sur l'eau. C'est comme le polystyrène (*puson*) qui protège les moteurs ; dedans il y a du sang et de l'air". Pour Panapasi *howo*, "le poumon", est de chaque côté du cœur "pour le protéger. Si *howo* est lourd on ne peut pas parler ; il est relié à la langue et c'est grâce à lui qu'on parle" : sans doute ce rôle est le fruit d'une légèreté commune entre la parole et lui. De plus le poumon crée la salive, et ce dès la naissance ; cette dernière l'entoure et c'est ça qu'on crache ; c'est de naissance comme le sang. Nous retrouverons ces détails avec la toux. Enfin, selon certains, il y aurait à la naissance, à la partie inférieure de l'enveloppe des poumons (la plèvre), une masse compacte qui, en se liquéfiant, fournira progressivement à l'enfant du sang.

Le rôle des testicules est une énigme ²⁶³, certains pensent qu'il servent "peut-être" à former le sperme, quelques-uns soutenant que c'est grâce à eux "qu'on pense à l'amour", car ça durcit quand on est excité, "ça sert pour bander". On l'a déjà remarqué, quel que soit leur rôle physiologique exact, ils sont impliqués dans la libido.

Les reins "aident" le cœur, et n'ont rien à voir avec la génération sauf chez Pileike, ou encore chez Pilima dans une conception où la relation avec les testicules est attestée à partir d'une observation empirique : si on est fléchi dans le rein (lombalgie ²⁶⁴) on a mal aussi parfois aux testicules. Mais le débitage d'animaux a

²⁶³ Lizot notait chez les Yanomami qu'ils « ignorent la fonction des testicules dans la reproduction et pensent que le sperme, produit direct des aliments ingérés, provient du bas-ventre. C'est pourquoi, disent-ils, il est si difficile d'obtenir une érection quand on a faim » (1976 : 76).

²⁶⁴ Remarquons que dans des sociétés aussi différentes que les Samo du Burkina-Faso et les Egyptiens d'autrefois et de maintenant la lombalgie consécutive au rapport sexuel est un motif

montré à ce même chamane qu'aucun vaisseau n'en part, il se demande donc si les reins communiquent avec le reste du corps.

Les nerfs quant à eux sont considérés comme des conduits, ainsi que leur nom le prouve, *sit tikolokhem* c'est-à-dire littéralement "conduits blancs". Il ne sont pas [169] différenciés des tendons et ligaments ²⁶⁵. Difficile de faire préciser ce qui passe dedans. Un informateur a envisagé l'hypothèse qu'ils transportent la graisse.

Cette dernière est conçue double : d'une part une graisse provenant de l'alimentation, qui possède des circuits particuliers et qui sert à "graisser" les rouages de l'organisme. D'autre part une "graisse de la chair", constituée un peu comme une éponge, se gonflant principalement avec l'eau : quand, sous l'action du soleil ou des mouvements, l'eau du corps bout, elle sort sous forme de la transpiration mélangée à la "graisse de la chair" ramollie par le même phénomène, et "c'est pour cela que la transpiration est toujours un peu grasse". Enfin, "si la graisse des aliments fait notre graisse, par contre les muscles et la force viennent des parents ; c'est Kujuli qui les a donnés" : les muscles du corps, chargés de sang, sont un caractère familial alors que les variations de poids dépendent de l'alimentation. Mais ce qu'il est intéressant de constater, c'est que la graisse présente le même système que le sang : une graisse "constitutionnelle", "familiale", se nourrit d'une graisse exogène.

La moelle osseuse est cette extension du cerveau à laquelle revient le rôle de "soutenir les mouvements" : elle transmet les ordres reçus (Pp). Mais c'est aussi "comme le cerveau, pour sentir la douleur sur tout le corps" (M). Elle a donc un rôle de transmetteur de messages afférents et efférents : en somme elle a un rôle de vecteur de communication, comme le sang, et les os forment un circuit à l'instar de celui que composent les vaisseaux sanguins. Un point important doit être noté : les os servent, dès la naissance, de contenant au sang de l'enfant mêlé à de l'eau ; ils se videront progressivement dans le réseau veineux, ce qui provoque

important qui permet conceptuellement de lier sperme, moelle épinière et os (F. Héritier-Augé, 1985). Par ailleurs on a vu avec l'anatomie que chez les Wayana la similarité de consistance n'a pas conduit à rapprocher sperme et moelle osseuse, cette dernière étant identifiée au cerveau.

²⁶⁵ Pour les français aussi les nerfs sont des conduits et sont aussi ligaments et tendons (Durif-Bruckert, 1994, chap.VI & VII). P. Brenot quant à lui remarque que « l'anatomie du système nerveux est si peu connue de la langue populaire que le terme de nerf n'y existe que depuis peu dans son sens actuel. Il avait auparavant valeur de fibre, de ligament ou de tendon des muscles » (1992 : 203).

leur durcissement. Il y a donc en quelque sorte transfert de sang/*omole* de l'os vers la chair ²⁶⁶ ; cette conception amène à noter *une certaine proximité symbolique entre la partie dure de l'os et la peau, puisque toutes deux, mais à des périodes successives, constituent le réceptacle du couple vital*. Pilima confirme cette observation en disant que "les os sont un peu comme les *sit* (vaisseaux) mais pour la moelle (*mephaku*)" ; on retrouve cette idée dans le fait que les nervures des feuilles d'arbre soient indifféremment appelées *jetpë ale*, "l'os de la feuille" ou *isit ale*, "le vaisseau (conduit) de la feuille".

Les dents seraient conçues comme le "couvercle du sang", *mïwu apulu* ; nous ne disposons pas de détail à ce sujet mais on peut penser qu'il s'agit du sang de la mâchoire.

[170]

Enfin, on doit noter l'existence de trois enduits physiologiques : *kahama* ²⁶⁷ sur le sexe (assimilable au smegma), *jephāmë* dans la bouche et *ëkuhwet* (caca dans l'œil) dans les yeux. Ils se renouvellent pendant la nuit et doivent être éliminés par la toilette car ils puent. Il y a donc une physiologie des productions corporelles nocturnes donnant lieu à des mesures d'hygiène concernant ces trois orifices ²⁶⁸. Leur étiologie n'est pas ignorée. *Kahama*, selon Kulijaman, serait le produit d'expression de la "moelle" des testicules, "car ces derniers aussi ont une sorte de moelle", comme *jephāmë* serait le produit de la moelle des os de la mâchoire. Une pression programmée, régulière, entraîne l'évacuation de ces matières qui doivent être éliminées par la toilette. Malilu propose une autre interprétation : "c'est quand la nourriture est dans l'estomac, cela pourrit un peu et ça remonte ; c'est ça *jephāmë*". Quoi qu'il en soit, on a là des "déjections" mineures témoignant de l'activité des « ateliers du corps » (J.P. Peter, 1971 : 83).

²⁶⁶ Selon certains, quand on prend de l'âge, *jetpë ali* ("la moelle osseuse") redevient du sang. Il semble que le cerveau ne participe pas à cet approvisionnement.

²⁶⁷ C'est aussi le nom donné à une fourmi dont la morsure brûle comme du feu et donne une phlyctène ; cette morsure est utilisée comme moyen pour se débarrasser des grains de beauté (*ëmle*)

²⁶⁸ En ce qui concerne le smegma, qui n'a pas retenu l'intérêt de beaucoup d'auteurs, chez les Gbaya centrafricains, sa fabrication est censée être stimulée par la gluante pâte de sésame. Mais surtout il est considéré comme sale et puant, et constitue la seule cause explicite de la circoncision dans cette ethnie (P. Roulon, 1980 : 81).

V-2-9 une physiologie des pressions et des changements d'état

Nous retrouvons la notion de pression à la base de toute la physiologie wayana. Ainsi c'est la pression de l'air inspiré qui provoque la circulation sanguine (associée à la circulation de l'eau et de l'air) et la respiration ; c'est la pression de la vapeur d'eau qui bout qui explique la transpiration ; c'est la tension des liquides, surtout du sang, dans les vaisseaux, qui module l'aspect du corps ; l'estomac est assimilé à un tamis qui écrase les aliments, et l'intestin comme les voies urinaires sont dotés de filtres. Par ailleurs *kahama* s'explique par une auto-pression du testicule, comme *jephamë* par une pression réglée de l'os de la mâchoire.

Mais la matière aussi change d'état : les organes proviennent du durcissement du sang, et l'on peut même affirmer qu'il s'agit là de la principale propriété "magique" du sang menstruel "enrichi" ; les aliments sont séparés dans l'estomac en fractions solides (surtout des déchets *ehatpi*) et liquides, dont la plus précieuse va alimenter le sang ; la graisse solide fond sous l'action de la chaleur et se mélange à la transpiration. C'est la liquéfaction de la [171] moelle osseuse (et peut-être d'une formation située à la partie inférieure de la plèvre) qui fournit du sang à l'enfant.

Nous verrons que la physiopathologie utilise beaucoup ces deux notions : toute pathologie peut s'exprimer en termes de rétention, obstruction, épaissement, corruption... Plus généralement, les changements de consistance du sang résument l'état organique de l'individu.

V-3 Approfondissements concernant quelques éléments anatomiques et fonctions symboliquement riches

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir mis en perspective le fonctionnement du corps à partir de différents points de vue qui ont cours dans la société wayana, nous croyons utile d'analyser plus en détail quelques éléments qui jouent un rôle symbolique de premier plan et contribuent de façon significative à structurer le rapport au monde de la personne wayana.

Nous adopterons, pour ces développements, le plan suivant :

V-3-1 le sang dans tous ses états

1. lexique du sang
2. origine du sang
3. caractères normaux du sang et variations
4. une théorie hématologique du vieillissement
5. sang et soins

V-3-2 la peau

V-3-3 la pilosité

V-3-4 les cinq sens

1. le toucher, la sensibilité cutanée
2. la vue
3. l'ouïe
4. l'odorat
5. le goût
6. épilogue à propos des sens

[172]

V-3-1 Le sang dans tous ses états

Vu son importance symbolique, il m'a paru nécessaire, à ce stade de l'étude, de consacrer un paragraphe au sang, pour faire le point et ébaucher des développements qui n'avaient jusque là pu être mis en valeur.

V-3-1-1 lexique du sang

Le terme sang appliqué métaphoriquement (comme par exemple au "suc", *ëwuku*, des aliments) marque la pureté, la qualité éminente et d'une certaine manière le caractère sacré de l'élément considéré, comme l'a bien fait apparaître la physiologie ; de même chez les Yanomamë « le sang constitue la substance biologique fondamentale de l'*animatio* humaine en ce qu'elle est associée à l'image vitale [l'*omole* des Wayana] qui en constitue l'essence métaphysique » (B. Albert, 1985 : 348). Le terme sacré n'est pas usurpé tant il y a de règles et d'interdits, principalement en matière alimentaire, qui visent à préserver cette humeur ²⁶⁹. Nous le verrons aussi, c'est par rapport à lui que se définissent les étapes de la vie d'une femme. Les hémorragies diverses seront décrites avec la pathologie.

Miu (ou *mïwu*), "le sang" ; *tĩmĩle*, "le saignement" ; *tĩmĩleinë*, "juste après les règles", "la période post-menstruelle" ; *mĩu imë*, "les ménorragies". Nous retiendrons surtout *mĩle* ("authentique", "vrai"), car il donne d'emblée une idée de l'importance du sang dans la notion d'identité. Ainsi un *tëhem mĩle* est "un vrai aliment", "un aliment authentique" dont la finalité est bien d'être nourriture et rien d'autre, un aliment qui ne peut pas nous tromper. "*ihle*" en dérive, que l'on retrouve dans *wekihle* ("la vraie famille", "la famille authentique"), et d'une façon générale dès que l'on veut signifier la consanguinité ²⁷⁰ : *akonihle* sera le germain contrairement au frère classificatoire ; *welisihle* la "vraie" sœur... nous rappelons

²⁶⁹ Durkheim définissait (et cette notion a été reprise par la suite) le sacré comme ce que les interdits isolent et protègent, l'opposant au profane, qui doit en être tenu séparé, auquel s'appliquent ces interdits.

²⁷⁰ Qui est, selon l'exacte formule de R. Fox, « une qualité socialement établie » (1972 : 35).

que le corps est issu des deux parents et que nous sommes en système dravidien à filiation cognatique où le sexe n'intervient pas dans la détermination des liens généalogiques. Le sang est, pour les Wayana, ce que nous avons, ce que nous savons de plus vrai, de moins trompeur ; c'est un lien infalsifiable. S'il est concevable et même parfois souhaitable de faire couler son propre sang (*temiukai* = *temikai*) par exemple pour réaliser [173] une scarification, il est impensable de prendre celui d'autrui (*timiukai*) excepté dans le cadre du meurtre ou, cas récent et très particulier, dans celui de la prise de sang médicale.

Le sang symbolise ce qu'il y a de plus pur, mais aussi le principe actif d'un composé, la quintessence : le "sang" d'un médicament est ce qui agit (et peut éventuellement traverser la peau), le "sang" des aliments en est la partie la meilleure et qui va nourrir notre propre sang, "les criques sont le sang des fleuves" (Pk)... Le sang s'oppose systématiquement aux déchets, aux résidus, dont souvent un "filtre" ou un "couvercle", une "fermeture" le sépare, afin de garantir son intégrité ; dans le dessin n°12 le chamane a pris soin d'interposer entre le foie et le coeur une séparation, *ele apulu*. Et si les déchets alimentaires sont éliminés du corps humain, le sang des aliments y reste intégré. Une dialectique est à l'oeuvre que nous retrouverons.

Pureté, caractère "sacré" (double visible de l'omole ²⁷¹), authenticité, vérité, marqueur identitaire, principe d'efficacité, balise du temps ou des temps de la femme : voilà quelles sont les principales connotations du sang dans la société wayana.

V-3-1-2 l'origine du sang

Les choses sont claires et sans critique : "au début le sang vient du ciel". Kujuli a servi d'abord les hommes - et les *jolok* semble-t-il -, puis le gibier et les poissons, et pour finir les arbres, les plantes et le reste. "Le sang des arbres est plus clair car presque tout a été distribué au début, et à la fin il n'en restait presque plus" : Kujuli a donc dû le diluer en quelque sorte. On retrouve là les associations déjà remarquées foncé/fort et clair/faible. Le sang constitue donc, à ce niveau global, un lien entre toutes les créatures et entre les deux mondes. Reichel-

²⁷¹ Durkheim dit du sang qu'il est « l'âme même vue du dehors » ([1912] 1968 : 371).

Dolmatoff note pour les Tucano : « le sang est une force qui communique et qui unit l'homme et les animaux ²⁷²... il y a entre les deux une parenté très proche et l'expression de cette parenté c'est le sang » (1973 : 262). Chez les Wayana nous pouvons ajouter à ce champ de parenté les végétaux et même la surnature ; en fait le sang des *jolok* serait identique au notre, en tout cas il est du même niveau de "concentration" puisqu'il a été délivré en même temps. Il est possible qu'il faille voir dans cette origine partagée des sangs une condition de possibilité des transformations : c'est peut-être parce qu'il y a une origine hématologique commune que chaque entité a pu, et peut parfois encore, se transformer en une entité à l'apparence très différente ²⁷³ ; la forme compterait en somme moins que le fond, le sang.

[174]

En dotant l'homme de sang, Kujuli l'a aussi par le même acte doté d'une *omole* : ils sont comme les deux faces d'une pièce, tous deux sont d'origine céleste, divine donc sacrée. L'un est visible, pas l'autre. Autrement dit, le couple fondateur de la vie organique sang/*omole* est le lieu d'interface ultime entre sacré et profane, ou plutôt il réalise l'union des deux. Or, pour perdurer, la vie a besoin d'énergie et de directives, qu'elle trouve dans l'environnement ; c'est là justement que résident tous les dangers, ceux qui proviennent du milieu naturel et ceux qu'on peut attendre de l'environnement social et surnaturel. Cette partition organise celle qui scinde la pathologie. Le sang porte aux confins de l'organisme le pouvoir de l'*omole*, l'énergie vitale : concentré dans le coeur comme dans un calice sacré après avoir été nourri et ré-ordonné par le foie, il en est rythmiquement chassé pour en propager la puissance ²⁷⁴ ; ainsi que le dit le poète,

²⁷² Contrairement au sperme, qui « serait plutôt affaire de lignage » (id).

²⁷³ Et si les animaux sont ceux qui représentent le plus grand danger (après les *jolok*), c'est probablement parce que leur sang est le plus proche du notre.

²⁷⁴ De même que le coeur est le centre de l'activité intellectuelle et émotive, le sang est le médium par lequel la vie et les pensées sont transportées dans les différentes parties du corps. Or les Achuar estiment que chaque individu ne dispose que d'une quantité de sang finie et qu'il est impossible de reconstituer le sang perdu » (Descola, 1986 : 253).

"La vie est au coeur de la vie,
le sang qui chante sous la chair
dessine la géographie
du corps, du monde et du mystère..." (Desnos, 1945 : 151)

Chez le nouveau-né il est localisé dans les os (ce qui les rend mous car il est alors très acqueux) qui jouent en quelque sorte un rôle de réservoir, et se déplace ensuite progressivement vers les veines. Mais comme il ne se renouvelle pas quantitativement ²⁷⁵, il a besoin d'être ré-énergisé et pour cela il doit "consommer" d'autres sangs.

Voici pourquoi, paradoxalement, le sang, lien originel, est à la source des rapports meurtriers entre ses possesseurs. Les *jolok* se nourrissent, quand ils peuvent, de sang humain, et les hommes du sang des animaux. On pourrait dire que sur ce plan l'homme est à l'animal ce que le *jolok* est à l'homme : ils sont dans un rapport de chasse permanent. Par contre ce qui différencie l'homme c'est qu'il mange cuit, "le cru est immangeable" au sens le plus fort. Mais, bien que cuit, le sang marque la nourriture puisque les animaux qui ont un sang plus fort nourrissent mieux que les végétaux à sang clair. Le rapport sang/nourriture sera développé dans le chapitre sur l'alimentation, où nous traiterons d'une dialectique des sangs.

Le sang est présent chez l'homme, souvenons-nous, sous forme d'une triade : sang de l'identité et de l'énergie, sang nourricier et sang reproductif. Enfin il y a cet anti-sang qui [175] est à la fois un super-sang, ce sang abject des lochies qui peut donner *tětopai* ²⁷⁶ en gâtant par contamination celui des autres et ôter le pouvoir (*jasi*) : il a été au contact du sang en train de créer un individu, porteur du pouvoir de vie, et ne peut être que maléfique hors de son contexte.

²⁷⁵ On retrouve cette conception dans de nombreux groupes comme chez les indiens Qollahuaya des Andes (Bastien J.W. 1985 : 599).

²⁷⁶ Variété d'affection ; voir XXI-6-2.

V-3-1-3 caractères normaux du sang et variations

Liquide circulant, il doit posséder certaines caractéristiques lui permettant d'effectuer au mieux son, ses rôle(s) : il doit être rouge foncé, mais ni trop rouge ni trop noir ²⁷⁷ ; épais sans excès ; ne pas avoir une mauvaise odeur (typique du sang des malades chroniques) ; ne pas avoir de caillots, et enfin être présent en quantité suffisante, c'est-à-dire adaptée à notre poids ²⁷⁸. Le sang a aussi un goût, celui des Blancs étant un peu sucré. Nous verrons que ces éléments sont importants en ce qu'ils constituent à la fois des indicateurs et les mécanismes des maladies : sang trop épais, sec, clair, pourri, avec des caillots, puant, manquant... Quand on reçoit des coups le sang devient noir "comme celui des poissons qu'on a frappé" (Pk) ; il devient clair en cas de fièvre ou de *têtopai* ; il forme des caillots si la personne est atteinte de *jolok pile*. L'état de santé tel que le conçoivent les Wayana peut être défini comme correspondant à la possession d'un bon sang ²⁷⁹, permettant la meilleure qualité de circulation possible et présent en quantité suffisante. A l'inverse il est facile de concevoir, à l'instar de ce qui se passe partout en Amazonie comme aussi chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, que « puisque le sang est la force et la vie toute perte, tout écoulement de sang fait peur et suscite du recul » (Godelier, 1982 : 101). Nous le verrons par la suite.

Au cours de la vie il subit des altérations tant quantitatives que qualitatives ; certaines sont prévisibles, d'autres accidentelles. L'enfant naissant n'a presque pas de sang, encore est-il clair (faible), et c'est pour cela qu'il ne se tient pas, qu'il est mou, in-conscient. Un vieillard ne peut prétendre avoir le même sang qu'un jeune : il sera plus clair, moins pur, en moins grande quantité et moins chaud. Quant aux femmes, leurs épanchements réguliers expliquent leur faiblesse relative : "c'est parce que les femmes saignent tous les mois qu'elles sont moins fortes que les hommes, et d'ailleurs pendant les menstrues elles se [176] sentent faibles" (M,

²⁷⁷ M. Therrien note chez les Inuit : « ...selon l'état de santé et la nature de l'alimentation, le sang va de l'épais au fluide, du rouge foncé au rose, marques du passage de la vigueur à la faiblesse » (1987 : 33), chez nous aujourd'hui encore « le sang garde son caractère humoral où toute éventuelle modification de sa texture, de son volume ou de son débit fait pressentir la possibilité d'un glissement vers le désordre interne » (Durif, 1992 : 73).

²⁷⁸ Cela rappelle, sans aller si loin cependant, et avec un caractère moins obsessionnel, l'examen du sang par les médecins au Moyen-Age (voir notamment M.C. Pouchelle, 1988 : 36).

²⁷⁹ P. Roulon nous dit que chez les Gbaya « être en bonne santé est le signe d'une bonne qualité de sang » (1980 : 84).

Malilu). Les adultes en bonne santé sont ceux qui disposent du meilleur capital sanguin.

Courbe (n°1) de l'évolution du capital sanguin en fonction de l'âge :

[Retour à la table des matières](#)

Voir la courbe no 1 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

On remarquera la similitude de cette conception « qui fait du sang le vecteur fondamental du devenir biologique et un élément symbolique privilégié dans l'élaboration d'une philosophie du temps » avec celle que B. Albert a relevé avec beaucoup de clarté chez les Yanomamë (1985 : 348-349 et surtout 605 et suiv).

Le sang, notamment celui des menstrues et encore beaucoup plus celui des lochies, dégage aussi un pouvoir maléfique qui rend malade (*tětopai*) celui qui l'approche indûment et annihile (*tětatumhe*) le pouvoir du chamane par exemple ²⁸⁰. Comme si, sorti du corps, son pouvoir de vie se commuait en pouvoir de mort. Menstrues et lochies sentent mauvais, leur odeur est nocive. En fait il y a une grande différence pour les Wayana entre ces deux derniers sangs : on se protège moins contre la contamination du sang menstruel (peu d'interdits, rapports sexuels conseillés juste après règles...) alors que la femme en *post-partum* (*tìpi-jutpi*) est réellement vue comme un maléfice vivant et tenue à l'écart (interdits, isolement, effets funestes : *tětopai*, *tětatumhe*...).

[177]

Quoi qu'il n'y ait pas ici de "Personnage du sang" comme chez les Desana, on peut dire que le sang, chez les Wayana comme chez eux, « préside à tout ce qui a trait au corps, à la santé, à la vie bonne et saine » (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 52).

²⁸⁰ F. Grenand nous apprend que chez les Wayãpi, quand l'épouse du chamane a ses règles, il perd ses pouvoirs (1982 : 370).

V-3-1-4 une théorie hématologique du vieillissement

Le vieillissement n'est pas une maladie (du moins une maladie ordinaire) et pourtant il correspond à une altération plurielle du sang qui fait l'unanimité chez les Wayana, altération d'ailleurs visible puisque le sang des vieux est plus clair et plus épais que celui des jeunes et que les rides témoignent de sa carence. Rappelons, pour comprendre la suite, que l'homme ne produit pas de sang pendant l'existence, il garde au mieux le sang de la naissance que "Kujuli donne une fois pour toutes", et il peut simplement le nourrir, l'entretenir : "dans la vie on ne produit pas de sang, on en perd". Pileike signale une particularité intéressante : il y aurait dans le ventre, collée sous le rein, une poche de sang qui constituerait une réserve ; elle est présente à la naissance et grossit par la suite. Il n'est pas sûr de son rôle, mais il pense que c'est pour "renforcer" le sang, compenser les pertes : quand il soigne et qu'il voit que le sang du malade est clair c'est que la personne va mourir, peut être justement car la poche est vide et ne donne plus de sang. Les jeunes ont plus de sang que les vieux" (K) et "à la fin de la vie on a presque plus de sang des parents, c'est d'ailleurs pour ça qu'on vieillit... le sang des vieux est clair" (K, M) ; "le sang ne se refait pas si on le perd, et c'est d'ailleurs pour ça qu'on vieillit : les vieux ont moins de sang que les jeunes"²⁸¹ ; "toutes les maladies font vieillir si on en a souvent car ça donne du mauvais sang. Le *jolok pile* ça donne du mauvais sang et ça en fait perdre" (Alatalipo). Comme l'a noté Descola chez les Achuar « le sang existe dans le monde comme une source d'énergie limitée et c'est sa déperdition progressive qui engendre la sénescence » (1993a : 113). En tout cas le sang de chacun est différent parce que tous disposent d'une *omole* spéciale, mais aussi parce qu'un certain nombre de facteurs modifient la qualité et la quantité de son sang : maladie, sécheresse, taille/poids...

Deux sortes d'altérations hématologiques vont se produire au cours de la vie : quantitatives et qualitatives. D'abord on vieillit car on perd du sang, et ce de plusieurs façons : 1) par évaporation, "c'est comme le boucané, on le met sur le feu, son sang sèche et disparaît" (Pk) ; il sèche à cause du soleil, à cause du feu dont

²⁸¹ P. Roulon observe que chez les Gbaya aussi les vieux ont « la chair qui se resserre, ils ont moins de sang » (1980 : 103).

les anciens se rapprochent de plus en plus souvent "car leur sang se refroidit" ²⁸², mais aussi à cause de la fumée (celle du feu qui réchauffe et celle de l'enfument thérapeutique, autre conséquence indirecte de la [178] maladie sur le vieillissement !) ; à cause de la fièvre qui est comme un feu intérieur ; à cause de la copulation qui fait le bouillir et aussi tout simplement à cause de la chaleur ordinaire du corps ; enfin l'effort et le soleil sont souvent cités, principalement par les femmes qui, observant le meilleur état relatif des Occidentales du même âge, mettent la précocité de leurs rides sur le compte des gros travaux qu'elles effectuent en plein soleil ; 2) perte par écoulement : par blessure ; par maladie et surtout *jolok pile*, car "lorsqu'on est fléché on perd du sang même si ça ne se voit pas" (K), mais aussi parce que le chamane en aspire lors du traitement ; c'est encore à cause des pertes naturelles que les femmes vieillissent plus vite ; 3) perte enfin par défaut d'approvisionnement : la diminution d'appétit de la personne âgée ne fournit plus le contingent énergétique suffisant pour entretenir le sang, le rendre fort, "c'est aussi pour ça que le sang s'éclaircit quand on vieillit" (K) ; 4) Pour finir citons le fait d'avoir des enfants comme raison supplémentaire, "psycho-physiologique", du vieillissement, dont la preuve est fournie par le cas de l'informateur lui-même, chamane âgé : "Moi j'ai eu beaucoup d'enfants, c'est pour ça que j'ai vieilli", qui laissait entendre que pour vivre vieux il valait mieux ne pas avoir beaucoup d'enfants (lui en a eu quatre) ²⁸³, d'abord car faire l'amour chauffe, donc sèche le sang, mais de plus occasionne une perte de sang à travers le sperme, et d'autre part car l'élevage ²⁸⁴ des enfants épuise en même temps que ces derniers nous forcent à admettre que notre jeune âge est achevé, ils orientent nos pensées vers le vieillissement. Nous verrons, avec quelques détails, que c'est cette conception qui explique en partie le choix des Wayana d'avoir peu d'enfants.

Au total, le vieillissement est un assèchement (*tahalaphe*) du corps, comme le remarquent très explicitement les Wayana, manifesté d'horrible façon par les rides qui signent clairement cette diminution quantitative, tant il est évident que "quand on perd du sang on maigrit". Si les rides sont tant stigmatisées chez les

²⁸² On retrouve là la dialectique vie organique/ chaud// vie invisible/froid. Cela est logique, les vieux commencent à quitter la première et se rapprochent de la seconde.

²⁸³ Cette conception semble partagée par les vieux Lusi de Nouvelle-Guinée en particulier (Counts & Counts, id, 1983 : 51).

²⁸⁴ Je préfère ce terme à celui d'éducation, car l'éleveur ne se contente pas d'enseigner, il nourrit, protège, entretient.

Wayana, c'est comme signes avant-coureur de la mort, rappel du destin inéluctable. Et ce destin figure dans le mythe de la création (cf chap. XIV) des derniers hommes qui, fabriqués en aroman (*wama*) sont condamnés à mourir desséchés par le feu solaire. La jeunesse ²⁸⁵, à l'opposé, est pleine de sève ; elle est du côté de l'humide ²⁸⁶. Plus globalement, on peut considérer que le soleil est facteur de mort (par dessèchement) et l'eau facteur de vie, par hydratation.

[179]

Mais "on vieillit aussi quand le sang n'est plus bon", qualitativement altéré, c'est-à-dire moins pur donc moins fort. Les maladies, la fièvre en particulier, les mauvais aliments, ceux qui sont déconseillés et dangereux (*tëhem wipî*), "car ils donnent beaucoup de maladies, comme le mal de tête, le mal au ventre...", tout cela rend le sang impur, moins résistant. "Les aliments aussi peuvent faire vieillir, tout le monde sait ça depuis toujours. Si on mange certains aliments on devient vite vieux" nous dit Alatalipo, et cet informateur invoque comme mécanisme principal de ce phénomène certaines ruptures d'interdits, notamment alimentaires, sur lesquelles nous reviendrons longuement.

tableau (n°4) : causes hématologiques du vieillissement

[Retour à la table des matières](#)

Principales causes hématologiques du vieillissement ²⁸⁷	
Quantitatives	Qualitatives
<ul style="list-style-type: none"> - évaporation, séchage - écoulement - défaut d'apport - conception d'enfants 	<ul style="list-style-type: none"> - maladie - rupture d'interdit alimentaire

²⁸⁵ « Les variations de la consistance sanguine régissent maturation et sénescence » chez les Yanomam (B. Albert, 1988 : 92).

²⁸⁶ Leenhardt relevait chez les Mélanésien que « quand un jeune élégant s'avance, superbe... les filles de Mélanésie admirent en lui ce dosage d'humidité qui donne à la chair sa fraîcheur : l'eau, la sève transparaît sous la peau, jugent-elles » (1947 : 63).

²⁸⁷ On doit néanmoins considérer que la personne ne meurt pas de vieillesse, mais bien comme tout le monde principalement d'une vengeance.

Or, on l'a dit, "*l'omole* c'est le sang", ce qui signifie qu'elle s'affaiblit proportionnellement à lui, et le vieillard de ce point de vue est comparable à un petit enfant : il est fragile, exposé (avec l'étude des interdits nous en envisagerons de manière plus approfondie les conséquences). Mais alors que l'enfant va vers un renforcement de son sang, grâce au double mécanisme de la croissance biologique et sociale, la personne âgée avance inéluctablement vers une corruption hémato-logique ; cette dernière devient disparition de la personne lorsque le processus atteint un certain seuil car elle se double automatiquement d'un épuisement de son corollaire sacré qui est son stock de principe vital ; "*l'omole* s'use, devient faible à cause de la vieillesse, et on meurt de ça". Notons que les chamanes, sans doute grâce aux protections surnaturelles dont ils s'entourent, sont dotés d'une espérance de vie supérieure à la normale. Du moins ceux "qui sont bons, qui ne tuent pas", c'est-à-dire ceux qui se contentent de soigner, car les autres seront tués par des chamanes rivaux ou par *ëtoimatpë* ²⁸⁸. Au travers du sang, donc, c'est l'usure de *l'omole* qui est [180] signifiée : l'heure de son départ et de sa disjonction en plusieurs éléments approche, avant qu'elle ne soit ré-incarnée, mais dans un monde meilleur. La personne va alors changer de forme d'existence, et, passant du visible à l'invisible, rejoindre le monde des origines qui est aussi celui des premiers ancêtres.

Il n'existe pas de produit, de technique permettant d'allonger la vie, ou de devenir éternel. Mes questions à ce sujet provoquèrent des sourires, d'amusement et d'étonnement, tant il peut paraître absurde à un Wayana de vouloir changer le cours des choses, décidé par Kujuli : ces *Palasisi* (Blancs) sont décidément bien étranges !

La seule technique, si on peut l'appeler ainsi, pour allonger la vie, c'est de respecter les autres afin qu'ils ne cherchent pas à se venger (en faisant appel notamment aux talents du chamane), c'est de respecter les prescriptions alimentaires et comportementales, afin de ne pas tomber malade, et donc de manger seulement des "*tëhem mïle*", de bons aliments sans danger, et assez pour nourrir le corps et le sang ; c'est d'effectuer avec attention les soins du corps (nous envisagerons plus loin le rapport entre ces soins et la longévité de la personne) ; c'est de ne pas prendre trop de risques d'aucune sorte comme le *ipoptëmepïn*, qui respecte les

²⁸⁸ Rituel de vengeance par traitement du cadavre ; on l'étudiera avec la mort (XIII-2).

autres et ne fait pas le mal. L'action de l'homme en ce domaine ne peut donc être que préventive : prévenir toutes les causes, dépendantes de lui, de perte et d'altération du sang. Me parlant de son grand-père upului ²⁸⁹ décédé, un informateur m'affirmait qu'il était clair que si les Upului restaient longtemps forts et faisaient plus jeunes que leur âge, autrefois, c'est parce que, contrairement aux autres peuples amérindiens, ils respectaient scrupuleusement tous les interdits. La crainte du vieillissement prématuré (c'est-à-dire de la dépendance précoce) est une composante importante du mécanisme des interdits ; preuve encore de l'espèce d'horreur indicible qu'inspirent ses manifestations.

La longévité potentielle est fixée dès la conception par Kujuli, peut-être par l'intermédiaire de *nunuë*, "la lune" (P) : une *omole* forte, donc un sang fort, produira une longue vie, alors qu'un couple sang/*omole* faible ne donnera qu'une vie courte. L'homme ne peut que l'amputer.

À travers l'étude du sang c'est donc toute une morale qui se lit, ainsi qu'une hygiène de vie et des rapports à l'environnement. Les données qui précèdent devront être présentes à l'esprit quand on parlera de pathologie. En effet toute maladie, quasiment, est considérée comme un accélérateur (pour une ou plusieurs des raisons que nous venons d'étudier) du vieillissement. En cela elle est toujours grave, hâtant l'issue finale.

[181]

V-3-1-5 sang et soins

Nous développerons en détail l'étude de cette relation dans un ouvrage à paraître, car le sang est au carrefour du corps, de la maladie, de la société, de la culture et de la nature. Citons simplement son rôle dans l'initiation et l'apprentissage du chamane, dans l'explication de la maladie, dans son traitement... sans oublier de rappeler que le vieillissement peut être considéré comme un effet secondaire systématique du traitement par le chamane : il aspire le sang et l'enfumement le sèche.

Il s'agissait seulement de pointer une dernière fois l'omniprésence fonctionnelle du sang.

²⁸⁹ Une des principales ethnies formatrices du groupe wayana.

L'anthropologie du sang est sans doute l'abord le plus fructueux d'une société amazonienne.

V-3-2 La peau

Pour fabriquer la dernière génération d'êtres humains, celle dont nous descendons, Kujuli a fait une vannerie en aroman (*wama*) avons-nous dit, d'où est issu le corps, et il l'a recouverte d'un *walamali* ²⁹⁰ qui est à l'origine de la peau si l'on en croit Kulijaman : "Kujuli fait en sorte qu'on l'ait dès le ventre de la mère" ; nous avons vu ailleurs que les organes se constitueraient par une accumulation de peaux superposées dont l'ultime est notre épiderme. Il est possible que le terme qui sert à la désigner, *pitpë*, résulte de la contraction de *punu itpë*, le double, la copie du corps. Cette dernière est détachable ; ainsi elle va servir de "déguisement" aux *jolok* du *pïjai*. Il faut qu'ils soient ses sosies pour y rentrer, comme le dit clairement Pileike : "sous la hutte de soins le *pïjai* laisse sa peau sur le tabouret, comme une chemise. Ses *jolok* vont rentrer dedans, et il ne faut pas qu'ils soient beaucoup plus grands ou plus petits que lui car sinon ils ne peuvent plus parler, ou alors, ça arrive, on entend juste un grognement", bref ils s'étouffent ! Et Muloko confirme : "Si ce sont d'autres *jolok* que ceux du *pïjai* ils ne peuvent rentrer dans sa peau car ils n'ont pas la même taille, la même morphologie...". Dans ce cas on n'emploie pas le mot *pitpë*, mais *walamali* et surtout *apo*, "l'enveloppe", notamment dans l'expression *aponpï lëken mïmnëjau molo*, "seule l'enveloppe reste dans la hutte de guérison".

[182]

Ce rapprochement peau/vêtement met en exergue son extériorité, une quasi-indépendance vis-à-vis de l'ensemble de l'organisme. Nous verrons que la notion de vêtement, de chemise généralement, est appliquée régulièrement, dans un but descriptif, dans le domaine de la maladie ²⁹¹ et des soins, ce qui semble bien aller dans le sens d'une peau-vêtement qui pourrait à son tour être recouverte par une

²⁹⁰ Enveloppe détachable du corps, qui peut être un ornement, et surtout qui octroie à celui qui en est pourvu une identité définie.

²⁹¹ De Goeje rapporte que des oiseaux portaient des *jolok* « à la façon dont on porte une chemise » (1941 : 9). Avec la pathologie nous mettrons en évidence d'autres exemples.

autre. *Lëwë* ²⁹² serait, pour Muloko, comme une tunique très fine qu'il faudrait ôter car elle aliène l'esprit du malade, elle le possède. Selon une logique que nous avons évoquée et que nous compléterons, cette deuxième peau conférerait à l'individu, à l'organisme qui en serait porteur, la qualité de ce qu'elle représente : nous verrons que le roucou (*onot*) dont le corps était enduit en permanence représentait certainement une protection, un enduit vital de par sa couleur rouge sang... Un mythe wayana étudié par Schoepf est éclairant à cet égard : des guerriers se demandent comment un des leurs, vieillard couvert de plaies, arrive malgré tout à les suivre sans trop de mal. Voici un extrait relatant ce qu'observent deux d'entre eux qui se sont cachés pour percer son secret : « Il était là, robuste et fort, et marchait à grands pas. Il avait deux immenses massues dans les mains et portait, jetée sur l'épaule, cette chose qui d'ordinaire lui tenait lieu de maladie... Il se recroquevilla, ses massues se rapetissèrent et la chose, tel un vêtement, glissa le long de son corps et le recouvrit de vieilles peaux... il venait de remarquer que quelqu'un l'épiait » (1993-1994 : 69 et 88).

Il est donc bien établi que le fait de revêtir la peau d'un être conduit à revêtir non seulement son apparence mais toute sa personne : la métonymie initiale se transforme en identité ²⁹³, c'est là un fait récurrent qui informe nombre de pratiques et croyances. On peut énoncer *un schème essentiel de la culture wayana : il y a transformation du contenu en fonction du contenant* ²⁹⁴ (ce qui n'est pas sans évoquer que *l'omole* façonne l'aspect de la personne) ou plus généralement le contenant in-forme et modifie le contenu : par une action sur la surface il est donc possible d'agir sur la profondeur, *la manipulation du visible a des effets sur le*

²⁹² Variété d'affections redoutées qui se caractérisent principalement par des convulsions et des vertiges.

²⁹³ Lévy-Bruhl notait déjà en 1910 l'universalité de cette croyance « qui affirme que certains hommes deviennent des animaux chaque fois qu'ils en revêtent la peau » ([1910] 1951 : 104).

²⁹⁴ WE Roth montre comment un chamane transforme sa fille en chien en lui plaçant une peau magique sur les épaules (1915 : 151). F. Grenand nous livre un autre exemple tiré d'un mythe (1982 : 238) où deux femmes, sous l'aspect d'animaux domestiques, cuisinent pour les hommes. Ces derniers s'aperçoivent de la supercherie et profitant d'un moment où, se croyant seules, elles s'en sont débarrassées, jettent ces enveloppes animales : les femmes restent femmes et des animaux se reconstituent à partir des dépouilles. De même dans le récit de la création chez les Emerillon proches, « il voit alors la femelle de sapajou enlever sa peau comme une chemise et se transformer en une belle jeune fille impubère... l'homme se précipite sans lui laisser le temps de remettre sa peau... » (E. Navet, 1995 : 98). Hugh-Jone décrit cela chez les Macuna (1996 : 133)... On a tout lieu de penser qu'il s'agit d'un invariant amazonien.

caché. Le mythe du jaguar, raconté succinctement par un vieux chamane, est une illustration parfaite de cette loi :

[183]

« Istainu -le jaguar- ça vient aussi des Wayana, et conjointement d'une autre tribu, celle des Pëlepëjana. L'Indien avait une femme donnée par son oncle. Avec son ami ils ont été à la chasse. Là ils ont rencontré des gens, parmi lesquels il y avait une jeune fille. Les parents de la fille ont vu que les garçons étaient beaux, et ces derniers trouvaient la fille belle. Ils sont rentrés chez eux. Mais plus tard ils sont revenus dans ce village. Alors un des garçons a commencé à parler à la fille, et les parents ont pensé qu'il pourrait être leur gendre. C'est ce qu'ils lui ont proposé, car la fille était amoureuse de lui. Il a accepté. Mais les Pëlepëjana avaient une pensée en forme de jaguar ²⁹⁵ (une pensée qui ressemblait à un jaguar). Ils ont inventé une sorte d'habit avec des griffes qui représentait la peau d'un félin. Tous portaient ça. Ils ont demandé au garçon et à la fille d'essayer l'habit, et aussitôt le couple s'est transformé en jaguar » (W, trad A).

Ce qui nous est dit c'est que la peau est responsable de la forme corporelle et de l'identité de l'être. Un chamane contant un mythe dit, parlant de transformations, "c'est peut-être ce vêtement qui leur donne une autre vie, car si un *pījai* veut se transformer en jaguar il prend la peau du jaguar et ça suffit" (P ; voir avec la cosmogonie) ou encore il revêt une peau de loutre (équivalent de : "se transforme en loutre") pour aller visiter l'esprit de la loutre ; ainsi le porteur d'un masque devient ce que ce masque représente.

On ne peut être plus clair : la peau pourvoyeuse d'apparence est trompeuse, il faut se méfier des formes, fluides et inter-changeables. Changer de peau est possible et produit, en fonction de ce schème, un nouvel être ²⁹⁶. Suivons encore le héros de Schoepf : « Ils regardèrent et virent un splendide jeune homme qui s'approchait d'un pas décidé (au lieu du pas traînant de l'homme couvert de plaies). Il s'approcha et s'assit à côté d'eux. Et c'est alors qu'ils le reconnurent : c'était Chikopuli. On ne sut jamais ce qu'il était advenu de sa vieille peau pleine de chiques. Jamais personne ne découvrit l'endroit où il l'avait jetée » (id : 80). Il existe un réel pouvoir de l'enveloppe sur le corps.

²⁹⁵ Exemple encore du rôle formateur de la pensée, signalé au premier chapitre.

²⁹⁶ En France de nos jours on trouve encore trace du fantasme de la métamorphose à travers un certain nombre d'expressions comme "changer de peau", "faire peau neuve".

La séparabilité de la peau du reste du corps est facilement observable dans le phénomène de la mue, et le lexique ne se prive pas d'utiliser cette particularité : on dit *tepinkai* ²⁹⁷ muer (pour le serpent, le lézard, papillon, chenille...) pour la première fois et *epikatop* la première mue ²⁹⁸). Il s'agit de la contraction de *te/pitpë/kai*, c'est-à-dire "s'ôter la peau". *Tepikaimëi* sera "muere à nouveau" (serpent...) et également "desquamer" (après coup de soleil...), avec le nom correspondant, *epikaimëtop*, qui est à la fois l'action de muer, la période de la mue et enfin la mue elle-même. On dira par exemple *ëkëi epikaimëtpë* : "la mue [184] du serpent" et sa "desquamation". On pourrait aussi dire *ëkëi pitpë*, mais qui aurait la possibilité de signifier également "la peau du serpent". Nous verrons le rapport entre la mue et l'immortalité ²⁹⁹.

Au total le schème énoncé permet de comprendre nombre de manipulations cutanées qui seront envisagées dans la suite du travail. Nous reviendrons abondamment sur le problème de la métamorphose et du *walamali*, mais il nous semblait important de souligner à ce niveau l'implication de la peau dans ce phénomène. Nous voulons dire aussi combien il est artificiel de séparer l'étude de la peau de celle de la parure car ce qui compte, qui modifie, c'est la première enveloppe superposée, celle qui est visible : on paraît être ce que notre surface montre. L'exigence de lisibilité, dans le cadre de ce travail général, est notre seule excuse.

²⁹⁷ *Tipikai*, littéralement "enlever la peau", signifie "écailler" (le poisson), "éplucher" (le manioc...), "gratter", "écorcher" un animal...

²⁹⁸ Parlant de "l'esprit pré-scientifique" Bachelard, prenant l'exemple de la vipère, énonce que « tout le raisonnement revient à intérioriser et à multiplier le phénomène de la mue, à en faire une vertu substantielle et vivante, attachée non pas seulement à l'être entier mais à toutes ses fibres, à toute sa matière », (1980 : 197).

²⁹⁹ Des mythes de plusieurs tribus relient mue et immortalité. C'est le cas des Arawak, des Kasinawa (De Goeje, 1943 : 141) pour lesquels les hommes sont devenus mortels car ils ont négligé de changer régulièrement de peau, alors que le serpent et le lézard par exemple sont immortels grâce à cette technique ; mais aussi des Wayäpi et des Emerillon « aujourd'hui si l'Emerillon avait obéi, nous aurions des cheveux blancs, mais nous pourrions, le moment venu, enlever notre vieille peau comme une chemise et être jeune à nouveau » (E. Navet, 1995 : 100) : on trouve là encore évoquée cette conception de la peau comme reflet du corps, puisqu'une peau jeune garde un individu jeune et actif. Nous l'avons déjà rencontrée avec Kujuli ou encore Chikopuli qui, changeant de peau, (guéri de ses lésions cutanées) devient jeune et beau. Roth avait décrit quelque chose d'identique chez les Tamanaca qui disent changer de peau pour être toujours jeune comme les serpents (1915 : 149-150) et, à propos du monde mélanésien, Worsley avance : « c'est la mue qui a souvent suscité l'association universelle du serpent avec la résurrection et la régénération. Les serpents ne meurent pas, croit-on. Non seulement le serpent, mais aussi les autres animaux qui perdent leur revêtement externe ou leurs anneaux, et en obtiennent de nouveaux, sont utilisés comme symbole de retour à la vie... » (1977 : 265).

Les propriétés physiologiques de la peau sont importantes : perméable, grâce aux pores, au vent et à la fumée pour lesquels « elle fonctionne comme un orifice » (D. Vernon, 1992 : 52) ³⁰⁰, elle permet le passage de la transpiration, vapeur d'eau du corps qui bout, dans l'autre sens. On comprend pourquoi l'enfumement est le traitement privilégié : ne présentant pas les dangers de l'absorption alimentaire, il offre de plus une voie de pénétration localisée aux principes actifs des soins. Quant à l'aspersion thérapeutique, elle s'explique de la même façon : c'est en séchant, en s'évaporant, que le principe actif pénètre la peau. Et d'ailleurs le chamane précise un détail éclairant : on ne doit pas s'essuyer (*tëjakëmëi*) après ce type de traitement, afin qu'il agisse (M), c'est-à-dire que l'évaporation ait lieu. La supériorité de la première méthode est évidente : un ou deux enfumements sont généralement suffisants, car la dose de principe actif qui pénètre est massive, alors qu'il faudra répéter l'aspersion [185] plusieurs fois, durant quelques jours, pour obtenir le même résultat. Ceci, qui nous permet d'anticiper à propos de la représentation des effets du traitement chez les Wayana, implique la notion d'une quantité efficace de produit nécessaire pour obtenir un effet. C'est le principe du tout ou rien : en dessous de la quantité efficace, rien ne se passe, au-delà l'effet est acquis rapidement, à condition que l'indication soit la bonne. La notion de guérison progressive à long terme n'existe pas, ce qui est un élément structurant des relations entre les médecines : le produit ou l'acte qui n'agit pas immédiatement est taxé d'inefficace, et alors soit rejeté soit utilisé en complément d'une autre thérapeutique. On y reviendra, mais il s'agit là d'un point important auquel la physiologie nous introduit.

Cette même propriété de perméabilité à l'air et au vent (air) est à l'origine de la croyance que ce dernier, *taun*, associé à la pluie en général (toute pluie est précédée, sur le fleuve, de rafales plus ou moins violentes, nous l'avons déjà signalé), est à l'origine de la fièvre. Il apporte le froid à l'intérieur du corps (nous avons dit

³⁰⁰ Cet auteur par ailleurs généralise à l'ensemble des sociétés noirs-marrons la conception qui fait que « le mode d'administration le plus estimé est le bain, ce qui suggère des conceptions communes concernant le caractère poreux et conductible de l'épiderme » (id : 14). Au Moyen-âge c'est la porosité de la peau principalement qui fait redouter le bain (Vigarello, 1985 : 11, 17, 21...).

que c'est la composante froide qui, à l'inverse de ce qui se passe en Occident, définit la fièvre pour les Wayana) ³⁰¹.

Par ailleurs nous avons noté que la peau est impliquée dans le processus de maintien ou de fabrication de la chaleur du corps : soit elle produit de la chaleur, mais nous verrons qu'il y a de quoi douter de cette hypothèse, soit elle la conserve, l'empêche de partir à la façon d'un vêtement auquel elle peut d'une certaine façon être assimilée : elle tient chaud.

La peau n'a pas la même texture chez l'enfant et chez l'adulte. Cela est dû principalement au traitement par les piqûres de l'initiation car « sans cela [la peau] resterait molle comme celle d'un enfant et ils resteraient somnolents et paresseux. Grâce au traitement les garçons deviennent forts et bons chasseurs, les filles actives et bonnes ménagères » (De Goeje, 1941 : 26). Cet auteur signale ailleurs que pour les Wayana « ce traitement raffermi la peau » (1943 : 32) ³⁰². Nous verrons ailleurs les autres implications de cette pratique, mais retenons qu'il y a ici renforcement par le tégument, et avec lui, de toutes les vertus socialement importantes ainsi que de l'excellence physique ³⁰³. En somme, tout se passe [186] comme si la peau était à la fois le reflet de l'individu, son enveloppe et le moyen d'agir sur lui selon le schème que nous avons isolé : non seulement, bien sûr, un interface entre le monde et l'être, mais entre la société et celui-ci, permettant une communication. Elle est la partie la plus socialisable du corps, en même temps qu'un opérateur de transformation.

Au sujet de la peau, un chamane avance un parallèle entre le corps et l'invisible : *l'akuwali* serait *l'omole* de la peau (nous y reviendrons dans la deuxième partie) et s'opposerait à *l'omole* du dedans du corps comme la peau à ce même inté-

³⁰¹ D. Vernon remarque que le froid est l'élément dominant de l'opposition chaud/froid dans les Antilles et les ex-colonies françaises où il est souvent associé au vent (ibid : 13).

³⁰² Les Lobi disposent d'une pharmacopée permettant d'obtenir chez l'enfant la constitution d'une « véritable peau-bouclier » capable de les défendre (M. Cros, 1990 : 114).

³⁰³ La littérature fournit de nombreux exemples de ce schème. De Goeje en fait d'ailleurs explicitement l'hypothèse : « le sens de tout ceci n'est pas uniquement de provoquer une douleur... On se demande si l'homme-médecine qui applique sur le front de son élève ces fourmis n'espère pas faire passer le pouvoir magique qu'il détient dans le corps de celui-ci » (1943 : 81).

rieur. C'est elle que le défunt abandonne sur terre, et qui fournira à l'âme restante, *l'akuwalinpë* (pour *Pileikë* on peut dire *pitpëtpë* pour *akuwalinpë*), sa forme, son habit de "fantôme" : "quand on meurt les autres nous enterrent. On laisse notre peau, mais le reste peut aller au ciel, près de Kujuli" : la dichotomie post-mortem du sang/coeur et de la peau sert de support au double devenir de la personne (tout le reste, sauf les os, pourrit). Nous verrons plus loin comment la peau s'oppose au sang, comme le plus profane au plus sacré, le plus exposé au plus protégé.

Mais ce n'est pas tout. La peau est considérée comme la partie la plus sale du corps, la plus exposée à la souillure. Nous développerons avec l'hygiène la notion de *kulo*, qui est à la fois la crasse que l'on peut ôter en frottant à sec les téguments, mais aussi une souillure magique ; ainsi "les Wayana pensent que le mauvais sort, les *hemit*, les *ëlemi* ³⁰⁴ se mettaient sur les gens comme une crasse et pouvaient s'enlever". Et littéralement *kulo* signifie "notre terre" ; on peut appliquer le terme *tëpu kulo*, "crasse du rocher", au limon qui repose sur les rochers. Chez l'homme, avons-nous dit, cette souillure est à la fois un excréta et un dépôt adhérent. La crasse est donc comme une autre peau qui recouvre la nôtre et dont nous devons nous débarrasser régulièrement car elle se reforme sans arrêt : *ôter la crasse est une autre façon de muer, et les soins du corps sont un moyen d'augmenter notre longévité*.

L'aspect éminemment profane des téguments est bien exprimé par les Wayana quand ils disent : "la peau, il n'y a pas de sang dedans" (Makuwe...). Quoi de moins sacré ? Vouée aux contacts de tous les instants, son impureté est fondamentale, et même fondatrice. C'est sa fonction elle-même qui la condamne : *elle constitue vis-à-vis des impuretés flottant dans l'atmosphère l'équivalent à la fois de la bouche et de l'estomac en ce qui concerne la nourriture* : une surface de contact avec le monde profane de tous les dangers. Tous deux sont ambivalents, à la fois indispensables (manger, toucher) et dangereux. Une différence [187] surgit : d'une certaine façon l'estomac choisit, même si l'on peut se tromper et lui imposer notre dictat (en cas de grande faim - *ëpëjepinmatop*- notamment). Dans ce dernier cas on peut payer nos erreurs par une maladie temporaire et une intolérance prolongée à l'aliment en question, on sera *otimela*. Le contact cutané par contre, ou, pire

³⁰⁴ Les *hemit* sont des plantes aux vertus magiques, et les *ëlemi* des charmes sonores.

encore, la simple proximité sont beaucoup moins contrôlables et de plus nous livrent sans protection. Par ailleurs, organe d'excrétion, la peau porte à sa surface les miasmes *kulo* qui ont pénétré l'organisme par la respiration ou l'alimentation.

Rappelons à ce propos l'analyse que M. Douglas a consacré à la souillure. Elle y avance notamment que « toutes les marges sont contagieuses... Chaque culture a ses risques et ses problèmes spécifiques. Elle attribue un pouvoir à telle ou telle marge du corps, selon la situation dont le corps est le miroir » (1971 : 137). Or la peau, zone érogène majeure, est ici au centre des préoccupations des Wayana (rites, soins du corps, odeur...), les orifices -les autres orifices- n'étant pas particulièrement signifiants à côté d'elle, si l'on excepte la bouche en tant que passage des aliments (dans les deux sens) et voie potentielle de fuite de l'âme. A suivre toujours M. Douglas pour qui « le sociologue est en droit [...] de chercher à savoir ce que le corps peut nous apprendre sur les rapports entre le moi et la société » (1971 : 138), on est amené logiquement à se poser la question : pourquoi la peau est-elle chez les Wayana la marge corporelle valorisée, retenue ? Quels types de problèmes sociaux reflète-t-elle et comment ? Pour ébaucher une réponse à ces questions, nous nous appuierons sur les travaux des psychanalystes et psychologues, qui nous apprennent l'importance fondamentale de la peau dans le processus de structuration de l'individu. Anzieu définit ainsi le moi-peau ³⁰⁵ comme « une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi à partir de son expérience de la surface du corps » et il assure que « toute activité psychique s'étaie sur une fonction biologique. Le moi-peau trouve son étayage sur trois fonctions de la peau » qu'il livre rapidement : la première est la fonction de sac, la seconde est celle d'une surface limitante extérieur/intérieur, et la troisième est une fonction d'échange avec autrui. Elles sont toutes très développées chez les Wayana, nous l'avons constaté à plusieurs reprises depuis le début de cette étude et nous y reviendrons longuement. Au cours du même article cet auteur s'appuie sur une théorie qui nous intéresse vivement : dans sa "théorie du container", Bion aurait montré que le processus de différenciation du Moi nécessite un sentiment de base qui garantisse au sujet l'intégrité de son enveloppe corporelle. Et ceci est confirmé par la clinique où « les risques de dépersonnalisation sont toujours liés à l'image d'un

³⁰⁵ Dans un article intitulé "le moi-peau", (1974, 207). Il développera plus tard largement ce thème dans un ouvrage du même titre (Fayard, 1985).

corps perforable et à l'angoisse [...] d'un écoulement de la substance vitale par ce trou, [188] angoisse non pas d'un morcellement mais de vidange » ³⁰⁶. Or nous savons que dans toutes les cultures où, comme chez les Wayana, « l'accord somatique » (Le Guérinel, 1980 : 115), c'est-à-dire la libre disposition du sein et le corps à corps permanent, est totalement réalisé, l'image corporelle est très riche et très investie ; et cet accord est important pour la socialisation si l'on admet avec Bourdieu que « l'enfant incorpore du social sous forme d'affects » (1997 : 200). Ce qui vaut en Occident, où cet accord n'est que très relatif ³⁰⁷, doit donc être nettement majoré chez les Wayana, et par suite l'investissement de la peau, avec la hantise des dangers qui la guettent. M. Douglas, qui écrivait quelques années avant qu'Anzieu n'ait formalisé sa notion de moi-peau, peut nous permettre d'aller plus loin, de rejoindre les phénomènes sociaux. En effet elle n'hésite pas à affirmer, s'appuyant quant à elle sur des données ethnographiques diverses, qu'« on a recours au symbolisme des limites du corps pour exprimer [...] le danger qui menace les frontières de la communauté » et que « toutes les marges sont dangereuses [...] l'erreur serait de considérer les confins du corps comme différents des autres marges » (1971 : 137-138). Or il est clair que, d'une certaine façon, c'est le but de l'initiation que d'imperméabiliser l'individu, son corps et son comportement -il sera plus social donc fera moins de faute, il sera imperméable aux fautes-. Mais c'est aussi à une image de vidange de "fluide vital" que nous convie le *jolok pile*, du sang s'écoule "qu'on ne voit pas" ; et d'ailleurs le *pījai* ne prend-il pas soin de boucher l'orifice après extraction avec de la gomme de balata ³⁰⁸, pour que cesse le saignement ? La poitrine n'est-elle pas un sac fermé par le diaphragme ³⁰⁹ et qui monnaie la survie de l'individu contre des échanges à haut risque ? Rappelons que les Wayana sont des chasseurs flècheurs qui vivaient une guerre endémique où la mort était, et demeure pour le gibier, le résultat d'une perforation ; *tuwēi* veut dire "perforer de la chair" et, par extension, "flécher", mais c'est aussi le terme le plus employé pour signifier "tuer". Au total on peut reprendre pour les Wayana la formulation de M. Douglas : « le corps est un récipient imparfait, et qui ne sera par-

³⁰⁶ Groddeck avait déjà souligné « la ressemblance de l'être humain avec un sac ou, mieux, avec un tuyau aux parois rigides » (1971 : 217).

³⁰⁷ ar exemple, « un bébé africain passe 70% de son temps au contact de sa mère, contre 10 à 20% pour le bébé américain » (M.A. Descamps, 1989 : 133). Cet auteur parle d'ailleurs de « somatophobie universelle de l'Occident » (id : 134).

³⁰⁸ Palakta pour les Wayana ; Manilkara bidendata.

³⁰⁹ Nous avons déjà vu avec l'anatomie et la physiologie des références à la clôture.

fait que lorsqu'il sera imperméable » (1971 : 170). Nous voilà déjà dotés, à ce stade, de quelques éléments majeurs de compréhension qui nous introduisent à la pathologie et d'éléments de réponse à la question que nous nous posons plus haut au sujet de la prééminence de la peau en tant que marge chez les Wayana.

Partant de cette analyse, on peut aussi faire le rapprochement entre l'obsession de la peau comme sac et limite et la volonté claire des Wayana de ne pas se mélanger aux autres [189] groupes, particulièrement Blanc et Boni ; d'ailleurs ces derniers ne sont-ils pas inesthétiques ? Grossiers ? L'hypothèse que le corps recèle les principes structérateurs de la notion identité/altérité semble valable : ce qui marque le territoire, chez les Wayana, c'est moins une limite géographiquement déterminée qu'une couleur de peau et les caractères afférents. Le sac et ses caractéristiques identifient bien mieux ceux qu'il contiennent, et les séparent des autres types de sacs, que de vagues limites que la migration ne laisse sans doute d'ailleurs pas le temps de fixer. La première frontière a l'avantage de la pérennité. Il semblerait aussi que la couleur de la peau conditionne, à moins qu'elle n'en soit seulement un indice, le type de maladie qu'on est susceptible de contracter : ainsi les Wayãpi auraient les mêmes maladies que les Wayana, car ils ont la même peau, alors que ni les Noirs ni les Blancs n'auraient les mêmes maladies (Pk) ³¹⁰. Encore une fois le corps sert à vivre, à expérimenter le social ; il est utilisé pour appréhender ce dernier, il en est une des figures.

Relevons encore (nous y reviendrons) la richesse et la précision de la pathologie cutanée, ainsi que l'importance esthétique de la peau, que les Wayana entretiennent minutieusement, au point d'en éliminer les verrues au rasoir. Pourrait-il en être autrement après ce que l'on vient de dire ? La peau reflète l'individu comme le contenant le contenu, et son mauvais état n'est pas en faveur d'un être humain, d'un Amérindien normal. Il y a de la sauvagerie, du bizarre, de l'étrange, du danger à côtoyer le porteur d'une peau laide, abîmée, malsaine. Il s'agit clairement d'un signe d'identification d'une nature surhumaine, d'une surnature. La mythologie montre le "dieu" Kujuli, quelle que soit la version, sous l'aspect d'un individu d'abord couvert de plaies, d'ulcères ³¹¹ et qui inspire la répulsion. Il est rejeté car

³¹⁰ Invoquant des raisons plus "culturelles", Lévy-Bruhl notait cette incapacité réciproque à guérir les maladies des autres comme une composante de la mentalité "primitive" ([1910] 1951 : 310, 312) ; ([1922] 1947 : 490-491).

³¹¹ Notons que l'on retrouve cela dans la mythologie tupi, comme chez les Wayãpi où le héros fondateur « le corps tout couvert de furoncles, se mit en quête de femmes... » qui le repoussè-

cette laideur fait peur en ce qu'elle est surnaturelle, « Kujuli était couvert de *ëlik* (grandes plaies cutanées) et sa femme ne voulait plus le connaître, et ne voulait plus lui apporter la galette de cassave » (De Goeje, 1941 : 6). En poursuivant l'analyse on ne peut manquer de remarquer que la désignation des plaies, dans le mythe de la création, précède toujours l'inondation ; il en est ainsi dans cet extrait du récit de la création :

[190]

Kujuli eitoponpë helë uhpak ("Voici la vieille histoire de Kujuli")

(extrait du récit de la création, recueilli auprès de Kuliaman ; tr/td Kupi)

.....Kujuli avait plein de plaies qu'on appelait *molopi*, disaient les Wayana. Ses petits-enfants de même, ils étaient dégoûtants disaient d'eux les Wayana. Ca s'est passé il n'y a pas très longtemps, quand il a fait nos ancêtres. Comme Kujuli a entendu qu'on disait qu'ils étaient dégoûtants, il a créé l'eau pour ses enfants et y a placé un *ipo* -mauvais génie de l'eau-. C'était pas une très grande rivière mais il y avait *mulo-kot* et *pëneimë* -autres redoutables génies sauvages-.
 Puis, plus tard, Kujuli a eu une femme.
 Kujuli devrait être ici (sur la terre) si seulement on l'avait pas mis en colère.
 Ensuite son ami Mopo est là. Il a créé son ami, comme gardien, comme compagnon.
 Après, les danseurs wayana sont allés dans un autre village, mais pas pour danser, ils allaient à la mort par noyade (mais ils ne le savaient pas).
 C'est la dernière fois où les *tëpijem* vont danser.
 Ils dansent jusqu'au lendemain et restent chez eux. Ils mettent des guêpes *okomë* sur des *kunana* et sur d'autres des fourmis *ilak*.
 Ensuite nous allons boire, ami ! dit Kujuli.
 Il a déjà fait la couronne de plumes *pumali*, la ceinture de coton, une parure dorsale (*tipapo*), et d'autres parures (pour aller danser).
 Kujuli a tout fait pour son ami. "Tiens voilà tes affaires, ami ! Ne partons pas sans rien !" dit il.

rent. F. Grenand ajoute en note que cet aspect « apparaît comme une cause de sa séparation d'avec sa femme humaine » (1982 : 83 & 100). Il semble d'ailleurs qu'il s'agisse là d'un fait plus général. En Nouvelle-Guinée un héros fondateur est initialement un vieillard au "corps couvert de plaies" et ce n'est qu'après sa guérison (par le feu), devenu "un beau jeune homme" que son épouse ne reconnaît pas qu'il devient vraiment créateur. Dans cette société « la jeunesse, la beauté, la santé et l'harmonie » sont liées à la mue. Dans la même zone géographique, mais des décennies plus tard, « une vieille femme lépreuse ... semblait posséder le secret de la vie éternelle » (Worsley, 1977 : 135, 137, 139, 147).

Ils ont déjà passé la teinture de génipa. Ils ont seulement bu mais déjà les dessins ressortent sur leur corps.

Le génipa sortait très beau sur leurs corps.

Son ami avait dit à Kujuli de se soigner avec *apulukun* et *walapali*.

Ils sont partis chercher ça, reviennent, les font bouillir et se soignent avec.

Plus rien, Kujuli n'a plus de plaies et ses enfants non plus.

Ensuite ils partent à la fête.

"Bon, allez demander à votre mère de tremper la cassave dans la sauce pour nous parce que nous commençons à avoir faim", dit Kujuli à ses enfants.

Son fils part : "Maman, nous sommes venus avec Papa !".

"Comment ça, ton père est venu ? Il ne devrait pas venir à cause de ses plaies !", dit la femme de Kujuli à son fils.

Et sa femme est déjà partie avec ses enfants.

"Maman ne voulait pas venir, papa, elle a dit que tu avais des plaies et que tu ne pouvais pas venir -à cause de ces plaies- jusqu'à la fête".

"D'accord", dit son père.

Il rexit à son fils : "Vas demander à ta mère un peu de bière de manioc pour nous, dit-il, je veux boire"

"Ne m'embêtez pas avec votre père, votre père ne doit pas venir car il a des plaies !", leur dit la mère

L'enfant revient chez son père : "papa, maman a dit : comment veux-tu que ton père vienne ici ? ³¹², tu m'embêtes avec ton père".

"D'accord, tant pis !", dit son père.

Ils vont danser toute la nuit.

Il commence à faire nuit,

les *olok* ³¹³ sont déjà prêts.

Le soir venu, les *tëpijem* se préparent, ils mettent les *olok* et dansent toute la nuit jusqu'au matin.

Ils ont passé l'initiation.

"Allons un peu danser avec le *olok*, ami !" dit Kujuli à son ami

Ils mettent les *olok* sur leur tête et vont sur la longue planche où les *tëpijem* ont dansé.

[191]

Ils dansent et ensuite là où ils dansent ça devient boueux.

Alors l'eau monte rapidement, et tous les Wayana meurent, mangés par les esprits de l'eau (*ipo*) ³¹⁴.....

³¹² A cause de la laideur de sa peau malade, qui gâcherait la fête.

³¹³ Majestueuse coiffe dont nous reparlerons, notamment avec l'initiation.

³¹⁴ Quelques individus seulement, bien déterminés, vont échapper à la noyade et c'est d'eux que viennent les hommes actuels. C'est ce que M. Eliade appelle "la fonction anthropogonique" du déluge, qui crée une humanité nouvelle, régénérée (1975 : 144).

Magana note « por tener el cuerpo cubierto de llagas... » (1987 : 37), et Cou-dreau parle d'un « Blanc couvert d'ulcères » (1893 : 546). On doit donc remarquer chaque fois la succession identiquement décrite : Kujuli couvert d'ulcères est abandonné par son épouse, soigné grâce au bain et à des peintures corporelles par Mopo, son fils ou compagnon, danse et passe les épreuves de l'initiation ; alors survient l'inondation, le déluge qui anéantit tout sauf bien sûr Kujuli et de rares élus. Il faut aussi noter avec le conteur que c'est précisément son rejet, son abandon par son épouse (équivalent d'adultère), à cause de sa peau malade, qui met Kujuli en colère et cause la fin de l'humanité : l'ostracisme auquel Kujuli est en butte, motivé par l'aspect de sa peau, est à l'origine de la disgrâce des hommes ! Ceux-ci n'ont pas su voir que derrière cette image terrible, symbole de la surnature, derrière cette répulsion initiatique, il y avait motif de rédemption. L'humanité se serait donc elle-même mise au ban de la surnature en échouant au test que celle-ci lui proposait par la peau du héros. Or, si l'on sait que les *jolok* sont sales, puants, répugnants, on peut penser que le motif choisi est celui qui a entraîné la séparation des genres (humains et *jolok*), les seconds ayant accepté la tare et en étant immédiatement pourvus par le créateur, qui les juge dignes de conserver leurs pouvoirs, alors que les hommes se sont déclassés. nous ne gloserons pas davantage ici sur ce point, mais il importait de souligner que c'est justement une affection cutanée, une peau pourrie qui a été choisie par le mythe comme test par Kujuli ³¹⁵.

En somme c'est leur sens de l'esthétique et de l'hygiène qui a perdu les hommes : la condition humaine, perte d'une condition divine ou semi-divine, est une histoire de vilaine peau ! Les Wayana, choisissant l'apparence trompeuse, la beauté, ont perdu le reste, les clefs du réel. Finalement, je pense qu'on peut raisonnablement faire l'hypothèse que la représentation de la peau est aussi importante, à bien des égards, que la symbolique du sang avec laquelle elle est dans une relation dialectique, et qu'elle nous mène directement au coeur de la problématique de la personne, au coeur du religieux.

³¹⁵ De Goeje note plusieurs manifestations de ce test chez les Amérindiens (1943 : 130). Il serait intéressant de vérifier la récurrence de ce thème et de voir comment il fonctionne.

Peau-vêtement, peau-souillure, peau-imitation opératrice de transformations : c'est bien le double terrestre, *itpë*, que l'étiologie du terme laissait déjà entrevoir. Nous [192] reviendrons sur sa relation d'opposition, ou plutôt d'inversion, par rapport au sang, de même que sur son importance dans l'appréciation esthétique de l'autre ³¹⁶.

On peut ici, en guise de conclusion, récapituler dans un tableau (n°5) les fonctions potentielles qui échoient à la peau dans la culture wayana et, quand il y a lieu, les techniques (rituelles ou non) qu'elles motivent :

[Retour à la table des matières](#)

Fonctions générales de la peau	Techniques ou représentations associées
structuration du couple identité/altérité	initiation parures, déguisements certains soins mue, immortalité chamanisme
organe de la transformabilité habit, enveloppe détachable moyen d'action sur l'intérieur du corps et sur la personne	id
orifice, perméabilité	thérapeutique par enfumement et aspersion évitement du vent et de la pluie (lien avec la fièvre) initiation soins du corps

³¹⁶ N. Petesch avait bien noté la relation d'opposition/équivalence du sang et de la peau dans notre propre société : sang lié au caractère, peau liée à l'esthétique mais aussi le rapport entre la peau et l'immortalité : les animaux qui peuvent muer sont immortels. Enfin le lien entre vie /sang et identité/peau (1989).

Fonctions générales de la peau	Techniques ou représentations associées
processus de maintien de la chaleur corporelle	lien avec la fièvre
support de la crasse/souillure <i>kulo</i>	soins du corps/longévité
partie visible d'une <i>omole</i> invisible détachable (contrairement à celle de l'intérieur du corps, liée au sang)	origine du fantôme <i>akuwalinpë</i> et devenir de la personne
responsable de la forme du corps	physiologie pathologie (rupture d'interdit) chamanisme
esthétique	à la base de la condition humaine actuelle choix du conjoint
protection corporelle, énergisation	initiation, flagellation, application de certains produits comme le roucou

[193]

V-3-3 La pilosité

Il existe un lexique relativement riche concernant la pilosité, qui pourrait étonner si l'on omettait de prendre en compte le rôle symbolique de cette dernière. En plus du terme générique *ihpot* qui s'applique à "la pilosité", au "poil", on trouve "les cheveux", "la chevelure", *umhet* ; "la pilosité pubienne", *umo* ; "les poils des aisselles", *ējaptahpot* ; "la barbe", *ětpo* ; "les cils et sourcils", *ěpihpo*.

L'importance de la pilosité, ou plutôt de son absence souhaitée à l'exception de la chevelure et de la toison pubienne, est largement attestée³¹⁷. L'épilation soigneuse est une activité fréquente, quasi-quotidienne, effectuée sur soi-même ou

³¹⁷ C'est quasiment un invariant en Amazonie. Voir Métraux (1982 : 37), ou Huxley (1980 : 179) ; Dreyfus (1963 : 42)... Avec cependant quelques notables exceptions comme les Mayoruna septentrionaux qui portent la barbe (Erikson, 1996 : 59, 251).

sur autrui. *Tumkai* signifie "épiler" (quelqu'un)³¹⁸, et *umkatop* est le nom correspondant : "l'épilation" (d'autrui) et le nom de l'instrument utilisé. On se sert maintenant de la pince à épiler alors qu'avant "on s'épilait régulièrement avec l'herbe *jemalamale*" précise Këiwa, et Crevaux nous décrit la technique suivante : « ils saisissent le poil entre une lamelle de bambou et le pouce et l'arrachent ou le cassent d'un bref mouvement de bascule » ([1883] 1987 : 240). On remarquera une analogie immédiate avec l'abattis, puisque l'on dit aussi *tumkai* pour déterrer, arracher (ex. *ulu tumkai* : déterrer le manioc) et *umkatop* pour l'arrachage ("il faut que la racine vienne avec"). L'épilation est donc à la peau, dans une certaine mesure, ce que l'arrachage est à l'abattis. Ce parallèle entre le poil qui pousse comme la végétation renvoie à l'image de la peau comme surface à cultiver³¹⁹. On retrouve l'association peau/sol à travers le verbe *tîlëkai* qui signifie à la fois raser (dans l'esprit et la pratique wayana ce verbe concerne la tête, car la barbe, peu fournie, s'épile) et arracher, ou plutôt sarcler les touffes d'herbes qui peuvent pousser sur la surface rase de terre battue autour de la maison. Cela nous intéresse car nous avons constaté que la peau était notre organe le plus sale, donc aussi celui que nous devons le mieux entretenir. Or elle est également une étendue où poussent, comme mauvaises herbes, comme herbes sauvages, des poils.

[194]

Mais il faut d'emblée noter que si l'épilation-arrachage concerne la surface du corps et l'abattis, surface intermédiaire entre le village et la forêt, le rasage-désherbage s'adresse à cette surface corporelle particulière qu'est la tête comme à cette étendue civilisée qu'est le village : le lexique nous introduit à une différence de statut. La tête est en quelque sorte à l'individu ce qu'est son aire à la maison-née, comme le reste du corps lui est ce qu'est son champ au groupe : les abords de la maison sont offerts en premier aux regards comme la tête de l'individu, ils donnent à voir immédiatement sa sociabilité (respect du code social), alors que le

³¹⁸ Pour le grattage de la peau des animaux on emploie *tîhpokai*, qui signifie littéralement "ôter les poils".

³¹⁹ De Goeje fait ce rapprochement, à propos de la peau « le symbole du changement de peau convient à la lune mais aussi à la terre avec sa vie végétale qui meurt et renaît inlassablement. On le trouve encore au début d'un mythe Macuchi..."au commencement il n'y avait que le ciel et l'eau, tout le reste n'étant que néant et ténèbres. Mais la divinité apparut, et avec elle le soleil. Dieu se dépouilla de son enveloppe corporelle et en fit le continent" » (1943 : 142). Cette dernière image est très forte qui fait de la peau de dieu la terre. Ailleurs (p143) il cite un informateur kalina « cette terre se dépouillera de sa peau comme le serpent ».

champ est moins visible. Un élément supplémentaire confirme la pertinence de ce rapprochement : *ëpata*, littéralement "ton lieu", désigne aussi bien le village³²⁰ que le visage. L'entretien de l'aire témoigne du respect qu'on se doit à soi-même comme de celui qu'on doit à autrui, il parle de prestige, alors que l'entretien de l'abatis témoigne du désir qu'on a d'être pourvu en aliments végétaux, et il nous parle de production ; le premier est un acte principalement social et culturel (lors d'une fête on veille particulièrement à donner une bonne image en présentant une surface impeccable), le second un acte économique ; le premier s'adresse à toute la société, le second simplement à ceux qui dépendent de nous pour leur alimentation. Enfin la surface lisse du village est le symbole et le témoin de la victoire de l'homme sur la forêt ; elle reviendra à cette dernière au départ de l'homme, à la mort du village, alors que l'abatis/surface à épiler est le symbole de la lutte constante de l'homme pour la domestication de la forêt/peau : la première est effacement, la seconde compromis. La forêt est une surface hirsute comme la peau du sauvage ; incultes, toutes deux sont des archétypes de la sauvagerie.

L'épilation appartient à la catégorie des soins du corps comme le bain. Ce sont des actes culturels indispensables concernant la partie la plus impure et profane de l'organisme : la peau. L'épilation s'adresse à la barbarie dont elle est la négation sans cesse renouvelée. Pierre Clastres le disait bien :

« Un souci que partagent tous les Indiens : affirmer et préserver sans cesse leur humanité par rapport au monde naturel, veiller avec constance à ne pas se laisser engloutir dans la sauvagerie de la nature, toujours à l'affût des humains qu'elle tente d'absorber. Aussi mettent-ils un point d'honneur, à la fois éthique et esthétique à se différencier des animaux... Les animaux sont poilus les hommes ne le sont pas, sauf en certaines zones du corps... il faut [s'épiler] afin de faire disparaître toute possibilité de confusion entre le corps humain et la bête... Il faut qu'il [le corps] porte en lui la marque de la culture, la preuve que son émergence de la nature est irréversible : il faut s'épiler » (Clastres, 1972 : 108-109).

[195]

³²⁰ Il existe pour ce dernier un terme plus spécifique : *ëutë*.

Dans la même catégorie d'idées, le désordre de la chevelure serait une marque de sauvagerie, d'animalité au même titre que la crasse de la peau et les poils ³²¹ : le *jolok*, qui est l'archétype du monde sauvage, inculte (dans le sens de non-civilisé), est toujours décrit comme sale, il sent mauvais (nous verrons avec l'hygiène que sa puanteur le place déjà hors de la société) et il est hirsute (*ihpotiphak* ³²²). Il en est de même de l'homme sauvage, "*itupon*", celui de la forêt, qui de plus est nu. On a souligné (Régnier-Bohler, 1983 : 56) le fait que l'homme nu n'est jamais réellement vu nu ; les poils, "revêtement animal", lui tiennent lieu d'habit. Le sauvage est donc « plus travesti que nu » (id). Si l'on accepte la proposition de Régnier-Bohler comme quoi « le vêtement (est) mime des enveloppes spatiales et reproduction à la fois de l'espace habitable et des structures de la société... » (id : 56), alors on voit bien que la nudité du sauvage n'est pas seulement celle de son corps : habitant d'un monde sans lois, sans champs, on ne s'étonnera pas qu'il mange cru, saignant et n'observe pas de règle. L'état du revêtement cutané reflète, au même titre que celui de l'abatis, le degré de culture atteint ³²³ au niveau collectif, et également le degré de socialisation ou de sociabilité à l'échelle de l'individu : un champ ou une aire bien entretenus, débarrassés régulièrement de leurs plantes adventices, témoignent du dynamisme, de la vaillance et du sens de l'ordre de leur propriétaire, de la même façon qu'une surface cutanée propre, peignée, épilée. On doit interpréter selon cette grille la notion wayana que l'on ne devient "civilisé" qu'en sortant du couvert de la forêt (cf XVIII-4).

Sera valorisée comme preuve de la dignité qui accompagne la condition humaine l'absence de poils : *ihpotimîn* est "une personne sans poils, imberbe". Et l'on ne s'étonnera pas que les Wayana, par dérision, aient surnommé un Blanc à la pilosité développée -barbe, poitrail- installé depuis de nombreuses années chez eux du nom du paresseux laineux *alokole*. De même, les barbus (*tëtpohamo*) explorateurs du siècle dernier, comme les Occidentaux velus (*ihpotiphak*) ne sont-ils

³²¹ De Goeje note que chez les Arawak, Kalina, Tupi... « l'esprit de la forêt » est représenté sous la forme d'un être hirsute » (1943 : 65 & 139) et les Desana décrivent le Bororo, un esprit de la forêt, comme un être « grand, nu, à la poitrine velue... son aspect physique velu, sa puanteur et ses organes génitaux énormes » (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 111 & 113).

³²² Qui signifie littéralement "beaucoup de poils".

³²³ Régnier-Bohler note que « les catégories qui désignent l'envers des qualités du vêtement - le velu, le mal soigné, l'hirsute- font que l'apparence civilisée apparaîtra plus tard comme ce qui, de la nature devenue exubérante et mal contrôlée, sera domestiqué, rogné, poli et finalement revêtu d'un produit travaillé de la main de l'homme (l'étoffe) qui ne provient donc plus de ce que le corps secrète lui-même » (1983 : 56).

sans doute pas étrangers à la croyance qui veut que c'est parce que certains Amérindiens (tous maintenant) se lavent avec du savon qu'ils ont des poils, alors qu'autrefois les gens étaient toujours imberbes car ils n'utilisaient pas ce produit.

[196]

De surcroît il est probable que l'entretien de la peau, comme celui du champ, favorise la longévité de la vie qu'elle héberge ; il serait donc également un moyen de rester jeune, actif, donc indépendant plus longtemps. Nous verrons que ceux qui sont peu soigneux de leur corps vieillissent plus vite que les autres. *Il y a donc un rapport entre les soins du corps et l'immortalité*. Nous verrons lequel avec la notion d'*akuwali* (XV-2).

Revenons maintenant à la dichotomie révélée par le lexique : les cheveux semblent n'avoir pas le même statut que les poils. Longs, ils étaient traditionnellement appréciés, courts ils étaient signe de deuil ou d'initiation. L'état de la chevelure scande les épisodes de la vie sociale, comme l'aire du village est le témoin des événements sociaux et s'adapte à eux. Il est nécessaire de préciser ici que les Wayana, comme beaucoup d'ethnies amérindiennes de ces régions, ont une belle chevelure, et cela pratiquement sans exception. Les vieux gardent généralement jusqu'à la mort une chevelure fournie, et rares sont ceux qui ont des cheveux blancs. nous n'avons vu aucun chauve. Écoutons Crevaux il y a cent ans : « Nous n'avons trouvé aucun Roucouyenne atteint de calvitie, même chez les gens les plus âgés. Les vieillards des deux sexes conservent généralement leurs cheveux noirs jusqu'à la mort » ([1883] 1987 : 149). Un lexique précis est consacré à la calvitie : *elihpupo* ("calvitie du sommet de la tête"), *pehnahaka* ("chauve hypocritique"), *uhpitpëlimin* ou *upuhpotimîn* ("calvitie totale", qui appartient au domaine de la pathologie), ou à des particularités cosmétiques : *atî* (sorte de queue de cheveux laissés longs qui pendent derrière la nuque), *ëlihahka* (personne dont la raie est médiane depuis le front jusqu'au sommet de la tête). La précision des termes témoigne du véritable handicap que constitue cet état ³²⁴ : *tëtumhekai*, "perdre ses cheveux" est considéré comme une forme de maladie. On le comprendra d'autant mieux quand on verra le symbolisme sexuel de la chevelure : celui qui manque de cheveux est en quelque sorte impuissant, c'est un signe de déchéance physique.

³²⁴ Bien mis en évidence dans un mythe Kogi repris par Lévi-Strauss (1968 : 144-145).

On peut dire schématiquement que, selon sa place, on affecte à la pilosité trois statuts différents avec, pour chacun, un traitement particulier : 1) la chevelure est respectée, soignée, entretenue en permanence. Mais elle est systématiquement rasée ³²⁵ lors de deux occasions : l'initiation et le deuil de proches ; 2) la pilosité pubienne est non seulement respectée ³²⁶ et appréciée (elle doit être bien fournie) mais en cas de défaillance on essaie de la faire pousser, notamment grâce à l'usage du savon. Elle n'est jamais rasée ; 3) la pilosité du reste du corps est bannie, avec une rigueur particulière en ce qui concerne celle du visage, [197] barbe, sourcils et parfois cils. Il faut dire que les Amérindiens ont génétiquement une pilosité très réduite, voire inexistante au niveau du buste surtout. Écoutons encore Crevaux :

« Ils se taillent un peu les cheveux sur le devant de la tête et portent le reste d'une longueur démesurée. Les hommes et les femmes ont la même coiffure ; de ce point de vue d'ailleurs il y a eu évolution puisque les auteurs anciens décrivent fréquemment la coupe "à la chien" qui n'est plus portée. La barbe est très peu fournie. Ils ont d'ailleurs une bien médiocre estime pour cet ornement, et ils ont bien soin de s'épiler, ainsi que leurs sourcils et même leurs cils, au fur et à mesure de leur croissance... tout le reste du corps est épilé avec le même soin chez les femmes aussi bien que chez les hommes » ([1883] 1987 : 147).

Coudreau tient des propos identiques : « Les hommes et les femmes s'épilent soigneusement les sourcils. On me recommanda plusieurs fois de me les arracher. Ils tolèrent encore moins cet ornement que la barbe » (1893 : 134). À signaler pour certaines zones une implication symbolique supplémentaire ; ainsi Crevaux signale que c'est "pour mieux voir" qu'ils ôtent leur cils au fur et à mesure ([1883] 1987 : 147). On a donc trois niveaux : sur le visage la pilosité est toujours bannie, sur le pubis elle doit toujours être fournie, sur la tête elle est généralement favorisée, entretenue, sauf à certains moments précis de la vie où elle est sacrifiée.

Ces données ethnographiques nous permettent de conclure à l'existence de trois types de fonctions de la pilosité chez les Wayana :

³²⁵ Chez les Mossi le crâne rasé est symbole de la mort (D. Bonnet, 1981-82 : 429).

³²⁶ Ce qui n'est pas le cas chez les Cashinahua où « sourcils chez les deux sexes, barbe, moustaches et pubis chez les hommes étaient rasés ou épilés », mais où la toison pubienne était souhaitée fournie chez leurs épouses (A.M. d'Ans, 1991 : 27 et 362).

1) pubienne, on peut considérer qu'elle constitue une sorte de protection pudique qui cache au regard l'objet des convoitises et excite l'attente ; peu fournie, elle est raillée et considérée presque comme indécente : un terme précis, *umotimîn*, désigne et stigmatise celui (celle) qui n'a pas de poils au pubis, alors qu'il est particulièrement apprécié d'être glabre, *ihpotimîn*, partout ailleurs sauf sur la tête. De plus, pour reprendre les rapprochements envisagés plus haut, la surface pubienne est celle qui mérite le plus, par les dangers qu'elle recèle, d'être assimilée à la forêt, et l'homme n'a guère à intervenir sur cette dernière, si ce n'est pour des actes de prédation à quoi, comme on le sait, la sexualité n'est pas étrangère ;

2) sur le reste du corps et tout particulièrement le visage ³²⁷, elle est un indice d'animalité qu'il faut à tout prix traquer et éliminer, nous en avons eu la présomption grâce à l'analyse lexicale ci-dessus. C'est ce que confirme le témoignage d'André Cognat ; alors qu'il demandait à un Indien pourquoi les Wayana s'épilaient, il s'entendit répondre « parce [198] que c'est plus joli de ne pas avoir de poils, et parce que nous ne voulons pas ressembler à des singes » (1989 : 98), avant d'être comparé au singe hurleur en raison de sa barbe. Sous peine d'être considéré comme sauvage, voire comme une bête, on ne peut être velu et surtout barbu ;

3) enfin le cas de la chevelure est plus complexe. Sa valeur symbolique est universelle, et c'est, comme l'avait noté Leach ³²⁸, dans les cérémonies de deuil et

³²⁷ Or *ëpata* signifie "mon lieu", "chez moi", et *ëmît* "ma face", "ma façade", pour signifier qu'il est bien la vitrine de l'individu, son miroir. N'est-ce pas une autre façon de dire que « le visage est le lieu géométrique de toutes les connaissances, il est le symbole de tout ce que l'individu a apporté comme éléments essentiels à sa vie... grâce à sa figure un homme est déjà compris par son aspect avant d'être compris par ses actes... elle se borne à parler de lui » (G. Simmel, 1981, p 228). Le Breton va dans le même sens, « le visage (avec le sexe mais à un autre niveau) est certainement la matrice la plus forte du sentiment d'identité régi par le moi » (1991 : 325).

³²⁸ Voici en quelques phrases une synthèse de l'article de Leach : les anthropologues ont toujours postulé la valeur symbolique universelle de la chevelure de l'homme. Dans les débats sur l'animisme et la magie, une grande place était réservée au symbolisme des cheveux, et le consensus général était que cheveux et poils tiennent lieu de la personne entière ou de son âme, du pouvoir personnel d'un individu. Actuellement tous les anthropologues acceptent l'hypothèse du substitut génital. On considère que là où les cheveux sont utilisés dans un rituel formel cela a toujours une signification phallique. La plupart des témoignages ethnographiques sont conformes au schéma suivant : cheveux longs = sexualité sans contrainte, cheveux courts, ou partiellement rasés, ou attachés ou serrés = sexualité contrôlée, cheveux rasés = abstinence sexuelle, chasteté. Une fois coupés ils deviennent souillés, et ceci car il y a eu castration symbolique et qu'ils portent en eux la puissance de l'objet symboliquement castré, le sexe. Il y a à la fois séparation symbolique et castration ; la séparation est efficace car chaque

dans d'autres rituels de passage que prédomine le rituel de coupe ou de rasage. Les cheveux ne sont effectivement coupés courts ou rasés chez les Wayana qu'à l'occasion des deuils et de l'initiation : "hommes et femmes avaient les cheveux très longs. On les coupait avec un bambou seulement pour *eputop* ³²⁹ ou après la mort d'une personne", nous dit une ancienne. Mais un ordre présidait à cette tâche : ce sont les hommes exclusivement qui les coupaient, et qui les coupent encore (exclusivité sexuelle stricte), et on les jetait sur l'ananas. La chevelure est bien puissante en elle-même, et un symbolisme sexuel ³³⁰ et d'agressivité n'est pas exclu ; la coupe des cheveux serait un équivalent de la castration. Le vocabulaire témoigne de la violence du rasage qui abime, et permet d'évoquer une autre violence, celle de l'acte sexuel ³³¹ : *telëhlëkai* c'est "abriter" par grattage et par extension "écorcher" (pour la peau), "se raser" au sens familier et enfin "faire l'amour" dans le vocabulaire de la connivence. Selon le niveau de langage donc, classique, familier ou ésotérique, le terme *elëhlëkatop* désignera "l'écorchure", "le rasage" ou "le coït" : seul le contexte permet de choisir une des interprétations possibles. On devine qu'il y a là matière à plaisanterie, la polysémie offrant un moyen de contourner les règles, et les Wayana sont experts en la matière... Mais là n'est pas le sujet. Ce symbolisme saute même aux yeux, à propos des Wayana, quand on écoute [199] cet informateur parler des règles de comportement après *eputop* et *toimai* ³³² : "on ne doit pas faire l'amour tant que les cheveux n'ont pas repoussé, c'est-à-dire pendant plusieurs mois" (A), et De Goeje complète : « Au commencement de la première menstruation les cheveux ont été coupés. Une fois que les cheveux ont repoussé il lui est permis - à la fille - d'avoir des rapports sexuels avec un époux (il me semble cependant qu'on n'attend guère que les cheveux aient repoussé complètement) » (1943 : 31) ainsi qu'Hurault : « Les proches parents du mort se rasent la tête et prennent le deuil. Ils ne peuvent danser ni s'en-

individu ressent le rite comme ayant le sens d'une castration. De plus on peut penser que le phallisme du rite est une sorte de prophylaxie cathartique, processus social destiné à préserver l'individu de tout refoulement sexuel (on prévient le refoulement de l'agressivité libidinale). (1980, 321- 361)

³²⁹ L'initiation ; une description en sera présentée ultérieurement.

³³⁰ Descola nous apprend que « la barbe et les cheveux sont, chez les Achuar, directement associés à l'idée de fécondité et de puissance sexuelle » et il ajoute « comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés » (1986 : 181). Chez les Wayana cela ne concerne que la chevelure.

³³¹ Cette dernière apparaît aussi clairement dans l'expression *ipaila ewa nëhapët*, "la corde de mon arc a cassé !", pour dire en réalité "le frein de mon prépuce est rompu !". Dit en riant, cela montre aussi la violence du coït (ou de la masturbation)

³³² Rite de vengeance accompli sur le cadavre ; voir XIII-2.

duire de roucou pendant un an ; le conjoint ne peut se remarier, mais il ne lui est pas interdit ³³³ d'avoir des relations sexuelles discrètes » (1961 : 183). Une certaine marge de tolérance semble donc de mise : nous sommes loin d'une attitude rigide.

Dans le même ordre d'idée il faut remarquer que, à chaque fois que les cheveux sont coupés rituellement, la peau est elle aussi débarrassée de tout superflu, rendue à sa nature originelle, c'est-à-dire sans roucou ni motifs cutanés le corps lui-même est privé de parure ³³⁴, soumis à un bain rituel, à des interdits alimentaires ³³⁵ ainsi qu'à une restriction sexuelle. C'est déjà ce que notait De Goeje : « après la piqure -initiation- on coupe les cheveux des participants... ils doivent s'abstenir de relations sexuelles et ne peuvent se nourrir que de petits morceaux de cassave et d'eau chaude... » (1943 : 26). Cet ensemble de mesures complémentaires et indissociables, stables dans le temps, est cohérent ; chacun de ces éléments renvoie à un dénuement total en même temps qu'à une lustration. nous l'avons appelé "complexe de deuil". On peut penser que ce traitement est destiné à rendre celui auquel il s'applique semblable au nouveau-né.

Envisageons la chevelure dans d'autres circonstances : "quand on est souvent malade, ou après la mort de quelqu'un on se coupe les cheveux et on dit : *kulopon talimai* ! ("jetter le *kulopon*" ³³⁶) car on pense que c'est aussi dans les cheveux qu'il y a le *kulopon* ; [200] "après le décès on se coupe les cheveux et on les jette car ils sont sales" (A). On retrouve les notions de séparabilité et de souillure.

³³³ En fait, il lui est interdit d'en avoir, selon la coutume ; mais il existe une tolérance à ce sujet.

³³⁴ Il n'est pas sans intérêt de noter que Ahlbrinck signalait que pour les Kalina les bons esprits aiment à se parer, et voir les gens faire comme eux. Mais un malade, une femme impure doivent éviter toute parure (De Goeje, 1943 : 33).

³³⁵ De Goeje note « Les novices ne sont pas enduits de rouge, pas même pendant la danse ; au début ils ne portent pas d'ornements...Ils ne peuvent parler qu'en chuchotant...Après la piqure on coupe les cheveux aux participants, et ils gardent le hamac pendant 5 à 15 jours, ils doivent s'abstenir de la vie sexuelle et ne peuvent se nourrir que de petits morceaux de cassave et d'eau chaude ; après cela pendant quelques temps il leur est défendu de manger du gibier, des oiseaux ou du poisson. *Ce sont les mêmes mesures qui sont prises par les peuples de la Guyane pendant la menstruation, avant et après un accouchement, après la guérison d'une maladie, après le décès dans la famille, après avoir tué un ennemi et après l'initiation* [c'est moi qui souligne] ; bref très probablement en toutes les circonstances où les hommes sont en communication avec les esprits... » (1943 : 21). L'auteur revient sur ce point à propos du deuil (ib : 21)

³³⁶ Le mauvais sort (voir XXIII).

On peut en fin de compte penser que la chevelure doit être coupée car c'est la seule partie "détachable" de l'enveloppe du corps. On ne peut quitter la peau de la même façon, mais on la lave, on enlève la pellicule de souillure qui la couvre : dans les deux cas on se débarrasse de ce qui dépasse, qui couvre. Cet aspect implicite du rituel nous semble important. Preuve supplémentaire que, en plus de ses autres significations, l'entretien de la chevelure est également un acte "d'hygiène" magico-religieux.

Au total se faire couper les cheveux c'est à la fois mourir un peu naître, se castrer, se priver d'une belle parure pour montrer qu'on est indifférent à la vie : on peut dire que c'est témoigner vis-à-vis de l'existence du même dédain que témoigne vis-à-vis de la douleur et de la mort celui qui subit les violentes piqures de l'initiation. Cela permet également de communiquer son état, afin que ceux qui partagent le même système de signes puissent y répondre de façon appropriée : Cognat raconte l'arrivée d'un groupe en deuil dans un village lointain ; les femmes de ce village vinrent pleurer, avant tout échange de paroles, avec les arrivants car elles avaient vu leurs crânes rasés et cela leur avait suffi pour comprendre la situation (1989 : 234). C'est bien sûr parce qu'ils sont particulièrement visibles que les cheveux font l'objet d'un tel traitement, mais selon Leach « c'est seulement parce que les organes génitaux (sont) invisibles »³³⁷ que les cheveux ont ce statut ; c'est dire que la tête ne vaut, dans ces cas, que comme représentante du sexe.

Il faut encore remarquer le traitement particulier des cheveux coupés, détachés de leur support : ils peuvent être jetés sur un ananas, voire ailleurs, mais surtout pas brûlés, car la personne aurait mal à la tête. nous vîmes un jour des cheveux coupés dans une casserole ; on m'expliqua que c'était pour aller les jeter au fleuve, car "si on les brûle, comme leur racine est dans la tête, ça va faire très mal à la tête ; si on les laisse sur le sol ce sera pareil car le soleil les chauffera et si on les enterre, comme il y a des morts sous terre, on risque de mourir plus vite". Il fut donné à De Goeje, en d'autres temps, de faire cette observation :

« Quand en 1907 je voulus emporter une mèche de cheveux traînant par terre, de Soukouma, un homme-médecine, il dit "*eu yomhet-psik telei, iy-amole t-utat-se*", c'est-à-dire "emporter un peu de mes cheveux, mon

³³⁷ Leach (1980 : 336). Tout au long de cet article l'auteur reconnaît et accumule les preuves d'un symbolisme universel sexuel, de l'agressivité libidinale, des cheveux en particulier. Groddeck avait déjà souligné le rapprochement entre la tête et le gland du phallus érigé (1971 : 220).

omole s'égarer". Après un décès l'époux et les proches parents se coupent les cheveux et les jettent dans la rivière ou les brûlent. On m'expliqua que si les survivants brûlent leurs cheveux ils restent en vie, ne meurent pas » (1943 : 8).

[201]

Quelles que soient les différences de pratique, ce qui compte c'est que les cheveux, dans tous les cas, gardent avec la personne un rapport basé sur la magie sympathique. C'est la raison pour laquelle on ne fait pas n'importe quoi des cheveux coupés, métonymie de la personne. On comprendra aussi que les cheveux peuvent servir à une magie de sorcellerie (*ëtïmtëtöp*) selon des modalités et des attentes variées qui peuvent être la calvitie (dont nous avons vu la valeur en tant que stigmat) isolée ou associée à des céphalées (comme si des termites marquaient dans le cerveau) et même parfois à un important météorisme abdominal pouvant conduire à la mort (P & Pk).

Les choses sont en train de changer, ont même déjà changé pour une partie de la population. Maintenant on peut jeter les cheveux n'importe où, mais on ne peut pas les brûler. Notons aussi, fait exclusif de la jeunesse, que la coupe des cheveux est fréquente, obéit à un phénomène de mode. Il y a trois ans c'était la mode "afro" court (accompagnant la vogue des musiques reggae), et les jeunes Wayana les plus branchés allaient se faire coiffer ainsi lors de séjours à Paramaribo (la coiffure constituait même pour certains le but essentiel du voyage, voyage qui coûte cher et nécessite une préparation). De plus, il y a actuellement une tendance nette à ne plus se raser les cheveux après le deuil, comme nous le verrons en traitant de ce sujet.

V-3-4 les cinq sens

« Je sens donc je suis » (D. Anzieu)

Il s'agit là d'un domaine très important de l'étude du corps. « Nous sommes des hommes de serres ; ils étaient des hommes de plein vent » : cette phrase de Lucien Fèbvre (1968 : 394), qui s'applique aux hommes de la Renaissance, convient parfaitement aux Wayana, « voyant mais sentant aussi, humain, écoutant, palpant, aspirant la nature par tous leurs sens ».

Or, si l'on sait depuis longtemps que « des jugements se mêlent à la perception » (Stoetzel, 1978 : 113), c'est seulement depuis peu ³³⁸ que l'on a réellement pris conscience du fait que « l'homme ne perçoit que ce qu'il a appris à percevoir... que les traits qui sont assignés à une signification » (Le Breton, 1994 : 37-38), et que finalement « tout individu, [202] formé par la culture, accède à un univers sensoriel qui est prédécoupé et pré-évalué à son intention » (M. Douglas, 1979 : 149). Tenant pour acquis que « la réalité physique s'efface devant les structures des sens », on admettra sans peine qu'il apparaît nécessaire de connaître ces derniers si l'on veut tenter d'accéder, ne serait-ce qu'approximativement, à la réalité physique qui est celle de l'indigène. C'est ce qu'affirmait un des chercheurs les plus connus de l'Ecole de Palo Alto, E.T. Hall, en disant que, pour comprendre un homme, il faut connaître le « monde perceptif » ([1966] 1971 : 61) particulier qu'il habite, c'est-à-dire la façon dont la culture transforme l'information que ses sens lui fournissent ; pour ce faire il distingue les « récepteurs à distance » (yeux, nez, oreilles) des « récepteurs immédiats » (peau, muscles).

V-3-4-1 le toucher, la sensibilité cutanée

Toucher, *tïmelekai* signifie littéralement "ôter le rond, l'arrondi" ; *meleme* veut dire "rond", et *mele* est un galet de rivière, poli et arrondi, utilisé notamment par les femmes pour le travail de la poterie ; *tolime* qualifie "l'arrondi". *Melemele tïkai* c'est "toucher" à tout mais aussi "tatonner" ; *tïmelemelekai* "palper", "tâter". "Le toucher", *imelekatop*, est donc en rapport avec la courbe pleine, il disqualifie d'emblée, par définition, l'angle. Nous aurons l'occasion de revenir, avec la catégorie d'espace, sur la grande valorisation du cercle dans cette société, caractère qu'elle semble partager avec de nombreux groupes amazoniens.

Quel rôle particulier joue ce sens chez les Wayana ?

L'enfant porté jusqu'à 2 ans environ dans le porte-bébé *ëwa* est au contact permanent du corps de sa mère. Posé à terre il recherche souvent ce contact en allant s'appuyer contre un adulte, se mettre entre ses jambes ; la nuit il dort avec

³³⁸ Néanmoins, mais en limitant la portée à une dichotomie, Lévy-Bruhl proclamait en 1910 : « les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous : ils ne perçoivent pas avec le même esprit. On pourrait dire que leurs perceptions sont constituées d'un noyau entouré d'une couche plus ou moins épaisse de représentations d'origine sociale » ([1910] 1951 : 38).

sa mère... Nous avons noté l'importance de cette fusion comme élément permettant de rendre compte de la grande valorisation de la peau chez les Wayana.

La caresse est une modalité du toucher dont nous parlerons au paragraphe sur l'amour ; il en existe plusieurs types. Les chatouilles (*ëhninikmatop*) s'adressent aux enfants. Si l'on excepte les jeunes mariés (qui passent leurs journées au hamac, sous la maison, occupés à s'épouiller, à se papouiller, à s'épiler tendrement), il est exceptionnel d'observer un homme toucher, caresser son épouse en public, et vice versa, bien que cela ne soit pas formellement interdit : avec l'âge, la tendresse trouve d'autres modes d'expression. Les relations cutanées sociales ont surtout lieu dans chaque sexe séparément : on peut se tenir la main, le bras, se serrer contre un camarade pour le pousser... Mais il serait choquant de faire la même chose avec une fille, surtout si elle n'est pas de la famille ; sauf lors des fêtes et surtout dans l'ambiance ludique qui précède l'initiation. Il faut aussi exclure l'épouillage [203] (*ejamkatop* ou *imtëtop*) ou l'ablation des puces chiques, activités essentiellement féminines qui exigent le contact. C'est donc quand elles n'ont d'autre but qu'elles mêmes que les relations cutanées sont évitées en public entre les deux sexes chez les adultes mûrs.

Par le toucher on se contamine : ceux qui enterrent un mort doivent suivre des interdits précis, et le risque est bien supérieur que pour ceux qui l'ont approché ou seulement vu. Pour ces derniers il sera plus facile de se débarrasser de la souillure. Les interdits de contact incluent systématiquement les interdits alimentaires, mais l'inverse n'est pas vrai, on peut toucher des éléments dont la consommation est interdite (nous verrons également que les Wayana instituent une différence entre l'interdiction de toucher et celle d'utiliser) : le résultat de la transgression n'est pas identique dans les deux cas. Cela nous renvoie aux différences entre ces deux organes de contact avec l'extérieur que sont la peau et l'estomac.

Mais si le toucher contamine, il peut aussi permettre d'acquérir des pouvoirs. De Goeje avait noté que les Wayana se servaient de plantes spéciales « pour en frotter un objet ou une personne, afin de transmettre ainsi certaines qualités à cet objet ou à cette personne, ou pour fortifier les qualités déjà présentes » (1943 : 17). Forme de sensation cutanée, les douleurs volontaires de l'initiation (morsure, piqûre, flagellation) et celles, proches, du soin par les piqûres d'insectes ; par exemple on soigne de façon profane une céphalée par application de fourmis qui piquent sur le front. Nous reviendrons sur ce point dans un autre travail, en étu-

diant la douleur, mais nous pouvons déjà avancer qu'il y a une sorte de prophylaxie par la douleur superficielle, et aussi de thérapeutique curative dont la peau est le médiateur privilégié, comme si une douleur cutanée localisée avait le pouvoir de chasser une douleur plus profonde de la même zone. Le schème mis ici en action a déjà été détaillé avec l'étude de la peau.

Le toucher constitue donc d'une voie de communication majeure des propriétés, bonnes ou dangereuses, entre la personne et son environnement.

Nous savons que les sensations de froid et de chaud dépendent de récepteurs cutanés, et sont très dépendantes, elles aussi, de l'environnement physique et culturel, comme le montrent nettement les travaux effectués chez les "enfants sauvages" ³³⁹. Les Wayana sont beaucoup plus sensibles au froid qu'au chaud, et nous avons dit que c'est cette composante de la fièvre qui sert surtout à la caractériser, et que c'est pour cela qu'elle est reliée aux rares vecteurs de froid relatif que sont le vent et la pluie, mais aussi la nuit et le monde autre. Le froid est non seulement négativement connoté mais il peut inspirer la répulsion.

[204]

Dans l'artisanat le toucher est particulièrement sollicité, qu'il s'agisse de vérifier qu'une surface est bien lisse, en poterie comme dans la fabrication d'un arc par exemple, ou au contraire rugueuse (*ikilihem*, ce qui est rugueux), tester l'arrondi d'une forme... Enfin le toucher aide le *pījai* à situer la position d'un *jolok pile*. C'est pour cela qu'il passe ses mains sur le malade, tout en fumant.

V-3-4-2 la vue

L'oeil est conçu comme une poche ronde emplie d'eau épaisse et visqueuse : il est lié par de nombreux canaux au cerveau et au reste du corps. L'image qu'on voit sur la pupille s'appelle *ēkamin* ³⁴⁰ (ou Kujuli) et peut être ôtée, volée par les chamanes ; une ancienne m'affirma que c'est ce qui était arrivé à l'un d'eux, qui est maintenant malvoyant.

³³⁹ Pour un résumé concernant leur sensoria, cf C. Classen (1990 : 51, 53) qui dit notamment que l'on dut apprendre à ces enfants les différences de température.

³⁴⁰ Dont l'origine est sans doute *ēwu/kami*, l'enfant de l'oeil.

Leroi-Gourhan, comme bien d'autres, oppose la perception analytique du tact à celle, immédiatement synthétique, de la vue (1965 : 117) : cela reste à discuter ³⁴¹. "Voir" *tënei* ; "la vue", *ëhenëtop*. Il existe plusieurs modalités : *tënei pëtuku* (litt. "voir beau, voir bien") ou *tënei mëwihñë* ("voir beaucoup") pour "observer", "détailer", "scruter" ; *tëhepëtse hapon*, "entrevoir", "apercevoir" ; *tënei hapon* ("presque voir") ou *tëhepëtse pëtuku* pour "voir, regarder en passant" sans s'attarder.

Tënei peut avoir un autre sens : par extension ce mot signifie "être trouvé" (quand on est perdu ou recherché). On dira par exemple Akama *tënei* Jean, "J. est trouvé par A.". C'est le résultat d'une recherche, d'une quête. Et la vue est bien liée tout d'abord à l'adresse (et donc indirectement au rendement alimentaire), qui implique aussi un but à atteindre. Un bon chasseur à l'arc doit y voir très bien pour viser mais aussi, avant tout, pour repérer le gibier... Le remplacement de l'arc par le fusil a certainement changé les choses en ce qu'il exige moins de précision. Cependant c'est la technique de chasse en elle-même qui requiert une vue aigüe mais surtout exercée : repérer un iguane dans la verdure qui dégringole du haut des arbres jusque sur les berges nécessite beaucoup de pratique pour qui n'y est pas habitué !

Une bonne vue est indispensable simplement pour marcher vite en forêt, repérer les dangers (insectes piqueurs ou mordeurs, serpents lovés autour d'une branche...). De tous les sens c'est sans doute le plus économiquement utile : un aveugle ou un malvoyant ne pourra jamais pêcher au gros ou chasser. Dans l'artisanat une bonne vue est un outil de [205] travail. Un vieil homme spécialiste de la fabrication des *maluana* (ciels de case ³⁴²) n'arrive plus qu'à reproduire des dessins imprécis et ses couleurs débordent, ce que les jeunes, qui ont pour la plupart appris de lui cette technique, ne manquent pas de critiquer.

Le handicap qui s'associe à la vue est mis en scène dans le mythe de Jenunu, ce héros qui fut d'abord aveugle : dans un premier temps son épouse le fait monter

³⁴¹ Dans leur "Critique de la raison sensorielle", Leavitt et Hart relativisent, voire infirment ce genre de schéma (1990 : 82-83).

³⁴² *Maluana*. Plateau circulaire peint de motifs mythologiques très colorés sur une de ses faces et enfilé par un trou pratiqué en son centre en haut du mât central de la hutte collective *tukusipan*.

à un palmier pourri afin de se débarrasser de lui ; la manoeuvre échoue mais il n'est pas dupe. Puis, abandonné, il appréhende le problème :

« Misère ! où vais-je aller ? Comment retrouver mon chemin dans cette brousse épaisse ?... Il était bien perdu ! Effondré au pied d'un arbre Jenunu pleurait... Il n'était pas mort mais cela ne valait guère mieux : comment survivre seul dans la brousse ? Les serpents et les jaguars auraient vite raison de lui... Il se heurtait aux palmiers piquants, s'accrochait aux herbes coupantes qui lui déchiraient le dos, butait dans les racines rampantes, tombait dans la vase... » (Caway, Jenunu, 1992 : 4-5-7).

Le conteur le dit bien, un aveugle en forêt est un mort en sursis.

Cette importance vitale de la vue est mise en évidence par la demande de lunettes. Les anciens qui ressentent une défaillance à ce niveau n'hésitent pas à en réclamer et à effectuer un séjour à Cayenne pour cette raison, alors qu'il serait bien difficile de les y faire aller pour un autre motif, même grave : pour certains c'est même le seul déplacement qu'ils aient effectué en dehors de la forêt, il fallait donc que la cause fut sérieuse ! Cela explique la relative fréquence de vieux équipés de lunettes, épisodiquement pour la plupart, à l'occasion d'activités précises, ou en permanence pour d'autres. Nous avons pu constater que chez les jeunes le moindre trouble visuel provoquait une inquiétude immédiate et ne tardait pas à aboutir à une demande vis-à-vis de la biomédecine.

Relevons l'asymétrie sociale, en fonction du sexe, transposée au domaine de la vue : nous n'avons pas rencontré une seule femme portant des lunettes, ni consultant pour un problème de malvoyance. C'est aussi que les tâches féminines requièrent moins de précision visuelle. Une malvoyante peut effectuer la cuisine, faire l'abatis, garder un enfant ; nous avons pu observer un vieil homme privé par son handicap visuel de nombre d'activités masculines et surtout de la chasse, se rendre utile en allant travailler à l'abatis ; là il n'y a pas (ou peu) de risque d'agression sauvage. La femme aura plus de difficultés pour la poterie et le tissage et l'épouillage, mais il ne découlera en tout cas aucun danger de son handicap, ni pour elle ni pour la communauté. Résumons en disant que *la vue est le sens le plus investi dans les relations homme-environnement, et c'est aussi le plus masculin* : c'est l'homme qui [206] met en jeu le plus souvent, et le plus dangereusement, ce type de relations, à l'occasion de ses activités de prédation en forêt.

Il existe une forme spéciale de vue, celle du chamane. Pour lui le monde autre, dans certaines conditions (qui nécessitent la présence de tabac), reste visible... On dit qu'il a les "yeux clairs", *ëwu hawem*, ou encore *tëwu akonke* (litt. "tes yeux avec l'autre" ou "avec les autres yeux", "avec l'autre vue"), ce qui indique précisément le don de double vue. C'est surtout cela qui le définit et permet de comprendre son pouvoir : il peut notamment combattre les *jolok* car il les voit. De plus, en permanence, ses *omole* placées dans ses épaules surveillent attentivement le monde invisible : elles obéissent à une latéralisation, en ce que la gauche surveille derrière le chamane et la droite devant. La vue donc sépare la société en deux, ceux qui peuvent voir le monde autre, et ceux qui ne peuvent pas, qui n'ont pas la vue pour cela. Pendant la séance on demande au *pījai* s'il "voit" quelque chose... Et s'il ne peut pas soigner, c'est parce qu'il n'a pas pu "voir" les *jolok* ; on ira alors trouver un chamane plus fort qui, lui, saura les "voir". C'est dans cette hypothèse, et sachant ce qu'on attend de lui, que le chamane dit "je vais essayer". Le chamane seul, donc, voit le monde invisible, *omole*, *jolok* et *akuwalinpë*. Ce pouvoir ne prend sa valeur que du fait de la dichotomie entre le "règne" surnaturel, invisible (*ëhenela* ; *joloktom man ëhenela* : "les *jolok* sont invisibles"), et le monde profane visible : *tëhenehem*, "un visible" (*tëhenehamo itukala* : "les *itukala* (sont) des (êtres) visibles"). Réminiscence des premiers temps et seule arme des hommes contre les invisibles, la double-vue du chamane. Mais les caractéristiques de cette vue spéciale ne s'arrêtent pas là. Stimulée ou libérée par le tabac, elle est sans limite et ne dépend pas de la lumière du soleil ; elle pénètre les corps, contourne les obstacles. Bref, c'est une vue sacrée (en ce qu'elle sépare et distingue), et ses caractères, universels, se déduisent de cette propriété. Rappelons que le Christ, selon Bartholomeus Rimbartinus, peut voir du ciel une personne située sur terre dans une pièce, comme il peut voir « à travers le dos la poitrine et à travers l'occiput la face » (Baxandall, 1981 : 47).

Un verbe dérivé de *tënei*, *tëhenei*, possède plusieurs acceptions qui introduisent aux idées de "compétition" et de "monstration". La première est "voir", dans le sens de "comparer". La suivante est "se mesurer à quelqu'un" dans un domaine particulier ; mais c'est aussi montrer le résultat de son travail afin d'en prouver l'efficacité, la valeur, pour montrer (démontrer) qu'on ne fait pas n'importe quoi : c'est la fierté qui est mise en avant. Enfin on peut l'appliquer à la "preuve" ou la

démonstration qu'est l'initiation, comme plus récemment aux examens scolaires. *Tēhenei* est tout entier orienté vers la valorisation sociale.

Il y a aussi *tēheneimēi* qui signifie "se revoir" et "se donner rendez-vous". Pour un rendez-vous on dira donc *ēheneimētop*.

[207]

Un autre mot est construit à partir de voir : *tēnetēnei*, qui possède plusieurs sens. "Dévisager", "examiner avec envie" (des marchandises notamment), "admirer" et enfin "regarder avec dégoût" : il a des implications affectives et esthétiques. Très proche, on trouve encore *tēhetēhenei*, "s'examiner" (entre deux ou plusieurs personnes), "se dévisager".

Les Wayana font une abondante utilisation de la vue dans les termes du pouvoir, ou plutôt de la responsabilité. Ainsi *ēnetēn* ³⁴³, "le responsable", "le représentant", "le chef", "celui qui surveille" (contrôle) est littéralement "celui qui voit", de même *enene* qui en est synonyme : le voyeur. Cette litote n'est pas rare, et Godelier nous rappelle que « chez les Inca le gouverneur était appelé "celui qui voit tout" » (1973 : 250). En France nous dirons facilement d'un chef qu'il a "l'œil à tout". Comment d'ailleurs peut-on surveiller, condition du commandement direct, si l'on n'y voit pas ? Mais l'exercice du pouvoir nécessite également de se faire voir, d'apparaître, sinon personne ne saurait qui dirige, ne pourrait mettre un nom sur celui qui prend les décisions, apprécier ses qualités, sa force. Aussi emploie-t-on *tēhenepohem* "celui qui se fait voir", c'est-à-dire qui donne l'exemple, qui se montre partout, s'expose à la vue de tous, pour désigner un représentant, un responsable. Un chef d'équipe est *enene* pour les ouvriers, mais s'il y a un problème il ira trouver un responsable de la mairie qui sera *tēhenepohem*. On est ainsi conduit à considérer avec les Wayana que le pouvoir est relatif, et d'autres termes permettent d'apprécier cela : par exemple *akēlē tēhenepohem*, littéralement "celui qui se montre avec", désigne "l'adjoint", "l'assistant" du dirigeant (*akēlē* signifie "avec", "ensemble" et le nom correspondant est *akēlēn*, "l'ami", "le compagnon" mais avec une notion de vassalité). Ainsi le maire est *tēhenepohem* en tant que premier magistrat de la commune, mais, au niveau du département, il est

³⁴³ Nominal associé à *tēnei* qui signifie dans ce cas, par extension, "commander". Autrefois, au temps des guerres, on appelait ainsi, *ēnetēn*, "le guetteur" qui surveillait le village afin de prévenir d'une attaque ennemie.

akëlë tëhenepohem par rapport aux Conseillers Généraux. Pour l'association Cawai, Aimawale, qui en est le président, est *enene* et *tëhenepohem*, alors que son frère et Takuwali sont *enenetom* (car ils sont quand même chefs par rapport aux autres) et *akëlë tëhenepohamo* car ils sont ses adjoints. Il est habituel d'employer *akëlëntom* à la place de *akëlëtëhenepohamo*.

Remarquons que le maire d'une commune est *enene* mais pas *umit*. Il regarde car il dirige, donc il est censé "voir" (se rendre compte, comprendre) les problèmes qui se posent (on peut à la limite le dire de chaque Wayana mais alors pas dans le sens de dirigeant). Il voit le village mais n'en est pas la racine, la base, le fondateur comme l'est étymologiquement le *umit* ³⁴⁴. Il s'agit d'un degré d'implication important dans un type [208] d'institution, qui ne connote pas nécessairement la supériorité impliquée par *umit* : le *umit* ³⁴⁵ doit être le plus fort, ou le plus doué pour la parole, ou le plus ancien ; "le maître", en quelque sorte, dont l'autorité s'impose d'elle-même. Il y a entre ces deux registres la différence que l'on trouve entre le chef "traditionnel", surtout chef de guerre autrefois (qui de toute façon doit aussi montrer l'exemple) et le "capitaine" nommé par les Français pour représenter un groupe. *Umit* est de l'ordre de l'être, de la nature (il dirige car il est le plus fort ou le plus ancien ou qu'il parle mieux que les autres par exemple) alors que le registre de la vue caractérise un devoir, une fonction. Le *umit* est astreint bien sûr à donner l'exemple, à se montrer, conséquences de son rôle ; mais il s'attache, nous semble-t-il, à celui qui se montre sans avoir valeur de *umit*, une certaine image péjorative. On notera par ailleurs que, lors de l'explicitation du pouvoir en terme de vue, c'est toujours un modèle extérieur (mairie de Maripasoula, Armée, Conseil général) ou rapporté (association) qui a servi de référent ; on a l'impression ici que le lexique nous permet d'accéder à deux modes de représentation du pouvoir, l'un, qui repose sur la valeur, l'origine, mode conçu comme ethnique, l'autre, conçu comme rapporté, qui repose sur le paraître.

Grâce à la vue toutefois se trouvent décrits les deux aspects inséparables de tout pouvoir, c'est-à-dire voir (surveiller) et être vu. On peut les conjuguer : *ëutë enene man tëhenepohem*, "le responsable du village (doit être, est) celui qui se fait voir", et par extension celui qui donne l'exemple.

³⁴⁴ Dont l'étymologie est *imit*, "la racine".

³⁴⁵ Se reporter à l'annexe IX à propos des *umit*.

Poursuivons l'analyse.

Le verbe correspondant à *tëhenepohem* est *tëhenepoi*, "se montrer", et dans ce contexte "se mettre en valeur", "se donner à voir" ("se faire voir", "faire l'intéressant"), "attirer l'attention", "montrer l'exemple". Parlant d'une association d'artisanat qui cherche à se promouvoir on dira : *C. wajanakatop tëhenepoi palasisija*, soit "l'affaire wayana C. se montre par (aux) les Blancs", comprendre : "C. représente les Wayana chez les Blancs". Et le *enepone* désigne "celui qui montre son action". Autre application, "flirter", quand un garçon cherche à séduire une fille en se faisant remarquer (voir) d'elle : il parade. C'est encore étaler sa richesse, son pouvoir, ce qui n'est pas de bonne pratique sociale.

Il faut préciser que si *ëhenepotop* c'est la monstration, la mise en valeur d'une personne, c'est aussi l'action des représentants (délégués), la manifestation visible de leur action. On dira, parlant des actes d'un responsable, *iwehenepotop* : sa "parade", tout ce par quoi il se manifeste à nous (ainsi au village Twenke l'école et la pompe à eau seront les *ëhenepotop* du maire), ce qui le manifeste concrètement à nos yeux, qui donne à voir et [209] prouve son action, son efficacité ; ce pourrait être une victoire guerrière ou le résultat de la cure du chamane. C'est la représentation avec son contenu (ainsi une pièce de théâtre serait *ëhenepotop*).

La vue nous introduit aussi au domaine du plaisir, de l'harmonie. Ainsi *ewumakpe* signifie littéralement "s'accorde à l'oeil", "plaît, convient aux yeux". Prenons quelques exemples : *jewumakpe man maluana*, "le ciel de case me plaît" ³⁴⁶ ou encore *wetep ewumakpela* : "qui ne plaît pas aux yeux du ventre", c'est-à-dire qu'il ne supporte pas, qu'il rejette (se dévoile indirectement le rapprochement entre alimentation et sexe ; l'aliment doit plaire à l'estomac comme l'amant à la fille qu'il convoite, l'estomac est celui qu'il faut séduire ; on peut dire aussi *tëpïhem makpe*, "qui plaît aux végétaux", pour parler d'un sol fertile, *imumhak*. On emploiera également ce terme (*ewumakpe*) pour dire que deux couleurs sont en harmonie, qu'elles s'accordent bien, vont bien ensemble.

De l'harmonie au dégoût : est *enepola*, litt. "pas bon à voir", une chose dégoûtante, écoeurante comme les fèces, ou *juju*, la glande à mucus très malodorant de certains mammifères.

³⁴⁶ Littéralement "ce qui plaît à mes yeux est le ciel de case".

On trouve un autre usage de la vue dans le domaine du respect. Ainsi si l'on rencontre une personne *pīnapophak*, c'est-à-dire "abattue", "affligée" (par un deuil par exemple) on tentera de l'aider. Et cet acte s'appellera *pīnapophak ëhenëtop*, "la preuve (de son intérêt) pour l'affligé", qui correspond au "respect", à "la compassion" (pour un être humain) et aussi, nous y reviendrons, à la "politesse". Prenons un exemple : *Jeanja tënei pīnapophak S.* signifie littéralement "S. affligé est vu par J.", soit "J. éprouve de la compassion pour S., il va l'aider". Nous serions tenté, de façon ethnocentrique, de rendre cette acception par le terme "pitié". nous pensons que ce serait une erreur : les Wayana ne connaissent pas la pitié, affect typiquement judéo-chrétien. Par contre le respect, ou plutôt la compassion ³⁴⁷, pour une personne exige, si on la voit dans une situation difficile, de l'aider. Cela se passe sans effusion, et l'Indien estimera avoir simplement fait ce qu'il avait à faire ; ce que nous appelons la pitié est une modalité de la compassion. On dira *pīnapophak ënetën* ("celui/celle qui "voit" l'affligé") pour une personne secourable, charitable (mais on peut appeler également ainsi les *jolok* qui viennent soigner à la demande du chamane), alors que *pīnapophak ënetëpin* s'applique, au contraire à une personne irrespectueuse, qui se comporte mal ("qui ne voit pas l'affligé", qui l'ignore, fait comme s'il n'existait pas) et *pīnapophak tënehem* ("l'affligé qui est exposé") désigne une personne ou un animal envers qui on éprouve de la compassion. *On l'a compris, voir, ici, c'est agir.*

[210]

Les soins font aussi usage du lexique de la vue. Nous y reviendrons mais retenons tout de même les éléments suivants. Consulter se dit différemment selon le type de thérapeute auquel on fait appel. On emploiera *tëhenepoi* pour consulter celui qui soigne avec des médicaments occidentaux (et dont nous verrons qu'il n'est que rarement médecin) ; ainsi *A. tëhenepoi Jeanja* signifie : "A. s'est fait voir à Jean", il a consulté Jean (qui est médecin). Pour le *pījai* ou *l'ëlemi* on utilisera *tëtukukpoi* ("se faire essayer") pour cette première étape. Il existe dans le cas du chamane un terme plus précis, *tëpohnëhpoi*, qui signifie "se faire penser". Mais on peut aussi dire *pījai tënei* ("voir le chamane") ou *pījai pona* ("chez les chamane"). Dans l'usage courant néanmoins on se "fait voir" par le docteur, on se "fait essayer" par l'*ëlemi* et on se "fait penser" par le chamane. Quand on va trouver le

³⁴⁷ Il me semble en fait que *pīnapophak ëhenëtop* correspond, selon les cas, "au respect" (dû à l'âge par exemple) et à "la compassion" (envers le malheur d'autrui...).

chamane, dans un premier temps il dira "*setpëtkai wütējai*" pour : "je vais regarder, observer". C'est un langage spécial : il emploie *setpët* qui vient de *tëhepëtse* ("regarder", "observer"). Ainsi le médecin littéralement "voit" le malade alors que le *pījai* le pense ou l'essaie, le met en observation. En réalité le chamane va penser, réfléchir au cas ; mais ce n'est que la phase préliminaire de son travail thérapeutique. À l'analyse, le fait d'employer des termes différents pour la consultation du médecin et pour celle des autres soignants renvoie à une différence de statut : ce qui est dit là c'est que le médecin voit, alors que le chamane ou l'*ëlemi* essaient, tentent, réfléchissent ; là où l'un se contente du regard, les autres font ; il demeure passif quand les autres sont actifs. Cela implique que le médecin ne peut aller en profondeur : à lui la surface du corps, aux thérapeutes wayana le mérite de l'action interne. Leur action, leur parole, bref leur propre pouvoir pénètre les chairs afin d'y porter leur efficacité, alors que le médecin se débarrasse de cette tâche sur le médicament, il n'a pas en lui-même de pouvoir. Il se contente du visible, déléguant au "Médicament" l'action interne. Nous reviendrons sur ces détails dans le chapitre consacré aux soins. Cette différence est essentielle et explique en grande partie, nous semble-t-il, la représentation et l'attitude des Wayana vis-à-vis de notre système de soin. Par exemple, quoi d'étonnant à ne pas payer quelqu'un qui reste à la surface des choses, qui en reste là où le chamane commence ? Ce qui est important et efficace dans la médecine des Blancs, c'est avant tout le Médicament, la valeur du "médecin" reposant sur la connaissance plus ou moins précise de son utilisation ; on est un peu médecin si ce savoir est réduit, et beaucoup s'il est important. On ne peut séparer la parole de l'*ëlemi*, ni le chamane de son pouvoir sur l'autre monde, alors que le médicament existe indépendamment du médecin : il lui suffit d'en expliquer l'usage et on peut ensuite s'en débrouiller seul. Ce qui compte avant tout c'est que le pouvoir du médecin est délégué, il repose sur un intermédiaire profane, il ne suppose pas un pouvoir personnel comme celui du chamane ou de l'*ëlemi* ; il s'agit d'un savoir et non d'un pouvoir, car au bout du compte c'est le médicament qui détient le pouvoir. On évaluera la capacité, le "pouvoir" d'un individu à son savoir sur les médicaments : s'il sait beaucoup il est "*doktë*" (docteur) et [211] s'il sait peu il est "un peu *doktë*". Et cela nous renvoie aussi à la conception de la personne et de la maladie : les Wayana ont bien compris que le docteur soigne le corps, et rien que cela, mais pas la maladie en entier qui, elle, implique presque toujours la personne dans ses aspects non matériels.

Nous trouvons une distinction du même ordre que celle, dans le domaine politique, que nous avons dit opposer le *umît* à un détenteur de pouvoir qui n'est pas *umît*. L'analyse de la vue nous a permis de faire émerger *une différence fondamentale pour les Wayana : celle entre valeur intrinsèque, pouvoir intrinsèque et ce qui n'en relève pas, comme le savoir qui s'apprend ou se délègue*. Le chamane comme le chef *umît* s'opposent en ce sens au médecin, au représentant (*ënetèn, enene, tëhenepohem*)... Les premiers sont fondés "en nature" alors que les seconds agissent par délégation. Remarquons d'ailleurs que le dernier n'est pas désigné par un terme spécifique mais par des descriptifs utilisant la référence à la vue.

La vue peut aussi, comme tous les sens, contaminer ³⁴⁸ : la vue du cadavre expose à certains risques dont on pourra se débarrasser en se lavant avec une plante spéciale. Mais le risque est plus important dans des cas précis : un ami me racontait qu'un jour ils assistaient en famille à la crémation (*ëtoimatpë*) d'une personne dans un autre village. Comme sa femme était enceinte, les gens leur dirent à tous deux de s'éloigner car il y avait un risque pour le fœtus. Il ne s'agit pas du seul cas où c'est le fait de voir lui-même qui est prohibé. Par la vue, certains châtiments peuvent être exécutés, ainsi que le montre ce mythe :

Tamok ³⁴⁹ (Këiwa, traduction Wapaila).

Un homme a fait une cabane (*mimnë*) pour tuer un *tamok*. Il n'a pas tué le petit, il a tué seulement le plus grand. Le petit *tamok* a crié et il est parti en criant pour chercher sa famille. Et très vite sa famille vient pour tuer l'homme. L'homme est parti en courant vers un grand arbre et il est monté très haut. Alors un *tamok* a tiré avec son fusil, puis un deuxième, mais le troisième a cassé la branche. L'homme n'était pas mort et il est parti dans

³⁴⁸ Nous verrons que le maître commence par placer dans les yeux de l'apprenti chamane du jus de tabac (selon certains il souffle seulement de la fumée de tabac dans les yeux du novice, dans d'autres cas de l'urine de vautour) afin de lui "nettoyer" la vue, de lui ôter tout ce qu'il a vu et n'aurait pas dû voir depuis sa naissance. On trouve une idée approchante dans De Goeje, (1943 : 79) qui dit que pour se protéger des esprits dangereux on met du jus de tabac dans les yeux de l'apprenti mais aussi en d'autres circonstances chez les Kalina et d'autres ethnies.

³⁴⁹ Animal mythique maléfique que Hurault nous décrit comme des nains vivant dans la rivière (1968 : 17). On appelle *Tamok tamok* les gros papillons et notamment le célèbre morpho ; le *tamok* est aussi un masque aux longues tresses type raphia de *okalat* (*Couratari guianensis*) à la réputation terrible.

son village. Tous les *tamok* ont voulu aller dans le village. Mais le chamane leur a dit : "c'est pas nous qui avons tué vos petits. Celui qui l'a fait n'est pas là, il est dans un autre village". Au village l'homme veut boire de [212] l'eau mais il y a un petit *tamok* dans l'eau. Il veut se baigner mais il voit toujours des *tamok* dans l'eau. Il ne peut pas manger non plus car il voit des *tamok* dans sa nourriture. Il veut boire aussi du *cachiri* mais il y a un toujours un *tamok* dedans. Il dit à toute sa famille " je vais mourir car j'ai très faim, je veux boire de l'eau" et il part dans la forêt. Il boit de l'eau les yeux fermés (pour ne pas voir le *tamok*). Il a bu l'eau et son corps a explosé (éclaté) au milieu de la forêt et la terre est devenue comme une mer. Tout le monde a dit "c'est sa faute, parce qu'il a tué le *tamok* !". C'est fini. L'homme n'est pas revenu. Il est mort au milieu de la forêt.

Ce mythe montre bien que les yeux constituent une voie de pénétration du corps par le monde extérieur, et qu'il faut vraiment se méfier de la vue, de ce qu'on regarde. L'Autre-Monde a souvent recours à ce sens pour intervenir dans la vie des hommes : ainsi tel héros est effrayé par les *jolok* qui encombrant sa vue alors que d'inoffensifs animaux lui proposent leur aide ; ailleurs c'est Kujuli qui place dans les yeux des chamanes le pouvoir de soigner, de "voir". Un savant vieillard nous parle d'un cas "d'empoisonnement -*takamai*- par les yeux" : un enfant s'amusait souvent avec les lézards et il en tuait beaucoup ; un beau jour ça ne l'a plus amusé, il ne pouvait même plus en supporter la vue qui le rendait fou ; il est devenu empoisonné (*takamai*), ce qui lui rendait halluciné (*lëwë*)" (K). Il semble admis également que *lëwë* est une maladie des yeux ou qui concerne aussi les yeux ; dans tel cas de *lëwëhpankatip* où la personne était un peu comme folle "on a retiré des *jolok pile* des yeux du malade" (M). En tout cas, les yeux constituent comme un monde qui s'interpose entre la personne et l'univers ; en tant que tels ils peuvent être habités, et comme nous ne "voyons plus que par eux", nous sommes soumis aux caprices de ce qui les habite. On remarquera d'ailleurs que les Wayana, décrivant cette colonisation de leur pensée par un élément, disent et pensent *jewujak*, "dans mon oeil". À propos de certains cas, comme celui qui suit, la biomédecine parlerait d'obsessions, voire d'hallucinations.

Kuto imë nepiwatpi ("prisonniers d'une grenouille surnaturelle") ³⁵⁰

Il y avait une fois deux amis. L'un d'eux a été flécher des rainettes *kuto* ³⁵¹ à plusieurs reprises. Une fois il a vu une énorme rainette *kuto* accrochée à un arbre et il n'a pas osé la tuer car il avait peur. Il a fui. Puis il a raconté ça à son ami qui a dit que rien ne lui faisait peur et qu'il tuait tout ; s'il avait été à la place de l'autre, lui, il aurait tué la grenouille ! Il voulait aller voir, mais l'autre a cherché à le dissuader ; finalement ils y sont retournés tous les deux. Aussitôt qu'ils l'ont vue, le plus courageux a fléché le maître des rainettes (Kutoimë), et l'autre s'est sauvé. Le Kutoimë a sauté sur le flécheur et l'a amené prisonnier dans l'eau, sur un rocher au milieu du fleuve, sans le tuer. Tous les animaux sont passés : le canard... et voulaient le libérer. Mais dans ses yeux l'homme voyait beaucoup de *jolok*, tous ceux qui mangent l'homme dans l'eau. Tous les animaux sont passés et lui ont fait la même proposition (de le libérer). Mais il refusait car il avait peur et il expliquait que c'était le maître des rainettes qui lui avait fait ça. Puis au milieu du fleuve, loin à l'horizon, il a vu quelque chose qui brillait ; mais il avait trop peur pour faire quoi que ce soit. La lumière se rapprochait, le brûlait presque. En réalité c'était simplement une pirogue brillante avec un homme brillant et tout brillait dedans. L'homme lui a fait la même proposition que les animaux. Le flécheur lui a expliqué [213] que c'était le maître des rainettes qui était responsable de son état. Le soleil était en réalité Kujuli. Il a dit à l'homme : "n'aie pas peur, je vais te délivrer"...

Cependant si, dans l'ordre de la contamination, la vue est dangereuse, elle l'est moins que les autres sens : il est par exemple sans risque (ou moins risqué) de voir un pécarì à collier quand il est interdit de le toucher ou de le manger.

Parfois c'est l'organe lui-même qui subira la conséquence de la rupture de tabou ; l'orgelet, *ëpisisi*, survient si l'on regarde un couple en train de s'ébattre, ou si l'on voit le lieu de leurs ébats (*ëlinpë* ³⁵² est un lieu hors du hamac où l'on vient de

³⁵⁰ Par Aima, en français, qui résume la version de son grand-père Opoja.

³⁵¹ Rainette consommée par les Wayana en période de disette ; elles sont dans les arbres, sur les rochers...

³⁵² Le terme vient de *ëli*, "le creux" ; *ëlime*, "creux", "en creux". Il est la contraction de *ëli enpë*, "ce qui contient un creux", parce que la terre où l'on vient de copuler est creusée par les fesses. Voir aux types de positions sexuelles ; ici c'est *petipo* qui est évoquée.

copuler) juste après l'acte ³⁵³. Personne, à l'exception des hommes âgés, ne pouvait autrefois fabriquer de *maluana* ³⁵⁴, ni même seulement les voir avant leur achèvement, sous peine de devenir *ënetëla hapon*, c'est-à-dire "malvoyant" (mais aussi de prendre d'autres caractéristiques des vieux : boiterie...). Quelques anciens attribuent précisément leur problème de vue à ce facteur. Il est possible de voir là un témoignage de l'importance des couleurs pour les Wayana : il s'agissait surtout, en ce qui concerne l'artisanat, de plumes d'oiseaux ou de terres colorées provenant de gisements de la forêt ou de certaines argiles qui étaient aussi utilisées pour colorier la *maluana*.

C'est l'occasion d'évoquer les couleurs. "Peindre", "colorier" se dit *tonophe* ³⁵⁵, qui est bien différencié de *tïmilikhe*, "tracer des signes ou symboles" (englobe les sens de "dessiner", "graver", "constituer les motifs des vanneries" qui possèdent aussi chacun un terme spécifique). On trouvera donc *anomne* "celui qui colorie", "le peintre" ; *tonoke* "coloré" ; *anopïla* "terne", "sans couleur" et *anon* "la couleur" (*wewe anon*, "la couleur de l'arbre"). Le terme classique pour "peinture", à la fois comme acte et comme matière, est *onoptop*, mais comme maintenant les Wayana n'utilisent plus que des peintures artificielles, ils disent, pour la matière exclusivement, *kalamani* ³⁵⁶, mot emprunté aux Boni. Nous renvoyons, pour une brève étude lexicale des couleurs perçues par les Wayana, à l'annexe VI-1.

[214]

Il y a une nette relation entre la parure, donc la beauté, et les couleurs : les parures de l'initiation (*olok*) sont ornées de superbes plumes de couleurs variées, à tel point que Schoepf a pu dire avec juste raison que « l'artisanat de la plume ap-

³⁵³ La même affection punit l'enfant qui a osé regarder uriner ou déféquer une personne âgée au lieu de détourner les yeux chez les Fulbe Bande (A. Epelboin, 1981-1982 : 528).

³⁵⁴ Faussement traduit par l'expression "ciel de case". Il s'agit d'un cercle de bois d'une épaisseur d'environ 7 cm et d'un diamètre moyen de soixante-dix centimètres, orné sur une de ses faces de motifs représentant des "génies" animaux aux couleurs vives ; ses motifs, que seuls les anciens étaient habilités à reproduire, obéissent à un "patron" défini. Normalement percé d'un trou en son milieu, il est enfilé au sommet du mat central de la maison publique (*tukusipan*), la face peinte dominant le sol.

³⁵⁵ Il est probable que la racine de ce terme soit liée à *onot*, "le roucou".

³⁵⁶ Grenand me signale qu'il s'agit du brai noir qui sert à calfater les canots, et qui vient du terme français "calamine".

paraît comme celui d'une magnification des couleurs » (1985 : 11) ³⁵⁷. Les ornements traditionnels étaient des graines de couleurs qui furent supplantées par les perles de verroterie dont Hurault nous dit l'attrait qu'elles exerçaient (et exercent toujours mais dans une moindre mesure) sur les Amérindiens : « Dire que les Oayana raffolent des perles serait une expression bien faible. Les perles sont pour eux un but, un idéal ; ils en parlent sans cesse, comparant les formes, les nuances... Les flots de perles que le commerce a déversé sur le Haut Maroni depuis 1950 n'ont pas affaibli leur passion. Certains en ont de pleines malles, qu'ils ouvrent pendant la journée, contemplant leur trésor comme un avare ses écus » (1965 : 87-88). Ces dernières doivent sans doute leur force attractive à leurs couleurs vives ; elles ont pour les Wayana quelque chose de magique.

On notera par ailleurs, à la suite du dernier mythe cité, une relation forte entre la brillance et la divinité, et un rapport négatif entre la brillance et la vue. Pileike décrit sa quasi-cécité comme liée à une visite au soleil dont l'avait puni Kujuli. Signalons *jukap katop*, "l'éblouissement" provoqué par le reflet du soleil sur un miroir ou sur l'eau, ou le faisceau d'une lampe dans les yeux et son verbe *jukap tiki* "éblouir" ; ainsi *sisi jukap niki jewujak* : litt. "le soleil éblouit dans mes yeux", soit "mes yeux sont éblouis par le soleil" mais de manière fugitive, à la façon d'un éclair, contrairement à *sisi jukei* : "le soleil m'aveugle" (de *tëwukai*, littéralement "ôter les yeux", "aveugler") où l'effet peut durer davantage. *Ewukatop* désigne "l'aveuglement", "l'éblouissement" par un excès de lumière. Enfin notons le terme *ëptë* : "ébloui", "aveuglé par la lumière".

Pour en revenir à l'exercice de la vue, nous voulons souligner quelques détails de l'usage interpersonnel du regard : on doit éviter de regarder en face les gens à qui l'on doit du respect. Même dans la conversation, chacun généralement s'applique à une petite occupation qui lui évite d'avoir à regarder l'interlocuteur (cf VII-1-1 exemple emprunté à Coudreau en note). *Tëlaikatop* désigne le regard pas droit : soit baissé par timidité, soit levé ou encore par en-dessous. Le regard n'est pas neutre, il peut révéler l'individu, marquer l'agressivité lorsqu'il fixe et défie. En dehors de l'offense, ne pas affronter le regard de quelqu'un c'est reconnaître sa prééminence : il existe un véritable code du regard, révélateur des rapports de force qui gouvernent l'ensemble social.

³⁵⁷ Schoepf livre aussi le mythe de l'origine de la couleur des oiseaux.

De même que l'historien se doit, selon Baxandall, de reconstruire « l'oeil moral et spirituel » (1981 : 47-48) des hommes d'une époque donnée, l'ethnologue se doit de [215] reconstituer au mieux le regard de ceux qu'il étudie. Cette réflexion est valable, nous semble-t-il, pour chaque sens. Qu'on nous permette, en guise d'épilogue à ces considérations sur la vue, d'ébaucher une réflexion épousant le cheminement de celle de Baxandall. Des « trois facteurs liés à la culture qui agissent sur la façon dont la raison interprète la forme lumineuse » que notre auteur retient, nous écarterons d'emblée le premier, la « convention représentationnelle » car l'environnement amazonien n'est pas, pour l'essentiel, une création humaine. Par contre le second, celui qui met en jeu « la capacité interprétative -modèles, catégories, déduction, analogie- que l'esprit du spectateur apporte à ce qu'il voit » est pertinent : il s'agit par exemple de cette compétence qui permet aux Wayana de détecter un iguane dans les frondaisons. Ici la réussite repose bien sur « la concordance entre les opérations d'analyse que réclame » l'art de la chasse ; quant à la capacité analytique du "spectateur" on peut l'évaluer non seulement à travers un plaisir qui est peut-être d'ordre esthétique, mais surtout par une abondance de nourriture, de la fierté et du prestige si l'évènement est régulier, tant il est vrai que certains analysent mieux le même paysage, déduisent mieux. Enfin, le troisième élément, constitué par ce que nous importons dans le regard et qui nous permet de compléter une image partielle, peut aussi être retenu : grâce à lui, Mata peut voir un poisson à tête de chenille dans un saut, ou tel autre voir un singe à corps de chenille. Ce dernier facteur explique l'ouverture sur l'imaginaire in-formé, et surtout pré-formé, notamment par la mythologie.

V-3-4-3 l'ouïe

"L'ouïe", *ipanakmatop*, rattachée à "l'oreille" *pana* (et *tīpanakmai*, "entendre"), est très sollicitée pour la chasse, presque autant que la vue. Disons que c'est sa principale utilité sociale, en dehors évidemment de son rôle primordial dans l'échange verbal. D'elle dépend la localisation des animaux, leur identification, qui précède généralement de beaucoup la localisation visuelle. Les Wayana savent reconnaître au bruit la plupart des animaux de la forêt, de même qu'ils savent les

imiter ³⁵⁸, ce qui ne peut évidemment être réalisé qu'à condition de bien entendre, et d'une écoute culturellement orientée.

L'apprentissage technique s'effectuant par imitation et répétition d'actes, de gestes et séquences de gestes, la perte de l'ouïe, et de la parole si elle est précoce, ne présente pas la même gravité que dans nos civilisations d'apprentissage verbal. Ce handicap, nous le verrons, n'est pas socialement majeur en ce qui concerne la femme, ce qui n'est pas le cas pour l'homme. Sur le plan social, on dira que l'ouïe est, comme la vue, un sens sexuellement dépendant.

[216]

Par ailleurs la musique, la parole, étant assimilées grâce à l'ouïe, cette dernière constitue un canal de la séduction simple, à travers les chants (cf VI-2-1-3), mais également de la séduction magique des *ënuli*, que nous détaillerons. Il serait intéressant de comprendre le symbolisme des sons qui relient les *ënuli* et les divers "chants d'amour" des animaux, notamment des poissons. Comment s'est élaborée cette construction ? De même comment expliquer le symbolisme des *ëlemi* à vertu thérapeutique ou mortifère ? Autant de questions qui font intervenir le travail de la culture wayana sur l'audition, mais auxquelles nous sommes encore incapable d'apporter des réponses.

V-3-4-4 l'odorat

Le lexique wayana de l'odeur est particulièrement riche et précis ; l'annexe VI-2 lui consacre une place. L'odeur, et surtout la mauvaise odeur, est exclusivement spécifiée par rapport au corps dans sa composante génitale ou sudorale, par référence à l'odeur brute de la chair ou à celle de la crasse.

tableau (n°6) des principales odeurs décrites par les Wayana :

[Retour à la table des matières](#)

odeur dégagée	caractéristiques
---------------	------------------

³⁵⁸ Il suffit pour s'en convaincre d'écouter la troisième partie du disque réalisé par H. Rivière dans la collection Musique du monde : Musique instrumentale des Wayana du Litani, 1996.

= <i>tipoknem</i>	
<i>ëmë</i>	odeur à forte composante génitale, spécifique de l'homme (malpropre)
<i>ipë</i>	odeur "naturelle" forte, et notamment celle de la viande, du sang
<i>pitë</i>	odeur émanant du corps vivant, surtout liée à la transpiration
<i>pokin</i>	odeur dégagée, en général, mais plutôt modifiée, par la saleté ou l'utilisation de parfum
<i>tipoknem</i>	l'odeur perçue en général ; seul terme utilisable pour une odeur agréable à laquelle le corps ne peut servir de référent

Le sens olfactif est socialement important à plusieurs titres pour les Wayana. S'il est maintenant admis que nous communiquons au moyen d'un langage olfactif silencieux, on peut penser que pour les Amérindiens ce langage n'est pas toujours au-dessous du seuil de la perception consciente : de ce fait il fait vraiment sens, il "parle" et est entendu. On peut faire l'hypothèse que leur hyperolfaction ³⁵⁹ (notion qui résulte principalement de l'adaptation [217] remarquable de ce sens à un milieu particulier) n'est pas indépendante de la grande valorisation attachée à l'odeur et de la représentation très élaborée de ce sens.

Tout d'abord l'odorat est utile, voire indispensable, lors de la chasse. "On reconnaît à l'odeur la piste du pécari à lèvres blanches ; si l'on sent l'odeur c'est que ces animaux sont passés il y a moins d'une heure. On reconnaît aussi le pécari à collier à l'odeur, de même que certains singes" (A). Ceci ne vaut pas pour toutes les chasses donc, mais pour certaines seulement. De plus l'odorat est un élément majeur d'identification du milieu naturel ; quand un Indien hésite à déterminer une espèce végétale sur l'aspect, il casse une branche, ou l'entaille, la frotte, la hume et peut alors généralement dire son nom : l'odeur lui a permis de trancher entre des espèces morphologiquement proches. Certaines plantes sont d'ailleurs identifiées

³⁵⁹ A. Le Guérér nous met en garde contre l'opinion couramment admise que nous sommes des infirmes olfactifs. Elle tend dans son article à modérer cette idée reçue, et conclut au contraire à une hypersensibilité olfactive de l'Occident (1990). Leavitt et Hart adoptent cette option, opposant au silence olfactif de Corbin une fascination pour l'odorat dans nos sociétés (1990 : 82).

en fonction de l'odeur d'un animal ; ainsi l'on dira de telle plante *pakira hapon*, "elle (sent) comme le pécari à collier", et l'on découvre alors un nouveau moyen pour créer des relations, bricoler des alliances symboliques...

Par ailleurs l'odorat constitue une des voies de la séduction magique. Nous verrons que des substances à l'odeur particulièrement envoûtante, appartenant à la classe des *hemit*, et dont nos eaux de Cologne constituent une variante récente et exotique, subjuguent littéralement la belle et permettent au conquérant d'atteindre son but (avec toutefois une précision imparfaite ; cf *hemit*, VI-2-1-3b). Sans aller si loin, il était de bon ton autrefois, comme nous le signalerons avec l'hygiène, de mêler au roucou une substance odoriférante. Maintenant les jeunes, hommes et femmes, apprécient beaucoup de recevoir en cadeau des eaux de toilette, qu'ils utiliseront principalement lors des fêtes. Nous demandâmes à un jeune époux qui en avait souvent utilisé laquelle il préférerait. Il me répondit que ni lui ni ses amis ne faisaient la différence du moment que "ça sentait bon" ³⁶⁰ : preuve que selon les sociétés nous n'appliquons pas les potentialités de nos sens aux mêmes objets. Nous reviendrons, avec les techniques de séduction, sur la relation universelle entre cette dernière et l'odeur, mais on peut déjà signaler que l'odeur corporelle à forte teneur génitale *ëmë* constitue la racine du terme *tëtamëtkai* (littéralement "s'ôter *ëmë*"), qui signifie "désirer fortement", "être attiré" : par exemple *Kupi tëtametkai wëlipëk*, "K. éprouve beaucoup d'attrait pour les femmes" ; *peitopit tëtameikai pelelepëk*, "les enfants sont très attirés par le pain". L'odorat est donc fortement lié au désir, que ce dernier soit ou non d'ordre sexuel.

L'odorat est impliqué dans plusieurs autres processus encore. Ainsi dans *tëtatumhe* qui est le fait de perdre son pouvoir, qu'il s'agisse d'un chamane, d'une plante magique [218] *hemit* ou d'un chien de chasse ³⁶¹ : c'est ne plus faire ou faire mal ce qu'on faisait avant sans problème ; le préfixe *të-* indique que ce résultat est dû à soi-même, qu'il n'est pas le fait d'un tiers. Pour un chien de chasse on dira simplement *tatumhe* puisqu'il n'y est pour rien, que son incapacité est la faute de son maître. Or cette perte de pouvoir est liée à divers mécanismes dont le principal consiste à être mis en présence, presque toujours involontairement, du sang

³⁶⁰ On ne peut donc, comme nous l'avons dit, que parler d'hyperolfaction par rapport à un milieu précis ; elle n'est jamais générale, mais toujours spécialisée, orientée.

³⁶¹ Ainsi si l'on pêche souvent du coumarou (*Myleus pacou*) on ne doit pas donner à manger les arêtes ou la tête à son chien car il deviendrait *tatumhe*.

des lochies ou même des règles ; c'est l'odeur délétère de ce sang qui est mise en cause. Ce mécanisme olfactif est, selon toute probabilité, le même que celui qu'on retrouve dans *tëtopai* (voir XXI-6-2), affection qui frappe ceux qui mangent, là encore généralement par ignorance de la situation, avec une femme qui vient juste d'accoucher ou d'avorter et qui saigne encore. Pilima le dit clairement : "c'est un cas de *tëhetameimai*. C'est l'odeur du sang des lochies, car la femme lave son sexe, son enfant, et c'est *ipë* qui donnera ça car en touchant le repas elle peut laisser l'odeur du sang (*mïu ipë*) qui donne la maladie ; ça rentre par la bouche et le nez".

Quoi qu'il en soit, ce qui ressort de ces faits, c'est un lien net entre le sang et la sanction, entre le sang et l'interdit ; non pas par le toucher ou la vue, mais bien par l'odeur, cette dernière pouvant être non perçue, non consciente. En bref, qui approche une femme en suite de couches ou d'avortement "sent", "respire" obligatoirement l'odeur de son sang et en subit la conséquence. "La femme *tïpijutpë* peut donner *tëtopai* ³⁶² durant un mois. C'est à cause du sang, de son odeur (*mïu pokin*)", mais on précise bien que : "c'est le sang qui sert à faire le bébé -sous-entendu ce n'est pas celui de la mère- et que ce dernier boit dans le ventre de la mère. Ce sang sent mauvais car la femme a fait l'amour avec la lune -son *jolok*- en rêve...". C'est donc le contact avec un *jolok*, par définition puant et sale (bien qu'il se présente à la femme sous les traits d'un homme charmant), et l'enrichissement par ce dernier du sang menstruel, qui communique à ce sang l'odeur dangereuse, contaminante à son tour : et de fait l'homme atteint par cette odeur, celui qui devient *ëtopane*, s'affaiblit et maigrit.

On trouve là une parenté avec ce que certains informateurs ont évoqué, à savoir la contamination lors des funérailles par l'odeur du cadavre, "le cadavre a une odeur, ça vient sur toi, ça contamine" : un jour que j'avais été aider à recouvrir une tombe ³⁶³, après en avoir tassé (*tatunmai*) le sol (c'était au lendemain de l'enterrement), je fus avec mes compagnons invité par le fils du défunt à boire de la bière de manioc ; on m'apprit que c'était afin de le régurgiter, ce qui laverait nos estomacs de la souillure consécutive à la proximité d'avec le cadavre, et parallèlement nous devions nous laver d'une manière spéciale. Nous bûmes tous [219] du

³⁶² Affection caractérisée par une asthénie avec anorexie et amaigrissement ; voir XXI-6-2.

³⁶³ Arrivés à une vingtaine de mètres du lieu mes compagnons s'arrêtèrent brusquement, reniflant et déclarant que l'odeur du mort venait jusque là.

cachiri ³⁶⁴, mais je pense qu'aucun ne vomit, et l'on me confirma que cette pratique était en désuétude. Personne non plus ne se lava rituellement. Le but explicite de ces pratiques (elles tombent en désuétude mais n'ont pas disparu) est d'enlever *ètameikatop* ³⁶⁵, afin de ne pas avoir le ventre qui grossit comme celui du mort. L'idée que l'odeur pénètre notre corps nous est confirmée par l'observation suivante rapportée par Coudreau : « Ils crachent à tout propos. Ils s'imaginent que cela sent mauvais. C'est leur habitude. Le premier qui sent une mauvaise odeur se met à cracher, les autres l'imitent de confiance » (1893 : 499) ³⁶⁶ : dans ce cas il s'agit de se débarrasser de l'odeur avant qu'elle n'atteigne l'estomac. Rappelons qu'entre la bouche et l'estomac il n'y a, selon la vision wayana du corps, qu'un conduit pour l'air et la nourriture, sur lequel vient se brancher celui qui vient du nez. Ce qui est inspiré va donc dans l'estomac et de là ensuite vers le foie puis au contact du sang : comme il n'existe pas de filtre pour l'air, la contamination sera donc directe. Dans le cas de la dégurgitation l'odeur a déjà atteint l'estomac, et l'on procède à ce lavage forcé. L'inhalation d'une mauvaise odeur, principalement celle de la chair en décomposition, correspond à l'ingestion de cette chair et suscite l'écoeurement : les crachats immédiats permettent une première "toilette digestive", une sorte de décontamination d'urgence, qui devra être complétée par les vomissements lustrateurs de cachiri et une toilette corporelle externe car l'odeur s'est aussi collée sur le corps (voir *kulo*, VII-1-2).

La particularité de l'odorat dans les imputations de contamination vient de son caractère souvent innocent : ceux qui sont "punis" pour avoir en quelque sorte respiré ce qu'ils n'ont pas eu conscience de sentir, ou qui l'ont senti trop tard, subissent néanmoins leur sort. Et la sanction peut même mener à la mort. Contrairement aux autres sens que l'on maîtrise dans l'ensemble (on sait ce que l'on touche, ce que l'on mange, on le voit), l'odorat est fallacieux : il ne dit pas tout ce qu'il capte. Bachelard avait remarqué que « la force insinuante des odeurs, le fait qu'elles s'imposent, qu'on le veuille ou non, les marquent comme des réalités actives. En fait les odeurs ont souvent été données comme des preuves de réalités

³⁶⁴ Bière de manioc.

³⁶⁵ Sorte de possession ; se reporter au chapitre sur les interdits.

³⁶⁶ P. Menget remarque chez les Txikao « on crache toujours quand il y a une mauvaise odeur » pour ne pas qu'elle entre dans l'individu (1979 : 257). Le Guérer montre comment, jusqu'à l'avènement des théories pastoriennes, on attribuait à l'odeur des malades (haleine...) leur contagion ; ainsi de la peste « qui était elle-même conçue comme une odeur » (1990 : 34).

individualisées » (1980 : 116). Les fautes qui concernent l'odorat sont donc parfois méconnues, et ce sens lui-même toujours sujet à caution. Il faut particulièrement s'en méfier ! Or cela est difficile. Une voie subsiste cependant, celle du strict respect des interdits, nécessitant une parfaite connaissance du dit (femme qui vient d'accoucher par exemple) et du non-dit (femme qui vient d'avorter). L'observance du code oblige à une curiosité sociale, au partage des "secrets" qui fondent une petite communauté quasi-familiale. De fait, à [220] examiner les choses de près, celui qui est puni par le nez est celui qui pêche par indifférence ou éloignement : l'étranger (qui peut être simplement d'un autre village) ou celui qui mène une vie isolée, ou qui l'éloigne du groupe d'une façon ou d'une autre. Ce que le nez punit, en fait, c'est l'in-sociabilité ou l'a-sociabilité. Son importance avait bien été perçue par Simmel : « la question sociale n'est pas seulement une question morale, c'est aussi une question d'odorat » et plus loin, évoquant le rôle de ce sens sur les relations sociales d'attraction ou de répulsion, il affirmait : « on pourrait même le qualifier comme étant le sens désagréant ou anti-social par excellence » (1981 : 237).

L'odorat est en un sens au service de l'identité du micro-groupe et de ses rapports internes, il fustige celui qui n'en fait pas partie. En cela il se distingue de la vue qui, nous l'avons signalé, est davantage orientée vers les rapports du groupe avec son environnement.

L'odorat a également une valeur sociale en tant qu'élément déterminant dans le classement de la personne : le *tëmëkem*, "celui qui sent mauvais", ou, pire, le *tëmëtahem*, "celui qui dégage *ëmë*", l'odeur réputée nauséabonde, voire nauséuse, à forte composante génitale, émanant d'un corps malpropre (à noter que ce terme ne s'applique qu'à l'être humain) seront rarement invités à partager le repas, et ils sont évités et déconsidérés. Quant au *tipitëkem hepï*, "celui qui sent régulièrement la transpiration", il est assimilé à un malpropre ; c'est une des raisons pour lesquelles on doit toujours se laver avant de manger si l'on a transpiré.

Il faut voir dans les odeurs corporelles un des principaux déterminants de l'hygiène wayana, du même ordre que l'épilation, l'obsession de ne pas ressembler à l'animal, de se démarquer du sauvage ; Corbin a bien noté cette « intensité des effluves, signe d'une intense animalisation » (1986 : 43) ; si on utilise le terme *tipitëke* pour les animaux c'est parce que "on pense qu'ils ont une odeur d'aisselle comme l'homme mais sur tout le corps". La surnature, elle aussi, a une odeur : les

jolok sentent mauvais, puent ³⁶⁷. Il faut voir à longueur de journée les Wayana, hommes et femmes, jeunes et vieux, se passer machinalement la main sous l'aiselle, sous le cou, voire entre les jambes ou derrière l'oreille et la porter ensuite sous leur nez pour comprendre l'importance sociale fondamentale de l'odeur. Ce geste détermine la fréquence des lavages, ou plus exactement des bains ³⁶⁸. Si vous demandez à ce moment là à un Wayana ce qu'il fait, il répondra *tīpitēke-wai* ! ³⁶⁹, "je sens mon odeur !" ou [221] plus exactement son niveau d'odeur de transpiration ; le meilleur indicateur, admettent-ils, en est celle de l'aisselle, et l'on va se laver "dès que ça sent un peu le pécari à lèvres blanches" ; alors que *tīmēk* s'applique à une émanation susceptible d'être captée par les autres, *tēmēk* (même racine, *ēmē*) désigne le fait qu'on est en train d'émettre sa propre odeur, encore non perceptible par autrui, une odeur forte comme après avoir fait l'amour ; on doit alors préventivement se laver avant qu'elle ne soit partageable. Ne pas sentir ou sentir bon est une politesse, la base du savoir-vivre. A un enfant ou un ami intime qui ne s'est pas lavé depuis le matin, on dit *ēwamēta* ! ³⁷⁰ "vas te laver !" Si l'on passe près de quelqu'un à le frôler, on doit dire : *jamē wipok poja he* ! soit "je te fais sentir mon odeur !" en guise d'excuse ³⁷¹. Il est vrai, comme le faisait remarquer Simmel, que « le fait de sentir l'atmosphère de quelqu'un est la perception la plus intime que nous puissions avoir de lui. Il pénètre pour ainsi dire sous une forme aérienne dans la plus grande profondeur de notre être sensible » (1981 : 237) et Simmel ajoute que Nietzsche disait des gens qu'il détestait "ils ne sentent pas bon". Enfin ³⁷², plus significatif encore est le terme *ipok*, terme fourre-tout pour tout ce qui désigne la qualité, l'accord, ce qui est bon, favorable. Il s'agit d'une minime simplification de *wipok* (verbe *tīpokhe*) qui littéralement veut dire "j'ai senti !" (en dehors de ce contexte : *ipok pēinēkē pokin* ou *ipok pēinēkē* = "j'ai

³⁶⁷ Corbin avait déjà établi ce rapprochement « entre le démoniaque et le putride » (1986 : 22). On peut ajouter que cet excès d'odeur correspond au débordement déjà signalé de leur système pileux.

³⁶⁸ E. Bois note à propos des Wayana que « l'Indien a un souci constant de son corps. La propreté est rigoureuse, entretenue par de multiples bains dans la rivière, et notamment celui du soir, véritable institution traditionnelle de la communauté du village.... » (1961 : 49).

³⁶⁹ De *pitētīpoke*, "sentir son odeur".

³⁷⁰ Ou *ēpitēta* ! ou *ēmata* ! selon le type d'odeur dégagée.

³⁷¹ M. Dupire note chez les Sereer Ndut que « l'odeur est la marque essentielle de la personne » (1994, p 41). p 35 elle note que cette odeur se manifeste aux aisselles en particulier, comme une qualité du sang quand celui-ci circule dans un corps sale ou en sueur.

³⁷² Il faut encore citer le suffixe *pokan* ; il signifie "qui sent comme", *kapokan* "qui sent comme le poisson". Par extension on peut le traduire par "qui ressemble à".

senti le pécari") ; certains même prononcent en fait *wipok* et non *ipok*. "J'ai senti", sous-entendu, dans le cas du salut, "je t'ai senti", "tu sens bon", "ton odeur est bonne", elle me convient ; cela implique l'acceptation, une reconnaissance de qualité. A l'opposé *ipokela*, je n'ai pas senti, sous-entendu ça ne me sent pas (bon) signifie ça ne m'est pas agréable, et par extension non, ce n'est pas bon... *Ipok eitop* peut, dans un sens, se traduire par "l'ensemble des qualités" (d'un individu, d'une personne...) et *ipokela eitop* "l'ensemble des défauts". Ici l'anthropologie fournit des éléments de réponse au psychologue qui se demande « quel est le lien possible entre l'information sensorielle, dès la naissance, et la notion fondamentalement humaine (et abstraite) de bien et de mal » (M. Chiva, 1979 : 118). *Ipokan* désigne donc "celui ou ce qui est bon", "favorable", "agréable" et *ipokepin* l'inverse ; ainsi il y a des *akëlën ipokan*, qui sont de "bons compagnons", bien, de bon commerce, et des *akëlën pokepin*, qui le sont moins. Quant au suffixe - *pokan* il signifie bien sur la qualité (un *awomipokan* est "une personne qui parle bien"), mais aussi l'odeur : *kapokan* s'applique à quelque chose (ou quelqu'un) qui sent "comme le poisson"...

[222]

Ainsi l'odorat fournit un critère fondamental de classement de l'environnement naturel et surtout humain. Toute odeur forte ayant une valeur négative puisque associée au monde sauvage ou surnaturel, on comprendra le souci constant des Wayana de ne pas être marqués par elle. Une lecture de cette ethnographie wayana de l'odeur qui suivrait l'analyse goffmanienne des « territoires du moi » placerait sans hésiter l'odeur corporelle dans les "réserves d'informations" définies comme « l'ensemble des faits qui le concernent dont l'individu entend contrôler l'accès lorsqu'il se trouve en présence d'autrui » (1973 : 43 et 73). L'Indien fait tout pour que son odeur ne devienne pas un "marqueur". Goffman a retenu, et c'est particulièrement pertinent en ce qui concerne les Wayana, l'odeur comme mode de violation territorial sous la catégorie "excréments corporels" : en fait elle agit à la fois comme empiètement (gêne d'autrui) et comme mode d'autoviolation (du type étalage : je donne à saisir de moi plus que je ne devrais). Le premier mode nous invite à considérer les activités plus ou moins rituelles qui sont liées à l'odeur -hygiène, excuse, salut...- comme des techniques visant à neutraliser l'offense, alors que le deuxième nous fait envisager les états de l'individu (désir sexuel, maladie, alimentation, menstruation...) qu'il se doit normalement de cacher.

Mais il faut voir en tout cela une conséquence de ce que « le réalisme du nez est bien plus fort que le réalisme de la vue... L'odeur est une qualité valorisée » (Bachelard, 1980 : 115-116) : c'est bien parce qu'on croit en ce que l'odeur nous transmet, et qu'on pense qu'elle nous transmet des qualités intimes, internes, qu'on confère à "l'atmosphère individuelle" (Corbin) cette importance, qu'on l'utilise comme moyen social de classification des individus, qu'elle organise d'une certaine façon les relations sociales et la façon de percevoir le monde. Quoi qu'il en soit c'est ce type d'usage qu'ont choisi d'en faire les Wayana. Si l'on admet l'opposition souvent relevée entre le caractère intellectuel de la vue à celui, émotionnel, du goût et de l'odorat ³⁷³, on est fondé à penser que les Wayana classent le monde en fonction de facteurs d'un autre ordre que le nôtre : est bon, apprécié, admis, de qualité tout ce qui est véritablement "senti" positivement et mauvais, refusé tout ce qui est "senti" négativement ³⁷⁴. Nous reviendrons sur le thème de l'odeur avec les soins du corps, dont il constitue le principal axe ordonnateur.

À la lumière de ce qui précède, on n'aura pas de peine à admettre que les Wayana pratiquent un "racisme" par l'odeur, racisme dont les Boni font principalement les frais : ils ne sont pas "sentables". Ce n'est d'ailleurs pas une exclusivité wayana, comme on le voit en lisant Simmel qui, évoquant les conséquences des affects suscités par les odeurs sur les [223] rapports sociologiques de peuples voisins, n'hésitait pas à dire : « la réception des nègres dans la haute société d'Amérique du Nord semble déjà être impossible à cause de leur odeur corporelle, et l'on a attribué à la même cause la fréquente et profonde aversion mutuelle des Germains et des Juifs » (1981 : 235) ; Le Guérer fournit d'autres exemples européens caricaturaux (1990 : 27).

Enfin il n'est pas sans importance de noter que le gibier en général et plus particulièrement certains gibiers transmettent au corps, après avoir été consommés à plusieurs repas (ce qui est le cas quand la chasse a été heureuse), leur propre odeur : il faut dire que l'on en mange beaucoup, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus.

³⁷³ Schilder avait noté dans sa sociologie de l'image du corps que « séparer processus perceptifs et processus émotionnels restera toujours un artifice » (1968 : 233) : il attire par là l'attention sur la composante émotionnelle de tous nos sens, ce qui ne signifie pas qu'ils soient égaux sur ce plan.

³⁷⁴ En France on emploiera, dans le même ordre d'idée, les expressions "ne pas pouvoir sentir" quelqu'un ou quelque chose, il est "puant"... Ne pas sentir quelqu'un, c'est aussi laisser entendre qu'on n'arrive pas à l'évaluer, qu'on s'en méfie.

Ceci n'est peut-être pas totalement étranger au fait que, pour les Wayana, on risque de devenir, bien que très partiellement, ce que l'on a mangé.

A noter qu'une glande très nauséabonde, nommée *juju*, située au-dessus de la base de la queue chez plusieurs mammifères comme les deux espèces de pécaris, ou du croupion chez des oiseaux tels le hocco ou le marai, constitue pour les Wayana un objet électif de dégoût, de répulsion. On la retire immédiatement car elle a une odeur forte qui les écoeure. Crevaux nous dit à ce propos : « Je remarque qu'on jette au loin un morceau de peau de la région lombaire : elle renferme une glande sécrétant une matière blanche qui a l'odeur du musc... » ([1883] 1987 : 88).

V-3-4-5 le goût

Il est bien connu que le goût est culturellement formé, et précocement, bien qu'il soit susceptible de se modifier. Plusieurs auteurs ont insisté sur sa qualité affective qui serait « une véritable qualité spécifique de la sensation gustative (et olfactive) également : il ne s'agit pas dans ce cas de significations émotionnelles surajoutées, à caractère avant tout associatif ou psychologique, mais d'une qualité fonctionnelle intrinsèque, non raisonnée » (M. Chiva, 1979 : 108) ; et le même auteur ajoute que « l'étude du goût et de ses avatars est, comme le fut l'étude du sourire, une des approches possibles de la métamorphose du biologique au psychique chez l'homme » (id : 113).

"Goûter" se dit *tukukhe* et "le goût" *ukuktop*. En fait le sens premier de *tukukhe* est "essayer", "tester". Quand on va consulter le soignant par exemple, jamais il ne dira qu'il va guérir, mais toujours "je vais essayer". On utilise, ou l'on peut utiliser, le même terme, *tukukhe*, pour dire "manger" (*tëtukhe*), et encore pour "avoir déjà fait l'amour" avec telle ou telle fille ou femme (donc l'avoir essayée, testée en quelque sorte, comme on essaie une voiture : nous verrons que c'est une pratique habituelle). Enfin *tukutukukhe* signifie [224] "grimacer" (surtout entre enfants qui se disputent) mais aussi "imiter maladroitement"³⁷⁵, et enfin "tester, éprouver quelqu'un", "lui faire passer une épreuve". Terme riche donc qui traverse plusieurs champs sémantiques.

³⁷⁵ On peut utiliser ce verbe pour dire "baragouiner", "mal parler une langue".

Celui qui goûte, c'est celui qui essaie un aliment. Ce rapprochement prend toute sa valeur si l'on rappelle que l'estomac exerce un tri, une sorte de choix dans ce que l'on absorbe, et rejette ce qui ne lui plaît pas. La bouche essaie et l'estomac trie. Cela nous renvoie à une « fragilité du corps passant par un imaginaire des ouvertures et des flux dangereux » (Vigarello, 1985 : 43). En vérité l'estomac exerce déjà son choix au niveau de la bouche : ce qui nous convient est ce qui nous plaît. Mais parfois on se force un peu !

Le goût est mis à l'épreuve à l'occasion des nombreux interdits alimentaires, dont certains sont permanents, résultant d'un rejet sans appel par l'estomac, et d'autres limités aux différentes périodes cruciales de l'existence. Les premiers peuvent s'atténuer et même disparaître avec le temps ; après quelques années d'abstention on pourra tenter de vérifier si l'estomac est toujours récalcitrant à telle ou telle nourriture, et pour cela on lui donnera à nouveau l'aliment à essayer. Quant aux seconds interdits, selon le "principe d'imitation", ils confèreront à celui qui les rompt une qualité précise de l'entité objet de l'interdit. Dans tous les cas ils exigent de la part des Wayana de connaître le goût de chaque met, car on ne mange pas que ce que l'on a préparé. Normalement on peut déjà identifier le plat à l'odeur, ou bien si la femme qui cuisine est au courant de l'état de son invité, elle signalera le contenu de la sauce afin qu'il s'en abstienne (en famille cela pose peu de problème). Mais parfois il y a des mélanges et l'on peut absorber sans s'en apercevoir, mêlée à une sauce par exemple, une infime quantité d'un aliment prohibé. Bref, de même que pour l'olfaction, il existe une vigilance gustative qui, en-dehors des plaisirs que l'on peut en tirer, permet de respecter au mieux les interdits alimentaires, ou même de détecter les poisons éventuels.

Quoi qu'il en soit, le modelage culturel se traduit notamment dans la façon de classer les différents goûts. Ainsi chez les Ndut, nous dit M. Dupire (1987 : 10), il n'y a que trois termes pour désigner les quatre goûts fondamentaux, le salé constituant avec l'amer et le pimenté une seule catégorie (fédérée par la notion de piquant, échauffant). D'autre part Fischler affirme que « quatre types de facteurs au moins interviennent dans la genèse des goûts alimentaires d'un individu : biologiques, psychologiques, culturels et sociaux » (1990 : 91). Voici les quatre catégories fondamentales que nous avons pu dégager chez les Wayana ; la traduction par des notions occidentales ne peut être qu'approximative, d'autant que l'on sait que

l'idée de quatre saveurs fondamentales est remise en question (Fischler, 1990 : 93-94) :

[225]

1) *jumhak* : "piquant", "pimenté". On dira *tuma man jumhak*, "la sauce est pimentée", dans le sens où elle est forte. Depuis l'introduction du chewing-gum, on emploie aussi ce terme pour "mentholé".

2) *itumhak* : "amer". Sur la même racine, *itu* ("forêt", sauvage), est bâti le terme *ituhnuku*, "la bile", qui donne à expérimenter l'archétype de l'amertume. En tout cas les aliments *itumhak* sont clairement exclus de la consommation : cette répulsion culturellement entretenue place hors du champ du comestible, dans la catégorie "danger", tout aliment amer. Que l'amer soit sauvage, et caractérise les créatures de l'autre monde à l'image de ce qui se passe chez les Matis (Erikson, 1996 : 200), apparaît dans la dénomination de la douleur (*etumhak eitop* ³⁷⁶), elle-même liée aux "esprits".

3) *jakwe* : "épicé", ou, mieux, "assaisonné" pour sucré ou salé indifféremment ³⁷⁷. Le contexte suffit mais on peut préciser si on veut grâce à deux termes : *hautuhpe*, litt. "qui a du sel, salé" (on dit aussi maintenant *sale*, emprunt au français) et *sukuluhpe*, litt. "avoir du sucre, sucré" (par référence aux jus des fruits qu'on suce : *tisukmai*). Une variante est constituée par *japële* : "très assaisonné" (trop sucré ou trop salé).

4) *maikam*, "acide" et surtout "astringent". Le type d'aliment astringent est le citron, mais on cite aussi le mombin, la pomme-cajou, entre autres.

On a donc quatre catégories de base : piquant /amer/ doux (sucré ou salé)/acide.

On peut aller plus loin grâce à l'analyse lexicale. *Itu* c'est la forêt (*itupon*, "ce qui est de la forêt, sauvage"), ce qui est sauvage, non cultivé et *hak* "beaucoup", "très" : *itumhak*, "amer", signifie donc littéralement "très sauvage". En comparai-

³⁷⁶ Par exemple *uputpë etumhak*, "mal à la tête", signifierait "la tête amère". Amertume et douleur appartiennent donc au même champ symbolique.

³⁷⁷ Erikson relève la fréquence en Amazonie du regroupement du salé et du sucré sous un même registre gustatif (1996 : 194), bien que sa position dans les polarités puisse varier ; ainsi chez les Wayana le sucré et le salé sont directement opposés au piquant, alors que les Matis les affrontent à l'amer.

son *jumhak*, "pimenté", c'est littéralement "beaucoup père" (*jum*, "le père"), ou "très vieux", donc une référence à l'âge et au sexe masculin, en tout cas c'est un goût viril, puissant, autoritaire ; on reconnaîtra un individu *ipipin*, c'est-à-dire "stoïque face à la douleur" et donc pourvu d'une *omole* forte au fait que "tout petit il mange déjà du piment" (Pk). Il s'oppose à *jakwe* qui provient de *jak*, "dans", et de *we* qui dérive de *welii*, "la femme" ; *jakwe* c'est donc explicitement "ce qui est dans, lié à, l'idée de féminité". "Le fade" est rendu par *jumna* qui est une forme condensée de *ijumimna*, "orphelin de père".

[226]

Ainsi le piquant s'oppose au doux comme la virilité à la féminité, et tous deux relèvent de la catégorie du cultivé puisqu'ils se définissent par rapport à l'être humain ; de plus le piment est cultivé, planté, et le miel fait l'objet d'une élaboration animale, il n'a rien de brut. En ce sens apparaît une nouvelle opposition pertinente entre ces deux goûts "cultivés" d'une part et d'autre part le goût sauvage qu'est l'amer. L'universalité de l'opposition doux/amer postulée par M. Dupire (1994 : 81) n'est pas remise en question par le cas wayana mais elle ne permet pas d'en rendre compte. Les deux qualités sont bien antagonistes, mais leur opposition n'explique que partiellement le système des goûts wayana : elle condense la double opposition sauvage/cultivé et fort/faible. Pour aller plus loin on doit aussi opposer amer/piquant et noter la chaîne suivante : fade (sans père) —> doux (femme, faible) —> fort, puissant avec deux variantes : civilisé/piquant et sauvage/amer.

Par ailleurs le pimenté s'oppose au fade comme l'enfant doté d'un père à celui qui en est privé et dont nous savons qu'il est très dévalorisé sur le plan social. On a donc trois axes, qui peuvent être représentés selon le tableau (n°7) suivant :

[Retour à la table des matières](#)

Voir le tableau no 7 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Quelques éléments ethnographiques relatifs aux goûts vont confirmer ce schéma :

Le sucré fait, nous semble-t-il, l'objet d'une distinction d'âge et de sexe : les enfants en sont friands, et les femmes ne s'en privent pas. Par contre les hommes sont moins tentés. Coudreau nous apprend que « leurs friandises, leurs gourmandises... ce sont [227] des bananes, des papayes, des pommes d'acajou et surtout du miel. Le miel sauvage est très abondant... ils abattent l'arbre sur lequel ils ont constaté la présence de miel, puis ils se mettent à manger à pleines mains, goulûment, larves et tout ! » (1893 : 137). Nous n'avons pu vérifier cela puisqu'ils ne cherchent plus, ou très rarement, de miel. Toutefois un jeune homme nous a précisé qu'il existait trois catégories de miel : celui qu'on trouve par terre (il y en a plusieurs sortes), celui qui est contre le tronc des arbres et celui (*kulikutpowan*) qu'on trouve dans les troncs cassés. Trop d'aliments sucrés consommés à la fois ou à peu de temps d'intervalle provoquent la diarrhée : il s'agit d'un truisme pour les Wayana.

D'autres différences apparaissent aussi en fonction de l'âge : les vieillards préfèrent la sauce *tikliwĩ*, et les enfants sont friands de fruits... sans compter que nombre d'interdits alimentaires sont disqualifiés par l'âge.

Le salé est modérément apprécié ; notons cependant que la femme enceinte qui en consommerait aura plus tard des caries. Nous verrons enfin, avec la mort, le rôle du sel dans l'alourdissement du corps empêchant l'accès de la personne à une " terre sans mal" (cf X-2-6-3 et XIII-3). Son statut est étrange : fabriqué autrefois par la femme à partir de feuilles de *wapu* (*Euterpe oleracea*) réduites en cendre ³⁷⁸, il est doux et séduisant, mais redoutable par son attachement à la terre qui en fait un élément anti-aérien, anti-céleste pourrait-on dire.

Les Wayana aiment épicer leurs plats avec du piment, dont il existe de nombreuses variétés et plusieurs préparations ; le piment est généralement inclus dans la sauce du bouilli par la cuisinière mais est également présenté à part afin que chacun en use à sa convenance. De Goeje faisait remarquer que le poivre (mais nous pensons qu'il s'agit de piments) « est considéré par toutes les tribus comme un moyen actif pour chasser les mauvais esprits » (1943 : 82) et il fait l'hypothèse

³⁷⁸ Une autre indique que l'on pouvait aussi écraser le fruit de l'arbre *kĩĩ* (*Astrocaryum paramacá*).

que l'habitude de manger très épicé à tous les repas est associée à la même croyance. Cela est fort possible, même si cette croyance n'est plus active, sauf dans la persistance de l'interdiction pour les chamanes d'en consommer beaucoup, et même pas du tout au cours de l'initiation, afin de ne pas perturber leur contact avec les *jolok*. Une autre raison a été évoquée, d'ordre "hygiénique" : "on pense que *asi* ("le piment") nettoie l'estomac ; *asi* va dans la salive mais pas dans le sang" (A). Si l'amer est du côté du sauvage, le piquant est antagoniste de ce dernier (nous le vérifierons ailleurs) : si donc il y a une opposition qui fait sens c'est celle entre le piquant et l'amer ; le doux, en tant que goût faible, pouvant s'opposer aux deux.

[228]

En tout cas il y a quelque chose d'identitaire dans le fait de manger pimenté et, pour commencer, le Blanc ne mange pas pimenté. Un jour on m'expliqua qu'on se moquait de tel homme adulte car il n'aimait pas le piment (ce qui va dans le sens que le piquant est un goût viril, et celui qui ne le supporte pas se révèle être une femelette) ; on relèvera quelque chose d'approchant en ce qui concerne les boissons alcoolisées et surtout la seule que sachent fabriquer les Wayana, la bière de manioc (*oki*). Chez les Emerillon tout proches une observation de Perret pourrait bien s'appliquer aux Wayana : « après le manioc l'aliment le plus précieux est le piment rouge. Rien en effet ne saurait être consommé sans cette épice élevée à l'importance d'une nourriture » (1933 : 70).

Au-delà des saveurs, ce que les Wayana apprécient surtout c'est la qualité grasse de ce qu'ils mangent. Ainsi lorsque tel gibier devient maigre, on a tendance à ne plus le chasser jusqu'à ce qu'il engraisse ; il en est de même pour le poisson. La peau grasse de la hure du tapir (*maipuli alokë*) est particulièrement appréciée. Tous sont gourmands des vers palmistes (*ilipe*) que l'on peut étaler comme du beurre sur la cassave ; on fait de même avec les oeufs d'iguanes ; et la cervelle des singes en particulier est un mets apprécié.

Bref les Wayana opèrent des choix en fonction des qualités gustatives des aliments ³⁷⁹, tout comme nous le faisons nous-mêmes, et leur milieu leur offre

³⁷⁹ Il semble qu'ils aient été, ou soient, géophages par goût : « j'ai pu observer en effet que tous les Roucouyennes sont géophages. On trouve dans chaque maison, sur le boucan où l'on fume la viande, des boules d'argile qui se dessèchent à la fumée et qu'on mange en poudre. Dans la journée, à une heure toujours éloignée des repas, ils prennent une de ces boules, enlèvent la

une vaste gamme de saveurs. Les diverses périodes de l'année sollicitent des goûts différents ; on apprécie vivement le goût de noisette de grosses fourmis, certains escargots d'eau... Le sexe, l'âge sont à la base de préférences, de choix distincts et parfois de discrimination. Il n'y a pas de règles, mais globalement on peut dire que le poisson le plus apprécié est le coumarou (*watau*), et comme gibier les préférences vont vers les deux espèces de pécaris et le tatou.

Les Wayana font preuve dans l'ensemble d'un réel chauvinisme alimentaire, qui peut aller jusqu'à leur poser des problèmes quand ils sont placés dans un milieu étranger : telle jeune femme qui dut manger "à l'européenne" durant quelques mois revint nettement amaigrie car elle n'avait pu se résoudre à consommer que les aliments qu'elle connaissait déjà : riz, manioc, fruits... Ces faits, qui ont quand même tendance à s'atténuer chez les jeunes, confirment la remarque de Blaise Cendrars pour qui « le goût est le sens le plus [229] atavique, le plus réactionnaire le plus national... » (1947 : 67). Les anthropologues ne disent pas autre chose quand ils affirment, comme De Garine, que « les comportements alimentaires constituent l'un des registres qui autorisent une société à affirmer et à afficher sa cohésion, ils ont une valeur démarcative et nourrissent les stéréotypes xénophobes qu'entretient chaque culture vis-à-vis de ses voisins » (1979 : 82). Cependant il est clair que le goût, « phénomène physiologique, psychologique et culturel » (Flandrin, 1986 : 14) est « non seulement tributaire des habitudes alimentaires mais aussi du système culturel dans son entier » : il a donc, pour chaque société, une histoire particulière, dont Flandrin nous fournit une esquisse en ce qui concerne la nôtre.

Il ne faudrait pas en conclure que, puisque les goûts sont dans la nature, on n'y peut rien ajouter. C'est tout le talent de la femme wayana que d'accomoder viandes et poissons, elle sera jugée par la collectivité sur le résultat. C'est dans la sauce que culmine l'art culinaire d'une épouse ³⁸⁰ ; la sauce réalise aussi cette alliance

couche qui est noircie par la fumée et raclent l'intérieur avec un couteau. Ils obtiennent une poudre impalpable dont ils avalent cinq ou six grammes en deux prises » (Crevaux, [1883] 1987 : 316) et plus près de nous « je vis une femme manger de petits morceaux de terre glaise séchée, quoi qu'il n'y eut pas de famine, j'en goûtai, c'était sablonneux et sans goût » (De Goeje, 1941 : 19). Je n'ai quant à moi jamais observé ce type de comportement. Il n'est pas isolé en Amazonie ; S. Dreyfus par exemple le décrit chez les Kayapo (1963 : 36).

³⁸⁰ Dans l'état actuel de mes recherches je ne sais si les sauces peuvent, comme chez les Songhai, servir à marquer les relations sociales et plus généralement "dire quelque chose" (Stoller P. & Olkes C., 1990).

complexe entre le masculin (jus de viande issue de la forêt ou poisson) et le féminin (farine du manioc) et tend à combattre le goût amer (sauvage) du sang par la force du piment (père) et la douceur féminine du sel ; on ne s'étonnera donc pas qu'elle soit sous la juridiction de l'épouse, lieu et actrice de la fusion originelle dont l'enfant est issu et qui nécessite également la mise en oeuvre de trois catégories (père/mère/autre-monde). On réserve le terme *inmapophakan* à une femme qui réussit ses sauces, contrairement à l'*inmapopin*. Quand à la bonne sauce on la qualifiera de *tuma akposimhak* ("sauce réussie").

Surmonter le dégoût alimentaire peut être utilisé comme épreuve initiatique. C'est le cas de la boule rouge de la crête du vautour que l'on doit mastiquer pour devenir un grand vomisseur de *okī*, la bière de manioc. Nous ne savons si cette technique est utilisée dans la pratique mais il ne fait aucun doute que son efficacité toute symbolique est liée à la répulsion qu'elle inspire : celui qui surmonterait son dégoût (*ulaphakepin*) serait désormais capable de contrôler son estomac, donc sa capacité à régurgiter, et prêt à bénéficier du prestige qui s'attache à tout bon régurgiteur.

Le rejet alimentaire, ce que nous appellerions écoeurement, se manifeste lexicalement par le terme *jahme tikai*, "avoir la nausée". Quant à la répulsion, gustative ou autre, elle sera rendue par *ulale eitop : juju man ulale me*, "la glande odoriférante est répugnante", ou *ulaphakmatsan juju*, "la glande à musc est (quelque chose de) répugnant". À propos de *juju* Crevaux nous dit : « en mangeant le croupion de cet oiseau... j'éprouve une sensation d'amertume très désagréable. Cette saveur provient d'une glande à huile à laquelle l'oiseau [230] puise pour lustrer ses plumes » ([1883] 1987 : 204). Cette répulsion, ce rejet, sont les mécanismes invoqués contre les aliments nocifs. Il est maintenant acquis que « le dégoût est un phénomène qui possède à la fois une dimension biologique et une dimension psychologique, sociale et culturelle » (Fischler, 1990 : 70).

V-3-4-6 épilogue à propos des sens

Un certain nombre de propositions doivent être notées ou rappelées :

- tous les sens participent de façon intense, chez les Wayana comme ailleurs, à l'appropriation du monde. Si l'on considère que cette appropriation passe par la culture, nous pouvons étendre au groupe ce que le poète F. Pessoa disait de l'individu :

« ...mes pensées sont toutes mes sensations
 je pense avec les yeux et avec les oreilles
 et avec les mains et avec les pieds
 et avec le nez et avec la bouche... » (1960 : 57)

Ceci permet d'affirmer, avec Howes, que chaque société doit être étudiée selon son ordre sensoriel propre, selon son sensorium défini comme l'appareil sensoriel complet conçu comme un complexe opérationnel (1990 : 90 et 112) : on ne doit négliger aucun sens à priori, nous l'avions dit à propos de la vue.

- Il y a une hiérarchie culturelle des sens ³⁸¹, variable selon le sexe surtout. La vue y tient une place majeure, avec l'odorat, comme en témoigne le débordement de son lexique dans d'autres champs sociaux, particulièrement celui du pouvoir. La première régit surtout nos relations à l'environnement et notre production, alors que le second, d'une certaine façon, est le sens le plus identitaire, le plus impliqué dans la vie sociale, celui qui joue le principal rôle dans l'ordonnement des relations entre individus.

Ces représentations doivent être prises en compte si l'on veut comprendre l'attitude des Wayana vis-à-vis de la maladie et du handicap, mais aussi car elles éclairent de l'intérieur la société et la culture. On peut dire que les hommes sont globalement plus sensibles aux handicaps, qui prennent chez eux une acuité particulière. N'est-ce pas souligner la prédominance des tâches masculines, en même temps que le danger potentiel qui les guette ? À travers les sens s'affirme une idée précise de la virilité (y compris dans le [231] domaine du goût, où le pimenté est lié au père), et plus généralement du rapport des sexes. Nous pouvons constater, une fois encore, qu'il n'y a pas qu'à travers la sexualité que la société utilise le corps pour « produire la domination des uns et le consentement des autres » (Godelier, 1982 : 60).

- Indépendamment de cette hiérarchie on en voit une autre se mettre en place dans l'ordre de la contamination, où le contact est prédominant. Les sièges des sens sont des zones à risque, par où le monde extérieur peut pénétrer la personne.

³⁸¹ Il ne s'agit pas là de déterminer un ratio au sens où l'entendent Leavitt et Hart ; toute société et tout rite est multisensoriel. Cela n'empêche pas que, selon les activités ou les institutions, tel ou tel sens soit prédominant à une époque donnée dans une société donnée.

Ce sont les cinq portes du diable de l'imaginaire chrétien. Mais toucher est "plus" que voir lorsqu'il s'agit d'interdits. Plus généralement on peut dire qu'une fonction importante des sens est de servir de rupteurs entre la réalité extérieure souvent menaçante et l'homme ; c'est la raison des interdits comportementaux et alimentaires. Justement parce qu'ils servent au contact, les sens peuvent être les vecteurs du risque morbigène comme ils peuvent l'éviter. Mais on est soumis à la tentation, et les sens sont trompeurs ! De Goeje avait bien vu cela, qui intitulait un paragraphe "transmutation des esprits". Il y disait :

« Un esprit peut pénétrer dans un être humain par les différents sens de ce dernier. Le seul fait de regarder une constellation, la lune ou une montagne peut faire entrer en soi l'esprit de la constellation... sans toutefois que l'esprit ait quitté pour autant l'objet auquel il appartient... Mais le danger n'existe vraiment que lorsque l'esprit de la chose est particulièrement fort ou que la personne est particulièrement faible... On peut aussi s'approprier un esprit en se frottant le corps avec un charme... » (1943 : 32).

Nous verrons avec *tëhetameimai* (XXI-5) le mécanisme de la "transmutation des esprits", et nous avons déjà les matériaux pour en saisir les modalités. Il nous importe pour l'instant de relever l'usage intensif que fait le contrôle social des sens.

- À lire les historiens qui se sont intéressés aux sens en Occident, on est frappé par l'abondance des ressemblances entre certaines époques, comme le 18^e siècle, et ce que nous avons observé pour notre part chez les Wayana. Dans les deux sociétés, on peut relever l'importance des odeurs personnelles, l'intérêt porté à la localisation des mauvaises odeurs corporelles (Corbin, 1986 : 43), l'insistance dirigée sur les rapports entre odeur et pilosité, sur les dangers de la puanteur, sur le traitement des parfums, sur les liens qui unissent odeur et maladie, odeur et séduction... Le résultat s'exprimant en termes de "vigilance olfactive", "d'odorat-sentinelle", de codification de la fonction sociale de la toilette. Une analyse ethno-sociale des perceptions, qui pourrait consister d'abord en la mise en évidence « du système des schèmes de perception et d'appréciation » (Bourdieu & Delsaut, 1980 : 5) qui est mis à l'oeuvre pour chaque sens dans l'existence ordinaire, permettrait vraisemblablement de poser en termes solides les bases d'une étude plus large, économique et politique, des sociétés. Corbin a bien souligné les risques de

cette « anthropologie historique des sens » [232] (1990 : 13). Chez les Wayana comme ailleurs, le statut des sens et leur utilisation est en perpétuel changement. De nouvelles sensations font leur apparition. Prenons l'exemple des glaces sucrées à sucer, des outils nouveaux (rabots, haches, tronçonneuses, moteurs...), des magnétophones et de la musique moderne synthétique, des eaux de Cologne... qui font appel à d'autres potentialités des sens, à d'autres techniques du corps. Ceci car « en même temps que l'expérience corporelle se redéploie, elle modèle ses perceptions sensorielles par l'intégration de nouvelles perceptions » (Le Breton, 1992 : 68).

On peut s'interroger, au sujet des sociétés à tradition orale, sur les conditions de possibilité d'une "histoire sociale des sens" dont l'impulsion fut donnée en Occident par Fèbvre, puis mise en place par Mandrou, avant d'être raffinée, entre autres, par Corbin pour l'odorat, Francastel, et récemment Baxandall pour la vue, Aron pour le goût.... En ce qui concerne les Wayana, l'absence de sources écrites et le manque de témoignages extérieurs anciens réduiraient la profondeur de cette ethnohistoire particulière à celle de la mémoire humaine. Elle se laisse toutefois appréhender quand les anciens affirment qu'autrefois ils mangeaient des champignons, ce qui répugne maintenant à tout le monde sans exception ; quand ils nous disent qu'ils se parfumaient au quotidien avec des substances odorantes, alors que les jeunes utilisent exclusivement des parfums artificiels et encore seulement lors de quelques "grandes occasions" ; quand les interdits qui frappaient la fabrication des ciels de case n'ont plus cours ; quand toutes les gâteries alimentaires pour enfants, comme le *takaka*, et bien d'autres spécialités gastronomiques, sont tombées en désuétude au profit d'épisodiques sucreries occidentales ; et quand nombre d'interdits commencent à être disqualifiés... On peut deviner les changements qu'ont pu entraîner, au niveau des sens, de leur usage, l'abandon de l'arc au profit du fusil, celui, en cours, des musiques traditionnelles au profit de la radio, la possibilité d'éclairer la nuit, la multiplication de la palette des couleurs rendue possible grâce aux produits occidentaux (peintures, fils de coton, verroterie...). Il y a là l'esquisse d'un travail très fin qui permettrait, moyennant beaucoup de prudence ³⁸², de poser les jalons de cette analyse de la perception wayana, elle-même

³⁸² Surtout, comme le souligne Corbin, d'éviter de confondre discours et pratiques, de se méfier de la métaphore...

riche en enseignements de tous ordres, notamment ici sur les effets de la rencontre avec l'Occident.

Enfin, aux cinq sens, Lucien Fèbvre en ajoutait un sixième, le « sens de l'impossible » qui faisait, nous dit-il, percevoir aux hommes de la Renaissance un monde fluide « où rien n'est strictement délimité, où les êtres eux-mêmes, perdant leurs frontières, changent en un clin d'oeil » (1968 : 404). Cet auteur, éclairé par Lévy-Bruhl, avait déjà effectué le rapprochement entre la période qu'il étudiait en Europe et les sociétés [233] "primitives". Chez les Wayana, si l'on voulait suivre Fèbvre, on dirait que ce sens existe et qu'il conditionne la propriété de transformabilité des êtres, propriété dont nous avons parlé dans le premier chapitre. Chez nous, dont ce sens a quitté le quotidien depuis longtemps, il se réfugie dans l'art, le rêve et la poésie. Quant à l'ethologue Boris Cyrulnik, il définit le sixième sens comme « le sens de soi » conçu plutôt comme « une sensorialité qui permet de savoir ce qui est en soi et ce qui ne l'est pas » (1997 : 156), tout en faisant néanmoins appel à la même dualité altérité/identité que Fèbvre.

Cet ethologue nous met d'ailleurs en garde, dans une optique synesthésique, contre « le piège nominaliste » (1997 : 160) qui consiste à distinguer réellement les cinq sens ³⁸³. Il montre aussi comment, à la physiologie, universelle, « s'ajoutent dès la première minute, des comportements sémiotiques qui font signe et mettent en place autour de l'enfant des contraintes de développement, véritables tuteurs de sens » (id : 170) ; le nouveau-né « tombe dans un monde structuré par les récits de sa mère et de sa culture et charpenté par des gestes, des attitudes, des mimiques et de longs scénarios comportementaux sensés » (id : 170). Ainsi selon Cyrulnik, « la physiologie sensorielle fonctionne déjà comme une perception sémiotisante » (99).

De fait pour lui l'hypnose serait un contre-sens s'appliquant à « un quatrième état de l'organisme » qui consiste en « un état de sensorialité liant deux individus séparés. L'expression de l'un fait impression dans l'autre et le captive » (id : 102) : bref les sens jouent un rôle majeur dans « l'ensorcellement du monde ».

³⁸³ Condillac fournit un bel exemple de cette fusion des sens, avec l'image du flacon de parfum de rose sous le nez de la statue (D. Anzieu, 1993 : 22).

[234]

V-4 Avant de continuer

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit ici d'une sorte de retour sur les faits analysés précédemment. Après avoir abordé la physiologie et l'anatomie, ainsi que les principales représentations wayana du corps qui leur sont liées, il est temps de récapituler les éléments de consensus, ceux qui ne font pas partie exclusivement d'un corpus spécialisé ³⁸⁴, ne donnent pas lieu à des divergences profondes, puis de recenser les principales variantes, de mettre en exergue quelques-uns des schèmes implicites qui régissent tant la praxis que la pensée du corps. C'est à partir de ces résultats notamment que l'on pourra par la suite aborder la compréhension du corps malade.

Il est utile de rappeler ici qu'il n'y a pas de théorie standard à propos du corps, de son fonctionnement, mais des schèmes généraux qui trouvent autant de modalités explicatives particulières qu'il y a de *pïjai*. Cette remarque vaut aussi pour les conceptions profanes ; l'un des informateurs notamment pense que dans les vaisseaux, les *sit*, il n'y a pas de sang mais seulement de l'air. On retrouve bien là ce que Benoist et Cathébras, tirant les conséquences de la distinction effectuée par Merleau-Ponty entre "le corps propre", expérimenté par l'individu, et "le corps en idée", relevaient : « Il serait toutefois illusoire de penser trouver dans quelque société que ce soit une conception unique du corps... Les discours sur le corps "tel qu'il est conçu par l'entendement" se placent au-delà, comme une enveloppe qui recouvrirait la pratique quotidienne, et qui lui donnerait un sens. Au sein de chaque culture ces discours sont d'ailleurs plus divers et plus contradictoires que bien des anthropologues n'en rendent compte » (1993). Aussi le consensus postulé s'applique avant tout aux schèmes généraux.

³⁸⁴ Rappelons que le hiatus en Occident entre savoir médical spécialisé et savoir médical profane est récent. Au Moyen-Age encore et ensuite, ce fossé n'existait pas comme nous le rappellent Jacquart et Thomasset « il n'y a pas de solution de continuité entre des croyances qualifiées de populaires et la pensée savante de l'époque » (1985 : 106). Chez les Wayana nombre d'éléments du corpus profane sont bien entendu issus de la pensée chamanique. Par corpus profane il faut entendre ce qui est admis globalement par la population, sans préjuger de l'origine de ce savoir.

[235]

V-4-1 approche de l'habitus corporel wayana

La structuration de l'image du corps s'établit à partir de quelques oppositions :

- On repère aisément une première division dans la conception du corps qui reflète une réalité spatio-fonctionnelle : d'un côté les organes de la génération, d'un autre ceux de l'alimentation et d'un autre encore ceux du sang. Schématiquement en haut les organes de la vie actuelle, en bas ceux de la vie à venir, séparés par les voies de l'apport énergétique.

poitrine : <i>ëlepata</i>	sang/ <i>omole</i> /vie
ventre : <i>wetep</i>	énergie
bas-ventre : <i>mone</i>	reproduction, élimination

- Autre dichotomie évidente : les organes de la vie actuelle se divisent en organes nobles, qui sont logés dans la poitrine, et en organes d'excrétion, l'estomac et le foie faisant l'interface. Parmi les "nobles", le cœur joue le rôle prédominant, il est le chef, et les vaisseaux sanguins en sont les prolongements. En ce sens parler du cœur, assorti de ses prolongements, revient à parler du sang, donc de l'homme tout entier car le reste est secondaire, comme le remarque Muloko "c'est Kujuli qui a mis ça -les organes- en place, mais à mon avis, excepté le cœur, tout le reste est inutile". Or, puisque "le sang c'est *l'omole*", on comprend que le siège de *l'omole* soit le cœur, il n'y a là aucune contradiction. La séparation opérée par le diaphragme, "notre couvercle", tend à prouver l'importance des organes du sang.

- On notera également l'existence de deux filtres préservant la pureté du sang des dangers de profanation du monde extérieur. L'estomac, qui n'accepte que les aliments compatibles avec les besoins (mais il peut être trompé), et le foie qui sélectionne le "sang des aliments", c'est-à-dire leur partie la plus pure pour l'offrir

au sang. Ces deux organes sont [236] deux gardiens du caractère sacré du sang, le troisième est l'individu lui-même qui ne devrait théoriquement consommer que des "*tëhem mïle*", les aliments authentiques réputés sans risque, et respecter les interdits.

dessin n° 14 représentant les différentes barrières
garantissant la pureté du sang

[Retour à la table des matières](#)

Voir le dessin no 14 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

- Une autre césure importante apparaît : au-delà de tous ces points de détail, nous pensons qu'on peut considérer que les Wayana conçoivent le corps comme un récipient/peau rempli d'un liquide/sang ; il est entendu que "le sang c'est la personne", que tous les organes en fin de compte ne sont qu'un vaste assemblage au service du sang, et par suite que tout épanchement de sang est une extravasation de la personne ³⁸⁵. *La hiérarchie des organes résulte de la conception de leur rôle dans le flux du sang ; le coeur, organe du sang par excellence est donc le chef. À dire vrai, on peut considérer l'ensemble interne du corps, et sa [237] justification s'arrête là, comme une complexe machine à contenir et mobiliser le sang. Or ce dernier n'est que l'aspect visible d'une entité double dont l'omole constitue le versant invisible.*

La peau quant à elle n'est pas qu'une simple enveloppe. Sa physiologie notamment explique certains modes d'administration des soins ainsi que les modes

³⁸⁵ Au Moyen-Age, nous dit Pouchelle, « le sang, véhicule de l'âme et de la force vitale, est l'objet d'attitudes passionnelles... le sang c'est la personne ». Elle rattache le caractère éminemment ambigu du soignant à celui de ce liquide : « Homme de sang donc le chirurgien. Contaminé. Comme tout transgresseur de tabou, atteint par les forces nouées dans l'objet interdit, il était à la fois sacré et impur. C'est en grande partie ce qui faisait de lui, pour ses contemporains, un personnage inquiétant » (1983 : 123). Dans le même ouvrage elle montre que l'intérieur du corps relevait du médecin et l'extérieur du chirurgien. On retrouve une dichotomie de cet ordre (*pïjai/ëlemi*) chez les Wayana. Bref, ceci pour montrer comment la conception du corps et de ses composants participe activement à la structuration des soins : *Le système médical d'une société est aussi un reflet, une projection de son "système du corps"*.

de transmission de certaines maladies, et symboliquement elle possède une grande importance. Un schème fondamental lui attribue un pouvoir d'action sur la profondeur, et sur la personne en général au point de pouvoir la transformer : c'est un point fondamental. De tout l'organisme, elle seule n'appartient pas à la mouvance du sang, qu'elle enveloppe et contraint.

Leur origine, leur présent mais encore leur devenir séparent le sang et la peau : le premier, symbole de pureté, protégé et sacré, retournera vers le ciel pour y vivre une éternelle félicité tandis que la seconde, profane et souillée, exposée au contact permanent de la réalité quotidienne, restera sur terre dans des conditions précaires. Les hommes n'auront rien à craindre du sang/*omole* vivant si loin tranquillement, mais auront à redouter la peau/*akuwalinpë* qui, conservant le caractère du défunt, pourra, dans son malheur, venir perturber leur existence.

Le coeur est à l'articulation monde visible/monde invisible, la face offerte (aux attaques, aux altérations) de *l'omole*. Rien ne dit mieux son importance que cette phrase d'un chamane (P) : "à la mort, Kujuli vient prendre notre cœur, et là dedans il y a notre *omole*. Il la ramène là-haut et c'est à partir du cœur qu'il refait comme un homme, la copie du mort" ; cette croyance est répandue chez les anciens. Nostalgique des temps mythiques, la culture conserve à l'être humain une éternité invisible agréable pour le récompenser de ses qualités sociales, alors que ses défauts seront éternellement affrontés à l'ennui terrestre : *l'akuwalinpë* est coincé dans une invisibilité pesante, entre un ciel refusé et une vie terrestre qu'il ne peut plus que contempler, et parfois perturber. Nous retrouvons indirectement trace d'une faute, d'un "péché" : contrairement aux *jolok* qui vivent sans fin leur unité, l'homme la vit temporairement, menacé par la faute ; quelle qu'ait été celle-ci initialement, ses actualisations présentes sont socialement déterminées (bagarre, méchanceté, avortement...).

Finalement le pur s'oppose à l'impur comme l'intérieur à l'extérieur et le sang à la peau ; le foncé s'oppose au clair comme le fort au faible et le piquant au doux ; le piquant s'oppose à l'amer comme le civilisé au sauvage ; le chaud s'oppose au froid comme la vie à la mort, le visible à l'invisible et l'omole au jolok.

[238]

Quelques autres observations importantes nous semble devoir être retenues :

Le corps peut être considéré comme un circuit de consommation : aliments filtrés consommés par le sang qui va nourrir la chair, air qui sert d'aliment au sang, graisse alimentaire qui va alimenter celle du corps... Le tout se résout en une sorte de cercle de prédation qui ressemble assez à ce qui se passe entre les hommes et leur environnement.

Un principe général, mais qui ne semble pas toujours confirmé dans le détail des entretiens, est que tous les organes sont liés entre eux par des enchevêtrements de conduits. Cette notion est importante car elle témoigne d'une harmonie certaine entre les organes, harmonie nécessaire au bon déroulement des processus physiologiques : la vie résulte de l'entente et de la communication entre les organes. Se dégage de l'ensemble une véritable physiologie des humeurs. On voit apparaître plusieurs circuits ; le premier est issu de l'alimentation, comprenant trois voies séparées qui sont celle du sang et de l'air qui suit un circuit, celle de l'eau qui aboutit à la vessie, celle de la graisse. Un circuit court de l'air à partir de la respiration se prolonge ensuite avec le sang. Sans compter que les moelles fournissent des ordres, ceux reçus de Kujuli par l'intermédiaire de l'air. Nous avons dit qu'en fin de compte une bonne part de la pathologie s'explique par une logique des fluides (sang pourri, canaux obstrués, sang sec, trop épais...-tout ce qui altère le sang : matières peccantes-). La physiologie wayana répond d'ailleurs aux trois questions de base que J. Pigeaud assigne à toute théorie humorale : origine des humeurs, maintenance qualitative et quantitative en fonction de deux circuits (problème de circulation) dont l'un est interne et l'autre d'échange avec l'extérieur, enfin leur fonction (1985 : 53). C'est d'ailleurs l'occasion de signaler les nombreuses ressemblances de fond et de formes entre le savoir anatomique et physiologique des Wayana et celui des savants de notre Moyen-Age : on y retrouve notamment cette « instabilité des données anatomiques » (ailleurs ces auteurs parlent même de « chaos du savoir anatomique » (49)) qui est cependant « conciliable avec un système physiologique cohérent » en ce sens que « les organes ne sont considérés que comme des lieux de passage, des réceptacles ou des véhicules. Leur existence est expliquée en termes de finalité, et non de fonction spécifique » (Jacquart et Thomasset, 1985 : 16). Comme au Moyen-Age, c'est toute une mécanique des humeurs qui gouverne et homogénéise finalement les conceptions.

L'ensemble des organes est connu (à l'exception peut-être du pancréas), et la situation des principaux fait l'unanimité. Beaucoup d'inconnues subsistent, ce qui

ne doit pas nous étonner ; il en est de même dans notre société, en ce qui concerne le savoir profane tout au moins.

[239]

Un point demande à être précisé : nous avons plusieurs fois parlé de hiérarchie entre organes, de "chef" d'un groupe d'organes. Le terme employé pour chef est toujours, en ce qui concerne le corps, *umït*. *Umït* c'est par exemple le chef du village (*ëutë umït*), ou le maître (en terme magique) d'une espèce animale. Si un chamane est capable d'attirer une bonne chasse en tel ou tel animal, on dira qu'il est *umït* pour cette espèce. Mais il n'y a pas à proprement parler d'inverse, de "sujet" asservi, obéissant. Le terme employé pour désigner les organes "secondaires" est *peito* que les Wayana utilisent selon le contexte pour "ouvrier", "employé", "aide", "compagnon dévoué". Le *peito* c'est ainsi également, nous le verrons, que l'on appelle l'époux de la fille. Or il est censé non pas obéir au sens où nous l'entendons (et d'ailleurs ses beaux-parents ne s'aviseraient pas de le "commander") mais exécuter pour le compte des parents de la fille un certain nombre de tâches codifiées, notamment défricher l'abattis. Il n'est donc pas "aux ordres", mais à la disposition, pour des tâches déterminées, d'une catégorie précise de personnes. On oppose notamment le *peito* au *tamouchi* (terme qui n'est jamais employé dans le vocabulaire du corps) ce dernier étant le vieux, le chef de groupe, qui n'a de service à rendre à personne mais à attendre ³⁸⁶ de tous. Il y a aussi une notion d'antériorité. Bref les organes *peito* n'obéissent pas aux organes *umït* comme l'esclave au maître, mais ils les secondent dans les fonctions qui leur sont dévolues ; ils sont des aides, des assistants, des commensaux. La notion de force physique se substitue partiellement à celle de force sociale du *tamouchi* ou du *umït*. Ainsi le pouce n'est le "chef" de la main que parce qu'il en est l'élément le plus puissant. Nous sommes ici au coeur du domaine du politique.

Cette "hiérarchie" dépend aussi du savoir : qui sait par exemple si, à long terme, le rôle majeur du poumon dans la respiration que notre société inculque aux Wayana via l'école ne va pas la modifier ³⁸⁷ ? Et quel facteur a pu faire, dans le

³⁸⁶ Je dis bien attendre et non exiger car, d'une part il est tout à fait possible au *peito* de refuser ses services, et, de plus, en cas d'exigence trop importante, il peut quitter le village pour aller s'installer ailleurs.

³⁸⁷ Cf à ce sujet l'annexe X. Chez les Mélanésien Leenhardt a bien mis en évidence le rôle de l'école (à travers l'observation appliquée, la dissection...) dans la « régression de la pensée mythique » (1947 : 275) notamment en ce qui concerne la représentation du corps.

passé, que le coeur a pris l'avantage sur le foie ? Il importait de noter de quelle façon le corps nous parle de pouvoir, et nous compléterons ce thème à propos de la vue : le corps est un lieu du politique, il sert à le comprendre, à le ressentir, il l'exprime. Le corps est un lieu d'enjeu de pouvoir, entre organes, entre fonctions, comme il le devient, en cas de maladie, entre individu et société, soigné et soignant. Sans oublier bien sûr que les hiérarchies du corps sain informent celles du corps malade : une maladie du coeur est toujours plus grave, pour les Wayana, qu'une maladie du rein notamment.

[240]

Quant aux sens, portes ouvertes au péril extérieur, et par conséquent organes/fonctions à contrôler, ils nous ont beaucoup parlé de la société.

À ce point de notre étude, nous pouvons admettre avec M. Therrien que « le corps sert à universaliser le moi et à individualiser l'univers » (1987 : 170).

V-4-2- savoir ordinaire/ connaissance des profondeurs

Une géographie du corps se met en place : d'abord il faut dire, comme l'a bien remarqué M. Therrien, que « nous n'appréhendons pas notre corps de façon systématique et nous sommes incapables d'en appréhender tous les traits particuliers... certains lieux corporels sont marqués par l'imprécision et la hiérarchie des diverses parties anatomiques, leur emplacement par rapport à d'autres ne sont pas perçus de la même manière par tous... » (1987 : 90). Toutefois, à l'échelle de la société, certaines régularités apparaissent que nous venons de pointer. Il est évident en tout cas qu'il existe des zones et des fonctions non seulement meilleures à penser, mais surtout plus faciles à penser : la peau, le sang, les membres, les zones anatomiques bien différenciées (épaules...), visibles, en font partie, alors que l'intérieur du corps est l'objet de plus de variations et relève d'une compétence spécialisée. Un Wayana ne dira pas, lors d'une plainte, (sauf s'il a des antécédents ou que c'est une affection chronique) *elemina hamtikai*, "j'ai mal au rein" ou *ele hamtikai*, "j'ai le foie malade". Il désignera une partie précise du corps, *mota etumhak*, "j'ai mal à l'épaule", ou une zone anatomique large : *wetep etumhak*, "je souffre du ventre" ou encore *elepata hamtikai* ("j'ai mal à la poitrine") et c'est le

pïjai qui lui dira si c'est le foie qui est en cause, ou le coeur. Mais aussi il n'y a qu'un spécialiste qui peut s'interroger sur la communication qu'entretiennent les reins avec le reste de l'organisme ; qu'aucun tuyau n'en parte, comme nous l'avons dit, est une autre occasion de voir à l'oeuvre l'empirisme des chamanes, la mobilisation d'un ensemble d'observations afin de mieux comprendre, même si, comme dans ce cas, l'intérêt pratique et immédiat ne semble pas en jeu. Ces "vides" théoriques permettent aussi de penser qu'un bon accueil sera réservé à toute conception qui les comblerait efficacement.

Nous voyons ainsi se dessiner une représentation du corps qui n'est plus strictement spatiale mais tient compte du statut interne/invisible ou externe/visible, important ou secondaire des organes. Cette représentation nous renvoie à une différence de compétence : elle est un des principaux critères qui informeront l'attitude du malade dans [241] son itinéraire thérapeutique. Or cette géographie, nous en avons dessiné déjà nettement les contours tout au long des pages qui précèdent. Nous la complèterons, car elle constitue un élément fondamental. Passée la surface et les certitudes triviales, c'est au *pïjai* (il n'y a guère de différence sur ce plan avec nous, qui confions ce soin au médecin) à statuer plus précisément, et l'on s'inquiètera plus vite. C'est le chaud mystère des entrailles qui leur confère ce caractère sacré et pur qui tranche nettement avec l'aspect profane et impur de la superficie offerte au regard de tous. Les maladies de la profondeur ont un autre sens et motivent des réactions et des représentations différentes de celles qui apparaissent à la vue : dialectique du visible ou presque visible et du caché, du profane et du sacré, du grave et du bénin, du populaire et du spécialisé... Nous rejoignons là C. Durif-Bruckert qui débute son livre, où elle analyse le savoir profane français contemporain sur le corps, par ces mots : « le corps intérieur est communément perçu comme un univers clos et insondable, le plus enclos qui soit... De ce fait, il est mystère » avant de parler quelques pages plus loin de « la forteresse de peau vécue comme infranchissable » (1994 : 17). Quoi de plus mystérieux en effet que ce corps qui est nous, invisible en nous. Son langage nous concerne puisque c'est le nôtre, qui vient de nous, mais chacun doit en inventer le code selon son vécu personnel dans le cadre d'une culture précise ; des manifestations quotidiennes des fonctions d'excrétion ou de la simple cénesthésie jusqu'au jaillissement en geyser de l'inhabituel, nous y reviendrons, le dialogue est constant. Si les premières, passés les stades précoces de l'enfance (où elles sont actives et for-

matrices, comme la psychanalyse l'a suffisamment prouvé), ne sont plus questionnantes pour l'adulte, le second provoque la terreur liée au paradoxe de l'innommable qui est tellement proche qu'il se confond avec nous ; cet indicible, c'est nous. Cette conception du mystère n'est pas sans rapport avec la représentation de l'organe, comme le suggère Durif (1994 : 46) qui attribue à la chirurgie à cœur ouvert la perte dans notre société du statut éminent et riche du cœur, comme si l'exhibition, l'extériorisation provoquait une désacralisation. On peut voir dans la dialectique caché/exhibé ou interne/externe un élément majeur qui structure tout au moins la conception wayana du corps ; on peut penser qu'il est universel mais il faudrait le prouver.

On peut dire que, sur le plan du savoir comme sur les plans symbolique et imaginaire, il y a deux corps : le corps du commun, qui se limite à quelques territoires (sexualité...) et le corps du spécialiste, vaste domaine aux limbes imprécises. Seul le second comporte une profondeur signifiante, pour le premier elle est chaos, mystère. Encore faut-il noter que chaque *pïjai* ne dispose pas de la même connaissance des abîmes. Ainsi, à la "géographie" du savoir populaire le chamane ajoute un savoir géologique : lui seul possède les moyens nécessaires à la connaissance du monde interne caché sous la surface. Pour le corps comme pour "l'action mystique", on peut dire avec Lévy-Bruhl que « le savoir ne se [242] sépare pas du pouvoir, et c'est le pouvoir [ici du chamane] qui est la condition du savoir » ([1922] 1947 : 145). Nous retrouverons cette vérité avec l'utilisation culturelle du rêve.

Il faut donc constater entre les zones et les organes du corps une grande inégalité dans la conceptualisation, dans la représentation, et par suite dans la fréquence de l'usage lexical. Nous en trouverons la preuve dans le travail sur les maladies et les soins, mais il était important de souligner ici cet élément trop souvent oublié. De plus certains organes ont donné lieu à davantage d'invention que d'autres dans le lexique familier. La sphère sexuelle est un bon exemple de cela.

Revenons sur un point : chez les Wayana il n'y a qu'une différence quantitative en ce qui concerne le savoir sur le corps ³⁸⁸, avons-nous dit. Les chamanes en sont les spécialistes reconnus, ils y réfléchissent davantage, tout le monde le reconnaît ; il n'est donc pas possible de restituer « la conception moyenne des locuteurs » comme l'a tenté P. Roulon chez les Gbaya où il n'y a pas de spécialiste de la guérison et où la connaissance, de ce fait, ne dépend que de l'intérêt que chacun porte au sujet (1980 : 60). Nous voulons ici réfléchir un peu sur l'origine des divergences soulignées à plusieurs reprises jusque là, tout en réaffirmant qu'elles n'empêchent pas l'existence d'une conception d'ensemble relativement homogène, dont la cohérence, surtout en ce qui concerne les éléments essentiels, sang, cœur, reproduction, respiration... témoigne de l'ancienneté.

Ces variations peuvent concerner un même individu, mais le plus souvent elles sont inter-individuelles. Comment les expliquer ?

On invoquera bien sûr les caractéristiques inhérentes à la tradition orale : créativité continue et altérations lors de la transmission. Nous ne devons pas oublier que dans la société grecque antique à tradition écrite, Platon privilégiait le rôle du cœur dans les processus vitaux, Aristote celui du cerveau, avant que Galien ne tranche en faveur du second. L'étape de la "suprématie cardiaque" ne débuta qu'au 16^e siècle avec Vésale, après que bien des précurseurs aient décrit le circuit du sang, et ne fut totale qu'avec Harvey pour être finalement remise en question au milieu de notre siècle quand le cerveau tend à prendre la place symbolique du cœur. L'effet "tradition orale" ne suffit donc sans doute pas à [243] expliquer les hésitations et imprécisions et ce que Jacquart et Thomasset appellent, à propos du Moyen-Age, « l'instabilité des données anatomiques » qui « paraît inconciliable avec un système physiologique cohérent » (1985 : 16). Or au total ce qui se dégage c'est une cohérence telle qu'aucune affection, aucun trouble ou presque ne reste sans explication.

En fait, d'autres facteurs sont à l'œuvre : d'abord l'hétérogénéité ethnique du groupe wayana actuel, qui résulte de la fusion de nombreuses tribus. Cette diversi-

³⁸⁸ En ce qui concerne le savoir ordinaire sur le corps en France, Durif-Bruckert avance que « le savoir commun sur le corps peut être compris comme modelage des expériences sensibles quotidiennes par la symbolique sociale, l'ensemble des valeurs idéologiques et les références scientifiques [disons spécialisé en ce qui concerne les Wayana] permettant ainsi l'émergence progressive de la pensée » (1994 : 199).

té est perceptible dans la formation des chamanes : le *pījai* Pileike est en partie, du côté de son père, Wayāpi (ethnie tupi), et c'est précisément de cette lignée qu'il a reçu le pouvoir d'être chamane ; son nom même vient d'un arrière grand-père paternel Wayāpi. Wejuku descend par sa mère de Tirio (ethnie karib) du Tapanahoni, et c'est précisément le frère de son père, tous deux étant chamanes, qui a décelé qu'il serait lui aussi *pījai*. Quant à Muloko, son père et son grand-père paternel étaient des Apalai du Paru selon ses dires. Nous approfondirons ces données lorsqu'il sera question de *pījai*, mais on voit déjà la grande hétérogénéité des traditions. Autre facteur de divergence, les filières de l'apprentissage, mêlant les sources et les informations et théories : Pilima comme Panapasi semblent descendre de Wayana du Jari, mais le premier a également "reçu les esprits" de Wempi, grand chamane décédé il y a quelques années et qui descendait de Wayana du Paru, et le second a fait l'essentiel de son apprentissage avec Muloko. Tukanu, lui, aurait appris avec un Upului, quant à Palipen il aurait complété sa formation avec Edouard Petit-pied, chamane émerillon. Toutefois, à y regarder de près, il ne faut tenir aucun de ces facteurs pour absolu. Sinon comment expliquer que l'analyse comparative des conceptions du corps et de la cosmologie de Muloko et de son élève Panapasi montre des différences significatives entre elles ?

Facteurs supplémentaires à retenir, le degré de spécialisation, l'âge et le sexe, la scolarisation. Une mère de famille possède une idée précise, celle de sa famille, sur la conception ; tous admettent que le *pījai* en sait plus à ce sujet -le corps, la personne et la maladie- que le commun, mais aussi qu'un ancien ayant participé à de nombreuses veillées est de toute façon, et sur tout sujet traditionnel, plus savant qu'un jeune, mes entretiens m'en ont bien convaincu. Enfin il ne faut pas négliger l'apport occidental, encore mince, mais pas totalement nul, trop récent cependant pour jouer déjà un rôle, avoir laissé des sédiments significatifs. Rappelons quand même, surtout quand on sait la rapidité d'adaptation des chamanes, le cas de Tukanu qui venait d'apprendre par son petit-fils scolarisé que l'air va dans les poumons, mais aussi les réticences à reconnaître la fonction de la lune dans les cycles féminins et la reproduction. Les seuls scolarisés ne sont pas en cause, une sorte de halo d'acculturation se dessine autour d'eux, dont la taille dépend de leur statut, et d'abord de leur âge. Un jeune scolarisé à Maripasoula a déjà une image appréciable, et s'il arrive à Saint-Laurent du Maroni ou Kourou, son prestige dé-

passera le cercle de sa famille. [244] Or la diffusion et le degré de crédibilité des informations dont il est porteur dépendent de ce prestige. Nous en reparlerons.

Enfin on doit aussi faire intervenir la notion de "sens pratique" développée par Bourdieu : en effet toutes les constatations qui précèdent mettent en évidence les facteurs socio-culturels qui forment l'habitus, ce dernier générant à son tour les schèmes généraux et pratiques :

« La logique pratique qui a pour principe un système de schèmes générateurs et organisateurs objectivement cohérents, fonctionnant à l'état pratique comme un principe de sélection *souvent imprécis* [c'est moi qui souligne] mais systématique, n'a ni la rigueur ni la constance qui caractérise la logique logique... C'est pourquoi elle se révèle dans une sorte d'*unité de style* qui, bien qu'elle soit immédiatement perceptible, n'a rien de la cohérence stricte et sans surprise des produits concertés d'un plan » (Bourdieu, 1980 : 174).

[245]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

**Première partie.
Anthropologie du corps**

**Deuxième section
Le corps en situation.
Pratiques et dynamiques
corporelles**

[Retour à la table des matières](#)

Jusque là c'est un corps figé qui a été examiné. Il s'agissait surtout de fait parler les mots, les images et les constructions auxquels il donne lieu, et nous avons pu constater que ces mots, images et constructions nous disaient aussi, pour la plupart, le social et la culture. Mais cela n'est pas assez ; il est temps de laisser la statue s'animer, de tenter de reconstituer, partiellement bien sûr, la gamme des gestes et des attitudes possibles appris par la société wayana. Sortons de l'ordre du discours et de la description pour pénétrer dans celui de l'action.

À la limite aucun geste n'est spontané ou, comme le disait Mauss, « en somme, il n'existe peut-être pas de "façon naturelle" chez l'adulte » (1985 : 370). La gestuelle, comme le remarque Schmitt, appartient à la longue durée et, de même que l'Antiquité évoquée par cet auteur, toute société a « élaboré un système de gestes » (1990 : 33).

Il n'est pas question de viser à l'exhaustivité en matière de gestuelle : il s'agit d'un domaine dynamique, qui épouse les contours changeants de la culture en même temps qu'il leur fournit un cadre d'expression. Le but est maintenant de montrer comment le corps, en tant que partie constitutive de la personne, vit la société, la fait vivre, à tel point qu'à suivre les mouvements du premier, il est possible d'obtenir d'une culture particulière une image qui se complète progressivement jusqu'à en épouser tous les détails.

Cette partie aurait aussi bien pu s'intituler, à la façon de Le Breton, "Sociabilités corporelles". On y trouvera des techniques du corps proprement dites, « façon dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle savent se servir de leur corps » (Mauss, 1985 : 365), comme l'acte de manger ou la régurgitation, mais aussi des techniques appliquées au corps comme la flagellation ou encore l'expression des sentiments ; des éléments du domaine de la sensorialité... Il y a des actes simples comme le crachat et des montages complexes convoquant des pans entiers de la société et de la culture, comme la sexualité. Nous renvoyons à l'annexe VI-4 en ce qui concerne le vocabulaire de base du [246] mouvement, des gestes et de quelques expressions, et l'on trouvera en annexe VII un certain nombre de techniques du corps mineures concernant par exemple le rire et le sourire, le mouchage et le comptage.

Notre classement est discutable de plusieurs points de vue, et nous n'avons d'autre excuse que la modestie de notre propos qui vise « à établir un "signallement provisoire" des manifestations du corps dans la vie sociale » (Le Breton, D. 1994 : 80) des Wayana ; l'auteur cité a dû lui-même renoncer à la perfection en ce domaine, adoptant finalement une « typologie (qui) apparaîtra peut-être comme plus commode que réellement heuristique » (id). Ce qui fait l'unité de l'ensemble des données ici rassemblées, c'est la démonstration, partout, de « la nature sociale de l'habitus » (Mauss, 1985 : 368).

[247]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

**Première partie.
Anthropologie du corps**

Chapitre VI

Fonctions corporelles

[Retour à la table des matières](#)

Nous distinguerons, par souci de clarté, entre les fonctions corporelles primaires, basiques, définies ici comme celles qu'impliquent, quels que soient le sexe et l'âge, le fonctionnement organique de tout individu, et fonctions corporelles complexes celles qui sont orientées vers la sexualité et la reproduction.

VI-1 - Fonctions corporelles primaires

Plan :

VI-1-1 manger/boire

VI-1-2 défécation/miction

VI-1-3 le sommeil

VI-1-4 la marche

VI-1-1 manger/Boire

L'acte de manger³⁸⁹ est doublement technique. Technique immédiate sur la manière, et technique concernant la quantité : on mange, quand c'est possible, jusqu'à satiété, d'énormes quantités, telles qu'un Européen ne pourrait en absorber en un seul repas. Tous les observateurs ont été surpris par cette capacité d'absorption. Crevaux nous dit : « Ils absorbent des quantités considérables d'aliments... il n'est pas rare qu'un Indien mange un poisson de trois livres à son repas du soir » mais il ajoute aussitôt « Ils sont capables, à un moment donné de supporter de grandes privations et ils ne boivent jamais en mangeant » ([1883] 1987 : 151-152) et Coudreau confirme : « La vie matérielle est faite d'alternatives de privations et de gloutonnerie... Quand il y a abondance on se remplit le ventre et l'on mange de tout sans retenue, après quoi on fait honneur au *chacola* et au *cachiri*. Les Roucouyennes mangent plus souvent que nous. Ils mangent en cachette. Quand ils ont fini [248] le repas en commun chacun s'en va manger avec les femmes, lui assis sur un *kololo* ("tabouret") elles à terre car l'homme seul a droit au *kololo*. Les femmes s'asseyent toujours par terre... » (1893 : 135, 137) et encore : « Les Indiens partagent avec le "vaisseau du désert" cette faculté merveilleuse de pouvoir observer pendant plusieurs jours consécutifs une diète à peu près absolue, et de pouvoir manger ensuite sans retenue et sans crainte d'indigestion » (356). Sa comparaison avec le chameau met en évidence l'aspect technique de la performance. Il s'agit d'un comportement en grande partie adaptatif³⁹⁰ : on mange quand il y a de quoi, en prévision de jours moins heureux.

Le rassasiement, dont le rot est le témoin, est une composante majeure du plaisir tel que le conçoivent les Wayana. Ces observations permettent d'objectiver une nette relation entre le moral et l'abondance. Voyant parfois des amis tristes,

³⁸⁹ On consultera avec intérêt le texte que D. Schoepf a consacré à l'alimentation wayana (1979). Voir aussi J. Lapointe (1970 : 48).

³⁹⁰ Igor de Garine note à ce sujet que « l'un des comportements les plus constants susceptibles d'avoir une répercussion nutritionnelle, c'est la recherche d'un sentiment de réplétion, qui marque l'hédonisme plutôt que la rationalité alimentaire... Dans le cas des sociétés de chasseurs-cueilleurs, comme l'ont fait remarquer de nombreux auteurs, la ventrée est le meilleur moyen d'assurer le stockage des denrées périssables et, en particulier, des protéines animales que l'on ne sait pas conserver » (1979 : 76).

songeurs, apathiques, et leur demandant la raison de cet état, je m'entendais invariablement répondre : "j'ai faim". Il s'agissait effectivement de périodes de vaches maigres et chacun me répétait : "Jean, on va mourir si un tel ne rapporte rien !" : rapporter de la chair bien sûr, viande ou poisson car un repas sans chair n'est pas considéré comme un repas ³⁹¹, tout au plus un goûter ; on pourrait même définir le repas wayana comme l'acte alimentaire concernant nécessairement la viande. Par contre la perspective de l'abondance éclaire les regards, les visages : une vague de sourires, une détente s'instaure, les anciens auteurs l'avaient remarqué : « Manger à satiété... quand s'y ajoute du cachiri ³⁹² à discrétion, cela devient de l'enthousiasme » (Coudreau, 1893 : 137), « L'abondance de victuailles rend les Indiens aussi loquaces que le ferait le *cachiri*. Comme nos déjeuners et nos dîners sont copieux, ce sont d'interminables récits » (359). La gaieté est conviée. Un Wayana ne peut concevoir le bonheur hors de l'abondance alimentaire. Après un gros repas, ou une grande consommation de *okï*, on dira *tïmnoké wai*, "j'ai le ventre plein", "je suis repu", avec une expression d'évidente satisfaction. Dans le même ordre d'idée, il n'est pas inconvenant, après un bon repas, de montrer sa satisfaction par un rot de bon aloi. Coudreau l'atteste, soulignant par la même occasion la fréquence du pet : « Ils ont l'habitude, quand ils ont terminé leur repas, et spécialement après avoir bu du cachiri, de roter bruyamment et longuement en modulant un son rauque. Ces incontinences de la bouche, jointes à celles de son contraire, fatiguent beaucoup, au début, l'oreille européenne » (1893 : 136). A l'en croire il y a même une technique du rot !

[249]

On doit systématiquement "se laver les mains" (*tëhematse*) avant de manger mais aussi après ³⁹³, de même qu'après le repas on se rince généralement la bouche (*temtakulukulumai* ou *temtakokulukulumai*). Il ne faut jamais manger quand on transpire, en revenant de l'abatis par exemple : on doit se rafraîchir auparavant, sinon on sera *tëtakamai*, "intoxiqué" (sans doute à cause de la transpiration).

³⁹¹ C'est une remarque générale en Amazonie ; pour la zone proche, voir F. Grenand et C. Haxaire (1977 : 307).

³⁹² Bière de manioc.

³⁹³ Avant c'est afin de ne pas souiller la nourriture commune, après c'est pour se débarrasser de l'odeur de la chair que l'on vient de toucher.

On mange si possible collectivement, en position assise, sur un tabouret bas, voire accroupi sur les talons, parfois debout, en cercle autour de la marmite ; il n'y a pas de table. On mange vite, avec les mains, sans parler, et sans boire, en déchirant dans le plat commun des morceaux coupés par la maîtresse de maison et en brisant au fur et à mesure des besoins la galette disposée à côté. Autrefois femmes et enfants mangeaient après les hommes ³⁹⁴ ; de nos jours ce caractère n'apparaît quasiment plus, femmes et hommes mangeant de conserve, et les femmes ont presque autant droit au tabouret que les hommes. La galette de manioc, *ulu*, est tenue dans la main gauche incurvée, au dessus de la paume et sera trempée (*tamihé*) dans la sauce ; c'est la main droite qui arrache dans la gamelle collective des morceaux de poisson ou de viande qui seront portés à la bouche. Nous n'avons jamais constaté d'infraction à cette latéralisation. Crevaux il y a cent ans a fait la même description :

« Je remarque que les Oyampys, comme tous les Indiens (il venait de séjourner chez les Wayana), ne mordent pas comme nous dans la viande à belles dents, mais la déchirent avec les doigts et la portent à la bouche par petits morceaux. La main gauche leur servant d'assiette, ils tiennent le morceau de cassave qui remplace le pain entre l'auriculaire et l'annulaire de la main droite, tandis que le petit morceau de viande est maintenu entre le pouce et l'index. Ils économisent du travail en n'employant qu'une main pour porter la viande et le pain à la bouche » ([1883] 1987 : 236).

Chacun quitte sa place quand il a fini, en disant *maka* ! ("j'ai fini !") puis se lave les mains si possible avec du savon et se rince la bouche grâce à une cuvette d'eau placée là exprès par la maîtresse de maison : comme le remarquait N. Elias, « rien dans les manières de table ne va de soi... La moindre coutume de ce rituel flottant est l'aboutissement d'une évolution infiniment lente » (1973 : 155).

Il y a plusieurs façons de manger (*tëtukhe*). On peut faire de grosses bouchées (*tapuktapukme tëtukhe* ou *sapuksapukme tëtukhe*) et avaler comme un goinfre ³⁹⁵ (*kulele* ou *pulele*), ce qui est inconvenant ; on peut manger en ouvrant la bouche et en faisant du bruit (*misamisame tëtukhe*), ce qui est encore inconvenant et de

³⁹⁴ Ce que confirme il n'y a guère Hurault (1961 : 148).

³⁹⁵ A ne pas confondre avec le *jotse*, ou *jotse hepì* ou *jotèn* qui consomme en cachette ou en fraude, avidement, toute la nourriture d'un groupe ou d'une personne ; les enfants finissent ainsi souvent la marmite dès que les parents ont le dos tourné.

plus susceptible de donner aux [250] autres la nausée ; mais la façon la plus normale de manger est de le faire à bouche fermée (*moloimoloime tètukhe* ou *mulohmulohme tètukhe*), car mastiquer ³⁹⁶ en ouvrant la bouche (*kuwitme tètukhe*) est peu correct et admis seulement des enfants .

Les Wayana disposent par ailleurs d'une technique buccale consistant à trier rapidement avec la langue les arêtes de la chair (ou les petits os), sans y porter les mains, puis à les cracher proprement devant soi de façon à constituer un petit tas que la maîtresse de maison balaiera après le repas (si les chiens ne s'en emparent pas d'abord). Coudreau encore en donne une variante : « Ces charmants Roucouyennes ont pourtant des malpropretés choquantes ; ils crachent leurs arêtes de poisson ou leurs os de gibier dans la marmite ou sur de la cassave... » (1893 : 136).

On boit hors des repas, que ce soit l'eau de la rivière (*télihe*) ou le cachiri (*të-tawokhe*). Il existe aussi plusieurs façons de boire : *kutontikai* c'est "lamper", "boire à grosses lampées" dans un grand récipient, comme on fait pour le cachiri en général ; *kuloktikai* c'est "boire à petites gorgées", "normalement" disent les Wayana, et *imkokine tètawokhe* est "boire à toutes petites gorgées" en ouvrant à peine les lèvres.

Il existe plusieurs types de repas en fonction du moment de la journée ; généralement on se hâte de manger, même si le repas est copieux, silencieusement et souvent en se tournant le dos : jamais on ne s'attarde. *Emtapikatop* (littéralement "l'ablation de la peau de la bouche") est le premier repas, celui du matin, où l'on mange souvent la sauce réchauffée de la veille contenant des restes de viande ou de poisson. Le repas du milieu de journée (vers treize heures) est *ëtuktup*, celui qui comprend toujours un élément carné associé à la sauce, c'est-à-dire une combinaison symbolique d'éléments sexuellement complémentaires. Le dernier repas, avant la nuit, se dit soit *ulu ëkëmëtop* ("remanger la galette de manioc") car il est souvent dépourvu de chair, soit *emtapikaimëtop* ; à dire vrai les Wayana recon-

³⁹⁶ On ne mâche pas seulement pour manger. La mère mache (banane, aimara) pour nourrir son bébé de bouche à bouche, les hommes machent par exemple les fruits du *wapa* (*Eperua falcata*) pour préparer des appâts, et les vieilles machent longuement la galette de manioc qui, crachée ensuite dans la bière de manioc en préparation, en accélérera la fermentation. A ce propos Levi-Strauss nous parle, pour les peuples "primitifs" d'une espèce de « code libre dont ils savaient combiner les termes pour transmettre des messages distincts » (1968, : 414 note) et nous prouve qu'il en fut de même chez nous jusqu'au 19^e siècle.

naissent eux-mêmes que ces termes renvoient plus à une temporalité qu'à une différence de contenu. Schoepf quant à lui avance que « le nom par lequel on désigne un repas n'est pas fonction de l'heure à laquelle on le prend, mais uniquement de ce dont il se compose » (1979 : 13) : cela n'est pas incompatible, la typologie que nous proposons ayant valeur d'usage.

[251]

Enfin, dans la journée sont proposées, à titre individuel, des collations sous forme de patates douces bouillies, bol de jus de caumou ou de wassey³⁹⁷, fruits ou légumes cuits divers.

On mange généralement à côté ou sous le carbet-cuisine³⁹⁸ (*wapot pakolon*), petite construction de plain-pied au toit en chaume sous laquelle en permanence couvent des tisons que l'on ranime lorsqu'on veut faire la cuisine ou seulement réchauffer les aliments ; le sol en terre battue est régulièrement balayé, il est tassé et toujours impeccable. On évite au maximum que les chiens y viennent, on les chasse s'ils approchent et on leur jette après le repas les reliefs à l'écart. On fait en sorte que les enfants ne jouent pas sous ce bâtiment. C'est un lieu destiné exclusivement à la préparation de la nourriture et à sa consommation. Généralement un bâtiment de la même taille (quand ce n'est pas le même) abrite la platine à manioc, voire celle à *kuwakë*³⁹⁹, les instruments à râper, le bac de récupération des produits de rapage, les instruments à presser, le boucan : c'est là qu'on prépare la bière de manioc et les galettes de manioc, c'est là qu'on entrepose le bois à brûler (l'approvisionnement en bois est assuré par les femmes), qu'on dépose les tubercules et qu'on les pèle. On n'y consomme pas : c'est un lieu de travail de la nourriture et il se nomme *wapot pakolon*, "la maison du feu", pour montrer que c'est ce dernier qui y effectue la tâche principale. Les hommes n'y traînent qu'occasionnellement. Juste à côté se situe le dispositif de levier auquel on suspend la couleuvre à manioc.

Chez les plus modernistes des Wayana on voit poindre des tables, de fabrication locale, assorties de fauteuils de jardin en plastique achetés à Paramaribo prin-

³⁹⁷ Cf annexe II.

³⁹⁸ En créole on appelle carbet l'abri ; j'utilise ici le terme courant en Guyane, qui signifie l'abri-cuisine.

³⁹⁹ Mot emprunté aux Créoles qui disent couac pour cette plus ou moins grossière farine de manioc, appelée au Brésil *farinha*.

cipalement. C'est encore rare, mais nous pensons qu'on peut s'attendre à une rapide généralisation du phénomène. Des boissons occidentales deviennent courantes, coca-cola, bière... mais ne sont pas consommées à table, et le poulet occasionnellement (ce fut une mode qui dura peu) importé de Paramaribo peut supplanter l'ordinaire. L'introduction récente de réfrigérateurs fonctionnant, de jour, grâce à des groupes électrogènes rend possible, entre autres, la diffusion, certes limitée, de glaces à l'eau aux couleurs chimiques qu'apprécient particulièrement les enfants.

[252]

VI-1-2 défécation et miction

Si l'on peut uriner (*tisiktai*) partout ou presque, la coutume est de déféquer (*tuikai*) dans le fleuve ; cette opération se réalise en immersion ou parfois les fesses légèrement au-dessus de la surface de l'eau. Cela n'est d'ailleurs pas évident car une vive sensation de fraîcheur contracte le sphincter. Il ne s'agit pas d'une simple facilité : "si on défèque dans la forêt, *simalaimë*⁴⁰⁰ va manger les fèces et donne la maladie comme cela. Il rentre dans ton ventre, fait comme la chenille et ça pince l'estomac (*hakamhakamtikai*), on a aussi de la diarrhée (simple) et de la fièvre... Normalement on ne défèque pas dans la forêt mais au fleuve" (P). Le traitement de cette affection, selon ce chamane, se fait sous la hutte de soin, et ce qui est enlevé ressemble à des flèches de *jolok*, puis la victime devra se baigner avec la plante *simalaïmëju*. Il n'est donc pas sans risque de déféquer hors du fleuve ! Même si les Wayana ont pris de la distance par rapport à ce type d'interdit, ils défèquent toujours dans le fleuve lorsqu'ils séjournent au village ; seuls les animaux et les petits enfants, et le Blanc qui est un peu les deux à la fois, se soulagent sur la terre.

Le traitement différent réservé à ces deux excréta est une conséquence de la physiologie : cette dernière considère que, si l'urine est simplement de l'eau des aliments qui, en abreuvant le corps, l'a traversé sans subir de modification notable, les fèces par contre sont issues du pourrissement dans le ventre des déchets alimentaires, ce que leur odeur confirme : leur danger relatif n'est donc pas le

⁴⁰⁰ Variété de longicorne.

même. Les fèces provoquent une répulsion (*ulale eitop*) nettement supérieure à l'urine. Une mère ou un père tenant le petit garçon dans ses bras saisira son sexe pour orienter le jet, et on admet qu'un peu plus grand il urine debout quasiment sur les adultes ⁴⁰¹ ; par contre l'émission de selles provoque l'intervention de la mère (que le père appellera si elle n'est pas présente ; il ne prend jamais en charge ce type de tâche), le nettoyage immédiat au fleuve et le ramassage de l'ordure qui sera jetée dans les taillis. Par ailleurs il n'est pas correct d'évoquer la défécation ou les fèces en famille ou devant des gens à qui l'on doit le respect.

Un terme général, *kaluluktikai*, exprime la pression d'éjection, la force du jet, que ce soit d'ailleurs celui du vomissement, de la miction ou de la défécation. Il existe cependant des termes plus précis : *suhtikai*, *sutikai* ou *susutikai* signifie "chier dru", comme quand on a la diarrhée, dont il est l'équivalent, et *sotikai* (ou *sosotikai*) est "jaillir" dans le sens de [253] pisser fort, avec un long jet fourni très apprécié chez les hommes ; celui-ci peut être assimilé à un signe de virilité du même ordre que la durée et la puissance du régurgitation de cachiri, et évoque clairement, comme elle, la puissance de l'émission de sperme qu'il laisse présager ; il est à noter que *sotikai* s'applique aussi au jet de sang qui jaillit d'une plaie.

Dans tous les cas on s'asperge les fesses abondamment avant de se rajuster ou de revenir sur la berge, mains en conque devant le sexe, pour s'habiller. Il m'est arrivé à plusieurs reprises de voir un couple deviser joyeusement côte à côte, accroupi au bord du fleuve, fesses à l'air au ras de l'eau, durant sa défécation (*uika-top*) commune. Il n'est pas rare de voir un homme ou une femme se soulager à quelques mètres d'autres personnes, fesses sous l'eau (ou au ras de l'eau), ou un homme uriner ou, plus rarement, déféquer depuis la pirogue en marche. Cependant, confirmant la tendance vers une modification des normes de pudeur, on voit, exceptionnellement, des jeunes, généralement mariés, s'éloigner de la berge ou même traverser le fleuve en pirogue pour déféquer, isolés, dans les taillis avant de se baigner. Au début de mon séjour je me soulageais dans les taillis, et les Indiens se moquaient gentiment de mon papier toilette, cette complication leur paraissant très amusante.

Il n'y a donc pas d'aire particulière de défécation hormis le fleuve. Ce dernier présente en outre l'avantage de faire disparaître instantanément les selles qui pour-

⁴⁰¹ Cela n'est pas autorisé pour la petite fille.

raient éventuellement être utilisées pour des actes de sorcellerie, et, fait capital quand on sait la susceptibilité des Wayana aux odeurs, évite tout désagrement pour l'odorat. S'il n'y a pas urgence, le moment le plus utilisé est celui de la toilette du matin ou du soir. Celui qui en ressent la nécessité impérieuse se dirige vers le fleuve sans préciser la raison, mais une mode récente est de dire en riant, si l'on est entre amis, "je vais téléphoner". On essaiera cependant de se retenir le plus possible en serrant les fesses, en contractant l'anus, ce qu'implique le terme *pijok tiki*.

On chasse les chiens qui défèquent sur l'aire du village, et l'on vitupère les petits enfants ⁴⁰². Tous les matins (la nuit les chiens ou d'autres animaux l'ont généralement souillée) et toutes les fois que cela s'avère nécessaire, on ramasse, c'est là une des tâches de la maîtresse de maison, dont elle s'acquitte à l'aide d'un balai de palmier, les excréments qui jonchent le village. Chacun exerce une surveillance vigilante sur ce point d'amour propre que constitue la propreté de l'aire entourant sa maison.

Il n'y a aucune notion de contagion liée aux excréta dans la culture wayana. Ce n'est pas l'infection que l'on craint mais la souillure.

[254]

VI-1-3 le sommeil

Il fascine les Indiens principalement par le rêve qu'il procure et dont nous traiterons dans la troisième partie. Nous ne croyons pas que les Wayana disposent d'une "théorie" du sommeil. Collectif et ne laissant que peu de marge à l'appréciation individuelle, il s'agissait d'une activité sociale codifiée. Les Wayana distinguent entre *tinikhe*, "dormir", "s'endormir" et *tinikpoi*, "avoir sommeil". De ce fait il y a une nette différence entre *inikpotop*, "l'ensommeillement", "le fait d'avoir sommeil", et *iniktop*, "le sommeil", et par extension "le hamac", "le lieu où l'on dort" (campement, lit...). On ne doit pas confondre les verbes précédents avec "sommoler", "rêver en somnolant", rendu par *tipohnëphe* qui signifie également "réfléchir", "penser" et "imaginer". Il y a donc des limbes où le rêve, la réflexion

⁴⁰² Pour autant que j'ai pu l'apprécier, le contrôle sphinctérien est acquis entre 14 et 18 mois.

et la somnolence, l'imagination enfin se rejoignent, confluent. Le chamane sait au mieux mettre à profit ces étranges moments afin de communiquer avec ses esprits.

Traditionnellement les Wayana se couchaient relativement tard, après la veillée, et se levaient très tôt, aux premières lueurs du jour. Les récits des temps de guerre, jadis, où les différentes ethnies, Upului, Tirio, Wayāpi, Apalai... se livraient des luttes quasi-permanentes, indiquent que les adversaires tentaient de profiter du sommeil des ennemis pour livrer l'assaut et tuer tous ceux qu'ils pouvaient avant de refluer précipitamment vers l'asile protecteur de la forêt. Il s'agissait d'actions ponctuelles, classiques des "guerres amazoniennes" ⁴⁰³.

Le lever traditionnel était très précoce, précédant largement celui du jour. On faisait un petit repas, restes du soir surtout (le café s'y ajoutant ou s'y substituant de nos jours, préparé par l'épouse ou la mère), dont on profitait pour raconter des histoires ou des projets. Après celle du soir c'était une espèce de deuxième veillée, dont le contenu était différent : on évoquait les projets de la journée... Ceux qui ne se levaient pas très tôt étaient considérés comme fainéants, et certaines affections mineures les guettaient ⁴⁰⁴. Il était donc socialement mal vu de trop dormir, quel que soit le sexe ; c'était en quelque sorte, et cela reste, un acte répréhensible qui pouvait aussi jouer sur le choix du conjoint. De nos jours la veillée du matin n'existe plus, et celle du soir seulement dans quelques endroits. Malgré la présence [255] dans un certain nombre de villages de l'électricité, les Wayana se couchent relativement tôt et se lèvent au point du jour : il y a donc eu un allongement du temps de sommeil.

Signalons encore que la nuit est aussi l'heure des amours illicites risquées, où l'amant (c'est une particularité des jeunes amants) attend fort tard que le sommeil gagne le village pour se hisser témérairement auprès de la belle entre les moustiquaires de la famille, dans le but d'un rapide coït.

Les Wayana disposent de moyens permettant d'endormir les enfants. *Mule inikmatop* désigne tout ce qu'on utilise dans ce but : berceuse ⁴⁰⁵, balancement,

⁴⁰³ P. Grenand décrit les armes et les techniques et les causes de guerre en ce qui concerne les Wayāpi (1982 : 210, 219, 224-229), qui sur ce point ne devaient guère différer des Wayana.

⁴⁰⁴ D'une certaine façon ces affections fonctionnent comme des stigmates, manifestant de façon visible la "faute".

⁴⁰⁵ Le terme pour "berceuse", *alälätötop* signifie aussi "l'acte de prendre dans ses bras" (*Aniwaja tälätälëi Chaka*) et de "promener", à tel point que le *tälätälëhem* est à la fois "celui qui est bercé" et "le touriste".

jouet à manipuler... Il semble d'ailleurs que les adultes aient aussi disposé de moyens d'endormissement, puisqu'un auteur ancien parle d'un bracelet de coton utilisé par une femme comme "narcotique", soit "*inik-top*" (De Goeje, 1943 : 19), donné par une femme apalai il est vrai.

Dès sa naissance l'enfant est porté dans le bandeau porte-bébé *ëwa* dont le tissage est le même que celui du hamac de nuit ; il n'en diffère que par la taille et le mode de suspension. Ensuite, l'enfant dort avec sa mère jusque vers 3-4 ans environ, âge où on lui fabrique un hamac personnel qui sera tendu, sous la même moustiquaire, au-dessus de celui de la mère : après le sevrage alimentaire, c'est une étape supplémentaire vers la vie d'adulte.

Le lexique du réveil est étonnamment fourni. *Tëtomamhe*, "se réveiller" (soi-même) ; *tëtomamkai*, "réveiller quelqu'un" ; *tëtomamkaimëi*, "être réveillé" (par quelqu'un, quelque chose). Mais il y a trois sens au moins à *ëhetomamkaimatop* : d'une part "le réveil provoqué" (par exemple par les pleurs d'un enfant) ; d'autre part on emploie ce terme lorsqu'un *pïjai* vivant veut réactiver (réveiller) un *pïjai* mort, jugé plus puissant, afin qu'il tue ou qu'il soigne ⁴⁰⁶ ; enfin le dernier sens, familier, est "l'érection", réveil du sexe masculin. Quant à *Tëtomamhe* il peut être remplacé par *haweptikai* (litt. "écarquiller les yeux") qui en est une métonymie.

La technique du couchage est le célèbre hamac (il en existe en fait plusieurs variétés, celle utilisée pour dormir portant le nom *ëtat*). La moustiquaire est de règle pendant toute l'année. Nous ne reviendrons pas sur l'ancienneté du hamac en Amazonie, dont il est originaire ⁴⁰⁷, mais la moustiquaire est un apport relativement récent, chez les Wayana, permis [256] grâce aux tissus importés. Auparavant la lutte contre l'anophèle et les insectes de tous ordres contraignait les Indiens à passer leurs nuits dans des huttes spéciales, souvent construites près de l'abatis, au toit touchant terre et à la porte étroite, où l'on faisait brûler des herbes censées

⁴⁰⁶ J'ai moi-même été témoin d'une séance où, pour soigner Ewaho gravement malade, Pilima a fait intervenir Wempi, grand chamane décédé depuis plusieurs années, dont tout le monde a reconnu la voix.

⁴⁰⁷ La première mention du hamac date du voyage d'Alonzo de Ojeda et d'Amerigo Vespucci en 1498. Il précise qu'« ils sont tissés sur des métiers à main ou, dans de nombreux cas, forment simplement une sorte de réseau fait des fibres d'un palmier, le *Mauritia flexuosa*, de pite ou de coton » (notes à Raleigh, 1993 : 216). En fait l'usage du hamac en Amazonie n'était pas généralisé, puisque la tradition orale wayana précise qu'autrefois il était absent de leur propre culture avant d'être emprunté à un autre groupe et que certains, comme les Palikur, utilisent encore des nattes.

repousser ou limiter les nuées. On ne peut effectivement parler du sommeil en forêt ou dans un village sans évoquer le fléau que constituent tous ces insectes, à commencer bien sûr par les moustiques. Mais la protection contre le froid nocturne, et donc l'amélioration des conditions de sommeil, est aussi une raison du succès de la moustiquaire.

Récemment un nouveau mode de couchage, encore très limité il est vrai, le lit, est apparu. Si l'on peut en voir un, témoignage de prestige, chez un chef qui ne l'utilise qu'à cet effet, quelques jeunes couples s'en sont pourvus et y dorment, raffinement de l'occidentalisation.

Les Wayana reconnaissent l'existence de l'insomnie, *tēhepisanamai* ou "*iniki-lakoko* comme disent les enfants". Elle peut survenir si l'on est soucieux, si l'on a rompu certains interdits, lorsqu'on n'a plus de sang, ou encore lors d'une grave maladie.

VI-1-4 la marche ⁴⁰⁸

"Marcher" se dit *tītēi* et *tītētītēi* signifie "voyager", "se promener", c'est-à-dire l'exagération, l'extension de l'acte de base. Le moyen de locomotion est assimilé à son résultat. Par définition marcher c'est partir, découvrir ; c'est être libre et indépendant.

Il y a différents types de marche en forêt : marche rapide au départ du village, circonspecte quand on approche du lieu où l'on a repéré auparavant un animal ou un groupe d'animaux, elle devient marche aux aguets, à pas de loup (*setset katop*), avant de se figer dans l'affût, pour continuer parfois dans la course derrière une horde de pécaris par exemple, tout en essayant de tirer. Ceci pour la marche solitaire. La marche en groupe quant [257] à elle se fait toujours en "file indienne"

⁴⁰⁸ Rappelons que c'est à propos de la marche précisément que M. Mauss parle, à partir d'un ensemble de positions, d'idiosyncrasie sociale. Elle lui permet de généraliser ses impressions, d'énoncer la « nature sociale de l'habitus » qu'il propose ensuite d'aborder sous le triple aspect biologique, sociologique et psychologique (1985 : 368). Il me semblerait intéressant et non utopiste d'effectuer une recherche comparative sur la marche, généralisée au bassin amazonien tout au moins et tenant compte des âges et des sexes, à partir d'observations et surtout de documents filmés. Une telle étude, limitée, pourrait en fait être réalisée à l'échelle de tous les continents.

(*tītēi ēhekuptēlē*) ⁴⁰⁹. Crevaux notait : « dans leurs excursions à travers les montagnes ils se mettent toujours sur une seule ligne : c'est ce qui constitue la file indienne. Cet ordre de marche leur est si naturel qu'ils le conservent en allant d'une habitation à une autre à travers la place du village qui est pourtant toujours vaste et généralement bien balayée » et ailleurs il commente leur surprise de voir les soldats Blancs se mettre de front sur une seule ligne ([1883] 1987 : 149 & 294). On peut observer actuellement encore le même comportement : il est rare de voir plusieurs Indiens marcher de front.

Excepté à la chasse et lors des matches de foot-ball, nous n'avons jamais vu les Indiens courir (*tuhtutikai* ou *tumtikai*) : cette activité paraît principalement réservée aux enfants. Mais leur marche, quand il s'agit de se rendre dans un lieu précis, zone de chasse ou autre village, est un compromis entre la marche telle que nous la concevons et la course à pied. Il est très difficile de les suivre, surtout dans les sentes de forêt où l'on doit éviter en permanence maints obstacles, et lorsqu'il faut franchir à la même vitesse de petits cours d'eau, avec ou sans gué.

La marche lente s'effectue le corps bien droit, port altier, alors que lors de la marche rapide en forêt le corps est légèrement incliné vers l'avant un peu comme pour la course. Les femmes, à qui revient le port des catouris à bandeau (lors des déplacements en forêt l'homme est aussi porteur ; le catouri est un panier dorsal à courroie frontale), ont les pieds en varus, c'est-à-dire tournés en dedans ⁴¹⁰, et cela est d'autant plus apparent que la charge est lourde. D'une façon générale les Wayana des deux sexes ont les jambes arquées. Il faut encore signaler la marche "sur la pointe des pieds", *pintik pintik me tītēi*, pratiquée m'indique-t-on aussi bien pour l'approche du gibier que pour celle, nocturne, d'une fille dans le carbet familial. Enfin il faut noter la marche à quatre pattes des bébés, *itētētop kaikuime* (litt. "la marche du félin") et le fait de "tituber" (*tītēhtit tikai*) quand on a trop bu.

[258]

⁴⁰⁹ On notera au passage que l'ordre de marche n'est jamais indifférent, et ceci dans tout le bassin amazonien. Par ailleurs la petite réflexion de P. Erikson à propos de "contacts" (1989 : 183) ne prend pas en compte le rapport "dos à face" qui institue une hiérarchie et que l'on trouve aussi notamment lors du repas traditionnel où l'épouse se tient derrière le mari.

⁴¹⁰ Cette caractéristique n'est pas isolée ; chez les Kayapo « le portage est réservé aux femmes qui marchent courbées, les cuisses et les genoux serrés, les pieds tournés vers l'intérieur » (S. Dreyfus, 1963 : 38).

VI-2 - Fonctions corporelles complexes

[Retour à la table des matières](#)

Nous les aborderons dans l'ordre suivant :

VI-2-1 La sexualité, une expérience complète

VI-2-1-1	modalités de l'amour physique.....	259
VI-2-1-2	les mots de l'amour et du sexe	272
VI-2-1-3	techniques de séduction	278
VI-2-1-4	critères physiques de choix sexuel.....	286
VI-2-1-5	la contraception	295
VI-2-1-6	l'avortement.....	297
VI-2-1-7	interdits rattachés au sexe	300

VI-2-2 Fonctions corporelles féminines

VI-2-2-1	Les menstrues.....	301
VI-2-2-2	la grossesse	303
VI-2-2-3	l'accouchement.....	307
VI-2-2-4	le post-partum	313

VI-2-1 la sexualité, une expérience complète

Il est bon de rappeler, pour commencer, qu'il n'en fut pas toujours comme nous allons le dire. Les rapports des premiers humains (mâles) créés furent pendant un temps de type zoophile. Ce n'est qu'ensuite, pour réaliser leurs vœux, que Kujuli créa la femme. L'homme est donc bien le premier créé, et la femme un fruit de ses désirs. Les débuts d'une sexualité exclusivement humaine, chez les Wayana comme dans bien d'autres populations, sont liés au mythe du vagin denté. Magana (1987 : 39-47) nous en fournit une version courte que voici : dans le passé, les femmes avaient des scorpions dans le vagin. À cause de cela elles ne pouvaient pas faire l'amour avec les hommes. Pour avoir des enfants les hommes perforaient des calebasses qu'ils pénétraient ensuite comme s'il s'agissait de femmes. Les femmes ajoutaient leur sang au sperme abandonné dans la calabasse ⁴¹¹. Et les enfants naissaient, marchaient et croissaient rapidement. Pour se débarrasser des scorpions les hommes, utilisant des sabres effilés, ont soumis toutes les femmes à une opération.

[259]

VI-2-1-1- Les modalités de l'amour physique

Les rapports sexuels sont conditionnés par la prohibition de l'inceste, celle-ci s'appliquant à la parenté classificatoire chez les Wayana. Le mariage est traditionnellement souhaité avec la cousine croisée bilatérale (nette préférence pour la croisée matrilatérale) alors que les cousines parallèles sont des soeurs. Les soeurs de la mère sont les mères d'ego alors que les soeurs du père sont des "tantes", *ëwotpë*. L'inceste ⁴¹² du "premier type" n'arrive jamais, il est inadmissible selon les Wayana, mais si l'on insiste ils disent, forcés, avec une moue de dégoût, que c'est faire "comme les chiens", *kaikuime* ; cet animal est érigé ici en archétype du fornicateur sans morale, alors que le sapajou fauve est l'archétype du fornicateur

⁴¹¹ A la différence des Urubu où le dieu faisait les enfants tout seul en éjaculant dans une calabasse ; il n'avait pas besoin des femmes (F. Huxley, 1980 : 174).

⁴¹² Dans la mythologie, Lune est souvent représenté comme incestueux.

solitaire, du masturbateur obsessionnel ⁴¹³. Un ancien (K), embarrassé, admis toutefois que l'inceste père/fille peut arriver ; l'enfant qui verrait le jour serait normal, mais dans tous les cas l'avortement ou, au pire, l'infanticide, s'impose et règle le problème ; il en est de même en ce qui concerne l'inceste frère/soeur. Ce genre de relation est qualifié de "dégoûtant" (*ulale*). Les relations sexuelles suivantes, pour Ego masculin, sont suivies des mêmes effets (inceste) et interdisent l'union ⁴¹⁴ : avec la soeur de son père, la fille de son frère, la fille de sa soeur, la fille de sa cousine croisée (*pitiman*) et de son cousin croisé (*ipam*), la soeur de ses grands-mères, la cousine croisée de la grand-mère, la cousine croisée de son épouse ; par contre celles avec la soeur ou la mère de son épouse, l'épouse de son frère s'ils sont séparés, l'épouse de son cousin croisé (*ipam*).

À suivre l'ethnohistoire wayana, on constate que les Boni ne réchappèrent aux guerres qu'ils perdirent contre les Ndjuka que grâce aux Wayana. Ces derniers, effectivement, désireux de leur venir en aide, cachèrent une femme enceinte dans des jarres. Par la suite elle enfanta d'un garçon et copula avec lui : il naquit de cet inceste deux filles et deux garçons, à partir desquels le peuple boni, exterminé, se reconstitua. Cela suppose une origine incestueuse de ce groupe. Il n'y a pas de quoi s'étonner quand on connaît les relations des deux ethnies et la représentation qu'ont les Wayana des Boni, notamment sur le plan sexuel : des gens qui ne pensent qu'à faire l'amour et des enfants, sorte de sauvages sans beaucoup de principes. Incestueux par l'histoire, on admettra qu'ils soient portés aux déviances, et l'on comprend mieux que leur soit attribuée l'origine du mot homosexuel. [260] Parlant fort, comme des sauvages, brutaux comme eux, sales, malodorants, ils sont sexuellement comme les chiens ; voilà une illustration du fait que « le stéréotype n'est jamais neutre, il attaque ou défend. Il exprime le système de valeur non raisonnée d'un groupe... L'étude psychologique des stéréotypes est profondément

⁴¹³ « Dans les sociétés à couvade de l'Amérique du sud, l'inceste est généralement considéré comme un acte antisocial, c'est "se marier comme les singes et les toucans", "comme les tapirs", "comme les cochons sauvages" » (Menget P., 1979 : 260). Je n'ai pas défini s'il existe, comme chez les Txikao, des degrés dans sa gravité. Chez les Tatuyo il n'y a pas de mot pour désigner l'inceste, mais on peut utiliser deux expressions dont "faire comme les chiens" nous dit P. Bidou dans le même ouvrage. Or dans la classification des espèces les chiens n'ont pas la même nature que l'ensemble des autres éléments animés ou inanimés ; ils ne forment pas une société, un ensemble social organisé. Ainsi faire comme les chiens « traduit l'idée de se conduire d'une manière déréglée ou sans règle » (Bidou, 1979).

⁴¹⁴ A ce propos consulter J. Lapointe (1970 : 123).

politique et suit les luttes des différents peuples et courants de pensée » (M.A. Descamps, 1989 : 19).

La notion d'inceste du « deuxième type » (F. Héritier, 1994) ⁴¹⁵ n'a pas cours, au moins dans ses formes les plus pures, puisque nous avons connu un homme marié avec deux soeurs et un autre, décédé maintenant, ayant pour épouses une femme et sa fille d'un premier lit ; deux frères peuvent avoir la même petite amie.

L'approche de la sexualité elle-même n'est pas facile tant il est vrai que l'on doit surmonter « le redoutable codage dont se sert un groupe social défini pour parler de la pratique sexuelle » (Jacquart et Thomasset, 1985 : 11) ; mais aussi l'observation des pratiques n'est pas de mise. En tout cas nous pensons qu'on peut parler d'un art érotique chez les Wayana. Il se manifeste notamment dans l'utilisation de techniques visant à augmenter le volume de la verge. L'une, qui serait récente et d'origine emerillonne, consiste à capturer un petit poisson *aimara* et à lui faire mordre la verge ; puis on rejette le poisson à l'eau. On met sur la morsure une décoction de feuilles de *tulala* qui fait grossir le sexe. Une autre consiste à frapper le sexe avec les grosses feuilles non encore déroulées de *hoko* (plante aquatique) qui ont la forme du sexe. On doit répéter ces techniques le plus souvent possible. Les femmes n'aiment pas les petits sexes et le but avoué de ces techniques est, par l'intermédiaire du gonflement de la verge, d'augmenter le plaisir des partenaires et le prestige du mâle. On verra que le plaisir est très solitaire, ou égoïste, chez les Wayana masculins et féminins, mais dans la phase de séduction il importe d'être apprécié. Car lorsque les jeunes, garçons ou filles, arrivent en âge (vers 10-12 ans) de copuler, ils font l'enjeu chez les partenaires d'une sorte de choix. Ils seront "essayé" (*tukukhe*), pouvant être "à la mode" durant un laps de temps (ou tous les partenaires potentiels ⁴¹⁶ voudront les "essayer") avant de céder la place à quelqu'un d'autre. C'est souvent au cours de ces essais qu'un assortiment s'avère heureux et débouche sur une union durable.

[261]

⁴¹⁵ Cet auteur a montré que ce type d'inceste « conduit à concevoir la prohibition de l'inceste comme un problème de circulation de fluides d'un corps à un autre. Le critère fondamental de l'inceste, c'est la mise en contact d'humeurs identiques » (1994 : 11). Elle prouve par ailleurs que c'est cet inceste « du deuxième type » et non celui, classique, « du premier type » qui permet de rendre compte conceptuellement de la prohibition de l'inceste.

⁴¹⁶ A dire vrai, tous les membres du sexe opposé qui sont en âge d'avoir des relations sexuelles et qui ne sont pas exclus par la prohibition de l'inceste.

Cette phase est donc celle de l'amour "libre" (à condition de ne pas être vu ⁴¹⁷), où la copulation est généralement détachée de l'affect ; on dit *tëkuhe lë-ken*, "copuler seulement" ("juste copuler"), c'est-à-dire sans que cela n'implique rien d'autre qu'un acte physique.

Les postures amoureuses semblent variées. La plus courante paraît être celle qui se pratique surtout à l'abattis, où l'homme est assis sur le sol, la femme venant s'asseoir sur lui, jambes écartées : elle se nomme *petipo* (littéralement "sur la cuisse") ; elle peut aussi se pratiquer l'homme étant assis sur un banc ⁴¹⁸. Une autre, *ëhepolo* (signifiant "l'un sur l'autre") est la classique "position du missionnaire", la fille ayant les jambes relevées. Enfin il est possible de faire l'amour par derrière (*puwaimë tëkhe*, dont le sens est "baiser penché" en avant), la femme étant debout jambes écartées ; mais cette technique n'emporte pas l'unanimité car elle évoque l'animalité, et nous verrons que c'est la raison pour laquelle les femmes trop cambrées (*apkalama*) ne sont pas appréciées car on pense qu'elles sont prédisposées à être prises ainsi, comme des chiennes. Le verbe désignant la dernière méthode peut aussi être utilisé pour sodomiser qui se dit encore *iweheinatëkhe* (litt. "baiser du côté des fesses"). En fait la sodomie est réprouvée et ne semble pas pratiquée.

Dans tous les cas l'acte doit être silencieux : on ne parle pas, on ne doit pousser ni soupir ni exclamation. "Chacun est égoïste dans l'acte. Surtout les hommes, ils ne pensent pas à la femme. C'est un critère pour choisir un partenaire : si une femme n'est pas satisfaite elle brisera de suite la relation". Tout dépend de la personne concernée : ainsi un garçon qui jouit vite, un *asimhak tumëkhem*, ne sera pas goûté des filles mais fera le bonheur d'une femme mariée dont le principal souci est de conclure rapidement ! Une caractéristique signalée par les informateurs est la rapidité, en tout cas le caractère relativement court de l'acte : on peut presque toujours être surpris, mariés ou non. L'orgelet, avons-nous déjà dit, punit celui qui regarde trop précocement le lieu où un couple vient de copuler.

Les relations sexuelles débutent tôt. Dès l'apparition des ménarches, déclenchées par le regard de Lune ou encore par la copulation onirique avec Lune métamorphosée en homme, la fillette est "visitée" par des garçons ou des adultes du

⁴¹⁷ Et de ne pas féconder ; le *coïtus interruptus* semble être très utilisé à cet effet. Ensuite, l'avortement constitue la solution.

⁴¹⁸ D'un homme insatiable qui tentait de séduire toutes les femmes en l'absence des époux, et qui essayait (et réussissait souvent) de les forcer de cette façon, on me dit qu'il les "soulevait".

village ou d'ailleurs ; ensuite « *it is understood that a marriageable girl will open her hammock to everybody who asks* » (Lapointe, 1970 : 101). Pour le garçon ce sont des copains plus âgés qui lui expliquent la marche à suivre. La discrétion est la règle. Nous apprimes, à la suite de l'initiation organisée pour une fille de douze ans qu'elle était ainsi visitée depuis un certain temps déjà. Les exemples ne manquent pas, chez les anciens auteurs, qui confirment ce fait. [262] On y voit souvent un homme d'âge en compagnie de sa dernière épouse, fillette d'une dizaine ou douzaine d'années.

Précoces, les relations peuvent se prolonger jusqu'à un âge tardif. Les histoires, généralement comiques, sont nombreuses qui parlent de la sexualité des vieilles femmes (curieusement on ne parle pas de celle des hommes âgés, généralement mariés il est vrai à de plus jeunes qu'eux ⁴¹⁹ et qui, de toute façon, peuvent visiter une fille s'ils en sentent le désir et peuvent lui offrir quelque chose). Les femmes âgées, grand-mères, sont réputées très avides de relations sexuelles, notamment avec les jeunes. Ce thème est fréquent dans la littérature orale, même s'il ne constitue pas l'objet principal du conte ou de l'histoire ; classique est celle de l'homme ou du garçon qui, se trompant de hamac lors d'une visite nocturne à la belle, est contraint de copuler avec l'aïeule sous peine d'être dénoncé. Le mythe, dont nous allons livrer deux courtes versions car elles mettent en scène différemment la sexualité, est moins amusant ; il propose un exemple de véritable harcèlement sexuel d'un adolescent par une vieille femme, qui se termine tragiquement.

Kuhunkuhuli ⁴²⁰ (raconté par Aimawale selon la version Opoja)

« Autrefois alors que les Indiens vivaient en forêt très loin sur des criques, les gens se déplaçaient par des chemins et non par voie d'eau comme maintenant. Il y eut une grande fête. Dans un village éloigné étaient restées en arrière une grand-mère et ses deux petites-filles. Non loin de là deux copains partirent de leur village pour se rendre à la fête, comme la grand-mère et ses petites-filles. Le soir ils ont tous dormi au même cam-

⁴¹⁹ Ce qui entraîne d'inévitables problèmes ; quand l'homme est trop âgé, et même bien avant, on épouse peut s'afficher avec de plus jeunes que lui ou, les enfants étant adultes, le quitter.

⁴²⁰ K. est l'urubu du pays des *jolok*. Il mange la chair. Le *Kuhunkuhuli* est aussi une poterie très particulière qui est utilisée comme flûte, et une maladie.

pement, à mi-chemin du village où il y avait la fête. Un des deux garçons a dit "je vais baiser la grand-mère !", et il y a été. Il s'est mis dans le hamac (ce qui signifie qu'ils ont copulé). Le lendemain les deux amis sont partis tôt. A la fête ils ont beaucoup dansé. Plus tard est arrivée la grand-mère avec ses petites-filles. Elle s'est apprêtée et s'est dirigée vers le garçon. Or il ne voulait pas danser avec elle. Alors il a fait semblant de pisser, mais elle l'a suivi. Il est retourné danser mais elle l'a encore suivi. Et toute la soirée elle l'a suivi. Tout le monde se moquait de lui. Pendant la nuit elle a avoué sa flamme à tout le monde. Le garçon était très triste. Il a dit à son copain qu'il partait. Mais la grand-mère le cherchait et elle a suivi le même chemin. Elle a dormi au campement de la veille, et lui pendant ce temps se pendait plus loin, près de son village à elle. On l'a retrouvé longtemps après car il était pendu très haut, et des gouttes tombaient par terre. Il était pourri là-haut et tous sont partis. Comme la grand-mère l'aimait, elle l'a mangé, et ils se sont transformés en *Kuhunkuhuli*. Ils sont allés très loin dans le ciel ».

[263]

Imaliman (racontée par Këiwa. Autre version de *Kuhunkuhuli*).

« Un garçon est passé et il voulait faire l'amour avec une vieille femme. Le lendemain la vieille demande à sa famille : "qui c'est qui m'a baisée ?" et la famille lui répond : c'est pas nous ! Puis ils dirent : qui a fait l'amour à notre grand-mère ? Tout le monde dans le village dit : c'est pas moi ! c'est pas moi ! Ils arrivèrent alors au dernier garçon et lui dirent : c'est pas toi ? et il dit : oui c'est moi ! Le lendemain il va à la pêche avec un vieux et le garçon a un peu honte. Ensuite il va à la fête et il danse avec un homme, et toutes les amies des garçons lui donnent du cachiri pour le saouler. Après la fête ils reviennent au village. Une fois au village il dit : demain je vais à la chasse. La vieille répond : "je peux aller avec toi ?". "Mais je vais très loin dans la forêt" répond-il. Elle insiste "je veux aller avec toi, je veux aller avec toi... !". Le garçon lui dit "d'accord, viens avec moi", et ils partent aussitôt, très loin. Il dit alors à la vieille "ma flèche est dans l'arbre", puis il monte dans l'arbre et il retire la corde de son arc pour se pendre. Il dit "je me pends parce que tu m'embêtes beaucoup". La vieille veut monter mais elle ne peut pas. Le garçon se pend et la vieille pleure et crie beaucoup. Elle veut monter voir. aaa.. (râles du garçon qui est pendu). Elle a dormi deux jours là-bas sans revenir, et le deuxième jour elle revient au village. Toute sa famille lui dit : " va dans la forêt parce que c'est ta faute". Alors elle retourne dans la forêt. Puis elle attend que le garçon soit pourri pour le manger. Elle a mangé l'homme et est devenue un *jolok* *Kuhunkuhuli*. Sa famille est partie à sa recherche mais ils ne l'ont pas trouvée. Alors ils ont pleuré. C'était Imaliman qui a fait l'amour avec la vieille femme. C'est fini ! »

On voit où mènent les amours de ce type. Il ne faut pas réveiller les ardeurs d'une femme âgée, elle peut devenir insatiable ! Et quelle honte pour le garçon qui, dans cet exemple, finit par se suicider de façon très wayana, comme on le verra bientôt. On peut voir dans ces récits une mise en garde contre des actes qui vont à l'encontre de l'ordre moral : c'est le versant éducatif.

Dans le couple, au moins lorsque l'homme et la femme ne font pas partie de la même famille, il semble que l'homme doive obtenir le consentement de l'épouse pour faire l'amour (A). L'homme ou la femme demande quand il a envie (*tëtamët-kai*), encore faut-il trouver un lieu propice car il y a une grande pudeur à ce niveau. « Ce n'est généralement pas sous le hamac, sous ces carbets de nuit étouffants, ou à l'étage nocturne du *pacolo*, au milieu de la nombreuse société des dormeurs, que s'accomplissent les devoirs conjugaux, mais en plein jour, en plein air, dans le bois, à la crique, à l'abatis. Ils vont souvent coucher à l'abatis pour être seuls... » (Coudreau, 1893 : 132). Aujourd'hui le couple ne couche pas souvent à l'abatis mais y va le jour afin de remplir à la fois son devoir alimentaire et son devoir conjugal (noter l'unité de lieu entre les deux activités). Le même auteur décrit "un rite bizarre", « les simples *peitos* doivent coucher tout vêtus. Il n'y a que le *tamouchi* qui ait le droit de quitter ses ceintures de poils de coata et ses ceintures de coton. Il paraît toutefois -les femmes me l'ont affirmé- que le chatouillement des poils de coata, loin d'être [264] incommode n'est rien que de délectable » (id : 132). En tout cas il est clair que le discours sur le sexe est assez libre, et l'intérêt des Wayana a son sujet s'exerce dans le détail.

L'adultère est un des passe-temps les plus prisés des Wayana ⁴²¹. Dans la littérature les exemples fourmillent. Aussi caché, secret soit-il, il y a pourtant toujours quelqu'un pour s'en apercevoir ; ainsi un jour un ami me montra discrètement (nous passions en pirogue), avec un sourire entendu, un couple "illégitime" tapi

⁴²¹ Ces histoires encombrant littéralement les fables. En voici deux tirées de Magana : « fatigué des aventures amoureuses de son épouse, un homme prépara une magie : quiconque la pènerait demeurerait collé à elle. Un jour que son mari était à la chasse, l'épouse rencontra un de ses amants. Ils sont d'abord demeurés soudés par les bras, et finalement par le sexe. Le frère de la femme les découvre, les tue et brûle leurs cadavres » ; « un homme fut découvert par le mari de son amante alors qu'il faisait l'amour avec elle. Le mari lui planta un morceau de roseau dans l'anus et le tua. Pour échapper aux questions de la famille, il s'établit dans un autre village, mais plus tard il rencontra et fut assassiné par la famille de sa victime » (1987 : 39, 41).

dans le sous-bois. Ce type de relation a lieu soit lors d'un déplacement du mari pour quelques jours, et alors l'amant, ou tout homme qui veut tenter sa chance, peut rejoindre la femme chez elle ; soit lors de la présence du mari au village et alors ce sera encore plus furtif ⁴²² et dans les taillis aux abords du village, à l'occasion d'une corvée ménagère. Les femmes wayana ont la réputation de ne pas refuser longtemps les sollicitations sexuelles qui les conduisent à l'adultère ⁴²³. Il semble, mais je ne saurais dire avec certitude, que l'on prenne davantage de précautions avec les épouses de *pījai* ainsi que le notait Coudreau : « Les Roucouyennes, pourtant si accoutumés à parcourir à la ronde le cercle des épouses d'autrui, ont le plus profond respect pour les deux femmes du *piaye* redouté » (1893 : 109) ; il faut dire que le chamane dont il parle avait un immense prestige.

L'enfant qui naît d'une telle union adultère est appelé "*anolī*" mais seulement si la fille n'est pas mariée (elle est alors nommée *imnelumimin*, litt. "sans mari", mais en fait "femme adultère" ⁴²⁴), "sinon on dit que c'est l'enfant du mari" (A). Ainsi il ne peut y avoir d'enfant adultérin dans des couples constitués : soit la femme avorte, soit l'enfant est celui du mari. Seuls les enfants nés sans père sont stigmatisés ; nous y reviendrons. Remarquons aussi qu'*anolī*, ou *anolitpë*, mot désignant l'enfant né sans père, est utilisé maintenant pour désigner le "mendiant" : ceux-ci n'existent bien sûr pas en pays wayana, mais les Indiens en voient quand ils vont à Paramaribo, or pour eux seul un enfant sans père peut être assez malheureux pour en arriver là.

[265]

Certains exemples semblent montrer que l'adultère peut connaître un déroulement favorable, voire une issue heureuse, comme dans l'histoire réelle suivante : un homme partit plusieurs mois sur un autre fleuve, et à son retour il trouva son épouse installée avec un jeune homme. Après altercation, cris et coups, la polyandrie servit d'arrangement. Dans d'autres cas, plus rares, l'adultère débouche sur

⁴²² Pour qualifier ce genre de rapports sexuels on emploie le verbe *tēmene*, qui signifie "voler", "dérober", et par extension "faire l'amour en cachette", "à la sauvette".

⁴²³ Ce fait est décrit dans toute l'Amazonie. Ainsi « les canons d'une morale sexuelle puritaine qui exige de réduire, autant que faire se peut, les occasions de rencontres non surveillées entre les étrangers et les femmes mariées - ces dernières étant réputées avoir une tendance innée et irrépressible à l'adultère » (Descola, 1986 : 157)

⁴²⁴ La fille non encore mariée, célibataire, est dite *imnelumtapin*, et l'homme célibataire, non encore marié, *ipitëmin*.

une tragédie ; ainsi de ce vieillard qui avait fléchi à mort, dans sa jeunesse, l'amant de sa femme et qui dut repasser les épreuves d'initiation. Il y a une différence entre le flagrant délit, où le mari bat copieusement femme et amant sans que ces derniers se défendent, et le cas où il apprend son infortune au hasard des conversations, ce qui est exceptionnel car tout le monde se garde bien de lui dire ; sous cet aspect les enfants, espiègles et bavards par nature, sont particulièrement dangereux.

Néanmoins, il y a un nombre non négligeable d'enfants issus de l'adultère (Huraault estimait la proportion à 25%) et chacun, dans beaucoup de cas, connaît l'identité de son père "biologique" mais n'adopte avec lui aucun comportement particulier. En vérité la fréquence et la constance de l'adultère imposent, pour conserver l'ordre et la cohésion sociale, de choisir comme seul réellement pertinent dans la détermination du père l'élevage des enfants, au détriment de la conception biologique. Ce point est fondamental : les "lois du sang", dans un deuxième temps, viendront organiser les rapports de chacun sur la base de cette reconnaissance collective de paternité. Les Wayana ont ainsi choisi de se libérer du fardeau biologique au profit d'une grande liberté de séduction. Et nous verrons que, de la même façon, ils prennent de grandes libertés, dans certains cas, avec les appellations : c'est un véritable bricolage (voir à XVI-6-5) qui a pour but de créer ou recréer des liens qui permettront de considérer deux groupes comme étant de la même famille.

La pratique constante de l'adultère est en opposition totale avec la règle sociale qui la condamne ; or les Wayana s'accommodent sans problème de ce paradoxe apparent. On peut penser que la théorie de la pluri-paternité, ou celle qui attribue l'enfant au premier sperme arrivé au contact du sang maternel, ne sont pas inutiles dans cette perspective : à condition de surveiller particulièrement son épouse à la suite de chacune de ses règles, et en tout cas de lui faire l'amour durant cette période, on peut penser être sinon le père biologique complet, en tout cas un des pères. Mais, au-delà de cet aspect pratique, on doit parler d'une véritable *institution de l'adultère*⁴²⁵ dont nous venons de présenter la plupart des éléments, et qui peut, mais c'est ici une hypothèse, passer pour un succédané mineur du rapt des

⁴²⁵ Lire aussi à ce sujet J. Lapointe, 1970 : 104-105. Elle est une caractéristique amazonienne ; lire entre autres pour les Guayaki la bonne description de P. Clastres (1972 : 164 à 167) ; pour les Gé, S. Dreyfus (1963 : 57).

femmes ou de la guerre. Grâce à cette institution, la tension entre groupes rivaux est maintenue, et une clef aux désordres biologiques et sociaux toujours disponible. Ainsi c'est le traitement social de [266] l'adultère qui importe : dans certains cas, il peut mener loin le conflit, alors que dans d'autres il est rapidement oublié : tous les adultères ne sont pas stigmatisés de la même façon, nous semble-t-il, en fonction du groupe d'appartenance des protagonistes. Il n'a pas non plus le même impact s'il est réalisé avec un partenaire non marié.

On doit remarquer que l'adultère élevé au rang d'institution rend toujours hypothétique l'attribution de la paternité biologique ; cette dernière faisant l'objet d'un travail social où les avis divergent souvent en fonction des intérêts. Récemment un homme jeune, marié et doté d'un enfant, fut "accusé" d'être le père du bébé à naître d'une fille célibataire ; il devait donc payer un dédommagement, ceci étant rendu possible par le fait que, justement, il percevait un salaire et avait lui-même une ascendance litigieuse. L'affaire ici devint publique. En fait il faisait bien partie de la cohorte des amants de la fille, et il dut négocier. On peut penser que le caractère imprécis de l'imputation de paternité, lié à la fréquence de l'adultère, est une des raisons majeures qui ont fait attribuer la primauté à la paternité sociale indiscutable de l'éleveur : on dira de ce dernier qu'il est le pilier, le soutien du jeune littéralement ; *K.ja tītunuptēi Z*, "K. soutient Z".

L'adultère peut être commis avec un jeune, mais les hommes adultes, mariés, sont aussi souvent impliqués, comme le dit une Indienne citée par Cognat : « tu sais les Ouayanas, mariés ou célibataires, aiment bien, la nuit venue, rejoindre une compagne... (rires étouffés) Fais-tu pareil maintenant ? » (1989 : 232). Il faut noter qu'elle place ce comportement dans les coutumes wayana. Et comme il répond par la négative, elle s'étonne, lui demande si c'est parce qu'il n'aime pas les Indiennes, quelle est sa préférée...

On se méfie particulièrement des adolescents ou des jeunes hommes non encore mariés et des étrangers au village. Nous nous souvenons avoir mis du temps à comprendre pourquoi les adolescents veillaient aussi tard et si discrètement : ils attendaient en fait le moment favorable ou convenu pour rejoindre l'objet de leur convoitise ! *Welīi hampēk wītējai* : "je vais (chercher) les filles en cachette". C'est l'un d'eux qui nous l'apprit. Ce sont eux encore qui nous ont décrit la technique consistant, la nuit venue, à monter silencieusement dans le carbet de la fille (qui aura donné son accord la veille et qui guette) puis à s'approcher de son hamac en

attendant qu'elle prenne la main de l'amant et le guide jusqu'à elle pour un coït rapide et silencieux, souvent un coïtus interruptus. Si l'on considère que le hamac de la fille (ou femme) est suspendu entre ceux des parents et frères et soeurs, les moustiquaires se touchant le plus souvent, il s'agit d'un véritable acte d'héroïsme, qui tourne parfois mal ou de façon amusante ⁴²⁶.

[267]

Comme il se doit, des histoires drôles circulent sur ce thème. En voici une : un jour un garçon du village A. avait rendez-vous nuitamment avec l'épouse de K. dans le *pakolo* de cette dernière. Mais l'époux (méfiant ou prévenu ?) avait changé la place des hamacs. Aussi lorsque l'amant frôla la moustiquaire de celle qui devait l'attendre, il se sentit agrippé par une main vigoureuse qui n'avait rien de caressant : celle du mari. Il put s'en défaire et n'eut que le temps de sauter depuis l'étage pour se sauver. Il fut, plus tard, battu par le mari mis au courant ⁴²⁷. Les histoires ne se terminent pas toujours aussi bien. Certain jeune homme fut banni du village après avoir commis l'adultère avec une femme mariée, un autre fut accusé d'avoir rendu malade son amante et l'affaire prit de graves proportions, ravivant des antagonismes familiaux. Dans ce dernier cas, le plus caractéristique, dont nous parlerons à propos de la maladie, les histoires de sexe débouchent sur un processus de vengeance qui se poursuit dans la maladie : les groupes familiaux étaient déjà, auparavant, en conflit larvé. Dans un premier temps il peut y avoir bagarre générale entre familles.

Généralement seul le mari ignore ce qui le concerne et se gausse des autres. S'il prend les fautifs sur le fait, il corrige l'homme (qui doit se laisser battre) et la femme. « La constatation du flagrant délit n'entraîne pas souvent de rixe. Un coup de poing à la femme et c'est fini. Une heure après, si le mari est amoureux de sa volage compagne, il vient lui demander pardon en lui embrassant les mains et les bras d'un air contrit » (Coudreau, 1893 : 128). Les choses ont peut-être changé par rapport à ce que nous venons de décrire. Cela peut toutefois aller jusqu'au

⁴²⁶ En fonction du moment du coït, on peut dresser une rapide typologie des exécutants : les adolescents copulent la nuit principalement, plus rarement le jour et alors avec une grande discrétion. L'homme marié copule avec son épouse ou ses conquêtes le jour (il sera discret mais c'est aussi aux autres à ne pas le voir) surtout, et parfois la nuit, mais ne commet que rarement l'adultère la nuit.

⁴²⁷ Il est impensable dans ces cas que le garçon prennent de tels risques sans le consentement préalable de sa partenaire.

meurtre (réel ou symbolique) : c'est un des grands motifs de dispute interfamiliale, débouchant souvent sur des démarches chamaniques...

Autrefois le mari pouvait décider de faire repasser les épreuves d'initiation, précédées d'une flagellation, à la femme infidèle.

L'adultère de la femme est puni, pas celui de l'homme, excepté une bonne correction par l'époux s'il est pris sur le fait... Tout au plus l'épouse peut-elle faire quelques jours de grève de cuisine et d'amour, dans le pire des cas elle peut se séparer de son mari infidèle, mais cela devient problématique une fois qu'elle a des enfants. Il arrive que l'homme soit pris sur le fait, et elle pourra alors le battre. Si elle ne le surprend pas sur le fait mais est au courant de ses agissements (l'homme se cache moins, et sa femme peut très bien se rendre compte) elle est censée se taire de toute façon, et pleure seule dans son coin ; elle doit se taire mais à la longue elle peut aussi se fâcher et refuser de servir l'homme et de copuler avec lui...

[268]

On ne se vante pas mais certains hommes sont réputés pour leur activité sexuelle parallèle, comme certaines femmes pour leur légèreté : tout se sait ou finit par se savoir. Il y a plus de cent ans Coudreau notait à propos d'un homme : « il a pour spécialité de faire l'intérim de toutes les femmes en vacance de mari ou d'amour. Il est fort maigre » (1893 : 110). Nous profitons de cet exemple pour rappeler la conception que si on fait trop l'amour on maigrit ⁴²⁸, on n'est plus en bonne santé. Pour parler de ces cas d'activité sexuelle considérée comme anormale par excès, on dira à propos d'un homme *tětōpai ělike*, c'est-à-dire "*tětōpai* par le vagin", ou *tětōpai ěwēmke*, "*tětōpai* par la verge" à propos d'une femme. Ce n'est pas réellement de la maladie *tětōpai* dont on parle mais, par métaphore, de son tableau clinique consistant en amaigrissement et langueur. Les Wayana, nous allons y venir, disposent de termes indiquant l'intérêt que porte une personne à l'acte sexuel. C'est un sujet important.

⁴²⁸ Cette conception existe chez les Wayãpi (F. Grenand, 1982 : 266) mais aussi chez les Desana « elles deviennent pales et maigres à force de penser à l'acte sexuel... Il pensait tout le temps aux femmes. C'est ainsi qu'il se déssechait petit à petit et se trouva un jour au seuil de la mort », (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 53 & 60). Les Txikao pensent que l'abus de relations sexuelles fait maigrir et vieillir prématurément (P. Menget, 1979 : 257).

Entre amis, l'évocation de flirts secrets mais partagés, d'aventures particulièrement amusantes, peut être un sujet de conversation, puis de rigolade et aussi servir ésotériquement de "noms à secret" (*akamatop*)⁴²⁹ entre grands amis ; c'est un signe de leur proximité mutuelle et de leur connivence⁴³⁰ qu'ils ont plaisir à crier devant tous, persuadés que seuls ils en connaissent le sens véritable.

La jalousie, *umosiphak eitop*, n'est pas inconnue, bien qu'elle s'applique également à d'autres domaines que les relations de couples. Nous verrons qu'elle est un des motifs les plus fréquents de dispute ; mais signalons déjà que le terme qui la désigne possède la même racine que la rixe, le coup, *uhmotop*. Coudreau avait remarqué :

« Et pourtant c'est déjà l'amour car la jalousie y est aussi. Les Roucouyennes surveillent leurs femmes d'assez près, c'est une coutume ; ils savent parfaitement que cela ne sert à rien. Il en est, les vieux surtout, qui ne les quittent pas d'une semelle. Soins superflus. L'amour-propre joue un grand rôle dans leurs amours... (l'adultère) est un jeu assez frivole, mais pourtant point sans charme... » (1893 : 131).

[269]

Umoi, umosi, "une personne jalouse". Le chant d'amour que nous citerons bientôt confirme qu'à priori les hommes n'aiment pas partager. Mais ils n'ont pas le choix !

Les étrangers ne sont pas bannis sous l'aspect sexuel (exceptés les Noirs, nous y reviendrons) : telle scientifique de passage, à ce qu'on nous raconta plusieurs fois, fut très appréciée par les hommes d'un village qui, magnanimement, se partageaient la tâche de l'accompagner chaque jour en forêt afin de la faire bénéficier

⁴²⁹ Nous y reviendrons lors de l'étude des noms mais je peux dire ici que ce sont des noms qu'on emploie devant tout le monde et dont le secret réside dans l'étiologie.

⁴³⁰ J'ai parlé à plusieurs reprises de "connivence". Elle possède plusieurs niveaux : ce peut être tout simplement celle qui existe entre copains d'une même classe d'âge ; mais aussi chaque Wayana entretient une relation privilégiée avec un ou plusieurs autres généralement du même sexe et c'est avec ceux-là notamment qu'on utilise les *akamatop*. Ce sont les "vrais amis". La connivence implique un ensemble d'attitudes, une gestuelle, une liberté de parole et de ton (plaisanterie...), l'usage d'un vocabulaire spécial... Ce qui est sûr et très prégnant, même chez les jeunes, c'est qu'on ne peut avoir une relation d'amitié ou de connivence profonde avec un consanguin ; les relations qu'implique la consanguinité sont totalement incompatibles avec le sérieux relatif qui préside à celle entre consanguins ; combien de fois des jeunes m'ont dit : "je ne peux pas être ami avec un tel car c'est mon cousin !".

de leur "science" de la nature : ce fut une bonne période pour eux ! Nous ne saurions dire si les épouses partagent cet avis mais cela n'est pas impossible. En tout cas on peut reprendre les propos du docteur Sausse qui notait en 1951 à propos des Roucouyennes :

« Il n'y a aucun cas de métissage avec les Noirs ou les Européens ; de telles unions sont réprouvées par les Rouyennes qui ont comme les autres Indiens l'orgueil de leur pureté raciale » (1951 : 100). De Goeje, de même, remarque : « on me disait que les femmes Oayana ne se donnent pas aux Boschs. Le granman des Bonni Avinsai (appelé Kuwasi par les Oayana) a épousé plusieurs fois des femmes oayana, mais les Oayana trouvaient cela déplaisant » (1941 : 31).

Un seul Blanc, Cognat, a épousé une Indienne.

Selon un jeune informateur, "les Indiens ne font pas beaucoup l'amour, moins que les Blancs ou les Boni". Cela reste à démontrer ! D'autant que, de l'aveu d'un autre jeune, les choses sont en train de changer : "certains jeunes maintenant font souvent l'amour. Sinon c'est pas plus de trois fois par semaine. On essaie de faire l'amour au moins deux fois dans une des nuits qui suit les menstrues pour avoir un bel enfant. Pour améliorer encore le rendement on peut boire du *takaka* ⁴³¹ ou du lait car ça donne beaucoup de sperme. Même si ce n'est pas sûr, cela ne coûte rien de le faire si on peut"(A).

Il semble que les techniques évoluent notamment avec l'apparition, marginale sans doute, de la fellation ; en tout cas elle est connue. Mais nous disposons de peu de données sur la question. Tous les jeunes informateurs à qui nous en avons parlé savaient exactement de quoi il s'agissait, bien qu'ils m'aient assuré que la fellation comme la sodomie étaient proscrites et leur paraissaient étranges voire répugnantes. Autre indice de changement en ce domaine, un homme marié m'affirmait que le lit était vraiment confortable pour le genre d'exercice que représente l'acte sexuel.

Récemment, quelques télévisions fonctionnant à partir de groupes électrogènes ont fait leur apparition. Plusieurs jeunes m'ont affirmé avoir découvert de cette façon des films pornographiques (ce canal explique sans doute la connaissance

⁴³¹ Sorte de tapioca.

par les jeunes de la sodomie et de la fellation) directement amenés de Paramaribo où les plus débridés fréquentent, lors de [270] leurs rares équipées, les bordels. Lors de mon dernier séjour j'ai vu traîner quelques cassettes vidéo pornographiques qui pouvaient être visionnées à la séance télé. J'ai eu entre les mains un livre de photographies pornographiques qui traînait au sol dans un carbet, à la portée de tous. Tous ces éléments concordent pour faire penser que, sans doute, la sexualité des Wayana est en train de changer ⁴³².

Une certaine forme de prostitution débute depuis l'apparition d'hommes "riches" ; Hurault remarquait il y a une trentaine d'années qu'avec « l'introduction dans les villages d'objets de consommation nouveaux... l'adultère tend à faire l'objet d'un marché, et à devenir une forme de prostitution » ([1972] 1989 : 123). Tel homme, gagnant un salaire décent et régulier, passe son temps à visiter les femmes des autres, et bien sûr elles en profitent pour le faire payer, cher m'a-t-on dit. Un jour, paraît-il, en l'absence du père, une mère consentit à le laisser copuler avec sa fille à condition qu'il lui donne de l'argent. Mais l'argent ne crée pas, ici, la disposition (comme dans la prostitution), il ne fait que la faciliter ; car même dans l'adultère traditionnel il fallait le plus souvent offrir un petit cadeau pour emporter le "contrat", preuve qu'il n'était pas toujours désintéressé. Donc, plutôt que comme prostitution il faut comprendre ce comportement comme l'utilisation plus systématique, au profit d'une minorité masculine et sur la base de critères économiques, de la pratique traditionnelle de l'adultère.

En ce qui concerne l'homosexualité, il existe un terme pour l'homme seulement ⁴³³ : *makume*. On m'affirma qu'il était emprunté aux Boni, et je le crus tout d'abord, jusqu'à ce que je découvre ce mot dans Coudreau, il y a plus de cent ans donc. Celui-ci en parle en ces termes « Ils ont -les Roucouyennes- comme une espèce de chanson nationale ; c'est la légende, la complainte de Macoumé, la plus belle femme roucouyenne qui ait jamais existé » (1893 : 138). On peut se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'une altération du mot créole courant aux Antilles, "ma commère". Dans ce cas il est possible que les Boni en furent les introducteurs ; quoi qu'il en soit, le terme est depuis longtemps définitivement intégré à la cultu-

⁴³² Sans compter qu'ils se font de la nôtre une idée faussée.

⁴³³ On sait que l'homosexualité, dans les deux sexes, n'est pas rare en Amazonie ; elle a été décrite entre autres chez les Tukano du Vaupes (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 43), chez les Yanomami (Lizot, 1976 : 44), chez les Guayaki (Clastres, 1972 : chap 7)...

re wayana. Il n'est pas indifférent, cependant, que les Wayana en rejettent "l'invention" sur les Noirs marrons, vu l'image déjà décrite qu'ils ont de ce groupe sur le plan corporel et sexuel. Un seul cas notoire est connu actuellement ⁴³⁴, et un informateur avança que "c'est *jolok* ; si un de mes enfants l'était, je le battrais pour le tuer, car ça ne se soigne pas" ; ce [271] comportement a-normal résulterait donc d'une intervention de l'Autre-Monde. Il ne semble pas exister de terme pour lesbienne ⁴³⁵.

La sodomie, nous l'avons déjà dit, paraît prohibée et non pratiquée, ce qui n'est pas le cas général dans les basses terres (Lizot, 1976 : 44). Les pratiques zoophiles, dont nous avons dit qu'elles étaient mythologiquement originelles (VI-2-1), ne semblent pas avoir cours chez les adultes ; on nous signala le cas d'un grand enfant qui aurait copulé avec une raie ; cela nous rappela un cas identique cité par Lizot chez les Yanomami (« Hebëwë encula une raie » 1976 : 45).

Pour clore ce paragraphe nous dirons quelques mots du "viol", dont on sait qu'il n'est pas inconnu en Amazonie (S. Dreyfus, 1963 : 58...). La chose semble être relativement rare. Il est difficile de comparer avec ce qui se passe chez nous ; en fait ce terme ne recouvre pas la même réalité. En effet tout le monde se connaît, l'adultère est une institution, et certaines filles ne sont vraiment pas farouches. La même fille, aussi jolie que désinhibée (effrontée, *püpela*), fut "victime" de deux histoires de ce genre. L'une avant notre arrivée donna lieu à un conflit entre familles et à une réparation ; l'autre, collective, lors d'une fête, et immédiatement connue de tous fit basculer l'opinion : il était difficile d'imaginer qu'une fille déjà prévenue prenne à nouveau le risque de se trouver seule à l'écart avec une bande de garçons ivres. D'autant que bien des mâles présents ayant bénéficié de ses services, ou vice versa, pouvaient témoigner de sa légèreté ! Peu de temps après, le groupe, dont le *tamusi* ("ancien", "chef"), maintenant décédé, était âgé, disparut vers le haut d'un affluent du Litani ; tout le monde pensait, et la logique wayana voulait, que la jeune fille allait avorter, ce qui ne fut pas le cas puisqu'elle est maintenant mère célibataire (la seule à notre connaissance) ⁴³⁶. Un homme est considéré comme "violeur" car il profite de l'absence des autres hom-

⁴³⁴ Précisons qu'il ne vit pas en pays indien mais à Maripasoula.

⁴³⁵ L'homosexualité féminine est attestée depuis le seizième siècle et jusqu'à nos jours chez plusieurs peuples de langue tupi (I. Combès, 1992 : 130) ; Lizot en décrit un cas chez les Yanomami (1976 : 92).

⁴³⁶ Elle resta presque deux ans avant de se marier avec un jeune Tirio.

mes et de son aisance financière, gage du silence des épouses, pour venir chez elles et les "soulever" (*tanīmhe* ; c'est-à-dire "copuler") plus ou moins contre leur gré. Nous pensons que ce sont les maris qui s'expriment ainsi par jalousie car, nous venons de le dire, l'accord des femmes est obtenu contre de l'argent. En tout cas il semble rare qu'une femme se refuse à qui sait insister gentiment. Mais cela néanmoins arrive, l'idée de copuler avec une femme contre sa volonté n'est pas étrangère à la culture wayana et implique normalement une sanction ou une réparation comme dans l'exemple ci-dessus. On peut parler de viol également si un homme abuse d'une femme en détresse, comme cela est arrivé en 1997.

[272]

Par ailleurs, à ce qu'on nous dit, il y a deux cas où la femme peut utiliser le "viol" comme alibi : lorsqu'elle est accusée d'adultère et quand une fille veut d'un garçon pour époux.

Au total donc la notion de viol existe, même si elle n'est pas lexicalement représentée (sinon par l'image du soulèvement), mais les Wayana ont tendance à s'en méfier en dehors du flagrant délit.

VI-2-1-2 les mots de l'amour et du sexe

Le verbe *ise*, assimilé à "aimer", signifie en premier lieu "vouloir", "désirer"⁴³⁷ mais encore avoir besoin (*ēhewai* : "j'ai besoin de toi", "je te veux", "je t'aime"). Le nominal associé, *ise eitop*, désigne "le désir", qu'il s'agisse d'une femme, d'objets ou de voyager... Ainsi *welihe eitop*, "le désir d'une femme" et *kalakulihe eitop*, "l'envie d'argent". Par extension, il s'applique aussi à l'attrait amoureux tel que le conçoivent les Wayana, et qu'il ne faut pas confondre avec notre concept historiquement marqué d'amour romantique. A l'inverse *isela eitop* c'est le rejet, le manque d'attrait. Il peut caractériser le sentiment qu'on éprouve envers une fille qu'on n'aime pas mais qui cherche à nous séduire aussi bien qu'à propos des aliments pour lesquels on est *otimela* (impropre à la consommation). Et l'on peut traduire "la haine" par *isela mēwihnē eitop*, "le dégoût intense".

⁴³⁷ C'est un verbe irrégulier. Pour "j'aime le cachiri" on ne dira pas *okī isewai* mais *okī hewai*. En espagnol entre autre on a le même cas où vouloir signifie aimer.

Des termes précis s'appliquent aux différentes façons d'envisager l'amour physique. Certains sont empruntés au lexique de l'alimentation, comme *tëkhe* qui signifie "faire l'amour" pour l'homme mais dont le sens premier est "manger de la cassave"⁴³⁸ ; d'autres en dérivent (*tëhekhe*, "copuler ensemble") ; d'autres sont liés à la chasse, *tëtuwëi* (*tuwëi* = "percer par une flèche ou autre chose"), ou à une activité virile⁴³⁹, *telëhlëkai* dont le sens premier est "abraser par grattage", "écorcher" (pour la peau) et par extension "se raser" au sens familier : tous ces mots veulent dire aussi "copuler". *Elëhlëkatop* c'est à la fois [273] "l'écorchure", "le rasage" et enfin "le coït" dans le vocabulaire ésotérique. Le coït se dit encore *ët-wëtop*. Il serait difficile de dresser la liste de tous les autres mots qui connotent la copulation : *enmatop* (sens premier : "être enfoncé", "être mis"), *etalïwatop* (sens premier : "se vider" ; autre sens : "accoucher") et par conséquent *talihe*, "remplir", pour la fille, *ipusakmatop* (quand le rapport émet un bruit de succion car la femme est très lubrifiée ; le sens premier étant "patauger"), *tuwëtuwëi* ("larder de coups", et familièrement avoir eu plusieurs rapports avec une fille)...

A noter que "dépuceler" est rendu par les verbes *tëhewahe* ("se brûler") mais surtout *tëwëtihei* ou *tëtihei* ("se bouillir") et "déflorer" par *tïpukai* ("percer"). "On pense que le sexe de la femme est chaud" (A). Ainsi le premier rapport correspond pour la verge à une cuisson "car le sexe de la femme est brûlant", et plus exactement à la cuisson la plus culturelle, le bouilli ; pour le sexe féminin la défloration est une ouverture forcée, la perforation de ce qui était jusqu'alors fermé. *Tëtihei* s'emploie également pour faire l'amour et même "violer". Le puceau, qui

⁴³⁸ Cette association se retrouve dans de nombreuses cultures. La psychanalyse a depuis longtemps montré le rapprochement symbolique entre les deux actes, manger et copuler, mais affirme aussi « qu'il n'y a pas de doute que manger et procréer soient symboliquement la même chose » (G. Groddeck, 1971 : 231). On peut aussi voir dans la cassave une métaphore du tubercule de manioc dont la forme évoque le sexe masculin. D. Szanto suggère que l'origine du rapprochement est lié au fait que « manger, comme se marier, revient à mélanger » (1996 : 58). Mais aussi « cuire est synonyme de copuler et l'acte sexuel suppose encore un mécanisme de transformation... » (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 225). Voir aussi Clastres : « en guayaki un même terme désigne l'action de se nourrir et celle de faire l'amour » (1974 : 105).

⁴³⁹ Dans nombre de sociétés amazoniennes les observateurs ont noté la permanence de l'échange de nourriture contre celle de la copulation, food for sex ; « la viande est chargée d'une connotation amoureuse dès qu'elle est offerte par un homme à une femme. Toute proposition de viande est une proposition sexuelle indirecte : l'acceptation de ce cadeau par la femme équivaut à l'acceptation d'une relation amoureuse avec le porteur du présent » (Deshayes & Keifenheim, 1994 : 73).

n'a pas de poils au sexe ⁴⁴⁰, est donc "celui qui n'est pas cuit", *ëtijepin*, et la pucelle, qui n'est pas menstruée et dont les seins sont encore en projet, est "celle qui n'est pas percée" (*ipukapin*) ou "qui n'est pas encore perforée" (*ipukapinihnë*).

Familièrement si un homme qui a un gros sexe a des rapports avec une fille ou femme petite, on dira qu'elle est littéralement "creusée" ou "creuse" (*toholohem* ou *oholoi*).

On ne fait pas l'amour pendant les règles, et si le garçon ignorant son état le propose, la femme ou fille lui dira *ipokelawai*, "je ne suis pas bonne" -sous-entendu pour baiser-, ou *timëlwai*, "j'ai le sang", "je saigne".

De la même façon, l'érection ⁴⁴¹ emprunte ses termes à différents champs lexicaux. Bander peut se traduire par *tëtanimhe* ("se lever", "se mettre debout"), et plus familiers, *towonai* ⁴⁴², ou encore *tëtomamhe* (réveiller) ou *titëhpëmai* ("tendre une corde", "bander les muscles"). "L'érection" sera donc *ëtanimtop*, *owonatop*... Chez les hommes elle s'énonce aussi à travers des métaphores comme *pili* : 1) "être debout" ; 2) "bander" pour le vocabulaire de la connivence. Entre jeunes on peut se saluer par la formule *tala pili* ? ("tu tiens debout ?", "tu peux bander ?" -indices métonymiques d'une bonne santé-) et l'autre répondra *lomo*, type d'expression récent ; *lomo* c'est "assis", "par terre", "au sol" (si on est jeté au sol...) et par extension "impuissant", sans vigueur sexuelle dans le vocabulaire de la connivence, [274] mais aussi fauché, dépourvu de tout et notamment de bière de manioc. Ne pas pouvoir bander c'est donc ne plus rien avoir. Un homme est dans la plus grande misère, il ne lui reste plus rien quand il ne peut plus accomplir l'acte sexuel. Son statut, sa vie en dépendent. Un vieil homme me cita le seul aphrodisiaque dont j'ai entendu parler sur le Haut Litani ; il suffit de boire la sève de l'arbre *maikaman* ⁴⁴³ mélangée avec de l'eau (Pk).

L'impuissance sexuelle est connue, mais elle est conçue comme exceptionnel et toujours temporaire. Cette défaillance est rendue par le terme *ëtanimila* qui

⁴⁴⁰ Les Urubu du Brésil retiennent ce même critère comme signe de l'homme adulte (Huxley, 1980 : 179).

⁴⁴¹ La déturgescence quant à elle est rendue par *timilatai*, "devenir mou", "souple", "flasque" ; peut se dire pour le sexe, un morceau de bois, un individu, des seins qui commencent à pendre... *Imilatatop* c'est à la fois "le ramollissement", "la flaccidité" et "la souplesse".

⁴⁴² Dans le vocabulaire de la guérison signifie "animer", "faire revivre", "ressusciter".

⁴⁴³ *Costus claviger* ; bananier qui fournit des fruits très renflés dont le goût est un peu acide (*maikam*), d'où son nom.

qualifie, au sens strict, "quelqu'un qui ne peut pas -et ne pourra jamais- se soulever (*tētanimhe*)" donc se mettre debout et marcher (nous y reviendrons au sujet du handicap) ; c'est pour cela qu'on précise toujours *ētanimila eluwa*, "ne pas pouvoir bander pour la femme" ou *ētanimipin* "ne pas pouvoir se soulever de terre". Les causes sont nombreuses, mais les plus souvent citées par mes informateurs sont le grand âge et l'absorption de *kasiton* ⁴⁴⁴ : "soit c'est toi qui en manges, soit c'est la femme et ça te saute dessus quand tu la baises", "parfois c'est involontaire, un peu comme *towokpai* ⁴⁴⁵, une fille peut mettre ça dans ton cachiri pour se venger. Ça ne se soigne pas mais ça passe seul. X, celui qui a le nouveau baby-foot à Anapaikë a eu ça". Parmi les autres causes, citons la consommation de *nana eputpi* (l'axe un peu ligneux de l'ananas), le fait d'avoir reçu une grosse décharge de la gymnote électrique *alimina* (dans ce cas on utilise pour réparer le handicap la liane *alimina*, on la boit, s'enfume et se baigne). Et dans tous les cas on peut avoir recours à la sève de *maikaman* avec de l'eau".

Quant à la phase ultime du plaisir physique, elle est rendue par le verbe *tepolepkai*, qui signifie "atteindre son but" (le centre d'une cible...), "parvenir", et aussi "éjaculer" ; *epolepkatop* est d'abord "l'aboutissement" et encore "l'éjaculation". Ici le plaisir est une cible. Il y a une autre façon de le désigner, *tēhenephe*, dont le sens premier est "s'emmener soi-même", c'est-à-dire aller seul à tel ou tel endroit, voyager seul. Le mot sert également pour dire "jouir" (homme, femme ou animal) et *ēhenepetop* est à la fois "le voyage en solitaire" et "l'éjaculation" en terme familier. Le plaisir, la jouissance sexuelle sont donc bien avant tout solitaires pour les Wayana, le lexique le confirme ; ils ne le partagent pas et le reconnaissent volontiers. Quant à l'excitation sexuelle elle fait partie de *ise eitop*, "le vouloir", "le désir", en tant que conséquence ou manifestation.

Le désir peut être plus ou moins important, profond, sincère. On dira *tēhekhe lēken* quand on veut "seulement copuler", sans perdre de temps ni faire du sentiment ; en fait "le [275] garçon dit à la fille qu'il l'aime mais c'est seulement pour qu'elle accepte (*awēntikai*, "accepter", "céder") de faire l'amour", me dit-on.

On peut aussi être "amoureux", *epeme*, à des niveaux différents : *epeme hapon*, "un peu amoureux" ; *epeme mēwihnē*, "très amoureux". Noter que le mot "ami"

⁴⁴⁴ Viscère creux des poissons, blanc et mou ; sans doute la vessie natatoire, ou l'oesophage ?

⁴⁴⁵ "Boire de la bière de manioc (*oki*)", et aussi "empoisonner".

se dit *epe* et donc *epeme* c'est littéralement "comme l'ami(e)". Il n'y a pas de différence fondamentale donc dans la qualité du sentiment porté à la femme par rapport à celui qu'on peut avoir pour un ou une amie. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'amitié et l'amour, sauf que le second peut se concrétiser par le coït. *Epe* a supplanté *pawana*, qui a un sens proche mais plus utilisé par les hommes : *A. pawaname tamu A.* signifie "A. est très amoureux de A." *Tipawanakem* c'est "l'amant(e)", "celui qui est amoureux". Parfois il y a de la concurrence. On appelle *mëklëlë eitop* "la rivalité en amour", qui suscite la jalousie.

Le désir dépend du fait de plaire, de la force d'attraction : *ewumakpe*, littéralement "s'accorde aux yeux", signifie "plaît", "qui plaît" ("compatible avec mes yeux", qui leur convient, harmonieux, en harmonie). Il n'a rien de spécifique aux rapports humains, nous l'avons déjà dit. Pour plaire il faut souvent séduire, se faire remarquer. *Ewake* a plusieurs sens qui sont 1) "chercher à plaire", "à séduire" ; 2) "plaisanter" ; 3) "être content". Et donc le nom correspondant, *ewakeitop*, servira pour désigner à la fois "un flirt" avancé et "la plaisanterie". La racine *wak* est la même pour les termes qui désignent la joie, la gaieté, le bonheur, la fête, le rire. La séduction est pour partie liée à une humeur heureuse.

L'amour ne va pas sans attouchements, dont l'initiative et la forme sont variables. On trouve à ce propos un terme clef, *tëwanmai*, qui possède trois sens : 1) "jouer avec un petit enfant" qu'on tient dans ses bras, le taquiner ; 2) "faire un baiser simple", "embrasser", "carresser" ; 3) "faire un baiser profond", à l'occidentale. *Tëhewanmai* signifie "s'embrasser" et aussi "être content"⁴⁴⁶. Les termes associés sont *tëhewanmapoi*, "être consentant" (se laisser, se faire embrasser, caresser, baiser...), *ëhewanmapotop* pour l'ensemble des "attouchements", des caresses, baisers sur la bouche, y compris l'acte sexuel. Les rapports amoureux exigent, normalement, le consentement. *Tëhewanmapohem* est "celui (celle) qui est consentant", qui se laisse embrasser, caresser... alors que *ewanmane* désigne "celui qui prodigue les caresses" et autres attouchements, qui prend l'initiative. Notons que cela peut être la femme... Plus exactement on dira *tëhewanmapoi ëh-mele* quand l'accord concerne toutes les zones du corps, s'offrir totalement. Le vocabulaire établit donc une nette différence entre celui qui prend l'initiative, qui est actif et celui qui se laisse passivement mener. Nous avons relevé précédem-

⁴⁴⁶ *A. tëhewanmai muline pëk* ("A est content de son moulinet") est équivalent de *A. muline wake*.

ment, dans la partie [276] consacrée à la physiologie que la ressemblance de l'enfant avec un de ses parents est liée, pour certains, au degré d'activité dans l'acte sexuel.

On voit ainsi poindre la tendresse dans les relations. Il est fréquent d'observer un couple jeune se caresser, s'épouiller, rire, l'un contre l'autre dans un hamac... Coudreau avait remarqué cela : « Ils ne connaissent point l'amour tel que nous nous appliquons à dire que nous le comprenons... C'est un besoin, un plaisir, un passe-temps. Ils sont d'ailleurs galants à leur manière et assez caressants. L'homme prend sa femme par la taille, par le cou, s'appuie sur son épaule, et parfois l'embrasse au visage et sur les bras » (1893 : 131 et suivantes). Un jeune m'affirmait qu'avant l'amour il y a toujours des caresses. Avec l'âge, l'intimité n'est plus exposée de la même façon expansive et tactile.

Jusque là il a été question de désir concernant des individus. Ils se plaisaient ou non, faisaient ou non l'amour... Mais l'acte lui-même suscite des différences. Un *ëhekuhepîn* est "une personne (homme ou femme) qui n'aime pas faire l'amour", qui n'est pas attirée par le sexe, contrairement à un *ëhekuhan* qui est "quelqu'un (des deux sexes) qui aime faire l'amour". Enfin *tëhekuli* s'applique à "quelqu'un de très porté sur le sexe" ⁴⁴⁷, à un obsédé sexuel dirions-nous, mais aussi à "une prostituée" (que les Wayana découvrent depuis quelques années à Paramaribo) ; mais dans ce dernier sens on dit plutôt maintenant *sexi* ou *motcho* comme les Noirs boni qui ont eux-mêmes clairement empruntés ces termes aux Européens. "Un individu qui fait très bien l'amour" (*tuwëpophakan*, un "bon coup") suscite le désir, parfois la passion ; or pour savoir il faut essayer (c'est justement pour tester la valeur sexuelle de chacun qu'on s'essaie), même si un(e) ami(e) vous a donné "le tuyau". On dit d'un homme qui ne fait pas souvent l'amour qu'il est un *ëli ënëkupîn* (dérive de *tëkhe*, "manger") ou un *ëli ënenepîn* (de *tënei*, "voir") ou encore un *ëli ënupipîn* (de *tupihe*, "chercher") ; donc "quelqu'un qui ne mange pas le sexe féminin", "qui ne le voit pas", "qui ne le cherche

⁴⁴⁷ A ce propos on trouve une historiette intitulée "une femme insatiable" dans Magana : « Pendant qu'une jeune fille montait à un arbre *kumu*, un homme lui regardait le vagin. La jeune fille refuse de l'aborder en forêt mais propose de le rencontrer au village. Là il y avait un hamac mais, bien que l'homme soit fatigué, elle ne voulut pas cesser de faire l'amour. Le sperme de l'homme tomba sur les noix de *kumu* qu'avait mis la femme sous le hamac. Comme elle insistait l'homme la pénétra encore, mais son pénis, maintenant gonflé et allongé, lui rompit le vagin » (1987 : 39).

pas". On peut dire en forme d'insulte, méchamment *ëli ënëkupini* ! que l'on peut traduire par "espèce de mec qui ne baise jamais !" (litt. "qui ne mange jamais de vagin"). Les mêmes termes sont applicables à la femme à condition de remplacer *ëli* par *ëwëm*, "le sexe masculin".

[277]

Enfin des particularités physiques ou des pratiques sont nommées :

Tumihem ⁴⁴⁸ ou *aluhpolo* signifie "un décalotté", c'est-à-dire un homme dont le gland apparaît, est visible. Les Wayana pensent qu'il y a des gens dont c'est l'état permanent, et ils ne trouvent pas cela très propre. C'est aussi un indice d'obsession sexuelle (*tumihe* : "décalotté") ; comme si le découverturement permanent du gland résultait d'une activité sexuelle débridée. On peut faire un usage ludique de ces termes ⁴⁴⁹.

Pulihpulihfikai, est le verbe pour "alterner les phases de décalottage/recalottage" grâce à un mouvement de piston lors de la masturbation ou lors du coït ; *Mekuhpe eitop* ⁴⁵⁰, équivalent de *pulihpulime eitop* correspond à "la masturbation", même si "on est pas obligé d'aller jusqu'au plaisir ; les hommes font ça parfois avant l'amour". Et si les filles sont aussi susceptibles que les garçons de "se masturber" (*mekuphe*), il faut admettre que les garçons ou les hommes se touchent souvent le sexe, ont fréquemment la main fourrée à cet endroit. En fait, lorsqu'on nous parla d'un garçon qui avait cette habitude, on nous précisa que c'est quelque chose qui passe tout seul, souvent lié au fait que la mère ait rompu trop précocement l'interdit sur le sapajou après l'accouchement, ou qu'elle ait forcé trop tôt l'enfant à manger la chair de cet animal.

Une activité du grand enfant et de l'adolescent, à mi-chemin de la masturbation et du jeu, consiste à frapper son sexe contre son ventre ; activité essentielle-

⁴⁴⁸ Signifie aussi "qui a une petite verge".

⁴⁴⁹ Le jeune époux de la dernière fille de ma famille d'accueil me lançait régulièrement, avec un sourire, "*tumihem* !", et je finis par lui répondre systématiquement "*apsikuptak*", contraction de *apsik uptulu takpilem* ("petit gland rouge"). C'est maintenant entre nous une expression d'affectueuse connivence, telles que les Wayana les apprécient.

⁴⁵⁰ *Meku* c'est le sapajou fauve ; *mekuhpe eitop* c'est, grossièrement, les habitudes du sapajou, ce qui le caractérise, dont la masturbation.

ment ou même exclusivement nocturne, elle est audible par autrui ; on dit *pëntikai* si c'est une fois, isolée, ou *pënpëntikai* si cela dure.

Aluhki : terme familial moqueur pour dire "petit sexe" (litt. *ëwëmapsikan*) à un homme. Un chamane porte ce surnom. Enfin *ëlito* est un terme familial désignant u"n gros sexe" chez la femme.

Au total on relève l'absence de termes propres pour désigner les actes et dispositions amoureuses. Il s'agit exclusivement d'un vocabulaire d'emprunt. Le champ des emprunts est d'ailleurs relativement restreint : la cuisine, le sommeil, le réveil, la chasse, la blessure... Comme si le sexe pouvait être dit dans son anatomie mais pas dans sa pratique.

[278]

VI-2-1-3 - les techniques de séduction

Le *ewakan* désigne "celui (celle) qui cherche à séduire". Au-delà du lexique, il convient d'étudier les principales méthodes de la séduction en tant que pratiques. Dans un premier temps nous évoquerons les techniques qui sont à la portée de tous, et ensuite celles qui font intervenir la magie. Les jeunes étaient très curieux de savoir comment on draguait les filles en Europe. Ils m'ont souvent questionné à ce sujet ; les films en effet véhiculent l'image du tombeur, et c'est peut-être sur le secret de cette facilité que les jeunes voulaient des renseignements. A moins que l'imaginaire wayana étende au domaine de la séduction les performances techniques des Blancs ?

a- techniques de la séduction simple

Commençons par ce qui correspond au simple flirt : échange de regards, offre de cadeaux, assiduité, distinction au sens bourdieusien (par la force, la parole, le vêtement, les sous-entendus, la virilité...) donc monstration et aussi technique du discours. Car "les filles sont timides, elles ne veulent pas répondre si on leur parle, elles tournent la tête en général", alors il faut bien trouver des solutions pour établir la conversation, prélude à de futurs rapprochements ! D'autant que les demoiselles sont surveillées. Dans le cadre du vocabulaire et des rapports "modernes" nous citerons un exemple. Ainsi on peut dire à la fille, pour la provoquer, *ëtikatip*

pane ëlî ? (dans le sens "comment va le vagin ?") et en même temps on plie le bras en pinçant la commissure interne du pli du coude pour imiter un vagin ⁴⁵¹. Bien sur la fille peut remballer l'importun, et même vertement, en répondant *poh-kë* ! ("sens !") ou encore *wehe ipohkë* ! ("sens mon cul", équivalent de "vas te faire foutre !"). Mais plus souvent (la connivence des regards a précédé celle des gestes) elle rit et dit *alume manai* !, "tu es idiot !" ⁴⁵². Il faut comprendre l'adjectif *alume* dans le sens de "toqué", "bête", "stupide" ⁴⁵³, "idiot". C'est ce qu'un garçon cherche à entendre d'une fille dont il veut attirer l'attention en la faisant rire. A ce petit jeu celui qui est *asalume*, "rigolo" ⁴⁵⁴, "marrant", a plus de chance que les autres. Alors la glace est rompue, on peut parler et devenir ami, espérer une suite qui n'est jamais très éloignée.

[279]

Mais attention ! Il n'est pas si simple dans la vie courante d'approcher une fille, sauf peut-être justement à l'école. Les règles sont strictes, et si les parents surprennent leur fille isolée assise à côté ou à peu de distance d'un garçon, il y aura dispute. Aucun homme ne doit, dans les circonstances ordinaires et "en théorie", approcher d'une maison où se trouve une femme ou une fille seule (un exemple est donné avec l'étude de la notion de pudeur). Parmi les moments privilégiés de rencontre, les fêtes sont les meilleurs sans doute. La concentration de personnes, l'ivresse, le mouvement sont propices aux approches, aux jeux des corps. D'autant qu'elles se prolongent à la nuit. Ceci m'a fait supposer que ce n'est pas sans raison que Kujuli a choisi un moment de fête considérée, par rapport au quotidien, à l'ordinaire, comme une orgie, une débauche dans la mesure où il y a saturation de tous les sens (et un abaissement du seuil de vigilance sociale, lié pour une bonne part à la consommation de bière de manioc), pour punir les hommes "de la première génération".

⁴⁵¹ On peut aussi effectuer le geste seul ; dans ce cas il s'agit d'un "emblème" comme par exemple le clin d'oeil qui peut lui être associé ; on entend par emblème « des gestes émis volontairement et délibérément en tant que messages corporels et dont le sens est connu de l'émetteur, du récepteur et de leur groupe culturel, et qui équivalent à une expression verbale usuelle » (M.A. Descamps, 1989 : 190), ici "veux-tu faire l'amour ?".

⁴⁵² Littéralement "tu es comme le coendou" *alu*.

⁴⁵³ Le syntagme nominal correspondant, *aluman*, signifie "un cancre", "un imbécile" (ce qui recoupe une des acceptions de *lëwëhpan*).

⁴⁵⁴ Le sens est différent de celui de *ëwaktaniptën*, "celui qui fait rire", "amusant", "comique", qui peut aussi s'appliquer à un objet ou un animal sans qu'il y ait de volonté consciente de sa part.

Il est d'autres techniques profanes pour séduire, comme la chanson : les cérémonies d'initiation sont de bonnes occasions de chanter pour les hommes, et notamment de déclamer publiquement, mais ésotériquement, leur amour pour une fille, de façon à ce qu'elle seule puisse comprendre. C'est alors le discours d'un ancien amant à son aimée enfuie, ou le discours charmeur et plein de promesses pour celle qui ne s'est pas encore offerte... Nous parlons ailleurs de ces chants, objets de créativité, qui donnent lieu à de vraies compétitions et dont les plus appréciés deviendront des "tubes" que chantonneront les femmes en filant le coton, en tissant, ou les hommes en ramant ; ils ne sont pas d'apparition récente puisque Coudreau observait il y a plus d'un siècle : « ils ont quelques chansons... Alouanale... vient d'en inventer une qui fait fureur en ce moment » (1893 : 138). Nous en citerai ici un seul afin d'en montrer la poésie : il semble que personne n'ait su quelle était la belle symbolisée par *silipipi imë* ; le *silipipi* est le tyran féroce (*Myarchus ferox*), un petit oiseau qu'on trouve dans les îles du fleuve, et ici il s'agit de sa forme "magnifique" (*imë*) ; nous dirions le *silipipi* merveilleux. Nous présentons en regard un décodage par un jeune informateur marié (A) :

[280]

"petit, joli <i>silipipi imë</i> toi qui es à la fourche du Palumïu et du Litani	<i>les silipipi sont souvent à la fourche des fleuves. Le village de la fille se trouve donc à un confluent.</i>
toi qui te fais beaucoup aimer	<i>tu cherches à me séduire (à te faire beaucoup aimer)</i>
toi qui es si consentante	<i>tu m'as par exemple déjà laissé toucher ton sexe, offert des faveurs.</i>
toi qui a les cils du soleil comme récompense qu'est-ce que je ne ferais pas ? (ce qui précède constitue le refrain)	<i>tes yeux papillotent je ne sais ce que je ferais pour te remercier de ce que tu m'as accordé</i>
Ne va pas avec les autres, reste perchée sur le même arbre jusqu'à ce que l'endroit où tu te poses brille.	<i>reste avec moi sois moi fidèle brille à force d'être poli par ta présence</i>
Toi qui es si loin sur le Palumïu perdue à jamais penserai-tu à revenir ?	
Attention ! derrière toi il y a un danger un grand saut derrière toi ne coupe pas ton élan au-dessus du saut sinon je ferais de même (refrain).....	<i>certaines oiseaux tombent dans les sauts. Sois courageuse. je mourrais aussi, je me suiciderai</i>

Voilà une chanson d'amour wayana. La jalousie y apparaît, l'attachement, et une certaine forme de romantisme, ou bien d'hypocrisie car nous ne savons si beaucoup de mâles wayana se sont laissé mourir pour suivre leur belle...

[281]

Autre court exemple, qui témoigne d'une moindre familiarité avec l'objet du désir :

"*popiki* - "poupée" -, je veux voir
tes jambes, tes bras
quand est-ce que tu me feras signe ?
pourquoi, quand je t'appelle,
tu tournes la tête et tu dis non ?
Quand tu te mets en *calimbe* [pagne] tu es si mignonne... (répétition)

Ces chants sont répétés toute la nuit, jusqu'à épuisement : celui qui est le plus résistant poursuivra jusqu'au lever du jour.

Avant même toute technique de séduction, la propreté, la coquetterie et l'apparence physique sont des facteurs importants pour plaire : une belle apparence, de jolies parures de perles, actuellement une montre, un tee-shirt et une jupe colorés, de grosses chaussures de sport, un *jean* trop long sont des atouts qu'on ne saurait négliger. On ajoutera le prestige d'être un bon chasseur et pêcheur, mais aussi la réputation de virilité acquise grâce aux concours de régurgitation de cachiri (bière de manioc), à la lutte, à la résistance à la douleur, à la fatigue et à la boisson, au maniement de la parole et encore aux dispositions amoureuses particulières de tel individu dont les filles ne doivent pas manquer entre elles de partager le secret ! Enfin de nos jours l'argent, l'aisance matérielle, mais aussi la manipulation du français sont des arguments de séduction de plus en plus prisés.

On remarquera que les filles ne chantent jamais pour séduire les garçons, cela ne se fait pas. Par contre elles peuvent se parer, être coquettes, répondre aux regards, voire, pour les plus hardies, les solliciter... Elles disposent aussi de techniques plus prosaïques, telles que marcher en se déhanchant (*ekun wajakwajaktikai*)

ou encore en balançant les fesses (*wehe wajakwajak tīkai*) : "les femmes font ça exprès pour exciter les hommes car ils aiment ça".

Chaque femme ou fille (chaque homme) doit savoir décoder ces signaux, qu'ils soient visuels, sonores ou autres. Je me souviens, au pied des Tumuc-Humac, alors que nous étions en campement avec une autre famille, des regards intenses et prolongés que jetait, depuis son hamac, un jeune époux à une demoiselle. Voici un extrait de mes notes :

« Dans une des deux pirogues qui nous accompagnent à la fin il y a une copine de Z. ; en fait il la connaît depuis l'enfance (comment pourrait-il en être autrement ?) et ils se plaisent mais il a choisi de se marier avec une autre. Cela n'empêche pas une petite aventure de temps en temps. Seulement le campement est petit et il y a le père et la mère de la fille. Le [282] couple d'amoureux échange parfois d'intenses regards, rapides et discrets. Puis, par l'intermédiaire du jeune cousin de la fille, Z. écrit de petits messages en wayana, qui trouvent une réponse. Le manège dure. Au sommet de Taluwakem ils peuvent, à l'écart mais en présence d'un enfant, échanger quelques paroles". Il est possible que personne n'ait été dupe, mais c'est la vie et leur affaire, l'épouse étant absente.

Il ne s'agit pas seulement de flirter, de séduire, encore faut-il obtenir un rendez-vous : pour l'un comme pour l'autre on utilise le mot *ēhetalepatop*, qui désigne d'abord "l'échange de salutations" et "la réconciliation mutuelle". Toutes les étapes et toutes les méthodes profanes de séduction visent à l'acceptation d'un rapport sexuel par la jeune fille : celle-ci marquera son assentiment par le fait qu'elle se laisse toucher le sexe ; en fait dans un premier temps le geste consiste à lui presser légèrement le pubis (*ēli timujakmai*) entre la pulpe des doigts ; c'est aussi une façon de s'assurer qu'elle est *tumohem*, qu'elle possède une toison pubienne fournie. Cependant elle peut encore refuser de faire l'amour ; par contre si elle rend l'attouchement (*ēwēm timujakmai*) c'est acquis : on a affaire à des amants. Ensuite le mâle devra se garder de la concurrence, se rappeler au souvenir. Il ne s'agit là que d'un schéma illustratif moyen ; il est évident qu'il existe autant de manières d'avancer dans l'intimité de l'autre que d'individus, et que l'expérience intervient.

b- moyens magiques

Cependant, au-delà de ces approches profanes et classiques mais dans le même but, il existe une possibilité d'action magique. Les moyens utilisés ici sont mis en oeuvre secrètement dans le but de forcer le sort, de contraindre l'aimée à céder à un homme : on peut les regrouper sous le terme *ëhektop*, "ce qui sert pour l'amour". Il est à noter que ce sont des armes (une sorcellerie) strictement masculines. Leur usage demande un savoir précis, sans lequel elles ne sauraient agir.

- Les *ënuli* ⁴⁵⁵ : il s'agit de charmes d'amour, chants aux vertus majeures de séduction. Ils représentent un cas particulier de chants magiques (*ëlemi*) sur lesquels nous reviendrons dans un travail concernant les soins. Ces charmes constituent donc des *ëlemi* spéciaux pour séduire. *Ënuli* ⁴⁵⁶ désigne aussi le résultat de l'action, c'est-à-dire un amour souvent (mais pas nécessairement) anormal, malade.

[283]

Dans la pratique on produit avec une clarinette *lue* ⁴⁵⁷ des sons évoquant le chant de certains animaux ; "la fille tombe d'abord amoureuse du chant, puis ensuite de l'homme". On retrouve là la notion de contagion. Le chant de *tolopit walihmalin*, "la jeune fille des oiseaux" littéralement, un petit oiseau au chant très gai et permanent, qui "peut même venir près de toi si tu connais très bien son chant",

⁴⁵⁵ Aimawale nous livre la version de son grand-père Opoja en ce qui concerne l'origine de ces chants : au départ, pensait Opoja, ce sont les garçons en général qui, pensant à leur bien-aimée, finissaient, par tristesse amoureuse, par chanter puis jouer de la flûte. Plus tard ces chants/musiques ont été rattachés, reliés aux sentiments qui les inspiraient, mais à l'envers : c'est-à-dire qu'on les utilisait pour inspirer chez l'autre le sentiment amoureux. Ce qui était conséquence est devenu moyen. Il en serait de même des berceuses : c'est venu tout seul au début dans la bouche des parents, mais maintenant on pense que c'est réellement efficace.

⁴⁵⁶ Une vieille femme fait remarquer qu'*ënuli* désigne aussi une petite variété d'araignée, qui marche très vite, ainsi que le chant de cette araignée, ou plutôt bien sûr le chant de son esprit (*jolok*). Quant à *ënulihpe* c'est "avoir *ënuli*", c'est-à-dire connaître au moins un de ces chants. *Tënulimai*, "séduire par ce moyen", mais aussi "trop aimer" ; *ënulime*, "celui qui séduit par *ënuli*" ; *ënuliktpë*, "femme séduite par *ënuli*". En fait il faut ici revenir à l'origine du terme : *tënulikai* c'est occuper (*Kupija tënulikai tępëtom*, "K. s'occupe de ses amis" -il leur fait visiter le village...-), *ënulikatop* est une activité qui prend du temps (*ëhetamikatop man peitopit ënulikatop me*, "le jeu est l'occupation -habituelle- des enfants") ; *tëhenulikai* c'est "être très occupé, débordé" : *wehenulika mihen*, "pardon, mais j'étais trop occupé". Or si *tënuli/mai* c'est "ajouter, donner *ënuli*", à l'opposé *tënuli/kai* c'est en retrancher. Comme si *ënuli* avait à voir avec la qualité du temps : celui qui est doté d'*ënuli* vit dans un temps suspendu (celui de la passion) alors que celui qui en manque vit un temps lourd, chargé, compressé : il en manque.

⁴⁵⁷ De Goeje, 1943 : 31 nous en fournit un exemple.

est particulièrement efficace. Puis on frappe en cachette les cordes du hamac de la fille, de façon à ce que les sons s'y posent ⁴⁵⁸. Dès qu'elle viendra s'étendre, ils produiront leur effet. Mais ce type de musique est codé, complexe, et exige de ne pas se tromper dans l'exécution, qui est nocturne et doit suivre strictement l'ordre d'interprétation ⁴⁵⁹ (de l'imitation magique du chant d'amour des animaux) suivant : 1) *ēlukē* (la chenille) 2) *wēlīi* (la femme) 3) *waluhmale* (jeune fille) 4) *pē-mu* (le bourdon) 5) *mamhali* (l'agami) 6) *kului* (oiseau) 7) *akawak* (oiseau) 8) *alimi* (singe atèle) 9) *kiapok* (le toucan) 10) *maipo* (sorte de perdrix) 11) *hololo* (espèce de perruche) 12) *ēwok* (le hocco) 13) *tolopit walihmalin* 14) *mapotojek* (sorte de perruche) 15) *mahkau* (petit oiseau) 16) *tohjo* (petit oiseau) 17) *kulasi* (la poule) 18) *pompēmuli* (sorte de bourdon) 19) *asiwoko* (sorte de bourdon) ; on aura remarqué que cette série, si l'on excepte la femme et la jeune fille, présente essentiellement des animaux volants ; la chenille est un cas particulier dont on a vu le rapport étroit avec le sexe, et qui de toute façon est destinée à se transformer en papillon. Nous ne pouvons pour le moment expliquer la présence de l'atèle dans cette série ; nous pouvons simplement dire qu'il est considéré dans certains contes comme le descendant (ou l'ascendant) des Wayana. Il s'agit là d'une série parmi d'autres ; et peut-être aussi existe-t-il d'autres types d'*ēnuli*.

[284]

- Les *hemit* : ce sont des plantes aux vertus extraordinaires ⁴⁶⁰. Il nous sera donné d'y revenir longuement avec la thérapeutique. Ici seule nous intéresse leur vertu de séduction ⁴⁶¹. *Tihemit tiptēi* c'est "séduire" non plus à l'aide de charmes

⁴⁵⁸ Je ne sais s'il faut voir là une conception matérialiste de la musique, où les sons auraient une existence matérielle, un poids réel.

⁴⁵⁹ Que cet ordre soit fluctuant dans la pratique n'a pas une grande importance. Ce qui est anthropologiquement significatif, c'est qu'il soit postulé et qu'on lui attribue du pouvoir.

⁴⁶⁰ Il n'est pas indifférent que le même terme de *hemit* serve à désigner à la fois les plantes nocives (poisons), les plantes qui ont une vertu de séduction et celles qui servent à guérir. De nos jours plusieurs laboratoires présentent des eaux de Cologne aphrodisiaques (Le Guérin, 1990 : 31). On peut penser, mais c'est pure conjecture de ma part, que l'étymologie est la suivante : *he/mit*, le premier terme signifiant vouloir, désirer, le second dérivant du sang. *Hemit* voudrait alors dire "vouloir le sang".

⁴⁶¹ Il existe de nombreux charmes d'hommes et de femmes, des philtres d'amour. Les *hemit* wayana sont à rapprocher des *binas* arawak (De Goeje, 1943 : 73) A ce propos A. Monod-Becquelin remarque que chez les Trumai la métamorphose est causée par un manque de mesure ; excès d'amour ou frustration. Elles cite le cas de ces femmes punies pour avoir confectionné des charmes « pour devenir folles de leur corps » (1982 : 140). Voir aussi F. Grenand, 1982 : 267.

mais de philtres ⁴⁶². Ces baumes spéciaux (il n'y a pas de terme particulier, comme pour les *ënuli* qui se démarquent des *ëlemi*, les différenciant des autres *hemit*) sont utilisés sous la forme d'un liquide que le séducteur passe sur sa peau, et qui provoque une légère sensation de brûlure. On peut aujourd'hui le mélanger avec du "vrai" parfum (eau de cologne, after shave...). Ensuite il lui suffira de toucher ou simplement de frôler, lors d'une fête par exemple, la personne de son choix. Des pratiques similaires existent chez les Wayãpi, voisins des Wayana.

- résultats :

L'effet de ces pratiques magiques est de créer un attrait puissant que la seule apparence physique ne saurait obtenir. Nous avons cru comprendre, lors de premiers entretiens, qu'il s'agissait d'une passion purement charnelle, mais un ami nous détrompa : les amants sont réellement amoureux l'un de l'autre, ils n'ont pas envie de se quitter, ils veulent toujours être ensemble. On peut y avoir recours par amour véritable, pour amener la jeune fille au mariage, ou bien par pur appétit sexuel, afin d'affaiblir les résistances de la femme convoitée.

Dans les deux cas, *ënuli* ou *hemit*, le séducteur et la personne séduite tombent amoureux : ils sont *ënulihpe*. L'effet du chant ou du baume est souvent faible et disparaît spontanément assez vite. Il peut parfois être intense sans dépasser certaines limites, mais il peut aussi créer un amour anormalement aigu, qui va à l'encontre des règles sociales les plus élémentaires ; ainsi un *hemit* (ou *ënuli*) très fort contraint à changer souvent de partenaire, allant de l'une à l'autre mais jamais deux à la fois : c'est une succession de passions. C'est alors un amour anti-social ; s'il s'agit d'une femme mariée elle va aller chez le garçon sans se cacher, sans crainte de son mari. Alors naissent des disputes, les familles s'en mêlent. Ce [285] moyen de séduction, je le répète, est réservé aux hommes ; une grand-mère s'étonna un jour de ce que j'ai pu croire le contraire.

C'est seulement dans le cas où l'effet, trop manifeste, se prolonge que l'on envisage de traiter : il faut alors soigner les deux amants par un traitement non spécialisé qui ne nécessite donc ni *pïjai* ni *ëlemi* et qui consiste à les "laver", "lustrer"

⁴⁶² Philtrum : breuvage magique destiné à provoquer l'amour (Robert Historique de la Langue Française).

(*tokowaimëi* ou *tiklokaimëi*)⁴⁶³ avec des produits spéciaux ("*olohoi*, *kalaka*"⁴⁶⁴ mélangés à du jus épais d'*etaklan* ; c'est pour ne plus aimer l'autre" (K)), séparément et dans le saut d'un fleuve selon une version. Dans le cas où l'effet est très puissant, le risque est la folie (*lëwëpankatip*) ou la mort : "on fait n'importe quoi, on ne se contente plus d'une seule personne mais on va chez beaucoup, on est heureux, on rit sans arrêt et sans raison". Et en fait on meurt de rire ! Une anecdote tragique me fut contée : "un jour un homme a mis le *hemit* de *tolopitwalihmalin*"⁴⁶⁵ (c'est aussi une herbe qui pousse à la fourche des branches et du tronc des arbres et qui est amenée par l'oiseau *tolopitwalihmalin* dont nous venons de voir que le chant est utilisé aussi pour charmer) sur une fille. La fille est devenue folle de lui, mais c'était trop fort. Elle est devenue réellement folle, elle allait de garçon en garçon, tournait dans le village sans arrêt, riait de n'importe quoi, d'un rire qui ressemblait justement à celui de l'oiseau *tolopitwalihmalin*. Elle est devenue très maigre car elle n'avait plus le temps de manger - elle ne pensait qu'à faire l'amour, à être heureuse-, puis à la fin elle est morte". En tout cas nous voyons ici à l'oeuvre une folie du corps qui met l'individu résolument hors société et se résout tragiquement. Cet exemple permet de remarquer que si l'effet concerne les deux partenaires, il n'est pas pour autant symétrique. De plus il n'est pas toujours bien contrôlé : il y a donc réellement danger, comme dans tout rite, pour celui qui sait mal utiliser ces techniques.

Nous avons avancé que l'usage de ces techniques était strictement masculin. Mais, à moins d'être repoussante, une femme n'a aucune difficulté à séduire les hommes, et ces derniers sont excusés d'avance d'avoir cédé à leurs penchants : qui irait résister à une femelle offerte ? C'est une fatalité, ou plutôt une donnée que personne ne songerait à trouver illogique. Par contre les femmes n'ont qu'à se contrôler, tant elles sont portées à la faute, c'est un de leurs devoirs sociaux. La société compte plus sur elles que sur les mâles pour se charger de ce contrôle, et leur châtement sera à proportion de leur irresponsabilité. Dans tous les cas les risques sont de leur côté.

[286]

⁴⁶³ Ce terme est aussi employé pour la lustration après un assassinat ou à celle qu'effectue le chamane pour éviter la vengeance *ëtoimatpë*, même si dans chaque cas les produits sont différents (K).

⁴⁶⁴ *Olohoi* est une herbe très coupante ; *Kalaka* est une mimosacée (*Mimosa myriadena* B.).

⁴⁶⁵ Dont certains attribuent l'origine aux Wayãpi.

Les Tirio sont réputés fort savants en matière d'*ënuli* (comme pour les *ëlemi* en général). On nous cite, à titre de preuve tangible, l'exemple de A., jeune adulte tirio disgracieux et pourvu d'un bec de lièvre incomplet, qui a réussi par ce moyen à épouser une des plus belles filles Wayana.

Il est intéressant de noter que les Wayana, orgueilleux et fiers de leurs traditions, n'ont pas pour habitude d'attribuer à leurs voisins des pouvoirs supérieurs aux leurs ; or dans ce cas bien particulier, ils attribuent une suprématie en *ënuli* aux Tirio (ils la reconnaissent aussi pour les *ëlemi*) et en *hemit* de séduction aux Wayãpi dont ils parlent pourtant si rarement. A travers ces attributions, tout se passe en fait comme si, au fond, la caractère fallacieux et pervers de ces techniques ne pouvait être le fait des Wayana eux-mêmes, dédaigneux d'artifice et capables de s'en passer.

Qu'en est-il aujourd'hui ? L'usage de ces techniques, surtout du chant magique, est assez fréquent nous dit-on ; on en cite de nombreux exemples, ou plutôt on l'incrimine souvent. Dans le cas de T. les pratiques magiques ont eu une issue heureuse, puisqu'il a épousé la fille et qu'ils ont maintenant un enfant. Dans d'autres cas le mari rejette son épouse. C'est le cas de D. Il était marié avec P. Or cette dernière a fait souvent l'amour avec S. car elle était sous l'effet de *hemit*-charmes. Elle a eu beau se faire soigner avec succès, l'époux n'a plus voulu d'elle. Quant aux plus jeunes ils " croient aux *ënuli* et aux *hemit*. Heureusement qu'ils ne savent pas faire, sinon ils chercheraient beaucoup les filles" (A). L'ordre social est donc préservé par le secret qui ôte aux jeunes le moyen d'abuser de leurs désirs incontrôlés ! Un jour que nous bavardions, un jeune homme me questionna à propos de nos eaux de Cologne et autres parfums ; il soupçonnait qu'il s'agissait là de puissants charmes destinés à se procurer les faveurs des femmes. Quoi qu'il en soit on constate encore que l'odorat est un sens socialement dangereux autant qu'utile, et même dangereux car utile : on ne peut s'en passer, et de ce fait il représente un point faible.

Mais revenons en détail à ce qui, au-delà des pratiques de séduction, profanes ou magiques, que nous venons de décrire, peut susciter l'attrait, ou au contraire la répulsion, pour une personne.

VI-2-1-4- Critères physiques de choix sexuels : raison et esthétique

Nous allons voir que beauté physique, beauté morale et sociale vont de pair, quoi que les choses soient en train de changer.

Le terme *ipokan* ("celui qu'on sent", avec qui l'on s'accorde, nous l'avons dit) s'applique pour "bon", "brave", "beau", "gentil", qui a beaucoup de qualités ; il parle de [287] beauté sociale lorsqu'il est appliqué à quelqu'un. Par rapport aux objets, il désignera quelque chose de bonne qualité ou de bon (ex. le cachiri). Il dérive de *ipok* : "d'accord", "ça va", "c'est bien", "c'est bon" ; terme fourre-tout pour signifier l'accord, la qualité. *Pëtuku* est l'équivalent de *ipokan* mais en termes physiques. S'appliquant à une personne, cela signifie "jolie", "bien faite", "agréable à regarder", "belle". On peut à la limite employer *pëtuku* pour *ipokan* dans le sens d'une personne ayant de belles qualités.

A l'inverse la laideur, physique principalement, est signifiée par le terme *sitpî-li* qui s'emploie surtout comme insulte d'un dominé envers un dominant (femme envers son mari par exemple). *Ėketpë* au contraire signifie la laideur physique et morale, en même temps que "refait", "pas neuf", "ancien". Nous avons vu que la laideur peut s'attraper, comme une maladie. Un autre terme, *ëkepîtpîë*, s'applique à la laideur physique et à la méchanceté.

De même, les Wayana semblent faire peu de distinction entre beauté physique et perfection sociale. La conjugaison des deux est un idéal, on va le voir. La beauté morale est le fruit du respect des règles sociales, incluant respect d'autrui, de l'étiquette, de la conformation à la tradition dont une productivité sociale et économique correcte fait partie. La beauté physique, quant à elle, a ses propres critères. D'abord "ce qu'on aime c'est une belle peau, sans cicatrice ni verrue". Effectivement la peau est un critère essentiel de beauté. Les Wayana n'hésitent pas à couper au rasoir les verrues ou autres aspérités cutanées, et ils sont très demandeurs de pommades afin d'éliminer les lésions de type mycosique. Un agent de dispensaire le remarquait avec étonnement, comprenant mal la raison d'une telle fréquence de consultations pour des problèmes toujours bénins, alors que des affections plus graves (au regard de la biomédecine) sont souvent traitées, au moins au début, avec légèreté. Ce qu'il y a de plus laid sans doute chez quelqu'un c'est

une peau pourrie, pleine de furoncles, de plaies ⁴⁶⁶, de croûtes, une peau suspecte qui pue et évoque la pourriture, donc la mort ou l'au-delà. Souvenons-nous du refus catégorique opposé par son épouse à Kujuli affligé d'une horrible dermatose ⁴⁶⁷ ; sa guérison le transforme en bel homme ⁴⁶⁸, et il punit ensuite les êtres humains. Sur la peau s'inscrit un signe majeur de l'âge, de la proximité de [288] la mort : les rides, l'usure ; "on dit *pëtuku ipun* pour un joli corps, qui n'est pas ridé, qui est lisse". Le vocabulaire est détaillé : *tëpatasiliphe* parle d'"être ridé sur le visage" (*ëpata* : "ta face", "ton visage") par l'âge seulement, tandis que *tëpatasiliptai* désigne le même processus dans la même zone mais lié à une autre cause : on ride ici car on vieillit vite à cause du non respect de certains interdits (manger de la poule, des oeufs, du paresseux...). En fait *tisiliptai* s'applique d'abord au dessèchement de la peau ; elle desquame, puis elle se ride. L'aboutissement du processus, "être ridé", se dit *tisinoktai* s'il y a peu de rides (*tisiliptai* est un équivalent), et *tisinonoktai* si elles sont nombreuses. On peut à la limite utiliser *tëpkëlë-lëi* qui signifie "couper à plusieurs reprises", par métaphore ; mais *ëpkëlëletop* peut aussi, contrairement aux termes précédents, s'appliquer aux "traits marqués", aux sillons d'un adulte jeune mais fatigué ou malade.

Cela nous renseigne sur la représentation du vieillissement chez les Wayana : un processus permanent qui rend laid ⁴⁶⁹, un assèchement du corps qui rend faible ; ne dit-on d'ailleurs pas familièrement d'une personne très maigre, cachectique, qu'elle se déssèche, se tarit (*tëtaihe*) comme une source ou une crique à la saison sèche. Car les rides sont avant tout cela, la marque d'un dessèchement, d'une perte de sang comme on l'a précisé à propos de la théorie hématologique du

⁴⁶⁶ Dans l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli, à un moment, « au village il n'y avait plus personne, il ne restait que deux malades qui n'avaient pu se rendre à la fête. Ces deux là avaient de vilaines plaies sur tout le corps » et Apotolo les guérit, manifestant par là son pouvoir futur de *pï-jai*, sa connivence avec le monde autre (Schoepf, 1993-1994). N'oublions pas que Mopo, qui soigne pareillement Kujuli de ses plaies, est souvent donné comme l'ancêtre des chamanes. Il est clair que la peau a à voir avec la surnature : elle est un parchemin sur lequel l'autre-monde peut inscrire des lésions-signes que le chamane effacera grâce à ses pouvoirs. Il s'agit d'une surface et d'un mode de communication.

⁴⁶⁷ On trouve cela chez les Wayäpi où la promise du héros dit « Je ne vais pas me marier avec un homme entièrement couvert de furoncles comme ça » ce qui a pour conséquence son abandon par le groupe. Plus tard il est guérit par le souffle d'un anaconda « c'était là un bel homme qui était arrivé ; il n'avait plus de furoncles désormais » in F. Grenand (1982 : 325). On ne peut être beau avec une vilaine peau !

⁴⁶⁸ On peut voir là le paradigme de la peau trompeuse dont il a déjà été question.

⁴⁶⁹ A tel point avons-nous déjà dit que de nombreux interdits sont basés sur la crainte de vieillir prématurément.

vieillesse ; or un être desséché est peu vigoureux, presque malsain. On peut ralentir ce processus par le respect des règles tant alimentaires que comportementales, par l'hygiène, par le respect d'autrui, cet ensemble permettant d'éviter au mieux la maladie, source de l'accélération du délabrement physique.

Si le premier critère de beauté est une peau belle et saine, c'est aussi avoir une pilosité conforme aux canons que nous avons déjà vus, c'est-à-dire fournie, abondante et bien entretenue sur la tête ⁴⁷⁰ et absente du reste du corps (excepté du pubis) et surtout du visage. Enfin un pubis à la toison bien fournie est particulièrement apprécié chez les femmes, et une faible pilosité pubienne est un sujet de moquerie chez l'homme.

Mais des changements sont à l'oeuvre. "Autrefois femmes et hommes avaient les cheveux très longs. On les coupait avec un bambou seulement pour l'initiation ou après la mort d'une personne. Ensuite, pour imiter les Galibi, on les a coupés régulièrement" dit une ancienne. Ce témoignage met en évidence une évolution, car les jeunes ne portent plus les cheveux longs, ni même les adultes : ils se font des coupes variées, amusantes... quelques rares femmes ont les cheveux mi-longs. Une mode passagère, venue des Créoles de Paramaribo vers 1995 a été de se coiffer afro court, après s'être fait friser, chez les jeunes [289] hommes ou femmes. Sur le plan descriptif on distinguera les cheveux bouclés (*umhet wilime*) des cheveux crépus (*umhet wiliwilime*).

Parmi les critères esthétiques importants figurent aussi la couleur et l'odeur corporelle : retour à la peau et à l'odorat. Ainsi les Boni ne sont guère prisés du fait, entre autre, de leur couleur noire, mais encore de leur odeur. De plus leur cambrure éloigne leurs femmes de l'esthétique indienne, ce qui est moins le cas pour les Blanches. De fait le métissage avec les Boni est très restreint, inexistant avons-nous dit. On m'a rapporté qu'une femme indienne que son mari trompait l'a menacé d'aller coucher avec un Boni s'il recommençait, lui signifiant par là qu'elle surmonterait sa répugnance afin de l'humilier. Entre eux les Wayana distinguent des couleurs de peau : ils parleront de peau claire, noire, et de rouge. Ainsi les Upului sont noirs (foncés en vérité), les Apalai clairs et les Wayana rouges : s'il est vrai que certaines différences de ton sautent aux yeux, il faut un oeil exercé

⁴⁷⁰ Nous avons dit que la calvitie est particulièrement stigmatisée, comme le montre le lexique qui la concerne ; voir à ce sujet le paragraphe sur la pilosité et le tableau suivant.

pour détecter les nuances, d'autant que les métissages ont été nombreux ! Elles paraissaient plus évidentes à l'époque de Coudreau qui remarquait : « Singulières races que ces races indiennes... D'aucuns sont presque blancs, d'autres jaune clair, jaune pâle, vermillon, vieux cuir, rouge brique, bronze incarnat. Y-a-t-il eu des croisements ? » (1893 : 534) et il s'interrogeait sur l'origine du peuplement de l'Amérique. On ne peut donc pas éliminer l'image physique des autres peuples de l'idée qu'en ont les Wayana. *L'appréciation morpho-cutanée joue un rôle essentiel dans leur jugement global sur autrui.*

Ainsi les critères de beauté ne s'arrêtent pas à la surface du corps mais s'appliquent également à sa morphologie et à ses attitudes. Pour aller plus loin nous citerons, résumés, les principaux éléments retenus par un homme marié de 21 ans en 1993 (A) en ce qui concerne la beauté féminine d'abord : chez les filles les fesses "normales", c'est-à-dire droites, plates sont appréciées par rapport aux grosses fesses ("comme celles des noires" c'est-à-dire des Boni) ; de même la cambrure est rejetée. Toujours selon notre informateur, le mollet doit être gras, et non pas maigre (il semble que ce soit une des raisons pour lesquelles on plaçait un bracelet de coton assez serré sous le genou, afin de rendre le mollet plus proéminent ; encore un modelage du corps). Il convient que le ventre soit arrondi mais pas plat, comme l'avait bien noté Crevaux : « Les jeunes gens des deux sexes, loin de se serrer la taille, cherchent à la faire paraître plus grosse, en s'entourant l'abdomen avec de grosses ceintures. Chez eux une légère proéminence du ventre, loin d'être regardée comme une infirmité, est considérée comme un trait de beauté » ([1883] 1987 : 148, 387) ; la poitrine doit être opulente (laissant présager beaucoup de lait qui fera de beaux enfants). Un beau vagin est long, épais, fourni en pilosité, et non petit, fin et peu pileux. Enfin la fille ne doit être ni petite, ni grande, ni grosse. Quant au garçon il ne doit être ni trop petit ni trop grand ni gros, le plus imberbe possible (sauf au sexe) mais avec des cheveux épais et très noirs, et [290] il doit être musclé (*pusililim*), ou au moins musclé normalement, *ilakakanme*, avec les pectoraux saillants. La pomme d'Adam, *ëhetutun*, littéralement "la bosse du cou", doit être le moins marquée possible ; à tel point que lorsqu'on est *tëpijem*, après l'initiation, on ne doit jamais lever la tête car si on la découvrait *ëhetutun* serait plus protubérante. Notons le nombre de moyens mineurs, réels ou symboliques, de modelage du corps, qui se complètera avec l'étude du nouveau-né. Rappelons ici qu'il est admis par la psychologie que « chaque peuple décrit comme idéal le

type majoritaire dans son ethnie, et donne des associations négatives aux caractéristiques physiques de ses voisins et ennemis » (M.A. Descamps, 1989 : 44).

Dans le domaine des caractères sexuels, une chose est certaine, on apprécie particulièrement un clitoris développé chez les filles (on dit *alakai poti katip*, "comme le bec du perroquet *alakai*") et une grande verge chez l'homme ; pour lui il existe beaucoup d'expressions, dont *anahkala katip* (litt. "comme *anahkala*", fruit allongé d'un arbre évoquant une verge). De même que les femmes apprécient les grosses verges, les hommes aiment les femmes *tëmhulem*, qui ont des grandes lèvres très développées, "comme de petits testicules", "car ça enserre bien la verge" ; de plus ces femmes sont considérées comme étant longues au plaisir, alors que les *emulumin* aux lèvres minces sécrètent et jouissent de suite.

Pour mieux déterminer les critères de la beauté wayana, il convient de savoir ce qui est considéré comme défaut. Car quand nous interrogeons les gens sur les critères de beauté, les réponses étaient le plus souvent du type "un nez normal", "une taille normale" (celle de l'homme doit être supérieure à celle de l'épouse)... Il nous sembla alors pertinent d'utiliser la richesse du vocabulaire qui "stigmatise" certaines particularités morphologiques. Ainsi que les Amérindiens nous le dirent alors, "ce qu'on apprécie c'est tout ce qui n'est pas ça, ça ne porte pas de nom". Partant de ce qui est nommé, donc par essence laid, peu apprécié, voire moqué, on peut se faire une idée plus précise de l'innommé qu'est la beauté corporelle. Par exemple "quelqu'un qui a les épaules voûtées", *muiman*, rentrées, affaissées, le dos courbé possède un handicap certain, comme quelqu'un qui a de "gros yeux", *etoh*. La dérision nous permet de recouper ces faits. On se moquera d'une fille qui a de grosses fesses (*taton ke mëwihnë man mëk !*, "elle a de très grosses fesses !"), d'un garçon dont la toison pubienne est insuffisante, d'"un décalotté", *tumihem*⁴⁷¹, connoté on l'a dit à la fois comme sale et obsédé. Par ailleurs les gens "mous", peu dynamiques et peu toniques (P) sont peu appréciés, à l'inverse d'une personne "souriante", *tawakem*, "gaie", car c'est le témoin d'un bon caractère. Le dynamisme est valorisé.

[291]

Voici un **tableau (n°8)** qui tente d'appréhender cette esthétique qui ne dit son nom que rarement comme nous allons le vérifier. Tous les termes sont négative-

⁴⁷¹ Il semble que ce terme veut dire également "petite verge".

ment connotés, sauf ceux que nous avons fait suivre du signe + et qui représentent un caractère particulièrement valorisé et nommé.

[Retour à la table des matières](#)

<i>human</i>	personne longiligne, étroite d'épaules (sens fam.)
<i>tëpuihem +</i>	filles charnue, solide, charpentée
<i>isilipitpi</i>	personne qui a la peau desséchée
<i>tupipakem</i>	personne qui a la tête cabossée, ou un creux au niveau de la fontanelle
<i>tuhmeleman +</i>	personne qui a la tête ronde
<i>tuhpusiman</i>	personne qui a la tête bombée sur une zone, bosse ou malformation
<i>ipojinme</i>	personne malingre, chétive
<i>ëlihputotimîn</i>	" " chauve du sommet de la tête
<i>ipehnapupotimîn</i>	" " qui a le front haut
<i>uhpitpëlimîn</i>	" " complètement chauve
<i>pehnaahaka</i>	" " hipocratiquement chauve
<i>tuptahtankem</i>	" " très peu de cheveux
<i>tuhmetkem +</i>	" " les cheveux très noirs et très fournis
<i>tuhpilem</i>	" " une chevelure avec des reflets rouges
<i>tuhmutamutoman</i>	" " un duvet sur la tête (cas des bébés)
<i>tëtpohem</i>	" " barbu
<i>ëtpi tulu</i>	" " de grosses lèvres, comme les Africains
<i>tëtpitulunkem</i>	" " qui a les lèvres épaisses
<i>tïmtatonkem</i>	" " une grande bouche très fendue
<i>tëtpihulem</i>	" " la lèvre inférieure plus grande et épaisse que la supérieure
<i>imtakinan</i>	" " qui a une petite bouche
<i>tïjehulem</i>	" " les dents inclinées et en quinconce, désordonnées
<i>tïjehawinkem</i>	" " deux grandes incisives en haut
<i>tïjekulinkem</i>	" " qui a les dents gâtées
<i>tïjepkëlëläi</i>	" " des dents de longueur irrégulière
[292]	
<i>ëto ou ëuto</i>	" " de gros yeux
<i>ekinan ou ëuki</i>	" " de petits yeux
<i>tëpilëmoktahem</i>	" " la paupière légèrement tombante (ce qui donne l'air toujours endormi)
<i>emüt kuhpan</i>	" " le visage épaté, plus large que haut
<i>tëmüt hulem</i>	" " le visage allongé
<i>tëpatatonkem</i>	" " le visage carré, aplati
<i>tëmnamohulem</i>	" " le nez fin et pointu
<i>tëmnamohawinkem</i>	" " le nez camus
<i>tëmnamotonkem</i>	" " le nez large et épaté

<i>tëmnamopapakem</i>	" "	le nez aplati
<i>tëmnamokakëi</i>	" "	le nez relevé, légèrement en trompette
<i>tïpanamomekem</i>	" "	la conque de l'oreille aplatie
<i>tïpanasitatakem</i>	" "	les oreilles très écartées
<i>tïpanasitatonkem</i>	" "	de très grandes oreilles
<i>tëhenatutpëtonkem</i>	" "	qui a une pomme d'Adam très proéminente
<i>tïpïmhulem</i>	" "	le cou long
<i>tïpïmtonkem</i>	" "	le cou large, épais
<i>ipïnkupan</i>	" "	le cou court
<i>tomomejan</i>	" "	jambes en valgus
<i>tëwawijoman</i>	" "	les jambes en varus
<i>wasihapë ou +</i> <i>ou tëwasitpëman</i>	" "	les jambes droites (ou <i>wahapë</i>), "c'est ça qu'on préfère"
<i>tëwatonkem +</i> <i>ewakinan</i>	" "	les mollets charnus (très apprécié chez les femmes)
<i>wahulu ou tëwahulem</i>	" "	les mollets (très) maigres
<i>ewakupan</i>	" "	de grandes jambes
	" "	les jambes courtes
[293] <i>apkalama</i> <i>tïpuwasihjem ou</i> <i>pujaime tëweihem</i> <i>apipa</i> <i>wehe pusiman +</i> <i>pupku</i> <i>aluhpitpëlimiïn</i>	" "	les reins cambrés femme cambrée aux fesses proéminentes (peu appréciée car prédisposée à faire l'amour par derrière) qui a les fesses trop plates femme qui a les fesses charnues mais pas grosses, sans cambrure car ainsi la verge pénètre plus haut, moins entre les jambes de très petits pieds homme qui n'a pas de prépuce et de ce fait dont le gland est toujours visible
<i>huihulu</i> <i>susutëtukmoi</i> <i>tisuipothulem</i> <i>tisuiulikem</i> <i>suito +</i>	" "	femme qui a les seins longs et tombants (femmes mûres surtout) avoir les seins pendants, flasques ⁴⁷² femme qui a les tétons très longs les seins resserrés d'abord larges puis étroits. femme qui a de très gros seins ("elle aura beaucoup de lait")
<i>suiki</i> <i>tïmnokem ou wakto</i> <i>ëmtete</i> <i>ëmki</i> <i>ëmhulu ou</i> <i>tëmhulem +</i>	" "	femme qui a de petits seins ("elle aura peu de lait") personne au ventre proéminent homme qui a de gros testicules petits " la peau du scrotum qui pend beaucoup ; et aussi femme qui a de longues lèvres du sexe ("on aime ça", "on aime qu'elles pendent, qu'elles soient longues et charnues comme un petit testicule car

⁴⁷² On peut aussi utiliser *tïmilatai* (opposé de *takiphe*) qui signifie "devenir mou", "souple", "flaccide" : *kunumusitom susu (man) tïmilatai*, "les seins des vieilles femmes deviennent flasques". C'est le même terme qu'on utilisera pour le sexe masculin après déturgence.

<i>emulumin</i>	ça enserre bien la verge") femme aux grandes lèvres peu développées ("c'est pas bon pour faire l'amour, et aussi la femme a des sécrétions de suite, contrairement à la <i>tëmhulem</i>)
<i>tëlipusiman</i> +	femme au pubis bombé (les hommes aiment ça) personnes qui ont la toison pubienne très fournie (aussi <i>tumohem</i>). Très apprécié chez les filles.
<i>tumihem</i>	homme décalotté en permanence
<i>ëwëhulu</i>	homme qui a une verge longue
<i>ëwëku</i>	" " " courte
<i>ëwëmtu</i>	" " " épaisse, grosse
<i>ëwëmki</i>	" " " fine, mince
<i>isitimhak</i>	" " les veines apparentes, saillantes, sur le corps

[294]

Incomplète sans aucun doute, cette liste permet néanmoins une meilleure approche de l'esthétique corporelle wayana ⁴⁷³. La plupart de ces termes sont employés entre amis, dans le cadre de la connivence ; ils n'appartiennent pas au registre de la communication ordinaire. Un ami wayana nous fit remarquer avec beaucoup de justesse que ces critères furent établis, notamment ceux qui concernent les fesses, les jambes, bref le bas du corps, à partir de l'individu vu en pagne, avec les fesses non couvertes pour la femme (ce qui date de moins de vingt ans), et que c'est ainsi que l'on doit concevoir les choses.

On note d'emblée qu'environ la moitié des termes s'appliquent à la tête et au visage, et un peu moins de la moitié aux organes de la reproduction et de la genitalité ; les premiers relèvent d'un intérêt esthétique nettement plus désintéressé que les seconds.

Certains critères sont plus directement fonctionnels et s'expliquent par des raisons précises : capacité à allaiter dévolue aux gros seins, force physique du *pusilim*, bonne santé du non ridé.... A l'inverse la maigreur est signe de faiblesse ⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Ce souci de l'esthétique du corps est une constante en Amazonie, relevée par tous les auteurs ; ex. S. Dreyfus (1963 : 39).

⁴⁷⁴ Au bout des premiers mois de terrain, bloqué dans un village par les basses eaux et encore mal adapté, j'avais perdu seize kilos. Il m'arrivait d'avoir des éblouissements, des vertiges, et j'avais certains jours des difficultés à me mobiliser pour effectuer mon travail quotidien. Je passais donc plus de temps au hamac et le moral n'était pas à son point le plus haut ; les enfants venaient me chahuter, me montrer du doigt, moquant ma faiblesse qui faisait de moi un vieillard.

Beaucoup d'autres critères ne semblent pas posséder d'explication immédiate.

Nous aborderons ailleurs le problème des stigmates, du handicap, mais on peut considérer les éléments morphologiques les plus dépréciés (voussure dorsale, yeux proéminents, cambrure de la femme) comme de micro-stigmates. La place de l'esthétique corporelle n'a rien de marginal chez les Wayana, elle donne lieu au contraire à de précoces manipulations du corps de l'enfant visant à le rendre conforme aux normes (voir "les premiers temps") comme aux tardifs modelages que nous venons de citer. Nous rappelons que les psychologues ont mis au jour, dans de nombreuses cultures, « l'existence d'un stéréotype de la beauté : "ce qui est beau est bon" » (Bruchon-Schweitzer et Maisonneuve, 1979 : 244) ; il y aurait un « véritable "pouvoir social" des plus beaux individus⁴⁷⁵ » (id : 249) et une stigmatisation des plus laids : bref, en dehors de toute explication fonctionnelle, la beauté conçue comme « ce qui est jugé comme tel par les autres d'une manière concordante » est efficace : *l'esthétique corporelle est porteuse de pouvoir*.

[295]

On se rend compte ainsi que le corps est l'objet pour les Wayana d'une part importante de l'attention et représente un capital symbolique majeur. On aurait tort de négliger cet aspect des choses : le corps représente un investissement social important, en même temps qu'un instrument d'action sociale efficace (et l'efficacité sociale réside déjà dans le choix du conjoint), il est la vitrine de la personne et son outil ; rappelons que cela fait moins de vingt ans qu'une majeure partie de la population a abandonné le pagne.

On peut cependant se demander quelle place tiennent aujourd'hui ces critères pour les Wayana, comment ils les utilisent ? Il semble qu'il y ait eu une évolution. Autrefois, on retenait davantage pour le choix du conjoint des critères directement fonctionnels, faisant appel à la morale et à l'habileté : "Les filles aiment les bons pêcheurs, bons chasseurs, bons vanniers, sachant faire une pirogue, ayant subi plusieurs initiations, calmes, restant avec leurs parents et parlant peu, alors que les garçons aiment les filles calmes qui aident leur mère, parlant peu aux garçons et qui n'aiment pas trop faire l'amour". Il fallait d'abord être vaillant, mais "ça c'était surtout autrefois" souligne clairement un informateur, car maintenant l'aspect pro-

⁴⁷⁵ Ils sont considérés de façon significative comme plus populaires, plus aimables, plus estimables, plus dignes de confiance, plus sympathiques... Et ceci commence dès la petite enfance.

prement esthétique (on pourrait dire plus justement l'aspect esthétique le moins nettement explicable par la fonction) prend plus d'importance, d'une part vis-à-vis des critères fonctionnels, et d'autres part vis-à-vis des critères sociaux traditionnels (initiation...). Cela a été rendu possible grâce au fait que le mariage traditionnel préférentiel avec la cousine croisée est devenu une exception, le mariage "libre" étant la règle ; de ce fait l'individu peut exercer son choix, du moins en partie. Par ailleurs l'intrusion de l'argent, encore mineure, n'implique pas nécessairement une grande force physique, mais davantage l'intelligence, la débrouillardise, la connaissance du français : on dépend moins de la forêt, et donc des qualités requises pour en exploiter les différentes ressources. Les valeurs traditionnelles semblent en perte de vitesse par rapport aux autres critères dans le choix d'un conjoint, c'est-à-dire du géniteur des enfants à venir. Ceci nous amène à étudier les pratiques autour du sexe reproducteur.

VI-2-1-5- Pratiques autour du sexe reproducteur : la contraception

Une technique contraceptive répandue est le *coïtus interruptus*, *alokmatop* dans le langage des hommes ; mais le sens premier du terme est l'acte de couper (de tuer disent les Wayana) quelqu'un avec un couteau ou un sabre (*tolokmai*) : c'est donc ici couper le plaisir, le jet... On peut aussi dire *talihnak tumëkhe*, "venir (éjaculer) dehors".

Une autre technique, encore plus simple, consiste à éviter de faire l'amour pendant la période fertile, c'est-à-dire dans la semaine qui suit les règles.

[296]

Parfois on a recours au *pïjai* pour une action plus complexe. Il s'agit alors de retourner l'utérus de façon à ce qu'il ne puisse être inséminé. On dira *imone tilamai*, "retourner le bas-ventre" (pour les organes reproducteurs, l'utérus) et la technique s'appelle *monelamatop*. En fait ce peut être l'effet soit d'une technique contraceptive, soit d'un maléfice lié à l'action d'un *pïjai* ou d'un *jolok*, une vengeance. Mais c'est l'aspect volontaire qui nous retient ici. Quand la fille aura décidé de mener une vie plus sage ou tout simplement d'avoir un enfant il lui suffira de se faire retourner l'utérus à nouveau (*imone tilamaimëi*). Voilà comment un frère me parlait de sa soeur : "L. est sûre qu'elle peut avoir des enfants. Si elle va chez le *pïjai* ce sera pour être retournée afin de ne pas prendre le risque d'avoir

d'enfants. Elle sera durant ce temps *anepila*. Quand elle aura décidé d'enfanter elle pourra se faire retourner à nouveau. C'est comme ça qu'on pense maintenant".

Toutes ces méthodes sont en recul du fait de l'introduction de la contraception orale. Les Wayana l'appellent *mule ëtïtop tïpkëlëi* ("couper le devenir de l'enfant", ou "couper l'utérus"). Les agents des dispensaires ont fait une campagne d'éducation sanitaire à cause du grand nombre d'avortements ⁴⁷⁶. Certaines femmes avortaient deux à trois fois par an, et A. Cognat, responsable du poste de santé d'Antekum, en connaît qui ont avorté plus de vingt fois. En fait il reconnaît qu'il y avait peu de problèmes avec l'avortement, sinon des cas d'hémorragie persistante suivie d'anémie, et quelques rares cas d'infections. Les données qui suivent sont tirées d'un entretien qu'il m'a accordé à ce sujet. Sur la trentaine de femmes qui sont actuellement sous contraception orale, une seule est célibataire (*pïtpë*), les autres étant toutes mariées. Les premières à avoir utilisé la "pilule" sont celles qui avortaient le plus. Cela leur permettait de prévoir, d'échelonner les naissances. De fait les avortements sont plus rares. Maintenant la contraception orale se prend sans fausse pudeur, au vu de tous. C'est un confort reconnu, même si de rares maris ne sont guère d'accord car ils voudraient avoir plus d'enfants et pensent que la pilule contraceptive ne le permet pas ; mais leur attitude change toujours quand ils voient que leur épouse peut redevenir enceinte si elle le désire. L'énorme majorité des maris est consentante. Quant aux femmes, ce sont elles qui réclament. Sauf quelques cas exceptionnels, elles gèrent très bien cette méthode de contraception, efficacement, sachant l'arrêter quand elles désirent avoir un enfant.

À l'autre poste de santé (Twenke) : 17 femmes sont sous pilule contraceptive, dont 15 mariées, 1 veuve et 1 célibataire. Ce sont elles qui demandent. Tout le monde est au courant. L'agent de santé, Tuhwa (dit Patrick), qui me livra ces informations, leur laisse la boîte de pilules ; ça se passe bien dans l'ensemble, car elles savent l'utiliser. 5 ont décidé [297] d'avoir des enfants et ont arrêté dans ce but. Chez quelques unes qui avaient des nausées il a suffi de changer le type de pilule. 10 de ces 17 femmes ont eu un ou plusieurs avortements auparavant.

En ce qui concerne la contraception par stérilet, certains essais côté surinamien, à Anapaike, se sont soldés par des échecs pour plusieurs raisons : certaines

⁴⁷⁶ E. Bois a confirmé la plus grande fréquence de l'avortement chez les Wayana par rapport aux tribus avoisinantes dans les années 50-60. Il lui consacre une petite étude fort intéressante pour notre propos et dont on consultera les résultats avec intérêt (1967 : 39-40).

femmes eurent quand même des enfants, d'autres ont eu des problèmes de rejet, ou d'intolérance.

Enfin, le préservatif est disponible dans les postes de santé ; mais seuls les jeunes scolarisés à l'extérieur le réclament. A Twenke 6 jeunes garçons célibataires l'utilisaient régulièrement en 1996 ; au début c'était "pour ne pas mettre les filles (ou femmes) enceintes", et maintenant qu'ils savent qu'il y a des maladies c'est pour ne pas les attraper. C'est un jeune, scolarisé à Maripasoula, qui a commencé à utiliser la technique et lancé le mouvement. La demande commence à augmenter ; des Wayana en déplacement viennent en réclamer en passant, toujours des jeunes, jamais des adultes mariés.

VI-2-1-6- L'avortement

Les Wayana distinguent bien entre l'avortement spontané et l'avortement provoqué. Avorter spontanément peut se dire de deux façons : *tëwëtuimoimëi tëwëlë*, littéralement "re-tomber tout seul (sans raison)" ou *tëwëmnepukaimëi*, mot plus ancien signifiant "se re-percer-tout seul". L'enfant sort mort sans raison identifiable, pas par rupture d'interdit notamment. Quant à "avorter volontairement" deux termes également : *tëwëtasijëmëi* ou *tëwëtasihe*⁴⁷⁷ qui signifie littéralement "se sonder soi-même", action de s'enfoncer soi-même, faisant référence à la principale technique, mécanique, que nous allons décrire. Ainsi *ëtasijëmëtop* et *ëtasitop* désignent à la fois "l'avortement provoqué" et le matériel utilisé à cet effet.

La pratique abortive est fréquente et présente dans toute l'aire amazonienne, mais en diminution chez les Wayana du fait de la pilule. Sa fréquence est plus élevée que dans les autres tribus de la Guyane ; malgré cela E Bois note, contrairement à ce qui avait pu être avancé, que l'avortement volontaire « apparaît comme un facteur nullement négligeable de la démographie des Wayana, mais cependant un facteur secondaire » ; pour les cinquante-deux femmes retenues dans son étude, il a compté soixante-six avortements, dont vingt-huit involontaires, vingt-six volontaires « en rapport avec le désordre des mœurs » et onze volontaires « en rapport avec la mauvaise santé » (1967 : 41). Il semble que les Wayana préfèrent avoir des garçons car, disent-ils, ils aident plus tôt, pour la chasse, pour [298]

⁴⁷⁷ *Tasihe* signifie "sonder", par exemple avec un bâton pour chercher les oeufs d'iguanes dans le sable.

l'abatis ⁴⁷⁸... Or les chamanes disposent d'une technique (cf VI-2-2-2) leur permettant de déterminer le sexe de l'enfant *in utero* ⁴⁷⁹ ; une sorte d'échographie avant la lettre. Les femmes enceintes avaient donc souvent recours au *pījai* pour connaître le sexe de l'enfant qu'elles portaient, mais aussi pour savoir s'il était porteur de malformations (K). S'il s'agissait d'une fille, elles avaient facilement tendance à avorter. Mais ceci n'était pas la seule cause d'avortement : il y a aussi les filles non mariées pour qui avoir un enfant serait une honte et source de difficultés pour trouver un conjoint ; les épouses qui ne veulent pas s'encombrer d'un fardeau supplémentaire, qui leur fait perdre pendant un certain temps leur autonomie. "Maintenant les femmes n'aiment plus les enfants, ils ne font que des conneries. Regarde C. et K., ils n'arrêtent pas, ils volent même de l'argent à leurs parents" (A).

En général, comme l'affirme une informatrice, "on n'avorte jamais dans le village mais soit à l'abatis soit dans la forêt". Il semble en effet que ce soit souvent en forêt, loin sur le fleuve, ou bien entre le village et l'abatis, mais normalement pas au village, que s'effectue cet acte. Si certaines femmes mariées préfèrent parfois y avorter, il y a des exemples récents, jamais une fille non mariée n'agira ainsi.

Pour ces dernières notamment, bien que l'avortement soit tenu secret, l'entourage ne manque pas de s'en apercevoir. Ainsi, "par exemple si une fille qui était en bonne santé tombe brutalement malade, et que ça dure juste un jour ou deux, puis plus rien, on a compris. Ou plutôt on soupçonne. Ces filles disent que c'est la fièvre mais personne ne les croit" (A). "La douleur, poursuit Aimawale, c'est un peu comme pour l'accouchement, elle est très forte, certaines crient. Si la fille n'est pas mariée, c'est encore plus secret. Parfois la fille ne dit rien, elle ne dit même pas qu'elle est malade, mais elle va aller plus souvent que d'habitude dans la maison, ou alors elle va seule à l'abatis. Et tout ça brutalement et pour peu de jours. Là aussi les gens soupçonnent mais n'ont pas la preuve".

⁴⁷⁸ Cette préférence existe dans de nombreux groupes, mais n'est pas unanime ; ainsi les Huni Kuin amazoniens désirent plutôt des filles (Deshayes & Keifenheim, 1994 : 110).

⁴⁷⁹ On note une pratique voisine chez les Mélanésien où une "auscultation" dorsale au niveau de la base de l'omoplate gauche, censée correspondre à la pointe du coeur, permet de définir le sexe de l'enfant in utero (D. Bourret, 1982 : 492)

C'est donc en général une rupture dans le comportement habituel de la jeune fille ou femme, rupture mineure mais nette observée par l'entourage, qui provoque le doute.

On a affaire en réalité, socialement, à deux types d'avortements : celui presque licite et donc peu caché de la femme mariée, qui peut même se permettre d'avorter au village, au su de tous ou en tout cas de ses proches, et celui, qui doit être le plus secret possible, de la fille non mariée, pour lequel dans la plupart des cas on devra se contenter de doutes. Entre les deux il y a des cas intermédiaires, où le mari, ou bien les parents seuls sont mis au [299] courant (quand ce n'est pas eux qui l'imposent et "couvrent" l'acte : départ familial à l'abatis ou à une partie de brousse...). Voici un exemple : un jeune homme d'un fleuve du versant brésilien avait été promis par ses parents à la fille d'un chef du Litani ; or cette dernière, qui n'était pas favorable à l'union, s'était mise entre temps en ménage avec un Wayana du Litani. Quand l'annonce de l'arrivée imminente du groupe de son promis est tombée, elle était enceinte. Il a fallu la faire avorter rapidement, et sa mère a reçu une "raclée" de la part de son époux car elle avait mal surveillé sa fille.

Quoi qu'il en soit on verra que la femme est source des mêmes risques de contamination après accouchement ou avortement, c'est une *tipijutpë*. Le sang polluant qui continue à sourdre d'elle durant quelques jours est polluant (cf à *tëto-pai*, *tatumhe*).

Les techniques d'avortement sont variées. E. Bois nous apprend qu'il est effectué au troisième mois ⁴⁸⁰ et que les femmes pratiquent toutes de la même façon :

« En position accroupie, elles introduisent dans leur vagin une tige d'herbe pointue, guidée par une boule de roucou qu'elle traverse par le milieu, et qui évite de blesser les parois de l'appareil génital. L'avortement se produit dès le lendemain ⁴⁸¹. Quelques unes utiliseraient un champignon abortif, connu des Noirs Réfugiés sous le nom d'*obia pikin*. Nous n'avons

⁴⁸⁰ Je serai quant à moi beaucoup moins formel. J'ai observé récemment au village le produit, qui avait six mois environ, d'un avortement. Un certain nombre de facteurs interviennent dans la décision, qui ne dépend d'ailleurs pas que de la mère, qui ne permettent pas d'avancer un chiffre définitif.

⁴⁸¹ Les femmes me disent que l'expulsion se produit dans les trois jours.

pu recueillir de renseignements précis sur ce procédé qui paraît d'un emploi exceptionnel chez les Wayana » (1967 : 40).

Voici d'autres techniques d'usage actuel qui avaient échappé à E. Bois. Les filles peuvent utiliser la feuille de cotonnier ⁴⁸² : on coupe le pétiole (*mau epi*) d'une feuille, on en tire la peau qu'on rabat sur l'extrémité, ce qui forme un bout émoussé et souple. Mais on peut utiliser aussi *pilëwüümë*, un roseau souple - *Xiphidium coeruleum* A.- qui ne se brise jamais, ou bien la tige du maïs *ehnai* (*Zeamays* L.) ou encore une petite branche de l'arbuste *kulaipo* (ind.). Les méthodes précédentes reposent toutes sur la perforation. Une jeune femme signale qu'on peut aussi ne rien enfoncer : il suffit de s'enfumer avec des cailloux et le résultat est considéré comme garanti (mais on nous précise que c'est très douloureux, qu'il faut s'exposer environ deux heures à la chaleur, et qu'il faut attendre presque un mois dans ces conditions pour rejeter le fœtus) ; ou encore avec des feuilles d'ananas, ou avec la petite liane *tuli* après l'avoir écrasée. Une ancienne confirme qu'on peut s'enfumer le vagin avec *pahaklaimë*, une liane : c'est la vapeur des feuilles mises à bouillir qui est efficace. Encore plus simple : certaines femmes touchent le *napëk* (*Dioscorea trifida* L.) ce qui, d'après elles, serait suffisant : la rupture de l'interdit provoquera la perforation.

[300]

Enfin le mari peut être sollicité, il lui suffira alors de toucher le *kulumuli* (bambou *Guadua latifolia*) ou encore les feuilles de *wapu* (*Euterpe oleracea*), ce qui est formellement prohibé en cas de grossesse : c'est *etamesi*, la magie contagieuse, qui intervient. On peut voir là, dans ces usages de la rupture volontaire d'interdit pour obtenir un effet précis, un moyen pour les hommes de contrôler la fécondité de leurs épouses. Nous n'avons jamais entendu parler de techniques d'avortement par absorption orale d'un produit. Par contre en 1997 un père paya le déplacement à Cayenne de sa fille afin qu'elle avorte par la technique biomédicale : début d'une mutation ?

Il n'y a pas d'apprentissage de ces techniques, ni par la mère ni par la grand-mère. Mais les femmes parlent de ça entre elles, se critiquent mutuellement... et c'est de cette façon que les jeunes filles apprennent, et "même les hommes qui

⁴⁸² Mau : *Gossypium barbadense* L.

entendent savent". Il est convenu que l'avortement doit être effectué dans le premier trimestre de grossesse ; mais j'ai vu un avorton qui avait presque six mois, au village, ce qui ne déclencha pas un scandale mais une modeste vague de réprobations ⁴⁸³.

VI-2-1-7- les interdits rattachés au sexe

Ils sont nombreux, à commencer par celui qui prohibe toute relation avec la mère, les grands-mères et toutes les soeurs classificatoires : nous n'y reviendrons pas.

Nous développerons ailleurs ce thème des interdits comportementaux, nous contentant ici de citer deux cas intéressants :

- Il semble que faire l'amour à l'abatis attire les agoutis, sévères destructeurs des cultures. Sans doute faut-il voir dans la représentation de ces rongeurs comme sexuellement très actifs (F. Huxley, 1980) la cause de cet interdit : le sexe appelle le sexe, mais avec lui aussi les qualités inhérentes de l'espèce. Chez les Guayaki « un même mot désigne à la fois ce petit rongeur et le pénis » (P. Clastres, 1972 : 41).

- Il est interdit de faire l'amour après l'initiation et après le deuil d'un proche jusqu'à ce que les cheveux aient repoussés (nous avons vu qu'il y avait une certaine tolérance à ce sujet).

- Il existe d'autres occasions de chasteté : l'apprentissage de *pījai*, et les mois qui suivent la naissance d'un enfant.

[301]

VI-2-2 - Fonctions corporelles féminines

VI-2-2-1- les menstrues

"Le début de chaque règle" se nomme *mītaimētop* et "les menstrues" elles-mêmes *tīmīle eitop* (terme générique pour "le saignement") ; *tīmītaimēi*, "resai-

⁴⁸³ Il s'agissait, si j'ai bien compris, d'une forme de vengeance envers l'adultère caractérisé du père avec une voisine. On trouva au matin l'avorton, à moitié dévoré, au bord de l'eau ; il fut enterré sur place, de mauvaise grâce et à la va-vite, par la mère contrariée.

gner", est la forme verbale qui correspond. "La femme menstruée", après les ménarches, se dit *imītatpī* ; "celle qui est en cours de règles", *tīmītaimēhem* ("celle qui saigne à nouveau" ; mais ce terme désigne également toute personne blessée et qui recommence à saigner). Le mot *tīmīleinē*, ou plutôt le nominal *tīmīleinē eitop* (littéralement "ce qui est juste après le saignement"), désigne les jours qui suivent l'arrêt des règles, "la période post-menstruelle" : on sait son importance de premier plan car c'est à ce moment-là que la femme est fertile, et donc les rapports sexuels durant ces quelques jours seront féconds.

Nous ne reviendrons pas sur les rapports des menstrues avec la lune (cf p ?), cela ne fait aucun doute, *weliham mēnimītaimēja nunuē kuptē*, "les femmes saignent à chaque lune".

Il semble qu'il y ait eu peu d'évolution en ce domaine car De Goeje avançait que

« Une jeune fille qui a sa première menstruation doit rester à l'intérieur de la maison et, si la maison possède un grenier, sur ce grenier. Elle ne peut manger que de la cassave au piment. Il lui est interdit de parler ou d'aller au bord de l'eau. Après cela elle subit l'épreuve des fourmis. Autrefois elle était enfant, maintenant elle est adulte. Au commencement de la menstruation les cheveux ont été coupés. Une fois que les cheveux ont repoussé il lui est permis d'avoir des rapports sexuels avec un époux (il me semble cependant qu'on attend guère que les cheveux aient repoussés complètement)... La femme qui a ses règles n'est pas obligée de se retirer dans une hutte spéciale. Le sang est recueilli dans un vieux linge fortement serré qu'on lave après. Après un accouchement une femme reste assez longtemps dans le hamac, l'homme trois jours seulement » (1943 : 31).

La femme a peu d'interdits lors des menstrues, mais ce sont les mêmes que ceux du début de la grossesse (avant qu'elle soit visible, les deux premiers mois environ) : elle ne peut s'occuper de poterie (elles se briseraient), soigner des plaies (cela les empêcherait de guérir) ; de même "une femme qui a ses règles ne peut pas planter sinon ça ne pousserait pas, ni récolter car ça pourrirait, ça ne se conserverait pas. Autrefois elle ne mettait pas de roucou durant les règles et attendait quatre jours environ après leur fin avant d'en repasser. Elle ne peut pas aller à l'abatis mais peut manger de tout et préparer les repas" disent les vieilles. À propos de l'abatis il semble que ne pèse plus d'interdit, "seules les feignantes n'y vont

pas". [302] Quant à l'alimentation elle a toujours été libre. Hurault aussi avait noté que la femme qui a ses règles

« n'est pas recluse (*tëtaklamai*) et peut continuer à vaquer à ses occupations ménagères... (elle) ne peut s'approcher de la rivière et ne peut aller en forêt car elle aurait à craindre l'épreuve des serpents. Il y a dans chaque village un emplacement (ravinement, entassement d'arbres tombés...) où les femmes peuvent se retirer pendant leurs époques pour leur toilette et leurs besoins. Les femmes qui ont leurs règles ne peuvent ni nourrir les chiens, ni consommer le gibier tué par les chiens, ce qui gênerait leurs qualités de chasse » (1968 : 50).

De nos jours les femmes wayana creusent un trou à l'écart du village pour se laver du sang des règles (donc pas à la rivière), avec de l'eau chaude, durant quatre jours (une vieille dame nous fit remarquer que chez les Emerillon les femmes n'ont pas droit à creuser de trou durant les règles). Si elle ne peut se laver à la rivière c'est que son sang attire les anacondas et les *ipo* (esprits de l'eau) ; il semble cependant que certaines d'entre elles maintenant n'hésitent pas à se laver au fleuve durant cette période. La femme met un morceau de tissu (issu d'un pagne usagé) dans son sexe pour contenir et éponger l'écoulement : on appelle *ami*⁴⁸⁴ cet absorbeur, même s'il s'agit d'un tampo, du même terme qui désigne une compresse ou la protection en polystyrène ou autre matériau autour d'objets fragiles. Elle peut laver ce linge au fleuve, après les menstrues (mais ce n'est pas sans danger), afin de le réutiliser, mais ne peut l'y jeter.

Le cours des règles peut être modifié par des soins : leur trop grande abondance peut être tarie, régulée, en mettant un caillou à chauffer sur le feu, puis on l'arrose et la femme se place, jambes écartées, sur la vapeur qu'il dégage ; on peut aussi faire un petit feu vif, puis tout retirer afin d'humecter la terre chaude et l'on procède ensuite de même, le but étant de sécher le flux de sang.

Interdits et prescriptions feront l'objet d'un chapitre spécial, c'est pourquoi nous n'avons donné que des indications générales à ce sujet.

⁴⁸⁴ *Tamikai* signifie "fondre", "déliter", "imbiber", "tremper" ; *ami* désigne également ce qui empêche l'écoulement (par exemple une compresse sur une plaie) mais aussi la protection (type plastique-bulle) autour de matériel fragile.

[303]

VI-2-2-2- La grossesse

Pour commencer rappelons que, globalement, les Wayana "n'aiment pas les enfants" ⁴⁸⁵. Il faut entendre par là qu'il n'est pas souhaitable d'en avoir beaucoup, et non qu'on ne leur témoigne aucune affection, ce qui n'est pas, de loin, le cas. Le souci de leur éducation, la patience nécessaire pour les supporter (puisqu'on les laisse faire n'importe quoi), les surveiller en permanence car ils sont fragiles et vulnérables, est un moment difficile et peu apprécié, surtout par les femmes (mère et grand-mère) qui ont la charge de la petite enfance : la mère ne peut quasiment rien faire d'autre, elle est vouée à plein temps, durant environ trois ans, à cette production essentielle qui, outre les efforts supplémentaires (portage du bébé, interdits divers et nombreux...) qu'elle implique, ne la décharge pas pour autant du quotidien. On dit que les enfants accablent (*tuhmoi* signifie aussi "battre") : *peito-pit man uhmotse*, les enfants accablent, on le dit souvent. C'est pour ça aussi qu'on dit qu'il ne faut pas se marier jeune. Ça fatigue. Mais aussi les enfants vont t'appeler *papak* et ça te vieillit dans la pensée. Ainsi Malilu on l'appelle déjà *kuni*. Ça empêche également de s'occuper de soi et cela aussi ça fait vieillir" (A). C'est cette conception qui permet de comprendre la large pratique de l'avortement et l'excellent accueil réservé par les femmes à la pilule contraceptive.

On appelle *munoman* "la gestante", et "être enceinte", au tout début (premier mois), se dit *tënëphe*, du même verbe qui signifie "amener", "apporter" ; il s'agit d'une période d'affaiblissement progressif (*munoman tipeipamhe*) ; *tënëpkai* c'est "être mise enceinte" (inséminée) et *anëpkatpi* "celle qui est enceinte". La grossesse peut débiter très tôt, puisqu'une jeune fille a accouché peu après ses douze ans lors d'un de mes séjours. En tout cas le premier enfant naît quand l'épouse a entre douze et quinze ans. Les dernières grossesses peuvent avoir lieu assez tard, aux alentours de trente cinq ans.

Le plus souvent, les femmes ne veulent pas montrer qu'elles sont enceintes et cachent le plus longtemps possible leur grossesse : c'est un fait que l'on nous a souvent répété et que nous avons pu constater. Un chamane, Pilima, ajoutait que

⁴⁸⁵ De même : « Les Desana n'aiment pas avoir une nombreuses progéniture... On essaie toutefois de limiter le nombre d'enfants, et le couple qui en a six ou sept est appelé avec dédain "famille de chiens" » (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 175).

c'était une source de problèmes car si l'enfant est "de travers" (*tīwai* ou *ejala*) il peut le retourner s'il n'est pas trop tard, mais ensuite il ne peut plus rien faire : or les filles ne viennent jamais avant, ou rarement. Et, après, seul le médecin peut faire quelque chose.

Toute cette période de gestation est entourée d'interdits particuliers concernant le couple, dont nous ferons la liste ultérieurement, et les conséquences aux manquements [304] s'appliqueront à l'enfant et/ou à celui des deux parents qui s'en est rendu coupable ; l'homme doit rester tranquille, éviter les efforts, dès que la grossesse est visible et connue de tous ⁴⁸⁶. On peut signaler simplement ici qu'une femme enceinte peut empêcher les plaies de guérir : c'est à cause de *tēhetameimai*, nous explique Pīleike, "la plaie gonflerait comme le ventre de la gestante". Il existe des variantes plus précises ; "si une femme enceinte voit une piqûre de serpent cette dernière va pourrir". Quand on va accoucher, comme lors de l'initiation, on ne doit pas manger de sel "car ça fait des trous dans les dents". Par contre, si la gestante peut aller à l'abatis et faire l'amour, "elle ne peut aller là où on fabrique des pointes sinon le bébé va sortir". J'ai assisté un jour à l'éviction collective et verbalement assez violente d'une parturiente qui arrivait à une nivrée avec son mari : on m'expliqua que la nivrée ne donnerait rien si elle y assistait, que les poissons s'enfuiraient. Et puis cette chaude masse de sang en mutation n'est pas sans susciter d'horribles appétits :

Voici l'histoire de *Wīwipsik*, un *itupon* ⁴⁸⁷ : (K, t/td A)

"C'est un *itupon*, il est comme un Indien, avec des cheveux longs et vit la nuit. Autrefois il a tué une femme enceinte dans un village dont tous les habitants, sauf deux soeurs, étaient partis à une fête. Le soir un homme à cheveux longs et assez grand est arrivé dans le village en apportant un petit marail (*akawak*) qu'il a fait faire bouillir immédiatement à l'aînée des soeurs. Puis il l'a mangé de suite, chaud, sans partager, comme s'il était affamé. Le soir il a demandé à l'aînée, qui était enceinte, s'il pouvait faire l'amour avec elle. Elle lui a répondu "demande plutôt à ma petite soeur !". Il ne voulait pas et a insisté. La fille a fini par accepter. En pleine nuit la

⁴⁸⁶ On note encore toute l'ambiguïté de la pratique des interdits : ce n'est pas la biologie qui prime ici (à savoir la réalité de la gestation) mais le fait social, le passage de la gestation dans le domaine public.

⁴⁸⁷ "Être de la forêt", "sauvage".

cadette s'est réveillée en entendant tomber des gouttes, et un bruit d'entrailles. Elle a aussi senti le sang. C'est Wiwipsik qui dévorait sa soeur. Elle s'est sauvée mais elle a fait un peu de bruit. Wiwipsik, qui avait mangé le coeur et le bébé de l'aînée l'a poursuivi en criant "attends-moi !... attends-moi !..." mais elle est arrivée dans l'autre village où il y avait une fête. Elle a aussitôt raconté ce qui était arrivé. Alors les gens, qui savaient déjà que le Wiwipsik mange les femmes enceintes, sont allés au village et ont suivi les traces de sang jusqu'à un nid de guêpes appelé maintenant le nid de wiwipsik (*wiwipsikupo*) où habitait Wiwipsik. Ils l'ont brûlé. Il était brûlé, presque mort mais s'est échappé en fuyant droit devant lui. Depuis il n'a jamais plus mangé de femme enceinte. Maintenant on l'entend seulement qui se plaint la nuit. On l'entend mais on ne le voit pas. C'est un *itupun*. Il vole et touche la nourriture des gens la nuit".

Or, d'après Aima, les femmes enceintes en ont encore peur si elles l'entendent, et elles ne veulent jamais rester seules. Le fœtus attire les convoitises, la femme enceinte est en danger. Nous verrons que certains *pïjai* attribuent la cause d'une maladie à Wiwipsik. Littéralement *wiwipsik* c'est "le petit clitoris" ou "la petite hache". De fait l'époux doit être, durant cette période, vigilant, présent, attentif ; le couple doit éviter les excursions en forêt ou loin sur le fleuve. La vulnérabilité de la gestante, et surtout de ce qu'elle enveloppe, est [305] extrême. Un jour que plusieurs membres de la famille m'avait demandé de les photographier, l'épouse d'un des frères dit : "je voudrais bien, mais ce n'est pas bon la photo, c'est un peu *jolok* et c'est risqué je crois pour le fœtus".

Jusqu'à ces dernières années, les consultations de surveillance de la grossesse, pour savoir en particulier si l'enfant était bien placé (pas de travers), sans malformation, jumeaux ou non et en déterminer le sexe étaient régulières. Le chamane y procédaient lors d'une séance de guérison, à titre annexe. L'un d'eux précise : "je mets mon oreille contre le ventre de la fille. Si le battement est un peu aigu, c'est une fille, et s'il est plus grave c'est un garçon. Certaines femmes reviennent plusieurs fois pour être sûres" (Pk). Par ailleurs les femmes consultaient pour savoir, au cas où l'enfant bouge beaucoup, s'il n'est pas *tijëlukëk*, c'est-à-dire s'il n'y a pas un *jolok* dans leur ventre à côté de l'enfant et qui l'irrite (M). Ces consultations se poursuivent mais sont en diminution depuis que la biomédecine propose d'effectuer les primo-accouchements à Maripasoula, avec des échographies de temps à autre. La prévision du sexe servait essentiellement à déterminer l'opportunité d'un avortement (s'il s'agissait d'une fille).

Du point de vue de la production d'enfants, une différence s'impose entre une femme qui est *ipokanimone* (litt. "le bon bas-ventre"), c'est-à-dire qui a facilement des enfants, qui est facilement enceinte (*ipokimone* caractérise cette qualité) et une qui est *ipokepinimone*, litt. "le mauvais bas-ventre", c'est-à-dire qui a du mal à avoir des enfants, peu féconde, ou qui n'en a pas du tout ⁴⁸⁸.

"Les gestantes vomissent car elles sont *tëhetameimai*" ⁴⁸⁹, nous dit Alimina, "elles ne devraient pas laisser la marmite (n'importe où) car ensuite les chiens viennent la renverser et la finir, et c'est ce qui arrive sans arrêt". C'est encore *tëhetameimai* avec les poissons et presque tous les gibiers qui explique *tihpanjau*, douleur pelvienne durant la grossesse et qui peut se répéter. Enfin, toujours d'après Alimina, la poursuite des saignements durant la gestation est à mettre au compte de *tëhetameimai* avec l'anaconda (par copulation onirique). Nous verrons que d'autres ruptures d'interdits expliquent les problèmes de l'accouchement : rétention placentaire... Cela prouve surtout que cette période est entourée d'une forteresse de règles. Une petite histoire, dont nous analyserons par la suite les implications (notamment en ce qui concerne la hantise de la chenille), donne une idée de la vigilance requise :

[306]

ëhehmatpë, uhpak aptau... ("La surveillance, autrefois...") ; fragment

"Autrefois la jeune fille qui était enceinte était surveillée (veillée). (A cette époque) on faisait transformer les chenilles qui étaient sur les troncs. Ils (les Wayana) prenaient les chenilles puis ils les transformaient. Ils les mettaient dans le tronc des *wapu* (palmier *Euterpe oleracea*) et elles grandissaient. Une fois qu'elles étaient devenues grosses ils vidaient le tronc des chenilles. Avant de les récupérer ils préparaient un endroit propre, puis ils renversaient le tronc, "comme si le tronc était un récipient et les chenilles des perles qu'il contiendrait". Et les chenilles se transformaient en *letkë, miwa, mapalaimë, kolopinpë, awalipa...* tous les poissons y compris les *walapa* ⁴⁹⁰. Les chenilles se transformaient autrefois. Pour guetter les en-

⁴⁸⁸ Pour le sol, on appellera *imumhakan* (littéralement "qui a beaucoup de racines") un terrain fertile et *imumhakepin* une terre pauvre. On peut aussi rendre par *tëpihem makpan*, "qui plaît aux légumes", le premier sens et par *tëpihem makpepin* le second.

⁴⁸⁹ Voir à XXI-3, XXI-5 ; elles ont mangé ou fait quelque chose d'interdit, et l'effet de la rupture est le vomissement.

⁴⁹⁰ *Letkë, Arius couma ; kolopinpë, Crenicichla alta-saxatilis ; awalipa, Aequidens maronii ; walapa, Hoplethrinus huraulti ; ëtpa, Anostomus ternetzi*. On trouve dans Magana (1987 : 49)

fants. C'était peut-être toujours comme ça autrefois la vie des Wayana. Les chenilles faisaient partie des guetteurs. Et donc jusqu'à présent c'est comme ça. C'est une chenille, ne mange pas ! disent les chamanes aux femmes après l'accouchement (les chamanes disent toujours ça, pour certains poissons, aux femmes enceintes) ; ne mange pas *kalanale* (sorte de carpe), c'est une chenille, sinon la chenille ira sur ton enfant, (ça va lui donner la maladie de l'animal, *tijelukuptëi*), dit le chamane. Ceux-là aussi : *iseumunë*, *kalanale*, tout, on ne peut rien manger de tout cela. On ne peut pas manger le singe hurleur (*alawata*), le singe hurleur c'est une chenille ; de même les singe atèles (*alimi*) sont les descendants d'un Wayana [un conte wayana établi un rapport de parenté entre l'atèle et le wayana], parce qu'il voulait des pois sucrés *tuli* l'Indien s'est transformé en singe atèle. Cet Indien est devenu un *alimi*. C'était toujours comme ça les Wayana : ils transformaient les chenilles pour servir de nourriture à leurs beaux-pères et belles-mères (ce troupeau domestique peu encombrant leur évitait d'aller chasser). (Alimina, t/tr Aima)

Pour les Wayana, "c'est pour le bébé que les seins gonflent" ; on appelle *susujunme* ce sein gonflé et douloureux, que l'on ne doit pas confondre avec le gros sein pathologique *susu titolopamhe*. C'est le sang qui donne le lait, et bien sûr aussi les aliments ; d'ailleurs "si une femme mange du sel dans les derniers temps de la grossesse le bébé refusera le sein". Par ailleurs, la gestante, en règle générale, mange moins et maigrit (on nous dira aussi que comme elle vomit beaucoup c'est comme si elle mangeait moins), et le bébé maigrit dans son ventre ; par contre si elle maintient son poids il grossit.

On désignera par *tinisanopke eitop* ce que nous nommons "caprices" alimentaires ou "envies" des femmes enceintes ; chez les Wayana toutefois ce terme et son contenu n'est pas exclusif des gestantes. Ils sont attribués soit au fœtus soit à un appétit incontrôlé justifié par sa présence.

On considère que l'enfant bouge (*mule kilimkilim tikai iwetepujau*, "le bébé bouge dans mon ventre") dans le ventre car il grandit, et qu'il a envie de sortir.

[307]

Les taches de grossesse, *kasenawa* ou *kahenawa* ne sont pas ignorées : "ça reste longtemps après l'accouchement sur le visage, comme si c'était sale", me dit Pilima et il me montre sa fille, Malitso, femme de Lejo, qui a depuis la naissance

une petite histoire sur l'origine de quelques poissons : en plaçant un tronc creux d'*etaklan* dans une crique, les chenilles entrent par un côté et sortent de l'autre converties en poissons *miwa*, *walapa* et *etpa*. Pour cette raison, ces poissons se consomment entiers, sans être débités.

de ses enfants une tache de ce type sur le front et un peu sur les joues. Il n'en connaît pas l'explication et me demande si je sais un moyen de les effacer. Nous verrons que ce nom peut s'appliquer à d'autres taches cutanées.

On peut considérer que la grossesse est globalement une période relativement agréable pour la jeune femme : bien que les occupations quotidiennes ne lui soient pas épargnées, elle est entourée de sollicitude. Quant au père il ne doit pas s'éloigner en fin de grossesse ; et s'il s'est beaucoup fatigué durant la gestation l'enfant sera *anumna*, "faible", "chétif".

La femme sait que la grossesse s'achève lorsqu'elle éprouve les douleurs des premières contractions, *tēhietumtēi* ; mais ce mot "classique" a tendance à céder la place à *etumhak*.

VI-2-2-3 - L'accouchement, la naissance

Selon certains informateurs, l'initiation constituait un préalable obligatoire à la conception. On devait, avant la conception, faire l'annonce de son intention de passer le *marake* au chef du village "car ce n'était pas possible d'avoir un enfant sans ça" ; nous avons vu que de toute façon l'âge auquel l'initiation était pratiquée ne permettait pas, surtout pour les filles, une sexualité préalable. Par ailleurs la fécondité sanctionne biologiquement le choix social (et/ou esthétique) du partenaire : un jeune couple est considéré comme marié dès que le garçon vient habiter chez les parents de la fille, mais cette union reste fragile tant qu'il n'y a pas d'enfant ; aussi dans la plupart des cas la grossesse suit de peu. Il semble qu'après le second enfant la surveillance vis-à-vis de l'épouse s'amoindrisse, et tout enfant qui naîtra sera considéré, sauf évidence, comme celui de l'époux : jeu subtil où tout se passe comme s'il importait à l'homme de démontrer son pouvoir génésique à travers un et plutôt deux enfants non partagés, après quoi l'implication biologique paraît devenir moins importante.

"Accoucher", *tēwekaktai* ou *tekaktai*⁴⁹¹ et "l'accouchement", *ekaktatop*. "La naissance" se dit de la même façon. Or *tēwekaktai* signifie "sortir" et *ekaktatop* "la sortie", le fait de sortir.

[308]

⁴⁹¹ Ou *tēkaktaniïphe* ; A. *tēkaktaniïphe eluwa*, "A. a accouché d'un mâle".

Les Wayana distinguent l'accouchement ordinaire de celui qui est prématuré : *ekaktatop epola* (l'enfant est prématuré, mais peut vivre), ce qui signifie "sortir mal, pas au bon moment".

L'attente de l'accouchement est un temps d'apprentissage de la part de la fille ; sa mère, sa (ses) grands-mères mais aussi le grand-père lui enseignent de nombreuses choses, notamment les interdits qu'elle doit respecter. Ainsi, si elle mange dans le hamac les pieds posés par terre (donc négligemment), l'enfant viendra les pieds en premier ; aussi et surtout qu'elle ne doit absolument pas crier lors de l'accouchement, mais pousser le plus fort possible pour favoriser l'expulsion du fœtus. Il existe certaines techniques pour favoriser l'accouchement : on peut prendre un tout petit arbuste *kulekle* (*Cecropia obtusa* T.) que l'on écrase, et l'on passera le jus sur le ventre au moment de l'accouchement ; on peut aussi utiliser un peu de terre de l'orifice du terrier du lézard *tëniali* (qui présente la particularité de sortir très vite de son trou) avec laquelle on frottera le ventre de la parturiente chaque fois que l'on peut ; de plus, au moment des contractions, la veille de l'accouchement, on fait bouillir ce lézard avec la sauce pimentée *kasili* et on le mange. Il est aussi possible d'aller voir un *ëlemi* pour ça. Enfin une autre technique consiste à placer une bouteille en verre sur le dos de la femme, entre ses épaules, et à la laisser rouler vers les fesses ; ce geste peut être effectué durant toute la grossesse. *Ituna*, "la poche des eaux", est censée contenir un liquide qui sert de boisson à l'enfant *in utero* et de lubrifiant lors de l'accouchement.

Lorsqu'il est imminent, on dit aux jeunes filles de la famille de venir assister à l'accouchement afin d'apprendre ⁴⁹². Les vieux disaient autrefois que de voir le rôle actif de l'époux lors de l'accouchement inciterait les filles à ne pas faire d'enfant avant le mariage. La femme est accroupie, soutenue sous les aisselles par son époux assis derrière elle sur un hamac et contre les genoux duquel elle s'appuie ; elle peut aussi prendre appui sur un tabouret ou s'asseoir sur le bord d'un hamac ⁴⁹³, l'époux à ses côtés ; les spectatrices (femmes, filles, fillettes de la famille) sont derrière. Si l'accouchement a lieu le jour, on pend un hamac en guise de paravent pour qu'aucune personne extérieure ne puisse assister à la scène. Aucun autre homme que l'époux ne doit être présent ; il ne peut toucher à l'enfant, mais

⁴⁹² Chez les Wayāpi « on vit même quelques petites filles qui avaient été réveillées afin que l'évènement leur servît de travaux pratiques » nous dit F. Grenand (1984 : 15).

⁴⁹³ Il s'agit de *tuhmi*, le petit hamac de jour et non du hamac de nuit *etat*.

c'est lui ou la grand-mère qui trancheront avec une flèche (*pilëw*) le cordon ombilical, laissant une faible longueur du côté de l'enfant ; l'autre bout est enroulé autour de la jambe de la mère "pour que ça ne rentre pas dans le ventre". En fait "c'est le mari qui coupe le cordon ombilical (*iponi ewa*) avec un bambou *kulumuli* aiguisé ou bien *pilëw*, la flèche ; il la coupe avec la main droite, la gauche tenant le cordon. Pour que le sang ne coule pas trop on fait un [309] noeud ; on laisse plus de cordon chez le bébé. Ensuite pour le faire tomber on utilise *kunawa* (*Minquartia guianensis* A.). On gratte l'écorce, on fait chauffer avec de l'eau et on trempe le cordon dedans. Ça tombe au bout de 3 ou 4 jours" (P). Cependant une jeune femme tint à me préciser que lors de ses deux accouchements, y compris celui effectué dans un poste de soin, c'est elle qui a coupé le cordon. Dès la naissance, l'économie du sang prime. Le sang que perd la mère provient du fait qu' "au moment où la tête de l'enfant sort ça coupe un vaisseau du sexe maternel et le sang coule" (P). L'enfant aussitôt sorti est placé sur une feuille de bananier puis lavé, généralement par la grand-mère, avec de l'eau tiède, mais on ne le lave pas à la rivière avant une semaine à cause des *ipo* (qui seraient attirés par l'odeur du sang qu'il dégage). Pour faciliter la délivrance (*uponpi ekaktatop*, litt. "la sortie du placenta") la mère tire sur le cordon ombilical ; à aucun moment elle ne doit crier ni se plaindre. Après la délivrance on recoupe le cordon à proximité du nombril. Quand ce petit tronçon, *iponi*, chutera, s'il n'est pas perdu, on le place dans une vannerie que l'on conserve dans la malle familiale (*pakara*)⁴⁹⁴ ; certaines familles sont réputées pour les avoir tous conservés et "avec ça on peut tuer les gens comme avec des *hemit* ; d'ailleurs la mère de T. est tombée très malade après avoir bu un cachiri dans lequel on avait placé une raclure d'*iponi*". Depuis le moment où la grossesse est visible et connue de tous jusqu'à la chute du cordon le père ne doit pas travailler, pas se fatiguer, et le couple ne se passe pas de roucou ; ils ne recommenceront à se roucouer que le jour de la chute d'*iponi*, "afin de ne plus sentir le sang" et en enduiront dès lors le bébé. Cette pratique a disparu récemment : seuls les jeunes de moins de vingt ans, et pas tous, n'en ont pas bénéficié. Dans les deux accouchements auxquels Linija a assisté (il y a un peu plus de cinq ans), le placenta a été enterré près d'un pilier de soutènement du carbet dans un trou qui avait été creusé à cet effet. En fait Alimina, sa grand-mère, précise qu'on n'agit

⁴⁹⁴ Un traitement proche est réservé au tronçon de cordon ombilical chez les peuples mongols (N.O. Saraksinova, 1977). D'autres points de détail sont proches comme l'utilisation d'eau tiède, le traitement du placenta ou encore la représentation des enfants nés "coiffés".

ainsi que si l'accouchement est nocturne ; s'il est diurne on enterre simplement le placenta à l'écart de la maison. Si la mère a passé l'initiation (*eputop*) l'enfant est en bonne santé et pleure peu, il est *jëlukēmela* ; on voit se révéler un autre avantage de l'initiation pour les femmes. Malgré tout beaucoup de bébés mouraient ; les parents étaient donc toujours anxieux "et c'est pour cela qu'ils mettaient beaucoup de soins (*epit*) sur la femme enceinte : *etaklan* (ind.), *kulimau upo* (terrier d'Agouti *paca*), traces de lézard *joj* quittant son terrier (le lézard et le paca jaillissent littéralement de leur terrier, comme on aimerait voir jaillir l'enfant du ventre de sa mère), des morceaux de verre et de grande gourde *tutpë* (*Lagenaria siceraria*). Le tout était mélangé dans de l'eau tiède et la femme en était abondamment aspergée avant l'accouchement afin que ce dernier se déroule sans problème ; cela facilitait l'expulsion.

[310]

Ni les parents ni le bébé ne doivent rien manger jusqu'à la chute du cordon ombilical. Nous reproduisons en annexe VIII, à titre comparatif, quelques éléments recueillis par Crevaux il y a un siècle et par Hurault dans les années soixante.

En dehors de ceux qui ont assisté à l'accouchement ("seuls les parents et famille immédiate y assistent, ainsi que le père"), personne n'a le droit d'aller voir tout de suite le nouveau-né "parce qu'ils risqueraient de faire mal au bébé en travaillant", c'est-à-dire que celui-ci pourrait être atteint par l'*etamesi* (magie sympathique) d'une des activités de ces gens (c'est le même cas que pour les malades) : ça le percerait s'ils avaient fléché ou aiguisé, le blesserait s'ils avaient coupé (fauché...) ou battu...

Le traitement du placenta n'est pas laissé au hasard. Certains le mettaient à la fourche du palmier *kije*, garni d'épines, afin que l'enfant n'ait jamais de *jolok pile*" (Pk) ; d'autres affirment que cet acte a pour but d'accroître la résistance du bébé à la magie sympathique *etamesi*. Les choses ont changé, ou sont en train de changer : une autre ancienne dit "on enterre le placenta à la limite du village", ce que précise un informateur : "on enterre le placenta aux abords du village, là où on jette les ordures (*imukutpë*)". Le statut du placenta s'est donc modifié. Un mythe lui donne toute son importance :

ëhehmatpë uhpak aptau... ("La surveillance, autrefois...") suite

De même autrefois une Indienne accouchait. Elle était enceinte. Elle se servait du placenta comme appât en le trempant plusieurs fois (dans la rivière). Puis le *mulokot* arrivait. Un beau *mulokot* (variété redoutable d'esprit de la rivière) avec des dessins dessus. L'eau était ainsi, il y avait aussi du sable. "Ne le tuez pas !", disait un Indien. Un autre (*mulokot*) un peu plus gros arrivait, puis enfin un énorme est arrivé. Après cela la tortue est arrivée (une tortue magique et énorme qui vivait dans l'eau) attirée par le placenta (*mule wetepupë*). D'abord une petite (bien qu'énorme). "Ne l'attrape pas !" lui dit-on, "tue plutôt la grosse" : *tahtan* ! (onomatopée évoquant le bruit de la flèche pénétrant la chair)... il flécha la grosse. C'était toujours comme ça autrefois les Wayana. Après l'accouchement ils amenaient le placenta (pour s'en servir d'appât). Ensuite ils disaient (aux filles) : "tombe enceinte ! (*ëwanëpkë tënëphe*)". Et les autres Indiens ont mangé une énorme tortue grasse. C'était toujours comme ça les Wayana autrefois. Mais une fois ça c'est mal passé. La grosse tortue l'a emporté (à celui qui venait la chasser). "Soulève-la, ne la tue pas !", "Ne la soulève pas, elle va t'emmenner" lui disait-on. "Je vais quand même la soulever !" (se dit-il) *sopok sopok* (onomatopée évoquant la marche dans l'eau)... et il l'attrape. Mais *kulipupë imë* (la tortue magique) le saisit et elle l'emmène vers un *iwetepu* (élargissement de la rivière). Après cela seulement les Wayana ne pêchent plus avec le placenta. Les Wayana ne nourrissaient plus leurs beaux-parents car l'Indien avait été emporté par *kulipupë imë*". (Alimina, trad. Aimawale).

En réalité les gens ne croient plus à ces histoires et cette vieille femme non plus. "C'est seulement de l'imagination. On ne fait plus comme cela que si l'on accouche en forêt" dit-elle.

[311]

Revenons à l'accouchement : il peut être compliqué, des difficultés peuvent survenir dont il nous faut parler ; il ne s'agit pas aux yeux des Wayana de maladies, ni bien sûr de hasard.

Trois problèmes sont bien connus de tous : les deux premiers sont détectés habituellement par le chamane lors d'une consultation prénatale, normalement l'enfant bouge entre le nombril et le pubis. Dans *tïwai* il bouge vers le creux sous-sternal et dans *ejala* il bouge dans un des deux flancs. Ce *pïjai* estime qu'environ une femme sur dix présente un de ces cas. En quoi consistent-ils ?

- *tïwai* (littéralement "en arrière, à l'envers") : le bébé se présente "les pieds devant", et "on ne sait pas d'où ça vient". Un chamane propose le traitement suivant : il fait *mïmnë* et c'est le *jolok* Nunuë (lune) qui vient remettre l'enfant dans le bon sens ; pour cela il appuie (le *jolok* Nunuë qui a revêtu la peau du chamane, donc qui a son aspect exactement) sur le ventre de la mère, il pousse (un autre dit qu'il fait en même temps des suctions sur le ventre). La cigarette associée contient un bout du palmier *kuluwa* tressé, et le *jolok* du chamane, qui va chercher Nunuë, est Umekwai dont la cigarette associée comprend *nënuë*, de la terre blanche à poterie. Comme soin, après l'accouchement, on devra accrocher au-dessus du hamac de la femme une planche sur laquelle est dessinée une lune avec de la terre à poterie. Un autre chamane précise que la mère doit s'abstenir de toute nourriture provenant de la forêt durant environ quatre mois (durée traditionnelle où l'enfant reste sans nom) et qu'elle devra se baigner avec le bois de *kumu* (*Oenocarpus bacaba* M.).

- *awopo* (litt. "de travers") ou *ejala* ("pas dans le bon sens") : c'est quand "le bébé est de travers". Le traitement est le même, il s'agit de pratiquer des manoeuvres physiques et magiques qui agissent *in utero* sur la position du fœtus. Pilima propose le même traitement que *tïwai* mais non suivi de soins, alors que selon Pileikë on fait la hutte de soins en *kumu*, la cigarette contient des brisures de l'endroit où se croisent deux lianes entre elles, puis on fait comme pour *tïwai* ; ensuite la mère doit éviter quelques temps de regarder les chiens, les jaguars, les félins en général.

Dans les deux cas le chamane ne peut intervenir que dans les premiers mois ; passé le quatrième mois il ne peut plus rien faire ; comme il est fréquent que les femmes ne viennent avant ce délai, seuls les docteurs peuvent faire quelque chose.

Enfin au moment de la naissance il y a un risque de dystocie. On dit que le bébé est *tuluphe* ("bloqué") ou *tëpëihe* ("collé") ou encore *ekaktala* ("accroché"). Un certains nombre de causes sont invoquées : 1) la mère (ou le père) a rompu des interdits durant la grossesse avec : n'importe quel animal à pattes palmées (le canard musqué *uluma*, la loutre *awawa*...), [312] tous les gibiers qui peuvent rester accrochés à l'arbre (singe, aï...), la galette *polom* de farine et d'huile qui parfois accroche au fond de la marmite, tout ce qui est double, comme les bananes *lato* car elle peut avoir des jumeaux responsables du blocage ; 2) elle a trop écarté les jambes dans le hamac ; 3) elle n'est pas descendu assez tôt du hamac le matin,

autrement dit elle n'est pas très vaillante ; 4) toutefois il peut aussi s'agir du résultat de l'action d'un chamane qui "bouche le trou" par où sort l'enfant. L'histoire suivante est une illustration de cette technique : un veuf s'est remarié alors que la famille estimait qu'il n'avait pas porté assez longtemps le deuil. La famille aurait alors contacté un *pījai* du Tapanahony qui "a bouché le trou" : la nouvelle épouse est morte en couches (P). Le chamane peut déboucher le trou en faisant une séance de guérison, et ce que son *jolok* ôte ressemble à du plastique. Une autre méthode consiste à "coller" (*tëpëihe*) le placenta ; récemment un *jolok* a agit ainsi, les gens ont pu sauver l'enfant en tirant mais la mère est morte (Pp).

Tel enfant est né avec un doigt surnuméraire non fonctionnel : c'est parce que sa mère a fait *tëhetameimai* (elle a rompu l'interdit) pendant la grossesse avec le tubercule *napi* (*Ipomeas batata* L.) qui a de nombreuses excroissances "comme des membres" ; si au cours de la grossesse le mari tue un singe atèle et le ramène au domicile en l'accrochant par les pattes à un bâton (il peut ainsi le porter autour du cou), l'enfant aura la même position que le singe avec le cordon ombilical enroulé autour du cou (P) : par contre il n'y aura aucun problème si le chasseur tire le singe par la queue ou le met sur son épaule. Nous avons déjà dit un mot sur cette anomalie ainsi que sur le cas des enfants nés "coiffés" : dans les deux cas la paternité biologique est attribuée à un chamane, pour les plus âgés, et ce serait un signe de pouvoir chamannique. Preuve non seulement du fait que l'enfant est chamane, mais surtout du fait que le père est chamane ; même si le père social n'est pas *pījai*, le père logique et biologique l'est nécessairement. On nous raconta l'histoire d'une femme qui voulait que son enfant soit *pījai* et accepta pour cela de copuler secrètement avec un chamane. Muloko & Wejuku, grands chamanes âgés (ils sont malheureusement décédés depuis nos entretiens), sont nés le premier "coiffé" et le cordon ombilical autour du cou, le second s'étouffant dans la poche des eaux que sa mère dut inciser. Ce type de conception, fourni par deux des plus anciens parmi les Wayana, est sans doute traditionnel. Il permet de confirmer que le pouvoir de chamane s'hérite par le sperme, donc en ligne masculine. Mais parallèlement d'autres informateurs interprètent les mêmes faits de diverses façons, et notamment comme la conséquence de certaines ruptures d'interdits.

Quant aux jumeaux, il s'agit encore du résultat d'une rupture d'interdit *tëhetameimai* : durant la grossesse on ne doit pas manger ni toucher de choses collées, doubles. Certaines malformations ou particularités trouvent des explications du

même ordre : ainsi un enfant étant né avec les mains palmées, les uns attribuèrent cette curiosité au fait [313] que les parents avaient mangé des bananes *lato* (double, accolées), d'autres au fait que son père avait consommé pendant la grossesse du canard, dont chacun sait que les pattes sont palmées. Un autre cas est signalé, celui où la femme a fait l'amour pendant les règles ou encore si elle a copulé deux fois d'affilée. Rappelons que, jusqu'à peu, la gémellité était un motif d'infanticide.

Ainsi tous les problèmes de l'accouchement et les malformations congénitales sont liées à des ruptures d'interdits alimentaires ou comportementaux ; on comprend mieux maintenant la vigilance dont la grossesse est l'objet.

Maintenant les primipares accouchent en général à Cayenne et les autres au dispensaire de Maripasoula ; s'il y a un problème il est possible de les évacuer sur Cayenne, ce qui offre une certaine sécurité. Un chamane pense que celles qui vont accoucher à Cayenne y vont par peur que l'enfant reste accroché (*tuluphe*) et il reconnaît que dans ce cas c'est bien car on peut les opérer (P). De fait elles acceptent volontiers ce service dans l'ensemble, notamment car la peur de l'accrochage est bien ancrée ; or les raisons de cet accrochage sont des ruptures d'interdit dont on peut penser qu'elles sont malgré tout fréquentes !

VI-2-2-4- post-partum

En ce qui concerne l'hygiène de cette période, la femme qui vient d'accoucher ne peut laver son sexe qu'avec de l'eau chaude (ou tiède) simple durant deux semaines, à cause du sang qui attire les *jolok* présents dans l'eau du fleuve mais que la cuisson chasse⁴⁹⁵ ; elle ne peut donc se laver au fleuve à l'inverse de son mari qui n'a pas d'interdit dans ce domaine. Durant ce laps de temps, qui correspond en fait à celui des saignements, la femme se lave le sexe avec des feuilles du *palakta* (*Manilkara bidentata*) chauffée dans de l'eau tiède (Linija a fait comme cela en 1995 pour la naissance de sa fille). Le sang des lochies est récupéré sur un tampon, comme pour les menstrues, et ce tampon doit être enterré à l'écart après usage ; si elle le jettait à l'eau l'anaconda viendrait copuler en rêve avec elle, et elle tomberait malade (hémorragies génitales).

⁴⁹⁵ C'est la même raison qui est invoquée pour l'enfant, puisqu'il "sent" le sang.

Durant le post-partum, la mère et sa mère s'enduisaient tout le corps de roucou ⁴⁹⁶ (*onot*) mélangé au jus de l'arbuste *ëwiti* ; jusqu'à la reprise du bain, déterminée par la fin des lochies ou, selon les versions, par la chute du cordon ombilical. L'accouchée amenait alors l'enfant à la rivière, suivie par sa propre mère qui tenait à la main une poterie contenant du piment boucané *takupi* et des graines de coton (*mauputpë*) : elle devait se baigner avec [314] l'enfant que protégeait le contenu de la poterie, destiné à éloigner les *ipo* que ne manquerait pas d'attirer l'odeur du sang frais.

Au cours de l'écoulement des lochies surtout, les interdits seront stricts et viseront essentiellement à isoler le couple de la société, car alors c'est cette dernière qui est mise en danger par les lochies. On appelle le post-partum (et post-avortement) *tipijutpëmeitop* et la femme durant cette période est *tipijutpë* (le terme est applicable aux chiens). C'est une période d'à peu près sept jours (jusqu'à un mois selon certains informateurs) qui suit l'avortement ou l'accouchement, définie par des saignements de la femme qui la rendent impure : pour Muloko elle "sent encore le sang, et si elle touche ton repas tu auras ça (le mauvais sang)". Alors que la négation avait toujours accueilli mes questions à ce sujet, auprès de nombre d'informateurs, un chamane avança un jour que " le sang -des *tipijutpë*- est chaud comme de l'eau bouillante" (Pk). De plus, "après l'accouchement la peau autour du nombril devient sombre à cause du sang qui reste dans le ventre. On peut nettoyer cette tache avec de l'eau chaude seulement, chaque jour".

Pendant *tipijutpëmeitop*, le couple ne peut manger ce qu'on pêche avec un harpon ni ce qu'on tuait avec une flèche ; par exemple seuls les poissons de nivrée étaient admis, d'après Alimina. Pour Këiwa une femme qui a accouché ainsi que son époux ne peuvent manger que des *opi* (du menu fretin) durant environ deux semaines, et ne doivent ensuite manger ni piment (le bébé mourrait) ni pécari à collier (elle deviendrait folle) ni singe (le bébé deviendrait fou) durant environ un an. Elle ne peut manger qu'avec son mari et ses parents, ne peut pas se baigner (ça attirerait l'anaconda) ni faire l'amour, ni aller à l'abatis (environ un mois) ni faire de poterie (le bébé mourrait).

⁴⁹⁶ On m'expliqua que c'était pour ne pas faire sentir l'odeur du sang aux *jolok* ; cela confirme le rôle "pour la vie" du roucou, opposé à celui du sang écoulé, mortifère. On sait que les Wayana ne se roucouent plus.

La *tijutpë* ne peut se laver qu'à l'eau tiède à cause des *ipo* qui en ont été chassés par la cuisson. Le *pïjai* qui éventuellement est amené à la soigner pour n'importe quelle maladie (et dans le cas de l'avortement il ne peut pas vraiment savoir donc refuser de la soigner) perdra de son pouvoir (*tëtatumhe*) et celui qui mange ce qu'elle a préparé devient *tëtopai*. Le mari mange dans une autre assiette qu'elle des aliments préparés par lui-même ou un tiers. Le couple de toute façon doit manger à l'écart des autres personnes durant environ une semaine. Après quoi l'accouchée préparait un peu de cachiri dans une petite marmite et invitait exclusivement les grand-parents qui étaient alors autorisés à contempler l'enfant qui avait été jusque là dérobé à tous regards autres que ceux des parents, sinon il serait mort de *tëtaimeimëi* car les gens travaillent, coupent des choses... C'est le signe qu'on peut à nouveau manger en groupe.

[315]

La naissance implique donc une inversion : les interdits ne sont plus les mêmes avant qu'après, mais aussi ce ne sont plus les mêmes personnes qui sont visées : la triade fragile du *partum*, seule menacée, et de toute part, est devenue en *post-partum* potentiellement toxique, contaminante, pour le reste de la société (affection *tëtopai*, perte du pouvoir magique *tëtatumhe*...). La seule constante est la fragilité de l'enfant, nettement présente aux deux moments. Sa dépendance vis-à-vis de ses parents est totale : il subira les conséquences de leurs transgressions (mort-né, avortement prématuré, dystocies, malformations). Si le père est loin au moment de l'accouchement, il n'a pas à respecter les interdits, et on dit que "ça se passe souvent comme ça !", à savoir que l'époux trouve une bonne raison pour n'être pas physiquement là : on retrouve la notion de ruse appliquée aux interdits.

Enfin nous avons dit que la couvade, coutume célèbre, était en honneur chez les Wayana ; elle a choqué tous les anciens auteurs. Crevaux en profite pour nous livrer des détails intéressants :

« Je trouve Namaoli couché dans son hamac, tandis que sa femme circule dans l'intérieur de la maison. Il a un air si sérieux que je pourrais le croire malade, mais il n'en est rien. Après l'accouchement, chez les Roucouyennes, c'est l'homme qui se couche tandis que la femme se promène. Mon confrère Panakiki -Crevaux est médecin- répète devant moi la prescription qu'il a déjà faite à son client. Il restera couché pendant une lune et ne mangera aucun poisson, aucun gibier tué avec la flèche. Il se contentera

de cassave et de petits poissons pris avec une plante enivrante appelée nicou. S'il enfreint cette ordonnance son enfant succombera ou bien deviendra vicieux. Aussitôt après l'accouchement la femme prend un bain de vapeur de la manière suivante : elle s'étend dans un hamac au-dessous duquel on place un gros caillou rougi arrosé avec de l'eau. La malade n'est pas astreinte à une nourriture spéciale. L'enfant, outre le lait maternel boit de temps à autre un breuvage composé avec des bananes bien mûres et cuites, exprimé avec la main dans de l'eau chaude » ([1883] 1987 : 272).

On voit ainsi confirmer la plupart des éléments recueillis à ce propos durant l'enquête. Mais ce qui subsiste n'est plus qu'une forme atténuée de cette pratique. Nous y reviendrons dans la dernière partie de cette thèse.

Crevaux note encore une coutume particulière. Une femme qui vient d'accoucher se sauve en le voyant, lui et ses porteurs bonis car « si le nouveau-né voyait un Blanc, il tomberait malade et ne manquerait pas de succomber. Apatou me dit que ce préjugé existe chez tous les Indiens de la Guyane ; une femme récemment accouchée refuse de montrer son enfant aux nègres aussi bien qu'aux Blancs » ([1883] 1987 : 389). Ce n'est plus le cas, d'autant que les jeunes mères vont accoucher à Maripasoula où elles sont prises en charge par le médecin, les infirmières et/ou la sage-femme s'il y en a une.

[316]

Il faut encore préciser que l'amant (ou les amants), qui est possiblement le père biologique (sans compter la possibilité qu'il apporte à l'enfant une partie du corps de ce dernier), doit suivre les mêmes règles que le père officiel pendant les premiers mois après l'accouchement. Sinon il y a risque de *ëhetameimatop* (conséquence de la rupture d'interdit) pour lui et surtout pour l'enfant.

Les relations sexuelles pourront reprendre quand l'épouse n'aura plus mal ; mais "si le couple s'y remet très tôt la femme peut retrouver plus vite son cycle menstruel normal, ce qui n'est pas bien vu car il y a risque de faire un nouveau bébé". Or on sait que les Wayana aiment à attendre que l'enfant précédent soit "sorti d'affaire" (au moins deux ans) pour procréer à nouveau ; de plus les femmes considèrent la charge de deux bébés comme insupportable, ce qui semble logique quand on sait ce que cela représente. De plus la reprise trop précoce des rapports est responsable de la fièvre "physiologique" *ipojin* (voir X-2-4).

[317]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie.
Anthropologie du corps

Chapitre VII

Le corps dans la relation

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons que le corps exprime toujours quelque chose et parle aux autres, souvent à notre insu, comme l'a montré avec brio l'Ecole de Palo Alto ; il est aussi complètement socialisé. Mais certaines activités corporelles sont plus exclusivement orientées vers la communication interpersonnelle ; leur discours social est délibéré. C'est précisément de ces activités qu'il sera question dans ce chapitre. Là encore, afin d'introduire un ordre qui n'est que tentative de rangement, nous distinguerons entre les activités qui, bien que leur visée soit exclusivement sociale, peuvent être réalisées par l'individu seul, et les activités où les corps s'expriment nécessairement collectivement et qui exigent une implication réciproque des acteurs. Les premières seront dites expressions individuelles et les secondes collectives.

VII-1 - Expressions individuelles dans la relation

Plan :

VII-1-1	la parole	317
VII-1-2	les soins du corps.....	330
VII-1-3	le vêtement, la parure ...	345

VII-1-1 la parole

[Retour à la table des matières](#)

La parole est l'application la plus explicite de la pensée, elle « prend corps et substance dans la personne humaine, dont elle est l'expression la plus achevée » (G. Calame-Griaule, 1987 : 562), soumise à un ordre culturel. Justement parce qu'elle est très proche de la pensée qui jaillit, s'impose avec parfois la brutalité d'un fauve, elle doit être domptée, maîtrisée, surveillée. Comme la pensée, elle peut faire des choses, c'est une « matière sonore », elle est efficace, donc potentiellement dangereuse. La notion de verbe créateur mène G. Calame-Griaule à souligner « l'équivalence entre l'émission de la parole et celle de la semence, entre parler et procréer, et la puissance créatrice attribuée à ces deux [318] actes » (1991 : 17) : or une version d'un mythe wayana affirme que "c'est lui, Kujuli, qui a tout fait... C'est seulement avec sa voix que Kujuli a inséminé une femme sur terre" (Pk) ; on en retrouve le principe dans la version recueillie par De Goeje :

« D'abord il y eut une femme enceinte ; on croit (mais mes informateurs n'en étaient pas sûrs) que son nom était *kapao* (la biche) ; ou bien qu'elle était une *tutpö* (calebasse ⁴⁹⁷ pourvue d'un trou qui sert comme cru-

⁴⁹⁷ La calebasse (*Lagenaria siceraria*) était aussi impliquée dans la fabrication des enfants à l'époque ancienne (VI-2-1).

che à eau ou gourde ; si elle est suspendue dans l'air et si le vent souffle dans le trou elle produit un son). Le père de son enfant fut, croit-on, Taun (le vent ou l'air...) ou encore le père fut Sisi (le soleil), ou kapu (le ciel) » (1941 : 5).

Quant à l'historienne Pouchelle, elle remarquait chez l'homme chrétien médiéval que « la croyance en l'efficacité du verbe est présente, et donc la métaphore est toujours susceptible de passer à l'acte, car elle contient le germe de toute métamorphose » (1983 : 159) ⁴⁹⁸. Il semble bien en effet que dans les temps primordiaux les choses se soient passées pour les Wayana comme pour les Kalina interrogés au tournant du siècle par Penard : « nous croyons que les aula (mot, langage) des wala (espèces) existaient dès le commencement et que le mot ou idée créa ou donna naissance aux corps... » (in De Goeje, 1943 : 15) ⁴⁹⁹. Les mythes wayana ne sont pas plus clairs entre une attribution à la pensée ou à la parole : tantôt c'est la pensée, tantôt la parole de Kujuli ou des premiers ancêtres qui se matérialisait. Il est certain qu'il y a un lien entre le nom et ce ou celui qu'il désigne : on ne doit pas prononcer le nom d'un défunt afin de ne pas attirer son fantôme ; le nom d'une personne peut être utilisé comme vecteur pour la sorcellerie...

Les chants magiques *ëlemi* représentent l'exemple le plus frappant de parole efficace. Le premier postulat sur lequel repose ce type de traitement est celui qu'avance d'emblée Kulijaman : "les mots sont comme des médicaments". Soit en les décrivant directement soit en décrivant des entités, principalement animales, qui en sont porteuses, ils convoquent au niveau de la lésion des qualités choisies par rapport aux symptômes ou aux signes observés : on va demander à la plaie de se refermer comme se répare le bananier endommagé, ou le nid de termites abîmé ; pour une fracture on convoque les différents types de paresseux qui ne se cassent jamais rien, ou, pour la même raison, le jaguar... C'est donc le principe de "magie sympathique" qui est à l'œuvre ⁵⁰⁰. Une analyse plus fine encore nous [319] per-

⁴⁹⁸ Chez les Dogons le « mécanisme de la parole est essentiellement une action sur la force vitale des individus » (G. Calame-Griaule, 1987 : 35). Nous sommes là dans le domaine des performatifs.

⁴⁹⁹ Pour cet auteur, suivi par De Goeje, « les esprits des Indiens étaient l'équivalent de nos concepts, il y a un esprit pour chaque chose qui porte un nom » (id : 16) et, poursuivant son approche philosophique, « chaque animal est la matérialisation d'une passion ou d'un instinct » (14) car, si notre fonctionnement est intellectuel, il serait tout émotionnel chez les Amérindiens.

⁵⁰⁰ Du point de vue "emic" il s'agit toujours à la fois de magie homéopathique et de magie contagieuse : le simple fait de parler convoque l'effecteur, et cela est encore plus évident pour les

met de préciser : "ce n'est pas l'*omole* qui rentre -avec le souffle- c'est *apëitop* ⁵⁰¹, *apëitop* du *palakta* par exemple" (Pk) : comprenons que c'est l'idée de colle associée au *palakta* (*Manilkara bidentata*) qui, convoquée par l'énoncé approprié, dans le chant, du nom de cette substance, va aller porter son action au sein de la lésion. On sait donc que les paroles agissent "par reproduction" ou "magie sympathique" (*etamesi*) d'un caractère précis, dont le choix est culturellement orienté, de ce qu'on nomme. Une incise de Penard, analysant la pensée des Kalina, nous donne une indication : « il y a un esprit pour chaque chose qui porte un nom » que De Goeje complète ainsi : « mais une chose (ou un homme, ou un esprit) n'est pas seulement porteur d'un nom, elle possède un nom, un vrai nom et elle est plus ou moins ce véritable nom. Le nom est une manifestation de l'esprit dans le monde des sons et le fait de prononcer un nom met en éveil l'esprit auquel il correspond » (1943 : 16). Il est vrai que les Wayana parlent souvent de "vrai nom" à propos des choses du monde. On m'a affirmé qu'une des particularités de l'emploi des onomatopées était justement d'éviter l'emploi du "vrai mot" ordinairement (ainsi *som tikai* à la place de *tëtanimhe* pour dire "se lever"). Enfin pour que l'*ëlemi* réussisse il faut absolument que les mots soient prononcés à leur place exacte "sans se tromper", ce qui signifie que l'efficacité du sens est soumise au respect d'un ordre. Mais encore faut-il expliquer le mode de propulsion des paroles vers la lésion. C'est en interrogeant Kulijaman sur les crachotements qui suivent le long souffle du chanteur sur la lésion, à intervalles, que nous avons mieux compris ce phénomène. Par la même occasion, un point de physiologie nous est révélé. Voici le résultat de cet entretien : sous la langue, de chaque côté du frein, on a une poche remplie de *ëtakloli* (ou *akisin*, "épais"). C'est une salive épaisse et mousseuse ("qui pétillie -ou mousse- comme la mousse des sauts") différente de celle de la gorge qui est plus liquide. Quand l'*ëlemi* chante ses paroles restent dans toute la bouche, dans l'air (qu'elle contient) et dans *ëtakloli*. Elles ne vont pas plus loin. Ensuite l'*ëlemi* souffle (tabac ou rien) pour que les paroles pénètrent - comme un médicament- dans la peau et dans le corps ⁵⁰², là où le malade est

ëlemi pathogènes où un élément de la victime, serait-ce le nom, est nécessaire. Rappelons que pour Mauss « acte technique, acte physique, acte magico-religieux sont confondus par l'agent » (1985 : 371). Nous retrouverons cela à propos de l'usage des *hemit*, des *ënuli* et aussi de la notion de *tëhetameimai*.

⁵⁰¹ "Ce qui capture, piège, retient, colle"...

⁵⁰² Cela n'a rien pour nous étonner puisque nous avons vu que la peau est perméable au vent (qui amène la fièvre et le rhume), à la fumée, à l'air. Quand on s'asperge d'une décoction de pro-

souffrant. Puis l'*ëlemi* crachote légèrement "pour fermer le chemin des *ëlemi*", pour que la salive fasse couvercle (*apulu*) afin que les paroles ne reviennent pas en arrière (quand il ne le fait pas sur le malade directement il souffle et crachote sur l'eau de la calebasse).

Il faut donc comprendre que l'*ëlemikaten* remplit d'abord sa bouche de paroles, comme on remplit une seringue de liquide ; puis il "injecte" le flux de paroles dans la zone [320] choisie grâce au souffle, et, afin qu'il n'y ait pas fuite de paroles par l'orifice d'entrée, il le colmate au moyen de sa salive (elle aussi imprégnée des paroles du chant). Le tabac facilite la pénétration du "produit" oratoire et le conduit vers sa cible. Nous sommes en pleine "pharmacologie verbale" ; on pourrait formuler les exigences des Wayana en termes de posologie (le nombre d'éléments convoqués par le chant), de forme galénique (la langue utilisée)... et de cinétique améliorée grâce à la fumée de tabac.

Dans le même ordre d'idée, chez les Wayana faire et dire sont représentés par un seul terme : *tikai*. *Omi tikai* c'est "dire la parole" ; *tën tikai* "faire le silence" ; *kaikë* ! est l'impératif qui, selon le cas, signifie "dis !" ou "fais !". Une bonne partie du lexique wayana est ainsi composée d'une onomatopée suivie, pour les formes verbales, de *tikai*. On retrouve souvent cette connivence entre action et parole ⁵⁰³, et nous allons en donner quelques exemples après avoir rappelé cet informateur Kalina qui expliquait que parler c'était « "faire des gestes avec les organes du langage" » (De Goeje, 1943 : 16). *Twenkelepîn* désigne une personne (on l'utilise surtout pour les enfants, *mule man twenkelepîn*) agitée et bruyante à la fois (à l'opposé de *twenkeleman*) ; dans un sens proche on peut utiliser *tënmepîn*. Il y a aussi des cas où l'on est privé à la fois de parole et de gestes : ainsi dans *tïpoinai* que l'on peut traduire par "être stupéfié" (on a l'impression de ne plus rien savoir, de ne pas savoir quoi décider) ⁵⁰⁴ ; les Wayana attribuent ce phénomène transitoi-

duit on ne s'essuie pas car c'est lors de l'évaporation que ce dernier va pénétrer dans le corps...

⁵⁰³ Chez les Canaques, par exemple, « il n'y a pas de distance entre parole et acte, et l'action est engagée dès l'instant qu'elle est dite ou signifiée par quelque autre langage symbolique » (Leenhardt, 1947 : 217). Cet auteur met aussi l'accent sur un caractère majeur de la parole qui est « un objet indestructible » (1947 : 243).

⁵⁰⁴ *Tëkëlephe* possède une acception proche ; c'est quand quelqu'un est dépassé par les événements, débordé et ne peut plus faire face (par exemple une femme qui ne sait plus où donner de la tête lors d'une soirée pour servir la bière de manioc à tout le monde. L'autre sens de *tïpoinai* c'est "hésiter", et dans cette acception il existe un terme spécifique, *talahe*.

re au fait d'avoir mangé trop chaud ; on peut utiliser dans ce sens *talutai* ; dans une acception proche on trouve *takala* ou *talakala*, qui signifie "ne pas pouvoir faire ni dire", être impuissant devant une situation (ce peut être le résultat d'une sorcellerie)...

On saisit mieux ensuite que, pour les Wayana, la parole puisse être action : elle est une modalité de l'action par définition. La parole est un instrument efficace à tous les points de vue. D'ailleurs le terme *anumhak* ne signifie-t-il pas étymologiquement "bruyant", "sonore" (litt. "beaucoup de son", fort en son), avant d'être étendu à "fort", "physiquement puissant", "courageux" comme si les deux types de qualités étaient liés ? Et *anumîn*, "privé de son, de voix" veut dire "faible", "lache" : celui qui ne peut émettre de voix (ce n'est pas le cas du muet, qui lui est privé du langage) est donc d'une certaine manière privé également d'*omole* (puisque les gens faibles, lâches ont peu d'*omole* avons-nous dit, mais de gros organes). Cela nous conduit déjà à envisager une étroite collusion entre la parole et l'*omole* [321] que l'on retrouve dans le nom de l'écho, *omi amole*, "le principe vital de la parole", comme si cette dernière, douée de vie, pouvait agir sur le monde.

Omi c'est "la parole", "la voix", "ce qu'on entend" ; c'est aussi "la langue" (*wajana omi* : "la langue wayana"), "le langage". Elle forme une catégorie à part. On ne doit pas la confondre avec *etapamtop* qui désigne tous les sons émis par une bouche autre qu'humaine, encore doivent-ils être euphoniques ou correspondre au son habituel, convenu, de l'espèce. Pour les animaux et les flûtes et clarinettes (pourvues d'un orifice) ce terme peut être remplacé par *omi* : aussi peut-on dire par exemple *lue etapamtop* ou *alawata etapamtop* qui sont tout de même moins précis que *lue omi* ou *alawata omi* ⁵⁰⁵ ; par contre on ne peut en aucun cas utiliser *wajana etapamtop*. On utilisera le terme *kajakatop* pour désigner les bruits non émis par une bouche dotée d'un système phonatoire, ou aussi pour les bruits dysphoniques et la cacophonie : on dira *koko kajakatop* ("les bruits de la nuit") ou *radio kajakatop* ("le bruit de la radio") "car elle n'a pas de bouche" ; pour le cri d'un singe atèle on utilisera *etapamtop* (ou *omi*), mais s'il remue des feuillages ou casse des branches on dira *kajakatop*, de même si plusieurs singes atèles crient à

⁵⁰⁵ Nous verrons qu'il y a des flûtes et clarinettes mâles et femelles ; La personnalisation de ces instruments est fréquente en Amérique, on la trouve entre autres chez les Maya (A. Monod-Becquelin, 1986 : 27).

la fois. Mais *omi* se différencie aussi du chant *ëlemi* (ou *ëlemitop*) et de l'appel (*ëmëipatop*). *Omi* n'a donc pas nécessairement une vocation esthétique ou impérative.

On peut proposer de définir *omi* comme une variété de bruit émise en propre par une espèce ou un individu et qui lui permet de communiquer avec ses semblables ⁵⁰⁶. Or communiquer c'est donner du sens et échanger ; et nous rejoignons une autre acception du terme : *omi* peut s'appliquer au mot ou à la phrase qu'elle soit orale ou écrite comme dans *Kupija timilikhe* ⁵⁰⁷ *omi*, "les mots (ou phrases) écrits par Kupi" : ce point est fondamental car il nous apprend qu'au-delà de l'aspect sonore ce qui compte dans *omi* c'est son sens (c'est ce qui la distingue de *epamtop* et surtout de *kajakatop*). On peut compléter la définition : *omi* est une émission généralement sonore (mais qui peut être une trace écrite ou gravée...) douée de signification ; elle permet à une entité créée par Kujuli de communiquer avec tous les représentants de son espèce ; enfin nous avons dit qu'elle appartenait au champ de l'action. Le monde est partagé en êtres parlant, sonores, *towomilamo*, et en êtres privés du don de parole, *awomimnom*. L'homme, pour sa part, a toujours possédé cette faculté.

[322]

En fait nous ne disposons pas de matériaux précis relatifs à l'origine historique de la parole. Lors d'un entretien, un ancien commença un jour le récit suivant : "... Kujuli fait l'amour à une femme, qui est en fait une tortue et l'enfant parle dans son ventre..." (K) ⁵⁰⁸. Dans une version ancienne du mythe de Kujuli, il est dit « ... l'enfant, Kujuli, parla d'abord comme un petit perroquet, puis comme un grand perroquet - l'auteur signale que dans une autre version il s'agit du pigeon- et il grandit... » (De Goeje, 1941 : 5) : elle mature avec l'enfant, s'améliorant parallé-

⁵⁰⁶ Dans le cas des flûtes, il y en a généralement deux ou plusieurs qui se répondent l'une à l'autre.

⁵⁰⁷ *Timilikhe* signifie "tracer des signes" au sens large et peut être traduit selon les cas par "graver", "dessiner" ou "écrire".

⁵⁰⁸ Dans une autre version c'est par la parole qu'il insémine la femme. Ces notions semblent courantes en Amérique du sud ; on les retrouve chez les Tupi où l'on trouve deux vierges-mères fécondées « l'une en mangeant un fruit, l'autre en étant caressée par un oiseau d'après les Mbya » (I. Combès, 1992 : 121). Cet auteur rapporte un cas similaire chez les Aztèques où « la mère de Uitzlipochtli est fécondée par ruse et sans rapport sexuel et son enfant parle dans son ventre » (id : 121). Chez les Guarani la mère du premier homme fils du dieu « portait son enfant dans son ventre. C'est lui qu'elle questionnait sur le chemin qu'avait emprunté son père » (P. Clastres, 1974 : 60).

lement à l'augmentation de sang/*omole*. Il semble donc bien que, comme nous l'ont affirmé plusieurs informateurs, la parole soit originelle : d'une part parce qu'elle pré-existe à la matière, d'autre part parce que Kujuli la livre lors de la création de chaque espèce, avec l'ensemble des règles sociales propres à chacune : ainsi les animaux et les arbres ont la parole, ou plutôt leurs *jolok* ont la parole ; on nous dit qu'"il y a autant de types de paroles qu'il y a de types d'arbres" (A), et plusieurs éléments d'une histoire racontée par Kulijaman vont dans ce sens : " ... grâce à Kujuli on connaît l'usage de la parole, parce que nous sommes tous sa création. Nous nous comprenons, nous nous saluons bien ; il nous a donné ça (les règles de conduites et la parole) et aussi la salutation... Le félin est différent par sa façon de saluer mais comme son langage est différent nous n'en savons rien... ". On doit relever ce point important : accédant à la matérialité physique, toutes les espèces, homme compris, se voient séparées radicalement par l'usage de langues mutuellement incompréhensibles, en remplacement de l'intercompréhension permanente qui caractérisait l'état d'invisible. Ils pourront encore expérimenter ce premier état lors du rêve ou à travers le chamane ou les chants *ëlemi*.

Le lien de la parole avec les oiseaux ne s'arrête pas à leur devoir son origine, il s'impose comme une constante ; il n'est pas douteux que c'est leur légèreté, leur aptitude à se mouvoir dans l'air qui est à la base de cette alliance. Deux types de paroles jouent un rôle majeur dans la tradition et conditionnent d'ailleurs un pan de la culture wayana : le chant *kalau*, récit mythique et ésotérique dont nous ne possédons encore aucune traduction convenable ⁵⁰⁹, et les *ëlemi*, ces chants aux vertus magiques ⁵¹⁰ dont nous venons de parler. Or ils ont tous deux la même origine, dont nous donnons un résumé car ce point sera développé ultérieurement : un homme est perdu dans la forêt, et au cours de son errance l'oiseau [323] *pajakwa* (cassique cul-jaune), lui enseigne en état de rêve ces chants ⁵¹¹ et leurs

⁵⁰⁹ H. Rivière (CNRS-LACITO) en met actuellement une au point.

⁵¹⁰ Un "esprit" privé de la "poudre qui rend invisible" arrive malgré tout à se transformer dans un mythe wayãpi grâce au chant (F. Grenand, 1982 : 405)

⁵¹¹ M. Therrien note « les chants magiques, dit-on, s'inspirent souvent du chant des oiseaux » en parlant des Inuit et elle ajoute que la musique et la danse auraient été enseignées aux humains par les oiseaux (1987 : 118). Par ailleurs le même oiseau cul-jaune (*Cacicus cela*) est décrit par Crevaux : « Ces oiseaux imitent la voix humaine et les cris de tous les animaux qu'ils fréquentent avec la plus grande facilité. Ils prononcent plus distinctement que les perroquets. Ils lancent le mot Apatou avec tant de netteté que mon patron croit qu'on l'appelle. Nous les avons entendu imiter l'aboiement du chien, le chant du coq ». Il précise en outre que ce cassique vit en famille, et est souvent associé à des mouches redoutables, enfin qu'il aime la com-

vertus magiques de même que les danses et parures qui les accompagnent. Cette version est la plus commune. Or cet oiseau est pour les Wayana "capable d'imiter tous les animaux". Cette parole merveilleuse serait donc un condensé de celle de tous les animaux de la forêt, une sorte de méta-parole, l'essence de la parole en quelque sorte. Nous y reviendrons afin d'analyser son efficacité. Remarquons encore que la plus puissante technique de séduction fait appel au chant d'un oiseau, *tolopïtwalihmalin*. Nous avons dit qu'on emploie aussi le terme *omi* pour parler du son de la flûte ou de la clarinette, celle-la même avec laquelle les amants qui en connaissent l'usage chantent les *ënuli* qui sont des charmes à usage masculin destinés à provoquer l'amour d'une femme : le langage des flûtes forme des phrases, qui correspondent chacune au chant d'amour d'un animal, chants dont l'enchaînement est strictement réglé ou du moins postulé tel. Cela nous conduit à considérer toute la musique wayana comme un rappel du monde des origines, qui est aussi le monde du rêve.

Personne n'a réellement su nous dire où ni comment *omi* était fabriquée ; tout au plus nous disait-on qu'elle était le produit de l'action du foie, du sang, du coeur, du cerveau... On nous dit aussi " elle est faite par le ventre", ou bien "par tout l'organisme", les organes s'entraînant pour la produire. Cette dernière conception implique l'idée que la parole n'est pas indépendante de *l'omole*. Un chamane évoqua le rôle du poumon : ce dernier serait relié à la langue, et c'est grâce à lui que l'on parle ; il expliqua le cas d'une femme muette en disant que son poumon (*howo*) était un peu lourd. Il faut à ce propos remarquer une parenté possible entre des dérivés du mot *omi*, comme *towomilem*, "ce, celui qui a de parole, de son, de chant, de langage" (*tolopït towomilem*, "l'oiseau (est) chanteur", il a le don d'émettre des sons) et des termes appartenant au champ de la notion de légèreté (*howome eitop*) eux-mêmes liés à celui qui désigne le poumon : *howo*. Bien sur, le rôle des organes de la phonation n'est pas ignoré : *anu* c'est l'ensemble de l'appareil phonatoire, avec notamment la langue, la luvette, les amygdales ; c'est aussi l'anche de la clarinette ⁵¹²... or ce terme peut être employé, dans certains cas, à la place de *omi* ; ainsi *wayana anu* peut, à la limite, être utilisé pour *wayana omi*.

[324]

pagnie des hommes ([1883] 1987 : 262). On comprend que toutes ces particularités aient pu inspirer l'imaginaire wayana.

⁵¹² On emploie *tanuptëi*, litt. "mettre le anche" pour accorder un instrument.

L'enfant apprend peu à peu à maîtriser la langue grâce aux adultes. Comme pour une espèce naissante, c'est la potentialité de parole qui lui est donnée ; il devra l'actualiser au cours d'un processus de croissance. Quand il commence à parler ses écarts amusants seront retenus et considérés par les adultes comme un langage immature. Ils diront : "ce sont les enfants qui parlent comme ça !" ou bien "on traduit ce mot de cette façon, mais les petits enfants seulement disent comme ça". Appartiennent à ce registre du vocabulaire enfantin les mots *pilu* (pour "diarrhée"), *inikilakoko* (terme que l'on emploie aussi pour eux quand ils se réveillent et pleurent souvent la nuit) pour "insomnie" (*ëhepisanamatop*) et bien d'autres. La maîtrise de la parole est un élément de la maturation, avant de devenir un instrument de hiérarchie : elle est un critère qui permet de mesurer l'accroissement du couple sang/*omole*, au même titre que le développement corporel.

Si tous possèdent la parole (sauf les muets) ce n'est pas avec la même compétence. Les adolescents ne connaissent pas tous les mots des adultes, et cela peut poser des problèmes de traduction pour l'ethnologue ! Plus sérieusement, c'est un élément non négligeable qui contribue à la domination des classes d'âges élevés par rapport aux autres. Mais parmi les adultes il y a de meilleurs orateurs que d'autres. Tous peuvent s'exprimer, parler (*walawalam*) mais rares sont ceux qui possèdent *awomi pëtuku*, la " belle parole " : ce sont les *awomipokan* ou *awomi hemhemhakan*, "les bons orateurs", qui sont *awomi pëtuku man*, ils ont une bonne parole, ils parlent bien et n'ont pas peur de s'exprimer. C'est parmi eux qu'on choisissait les chefs ⁵¹³, les responsables, la parole leur donnait ce pouvoir de dire bien, d'exprimer pour tous, de penser mieux. Car implicitement il est donné à celui qui parle bien de bien penser, de beaucoup savoir et d'en faire profiter le groupe ⁵¹⁴ ; mais aussi, implicitement, la belle parole de ces personnes témoigne de leur puissance, de leur charge en *omole*.

Maintenant les choses ont changé : c'est par rapport à la parole ou plus exactement à la langue des Blancs devenus détenteurs d'un type de pouvoir valorisé, qu'on attend une maîtrise de la part des futurs responsables. Et bien sûr ce sont les

⁵¹³ Se référer à Clastres : « On ne peut semble-t-il, penser l'un sans l'autre, le pouvoir et la parole... » (1974 : 134).

⁵¹⁴ Le pouvoir de la parole est cependant moins puissant ici, comme attribut du chef, que chez les Néo-calédoniens pour lesquels Leenhardt dit « la chefferie calédonienne, dont l'autorité repose toute entière sur le prestige de la parole... Le chef est le verbe du clan » (Do Kamo, 1971 : 226)

jeunes qui, grâce à la maîtrise (relative) qu'ils en ont acquis lors de la scolarité, ont accès au savoir des Blancs et à l'échange avec ces derniers ; il y a transfert d'un pouvoir. M'informant un jour auprès du grand-man ⁵¹⁵ élu de qui prendrait la tête d'une commune si celle-ci se faisait, il me cita sans hésitation un jeune scolarisé en secondaire à Kourou et qui brillait dans les études ; non pas [325] sans doute pour lui abandonner le pouvoir, mais pour l'utiliser comme porte-parole. Notons en passant, preuve de l'adaptabilité du lexique, que le mot *omi* est repris, au terme d'un glissement sémantique ⁵¹⁶ dans *omi apëitop* (*omi*, "la parole" ; *apëitop* de *tëpëihe*, "capturer", "coller", "tenir", donc "qui colle la parole") qui désigne "la radio" aussi bien que "le magnétophone", tout ce qui capte ou émet *omi*.

L'efficacité sociale de la parole profane ⁵¹⁷ est importante, et elle est très codifiée. Il y a les gens à qui l'on s'adresse normalement, ceux avec qui on doit adopter une petite voix timide ; ceux à qui on doit éviter d'adresser la parole (parents et frères de la femme...) ; ceux avec qui on peut utiliser le vocabulaire de la connivence, ce dernier ne devant jamais être utilisé avec la famille ou en famille et encore ceux (le groupe des jeunes "branchés") avec qui on emploie le "néo-wayana" ... La parole doit normalement être mesurée, sans excès et l'on évite le plus souvent de regarder son interlocuteur, tout au moins quand le discours doit durer, et il est alors de bon ton de s'occuper à une mince activité ⁵¹⁸ ; l'attitude de respect commande de ne pas regarder celui ou ceux à qui on parle. Une voix forte est inconvenante, elle est signe de colère et annonce le désordre : le groupe va devoir intervenir pour arranger les choses. Je me souviens d'une discussion animée où un jeune père était mis en cause comme responsable de la coopérative, certains lui reprochant de se servir de l'argent commun. Il est resté calme jusqu'au moment où un de ses accusateurs l'a apostrophé à voix haute et forte et alors il est devenu

⁵¹⁵ Représentant de l'ethnie auprès de l'autorité métropolitaine, élu parmi les chefs de villages. Il ne s'agit nullement d'un titre traditionnel.

⁵¹⁶ Voir M. Therrien, 1987 : 63.

⁵¹⁷ Que j'oppose ici à la parole sacrée du *kalau* ou à celle spécialisée de l'*èlemi* et du chamane.

⁵¹⁸ Coudreau nous signale à ce sujet une amusante pratique provenant des Wayâpi mais qu'il étend aux autres Amérindiens qu'il a rencontrés : « Quand ils s'arrêtent quelque part pour causer, ils font la conversation en se tournant le dos, mais chacun, sabre ou couteau en main, se met à entailler consciencieusement l'arbre qu'il a à sa portée. Lorsque, en arrivant à un village, vous voyez beaucoup d'arbres entamés ainsi, vous pouvez en conclure qu'il y a beaucoup d'Indiens dans ce village et qu'ils s'arrêtent souvent en cet endroit pour causer » (1893 : 329). C'est lors de paroles agressives que l'on regarde dans les yeux. J. Lapointe décrit ainsi l'attitude des visiteurs : « *men never look at women. They can look at men, but most of the time they do not look at the one to whom speak* » (1970 : 91).

furieux ; à tête reposée il m'expliqua que cet homme n'avait pas le droit de lui parler sur ce ton. Il me le répéta plusieurs fois, car il était vexé et offusqué : l'autre n'avait pas le droit de crier en lui parlant, en vertu d'une relation d'affinité précise. Ainsi se dessine une géographie de la parole qui épouse celle des relations sociales.

Cependant actuellement, entre jeunes, il y a une mode qui consiste à parler fort comme si on se fâchait. Cela s'accorde avec le nouveau langage que les jeunes élaborent à leur propre usage et dont nous parlerons ailleurs. Ce langage traduit notamment un mode de relation nouveau entre individus, comme un informateur le disait explicitement : "On est plus nombreux alors la langue change..." (A). Et parallèlement à la langue, la gestuelle d'interaction comme les modalités sonores du discours, changent aussi, nous y reviendrons.

[326]

La mise en oeuvre de la parole s'exerce de différentes manières. D'une façon générale le fait de parler, de se livrer à cette activité, se dit *omi pëk eitop*. *Walawalam* est le terme le plus général pour parler, mais il implique surtout que l'on a affaire à un discours pertinent, dont le contenu présente un intérêt, un but : demande d'aide, règlement de problèmes, information... A l'inverse *mëlëmëlëtikai* désigne "le bavardage" ⁵¹⁹, "la palabre", le discours phatique, dont le but est de parler de façon détendue et sans but précis. Prenons quelques exemples : quand l'agent de santé parle à la radio départementale d'un cas médical, on emploie *walawalam* car il dit l'essentiel dans le but d'obtenir une réponse précise ; quand on fait une réunion on commence par présenter le sujet, par évoquer les problèmes qui se posent, et cette activité correspond encore à *walawalam*, mais ensuite on discute, chacun donne son avis et cela devient *mëlëmëlëtikai*. *Walawalam* est du côté de l'objectif, *mëlëmëlëtikai* de celui du subjectif ; le premier est du côté de l'information, le second du dialogue.

Tout autant que dans notre société, les usages spécifiques de la parole sont nombreux : ainsi on trouve *tïmëlëhmëlëlumhe* qui signifie "raisonner quelqu'un", ou "lui faire calmement des remontrances" ; on peut employer dans le même sens

⁵¹⁹ *Mëlëhmëlë* est l'onomatopée pour désigner l'acte de parole. Un *mëlëmëlëkapin* est quelqu'un qui ne médite pas, qui utilise sa parole à bon escient, gentil, ou bien il s'agit d'une personne qui a des difficultés à prononcer ; le *mëlëmëlëkane* est son inverse.

ale tīkai. On peut aussi adopter un ton de reproche, "agacer" (*tēminēi*), ou bien "insister" (*tīmihtai*), ou encore se servir de la parole pour porter "une fausse accusation" (*ipēkēnatitop*) destinée à détourner les soupçons, pour "mentir" (*tēwuhnēphe*) et dans ce dernier cas ce peut être afin de faire du mal à quelqu'un, de le voler ou de le tuer (on dira *tēmukuptēi*). On peut "approuver individuellement" (*tēkēlēhmai*) ou à l'unanimité (*tīhanophe*)... Pour ne citer que quelques exemples.

De même il y a des temps de la parole : les veillées, au petit jour et à la nuit tombée, étaient traditionnellement le temps de la parole des anciens, du mythe, de la parole qui enseigne (qui enseigne le savoir intellectuel, l'apprentissage technique ayant surtout recours à l'imitation, la répétition et ne faisant que peu appel à la parole : la parole est donc liée à une forme précise de savoir) ; le retour de la chasse et le repas sont le temps de la parole de chasse, de pêche, parole largement enrichie de gestes éloquents et codifiés comme celui qui signale l'envol, associant une onomatopée sourde et répétée au lever d'un bras dans l'axe du corps tandis que la main opposée vient frapper la poitrine qui résonne... ; les visites sont un temps de paroles graves au début, échangées d'abord avec parcimonie, paroles qui sonnent ⁵²⁰ ;

[327]

la fête, associée obligatoirement à la consommation de bière de manioc, est le temps de la parole amusante, de l'échange de plaisanteries (*ētīkomtīkai*, littéralement "dire des choses", blaguer pour le plaisir, mais en fait plaisanter et *ētīlēkatop* "la plaisanterie", qui parle beaucoup de sexe, de filles : par exemple on dira que telle fille n'a pas de poils au sexe ou pas de vagin) ; le flirt est le temps de la parole osée et tendre ; l'initiation est le temps de la parole ancestrale, originelle du *kalau* mais aussi celui du chant d'amour ésotérique ou bien du chant engagé, revendicateur, de la parole chuchotée, murmurée ⁵²¹ des *momai* et des *tēpijem* ; les soins sont l'occasion d'entendre les *ēlemi*, ou bien les chants des *jolok*, parfois la parole d'un disparu profitant de la séance pour revenir, ils sont surtout l'occasion d'entendre la voix de la souffrance, les bruits de lutte du bien et du mal ; il y a la

⁵²⁰ On dira *omi man tīwai*, ou *omi man ejala* littéralement "la parole est à l'envers" pour signifier qu'on n'est pas d'accord avec ce qui vient d'être dit ; par contre *omi man tīwajela* ou *omi man hapēm* ou *omi man eja* signifie : "la parole est juste, correcte".

⁵²¹ Le terme pour "murmurer" est *potelele tīkai* ; "le murmure", "le chuchotement" peut être rendu par *tēmene walawalam eitop*, littéralement "la parole volée".

parole triste des lamentations, lorsque la nuit est avancée, qui dit la tristesse et l'absence ; il y a également des temps de paroles interdites, comme après la mort pour le nom du défunt, ou l'évitement de l'annonce du départ pour la chasse ou la pêche afin de ne pas attirer la malchance. L'Autre-Monde nous écoute et peut nous comprendre, comme cela apparaît aussi à travers l'interdit suivant : on ne doit pas inviter à trop haute voix les gens à manger car ça peut attirer les "fantômes" *akuwalinpë* et alors tous ceux qui vont manger auront la diarrhée car *l'akuwalinpë* aura aussi mangé du plat.

Les natures de la parole sont multiples ⁵²² : ordinaire comme dans la palabre, l'occupation à parler (*omi pëk eitop*), haute de la timidité, forte de l'énervement (*kontikai*), agressive de la colère, vocifératrice de la réclamation (*omi tikai ou tètalepai*), grave (*tëhetonke*) et passionnée du conteur ou du chasseur, douce et un peu aigue (*ehekine*) de l'amant, lancinante de la lamentation, étrange et aux intonations bizarres du chamane, complice des amis qui partagent des secrets, toujours trop forte (*konkonkatop*) de l'inconvenant, de l'irrespectueux, du provocateur ou du Noir boni ; intarrissable du "moulin à parole", le logorrhéique, qui est ici défini et nommé comme "un contenant de paroles", *omi eni* ; fausset anodine de la femme comme la médisance ou la rumeur (et qui se situe bien sûr du côté de *mëlëmëlëkatop*) inspirées généralement par la jalousie. La parole féminine est souvent à la base des disputes, car la femme ne sait pas se taire, bien qu'avec son mari elle doive respecter un certain silence : mais il est bien connu que la femme contrôle mal ses flux ⁵²³, ce qui explique sans doute que son image de « maîtresse du mensonge » (P. Menget, 1993 : 68) soit très répandue en Amazonie. La mauvaise parole inspirée [328] essentiellement par la jalousie va s'étendre, inonder le silence social et créer la dispute, engendrer la violence. En fait il est vraisemblable que partout « la parole, tout en étant le ressort indispensable sans lequel il n'y a pas de vie sociale possible, devient facilement dangereuse et destructrice de ces mêmes rapports sociaux qu'elle fonde » (Calame-Griaule, 1982 : 561).

⁵²² Je cite ici ce qui appartient au cri, cette parole d'un genre particulier : 1) *ëtikai*, "héler" (sans parole) 2) *tikoktimhe* (ou *kokentikai*) "hurler" (le nom en général) 3) *kujutikai* ou *kuitikai*, "crier" de surprise ou de douleur (*ëkë* !), vaut aussi pour l'animal 4) *kuikuitikai* désigne le vagissement du nouveau-né, et aussi le gémissement exagéré (il en rajoute) du malade.

⁵²³ Comme les Wayana, les Dogon « sont convaincus que trop parler nuit... Le bavardage est le défaut majeur des femmes » (G. Calame-Griaule, [1965] 1987 : 374). Chez eux aussi il y a « une valeur sociale du silence » qui, associé à la patience, est un critère de sociabilité.

Précisons un peu les choses. Le terme *ekalëtop* est chargé de sens : le premier est "le don" ; c'est aussi "l'information", "le renseignement" comme dans *cholera ekalëtop neha ipok*, "l'information sur le choléra était bonne" ; on l'applique encore au fait de raconter et à l'histoire contée elle-même ; enfin il s'agit du "cancanage" à l'égard de quelqu'un, lorsqu'on parle de lui en mal. Le verbe *tëkalëimëi*, quant à lui, possède deux significations : littéralement "re-donner" et "re-raconter", soit rapporter aussi bien une information entendue, une histoire, que des propos calomnieux, des on-dit ; il n'y a pas mensonge mais on va mêler à des choses ordinaires, voire à des compliments, des détails qui ne sont pas à dire, ou que celui dont on les tient voulait garder secrets. Cette dernière activité que les hommes wayana considèrent comme typiquement féminine, le commérage, consiste à faire circuler des bruits, à partir de données exactes ou sujettes à cautions car on les a seulement entendu dire : cette activité est à la base de la rumeur, dont Menget a souligné l'utilisation politique qui pouvait en être faite (1993 : 71). L'autre sens de *tëkalëimëi* est "traduire oralement", comme le fait l'assistant de l'ethnologue, puisqu'il rapporte des propos. Enfin on trouve *tëhekalëi* qui veut dire simplement "échanger des médisances". Les Wayana sont très conscients de l'importance de cette activité dans leur société, *Wajana mënehekalëja ëheme*, "les Wayana médisent tous (les uns des autres)" et en attribuent l'origine à la jalousie. Mais ils savent que la médisance n'est pas une activité anarchique, elle obéit à une logique : c'est telle famille qui médiera de telle autre, et pas de n'importe laquelle... On voit comment cette analyse nous introduit à la structure des rapports internes qui régissent la société wayana, et qui sont le fruit d'une longue histoire mais se répètent inlassablement d'une génération à l'autre. On trouve là les bases de la vendetta qui ne s'exprime plus de nos jours par des meurtres directs comme au temps des guerres, mais par des imputations de maladie comme nous le verrons ailleurs (qu'il s'agisse de sorcellerie ou de chamanisme), ou par des bagarres ; *la médisance est un excellent traceur de cette structure relationnelle conflictuelle*.

Venons-en à une autre vertu de la parole dans les acceptions de "langue", "langage", qui correspond à une manifestation de l'identité. *Wajana omi*, "la langue wayana", permet immédiatement de savoir qui appartient ou non à cette société. Cependant, on s'en doute, des écarts sont possibles dans la pratique du langage : ainsi certains prononceront le "s" comme un Français là où d'autres forment "ch" ; le "k" peut être dur ou bien assimilé au "g"... À ces détails, entre eux, les

Wayana reconnaissent des origines ethniques différentes, [329] ainsi que le notait justement De Goeje : « Dans un combat les Oupouroui avaient été vaincus par les Oayana ; ces derniers ont pris les femmes des Oupouroui et encore maintenant il est possible de montrer ceux qui sont d'origine Oupouroui ; en outre on le remarque à leur prononciation et par l'emploi de certains mots qui ne figurent pas dans le vocabulaire d'un pur Oayana » (1941 : 2). Le critère linguistique d'identité double parfois celui, visuel, qu'offre la couleur de peau. En dehors de ces particularismes, de quelqu'un qui manipule assez bien leur langue ils diront qu'il est "un peu" Wayana. De plus, pour être vraiment Wayana, il faut aussi posséder l'usage de toutes les mimiques (*pajampajamkatop* ⁵²⁴) qui accompagnent la parole, de toute la gestuelle sans laquelle on pourrait la croire désincarnée : tous ceux qui s'intéressent à ce type de problème savent que ce n'est pas une mince affaire. Quant aux rares Blancs qui parlent leur langue, ils les en félicitent avant de "dénoncer" ironiquement les vices de leur pratique orale, fussent-ils minimes. A propos de la langue Coudreau remarque : « Ils n'ont pas de goût pour les langues étrangères. Ainsi il existe beaucoup plus d'Oyampis parlant roucouyenne que de Roucouyennes parlant oyampi ⁵²⁵, et malgré leurs vieilles relations avec les Bonis, bien que les Bonis parlent presque tous roucouyenne, Apoïke est le seul roucouyenne qui parle la langue de ces noirs, parce qu'il a été élevé chez eux » (1893 : 139). Nous pensons que les choses ont beaucoup changé, et que la "nouvelle vague" s'entend à maîtriser le français aussi bien que le créole et le boni et le sranan tongo ⁵²⁶.

Ce bref tour d'horizon de ce qui pourrait constituer la base d'une anthropologie de la parole wayana nous permet de deviner comment, grâce à elle seule, il est possible de dresser un panorama de la société et de la culture qui lui sont attachées. Une ethnologie du langage amazonien, sur le modèle de ce qui est pratiqué en Afrique, reste à faire.

⁵²⁴ On dira plus précisément *pajamtikai walawalameinëme*, "parler en faisant des gestes".

⁵²⁵ De ce point l'histoire peut, me semble-t-il, mieux rendre compte qu'un mépris ethnique pour les langues étrangères. Se référer aux travaux de P. Grenand.

⁵²⁶ Dialecte des Noirs Marrons du fleuve.

Retenons surtout que « la parole n'est jamais profane à part entière » (M. Therrien, 1987 : 141) ⁵²⁷.

[330]

VII-1-2 les soins du corps

Médiateur de la séduction et surtout des relations sociales, le corps est l'objet de soins nombreux et méticuleux.

Tous les observateurs ont remarqué, comme E. Bois, que « l'hygiène corporelle individuelle des Indiens est remarquable, et même méticuleuse... On peut dire que l'Indien a un souci constant de son corps. La propreté est rigoureuse ⁵²⁸, entretenue par de multiples bains, et notamment celui du soir... » (1967 : 51). Pour qui vit avec eux c'est une évidence. Au-delà de sa pratique, nous allons essayer de comprendre ce qui la sous-tend.

Que nous apprend, pour commencer, le lexique de la souillure, et des soins du corps ? Il existe plusieurs sortes de saletés : *kulo* c'est "la crasse" sur la peau, celle qui vient quand on la frotte à sec (littéralement c'est "notre terre") ; mais c'est aussi "la souillure magique", celle qu'on ne voit pas et qui peut pénétrer le corps. *Te-klomai* (*tekulomai*) c'est se salir avec de la terre, comme les enfants, et c'est il s'agit, lors des funérailles, d'une obligation pour les proches du mort, nous y reviendrons. *Kulin* ⁵²⁹ (ou *ikulimtop*) c'est "la tache" sur des objets ou le corps (les enfants disent *lohpe*). Le fait de salir, hommes ou objets, se dit *tekulimhe* ("se tacher", "se salir" ; et *tikulimhe* "salir"). *Kulo* est donc une crasse diffuse alors que *kulin* désigne la tache localisée.

En fait *kulo* c'est davantage que cela : c'est aussi la souillure, celle du contact avec les esprits ou les morts ; une crasse symbolique particulièrement morbigène

⁵²⁷ Et elle ajoute « Les forces du sacré la soumettent en raison de son mode de production lui-même. Etant le résultat des activités respiratoires et du souffle, elle est dotée d'âme... » ce que nous avons relevé chez les Wayana. Parlant des traditions amérindiennes, Ming Anthony définit le "pouvoir pneumatique" du chaman « le souffle du chaman est doté de pouvoirs curatifs, purificateurs et ravigorants. La fumée de tabac a aussi pour rôle d'une part de matérialiser le souffle invisible, d'autre part d'indiquer la route aux esprits purificateurs », (1995 : 129).

⁵²⁸ Nous l'avons montré à propos des repas.

⁵²⁹ *Pilin* est une variété de *kulin* ; ce mot s'applique à des taches nombreuses et difficiles à ôter, pour lesquelles il faut beaucoup frotter. *Tipilinke* est "être couvert de taches" et *tipilinkaimëi* les enlever.

dont on peut se débarrasser selon des procédés particuliers. Les mauvais présages, *kulopon*, ont à voir avec cette souillure, nous y reviendrons ; mais cela illustre ce que Lévy-Bruhl, après d'autres, avait bien relevé, à savoir qu'il n'y a pas séparation entre d'une part l'impureté « sorte de qualité mystique par essence, qui fait qu'un être se trouve sous une mauvaise influence, en imminence de malheur » et d'autre part l'impureté « souillure matérielle, tache qui adhère physiquement à l'être ou objet impur, qui peut se transférer, se communiquer par contact, s'enlever par lavage » (1963 : 292). De plus, elle serait la principale origine de *pitë*, l'odeur corporelle : "c'est pour ça qu'il faut toujours se frotter ⁵³⁰ quand on se lave, sinon on ne fait pas partir *kulo*" (Kp). On retrouve ce rapprochement avec l'odeur dans le terme *tipoktai* [331] "salir avec de la poussière", "être couvert de poussière" et qui signifie aussi "avoir du *kulo*" "car si on transpire la poussière se colle" : or la racine *pok* a bien à voir avec l'odeur.

Les Wayana emploient le même mot, *taun*, pour "vent" et pour "air". Or il est admis qu'on prélève au cours de la respiration de l'air dans le milieu extérieur et que cet air transporte du *kulo* qui va imprégner notre corps par l'intérieur ; c'est pour cela qu'on doit cracher ou régurgiter car sinon *kulo* va dans le cœur et le sang. Un chamane confirme cette interprétation des choses : "*kulo* c'est sur la peau, dans la peau et dans la chair. Sur la peau c'est le vent du dehors qui donne *kulo*, alors que dans la chair c'est le l'air qu'on inspire, c'est pas sale comme la terre. *Kulo* on en a partout. Ca peut être une sorte de *jëlukë*, ou de *wipï* ; si on a trop de *kulo* on est mauvais (*ëile*)" (Pk). *Kulo* est donc explicitement la source d'une influence néfaste, d'une prise de pouvoir sur la personne qui s'en trouve comme possédée. À côté de cette extension maximale, certains voient dans *kulo* la simple crasse formée par le durcissement de la transpiration qui colle à la peau (Pp) tout en retenant des particules de poussière apportées par le vent, ainsi que celle qui pénètre dans l'estomac grâce à la respiration (c'est pour ça qu'on doit cracher, ou dégurgiter) ; ils ne lui attribuent pas un caractère surnaturel.

⁵³⁰ *Tejakhe* ou *jakjak tikai* (*Kupi tejakhe hopuke*, "K. se frotte avec du savon").

La raison, le motif, l'axe des soins du corps ⁵³¹ *c'est l'odeur corporelle* (et la contamination qu'elle implique) ; le paragraphe sur l'odorat nous a introduit à l'importance fondamentale de l'odeur dans la société wayana ⁵³². Quelques mots de rappel : on se lave parce qu'on sent et pour ne plus sentir ; sentir est une sorte de déshonneur, d'incorrection, de grossièreté ; il faut se souvenir que ce que l'on respire va dans l'estomac puis dans le cœur et dans le sang ; une offense dans le domaine de l'odeur constitue une sorte de viol et une source de risque. Les Wayana, avons-nous dit, détectent fréquemment leur propre odeur et ce geste détermine la fréquence des lavages, ou plus exactement des bains. Un certain niveau de "puanteur" est donc le signal du déclenchement des actes d'hygiène corporelle simples ⁵³³. Tous s'accordent pour dire que les femmes ont plus tendance à transpirer ⁵³⁴, surtout des aisselles et d'entre les jambes, que les hommes, ce qui leur impose une auto-surveillance encore plus rigoureuse. On voit ainsi que « l'enjeu du corps propre n'est pas [332] sanitaire, mais moral. Son objet est la décence, avant d'être l'hygiène » (Vigarello, 1985 : 55).

Nous avons montré avec l'étude de l'odorat que cette odeur provient essentiellement de la transpiration. "c'est quand on ne transpire plus que ça sent. C'est surtout pour enlever ces odeurs qui puent que l'on doit se laver". La transpiration sent, une fois séchée, en partie parce qu'elle porte à la surface des saletés internes, en partie car elle fait adhérer à la peau la poussière et de ce fait se trouve à l'origine du *kulo* externe. Aussi n'est-ce pas le corps dans son ensemble qui sent, mais des zones bien précises facilement identifiées puisque ce sont les zones de la transpiration. De fait un nom particulier est attribué à l'odeur de chaque zone sudorifère : on peut se référer à *pitë* ou à *ëmë* (V-3-4-4). A chacune des transpirations ainsi recensées et liée à une odeur correspond un terme de nettoyage. Nous

⁵³¹ Jusqu'au 19^e siècle, nous apprend Vigarello, les manuels traitant de santé en Occident étaient concentrés sur "l'entretien" ou la "conservation" de la santé. Tous deviennent maintenant (au 19^e) des traités ou des manuels d'hygiène... L'hygiène ce n'est plus l'adjectif qualifiant la santé (hygeinos signifie en grec : ce qui est sain) mais l'ensemble des dispositifs et des savoirs favorisant son entretien » (1985 : 182). Nous éviterons dans la mesure du possible ce terme trop connoté et lié à une période socio-historique précise.

⁵³² En Occident aussi « on nous laisse carrément entendre que nous puons » remarque R. Winter (1978 : 12) afin de nous désodoriser.

⁵³³ A noter que comme chez les Ndut « l'homme cherche à se distinguer de l'animal, à chasser ou à masquer ses mauvaises odeurs naturelles » (M. Dupire, 1994 : 69). Nous l'avons vu les Wayana utilisaient les parfums dans ce but. On rejoint là les notions de

⁵³⁴ preuve supplémentaire que leurs flux les débordent.

livrons en annexe VI-3 le lexique particulier de la transpiration et des odeurs qui lui sont associées, ainsi que des actes de nettoyage correspondants.

On s'aperçoit que plusieurs qualités de transpiration sont identifiées. Mais c'est surtout *ējaptapitë*, "l'odeur de l'aisselle", qui diffuse le plus. C'est celle que les autres sentent en premier : aussi ce n'est pas par hasard que c'est sous le bras que les Wayana passent régulièrement la main afin de tester leur stade d'émanation olfactive. Certaines personnes ont naturellement une odeur plus forte que d'autres : elles devront alors être doublement vigilantes.

"Propre" se dit *tikulimhela* et *iklola*. Si on sent c'est qu'on est "malpropre" (*sitpilime*, vilain). On est moins malpropre si on a de la boue sur les pieds que si l'on sent" (Kp). La sanction sociale est claire : "on évite d'inviter des gens malpropres. Quelqu'un qui a des vêtements sales mais pas d'odeur est propre. C'est pour l'odeur qu'on doit se laver". *Tipitëtai* c'est "dégager une odeur de transpiration", et le malpropre est donc le *tipitëkem hepï*, "celui qui sent régulièrement la transpiration", équivalent de *tëmëkem*, "le malodorant".

Le lien entre hygiène du corps et survie est sous-jacent : se laver concerne non seulement le vie sociale mais l'existence biologique proprement dite. Cela n'a rien d'exceptionnel : un auteur européen du 19^e siècle situe le bain comme un "art de prolonger la vie humaine" (Vigarello, 1985 : 173) et Vigarello constate pour cette période en France que « le savon gomme et dissout la crasse. Il purifie. Se laver c'est user d'une chimie élémentaire. Le savon est au service des physiologies... » (1985 : 183-185). En ce qui concerne les Wayana, si l'on se reporte aux paragraphes sur la peau et la pilosité, et notamment à ce qui a été dit sur la mue, on peut soutenir sans risque que, d'une certaine façon, si le nettoyage régulier est un facteur de longévité c'est parce qu'il peut être considéré [333] comme une sorte de mue a minima : *kulo* est une peau morte qu'il convient d'ôter pour ralentir le vieillissement, faute de pouvoir enlever et changer la vraie peau pour une neuve, ce qui rendrait éternel. Et d'ailleurs si la peau meurt si vite, n'est-ce pas en partie à cause de cette crasse qui l'étouffe ? De cette mauvaise odeur qui l'accable ? N'est-ce pas pour cela que l'*omole* quitte si tôt cette périphérie souillée ? Nous avons mis en exergue le fait que la peau est l'individu, que le contenant fait le contenu ; ralentir le vieillissement de la peau c'est donc bien ralentir celui de tout l'individu.

Par ailleurs le lien entre odeur corporelle et alimentation est nettement établi. Le sens premier de *ipë* est l'odeur de la viande fraîche, du sang répandu ⁵³⁵ ; *pakirapë* c'est l'odeur de la viande du pécari à collier qu'on vient de débiter, "en général c'est mauvais et fort", et cette appréciation négative est sans doute liée à l'odeur du sang et de la mort. Cette odeur varie en fonction de l'animal, mais aussi pour le même animal selon la saison car son alimentation se modifie ; "quand les poissons mangent beaucoup de termites leur viande sent la termite, le hocco en début de saison des pluies est très amer". On nous précise même que la sauce prend l'odeur de la viande et si l'assiette est mal lavée on dira "*ëlimak tipëke*", l'assiette sent la chair ⁵³⁶. En fait *ipë* s'oppose en tant qu'odeur de la mort à *pitë* qui serait l'odeur du vivant : *pakirapë* c'est l'odeur de la chair du pécari à collier (donc du pécari mort) alors que *pakirapitë* c'est l'odeur du pécari vivant, celle que le chasseur sentira avant de voir l'animal. Ailleurs on nous dit que les Oyarikule ⁵³⁷, Indiens considérés comme "sauvages", sentent fort l'odeur de ce qu'ils mangent "car ils ne se lavent pas".

Esther Katz a raison de souligner que excréments et sécrétions étant fabriquées par le corps, elles en font partie sans en faire partie et posent donc la question des limites de ce dernier ; « peut-être est-ce cette position ambiguë qui les fait considérer dans de nombreuses sociétés comme une source de souillure, requérant un traitement particulier » (1989 : 167) : nous avons vu que les Wayana font le même usage magique des fèces, de l'urine et de la transpiration, mais aussi des cheveux ou du sperme (sorcellerie). Mais de tous ces produits c'est nettement la transpiration, par l'intermédiaire de son corollaire, l'odeur, qui fait l'objet de la plus grande attention et dont le marquage social est le plus important : à l'exception des cheveux, les autres excréments suivent des trajets précis à l'intérieur de conduits ⁵³⁸. La sorte de souillure qu'exprime la peau émerge de partout, elle n'est que difficilement contrôlable, et devient perceptible au moindre laisser-aller ; elle a été dans le sang, a traversé les moindres [334] parcelles de la chair, et elle porte

⁵³⁵ Pour détails voir à "Odorat" et l'annexe VI-2.

⁵³⁶ Souvenons-nous que, si l'on doit se laver les mains après manger, c'est explicitement pour éliminer l'odeur de viande qui la souille.

⁵³⁷ Ou Wajarikule, ou Akulio.

⁵³⁸ De tous les excréments c'est le complexe transpiration-*kulo* (-odeur) qui est le plus redouté : l'urine est bénigne et les fécès emportés par le fleuve n'ont guère plus d'importance sociale que d'odeur. Cela confirme que la peau est la marge la plus investie par les Wayana.

au nez des autres la vérité de ce voyage, l'intimité la plus cachée, la plus mystérieuse. Elle n'est pas contrôlée puis diluée dans la terre comme les urines ou charriée par le fleuve comme les fèces ; elle déborde en permanence, affleurant aux frontières du corps, exprimant l'être le plus intime, violant sans arrêt son secret, en suspension dans l'atmosphère. Aussi est-ce bien d'elle qu'on doit le plus se méfier, comme de la parole difficilement contrôlable de la femme : les deux présentent un danger pour le secret de l'intimité si cher aux Wayana, les deux offrent une prise, voire une emprise, à autrui, et, partant, sont susceptibles de générer du danger, du désordre.

Pour reprendre Goffman cité plus haut, il est clair que l'odorat sert de façon prééminente à la constitution et au respect d'un "territoire du moi" ⁵³⁹ : tout dépassement de la norme se traduisant par une "offense territoriale" (1973 : 62) envers autrui ; d'autre part tout excès livre à l'autre des informations me concernant que je ne peux gommer qu'en me lavant. Par le lavage les Wayana effacent en permanence, consciemment, les messages olfactifs de leur corps ⁵⁴⁰ ; la communication olfactive, à laquelle ils sont très sensibles, ne doit pas, comme la voix, dépasser une certaine intensité au risque de devenir malséante. Ne serait-ce que parce que « le silence olfactif... nie l'écoulement de la vie et la succession des êtres ; il aide à supporter l'angoisse de la mort » (Corbin, 1986 : 106). Ainsi s'explique le faible seuil de tolérance des Wayana à l'égard de l'odeur. *On est véritablement au coeur de la fonction sociale de la toilette et en plein champ religieux.*

On peut simplement s'asperger, mais le lavage proprement dit ne saurait s'effectuer sans se frotter (*tijakhe*) avec du savon (*tejakhe hopuke*). *Tepihe* signifie "se baigner" à la rivière, mais pas se laver. Ne pas confondre avec *tupihe*, "être mouillé, baigné, aspergé, éclaboussé". Cependant c'est lors du bain, soir et matin, que les Wayana se savonnent, se lavent le corps, le visage. Le bain permet avant tout d'ôter l'odeur corporelle, témoin de notre souillure.

Deux grands types de crasse, donc plusieurs types de nettoyage. *Teklokai* correspond au fait de s'enlever la crasse en se frottant la peau à sec avec les doigts, et

⁵³⁹ Un autre chercheur de l'école de Chicago, E.T. Hall, parle d'un « espace olfactif » ([1966] 1971 : 66) variable en fonction de la société considérée.

⁵⁴⁰ Ces messages, je l'ai dit, concernent la sexualité, les menstruations, la maladie, l'alimentation, l'âge, la "putréfaction"... D'une certaine façon l'usage des procédés anti-transpiration vise dans notre société le même but.

eklokatop la technique de décrassage par friction. On s'adresse ici à *kulo*, et *teklokai* (en fait *tekulokai*) est surtout un acte rituel (noter qu'un terme phoniquement proche, *tokolokai*, signifie "nettoyer", "désherber" et s'adresse donc à la crasse végétale, à l'ablation du sauvage qui [335] sans cesse s'impose au milieu du cultivé ⁵⁴¹). On emploiera aussi *teklokai* (ou *teklokaimëi* ⁵⁴²) pour la lustration qui permet d'ôter un *ënuli* ⁵⁴³ intempestif car "on pense que l'*ëlemi* ⁵⁴⁴ qui rend malade ou tue c'est comme *kulo*, c'est pareil pour les *hemit*, c'est comme une chemise ⁵⁴⁵ qu'on met sur le corps, et ça nous commande". Dans le même ordre d'idée, ceux qui ont enterré le cadavre devront se soumettre à trois impératifs : le matin avant le lever du jour ils devront se laver avec de l'eau de la rivière versée à travers un tamis (*manale*) qui filtre symboliquement la souillure ; boire de la bière de manioc et la régurgiter ; se couper les cheveux : le tout explicitement pour "jeter *kulopon*", nous y reviendrons (chap. XXIII).

Par contre *tokowai* (*tokowaimëi*) est un terme plus général ; ce sera d'abord "laver" des choses, par exemple du linge ou de la vaisselle. Mais aussi "se laver" avec des simples contre les coups, et enfin la lustration de l'assassin, juste après le meurtre, avec un mélange spécial de plantes dont *etaklan* ; cela concerne donc les *pïjai* comme les simples meurtriers. Le but est notamment d'éviter *ëtoimatpë*, la vengeance magique de la famille de la victime (voir XIII-2). Il y a aussi un certain nombre de règles à respecter ainsi qu'un régime. Voici quelques détails : le meurtrier doit se laver avec *palupëmitpë* (la partie supérieure du tronc du bananier, où sont attachées feuilles et régimes) ; "on le fait griller et on se lave avec la sève qui est sortie ; ça fait partir l'odeur car si on tue on dit qu'on prend l'odeur du mort ; si la personne fait pas ça elle devient *tëhetameimai*" (K). Si l'on est *tënulime*, c'est-à-dire "sous l'effet d'un *ënuli*", soit "fou d'amour", on utilisera *olohoi* et *kalaka* mélangés au suc épais d'*etaklan* (ind.) pour ne plus aimer l'autre". Le nom *ako-*

⁵⁴¹ Nous avons déjà montré le parallèle entre entretien de la pilosité et entretien du sol. *Ëutë man tokolokai* signifie "le village est propre, nettoyé".

⁵⁴² *Teklokaimëi* (anciennement *tekulokaimëi*) c'est "se laver soi-même", et plutôt avec des soins ; *eklokaimëtop* "l'action de se laver", synonyme de "l'aspersion thérapeutique". *Tiklokaimëi* ou *tikulokaimëi* c'est "se faire laver par quelqu'un", principalement avec des soins. Ainsi la mère lave le bébé avec des simples pour qu'il ne pleure pas la nuit, le meurtrier ou le chamane se lavent rituellement pour ne pas subir les conséquences de leurs actes ; de même celui qui est sous l'effet d'un charme pour s'en débarrasser.

⁵⁴³ Chant magique de séduction (VI-2-1-3 b).

⁵⁴⁴ Chant au pouvoir magique.

⁵⁴⁵ Il veut dire une sorte de tunique qui envelopperait tout le corps, comme une seconde peau.

waimëtop désigne le lavage, l'action de laver. Après le repas la mère fait la vaisselle au fleuve, comme elle y nettoie le linge de la famille en le frappant sur les rochers après l'avoir savonné et frotté.

Au total quatre types de nettoyage : *tekulikai* (s'enlever *kulin*, une tache sur le corps) ; *teklokai* ("s'enlever *kulo*", crasse physique et saleté magique ⁵⁴⁶) ; *tëta-kuwai* (pour "se laver" comprenant le savonnage, le frottement de toutes les zones du corps) et dont *tejakhe*, "se frotter", est synonyme ; et *tokowaimëi* le terme le plus général pour "se laver".

[336]

Photo no 2. les enfants et l'eau

[Retour à la table des matières](#)

Voir la photo no 2 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[337]

Autrefois, les Wayana disposaient de bâtonnets pour se laver les dents alors que maintenant ils utilisent la brosse à dents (*kolket epu*, *kolket* est une déformation de Colgate, la marque déposée) et, quand ils en ont, du dentifrice (*golget kat* ou *hemkojatop kat*). Pour la tête ils emploient plutôt le savon, et le shampoing (*sanpon*) s'ils en ont. Les garçons se baignent nus, souvent ensemble, deux fois au moins par jour comme tout le monde, riant, s'éclaboussant, plongeant, à l'écart des filles qui gardent leur robe ou un sous-vêtement. Les couples se baignent souvent ensemble, avec leur progéniture. C'est un bon moment de la journée, la fin de l'effort, la détente, la joie, on s'éclabousse, s'asperge (*tepïtepihe*), se fait tomber à l'eau (*topontikai*)... ; on se laisse aller, c'est un moment privilégié de la sociabilité, avant le repas du soir. Souvent on en profite pour déféquer dans l'eau, uriner, et pour faire un peu de lessive si besoin.

⁵⁴⁶ Les crachats, lorsqu'on sent une odeur délétère, ou la régurgitation à la suite de la mise en terre du cadavre, en font partie.

La toilette du matin comporte le nettoyage de ces sécrétions nocturnes déjà répertoriées : *jephamek* dans la bouche (qu'on rince abondamment), *kahama* sur le gland et les croûtes au coin des yeux. Sortant de l'eau rapidement l'homme ou le garçon met ses mains en conque devant le sexe, à moins, comme c'est de plus en plus fréquemment le cas, qu'il n'ait mis un slip.

On doit arriver au repas avec les mains propres, soit qu'on sorte du fleuve, soit qu'on se les nettoie dans une petite cuvette ou calebasse toujours disposée à cet effet près du carbet cuisine avec un petit bout de savon le plus souvent. Après le repas on refait de même ⁵⁴⁷ et on peut aussi se rincer la bouche. Tous ces actes participent du savoir-vivre wayana. De même on se cure régulièrement les ongles (*tasiwetkai*) et on se les taille au couteau.

Le savon qui est utilisé pour le corps est surtout une savonnette (*suti hopu*) alors que pour les vêtements c'est une sorte de gros savon de Marseille (*hopu, ëhemahtop*). Autrefois les Wayana disposaient de feuilles saponacées, ainsi que le rappelle une vieille : "on se lavait avec les feuilles de l'arbre *welimë* ⁵⁴⁸ que l'on frottait entre ses mains et ça donnait comme du savon. On se parfumait avec *wewepku*, fruit de *alakuhele* (*protium*), que l'on mélangeait à du roucou pour faire des motifs cutanés, et ça sentait bon" et d'autres informatrices ont complété : "avant il n'y avait pas de savon, on se frottait avec des feuilles de *palipa* (ind.) et de *welimë* (*Gaoupia glabra* A. ?), ça moussait comme du savon. On se parfumait avec *sipë* tous les jours après le bain... on coupait l'arbre *alakuehele* (*Protium*) pour prendre sa résine que l'on mélangeait avec un peu de roucou : ça sentait bon et [338] longtemps, environ deux jours ⁵⁴⁹... on ne se lavait pas les dents...". Pour se laver autrefois "on utilisait soit la base des feuilles de bananier soit les feuilles de *welimë* froissées". Si trop d'odeur n'est pas bon, un peu d'agréable senteur ne saurait nuire, au contraire, à condition que l'on puisse deviner derrière la pureté du corps propre. Cette limite posée on peut soutenir effectivement que « les odeurs séduisantes seraient... l'envers des pourritures » de même que « le parfum (est) l'inverse immédiat du sale... il nettoie... repousse et efface » (Vigarelo, 1985 : 101-102). Si l'odeur de "l'atmosphère individuelle" (Corbin, 1986 : 44) permet de

⁵⁴⁷ Je rappelle qu'on mange avec les doigts.

⁵⁴⁸ Sans doute *Gaoupia glabra* Aubl.

⁵⁴⁹ A l'instar des Ndut, les Wayana actuels, pourtant « très préoccupés d'éliminer les mauvaises odeurs naturelles et corporelles, utilis(ai)ent peu les parfums » (M. Dupire, 1994 : 67). Cela pose une intéressante question.

suivre la putréfaction de l'individu, il ne peut y avoir meilleur moyen de l'effacer qu'une bonne odeur.

On voit bien là que l'activité de nettoyage proprement dite n'est pas séparée du fard, de l'embellissement ; le nom *welimë* (vient certainement de *weliï*, "la femme", et *imë*, "magnifique") fait le lien entre le "savon" que procure cet arbre et la femme extraordinaire, donc belle. De nos jours les produits qui sentent bon sont importés. On appelle *tïpohnem* (littéralement "ce qui sent") un produit liquide qui sent bon, destiné à se parfumer (eau de cologne...), et un mot plus récent, *leson*, d'origine boni peut être employé également. Très prisé aussi le *tïpohnem takïinan* (*takïine*, "épais" ; *takïinan*, "qui est épais, visqueux"), c'est-à-dire la pommade ou crème qui sent bon (Nivea...). "Se parfumer" (*tepokmai*) est toujours important : non seulement il est mal vu et même incorrect d'être malodorant, de sentir la sueur, la crasse mais également il s'agit d'une voie de séduction à ne pas négliger. Par contre sentir trop bon est suspect. Cela se comprend : le parfum perturbe le message de l'odeur individuelle, "naturelle", il la rend illisible grâce à "l'écrin olfactif" qu'il constitue. Cette volonté de receler ne peut que cacher de troubles intentions. Il en est de même de l'*ëlemi*, qui énonce un langage que l'on peut entendre mais qu'on ne comprend pas car il est brouillé par la technique de l'énonciation. Bref seul le niveau zéro de l'odeur, le "silence olfactif", permet d'avoir une lecture sociale de l'autre.

Le roucouage, les motifs cutanés divers au génipa notamment, surtout faciaux ⁵⁵⁰, et le tatouage étaient des activités régulières, indispensables, liées à la toilette comme le montre le dernier témoignage. Les Wayana autrefois et jusqu'à une époque récente se passaient systématiquement le corps au roucou, substance rouge tirée d'un arbuste (*Bixa Orellana*) comme tous les observateurs en témoignent abondamment :

« [Ils] se peignent tout le corps avec une couleur d'un beau rouge appelé roucou... ils ajoutent généralement un peu d'huile à leur peinture ce qui permet de l'étendre plus facilement et lui donne plus de fixité. Ils peuvent rester des heures dans l'eau sans que la couleur s'efface. Cette couleur ne sert pas seulement [339] d'ornement ⁵⁵¹ : elle a aussi l'avantage de défen-

⁵⁵⁰ Cf à ce sujet Hurault, 1968 : 107 et suiv.

⁵⁵¹ Chez les Arawak si un enfant est malade en voyage, on lui recouvre le corps de roucou et les mauvais génies, croyant qu'il est en bonne santé, n'osent s'approcher (De Goeje, 1943 : 74)

dre la peau contre les piqûres de moustiques ⁵⁵², mais ce n'est pas toujours d'une efficacité absolue... Les jours de fête les Indiens agrémentent leur peinture rouge de quelques arabesques noires faites avec le suc de différentes espèces de genipa... jamais les Roucouyennes ne partent en voyage sans s'être faits teindre la veille du départ. Ce soin est dévolu aux femmes. Ils emportent avec eux du roucou et du genipa dans de très petites calebasses qu'ils suspendent autour de leur cou en guise de colliers » (Crevaux, [1883] 1987 : 145-146).

Coudreau, lui aussi, insistera sur cet emploi abondant et généralisé du génipa (*kupë*) et surtout du roucou (*onot*) (1893 : 134). Hurault, plus près de nous complète « Le 7^e jour la mère passe avec les doigts un peu de roucou sur le corps de l'enfant » (1968 : 54) ⁵⁵³. On a là assez d'éléments pour réfléchir à la signification de cette pratique, à la fois entretien du corps et octroi d'un supplément de pouvoir ⁵⁵⁴. D'une façon générale en Amazonie le rouge est associé au sang, donc à la vie, à la puissance, et le noir, particulièrement du génipa, à la mort et à la pourriture ⁵⁵⁵ peut être car la plaie qui nécrose devient noire, comme le bois qui se décompose.

⁵⁵² Ce point est fortement controversé ; par contre les Wayana utilisent explicitement *kalapa* "car ça "protège, par exemple si on va à la chasse, des poux d'agouti, des tiques, des moustiques" bref de tous les insectes nocifs. Mais on ne l'utilise plus car ça sent mauvais amer, sauf pour les fêtes traditionnelles car on s'en sert pour diluer et fixer le roucou" (A).

⁵⁵³ Retenons que "la peinture rouge de *Bixa Orellana* appartient à la lune" chez les Kaschinawa et les Uitoto (De Goeje, 1941 : 46). Or nous avons vu le lien entre la lune, l'enfant et la croissance chez les Wayana. Le rouge c'est la vie.

⁵⁵⁴ A propos des Urubu, Huxley note : « Les Indiens se teignent en rouge avec de l'urucu pour accroître leur force vitale ; mais quand ils veulent se protéger contre le monde surnaturel, ils se servent de genipapo... » (1980 : 197).

⁵⁵⁵ Voir notamment P. Bidou (1979 : 121-122) ; il précise même que chez les Tatuyo, de langue tucano, la mort des jeunes gens au début de l'initiation est symbolisée par un enduit de teinture noire et leur re-naissance en fin d'initiation par un enduit rouge, "sang de la vie" ; Il cite aussi l'exemple d'un Imarikakana pour qui explicitement « la peinture noire c'est ce qui pourrit ». Ailleurs, chez les Arunta australiens, Spencer et Gillen rapportent que les indigènes s'enduisent fréquemment d'ocre rouge en lequel ils voient un équivalent du sang ; ils pensent de ce fait s'incorporer la vie (in L. Lévy-Bruhl, 1963 : 327-328). Se référant à des bases plus larges, D. Zahan s'attache à montrer l'importance de la couleur rouge en général et affirme notamment que « le rouge est en même temps la couleur des surfaces vitales pour l'être humain (sang et ocre) et celle des sources lumineuses les plus prestigieuses (soleil de l'aurore et du couchant, feu). A lui seul le rouge représente les sources de vie de l'organisme humain et la vie du monde » (1990, p 124).

Le terme le plus général est *tétanophe*, littéralement "se colorier", en fait étymologiquement "se roucouer" ⁵⁵⁶ ; il peut aussi être employé dans le sens général de se tatouer, quel que soit le moyen utilisé. Cet acte tellement important, associé avec la vie, la vitalité, est à la base d'une bonne part du lexique du deuil, nous allons y venir. En tout cas le roucou semble constituer une sorte de deuxième peau, une peau de vie plaquée sur l'autre, [340] la peau de mort, qui meurt durant l'existence et qui donnera sa forme (voire son existence) à l'âme du défunt : tout se passait comme si l'enduit de roucou, apport d'énergie par lui-même, empêchait le dépôt du *kulo* externe et réduisait la nocivité du *kulo* interne exsudé. Une peau que la société impose dès que l'on pense que l'enfant a des chances de vivre, et qu'il ne quittera qu'à la mort. Une peau dont il amène l'agent dans ses déplacements, tellement il est important pour lui de n'en être jamais dépourvu. Une peau tellement socialement naturelle qu'elle sert de support à des motifs ou peintures.

Cette coutume a totalement disparu. Nous n'avons jamais vu un seul Wayana, fût-ce dans les villages les plus reculés, enduit de roucou. Un vieil homme traditionaliste, Sante, nous dit qu'il mettait du roucou jusqu'en 1986, époque à partir de laquelle il y a eu plusieurs décès dans sa famille ; depuis il n'en passe plus et ne veut plus s'en remettre. Son frère qui assiste à notre conversation hoche vigoureusement la tête : oui, il est d'accord et n'en mettra plus jamais lui non plus. Nous analyserons avec le vêtement les raisons de cette disparition.

Par ailleurs, on l'a vu, les dessins sur la peau ne sont pas que des ornements. Ils ont le plus souvent un rôle précis, et se situent donc au confluent mouvant de l'esthétique et du fonctionnel ⁵⁵⁷ : développer une qualité, protéger contre un malheur bien précis et éventuellement soigner. Nous avons noté que Kujuli est couvert de plaies, affligé d'un horrible peau qui le rend infréquentable pour la société des hommes. Il n'est pas sans importance de voir que c'est après avoir pris un bain, puis s'être peint de *kupë* ⁵⁵⁸, avoir été soigné aussi, qu'il guérit. De Goeje dit clairement « Kujuli et Mope se lavèrent et leur peau embellit » (1943 : 6) : autre façon de dire qu'ils rajeunirent, et donc que l'hygiène est aussi un acte de survie.

⁵⁵⁶ Le terme de base pour "colorier" est *tonophe*, dont la racine est *onot*, le roucou. Rappelons que seules les femmes étaient habilitées à préparer la teinture et à en enduire les corps (J. Lapointe, 1970 : 67).

⁵⁵⁷ Nous parlons ici du fonctionnel immédiat, ne discutant pas l'idée que l'esthétique puisse être utile.

⁵⁵⁸ Suc de génipa.

Quelque part le soin de la peau est une anti-mort, avons-nous dit, il s'oppose à cette dernière. Cependant Kulijaman dans la deuxième version dont nous disposons, parle également de teinture de génipa, de parures... *C'est donc plus généralement la beauté qui lutte contre le vieillissement.*

On peut préciser en disant *tëpijatse*, "peindre des motifs sur le visage de quelqu'un", et par extension "maquiller", donc *epijahtop* : "le maquillage du visage". La substance peut servir de référence, *kupëtihe*, littéralement "fabriquer le génipa" : se peindre des motifs cutanés avec le génipa. Anamaila rappelle qu'avant on faisait beaucoup de peintures corporelles cette teinture, surtout pour les fêtes. Comme le roucouage, cela est totalement abandonné. Nous n'avons jamais vu un corps ni un visage peint, notamment avec les motifs que Hurault reproduisait il y a trente ans et encore bien connus de tous.

[341]

Par contre il est habituel que les adolescents ou jeunes hommes se tatouent leur surnom sur le bras. Pour cela généralement ils s'incisent superficiellement au couteau, puis appliquent du génipa ; le résultat est durable. Ce n'est pas sans rappeler les scarifications que se faisaient les anciens :

« Avant le départ, ces jeunes gens se font faire des scarifications sur les deux bras. On serre le biceps en haut et en bas et on taille légèrement la peau avec une lame de bambou ayant la forme d'un coupe-papier. Les coupures qui se font suivant l'axe du bras sont très rapprochées les unes des autres. Les Wayana prétendent que cette opération leur donnera plus de force pour payer. Ils ne partent jamais pour une grande chasse sans se tirer un peu de sang des bras ce qui les empêche, disent-ils de trembler en tenant l'arc. De même, avant de faire un voyage par terre ils ne manquent jamais de se faire des incisions au niveau des mollets » (Crevaux, [1883] 1987 : 310-311) ⁵⁵⁹.

Traitant le contenant, on agissait sur la partie du corps qu'il contenait selon le schème bien mis en évidence auparavant. Des hommes mûrs m'ont dit avoir pratiqué jusqu'à peu ce type de scarification. On effectuait selon cette technique un

⁵⁵⁹ Les Chiriguano (tupi) justifient les incisions en disant que le sang doit couler pour "alléger le corps" (I. Combès, 1992 : 205) ; les Kayapo agissent de même pour la même raison, « afin d'alléger car un excès de sang alourdit les membres et les pieds pesants font les mauvais coureurs » (S. Dreyfus, 1963 : 95).

quadrillage sur le bras que l'on imprégnait du suc de plantes spéciales : le tir était amélioré ⁵⁶⁰, qu'il s'agisse de flécher le poisson ou le gibier (d'autant que l'on enduisait l'arc avec le même suc). "On ne se tatouait pas, sauf les guerriers qui se dessinaient au couteau des jaguars, des aigles..." ; "Autrefois on dessinait le *hemit* sur le bras pour bien tuer les singes... il y avait aussi des dessins pour protéger des maladies". Mais encore : "*kupë* c'était surtout pour les fêtes. Il n'en existait pas -de peintures corporelles ou tatouage ou scarification- pour protéger des maladies. Pour chasser ce n'était pas des peintures : on scarifiait l'avant-bras dans un losange -voir schéma- et ensuite on frottait avec *pakira hemiti*, "le *hemit* du pécari à collier", un "charme" qui attirait tous les gibiers quand on allait à la chasse et le même informateur dit qu'à une époque antérieure "les Wayana faisaient comme Ilikale, ils se faisaient piquer sur tout le corps pour être bons chasseurs" mais comme ça pique beaucoup ils ont arrêté et à la place ils mettaient *pakira hemiti* sur les scarifications". On faisait pareil avec *ka hemiti* ("le *hemit* du poisson") sur l'avant-bras et sur l'arc et on en attachait aussi sur la canne à pêche pour bien pêcher et flécher les poissons.

[342]

Il existe aussi une plante qui protège des serpents, c'est *ëkëi hemiti* ("le *hemit* du serpent"). Ces techniques sont très fréquentes en Amazonie, on les trouve partout ⁵⁶¹.

Insensiblement, et sans rupture, nous sommes passés des soins de peau à des pratiques qui n'en sont pas fondamentalement distinctes pour les Wayana ; enfin ces pratiques nous ont amené à présenter rapidement un ensemble de traitements du tégument visant des buts divers, comme de fournir au corps des qualités précises, extra-ordinaires (comme d'attirer ou de repousser certains animaux), ou de les développer momentanément pour la chasse, la marche, la pêche... ou encore de la protéger, de lui apporter un surcroît d'énergie...

⁵⁶⁰ De Goeje « Si à la chasse on manque souvent le gibier, on se fait par grattage un dessin sur le bras (le modèle sokane) ; le sang en sort ; on jeûne et on ne mange que de petits morceaux de cassave. Ainsi on obtient la force de tendre un très grand arc et le lendemain on touchera sa proie. C'est seulement après ce résultat qu'il est permis de laver le sang. Ensuite on peut se rendre plus habile à la chasse en subissant l'épreuve des fourmis ou des guêpes. En battant quelqu'un avec une feuille de palmier il paraît qu'une force magique passe en lui » (1943 : 19) et il cite d'autres auteurs à l'appui de ces faits.

⁵⁶¹ Chez les Wama (disparus) par exemple, De Goeje (1941a : 15).

Reste encore, comme technique importante d'entretien du corps, l'épilation, qui se pratique lors de temps morts pendant la journée, indépendamment du bain, soit seul devant un miroir soit en couple. Le visage bénéficie du traitement le plus rigoureux mais les jambes peuvent aussi être intéressées. Cela a été traité avec la pilosité, de même que *tëhetkuliwai*, "se coiffer, se peigner" (mais peu utilisé) ⁵⁶².

À mi-chemin de l'hygiène, de la gourmandise et de la technique du corps on peut placer l'épouillage (*imtëtop*). Cognat donne le ton : « Les femmes se rassemblent pour une séance d'épouillage. Ce travail, qui est un de leurs passe-temps favori en même temps qu'un véritable plaisir, constitue une opération particulièrement minutieuse. Elles écartent les cheveux, qu'elles suivent jusqu'aux extrémités d'un rapide et sûr coup d'oeil. Lorsqu'une de ces maudites bestioles est en vue, elle est impitoyablement arrachée avant d'être croquée et savourée... » (Cognat, 1989 : 93). Nous n'avons jamais assisté à des séances collectives, mais l'épouillage est une activité féminine ; la femme le pratique sur son époux ou ses enfants. Par rapport à ce que décrivent les auteurs, notamment Coudreau qui en fait la seconde prescription du "mariage" roucouyenne (« Le mari tuera les poux à sa femme et la femme à son mari. On les voit très souvent livrés à cette occupation conjugale... les pulex croquent sous des dents satisfaites » (1893 : 133)). Il est possible qu'il soit moins systématique, du fait notamment de la moindre fréquentation de la forêt, donc d'un rapport différent à l'environnement.

La plupart des soins corporels précédemment décrits peuvent être groupés sous le terme *epetukwatop* ⁵⁶³ : c'est le nom qui désigne la préparation, l'apprêtage associé au verbe *tepetukwai* (litt. "se rendre beau") "se préparer", "se parer", "s'occuper de soi", "s'apprêter" [343] (coiffure, habillement, parfum...). Or cette activité est clairement associée par les Wayana à la vie, à la santé, à la longévité : "si on travaille beaucoup on a peu de *epetukwatop* car on n'a pas le temps. Mais on pense que ne pas s'occuper de soi ça fait vieillir" (A) ; "s'occuper des enfants, comme les grands-mères, ça empêche de s'occuper de soi, de se peigner, de bien s'habiller... on n'a pas le temps. Et quand on ne se coiffe pas, qu'on s'occupe peu de soi on devient vieux, car les vieux font comme ça, ils ne se coiffent plus..." :

⁵⁶² Le nom correspondant est *ëhekuliwatop*, et "le peigne" se dit *ëm kai* qui sert à désigner aussi "le râteau". On ne voit presque plus utiliser de peignes traditionnels, pourtant fort beaux et pratiques, mais les peignes en plastiques traditionnels en Occident.

⁵⁶³ Même racine que *pëtuku*, "joli, beau".

bref ils se laissent aller. Quant on néglige ainsi l'entretien du corps, c'est qu'on tourne le dos à la culture, on devient *epetukwapin*, "une personne négligée, mal apprêtée", et finalement a-sociale. Les Wayana considèrent que les Apalai, peu enclins aux soins du corps selon eux, sont des demi-sauvages. À l'opposé se situe le *epetukwahan* qui est "une personne soignée, coquette à l'excès", qui passe son temps à s'apprêter, à s'occuper de son aspect extérieur (épilation...) et de ses vêtements (passe beaucoup de temps à laver son linge, achète dès que possible des vêtements neufs...). Mais d'une certaine façon son attitude est aussi a-sociale que la précédente ; en effet l'excès de narcissisme l'entraîne à négliger ses devoirs. Ces gens là ne veulent pas se salir (ce sont donc aussi des *ekulimëhepin* ⁵⁶⁴), ce qui implique de ne pas ou de peu travailler : "Pw veut bien travailler mais pas se salir. Il y a deux Wayana comme ça, lui et une femme, celle de Kk. Elle ne veut pas une cicatrice sur le corps -or elle pourrait se faire de petites blessures en allant travailler l'abatis-. Elle est *ekulimëhepin*" (A). Comme dans d'autres domaines, l'excès éloigne de la société : celui qui travaille trop a peu de temps à consacrer à l'entretien de son corps, et la personne qui consacre trop de temps à son corps est un feignant. Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'excès ou de défaut, les Wayana sont extrêmement attentifs aux soins du corps et ont des mots pour les dire qui renvoient non seulement à l'individu mais à son rôle social.

Ce qui frappe, encore une fois, c'est *le rôle considérable de la peau dans cette société*. On la couvre, la peint, la scarifie, la nettoie, l'épile, la parfume, l'enfume, la protège, lui ôte toute anomalie (verrue...)... Elle est le meilleur vecteur des qualités que l'on veut communiquer à l'ensemble de l'individu : courage, précision, dignité, force... De ce fait le paraître est véritablement une obsession. Le corps est nettement la vitrine de l'individu, de la personne, et la peau en est en quelque sorte l'enseigne voyante. Miroir de l'individu, elle est l'individu. On comprend mieux maintenant pourquoi elle est lieu de conflits, enjeu de pouvoirs. Elle est un moyen pour l'individu de négocier son rôle social.

Pour terminer il suffit de dire que les Wayana ne négligent pas, bien que cela n'ait pas la même importance, l'hygiène "environnementale". On peut employer *tokowai* ou *takuwai* pour laver, surtout des objets, mais le terme lui-même est plus général et peut s'appliquer à une partie du corps : on dira Liniaja *tokowai patu*

⁵⁶⁴ Nominal dont la forme verbale est *tikulimhe*, "salir", déjà envisagé.

("L. lave la marmite") aussi bien [344] que *Z.ja tokowai ëwëm*, "Z. se lave le sexe". Par contre le terme *tëtaklitse* ou *tëtakumitse* s'applique plus précisément à tous les récipients, aux éléments creux : *Liniaja takumitse patu*, terme précis signifiant : "L. lave la marmite", alors que *Linia tëtakumitse* (intransitif) indique qu'elle se lave le sexe, récipient creux. Quant aux vêtements le terme *tekulikai* (familier) peut leur être appliqué. Enfin notons que le village donne lieu aussi à des "soins" comme le défrichage, l'entretien de l'aire autour de la maison (décapage des touffes d'herbes, ramassage quotidien matinal des crottes d'animaux - surtout de chien-, ramassage épisodique -surtout à l'occasion de fêtes- des débris... le tout étant jeté dans un lieu spécial à l'écart) dont nous avons noté la parenté, au moins linguistique, avec ceux du corps, un peu comme si l'aire était au village, et donc à la famille (traditionnellement) comme la peau est au corps : une vitrine, le reflet de ce qu'on veut donner à voir. Et surtout le village wayana est inodore comme la peau idéale ; il réalise ce degré zéro de l'odeur dont nous avons parlé, ce « calme sensoriel » (Corbin, 1985 : 101) qui permet la lecture de toute interférence.

À cet égard il convient de noter que le fleuve est utilisé comme un grand égoût inodore et désodorisant qui évacue tous les déchets du corps et des activités humaines.

A tous les niveaux, on a vu que les soins du corps dépassent très largement la notion d'hygiène telle que nous la concevons communément. *Ils nous conduisent au coeur des relations sociales, nous mettent en rapport avec le sacré et l'immortalité aussi bien qu'avec l'économie.*

Pour finir, voici un bref **tableau (n°9)** récapitulatif :

[Retour à la table des matières](#)

Moyens	Buts
contrôle de l'odeur	purification, élimination de la souillure magico-matérielle (<i>kulo</i>)
enduit de roucou (<i>onot</i>)	"sang de vie" ; longévité, protection

tatouage ou scarification au génipa	protection, acquisition de qualités
-------------------------------------	-------------------------------------

[345]

VII-1-3 le vêtement, la parure

On ne peut faire l'économie, lorsqu'on s'intéresse à l'anthropologie du corps, d'une étude, aussi brève soit elle, de ce qui le couvre, le cache, l'orne. « Le vêtement, selon qu'il cache le corps ou attire l'attention sur lui permet de déceler jusqu'à un certain point l'attitude adoptée envers la corporalité » (A. Oldendorff cité par M. Bernard, 1995 : 121) écrivait il y a trente ans un sociologue. Le vêtement nous renseigne sur le symbolisme du corps, sur le marquage entre sexes ou âges... Nous nous souvenons de la grande attention accordée à ce véritable évènement familial que fut le port du *calimbe* (pagne de tissu rouge) par un garçonnet de cinq ans qui n'avait connu jusqu'alors, comme la plupart des autres enfants de son âge, que la nudité. L'enfant ne semblait guère apprécier la chose, mais il y avait dans l'air quelque chose de cérémoniel et joyeux que nous n'avons rencontré que lors de la première prise de pêche d'une fillette : on peut voir là une confirmation du fait que « le processus du nu au vêtu apparaît tout chargé de symbolique collective, métaphore de l'enserrement souhaitable dans le social » (D. Régnier-Bohler, 1983 : 61).

Dans le même ordre d'idée, parmi l'ensemble des éléments qui servent à « tenir le corps dans une norme », M. De Certeau pense que « les vêtements eux-mêmes peuvent passer pour les instruments grâce auxquels une loi sociale s'assure des corps et de ses membres, les règle et les exerce par des changements de mode » (1979 : 11).

Nous tâcherons, dans ce paragraphe de fournir les éléments de base à ce sujet, d'autant qu'en ce domaine les changements, que nous essaierons de retracer, ont été importants.

D'emblée une double dichotomie s'impose : parures et vêtements d'homme/ parures et vêtements de femme, puis parures et vêtements ordinaires/de fêtes. Nous la verrons partout à l'oeuvre.

VII-1-3-1 - habit/parure au quotidien

L'habit traditionnel de tous les jours est le pagne en tissu retenu par une mince ficelle de coton. Sa longueur semble avoir été variable, mais toujours nettement plus importante chez les hommes que chez les femmes. Il est d'un seul tenant et passe entre les jambes chez les hommes alors que chez les femmes il est en deux parties, l'une devant l'autre derrière. En fait cela est récent : les descriptions comme les photographies datant d'une trentaine d'années montrent que seule la partie antérieure, couvrant le sexe, existait chez la femme, les fesses étant à l'air. Les jeunes enfants vont nus. Autrefois ces pagnes étaient en coton tissé, [346] blancs, et devenaient vite rouges par le frottement avec le roucou du corps, de même que les hamacs. Maintenant ils sont en tissu d'un rouge vif, introduit par rouleaux depuis quelques décennies par des colporteurs du fleuve pour le compte de "Chinois" de Saint-Laurent du Maroni, et proviennent notamment de Taiwan. Les Wayana ne portent donc plus de pagnes tissés localement. Depuis longtemps le nom de *calimbe* est utilisé pour désigner le pagne par les voyageurs ; les Wayana disent que ce sont les Blancs qui ont introduit ce terme. Eux parlent de *kamisa*, terme calqué sur chemise en portugais. En fait le terme ancien autochtone semble être *jamala*. Écoutons cette vieille femme : "on s'habillait avec un morceau de tissu en coton qu'on fabriquait, juste devant mais un peu long pour les femmes et devant et derrière pour les hommes mais qui ne passait pas entre les jambes ; on disait *jamala* au lieu de *camisa*. Seuls les Français disent *kalimbe*". Crevaux parle d'un autre type de cache-sexe féminin : « Ces Indiens... n'ont pour vêtement d'étoffe qu'un *couyou*, c'est-à-dire un petit morceau de linge. Le reste de leur costume consiste en une couche de peinture rouge entremêlée d'arabesques noires qui les recouvrent comme un maillot d'arlequin des pieds à la tête » ([1883] 1987 : 194). En fait il veut parler du *weju* qui est une sorte de tablier de perles tombant devant le sexe mais porté seulement en certaines occasions, ce qui devait être le cas ici comme l'indique l'abondance des peintures corporelles pour des gens en pirogues.

Il existe deux termes pour dire "s'habiller", selon qu'il s'agisse de mettre le seul pagne (*tekamisaptëi*) ou, comme de nos jours souvent, avec un haut (tee-shirt, chemise) et un bas (short, pantalon, slip, jupe) où l'on dira *tëtupomai* (litt. "se couvrir").

Le *jamala* n'est pas le seul revêtement du corps : ce dernier jusqu'à une date récente, était systématiquement roucoué, teint au roucou (*onot*). C'est d'ailleurs là, pensait-t-on faussement, qu'il fallait chercher l'origine du terme par lequel les Occidentaux nommaient autrefois les Wayana : Roucouyennes. Que ce soit pour des raisons pratiques, comme d'éviter les piqures de moustique, est douteux. Ce qui est important c'est l'aspect symbolique de la teinture au roucou, qu'on interrompait seulement lors de l'initiation et du deuil. Nous en avons parlé. Or c'est précisément le vêtement "occidental", c'est-à-dire la chemise surtout ⁵⁶⁵, qui fut responsable de la disparition de l'enduit au roucou. Tous les informateurs font très spontanément le lien entre, non pas l'introduction mais le port régulier et fréquent de "vêtements" occidentaux, et "la fin du roucou", preuve s'il en était besoin de l'assimilation du roucou à un vêtement ; on peut comparer avec les propos de Hurault qui affirme en 1965 que « les hommes ne veulent d'autres vêtements que le calimbé d'étoffe rouge unie... En dépit de l'évolution de ces dernières années les Oayana n'ont guère tendance à changer leurs habitudes vestimentaires... (ils) s'enduisent le corps au roucou [347] comme les autres tribus » (1965 : 87). D'autres peintures corporelles, principalement sur le visage, venaient en certaines occasions se surimprimer sur le roucou. De couleur noire bleue et noire on en distingue deux sortes : *sipë* (ind.) et *kupë*. (génipa), qui semblent symboliquement différentes ; la première est surtout du côté du danger et de la mort (on la met après le deuil pour chasser les *jolok*, elle est prohibée lors de l'initiation...) alors que la seconde accompagne la beauté.

Hurault leur consacre quelques pages et principalement des schémas ⁵⁶⁶. On y apprend notamment que c'était les femmes qui se chargeaient de les réaliser avec un long éclat de bambou. La plupart des motifs sont ceux qu'on retrouve sur le ciel de case et sur les tabourets, symbolisant des animaux. L'un d'entre eux, représentant un poisson, est l'apanage des postulants à l'initiation ⁵⁶⁷ ; il devait favoriser leur habileté au fléchage du poisson et du gibier. Bref il y a à l'oeuvre tout un travail pour fabriquer une deuxième peau superposée à la première, et qui appor-

⁵⁶⁵ Il semble que ce soient les hommes qui ont commencé à s'habiller "à l'occidentale" par le port d'une chemise ou d'un tee-shirt et/ou d'un short.

⁵⁶⁶ J. Hurault (1968 : 107 à 115). On consultera aussi avec intérêt les photographies de D. Darbois (1953).

⁵⁶⁷ Aimawale conteste ce point : pour lui le postulant choisit n'importe quel motif "pour que ce soit joli, par plaisir. Le corps est couvert de motifs effectués par les femmes, et ceci vaut pour tout le monde et pas seulement pour les postulants *tëpïjem*".

tera à l'organisme entier, à la personne, un surcroît de pouvoir. Nous retrouvons ce que l'on a déjà décelé : chez les Wayana, tout fonctionne comme si le contenant informait le contenu, comme si l'on pouvait contraindre l'organisme en modifiant sa peau. Dans l'épisode Wapotoli du cycle de Kailawa le fait d'être parée de génipa "rend la vieille comme une belle jeune fille", transformation que renforcera le port de colliers et d'un *weju*. Indéniablement il y a un lien entre parure, tatouage, costume et jeunesse ; *comme les soins du corps, ces éléments sont au service d'une certaine forme d'éternité*. Peut-être faut-il voir là une application de cette « loi bien connue de l'histoire des religions : on devient ce qu'on montre » (Eliade, 1968 : 153). Dans le cas wayana la propreté, la bonne odeur ou l'absence d'odeur, comme l'esthétique de la parure sont des inducteurs de jeunesse qui ont le pouvoir de s'opposer (et même dans le mythe d'inverser) au cours du temps.

Le port en sautoir d'un miroir est attesté depuis longtemps ; à la fois ornement et objet facilitant l'épilation. Des photographies datant d'une trentaine d'années, et même de plus récentes, en montrent la permanence. Or nous n'en avons vu aucun porté de cette façon durant deux ans de terrain, dans aucun village. Certaines personnes, hommes et femmes, continuent à s'habiller selon la tradition, mais sans roucou et sans parure, si ce n'est un simple et discret bracelet (ou une montre), comme si roucou et parures formaient un tout qui ne s'accommode pas du vêtement occidental, quel qu'il soit : par contre la montre (*oloisi*) tient lieu de bracelet.

[348]

Enfin à l'ordinaire, dans le village, "les colliers" (*kahulu*, qui signifie aussi "la perle"), bagues (*omotau*) et bracelets de perles de verroterie, obtenus à partir d'un vaste système de commerce de traite qui couvrait une partie de l'Amazonie, et où certaines tribus jouaient un rôle plus actif que d'autres, enserraient, il y a quelques décennies, le haut des mollets, les bras, les poignets. C'est une image classique de l'Indien amazonien ⁵⁶⁸. Il faut savoir que les Wayana disposaient cependant de belles "perles" locales, sous forme notamment de graines rouges et noires, bleutées, noires, de pépins beiges qui pouvaient être teints ; à cela s'ajoutent encore

⁵⁶⁸ De Goeje, reprenant Ahlbrinck, affirme que pour les Kalina, les bons esprits sont sensibles à tout ce qui est ornement. Il n'est pas impossible effectivement, comme cela a été remarqué chez les Canelos, que la parure, et tout particulièrement la couronne de plumes dont les Wayana pensent qu'elle est celle d'un esprit de la nature, comme la musique, disposent favorablement les esprits à l'égard des hommes (1943 : 34).

des vertèbres de poissons, des dents d'animaux (tatou, jaguar...) sans oublier une gamme de plumes multicolores ⁵⁶⁹. Bref chacun était paré, élégant, les hommes plus que les femmes, au quotidien. Souvent, en période de réjouissance, une couronne de plumes colorées (*pumali*) coiffait la tête des hommes. Lors des déplacements en forêt, bien sûr, l'équipement était simplifié et ne comportait que le pagne, le roucou et éventuellement des dessins de chasse.

Coudreau nous fournit une bonne description ethnographique à la fin du siècle dernier ⁵⁷⁰, qui permet d'observer la débauche ordinaire de luxe vestimentaire, une sorte de concours de prestige en ce qui concerne les hommes, et un contraste évident avec leurs épouses. La parure, le vêtement dès lors sont dotés d'une fonction de distinction et de compétition sociales. Il faut dire que si les parures semblent jouer un rôle surtout esthétique, d'autres fonctions ne sont pas exclues ; ainsi une vieille femme fait cependant remarquer que "les *pījai* recommandent de toujours porter des colliers et des bracelets pour qu'en cas de perte de *l'omole* ils puissent grâce à eux la reconnaître". Crevaux affirme à plusieurs reprises ([1883] 1987 : 311) que l'emblème des chefs était un bandeau en écailles de caïman ; nous n'avons trouvé ce renseignement nulle part ailleurs.

[349]

Les hommes principalement sont concernés par le discours des vêtements, cette richesse exhibée ; le corps de la femme n'a pas droit à ces attentions. Coudreau le dit nettement : « peu à peu les femmes se mêlent aux rondes, mais sans costume... Leur torse nu mal peint fait pitié à côté des beaux costumes, clairs et

⁵⁶⁹ On emploiera le terme *mihjalëlon* (de *mihjalë*, "entièrement", "directement") pour désigner des "vêtements unis", de la même couleur ou du même motif ; *Jean man tupoke mihjalëlon ke*, "J. porte des vêtements unis".

⁵⁷⁰ « Les Roucouyennes commencent à se vêtir. Ils portent sur le ventre et la poitrine jusqu'à 10 *acaoualés* (ceintures de coton) et cinq ou six *alimipipot* (ceinture de poils de couata). Ils portent un *calimbe* de toute la largeur du corps et tombant jusqu'à la hauteur du mollet. Les mollets sont recouverts de jarretières frangées leur tombant jusqu'à la cheville. Leurs *acaoualés* et leurs *alimipipot* leur montent jusqu'au creux de l'estomac. Au-dessus du creux de l'estomac et jusqu'au bas du menton s'étagent des colliers. Ils ont la tête entourée d'une légère couronne de plumes, *l'olokiri*, qui rapelle le bandeau des anciens Grecs. Ils portent des bracelets à l'avant-bras et aux poignets. Et tout cela c'est le costume ordinaire, quotidien, au village toutefois car en voyage ils le simplifient beaucoup. La femme est beaucoup moins vêtue, elle n'a que la tangué - petit rectangle tissé qui cache le pileux- et ses colliers. Vue de derrière elle est complètement nue. Ce qui rend moins indécente la nudité de la femme indienne c'est qu'elle est presque complètement glabre. On voit assez fréquemment chez eux des jeunes filles, déjà femmes, de douze à treize ans, et vêtues très exclusivement d'un petit collier autour du cou » (1893 : 134).

voyants, de tous ces beaux seigneurs » (1893 : 187) ; plus récemment et dans un autre esprit Hurault rapporte que les Wayana « s'opposent fermement à ce que les femmes s'habillent, pensant qu'elles deviendraient exigeantes et jalouses » (1965 : 87). De plus, en dehors de tout enjeu agonistique, la parure et le vêtement ont un rôle de distinction : le chef est identifié d'emblée grâce à eux, et peut être les guerriers aussi.

Le vêtement occidental a fait son apparition, et depuis longtemps si l'on croit Coudreau :

« Aloucolé danse au milieu de ses *peïto* habillés de plumes. Lui -c'est un chef- est seulement revêtu d'un chapeau et d'une chemise, qu'il porte comme insignes. Dès qu'ils ont un peu de linge les Indiens laissent perles et plumes sans regret. Le goût du linge est une de leurs passions. Le plus grand plaisir que l'on puisse faire à un tamouchi est de lui offrir un paletot, un chapeau et un pantalon... Pour les *peïto* ils se contentent de leurs ornements de plumes, auxquels ils joignent des colliers de boutons de chemises qu'ils s'attachent au cou ; des grelots de mule, des dés à coudre, des sonnettes de salles à manger, qu'ils se suspendent dans le dos » (1893 : 555).

On voit donc que l'habillement (*simisa* ; "le linge, le vêtement" mais *upo*, terme wayana, a même sens, *simisatom* "les vêtements" en général) comme la parure dès cette époque étaient influencés par l'Occident. Mais cette influence a dû être ponctuelle, par vagues, au gré des opportunités. Les vieilles de maintenant disent en parlant de leur jeunesse : "On portait tous, hommes, femmes et enfants beaucoup plus de bijoux, surtout faits avec des graines de couleur... les hommes utilisaient des plumes de ara pour leur coiffure, et beaucoup pour l'initiation" ou bien "autrefois on faisait beaucoup de tatouages, mais maintenant les gens n'aiment plus ça".

L'intérêt des Amérindiens pour la parure a frappé tous les observateurs ; Crevaux notait que « ces sauvages recherchent le décorum autant et peut-être plus que les peuples civilisés. Pour se présenter chez leurs voisins, ils font autant d'apparat que les anciens rois de France traversant une ville du royaume... Après douze heures de danses, sachant que leur costumes étaient en désordre, ils sont partis au point du jour pour ne pas paraître en négligé » ([1883] 1987 : 135) et beaucoup plus récemment Sausse : « La grande affaire pour lui [l'Indien] c'est la parure ; aussi misérable qu'il soit, les premières choses qu'il demandera en paiement seront

l'étoffe, les perles, les miroirs... Il passera des jours à confectionner des ornements de plumes qui ne serviront qu'une fois ; de même il consacrera de grands efforts [350] pour se procurer vivants, puis élever et nourrir des animaux qui ne lui apporteront que des satisfactions esthétiques » (1951 : 111).

En fait une double dichotomie (autre que celle qui distingue les sexes) émerge de nos jours dans la façon de se vêtir. D'abord entre les gens âgés ou mûrs et les jeunes : un certain nombre des premiers portent encore le pagne, alors que les autres ne le mettent jamais, préférant le short ou le pantalon. Les jeunes enfants portent aussi parfois le pagne. Parmi les raisons invoquées pour justifier ce changement récent de mode d'habillement on trouve, nettement exprimé, le désir de se démarquer des vieux, mais également la volonté de ne pas apparaître comme des "sauvages" aux yeux des étrangers, Créoles et autres. Avec la pudeur nous parlerons des sous-vêtements et d'autres changements vestimentaires.

À cette différence, statistique et non absolue, en fonction de l'âge on peut en superposer une seconde, géographique. Pour généraliser, on ne voit plus d'adultes en pagne (*calimbe*) que dans deux villages, ceux précisément où des Blancs ont séjourné longtemps et défendu avec ardeur une certaine image de l'indianité. On peut donc dire que l'espérance de vie de ce vêtement risque d'être courte. A l'ordinaire, un jeune homme wayana est vêtu d'un short (*puluku*, terme boni) ou, rarement, d'un pantalon (*lankapuluku*) type jean, avec parfois un tee-shirt ou, rarement, une chemise. La fille porte le *calimbe* tant qu'elle va à l'école, et ensuite des jupes de toile légère, voire une serviette enroulée autour des hanches. Le slip est de rigueur, le soutien-gorge fréquent servant alors de haut à la place du tee-shirt. Tous ou presque portent en permanence des tongues en caoutchouc. Jamais de chapeau (*hapo*), rarement une casquette, même sous le violent soleil. Au total on pourrait croire que l'habit n'a plus de fonction sociale différenciatrice : chef/guerriers/gens ordinaires... En fait c'est en partie vrai, surtout du fait qu'il n'y a plus véritablement de chef (cette institution était liée à l'état de guerre endémique). Cependant c'est la richesse maintenant qui se marque par le vêtement, mais aussi le réseau de "relations" par le biais de cadeaux, d'échanges... Tous les tee-shirts ne se ressemblent pas ! Et les jeunes Wayana savent créer et interpréter les différences. Une remarque, marginale certes, peut être faite à propos du vêtement comme marque de distinction sociale : un élève relativement grand ne portait, à la différence de tous ses camarades plus jeunes, que le *calimbe* ; l'instituteur trouvait

là avec satisfaction la marque d'un comportement tourné vers la tradition. En fait le père, âgé, pauvre et de plus très "traditionnel", au point qu'il est cité par les Wayana comme l'archétype "du" Wayana traditionnel (en quoi l'instituteur n'avait pas tout à fait tort, sauf que c'est la traditionnalité du père et non celle du fils que reflétait le port de ce vêtement), n'avait ni les moyens ni la volonté de lui acheter des vêtements européens. Le garçon en ressentait de la gêne. Mode et pudeur vont de pair, nous le vérifierons (VIII-1-1).

[351]

Dernier point intéressant : il n'y a pas d'exception au fait que les Wayana se couvrent pour travailler. Qu'il s'agisse d'un homme portant de lourdes charges en plein soleil pendant des heures, ou d'une femme allant et revenant chargée de l'abatis, les Wayana se couvrent étrangement : chemises, tee-shirts, voire veste, pantalons pour les hommes, jupes longues pour leurs épouses, bottes... La zone de peau apparente est réduite à néant, sauf pour ceux qui sont en pagne, mais qui alors se couvrent le torse. Comme je m'en étonnais on me répondit qu'il était bon d'avoir chaud en travaillant ; or chacun sait que "le travail fait transpirer", *mami-numtop ėlamuktanihpotse* ⁵⁷¹, et nous envisagions une sorte de dépuración cutanée forcée, d'autant qu'après avoir beaucoup transpiré, dès les charges déposées ou le travail accompli, les Indiens se dirigent vers le fleuve pour un bon bain. Cependant explicitement on nous affirma que "c'est pour que le soleil ne pénètre pas, qu'il ne nous brûle pas qu'on met des vêtements au travail (fatigant et en plein soleil). C'est moins chaud que le soleil sur la peau" (A).

VII-1-3-2 - les habits de cérémonie ou de fête

a - le *walamali* ⁵⁷² et ses avatars récents :

On a déjà vu qu'à chaque danse ou presque était associé un type d'habillement ou de parure. Là le symbolisme est majeur. Qu'il nous soit permis, utilisant des sources anciennes, de donner quelques descriptions qui ne manquent pas d'intérêt. C'est essentiellement Coudreau qui nous servira de référence. Sa précision parfois

⁵⁷¹ Du verbe *tĕlamuktanihpoi*, "faire transpirer".

⁵⁷² Habit de fête ; le terme a aussi une connotation magique (voir V-3-2).

méticuleuse est remarquable pour l'époque et compense certaines faiblesses qu'on a pu lui reprocher. En voici un bon exemple, dont on excusera la longueur car c'est un témoignage unique mais aussi parce qu'il permet d'apprécier les talents d'ethnographe de cet explorateur. Il représente, avec Crevaux, la plus ancienne source fiable que nous détenons au sujet des Wayana et à bien des égards la seule : c'est la raison pour laquelle nous nous permettons de le solliciter abondamment, afin d'assortir notre étude, chaque fois que possible, d'une profondeur temporelle.

Il décrit très bien le costume complexe ⁵⁷³ du danseur de *pono* ⁵⁷⁴ et considère le *toulé* comme la danse la plus sobre d'ornements :

[352]

« un paquet de sonores graines de *couayes* à la cheville, des collerettes de plumes blanches et noires s'étalant en éventail sur les reins, dans le dos une planchette portant un oiseau mis en peau. À cette planchette pendent trois à six queues en plumes blanches artistement tressées, qui tombent jusqu'à la hauteur de la cheville en dessinant une courbe. Cela à l'intention

⁵⁷³ « Soudain, à l'autre bout de l'allée, se montre une forme noire qui s'avance lentement, sous un énorme chapeau orné de plumes, masquée et tenant de la main droite un long bâton de deux mètres surmonté d'une corde enroulée... tous avec la robe noire, le chapeau, le fouet. La robe noire de chacun des danseurs, robe appelée *nouclat*, est faite de longues lanières de taouri assujetties ensemble et tombant du cou jusqu'à terre en cachant les pieds... Aux poignets, aux coudes, à l'avant-bras, l'artiste du *pono* a attaché des écheveaux de coton encore blanc, sortes d'*acaoualés* [ceintures de coton] longues de soixantes centimètres, qui, tombant sur le nouclat, forment par leur blancheur éclatante un contraste grave et digne avec le noir de la robe. Une collerette de plumes blanches et noires ajoutent encore au sérieux du costume. Le chapeau forme masque... le poniste est entièrement caché, on ne voit de lui que ses deux mains... le véritable chapeau du *pono* est un chapeau de paille pointu, sans bord, de soixante centimètres de hauteur... orné par devant de dix à douze rangées imbriquées de plumes de couleurs différentes... du sommet du chapeau émerge, d'une grosse touffe de petites plumes blanches, un axe qui supporte un quart de cercle vertical avec de grandes plumes comme autant de rayons extérieurs... Dans le dos est fixé, par une cordelette de coton ornée qui passe autour du cou, un plastron rectangulaire de plumes pourpre et bleu de ciel d'une extraordinaire fraîcheur. Ce plastron de *pono* est le plus beau travail de plume que j'aie vu chez les Roucouyennes, c'est réellement magnifique... Le déshabillé des ponistes est élégant : couronne de plumes blanches horizontales pour chapeau ; collerettes de petites chevilles de paille jaune enroulées, longues comme le doigt ; une espèce d'étole soit en indienne, soit en coton, en écheveau, tombant des épaules aux jarrets par devant et par derrière. Sous cela le costume ordinaire des Roucouyennes, avec le plus possible de colliers, de grelots, de clochettes et de graines sonores... Le costume de la danse des abeilles est, à peu de chose près, celui du *toulé*. La planchette avec les queues de plumes blanches en est l'ornement le plus saillant » (1893 : 177-181). Je rappelle que si je livre d'aussi longs extraits, c'est que l'ouvrage de Coudreau, non ré-édité depuis 1893, est difficilement trouvable, et ses précisions souvent fort utiles.

⁵⁷⁴ Danse dont le nom est fautif ou oublié, et qui était intégrée dans le cycle de l'initiation.

de simuler des ailes semi-déployées... Dans chaque bracelet de l'avant-bras est passé un batonnet surmonté de deux ou trois plumes d'ara. Sur la tête des chapeaux de formes variées, généralement de simples couronnes de plumes blanches posées horizontalement. Aux oreilles un pendent de boutons blancs orné de perles bleues, le tout arrangé en pyramide... » (1893 : 176).

Il ne s'agissait pas seulement d'un jeu, mais le costume revêtait l'importance d'un rituel, il avait un enjeu, comme en témoignent les observations suivantes : généralement la danse et la fête débutent par l'irruption soudaine (bien qu'approximativement convenue à l'avance) des danseurs, qui ont laissé leur pirogue à proximité, à moins qu'ils ne soient venus à pieds, afin de faire une rapide toilette et de se parer au dernier moment. On retrouve cela dans toute l'Amazonie. De même on part ou s'éloigne quand la tenue devient négligée. Une bonne illustration de cela, fournie par Crevaux, est citée dans les pages qui précèdent. On ne saurait occulter ce sens de l'effet théâtral, ce goût pour la composition, la surprise...

Nous pouvons nous rendre compte ici que l'habillement et la parure du corps étaient l'occasion, pour les Wayana, de raffinements esthétiques que l'on ne trouve dans aucun autre domaine ⁵⁷⁵. La technologie culturelle concernant le costume et la parure masculine est complexe, nécessite un long apprentissage, des échanges. Toute cette technologie est affaire d'homme, si l'on excepte les tatouages. À tous points de vue, l'art de la plumasserie représente bien « une des plus importantes contributions à l'inventaire technologique [353] général de cet artisanat dans le monde » nous dit D. Schoepf qui lui consacre une étude, limitée aux Indiens d'Amazonie brésilienne (1985 : 13).

C'est une composante invariante des peuples amazoniens, qui nous laisse entrevoir, au delà de l'aspect purement esthétique et raffiné, toute l'importance de la parure dans l'ensemble liturgique dont la danse et les chants, mais aussi l'ivresse et les restrictions alimentaires, font également partie. Nous avons déjà postulé que tous ces éléments indissociables font système ; ils doivent leur origine à l'Autre-Monde, ils sont en quelque sorte sacrés. Kulijaman développa un point de l'histoi-

⁵⁷⁵ On peut contempler de belles illustrations des masques et parures de danse dans "Arts of the Amazon", Ed by B. Braun, Thames and Hudson, 1995. La p 8 montre en outre une fête wayana dont plusieurs protagonistes me sont bien connus, en *calimbe*, et l'on pourra constater, comme je l'ai dit, qu'ils ne portent ni bracelets ou colliers alors qu'il s'agit visiblement d'une grande fête.

re d'Alalikama, le perdu (Utatĩpĩ), qui découvrit par des voix magiques, les chants "sacrés", les musiques et les danses qui les accompagnent ; ce point concerne l'obtention des *walamali* et voici ce qu'il nous en dit :

... Et on a revêtu le *walamali* grâce à Alalikama, le perdu. Autrefois les Wayana n'avaient pas de *walamali*, pas de *okalat* ⁵⁷⁶, pas de *kamisa*. Et c'est lui qui a *écouté* tout cela, les chants *kalau*, et c'est lui qui a donné le savoir des *walamali*, alors c'est Mukulaikë qui en a fait le premier ; après lui c'est Tipëikale qui a repris. "Mettons-nous des *walamali* ! C'est ainsi qu'étaient les danseurs *pajakwa* quand je les ai vu, alors faisons de même, créons la danse, l'initiation !" a expliqué Alalikama. "Aujourd'hui nous ne subissons plus les brûlures par le feu, les piqures du *pēmīlewak* qui nous faisaient mourir ; seul le *okomë* a persisté, le *ilak* aussi, le *kapheu*, le *oko-mëjot*, le *moklawale*, le *ijuk* puis le *olokot*, le *toktolo*, le *lukuluku* ⁵⁷⁷, tout était déjà *tiwekiptëi*, j'ai vu, alors faisons de même, mettons-nous des *walamali*, dansons dans ces *walamali* pour que cette tradition persiste !". Le *walamali* c'est l'habit, le *okalat* par exemple. "Où est mon *walamali* ?" dit-on, "le voici !" répond-on quand nous dansions autrefois. Ainsi les Wayana ont adopté cela pour toujours, grâce à Alalikama, grâce à lui aussi on a repris le *kalau* partout dans tous les villages ; d'autres sont allés chez eux puis ont chanté le *kalau*, le faisant connaître à tous ainsi. La première fois qu'ils ont dansé c'est chez eux, c'est Tipoikale qui a demandé à Alalikama de réciter ce qu'il avait entendu, "je sais que je ne pourrai pas retenir tout cela, dit-il, mais je veux juste écouter !". Et lui, Alalikama, s'est souvenu de ce qu'il a écouté, ce qu'ont dit les cassiques cul-jaune *pajakwa* ; "c'est comme ça qu'ils ont dit, j'ai entendu qu'ils l'appelaient Ilopiman, et j'ai entendu le chef des fourmis *ilak* dire tout cela, et à côté d'un grand arbre j'ai vu qu'il y en avait de toutes les formes, en écureuil *meli*, en paresseux *ili*, en *haikane*, en monstre *mulokot*, en toutes les formes, en poisson *watau*... On va essayer de refaire la même chose, a expliqué Alalikama à Tipoikale. Ils ont mis des *walamali* mais en *okalat* qu'ils ont préparé, ils ont rajouté des plumes de poules sur leur baton de danse *ënëpu* ; ils ont mis des ceintures de coton *akawale*, des couronnes de plumes *hamele* et c'est tout cela qu'on a appelé *walamali* jusqu'à aujourd'hui. Où est le *walamali* dit-on entre nous lors des fêtes ; c'est lui qui l'a fait avant cela. Nous ne savions pas tout ça, nos ancêtres ignoraient ces rites, autrefois on se brûlait avec du feu et on en mourait, on se piquait avec des insectes *pēmīlewak*, mais aujourd'hui nous sommes mieux, nous savons être piqué sans risque de mourir, nous nous endurcissons grâce à cela. Depuis pas très longtemps, c'est assez récent, racontait-on. Les vieillards autrefois ne connaissaient pas le rite, on se brûlait avec du feu, on se piquait avec des *pēmīlewak* racontaient-

⁵⁷⁶ Couratari guianensis.

⁵⁷⁷ Il s'agit là d'insectes piqueurs ou mordeurs (fourmis, guêpes...).

ils. On dit que Alalikama a fait une bonne chose. Il nous a montré le *walamali*. C'est fini !

[354]

Le costume du *pono*, la parure *olok*, est identique à celui des actuels postulants à l'initiation. Nous avons pu en voir plusieurs hors des danses, soigneusement rangés, et exhibés avec précaution pour nous ⁵⁷⁸ ; V. Hirtzel en donne une bonne description assortie de dessins dans la maîtrise qu'il a consacré à la transformation (1997, chapitre 3). Or le *walamali*, cela apparaît très nettement dans certains contes, est par lui-même un opérateur de transformation, comme nous l'avons déjà souligné avec l'étude de la peau (cf V-3-2). Les *olok*, dont nous reparlerons avec l'initiation, se transmettent de génération en génération dans une malle, à charge pour leurs détenteurs successifs de les entretenir. On dira *tewalamaliptëi* pour "s'habiller ainsi", "se parer" et *ewalamaliptëpi* "celui qui en est vêtu" ; cela demande du temps, de la patience et du savoir-faire.

Quant à nous, nous avons relevé les différentes acceptions actuelles du terme *walamali* :

- ensemble des parures destinées à ceux qui subissent l'initiation ; c'est ce que nous venons d'étudier.
- serpent, le boa constrictor aux belles couleurs
- on peut donner ce nom à la peau que le chamane laisse sous la hutte de soins.
- pour rire, par dérision, on peut désigner ainsi l'habit de tous les jours ; c'est alors un équivalent de *simisatom*.
- récemment on appelle ainsi l'habit de fête, "que chacun s'invente". C'est l'habit de sortie, recherché : tee-shirt coloré, chaussures Nike pour les garçons, lunettes de soleil rondes type reggae (cet accoutrement est calqué sur celui des Créoles de Paramaribo, ou de quelques films vidéo que les Indiens ont pu voir mettant en scène des Noirs américains) ; les filles met-

⁵⁷⁸ Le chef qui, le premier, me montra le sien me demanda un petit cadeau, juste quelque chose, afin, m'expliqua-t-il, que l'esprit (*jolok*) du *olok*, ne soit pas fâché et ne cherche pas à nuire.

tent, celles qui en ont, des jupes colorées, des bijoux... Tous ces vêtements sont neufs ou très propres et repassés, impeccables ; il ne s'agit pas de vêtements ordinaires. Une différence est à noter : les filles et femmes n'ont pas droit aux grosses chaussures ; il est intéressant de noter que nous n'avons jamais vu une fille ou une femme wayana chaussée autrement qu'avec des tongues. La chaussure a donc pour principale fonction de différencier hommes et femmes, filles et garçons.

C'est lors des initiations pour filles auxquelles nous avons assisté que la mutation sociale en cours m'est apparue avec le plus de netteté ; lors de ces fêtes ceux qui portent le *calimbe* à l'ordinaire ne le quittent pas, ils peuvent simplement rajouter quelques colliers ou bracelets ; les jeunes quant à eux portent l'habit décrit ci-dessus. L'apprêtement des musiciens qui sont aussi en pagne, soufflant dans leurs grosses clarinettes, certains avec des couronnes *pumali* (de plumes), ainsi que celui des danseurs arborant les parures et costumes [355] d'initiation, couronnes *olok* et autres, n'ont rien à envier aux vêtements décrits par les anciens auteurs ; quelques individus cependant portent, par dessous le masque, un pantalon et des chaussures ⁵⁷⁹ ; il y a redondance dans la parade. Bref pour qui assiste à ces fêtes, il a l'impression de deux sociétés différentes, l'une continuant avec assez de réussite la tradition, l'autre, plus jeune, étant en instance de choisir une autre voie. Avec des intermédiaires, qui, n'ayant pas totalement abdiqué la coutume, ont néanmoins choisi de ne pas se laisser distancer par la modernité et superposent les deux strates sur leur corps : on trouve là surtout des hommes de trente à quarante ans. Nous sommes à la limite du folklore, les jeunes "cultivés" (scolarisés au moins à Maripasoula) venant assister à ces cérémonies d'un air à la fois contraint et supérieur, tenant à afficher leur différence, mais aussi curieux et disant : "C'est ça, la coutume wayana !" comme, parlant d'anciens vivant encore selon la coutume on dira avec un respect teinté de nostalgie et d'aimable condescendance : "C'est ça, les vrais Wayana !". Par ce biais leur culture, dont ils étaient ignorants puisqu'ils la vivaient sans la critiquer, est en train d'apparaître aux Wayana. Cette prise de conscience ne peut être le fait que d'un regard qui s'est éloigné, qui s'est transformé, qui compare. Le vêtement n'est pas le moindre des facteurs qui ont

⁵⁷⁹ Ce détail non codifié du costume fait dire aux anciens et aux conservateurs que la tradition décline, que "ce ne sont plus les vraies danses car ils n'ont plus le vrai costume..."

permis l'émergence de cette nouvelle conscience ; il la donne à voir de façon caricaturale. En conséquence, déjà pour cela, les fêtes deviennent effectivement de vrais et éclatants résumés de la transition culturelle en cours : elles la mettent en scène !

b - *momai* :

Nous verrons qu'à un moment de l'initiation ceux qu'on appelle les *momai* (cf X-2-6-2) doivent se parer richement afin de rejoindre le village où aura lieu la fête ultime. On les couvre de bracelets, de colliers et de lourdes bandoulières de perles, de bracelets de cheville, de ceintures, d'une couronne *pumali* ou *hamele*, d'un miroir pectoral, de teinture *sipë* sur laquelle on colle du coton sur le menton le front et les pommettes, on leur place une flèche dans la main (*tapuju*), des plumes de aras tenues par des bracelets en haut des bras (*pasik*), des plumes de queue d'urubu dans le dos (*hulu*)... Bref ce vêtement de parures, considéré comme très beau et chargé de séduction ⁵⁸⁰, caractérise cette phase très précise du rituel. Les *momai* sont donc aussi ceux qui le portent. Le terme n'a pas d'autres applications, contrairement au *walamali*.

⁵⁸⁰ Nous verrons qu'il s'agit même là d'une motivation pour devenir *momai*, car "c'est beau et on peut avoir des filles".

[356]

VII-2 - Activités corporelles collectives

[Retour à la table des matières](#)

Nous commencerons par celles de ces activités qui sont des pratiques quotidiennes, comme le salut et la politesse, ou ordinaires comme le jeu, l'imitation ; nous poursuivrons par celles qui sont caractéristiques du temps de la fête et du rite telles la régurgitation, la flagellation et la danse ; et finalement nous aborderons ces comportements assez exceptionnels chez les Wayana qui font appel à violence.

Plan :

VII-2-1	la politesse et le salut	356
VII-2-2	le jeu, les distractions	362
VII-2-3	l'imitation	365
VII-2-4	la régurgitation de bière de manioc.....	366
VII-2-5	la flagellation	370
VII-2-6	la danse.....	372
VII-2-7	la violence wayana	376

VII-2-1 la politesse, le salut, l'accueil

Il faut préciser que le salut, et la politesse en général, n'ont rien de spécifiquement humain. En témoigne, entre autres, ce fragment de l'histoire *Püpe eitop* : "Il (Kujuli) nous a donné... la salutation de loin. C'est bon pour nous, un salut proche est bien aussi pour nous... (sans Kujuli) nous n'aurions peut-être pas ce savoir. Comment ferait-on alors ? Rien ! Peut-être on ne pourrait pas se saluer, nous serions comme les arbres... le *kaikui* -jaguar- est différent par sa façon de saluer ; mais comme sa parole est différente nous ne savons rien" (K). A l'inquiétude qui

perce chez le conteur lorsqu'il évoque la possibilité que nous ayons été privés de salut, de politesse, on devine l'importance de cette dernière : *elle apparaît non comme une modalité mais comme une condition de la communication entre individus de la même espèce.*

[357]

VII-2-1-1 La politesse en général

Dans la gestuelle servant d'interface au corps individuel et au corps social, on peut également inscrire les attitudes manifestant la politesse et le respect. Politesse, pudeur et respect sont liés, et constituent des facteurs dont la non observance déclenche habituellement la situation de honte (cf ci-après). C'est à partir du terme *pīnapophak* "abattu, affligé" (par exemple la famille après un deuil) qu'est conçu le vocabulaire de la politesse, du respect : *pīnapophak ěhenětop*, "le respect", "la compassion" et "la politesse" ; *pīnapophak ěnetěn* "la personne respectueuse" et *pīnapophak ěnetěpīn* "celle qui ne l'est pas".

Nous avons déjà noté la "politesse de l'odeur" (cf p ?). Il est intéressant ici d'approfondir la réflexion sur ces pratiques en cédant la parole à un homme jeune, Aimawale. La fin de ce paragraphe consiste à rapporter ses propos, donnés en français et notés au fur et à mesure, alors qu'il réfléchissait, sur notre demande, au sujet des règles de politesse ; nous nous contentons, pour notre part, de rajouter quelques traductions et commentaires :

"D'abord il y a la politesse ordinaire, les salutations simples : celui qui salue disant *takuwa ?* ou *tala ?* ("comment ?) ou encore entre jeunes *tala pīlī ?* et le salué répondant selon le cas *ipok !* "bien", "ça va", *ipok apsik* "ça va un peu", *ipok potpě lěken* "ça va un peu seulement", *mapaimalě !* (ça peut aller) ou *ipok pětukū !* "très bien" et ajoutant *ěměken ?* ("et toi ?").

"Il y a la politesse vis-à-vis des gens qu'on n'a pas vu depuis longtemps, des Wayana éloignés et qui viennent en visite. La façon la plus polie c'est la façon "timide", yeux baissés et la voix aigüe. Si le visiteur est de la famille l'hôte l'accueille en disant soit *muměhka ?* ("tu es venu ?") soit, plus déférent, *muměk-poptěka ?* (= *muměhka*) ("tu es venu au mieux", "tu tombes bien"). Si le ou les visiteurs sont étrangers on emploie systématiquement le pluriel *muměktěuka ?* ("vous êtes venus") Le visiteur doit répondre sur le même ton, *īna uměk !* ("oui, je suis venu !") ou *īna emna numěk !* ("oui, nous sommes venus"). Si ce sont des

gens qui viennent de loin et que l'on connaît peu ou pas, c'est leur chef ou leur guide qui vient en premier, les autres attendent au dégrad ⁵⁸¹ (cf accueil amazonien ci-après). Puis l'hôte dit *kolokaikë* ! "assieds-toi", ou *kolokaitëk* ! "asseyez-vous", et offre à manger et du cachiri s'il y en a de prêt : *ëweletak* ! "reposes-toi !" ou *ëweletatëk* ! "reposez-vous", et ensuite *ëhetpëhtëknai* ! "visitez !" ou vous pouvez visiter, indiquant que maintenant le visiteur peut passer chez les uns et les autres afin de saluer, et de se faire offrir de la bière de manioc. Ces échanges sont réalisés avec une voix timide mais pas trop, pas comme avec [358] les parents de son épouse (voir paragraphe sur les relations de parenté, dans la troisième partie), et surtout avec plaisir, gaieté. Ce n'est qu'après avoir parlé, posé des questions, bu un peu et s'être restauré que l'on propose de s'installer".

"Il y a la politesse vis-à-vis d'un malade et de sa famille, consistant à prendre des nouvelles : *poptë kane* ? ("il va mieux ?") à quoi on répond *poptë man* ! "ça va !", ou *poptëla man* ! "ça ne va pas", ou encore *mëlëkatip* ! "comme avant", quand l'état est stable.

"Il y a encore la politesse vis-à-vis de la famille d'un mort, qui consiste à aller pleurer avec elle lors du décès ; on se montre, on reste un moment".

"On trouve la compassion qui incite à encourager l'affligé, à le distraire".

"On doit obéir aux parents et aux frères de son épouse ; on ne peut refuser (d'autant que c'est par l'intermédiaire de l'épouse que la demande est formulée). Ainsi, je dois aller demain aider à couper l'abatis pour la mère de mon épouse".

"Il y a aussi la politesse vis-à-vis des femmes : une femme qui pêche et n'attrape rien au dégrad, si tu vois qu'elle a faim, tu laisses un poisson, et elle dit *pīnapophaken maka këneja* ! ("tu m'as vu affligée !") à quoi l'on doit répondre non ! En forêt c'est l'homme qui marche en premier dans la forêt, il trace le layon ; en passant une crique l'homme tend un bâton pour aider ; on ne doit pas laisser une femme descendre sur les rochers pour tirer la pirogue ; l'époux doit leur donner de l'argent s'il en a ; on place les femmes au milieu de la pirogue (elles y sont mieux protégées)... Il y a souvent une grande différence entre le discours et la réalité !".

⁵⁸¹ Terme créole désignant le lieu utilisé comme débarcadère/embarcadère.

"Le respect à l'égard des anciens : on les aide à porter l'eau ; à faire l'abatis ; on leur donne un peu d'argent si on en a, même s'ils ne sont pas de la famille ; s'ils sont malades, on fournit un peu d'essence pour qu'ils aillent se soigner ; on leur amène du bois pour le feu ; on les met au milieu de la pirogue...".

Enfin mon ami relève "le respect à l'égard des animaux, que l'on doit bien traiter, bien entretenir" ; c'est sans doute le point où l'écart entre discours et pratique est le plus large.

Notons qu'Aimawale reconnaît lui-même qu'il ne s'agit là que de normes idéales.

On voit qu'effectivement, les Wayana ne séparent pas les notions de respect d'autrui ⁵⁸², de compassion et de politesse. On comprend dès lors pourquoi des gens qui ne [359] sont pas polis, qui sont grossiers, on dira qu'ils sont *ëilan hapon*, "presque méchants" : passer outre au code génère un jugement de valeur sévère.

Une évolution dans ce domaine, comme dans les autres, est en cours et elle affecte non seulement la gestuelle mais le langage. Ainsi la modification des règles d'alliance a pour conséquence, toujours selon Aimawale, que "maintenant l'épouse ce n'est plus de la famille, c'est pour ça qu'on lui dit *mihen* ⁵⁸³. Par exemple on lui dit *hopu mihen enepkë* ! "apportes le savon s'il te plaît !" et non plus *hopu enepkë* ! "apporte le savon !". Bien sûr il y a des gens impolis". Par ailleurs la modification des rapports interpersonnels affecte les règles de politesse. Ainsi maintenant "on dit rarement par exemple *asimhak itëk* !, "vas vite !", car c'est sec, mais *asimhak katip itëk* ! "vas comme vite ⁵⁸⁴", c'est plus doux, plus correct, on ne presse pas la personne (ça atténue l'impératif), tu montres par là que tu penses qu'elle peut tomber et que tu te soucies d'elle. Donc quand on dit *katip* c'est un nouveau mode de rapport entre les gens. Ainsi *enepkë katip* ! ça ne veut rien dire (litt. "apportes comme !" mais on le dit quand même à la place de *enepkë* ! "apportes !", car c'est plus poli, plus nuancé. *Katip*, avant, ne se disait dans ce sens qu'envers les étrangers, et comme on vivait en famille dans les villages on avait peu l'occasion de l'utiliser, alors que maintenant on est mélangé, on

⁵⁸² On verra que le respect de la règle fait appel à un autre registre.

⁵⁸³ W.S. Jackson traduit ce terme par "vraiment", (*with emotion*), 1977 : 77.

⁵⁸⁴ Dans le sens "aussi vite que tu peux".

côtoie beaucoup d'étrangers (à la famille) donc on parle presque toujours comme ça. Les jeunes ont réfléchi, c'est pour la politesse. Maintenant, entre jeunes on parle parfois fort comme si on se fâchait ; c'est à la mode, c'est du vocabulaire nouveau" (A). L'analyse des rapports de politesse nous conduit directement à une approche de la transformation actuelle et récente des rapports sociaux qui affecte la société wayana, et certains Wayana eux-mêmes font très nettement, comme Aimawale vient de nous le prouver, le rapprochement entre ces deux ordres de faits.

VII-2-1-2 le salut et l'accueil

Le salut se distingue, à l'intérieur des notions de politesse, par sa quotidienneté ; par ailleurs il convient d'insister sur la particularité de "l'accueil amazonien".

Coudreau notait : « Le matin quand ils s'abordent ils ne se saluent pas parce qu'il n'y a pas de salutation pour le matin dans leur langue ; mais ils ne vont jamais se coucher sans se dire : Bonne nuit, *iroupa-tinikse* (bon dormir) » (1893 : 137). Au quotidien on ne se salue pas, ni le soir ni le matin bien qu'il existe un équivalent de "bonne nuit !", *katuwenkai* !, mais il n'est jamais utilisé. De nos jours quand on se rencontre dans la journée on dit "*tala* ?", c'est-à-dire "comment ?", sous-entendu "comment tu vas ?", à quoi l'on répond *ipok* ! ("ça va !") ou *ipok apsik* ! ("ça va un peu !") et si l'on est vraiment heureux [360] *ipokenma* ! ("très bien !") à quoi l'on peut ajouter *ëmëken* ?, "et toi ?". Nous verrons que les jeunes remplacent ces termes par des métaphores sexuelles. On dira *tëtalepai* pour "se saluer" ⁵⁸⁵, entrer en conversation phatique. *Etalepato* est "le salut d'une personne envers une autre", alors que *ëhetalepatop* désigne "l'échange de salutations entre deux individus" et les salutations elles-mêmes ; on l'emploie quand un groupe éloigné arrive. Il y a ainsi différenciation entre le salut "automatique", à base unilatérale, et le salut avec réciprocité. Cette différence a des prolongements : on utilisera *tëtalepaimëi* pour 1) reparler, après un long voyage ou une dispute ; 2) proposer à quelqu'un avec qui on était fâché de se réconcilier (*A.ja tëtalepaimëi K*, "A. propose à K. de se réconcilier") ; 3) pour un chamane en activité, c'est "réveiller" un chamane défunt afin de lui demander conseil. Quant à *tëhetalepaimëi*

⁵⁸⁵ Le même terme signifie "accueillir", mais aussi "vociférer" rituellement.

c'est se reparler, se réconcilier (A. *Tëhetalepaimëi* K. *malë*, "A. s'est réconcilié avec K.", ou "A. et K. se sont réconciliés") quand l'initiative est mutuelle.

Les gestes associés à ces paroles de salut sont minimes le plus souvent : hochements de tête, mouvement du bras. Cependant des formes physiques de salut existent maintenant ; ainsi *tëtamohtukmai*, litt. "se serrer la main", en pratique "se saluer" (*ëtamotukmatop* : "le salut mutuel par serrement de main", à l'occidentale) et *tomohtukmai* ; "serrer sa (propre) main", par extension "saluer", mais sans contact avec l'autre ; *amohtukmatop*, "le salut à distance". Quand on se croise en pirogue ou à distance importante le salut consiste en un geste, avant-bras à l'horizontale, doigts repliés et pouce dressé comme dans celui de l'auto-stoppeur.

La venue d'étrangers ou de personnes qu'on n'a pas vues depuis longtemps ne donne traditionnellement pas lieu à des démonstrations de joie. C'est le classique "accueil amazonien" dont le déroulement est bien connu ; quant à l'ordre d'arrivée et aux détails de la réception, P. Grenand en donne une bonne description :

« 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 leur vêtement) ; 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 un carbet de cuisine vide, où les femmes leur ont préparé des bancs. Les femmes ou les enfants restent debout ou s'accroupissent... » (1971 : 135).

D'abord indifférence feinte, suivie d'un échange de paroles où seuls les chefs interviennent, sur un mode faussement distrait, lointain ; les femmes et les enfants restent en [361] retrait. Offre d'un peu de sauce et de bière fermentée *oki* de la part des femmes du village, le tout pouvant s'étaler sur plusieurs heures. Puis acceptation et établissement de rapports "normaux". Pour la suite, suivons Coudreau lors d'une de ces réceptions :

« Voici deux visiteurs... Selon l'usage indien ils ne disent pas mot en arrivant au *pacolo*. On les paye de la même froideur, on les regarde à peine, mais on leur fait apporter immédiatement le bouillon de piment et de la

cassave. Ils mangent peu pour se conformer aux convenances. On leur fait amarrer leurs hamacs, les voici dedans. Personne ne leur a encore adressé la parole et ils n'ont encore parlé à personne, ce ne serait pas convenable. Mais voici venir le *tamouchi* qui s'installe sur un *cololo*, entre les deux hamacs. Il tient un cigare allumé et en donne un autre à chacun des deux visiteurs. Alors on cause à voix basse, en fumant. Quand le *tamouchi* a fini, chacun vient causer à son tour avec les étrangers... » (1992 : 153).

L'offre de nourriture dans ces circonstances très codifiées, se nomme *tulakanem emtapikatop*, le "repas des étrangers" ⁵⁸⁶ : les femmes (du village) posaient des gamelles avec juste de la sauce et de la cassave à côté d'eux, sans leur adresser la parole. Seuls les hommes (arrivants) y participaient. Ils goûtaient juste, puis ils laissaient". On nous précisa qu'en fait il faut seulement faire semblant de manger : ce rituel consiste donc en la présentation d'une nourriture qu'on ne doit pas consommer. À noter que le sens exact est : "visiteur", *tulakanem*/"bouche", *emta*/"acte d'écorcher", *pikatop* ⁵⁸⁷ ; c'est donc littéralement "l'écorchement de la bouche des visiteurs", à comprendre comme celui qui leur lave le palais. On ne lui propose donc pas à manger mais à goûter, lui montrant qu'on saura apprêter ce qu'il apportera en même temps qu'on teste son désir de s'intégrer, ne serait-ce que pour quelques jours, à la communauté par cette sorte d'épreuve à risque que constitue toujours l'acte de goûter ; n'oublions pas que le même verbe, *tukukhe*, signifie "essayer", "tester", et "goûter". Le symbolisme de ce repas me fut ainsi explicité par Aimawale : il signifie "nous avons de la bonne sauce et de la galette, nous vous acceptons mais nous avons besoin de "poissons et de mains" [expression consacrée pour dire le besoin d'aide essentielle]" autrement dit de chair à manger et de mains pour aider. Et de fait généralement les visiteurs touchaient ou parfois goûtaient la galette et la sauce pour montrer leur acceptation et allaient souvent pêcher à la suite ou offraient en partage le produit de la chasse ou de la pêche qu'ils avaient accumulé. Schoepf, analysant ce repas rituel en tire une autre interprétation, qui n'est pas contradictoire mais peut être complémentaire : pour lui la sauce constitue le symbole de la femme, complément indispensable de l'homme, et donc « les visiteurs mâles sont symboliquement conviés à goûter, donc à s'associer, à des femmes potentiellement épousables » (1979 : 6 et 10). Un détail

⁵⁸⁶ Schoepf en parle à plusieurs reprises et surtout en donne une description précise (1979 : 16-17). Voir aussi J. Lapointe (1970 : 90-91).

⁵⁸⁷ *Tipikai, ti/pitpë/kai*, "ôter la peau, "écorcher", "peler", "dépouiller".

va dans son sens : quand les [362] parents d'une fille ont choisi son époux, ou acceptent celui qu'elle s'est choisie, ils l'invitent, seul, à un rituel de ce type dont la signification est la même ⁵⁸⁸.

VII-2-2 le jeu, la distraction

Ce qui nous intéresse ici, c'est à la fois l'utilisation sociale du jeu (*tëhetamikai*, "jouer" et *ëhetamikatop*, terme générique pour "le jeu", "l'amusement", "l'activité corporelle ludique"), sa symbolique, ainsi que les dispositions corporelles qu'il met en oeuvre, individuelles ou collectives.

Les enfants s'amusent assez tôt par groupes de consanguins, le plus souvent, d'abord mixtes mais qui ne tarderont pas à obéir à la séparation des sexes. Les garçons tirent notamment avec de petits arcs sur les animaux familiers, sur les lézards... ; les fillettes s'amusent à essayer de faire des poteries à côté de leur mère ou grand-mère... Autrefois et jusqu'à il y a environ dix ans on fabriquait pour les tout petits des figures en cire d'abeille représentant des animaux et qui servaient de jouets : il n'en est maintenant plus question. Les jeux de ballons sont souvent mixtes, de même le "saute-mouton" (*ëtuhpolekatop* ⁵⁸⁹).

On peut dire qu'il n'y a pas de jeu traditionnel chez les Wayana sortis de l'enfance, si l'on excepte les amusements collectifs et les épreuves d'adresse qui précèdent ou suivent l'initiation (voir à X-2-6-2). Ainsi Crevaux assiste à un exercice de cible par des jeunes gens qui viennent de passer le « supplice du *marake* ⁵⁹⁰. Il faut que, ayant le dos tourné, ils envoient des boulettes de galette de manioc ramollie vers un morceau de bois sur lequel on a tracé une circonférence. Ceux qui manquent le but trois fois de suite sont soumis à de nouvelles piqûres des fourmis et des guêpes » ([1883] 1987 : 335). Quant à Coudreau « le *pono* est l'occasion de jeux singuliers. Il arrive parfois pendant la durée de cette fête qu'un Indien dérobe dans le village quantité d'objets que les propriétaires seront tentés de racheter par

⁵⁸⁸ Je ne crois pas qu'on puisse confondre ce repas-test avec la sauce *epamtop tuma*, premier repas qui sert la fille à son époux et qui s'intègre, selon Van Velthem, à un processus de domestication mutuelle à quoi se résoudrait le mariage (1996 : 14).

⁵⁸⁹ Le sens premier de ce terme est "déborder", pour une marmite.

⁵⁹⁰ Terme fautif par lequel les étrangers désignent depuis Crevaux l'initiation (*eputop*) wayana.

une contribution en *chacola*. Chaque village a ses coutumes qui viennent brocher sur la trame ordinaire des cérémonies du *pono* » (1893 : 184). Cognat fournit beaucoup de précisions sur les exercices d'adresse ⁵⁹¹ du *marake* (l'initiation, *epu-top*). Il faut distinguer les [363] amusements des jeux d'adresse destinés aux impétrants. Dans tous les cas ces activités se déroulent dans le cadre d'une cérémonie, elles sont rituelles. Il n'y a pas de jeu innocent pour les Wayana sortis de l'enfance ; jeux destinés à prouver et à exercer l'adresse des hommes (ce qui n'existe pas pour les femmes) ⁵⁹², dont on a pu constater en traitant de la vue qu'elle était socialement et économiquement valorisante et valorisée ; ou bien jeux de force, jeux d'imitation animale... Nous en verrons un certain nombre, à forte charge symbolique, avec la description de l'initiation.

Un jeune homme remarque : "avant il y avait des concours de tir à l'arc organisés pour les fêtes. Autrefois ça se faisait beaucoup. Maintenant c'est fini sauf pour l'initiation... Autrefois il y avait aussi, lors des fêtes, des concours de lutte où l'on s'amusait à se soulever, à tester sa force. C'est fini, les gens n'aiment plus ça. Les concours de *cachiri* seulement continuent lors des fêtes" (A). Les derniers concours de lutte (le mot est *tëtukukhe*, littéralement "s'essayer", puisqu'il s'agit avant tout de comparer sa force) qui ont eu lieu ne datent pas de longtemps, et tout le monde en connaît le résultat. Les protagonistes ont maintenant une quarantaine d'années. Ce type de combat de lutte se trouve également chez les Goajiro, lors d'une fête précise, et permettent d'afficher la virilité (Perrin, 1983 : 162). Il y a d'autres défis entre hommes : ainsi on entend dire "X. a gagné Z. au lancer de pierres" (A), car il jette plus loin. En fait, les Wayana sont très joueurs (*tëhetami-kem*), dans le sens qu'ils aiment s'amuser.

Les adolescents apprécient le jeu de dames et s'amusent beaucoup à perdre surtout quand ils jouent avec de plus petits. Un jeu fait fureur : il s'agit du baby-foot. Les jeunes s'y livrent à de bruyants combats, enragés.

Cependant c'est l'école, à travers les activités sportives, qui a la première développé les activités compétitives : matches de foot-ball, course à pied... Nous nous souvenons avec amusement et irritation de ce jeune instituteur suppléant

⁵⁹¹ De Goeje décrit des exercices d'adresse très difficiles pour les apprentis chamanes chez les Kalina (1943 : 85).

⁵⁹² L'échec aux épreuves exposait, autrefois, à de nouvelles piqûres ; ceci confirme le lien entre piqûre et acquisition de compétences.

épris de son corps et de foot-ball, faisant courir les élèves en rond autour d'une aire libre, plier les jambes, effectuer des mouvements gymniques, et stimuler à l'excès le sentiment de fierté résultant de la victoire à un match. Les jeunes mettaient dans cette farce de la bonne volonté, et riaient bien.

Un sport (notion occidentale), qui est aussi un jeu, s'est bien implanté en pays wayana : c'est le foot-ball. Là les jeunes hommes ou garçons s'affrontent, apprennent le sens de la compétition. Il y a même des fêtes à l'occasion de rencontre de foot-ball. Chaque village entretient plus ou moins un espace adapté à cette pratique. On assiste à des tentatives de constitution d'équipes de filles qui joueraient entre elles. Les adolescents ou jeunes [364] hommes essaient de connaître les résultats des grandes compétitions européennes, et l'un de mes informateurs me demanda en paiement de ses services de l'abonner à une revue spécialisée sur ce sport. Malgré tout en pays wayana le foot est un amusement qui prend de plus en plus d'importance ; on s'entraîne (*tëwehepai*) sous la houlette d'un garçon considéré comme plus habile que les autres ; on retrouve les classes d'âge, la séparation des sexes (mais il y a des matches mixtes, et aussi des matches opposant un garçon seul aux filles du village sous les cris de joie de ses copains qui passent ainsi à tour de rôle) ; il exprime et donne un support aux rivalités villageoises... et même inter-ethniques puisque des rencontres ont été organisées avec les Boni. Des associations sportives de foot se créent, achètent les maillots, les chaussures ; l'une d'elles a modifié son statut pour devenir association culturelle...

De nos jours un autre sport, le karaté, sous sa version cinématographique, captive les adolescents et les jeunes hommes. Chez ce peuple dépourvu de compétition pour le pouvoir, sans technique de lutte, où l'évitement du conflit est généralement considéré comme préférable à l'affrontement, l'existence d'un sport de combat doté de techniques raffinées et présenté comme un moyen de domination présente tous les attraits exotiques pour séduire.

Ces propos étaient indicatifs. Ce qui est intéressant, c'est qu'à travers le jeu une gestuelle d'interaction se découvre (nous le verrons mieux avec la description de l'initiation) que la vie ordinaire ne permet pas d'exprimer ; des dynamiques sociales se révèlent. Il s'agit aussi d'une occasion d'affirmer sa virilité ; nous avons vu que la plupart de ces divertissements s'adressent essentiellement aux hommes. On assiste à un processus de dé-ritualisation du "jeu" au sens large. Ses occasions ne sont plus codifiées par la tradition, et le fait qu'il n'y ait plus de l'initiation est

un élément de déstabilisation. D'un côté apparition de "jeux" nouveaux, de l'autre disparition des traditionnels (lutte...) : comme si, progressivement, les différents aspects du jeu étaient affectés d'une signification autre dans un contexte différent : les amusements collectifs traditionnels remplacés par le foot-ball, la lutte codifiée par le karaté... et peut-être le « supplice des piqures » par une certaine longévité scolaire, l'acquisition d'un savoir qui a effectivement valeur initiatique dans la mesure, notamment, où il permet une communication interdite aux anciens. Combien de fractures se laissent entrevoir là...

[365]

VII-2-3 *l'imitation*

Nous voulons développer quelques aspects de cette activité afin de montrer qu'elle est familière aux Wayana ; on ne s'étonnera pas qu'elle soit invoquée comme mécanisme de "punition" lors de rupture d'interdits (voir *tëhetameimai* chap. XXI).

Une particularité de la chasse, et qui mobilise une compétence physique apprise, est l'imitation du cri (*epamtop*) des animaux. *Tëpai* c'est "imiter ce cri" et par extension "apprendre", *epatop* étant le nom correspondant. À propos d'imitation le vocabulaire wayana est riche. Ainsi il faut bien différencier *tëpai* de *tëtameikai*, "reproduire", "imiter", "mimer" au sens le plus large : c'est le terme le plus global, valable pour toutes les formes d'imitation ou reproduction.

Citons quelques cris d'animaux bien connus : *misak misak tikai* pour "crier comme l'agami" ; *alilintikai*, "grogner" ; *tililintikai*, "gronder" (pour les sauts ou le bruit du tonnerre résonnant au loin, le pécar à lèvres blanches... parle d'un bruit sourd) ; *kokentikai*, "rugir" comme les fauves ou le singe hurleur et *kokenkatop* "le rugissement" ; *howhowkatop* "l'abolement"... Ces imitations étaient très développées⁵⁹³, mais il semble que leur répertoire tende à se limiter : les jeunes ne savent imiter que quelques animaux de nos jours. "On imite directement avec la bouche, pour les attirer, le sapajou fauve, le cabiai, le singe atèle, le hocco, le tapir, le marail. Pour le pécar à collier on ne l'imité pas mais on imite le cri de l'oi-

⁵⁹³ Dans son disque consacré aux Wayana H. Rivière a inclus une première partie composée d'imitations animales diverses. Musique du Monde, 1995, *Musique instrumentale des Wayana du Litani*.

seau qui est toujours avec des fourmis très nombreuses et qui piquent : quand les pécaris à collier entendent ça ils s'arrêtent, se regroupent en hérissant les poils, et sont plus vulnérables. Pour le toucan on imite son cri de douleur, car alors les autres toucans viennent, mais ici on ne siffle pas qu'avec la bouche, ce qui se dit *potijaw*, litt. "dans le bec" ; on place deux feuilles entre deux bâtonnets et on souffle (user de cette méthode se dit *kintikai*).

L'imitation animale ne se limite pas à la chasse. Les récits, de chasse ou autres, sont ponctués de gestes et d'onomatopées renforçant l'évocation des animaux dans le récit. L'envol des oiseaux est particulièrement parlant, même pour un occidental !

L'imitation peut aussi concerner l'homme. Les jeunes s'amusent beaucoup à imiter les adultes, et surtout les étrangers, ou à s'imiter entre eux avant de s'esclaffer. Cela est un fait d'observation courante, et les Indiens en tirent un vrai plaisir. Coudreau, d'ailleurs, les [366] avait trouvé moqueurs : « Ils imitent ironiquement notre démarche qu'ils trouvent lourde, nos gestes, dont ils ne comprennent pas la signification... » (1893 : 140). Il va même jusqu'à évoquer un « embryon de théâtre » : « Certains soirs les jeunes se réunissent sous un *pacolo*, et, sans bouger de place, chacun dans son hamac, mais en variant comme il convient leur intonation, chacun faisant un personnage, jouant un rôle, ils dialoguent des aventures de chasse, de guerre, de danse, d'amour » (1893 : 138).

La pêche donne lieu également à des imitations : gratter le rocher, siffler ; *kululuk tïkai* reproduit le bruit émis par le poisson *alumasi* (*Prochilodus reticulatus*). On peut siffler certains poissons comme le *pëne* (*Serrasalmus rhombeus*), le *matawale* (*Cichla ocellaris*), le *hawahawa* (*Geophagus surinamensis*)... Coudreau nous livre une singulière méthode : « Ils font d'abord claquer la langue pour appeler le poisson, puis ils jettent, comme amorce une graine quelconque qu'ils tiennent en joue, l'arc tendu, jusqu'au moment où le pacoucing viendra mordre et recevoir sa flèche. Souvent ils manquent, et plus souvent encore le poisson ne mord même pas » (1893 : 498).

On voit là un autre rapport au corps dans son dialogue avec la nature, avec les autres. Discours, parfois, du corps sur lui-même, le mime pointe des tares, et toujours des différences.

Nous avons dit et nous y reviendrons que l'imitation est aussi un instrument de métamorphose.

VII-2-4 la régurgitation de bière de manioc

Lexicalement cette régurgitation ne se distingue pas du vomissement ordinaire, dont le mécanisme est réflexe au lieu d'être volontaire et maîtrisé. Régurgiter ou vomir (les Wayana font clairement la distinction sur le plan organique mais pas au niveau lexical) se dit *tïwenatai* et "la régurgitation ou vomissement" *wenatatop* ; quant au "vomi", à "la vomissure" c'est *wenalu*. Schoepf propose avec justesse le terme de dégurgitation qui est synonyme de régurgiter (1979 : 16).

Il s'agit d'un élément important, socialement et culturellement, car cette authentique technique du corps bénéficie d'une acquisition ritualisée. Vers 12 ans, afin d'apprendre aux jeunes à bien dégurgiter le *cachiri* (*okî*, "la bière de manioc"), on leur faisait boire -cette pratique est en voie d'abandon- le suc d'un bananier sauvage, après quoi ils devaient [367] respecter les mêmes interdits que pour l'initiation. En vérité, de l'avis général, le mieux serait de manger ou plutôt de mastiquer la boule rouge de la crête du vautour *kulum* (qui est un animal régurgiteur) ; cette technique est nettement supérieure à la précédente pour obtenir de bonnes dégurgitations. On peut aussi manger des fèces de toucan, ou boire la sève de l'arbre *alaliya* (ind.). En fait actuellement garçons et filles (on voit qu'il n'y a pas de différenciation sexuelle à priori dans l'apprentissage de cette technique) se contentent parfois de boire le suc du bananier et d'éviter de manger du *pène* (*Serrasalmus rhombeus*) qui annulerait -couperait- totalement l'effet escompté.

Une régurgitation de qualité doit s'effectuer à pleine bouche, être projetée le plus loin possible le plus longtemps possible ⁵⁹⁴. Il y a donc trois critères de jugement, étant entendu qu'il y a un rapport entre la qualité de la prestation et la quantité de liquide ingéré. Cela donne lieu à des sortes de concours de dégurgitation, et on s'y intéresse : "le "chef" (entendons "le meilleur") dans ce domaine à Twenke maintenant c'est M., mais le plus fort de tous c'est A. car il n'est jamais

⁵⁹⁴ Belle illustration photo de cet acte dans C. Constant (1988 : 177).

saoul" m'affirme un jeune homme. Les jeunes garçons et hommes notamment se mesurent ainsi. C'est un moyen d'acquérir du prestige auprès des filles, d'exprimer sa virilité, sa puissance. Il faut dire que la connotation sexuelle est particulièrement forte. On connaît le meilleur vomisseur des générations passées aussi bien que le tenant actuel auquel on se mesure. Cela ne va pas sans entraînement : ainsi tel informateur a commencé, petit, à dix gorgées (il s'agit de lamper dans une calebasse ou une grosse louche une certaine quantité de cachiri estimée en lampées), puis il est passé à quinze avant d'arriver à vingt. Il va bientôt tenter de passer à vingt-cinq gorgées, étant entendu qu'à chaque palier la performance est améliorée, "ça va plus loin et ça dure plus longtemps". Coudreau avait bien remarqué ce comportement : « Quand ils boivent du cachiri il est d'usage, lorsqu'on le peut, qu'on commence à régurgiter au bout du second ou troisième coui - récipient en écorce de calebasse-. Ces vomissements sont en eux-mêmes un raffinement de société et un raffinement d'épicurisme. Cela prouve que l'on est un homme, que l'on sait vivre -il en est qui régurgitent le cachiri avec une grâce infinie- et cela permet de boire encore plus » (1893 : 136). Le régurgiteur, légèrement incliné en avant, souvent une main appliquée sous le plexus solaire, effectue son acte avec concentration, application, et une certaine délectation. Il ne faut surtout pas se cacher, sinon à quoi bon ?

Mais cette technique a d'autres motivations que l'affirmation de la virilité : "Régurgiter d'abord ça fait plaisir, ensuite ça attire la bière de manioc : les gens vont t'en redonner pour que tu vomisses encore" (A). En fait les femmes qui distribuent le cachiri observent le comportement de chacun : il est inconvenant de mettre du temps à vider sa louche ; et dès qu'elle est vide, une femme vient la remplir ou en tendre une autre. Jusqu'à [368] la régurgitation, et dès celle-ci achevée une autre louche suit. Seuls ceux qui régurgitent beaucoup peuvent espérer durer longtemps à ce petit jeu qui peut conduire à absorber dans une nuit plus de vingt litres de liquide, peu alcoolisé certes (2 à 3 degrés alcooliques). Tous ont le ventre distendu, déformé de façon parfois impressionnante : on les qualifiera de *timnokem* (ou *minok*, ou *minokto*), terme descriptif qui ne préjuge pas si l'on a affaire à quelqu'un qui vient de se gaver ou à une personne au ventre distendu sous l'effet de l'odeur d'un cadavre.

Cet informateur ajoute un élément important : la régurgitation procure aux Wayana une sensation de plaisir. Cela implique tout un travail culturel des sens-

tions. Or remarquons que seul *okī* ("bière" de manioc) donne lieu à cette technique ; aucune autre boisson, fût-elle occidentale ⁵⁹⁵ et bue en quantité, ni aucune alimentation, n'inspire de pareilles manifestations. Les autres vomissements sont toujours considérés comme anormaux, conséquences généralement d'un refus de l'estomac à intégrer l'aliment en question, ou d'une réaction.

On dit qu'après avoir bu de la bière de manioc la fermentation continue dans l'estomac (*tījehnai okī wetep jau*). Or c'est cela qui saoule car "ça fait des bulles aussi dans le sang et dans tout le corps et pas seulement dans l'estomac". Et "comme ça tourne dans l'estomac (comme dans la marmite de fermentation) ça ressort par la bouche quand on est ivre ; on régurgite donc exprès pour éviter de se saouler" (A). Voilà un autre motif pratique d'utiliser cette technique. Nous avons noté ailleurs que consommer beaucoup de *okī* est un signe de virilité, de force (comme chez nous avec le vin rouge) ; un bon régurgiteur est donc aussi un grand buveur et donc quelqu'un de viril. La résistance aux effets de l'alcool est estimable ; on nous dit ainsi d'un ancien : "on l'aime bien aussi car quand il boit il continue à chanter, il est tranquille, alors que d'autres sont ivres et ne se tiennent plus" (A).

Une réflexion d'A. Cognat nous oriente sur une autre piste : alors qu'il se tord de douleur après une distribution de bière de manioc pimentée, un Noir Boni implanté chez les Wayana lui dit : « c'est pour laver l'estomac » (1989 : 38). Dans de nombreuses régions du monde effectivement « les vomissements provoqués sont un procédé de purification assez fréquent, dans l'ancien comme dans le nouveau monde. Ils expulsent la souillure qui s'est introduite à l'intérieur du corps... se faire régurgiter tend ainsi au même but que se baigner dans l'eau courante ou dans la mer. L'un et l'autre ont également pour but de détacher la souillure, matérielle et mystique à la fois, qui adhère soit à l'extérieur soit à l'intérieur du [369] corps, et de la faire disparaître » (L. Lévy-Bruhl, 1963 : 437) ⁵⁹⁶. C'est bien le cas chez les Wayana, comme nous l'avons déjà dit avec l'odorat. A la suite d'un enterrement

⁵⁹⁵ Je pense que le mode de boisson, en grande quantité, de la bière de manioc, explique en partie (en partie seulement) l'usage que les Indiens font de nos alcools ; ils les lampent massivement, mais la différence de degré alcoolique les rend rapidement ivres morts ce qui n'est pas forcément le but recherché : au contraire, on l'a vu dans un témoignage, celui qui peut boire beaucoup sans être ivre est l'objet de davantage de considération : il se maîtrise mieux.

⁵⁹⁶ Chez les jeunes Desana aussi le vomissement est un mode de purification (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 172).

ou d'un assassinat, ceux qui y ont participé activement doivent boire de la bière de manioc (et rien d'autre) dans le but de régurgiter, et cela explicitement pour éviter d'avoir un gros ventre comme le mort en se débarrassant d'une souillure magique rentrée dans l'estomac par l'odeur (voir V-3-4-4) ; il n'est pas impossible aussi qu'il faille y voir un moyen de s'alléger (voir X-2-6-3 et XIII-3) le corps comme chez les Tupi-Guarani (I. Combès, 1992 : 145). Cela ne signifie pas, on vient de le voir, que tout acte volontaire de régurgitation soit une purification. Récapitulons les motifs de régurgitation que nous avons isolé de façon certaine :

- prestige, affirmation de la virilité
- plaisir et entretien du plaisir
- évitement ou retard de l'ivresse
- purification, surtout après avoir senti une odeur maléfique

Si le premier item ne concerne que les hommes, les suivants intéressent tout autant les femmes ; c'est le contexte qui définira l'interprétation à donner à l'acte. Enfin, pour tous, le régurgitation de *cachiri* constitue une marque d'identité revendiquée. Si tous les Indiens de la région fabriquent des "bières" de manioc, tous ne régurgitent pas et cela est une caractéristique sociale fréquemment utilisée comme marqueur. Les Wayana vous feront remarquer que les Emerillon, par exemple, ne régurgitent pas le *cachiri* (bière de manioc).

Signalons pour finir une curieuse pratique rituelle, disparue, où la régurgitation de *cachiri* apparaît. C'est le départ, décrit par Coudreau, des "artistes du *pono*" qui sont installés au village depuis plusieurs mois, dans le cadre de la préparation à l'initiation. Nous citons intégralement le passage :

« Ceux des abeilles ont le visage tacheté de noir pour se donner une contenance navrée. Les femmes peignent au roucou ceux du *pono*, c'est le cruel instant des adieux. Des jarres de *chacola* ⁵⁹⁷, huit, dix, quinze, sont apportées sous le petit *pacolo*. Que chacun noie sa douleur ! Bientôt, ceux du *ouanépoc*, complètement nus, sauf un petit linge entre les cuisses, se roulent, se vautrent, le corps, les jambes, les cheveux, souillés de *chacola* devant les ponistes peints en rouge, debout, majestueux et gorgés de la précieuse liqueur : Les ponistes régurgitent à jet continu sur les abeilles qui se roulent à leurs pieds : c'est l'usage, ainsi le veut la coutume. C'est dans une grande flaque de *chacola* que ceux des abeilles prennent leurs

⁵⁹⁷ Variété de bière de manioc.

ébats. Ce n'est pas sale, c'est blanc, disent-ils. Pendant que ceux du *ouané-poc* font cent grimaces sous les vomissements des ponistes, on natte les cheveux de ceux-ci, on y mêle des espèces de feuilles de laurier, on [370] leur fait de petits cadeaux : un petit *pagara* contenant une pelote de coton, un bout de canne à sucre, un morceau de cassave, cadeaux sans valeur intrinsèque mais d'une valeur inestimable comme souvenir de la femme qui a donné. Encore un dernier rite. Les artistes de la danse des abeilles ne reçoivent plus maintenant sur la tête les vomissements des ponistes, mais bien dans des couis qu'ils vident avec empressement, vomissant à leur tour ce vomissement qu'ils ont avalé, lequel est recueilli au passage par un confrère qui l'ingurgite lestement et le fait circuler de la même manière. Le même coui de *chacola* passe successivement par dix estomacs avant d'être définitivement employé à servir de pommade pour les cheveux d'un des artistes des abeilles. Les *ouané-poc* souillés font aux ponistes, propres, peints et parés, la conduite jusqu'au prochain abatis » (1893 : 184-185).

Ce témoignage est fondamental ⁵⁹⁸ pour approfondir la compréhension de la représentation de la dégurgitation, à condition de replacer les faits dans leur contexte. Il semble que le partage du vomissement crée une fraternité, mais de quel type et sur quelles bases symboliques ? Soumises aux Wayana actuels, ces observations n'ont provoqué qu'étonnement et incompréhension.

VII-2-5 la flagellation ⁵⁹⁹ et autres usages du fouet

Cette technique généralement collective et toujours publique n'a pas réellement disparu mais, liée à l'initiation masculine, elle n'a pas eu lieu depuis 1989. N'ayant pu l'observer moi-même, c'est chez Cognat, le plus récent rapporteur du monde wayana, que nous prendrons source : « ...les hommes doivent se suspendre à une planche tenue levée par six Indiens. Le doyen flagelle alors le candidat sur le haut du corps avec les tiges -flexibles- puis les hommes lèvent la planche de façon à ce que les pieds du flagellé ne touchent plus le sol. La flagellation continue mais sur les cuisses et les jambes » (1989 : 102). Il faut préciser que ce trai-

⁵⁹⁸ Ce qui explique que je l'ai cité *in extenso* malgré sa longueur.

⁵⁹⁹ Le terme *tipilëi* s'applique à "fouetter" et "fesser". On dira *kunana umitija tipilëi tëpijem*, "ceux qu'on initie sont fouettés par celui qui leur applique la vannerie à insectes". Le terme *ipilëtop* désigne "le fouet" (terme correspondant à celui que donne Coudreau, *ipi-latop*, pour le fouet du pono (1892, nouv. ed. 1968 : 25) ; mais on utilise en fait *wapu amu*, "la pousse du palmier *Euterpe oleracea*".

tement est réservé aux jeunes gens juste avant la cérémonie finale de l'initiation, et sert également de punition aux femmes que leurs maris tiennent à châtier pour adultère (elles devront d'ailleurs passer aussi l'initiation à la suite). C'était il y a une trentaine d'années.

[371]

On m'expliqua que la flagellation avait lieu la veille de l'application des piqûres, le dernier jour de l'initiation, en fin d'après-midi, "pour que les piqûres fassent plus mal le lendemain. On fouette partout, avec *wapu amu*, sauf la tête et le sexe" (A). Nous y reviendrons lors de la description de l'initiation.

Plus anciennement un auteur avait décrit une variante moins ritualisée de l'usage du fouet :

« Le jour on applique de temps à autre quelques piqûres aux enfants et quelques coups de verges. D'aucuns crient, d'autres non. Il vient jusqu'à des hommes de trente-cinq ans se faire donner par nous des coups de verges en coeur de pinot. Ils nous amènent leurs enfants qui, de loin, pleurent de frayeur. Nous fouettons tous les amateurs qui se présentent. La verge a bien soixante centimètres de longueur et cingle bien » (Coudreau, 1893 : 554).

Il est intéressant de noter l'association, sinon l'assimilation quant au résultat, de la flagellation et des piqûres : *ce qui est en jeu dans les deux cas c'est bien la douleur*⁶⁰⁰. De Goeje fait aussi ce rapprochement, mais en y incluant la scarification. Tout se passe comme si, en apportant par la douleur à travers ces traitements, un surcroît de puissance à la peau, cette dernière en informait la partie qu'elle enveloppe. Et De Goeje encore avait bien noté à propos de la flagellation : « le traitement d'un malade... me paraît le même genre de rite, mais simplifié » (1943 : 29). Et nous croyons qu'on peut aller plus loin en proposant un rapprochement avec *kulo*, crasse symbolique et magique, que nous tenterons de comprendre. Quoi qu'il en soit nous sommes en présence d'un complexe majeur ayant pour but l'action du contenant sur le contenu.

⁶⁰⁰ Chez les Pano la douleur est « systématiquement liée aussi bien à la notion de croissance physique individuelle qu'à la fertilité » ce qui explique qu'ils fouettent les bébés aussi bien que les femmes (P. Erikson, 1986 : 190-191).

Il faut enfin signaler que Coudreau décrit l'usage du fouet dans le cadre de la danse du pono ⁶⁰¹ (le *pono* désignant justement le fouet), donc dans le même contexte de préparation à l'initiation. Voici en quels termes il s'exprime :

« Le fouet, le *pono*, a un manche quelconque, de deux mètres de longueur, peint de raies rouges et noires ; la corde, qui a de six à dix mètres de longueur, est grosse comme le bras dans sa partie centrale et se termine par une forte ficelle à noeuds. Une grosse liane fixe la corde au manche. Toujours accroupis, immobiles et silencieux, les artistes du *pono* se reposent devant le *pakolo* de leur dandinement dans l'allée et des brandissements de leur fouet gigantesque... La danse va commencer. Chacun danse à son tour c'est-à-dire qu'il se promène en sautillant autour du *pacolo*, secouant son lourd nouclat et faisant claquer son énorme fouet qui fait parfois autant de bruit que la détonation d'un fusil bien chargé. Quand le claquement a été bien [372] sonore, un unanime beuglement admiratif des gens du village l'applaudit ; s'il a été raté ce sont des plaisanteries, des rires ironiques, des huées... » (1893 : 179).

Il n'y a pas ici flagellation mais usage technique du fouet promu au rang d'instrument de musique ; usage encore exclusivement masculin, dont la connotation sexuelle est probable.

C'est, dans les deux cas, un élément intégré dans le complexe de l'initiation, et non une technique isolée ⁶⁰².

Cependant De Goeje signale deux autres circonstances d'application de la flagellation : lors de l'initiation des chamanes "Oayanas", « c'est l'homme-médecine qui distribue les coups de fouet au néophyte » (1943 : 83) et « comme autre moyen préventif (des maladies de peau) on connaît aussi la flagellation » (id, 87). Gillin quant à lui rapproche la flagellation lors des danses *pono* et *toule* qui précédaient l'initiation chez les Roucouyennes à celle qui est appliquée lors du deuil chez les Arawak ou les Warrau dans le but d'éloigner les mauvais esprits (1948 : 852).

Apport de puissance et de qualités dans certains cas, protection contre le surnaturel dans d'autres : voici au moins deux aspects de l'usage du fouet.

⁶⁰¹ De Goeje signale une danse du fouet chez les Arawak (1943 : 69)

⁶⁰² Schomburgk note une flagellation collective vers 1848 chez des Arawak au cours de cérémonies célébrant la mort des chefs (1993, p 243). Il semble y avoir un complexe au moins nord-amazonien de la flagellation lors de décès ou d'initiation.

VII-2-6 la danse/la musique

Le mot *uwatop* désigne à la fois "la danse" et "l'endroit où l'on danse" (*tuwai* est la forme verbale correspondante) ; *tuwahem* s'applique à "celui qui danse", "au danseur".

L'origine de la danse est concomitante de celle des chants initiatiques du *kalau* et des *ëlemi*. Nous proposons ailleurs une version de leur obtention par les hommes. Il semble cependant que toutes les danses/musiques/parures ne furent pas acquises ensemble, mais dans tous les cas ce sont les "esprits" *jolok* qui les ont enseignées aux hommes. Un court passage de Coudreau en témoigne :

« Voici d'après la légende comment le toulé a été enseigné aux Roucouyennes. Dans un village roucouyenne tous les hommes étaient partis à la chasse ; seule une femme était restée. Au coucher du soleil elle vit sortir de la crique du village des Indiens inconnus qui, non sans boire force cachiri, dansèrent toute la [373] nuit une danse inconnue devant l'Indienne stupéfaite. A l'aube, ils se firent accompagner jusqu'à la crique par l'Indienne, qui les vit disparaître dans les eaux peu profondes. La femme, revenue de sa frayeur, enseigna aux hommes du village la danse, le chant et le costume ; et depuis cette époque on danse le toulé en pays roucouyenne » (1893 : 176) ⁶⁰³.

Ce mythe montre aussi qu'aux yeux des Wayana danses/parures, consommation de bière de manioc et chants sont des éléments complémentaires et indissociables, comme il apparaît aussi dans l'usage qu'ils en font.

Il existe plusieurs variétés de danse qui furent bien décrites par les anciens voyageurs ⁶⁰⁴. Il ne nous fut pas donné d'y assister, mais elles constituent une gestuelle importante. On n'aura pas de mal à les intégrer dans les rituels de l'initiation tels qu'ils sont présentés plus loin (X-2-6).

⁶⁰³ On remarquera que, dans les épisodes d'apprentissage d'une technique par un esprit, c'est toujours un Indien isolé qui en est le bénéficiaire (Utatĩpi...)

⁶⁰⁴ Se reporter surtout à Crevaux ([1883] 1987 : 322) et Coudreau (1893 : 176, 180-182, 185-187).

Relevons plusieurs éléments : la latéralisation (c'est toujours le pied droit qui marque la cadence), l'association systématique de la danse et de la musique, y compris des chants, et de la danse et du costume, chaque danse s'effectuant avec un costume différent : « Toutes les danses indiennes sont costumées » (1893 : 176) ; mais aussi le fait que toute danse est conçue, à l'instar de la musique, comme l'imitation d'une entité précise (animale surtout, mythologique...), le caractère temporel marqué (certaines danses sont diurnes, d'autres nocturnes mais pas les deux à la fois) ; l'inscription spatiale (danse en cercle, sous le carbet collectif ou à l'extérieur, à reculons ou latérale...) ; mais encore la différenciation sexuelle : seuls les hommes participent aux danses (bien qu'avec la fatigue et l'ivresse les femmes puissent s'y joindre, mais non parées), seuls ils peuvent porter les costumes spéciaux des danses. Coudreau remarquait encore : « Les jeunes gens seuls participent à cette danse. Dans quelques grands *toule* on voit figurer des vieillards mais jamais de femmes. Les femmes ne figurent que dans la danse de l'*acoumeu* » (1893 : 176). Ces danses opposent (utilisent) généralement deux partis, celui des étrangers au village et celui des hôtes (*tëwïtkamo*).

La musique, étant toujours collective, ne va pas sans une certaine préparation : « Quelques jours avant le *toulé*, les musiciens qui dirigeront ou plutôt qui accompagneront la danse, coupent pour l'occasion des flûtes ⁶⁰⁵ de toutes dimensions. Le jour qui précède le [374] *toulé*, les musiciens font la veillées des flûtes. L'orchestre répète alors tout la nuit jusqu'à l'aube » (Coudreau, 1893 : 174 ; voir aussi 183-186).

On remarquera que la danse comme le chant, la musique ⁶⁰⁶ ou le costume est affaire d'homme. C'est le cas de tous les jeux publics du corps et de la séduction.

Il est significatif que la danse soit prohibée, pour les proches, pendant le deuil et après l'initiation, comme toutes les autres marques de plaisir donc de vie (coupe des cheveux, absence de parures, absence de relations sexuelles...).

La description des cérémonies d'initiation par un vieil Indien nous y ramènera, mais nous nous permettons déjà d'avancer que le complexe chants/ musique/ dan-

⁶⁰⁵ H. Rivière, qui a étudié les instruments de musique Wayana, parle de clarinette et non de flûte, du fait de la présence d'une anche dans l'appareil. Il en répertorie et décrit les différents types (1994, 89 : 51-60).

⁶⁰⁶ De Goeje : « Jamais je n'ai vu jouer de flûte par des femmes » (1943 : 31).

se/parures ⁶⁰⁷ est associé systématiquement, comme l'a bien vu V. Hirtzel (1997 : 112-113) dans son analyse de la métamorphose. *Danse, fête, musique, chant, agapes et parures forment un tout indissociable qui doit être analysé globalement* : cet ensemble constitue certainement un moyen de communiquer avec la surnature, sinon d'induire une métamorphose ⁶⁰⁸. Personne n'ira danser en-dehors des rituels. Il y a une structure de la fête dans l'espace et dans le temps qu'il faudrait reconstituer. En tout cas la danse est une métaphore de la fête, donc du plaisir, et d'ailleurs le mot *uwatop* désigne par extension la fête, au même titre que le rire ou *ëtawoktop*, la boisson de bière de manioc. Il faut rappeler, c'est important, que c'est à l'issue d'une grande fête qu'est survenue l'inondation primordiale. Une fête, des danses rituelles clôturent l'existence d'une première humanité placée sous le sceau du bonheur, de la facilité. Comme si ce que Kujuli avait aussi voulu châtier, c'était un paroxysme du plaisir collectif, un débordement des corps.

Des temps mythiques, revenons brutalement aux jours présents. Les grandes initiations, celles pour hommes, principales occasions de fêtes, danses et musiques variées, chants n'ont plus lieu depuis 1989 ⁶⁰⁹. Il y en eut par contre plusieurs pour les filles, et nous avons pu assister à des danses et musiques "traditionnelles" ressemblant fort à certaines de celles décrites par Coudreau il y a cent ans.

[375]

Par ailleurs des fêtes profanes sont organisées dans le cadre d'un cycle d'échange (*taakai*) ou, fait récent, pour l'anniversaire d'un enfant. Les musiques, originaires d'Afrique ou créoles, comme la raggamuffin, sont dispensées bruyamment par des magnétophones. Voici rapidement décrite en mettant l'accent sur le corps, la gestuelle, une de ces fêtes profanes ordinaires. Tout le monde (sauf les anciens) est paré, habillé avec soin et d'habits neufs pour les jeunes qui vien-

⁶⁰⁷ On ne doit pas oublier que l'essentiel des parures est composé de plumes ; or lexicalement et conceptuellement plumes et cheveux ne sont pas différenciés, et nous savons que ces derniers sont le siège d'une puissance qui d'ailleurs les rattache à la personne ; ainsi, coupés, ils ne doivent pas être traités n'importe comment sous peine de désagréments pour leur porteur ; on peut faire l'hypothèse qu'il en est de même avec les plumes/poils des oiseaux qui, conservant une parcelle du pouvoir de leurs anciens propriétaires, l'octroient à leur nouveau porteur ; elles créent une identité.

⁶⁰⁸ Dans certains cas on imite, par la danse, le comportement de l'animal dont la musique reproduit le chant et dont on porte le "déguisement", pendant que la fatigue, le rythme monotone et la bière de manioc libèrent (ou possèdent) l'esprit.

⁶⁰⁹ Dans l'été 1996, alors que je rédigeais cette étude, on me signala plusieurs initiations masculines mais elles étaient simplifiées, à en croire les vieux.

nent chaussés de chaussures type Nike avec des tee-shirts bariolés, bien peignés, parfois un transistor à la main, accompagnés de leur épouse pour ceux qui en ont une. Les invités arrivent les uns après les autres, en pirogue, qu'ils amarrent au dégrad. Ils s'approchent lentement, s'arrêtent, debout ou assis près de la maison de l'organisateur des réjouissances, et une femme vient leur servir le cachiri qu'ils ingurgitent immédiatement. L'épouse se tient derrière eux tout au long de la fête. Ils échangent quelques plaisanteries avec les hommes avec lesquels elles sont autorisées. Petit à petit ils s'agrègent autour du carbet sous lequel une musique forte vibre. Puis, une certaine ivresse aidant, les jeunes se mettent à danser des danses modernes, avec en général peu d'adresse, se contorsionnant, tournant. Le cachiri coule à flot, parfois maintenant les bières. On rit, on regarde et admire. Notons que maintenant les femmes et les filles sont habillées en fête, jupes de couleur, bijoux si possible... On échange des oeillades, et c'est à la nuit tombée qu'il faut surveiller au plus près le conjoint ; quelques minutes d'absence peuvent lui suffire à aller retrouver un partenaire à la lisière du village. L'homme est assis, la femme en général debout. On vomit à grand flot, inondant le village et surtout les abords du carbet principal, évitant la "piste de danse" qui correspond en fait au dessous du carbet, là où la journée les hommes s'installent pour faire l'artisanat. Une odeur forte, celle du cachiri vomi, plane. Une lampe suspendue alimentée par un groupe électrogène éclaire le milieu de la scène. Si c'est le soir, on a mangé avant de venir. Les ventres se distendent jusqu'à devenir parfois monstrueux, gesticulants. La fatigue gagne, les plus vigoureux continuent de danser, s'assurant une réputation de résistance, autre symbole de virilité, de maturité. Quelques hommes dans un coin se défient aux régurgitations de cachiri. Les vieux sont assis alentour, buvant et fumant ; ils observent et parlent entre eux. Ils se retireront assez tôt. Rarement une dispute éclate, et l'on sépare vivement les protagonistes. La maîtresse de maison et ses filles s'activent à servir le cachiri qu'elles ont préparé les jours précédents. Des parents ont pu en amener aussi, de même que certains amis. Progressivement l'aire se vide, chacun va se coucher, le bruit des pirogues s'estompe : la nuit est bien avancée. Personne n'est assez ivre pour ne plus pouvoir partir, même si parfois c'est l'épouse qui doit assurer le retour. Les femmes ont bu mais plus modérément.

Une jeune mère m'a dit un soir d'initiation de filles qu'elle ne dansait pas car c'était interdit (par la religion des missionnaires protestants) mais que plus tard elle n'interdirait pas à sa fille : l'influence de la religion est ici fort limitée.

[376]

VII-2-7 aspects de la violence wayana

Il s'agira là non de violence sociale indirecte, que ce soit celle qui existe entre classes d'âge ou entre les sexes, ni de celle exercée par les *pījai*, mais bien de celle des corps, des cris et des coups, du règlement de compte ; nous ne parlerons pas de la chamaillerie (*ēhepëk eitop*) entre familiers ni de la guerre qui n'a plus cours depuis longtemps même si l'idéologie en subsiste. Le motif est essentiellement l'adultère ⁶¹⁰, et l'alcool joue souvent un rôle facilitateur. La famille s'en mêle souvent : on aboutit à des conflits ou tensions interfamiliaux. Il s'agit d'observer quelle utilisation les Wayana font de la violence physique et verbale, comment ils la gèrent et la conçoivent : on tentera d'en donner une idée à partir des actes, des comportements, jeux de voix et de corps. Nous ne sommes plus dans les combats de lutte "sportive", mais près de la haine. Le corps est utilisé comme moyen (instrument de punition) et comme fin (objet de punition). C'est cet aspect seulement, corporel, gestuel de la dispute qui nous retiendra ici.

Le lexique nous permet de suivre la progression de l'altercation, depuis l'éclat de voix jusqu'à la bagarre.

On peut distinguer entre d'une part la dispute au sens générique, comprenant notamment la "dispute d'enfants", sans importance sociale véritable (*ēheilanoptop* "l'altercation", "la dispute verbale" brève et réciproque), et d'autre part "la dispute codifiée entre hommes", "l'altercation ritualisée" (*ēheitop*), où deux individus s'invectivent (*tēheihe* ou *tēweheihe*) publiquement en gesticulant ; ils s'assoient, se lèvent, se menacent du doigt, vont retirer le tabouret de l'autre. Tout le village y assiste, cela peut durer des heures, voire une nuit entière. Le contenu est méchant, agressif, mais l'affaire ne dégénère pas. Il s'agit de vider son sac des griefs accu-

⁶¹⁰ On notera que dans l'adultère il n'y a coups que si le couple est pris sur le fait ou dans une situation qui ne prête pas au doute : les coups ici ne doivent pas être rendus, ils sont justifiés et l'homme fautif comme la femme doivent s'y soumettre ou tenter de fuir ; dans ce dernier cas les coups pourront être donnés ultérieurement.

mulés parfois depuis des années, lors d'occasions particulières comme le mariage (ce sont alors, comme dans un cas récent, les parents qui se disputent) et dont le but final est la réconciliation, d'autant plus éclatante que la dispute aura été violente. Il faut que l'un (le meilleur orateur en général) finisse par convaincre l'autre qu'il a eu tort, des torts. Ce mode de catharsis, efficace car public, permet aux deux protagonistes de repartir sur de nouvelles bases sans s'humilier : si les parents de deux jeunes gens qui veulent absolument se marier contre leur volonté sont fâchés, seul ce moyen permet de les rapprocher.

[377]

On notera avec intérêt le recoupement des deux registres : celui de la fâcherie et celui de la méchanceté. Ainsi *ëile* est à la fois "fâché", "en colère" et "méchant" ; *ëheile* signifie "méchants entre soi", et aussi fâchés (lorsque deux personnes sont en conflit)... Autrement dit le fâché est un méchant, quelqu'un qui a mauvais caractère.

On peut encore manifester son mécontentement par une parole d'une autre espèce, indirecte cette fois-ci. Le but là encore, maintes fois répété, comme un leitmotiv, est de ne pas se fâcher, d'éviter le conflit ouvert. Voici un exemple : " Ca se passe comme ça : si quelqu'un à qui tu as prêté ton canot l'a coulé il viendra te dire "j'ai coulé ton canot mais je vais te le payer", tu dis (d'un air indifférent) "ah bon !" sans te fâcher (comme si de rien n'était). Mais plus tard tu vas avoir besoin de ton canot et tu seras en colère, énervé (*tëwëtakilimai*) car l'autre ne l'aura pas remboursé (remplacé). Alors tu diras en vociférant, à voix assez haute pour qu'il entende (mais sans s'adresser directement à lui, et d'ailleurs s'il est correct il peut faire semblant de ne pas entendre ce qui permet d'éviter le conflit ouvert) "pourquoi il a fait ça ! il ne m'a toujours pas payé !...". Si la personne est coupable elle ne dit rien " (K). C'est aussi une façon de rappeler publiquement à l'autre sa dette. *Tëtasikai* c'est se comporter ainsi ⁶¹¹, et "tout le monde se comporte comme ça, on ne dit jamais directement son fait à quelqu'un". En vérité *ëtasikatop* est à la limite

⁶¹¹ Bonne illustration rapportée par La mission Montoux-Richard. Deux hommes se retrouvent au hamac d'une femme ; celui qui est "pris en faute" « sans se hâter, prit son hamac sous le bras, ses flèches, son arc, et partit en forêt. Enkeï (l'offensé) assis au milieu de la place du village, pendant une nuit entière invectiva contre son rival à grands cris. Poussai de son côté, couché dans son hamac, l'aidait de la voix, quand son fils semblait fatigué ou à court d'arguments. Les cris ne cessèrent qu'au jour. (l'offensé) revint alors au village avec deux amis qu'il était allé chercher... » (1932 : 957).

de l'acceptable, l'autre peut se sentir outragé, et c'est la raison pour laquelle "on agit de cette façon surtout quand on est saoul", car alors l'ivresse, réelle ou factice, peut servir d'excuse, d'alibi ; elle n'autorise pas l'accusé à se sentir vraiment attaqué.

Nous sommes encore dans le registre des paroles criées. Mais les choses peuvent ne pas en rester là, pour des raisons diverses, car il y a toujours une raison à la dispute. Elle peut être ancienne, on peut la croire oubliée, mais la rancœur couve sous la cendre, parfois pendant des années ; la vengeance chez les Wayana est réellement un "plat qui se mange froid". On en arrive alors à se disputer mais en se poussant, en se provoquant. Le substantif *ëtaëtapënmatop* correspond à un stade avancé de dispute avec bousculade et vociférations, entre deux individus généralement. A ce niveau le village les entoure, essayant de les apaiser et les séparant pour finir. Il y a contact physique mais il s'arrête juste avant les coups. On peut considérer qu'il s'agit d'une véritable technique du corps destinée à intimider (*tëtunonohpoi*, littéralement "se faire peur") l'adversaire par la pulsion agressive développée, mais qui permet de garder suffisamment de contrôle pour ne pas en venir [378] réellement aux mains ; le contrôle est une valeur fondamentale de la culture wayana, et sa perte fait basculer dans le sauvage. D'ailleurs les deux protagonistes peuvent rire ensemble quelques minutes plus tard si la cause n'est pas trop grave, et c'est le cas le plus fréquent. En fait littéralement *tëtapëihe* c'est "se tenir mutuellement par le cou ou l'épaule", "s'enlacer" soit affectueusement soit pour se battre ; car autrefois on ne se battait pas avec les poings, on essayait seulement de se renverser ; par extension ce mot signifie aussi se marier. On voit que le concept d'enlacement est purement physique et sert à décrire les différentes réalités où il peut se rencontrer.

Malheureusement les choses n'en restent pas toujours là. La situation s'aggrave. C'est "la bagarre" *ëtuëtuhmotop* ; il y a par définition un vainqueur et un vaincu. Le mot vient de *tuhmoi*, "battre", "blesser" par des coups ; *uhmotop* "la rixe" ; généralement on essaie de "séparer" (*tëpëhëmëi*), de "retenir et raisonner" (*aletikakai* ou *molotikai*) les protagonistes. Le cas est rare cependant. Il m'a été donné d'assister à ces violences, et j'ai remarqué que les hommes ne se battent pas comme nous à coups de poings, mais se poussent et repoussent, se donnant des coups mais jamais sur le mode du direct au visage ou au corps. L'échange de coups peut aussi durer, donnant lieu à une véritable correction, généralement par plusieurs

individus à un autre isolé, car un Wayana seul ne s'acharne jamais. On parle dans ce cas de *tuhmotuhmoi*, "rouer de coups", "battre beaucoup". On peut utiliser un bâton, mais jamais d'objets tranchants ou pointus.

Si, lors d'une de ces algarades, un des garçons en a battu un autre, la famille ou un membre de la famille de ce dernier pourra aller demander des explications (*tëponanmai*, litt. "rendre visite, aller chez") à celle de l'agresseur. On appellera *eponanmane* celui qui effectue cette visite et *tëponanmahem* celui qui la reçoit : les choses peuvent en rester là, après discussion voire excuse, ou dégénérer. On peut alors assister à un regroupement des familles des deux protagonistes en vue d'un règlement de compte collectif ; une fois en place, elles commencent à se battre de façon ordonnée, femmes contre femmes, hommes contre hommes, enfants contre enfants... Un garçon avait été molesté par plusieurs autres dans un village ; le lendemain sa famille au complet venait demandait réparation ; le père du principal agresseur eut beau expliquer que seul son fils était concerné et que lui-même n'approuvait pas sa conduite, il y eut une bagarre générale.

À ces étapes de la violence du corps correspondent des stades dans le degré de violence sociale. Si l'on est simplement "agacé" (*tëminëi*) on adoptera le ton de "la réprobation, du reproche" (*eminëtop*). Puis on se fâche d'abord superficiellement *tëhelamëphe* : il y a bon espoir d'une normalisation des relations momentanément perturbées. Mais parfois quelle qu'ait été la raison, qu'on soit "contrarié" (*tapulëi*), qu'on se sente humilié, vexé [379] (*imakpelatikai*) ou au contraire parce qu'on envie (*tëtamëtkai* ⁶¹²) quelqu'un (jamais n'importe qui), le ton monte. Au début le conflit est toujours purement verbal : on s'apostrophe. Quand la rupture est inévitable, que le processus est enclenché sur le long terme dans une dynamique de style vendetta, on utilisera les termes *tiwiliptai* ⁶¹³ et *wilitptatop*. Mais ces mots ont d'autres sens, qui montrent la collusion, aux yeux des Wayana, encore une fois, entre le social et l'organique (terme commode ici mais qui n'a pas d'équivalent dans leur langue) : *wilitptatop* c'est aussi la cause de certaines mala-

⁶¹² On appellera *tëtamëtkahem* "celui qui envie" et *iwëtamëtkatpi* "l'envieux". A l'opposé *tëmëtkai* c'est "faire envie", à tous points de vue, mais aussi sexuellement et dans ce sens le terme est synonyme d'exciter.

⁶¹³ Une signification proche est accordée à *tëheilanophe* ("se disputer"), alors que *tipoptëtai* signifie simplement "se battre" (acception étroite de *tiwiliptai*). *Tiwiliktai* est synonyme : 1) "être abimé" (montolu t., "le moteur est abimé" ; 2) "avoir des problèmes" (sociaux, de dispute, bagarre...) importants ; 3) "avoir des problèmes physiques importants". Quant à *tiwilikmai* c'est "abimer".

dies, la transformation négativement connotée et encore la dégradation définitive de l'état physique (liée à l'âge, à la maladie...).

C'est dire que la maladie conçue comme une sorte de conflit est une violence à la fois sociale et biologique, une entité mixte. *Wiliptatop* nous parle de violence sociale, de tension sociale déclarée sur le long terme, et de cette violence particulière qui est souvent une conséquence de la première, la maladie, mais encore des conséquences définitives de cette dernière, les séquelles. Ce n'est pas un simple rapprochement lexical et symbolique qu'il faut voir là, mais bien un rapport de cause à effet, une indication étiologique : *l'imputation de maladie chez les Wayana est, dans la majorité des cas et toujours dans les cas les plus graves, sociale. Il y a toujours un conflit inter-personnel à la source du mal* ; la jalousie et l'envie tissent leur toile. Nous y reviendrons en temps utile. Nous l'avons déjà relevé, c'est entre membres de groupes précis qu'a lieu ce genre de problème, réactivant d'anciennes rancoeurs qui peuvent dater d'une ou plusieurs générations ; c'est une forme de vendetta larvée ⁶¹⁴.

Dans le cadre qui nous intéresse ici, un lexème lie directement le social et le corps : c'est celui qui est commun à la rixe (*uhmotop*) et à la jalousie (*umosiphak eitop* ; "le jaloux" se dit *umoi* ou *umosi*). Il nous indique clairement qu'il n'y a pas loin de l'un à l'autre.

Ainsi, aux yeux des Wayana, les disputes inter-individuelles ou inter-groupes ont des séquelles qui sont justement les maladies. Le conflit annonce donc d'une certaine façon la maladie, le malheur, et l'on comprend qu'ils cherchent tellement à l'éviter. Écoutons ce témoignage : "*tětalepaimëi* c'est quand les familles se re-parlent ; ça vient tout seul ou par hasard, mais parfois ça n'apaise guère les tensions. Si on est seulement un peu fâché on [380] rediscute vite et comme avant. Si la dispute a été violente on peut, si on le rencontre, discuter avec un membre de la famille adverse et "s'excuser", "s'expliquer". Ainsi d'une certaine façon *tětalepaimëi* c'est aussi s'excuser. Mais les disputes peuvent durer sur plusieurs générations ; ainsi le père de B. s'était disputé avec ceux de Lawa, et maintenant au

⁶¹⁴ Ce n'est jamais du côté de la "vraie famille" qu'on va "chercher" les filles et femmes, mais de celui des affins éloignés ou des non affins. Dans ces cas l'institution de l'adultère peut être considéré, d'une certaine façon, comme une sorte de jeu sérieux reproduisant à l'envi mais à minima le rapt des femmes, ainsi que nous l'avons avancé précédemment.

moindre problème, à la moindre anicroche, on remet cette dispute sur le tapis, et B. se fâche et dit : "tu insultes mon père !" (A).

La bagarre constitue aussi un argument étiologique *post-mortem* : il est ainsi fréquent d'accuser, à la mort d'une personne, telle autre de l'avoir tuée (par chamane interposé) en arguant qu'elles ne s'entendaient pas puisqu'elles s'étaient battues à telle occasion. La fille d'un chamane s'est un jour battue avec une autre fille de chamane et le mari d'une des deux s'en est mêlé ; quelques temps plus tard la seconde décédait d'une maladie soudaine. Le père de la première fut ainsi accusé d'avoir tué l'autre avec des *jolok* et la famille adverse voulut se venger ; l'histoire aura des suites... Les exemples sont légions.

Quand il y a eu vexation, on fait généralement semblant d'avoir oublié ; dans ce cas on emploie l'expression *ëheilepîn katip lëken*, (litt. "seulement comme quelqu'un de pas fâché"), c'est à dire faire semblant de ne pas être fâché, que tout aille bien, alors qu'en fait on rumine une vengeance, qu'on reste fâché, vexé. En tout cas cela signifie qu'il y a des braises sous la cendre, et qu'il en faut peu pour que la situation se dégrade, que les rancoeurs éclatent. On retrouve ce type de comportement chez les Urubu où Huxley note :

« Une affaire de ce genre (un vol) laisse un souvenir désagréable, car elle engendre des rancunes qui, presque jamais ne s'expriment ouvertement. Si le vol n'est pas considéré comme un délit grave, il existe des offenses plus sérieuses, tels les affronts personnels, que les Indiens ruminent jusqu'à ce qu'explose une haine qui dresse des familles entières les unes contre les autres. Deux moyens sûrs permettent de vérifier si certaines personnes sont en bons termes. Le premier est de savoir si elles consentent à vivre dans le même village ; l'autre si elles ne craignent pas de se saouler ensemble... Les fêtes sont l'occasion de clore une querelle, et aussi d'en commencer une... il est admis qu'un homme saoul n'est pas responsable de ses actes » (1980 : 127, 129).

C'est exactement la même chose chez les Wayana ⁶¹⁵ : on essaiera, parfois des années après la dispute initiale, lors d'une fête, d'endormir la méfiance de l'adver-

⁶¹⁵ Attitude similaire chez les Desana : « la personne offensée prend son temps pour préparer sa vengeance, afin de ne pas lever les soupçons. Il peut se passer des mois et même des années avant que la victime agisse, mais pendant ce temps les rancoeurs et les haines s'accumulent et bien que l'offensé n'en fasse pas état en présence de son ennemi, il n'oublie jamais l'affront subi et ne pense qu'à le venger. A la vérité la vengeance est le motif central de la vie des De-

saire en le faisant [381] boire, puis on essaiera de le tuer ou au moins de le battre. On devine là, comme l'a bien analysé Huxley, un des rôles sociaux important de l'alcool, comme alibi. Le recours à la vengeance est fréquent, il anime les relations entre individus et entre groupes : *tampoi* signifie "venger", et *towohanëmai* en est, par extension, un équivalent ; *tëtampoi* c'est "se venger soi-même". La vengeance en tant qu'attitude individuelle et surtout sociale mériterait une étude qui sera menée à propos de la pathologie.

Dans le domaine de la violence toujours, on ne saurait manquer de signaler un type de cruauté traditionnel, *owohanëmatop*. Littéralement cela signifie "l'octroi du malheur, de la misère" (*ohanëme eitop*), ou "le fait de rendre misérable" (*ohanëme*). Et c'est bien de cela qu'il s'agit : "maltraiter", "humilier", "rabaïsser", "ridiculiser", "persécuter". C'est le cas lorsque quelqu'un de plus fort roue de coups un faible, l'injurie ; on peut l'appliquer au sort humiliant que réservent certains assassins à leur victime (*T.ja towohanëmai W.ilëmëpïtpi* pour "le cadavre de W. a été maltraité par T."), en lui enlevant un testicule, ou bien en plaçant sa verge sectionnée dans sa bouche, ou en lui coupant un doigt, ou le tendon du biceps ou en buvant son sang. On lit là le désir de nuire totalement, de voler jusqu'à la dignité de la personne. Il nous fut raconté un cas récent, assorti d'exemples peu anciens. Le même terme peut être encore employé à propos des animaux (ainsi dira-t-on *W.ja towohanëmai kaikui si*, "W. a beaucoup battu son chien" sans raison) ou de matériel ; ainsi dira-t-on *kopëja towohanëmai Akamakatop*, "les affaires d'A. ont été maltraitées par la pluie" (si cette dernière les a mouillés, fait voler...). Le mot désigne aussi la moquerie méchante, impliquant une forme de haine, et souvent ou même toujours une vengeance. *Tëtawohanëmai* c'est appliquer cet instinct destructeur à soi-même ; on se méprise, on se persécute par exemple en buvant trop d'alcool, ou en se droguant de façon continue, bref chaque fois que l'on ruine consciemment sa santé. Indirectement la fainéantise en est le facteur, puisqu'elle rendra l'individu pauvre, mangeant rarement à sa faim, méprisé. Un peuple, un Etat peuvent en être victime de cette destruction, par exemple le Rwanda m'affirma un jeune Wayana qui avait lu un journal à ce sujet (*Rwanda tëtawohanëmai*),

sana » (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 187-188). Le même auteur poursuit en disant que la vengeance peut être exécutée sous forme de sorcellerie, ou encore en allant trouver le chamane pour qu'il envoie le mal sur l'ennemi. Il est important de saisir ici le mécanisme de base exact du fonctionnement de la maladie.

car ce pays se détruit lui-même. *Owohanëmatop* c'est donc le comble de la violence qui aboutit à la destruction infâmante de celui qui en est l'objet, fut-ce l'individu lui-même. La notion de mépris est incluse, et peut même être isolée : *Jean-ja towohanëmai Wajana* veut dire à peu près "Jean méprise les Wayana", il profite d'eux (péjorativement), il les abuse, son attitude est humiliante envers eux.

[382]

Voulant expliquer cette pratique cruelle un Wayana nous dit qu'autrefois ses ancêtres plaçaient au bout de piques les têtes ⁶¹⁶ des ennemis vaincus, et qu'ils plantaient ces piques autour de leurs maisons ; ce serait-là l'origine de ces pratiques. En fait on peut y voir une manifestation tournée vers l'extérieur, à l'époque où la "guerre" était endémique, alors que maintenant, époque de paix inter-ethnique, c'est le groupe qui en est victime, mais la forme a dû changer. En tout cas, si l'on trouve un cadavre présentant une des mutilations sus-décrites (tendons coupés, nez entamé...), on est sûr qu'il a été assassiné. Au médecin qui avait pratiqué l'autopsie d'un cadavre dont on m'avait dit qu'il avait subi ce traitement, je m'enquis de savoir s'il manquait un testicule ; il fut très étonné et me répondit que oui, que cela justement l'avait surpris.

Quoi qu'il en soit il semble que cette pratique est exceptionnelle et en régression.

Entre l'harmonie sociale, caractérisée par la bonne entente (*ëhpanakmatop pëtuku*, litt. "la belle entente") et la discorde, la mésentente (*ipokela ëheme eitop*) il y a des étapes. Les antagonistes (*ipokela man tot ëheme*, litt. "ceux qui ne sont pas bien ensemble"), qu'il s'agisse des membres d'un couple ou de ceux d'un groupe, ont une panoplie de moyens, ouverts ou sournois, pour faire valoir leur rancœur ou les dissoudre. On ne saurait parler de violence comme mode de règlement des conflits sans évoquer, *a contrario*, l'humour ou la dérision qui désamorcent les tensions naissantes, la plaisanterie bienvenue d'un tiers qui remet les choses à leur place ; il ne fait aucun doute que ces pratiques, comme certainement le rire, ont des vertus cathartiques non négligeables. Il n'empêche que le modèle social, valorisé, c'est celui des gens en accord, qu'aucune rivalité ne travaille, les *tëhpanak-mahamo pëtuku*. Il existe un autre registre : *ëheilankom* désignent "ceux qui sont

⁶¹⁶ La décapitation des ennemis n'est pas rare en Amazonie ; voir par exemple chez les Jivaros (A.C. Taylor, 1985 : 165).

fâchés les uns contre les autres", et *ëheilemnom* (ou *ëheilepintom*) ceux, familles ou individus, "qui s'entendent bien entre eux", qui sont "amis" (*Palanam wekĩ Pëleja wekĩ man ëheilemnom*, "les familles de P. &P. s'entendent bien").

[383]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.**Première partie.
Anthropologie du corps****Chapitre VIII**

**L'expression des sentiments
et la sensorialité**[Retour à la table des matières](#)

Le Breton définit "l'expression des sentiments" comme « le mode social d'exposer à autrui ou pour soi-même l'ensemble des sentiments qu'il est possible d'éprouver dans le cours de sa vie » (1994 : 79). Nous avons déjà vu, ou nous verrons ailleurs, les sentiments de désir et d'amour (*ise eitop*), de haine (*isela eitop mēwihnē*), de jalousie (*umosiphak eitop*), d'envie (*ētamētkatop*), d'inquiétude (*ēheleptop*), d'amitié (*epe eitop*), de joie (*ēhewakeitop*), de tristesse (*ētahamatop*)... chacun possédant un ensemble de connotations particulières. Il n'est bien sûr pas question dans les pages qui suivent de prétendre à l'exhaustivité ; nous aborderons dans un premier temps la notion de pudeur, associée à celle de timidité, nous poursuivrons par une brève approche des émotions, avant d'évoquer rapidement quelques sensations.

VIII-1 - De la pudeur, du bon usage de la timidité

VIII-1-1 la pudeur/la honte

[Retour à la table des matières](#)

On définira avec D. Régnier-Bohler « le sentiment de honte... (comme) l'affect éprouvé par celui qui perçoit une entorse grave à un code et se trouve brutalement confronté au regard d'autrui qui cristallise les valeurs collectives » (1983 : 57) ⁶¹⁷. Ces « émotions corporelles » sont, pour Bourdieu (1997 : 203), un effet de la « violence symbolique » par laquelle le dominé s'accorde au dominant grâce à l'incorporation du social réalisée à travers l'habitus.

[384]

L'analyse lexicale nous révèle l'identité des notions de pudeur et de honte. *Pii-pan* est "un timide", "un honteux", et *püpe* le qualificatif correspondant ⁶¹⁸ ; à l'opposé *püpepîn* désigne "un effronté" (litt. "qui n'est pas timide"), un sans pudeur, sans vergogne. *Püpeitop* c'est à la fois "la timidité", "la pudeur", l'"a honte" et son inverse, *püpela eitop*, "l'effronterie", "l'impudeur".

C'est d'abord la nudité totale, chez les Wayana, qui est impudique lorsqu'elle est exposée aux regards de l'autre sexe. Les garçons non mariés se baignent nus, en groupe, alors que les filles prennent plus de précautions. L'homme sort de l'eau en mettant les mains en conque devant son sexe et se rhabille prestement. Souvenons-nous que les femmes ne doivent en aucune occasion écarter les jambes, réminiscence de l'époque où elles étaient nues. Un des premiers non Amérindiens à

⁶¹⁷ Nous parlerons de honte ici, selon la distinction classique résumée par Geertz (Bali, 1983 : 154) entre la « honte qui est le sentiment de disgrâce et d'humiliation qui suit la découverte d'une transgression » et la culpabilité qui « est le sentiment d'avoir mal agi qu'éprouve celui qui n'a pas, ou pas encore été découvert ». C'est peut-être à travers les imputations de maladie (sorcellerie, *jolok pile...*) qu'il y a un usage social de la culpabilité chez les Wayana, que cette dernière est réactivée, et transformée. Ainsi *ëtoimatpë* (XIII-2) chez le chamane peut être lu comme le résultat d'une culpabilité de l'âge adulte transformée en honte, avec pour résultat une variété de suicide particulier.

⁶¹⁸ Un oiseau, le tyran diadème, porte ce nom.

avoir pu observer les Wayana (Roucouyennes) à noté ce que les voyageurs ultérieurs confirmeront au sujet des femmes, à savoir que « lorsqu'elles ne sont pas entre elles, qu'elles agissent parmi les hommes, elles sont infiniment adroites à ne pas se laisser voir tout à fait et d'une manière défavorable, de sorte que, de quelle manière qu'elles se baissent ou se remuent, qu'elle attitude qu'elles prennent, on ne voit presque guère autre chose que ce qu'on voit à une femme debout, mais qui ne cache rien [elles sont absolument toutes nues, est-il précisé] » (Tony, 1769 : 224).

Les femmes, surtout les filles, sont considérées comme plus pudiques que les hommes, et elles le seraient plus maintenant qu'autrefois "car elles couvrent presque toujours leur poitrine en se baignant" - par le port d'un tee-shirt ou d'un soutien-gorge-. Il semble donc que la modernité ait déplacé les normes traditionnelles de la pudeur. Des photographies prises il y a une quarantaine d'années ⁶¹⁹ nous montrent que les femmes portaient une ficelle autour des reins et que seul un morceau de tissu devant cachait leur sexe, comme cela se faisait depuis des siècles si l'on suit les témoignages les plus anciens. Or maintenant non seulement la plupart portent un slip, mais certaines jeunes ont un soutien-gorge. Il semble que l'on doive attribuer le développement, récent, de ces attributs à l'épouse indienne d'un français installé dans la tribu. Symboles de prestige au début, de modernité maintenant, le port de ces vêtements acquiert une valeur d'usage qui leur confère un rôle de norme ou presque norme, dont le non-respect conduit au sentiment de honte. Une autre origine de ce changement de norme de pudeur vient des Créoles ; il y a quelques décennies ils critiquaient ouvertement les Indiens qui se rendaient à Maripasoula vêtus de leur seul pagne, les engageant à se couvrir "correctement", comme "de bons chrétiens". On ne voit plus d'ailleurs de Wayana en *calimbe* dans ce bourg, tous mettant short et chemise [385] pour y aller ⁶²⁰. On ne doit pas oublier non plus le rôle des missionnaires dans ce phénomène assez récent. Enfin plus récemment l'influence de l'école a marqué ce processus : le port du *calimbe*, pagne de tissu rouge obligatoire pour tous à l'école, indispose réellement les garçons à partir d'un certain âge ; on peut voir les plus grands du primaire, qui n'ont parfois que cinquante mètres à faire pour se rendre à l'école, arriver en tee-shirt et short, qu'ils troquent prestement derrière le bâtiment contre le pagne rouge, et les

⁶¹⁹ Voir D. Darbois, 1953. Ce recueil d'excellentes photographies constitue une collection d'illustrations exemplaires pour toute cette partie.

⁶²⁰ Mais tous n'y vont pas, notamment les anciens.

remettre immédiatement après la fin des enseignements ⁶²¹. Cette attitude est très récente et il faut bien la différencier, sur le plan des causes, des précédentes : là encore, il y a un problème de mode, mais qui ne semble pas justifier l'urgence que ces jeunes garçons mettent à éviter de se montrer en tenue traditionnelle. On peut essentiellement interpréter ce comportement comme manifestant le désir de ne pas être considéré comme sauvage, arriéré, par le groupe de jeunes affranchis ou en voie d'affranchissement.

Si l'on s'accorde avec N. Elias, qui proposait de considérer comme « une loi fondamentale de la sociogénèse » le fait que « la modification des normes de la pudeur et du déplaisir » est l'aboutissement, après une période où les normes - précédentes- se reproduisent automatiquement par le processus de l'éducation, de « modifications profondes de la structure des rapports humains » (1976 : 183), on dispose d'un critère de plus pour évaluer l'importance de la mutation que connaît actuellement la société wayana. Car ces attitudes sont introduites, "artificielles" et récentes, comme le prouve le fait que beaucoup d'adultes et aucun vieillard ne les ont adoptés. Elles sont surtout le fait des jeunes adultes, et bien sûr de leurs cadets. De plus, si l'on admet avec le même auteur que « le façonnement du comportement quotidien ne perd jamais tout à fait son rôle d'instrument de la distinction sociale » (1976 : 153), on reconnaît là un élément supplémentaire de l'émergence, comme groupe de pouvoir, des "jeunes". Ils ont adopté les premiers une coutume et des normes étrangères, qui se reproduiront par la socialisation des enfants et qui les démarquent du comportement "traditionnel" ; mais par là aussi se dénote un changement dans "l'économie affective" de la société émergente. En tout cas on vérifie que « le sentiment de pudeur semble relativement facile à ancrer dans les conduites du sujet. La rapidité avec laquelle il est reconnu illustre bien la perméabilité du corps à la symbolique sociale, même dans la sphère la plus intime » (Le Breton, 1994 : 109).

[390]

⁶²¹ Conscient de ces gênes, un chef a récemment demandé que cesse cette norme inutile et que chacun puisse se vêtir à sa guise ; les instituteurs ont fermement maintenus leur position.

Pour revenir à la nudité, le lexique en reconnaît plusieurs stades, toutes ses modalités sont décrites avec précision ⁶²². On verra, nous allons y revenir, que les vêtements européens sont assimilés depuis longtemps.

La chose la plus impudique est d'exhiber son gland. Certains hommes ont la fâcheuse réputation d'être des *tumihamo* (plur. de *tumihem*), c'est-à-dire des "décalottés". Nous retrouvons là les observations de Lizot à propos des Yanomami du Vénézuéla (1976 : 52), de Huxley chez les Urubu du Brésil (1980 : 167), de S. Dreyfus chez les Kayapo (1963 : 63), ou encore de AM d'Ans chez les Cashinahua (1991 : 26). Dans la même idée les organes génitaux doivent être le plus couverts possible. Alors que les Wayana éliminent soigneusement la moindre pilosité apparente, il est correct et apprécié d'avoir une toison pubienne fournie car elle constitue une sorte de cache-sexe naturel. Par ailleurs il est incorrect de toucher son sexe, bien que cela puisse être toléré chez les plus jeunes. La manipulation fréquente du sexe, voire la masturbation, repérée seulement chez le garçon semble-t-il, est sujet d'amusement, de plaisanteries. Si cela dure trop, se répète, on attribue le comportement à une rupture d'interdit avec le sapajou fauve (*meku*), par rapprochement avec les habitudes gestuelles de ce dernier.

La pudeur et la honte toutefois n'émanent pas seulement du corps, mais peuvent apparaître dans des situations sociales particulières. Un informateur me racontait qu'un jour il avait eu très honte et s'était senti rougir car, au cours d'un déplacement sur le fleuve il s'était arrêté par inadvertance dans un village où il n'y avait que des femmes (à ce moment là, et il l'ignorait). Cette grossièreté manifeste avait provoqué la réaction. On voit bien comment « la honte apparaît comme le mécanisme fondamental opérant la médiation entre la chose privée et la chose publique : elle est la société qui parle à l'intérieur de l'individu, la parole silencieuse qui fonde la personne sociale » (P. Bidou, 1979 : 124) ⁶²³. C'est une sorte

⁶²² *Ikamisala*, "sans calimbe" ; *upomna* c'est "torse nu", par exemple quand on est en short. Signalons que c'est aussi le nom de la peau du *pījai* quand elle est sous *mimnē*, vidée du *pījai*, habitée par ses *jolok*. Littéralement *upo* est "ce qui couvre, protège" et par extension "le nid", "le placenta" (*uponpi*) et depuis peu "la chemise" ; littéralement *upomna* c'est "privé de ce qui nous couvre", "privé de peau pour le chamane et de chemise en général" ; *ipulukula*, c'est littéralement "sans short" (*ipuluku* en boni) et par extension "sans pantalon ou culotte" (mais on peut avoir une chemise) ; *monkalahle* (suffixe) : "nu" (on dira *ikamisa monkalahle* pour "nu, sans chemise") ; *jokila* : (litt. "sans slip", *joki* en boni) "nu", le sexe dehors (mais on peut avoir le tee-shirt).

⁶²³ N. Elias, généralisant à « la ligne évolutive de la civilisation » à partir de l'hygiène, avance pour sa part une proposition similaire : « les relations sociales se transforment de telle manière

de pudeur aussi qui commande les règles de comportement "timide" avec certaines personnes de la parenté du conjoint. Dans la deuxième version du mythe de Kuhunkuhuli (cf VI-2-1-1), rappelons-nous l'attitude honteuse du garçon : "le lendemain il va à la pêche avec un vieux et le garçon a un peu honte..." après la divulgation de son acte.

[391]

C'est cette mise à nu morale en quelque sorte, ce qui est révélé, qui provoque la réaction : tout le monde sait que ce garçon a commis quelque chose de défendu, comme tout le monde peut penser dans le cas précédent que le jeune homme est venu pour profiter des femmes en l'absence des hommes. Ceci dans une société où les affects et les comportements sont codifiés afin d'éviter les débordements, où le sentiment, la pensée doivent être le moins apparents possible où le contrôle de soi est extrême. Sera impudique, effrontée la fille qui regarde les hommes ou répond à leurs regards, qui accepte de parler seule, sans témoins, à un garçon. Alors que je tentais gentiment de convaincre une fille nubile de me servir d'informatrice, j'étais surpris, les fois où nous étions seuls, de sa timidité qui contrastait avec la complicité de nos rapports habituels plus détendus : voix murmurée, yeux baissés, expression de gêne. J'outrepassais les limites et la forçais à faire de même : elle réagissait pudiquement à mon attitude grossière.

Il est un autre type de honte qui consiste à ne pas respecter le "silence olfactif" : c'est un manquement de "se faire sentir", et celui qui est surpris ainsi éprouvera de la honte (cf odorat et soins du corps).

Le corps reste de toute façon le médiateur de l'expression de la honte : en témoigne l'abaissement du regard ou le rougissement qui constitue la réaction la plus banale au sentiment de honte ; les Wayana disposent d'un terme pour cela : *takpilamhe*, "rougir", "devenir rouge" et encore "mûrir" (pour un fruit) ; *akpilam-top* est donc "le rougissement", qu'il s'agisse d'ailleurs de honte, de colère ou d'un coup de soleil. Ce n'est donc pas un terme spécifique, et c'est le contexte qui livre le sens juste. Il y a aussi l'abaissement du regard ⁶²⁴.

que les contraintes réciproques prennent, dans chaque individu, le caractère d'une auto-contrainte, nous assistons à la formation d'un Surmoi toujours plus prononcé » (1976 : 242).

⁶²⁴ Les psychologues ont montré que, partout, « le regard reflète énormément le statut de dominance » (M.A. Descamps, 1989 : 89).

De manière bien plus radicale, le suicide - la destruction du corps - peut être la manifestation ultime du sentiment de honte ou de frustration. Ce pourrait bien être le cas du garçon qui se pend dans le mythe, et dans les exemples que nous verrons plus loin. L'individu, dans ces cas, ne se sentirait pas capable d'assumer à long terme les moqueries, quolibets, bref une réputation ternie qui en ferait à vie un sujet de plaisanterie pour la communauté, loin de l'idéal de respect auquel il pouvait prétendre auparavant.

[392]

VIII-1-2 la timidité, gestuelle et rapports sociaux

Chez les Wayana, la timidité se manifeste par une gestuelle étonnamment codifiée qui nous amène au coeur des rapports sociaux. L'"attitude timide" est un comportement d'évitement caractérisé qui est le plus marqué avec les parents du conjoint, à l'exception de ses germains de sexe opposé à celui d'ego avec lesquels on entretiendra, comme avec les cousines croisées, une relation à plaisanterie symétrique. Face donc à certaines personnes déterminées, on doit baisser les yeux pour ne pas regarder en face ou "dans les yeux", la tête est légèrement penchée en avant, dans une attitude d'humilité. On ne doit pas adresser directement la parole "timide" à ces personnes mais passer, si besoin, par l'intermédiaire de quelqu'un habilité à le faire : alors qu'il me servait de traducteur vis-à-vis d'un malade qui se trouvait être le grand-père de sa femme, mon ami, détournant son regard, posait les questions à son épouse qui les répétait au grand-père qui répondait enfin directement à l'informateur ⁶²⁵. Malgré tout, si la nécessité de parler aux personnes à qui l'on doit le respect se fait sentir, le ton de la voix doit être atténué, un peu aigu, presque féminin ; on utilisera cette même voix aigüe avec les gens à qui on doit un respect intermédiaire, et d'autant moins aigüe qu'il est mineur. C'est cet ensemble corporel que les Wayana appellent "timide", *püipe*. Mais, "maintenant on parle de moins en moins timidement aux gens de la famille à qui on doit s'adresser comme ça" (A). Ce micro-changement s'intègre dans le vaste glissement actuel des rapports sociaux.

⁶²⁵ On retrouve cette notion dans les mythes ; par exemple *Pupuli eitoponpë helë*, cf chap. III.

Un jour que nous demandions à un ancien s'il y avait une histoire qui parlait de timidité, il nous répondit affirmativement, mais celle qu'il nous servit n'avait rien de "traditionnel" : il s'agissait tout simplement de sa conception, ou plutôt de la conception des vieux. Il l'intitula "*püpe eitop*" (la timidité/la politesse), la voici, traduite par Kupi :

"C'est Kujuli qui a fait la timidité qui s'est perpétuée jusqu'à nous. Il a fait ça quand il nous a donné la parole, on dit que c'est la création de Uma-le jusqu'aux pleurs (?). C'est ainsi, la timidité. Je suis timide, lui n'est pas timide dit-il ; il n'est pas timide avec son beau-père ni avec sa belle-mère. Moi je suis timide avec mon beau-père, il m'intimide. Je suis timide. En fait je ne suis pas timide mais je le respecte en le saluant ; à cause de cela mon beau-père ne plaisante pas (avec moi), lui aussi est timide dit-il. C'est ainsi que nous disons, les Wayana, c'est notre façon habituelle de vivre. Donc nous ne sommes pas ainsi avec d'autres (que la famille de l'époux), nous ne sommes pas timides (avec eux), notre voix est plus forte. Mais si c'est un des siens (membre de la famille de l'épouse), on le voit, on est timide. On le voit on est tout de suite timide. Lui aussi est un peu timide, lui-même est très très timide. Si elle (l'épouse) n'est pas timide (ça signifie qu') elle n'est plus très respectueuse envers nous. Voici notre façon de parler ! dit-on. Ce n'est pas le chamane qui a dit ça, dit-on, c'est notre créateur. Grâce à lui on connaît [389] l'usage de la parole, parce que nous sommes tous sa création. Nous nous comprenons, nous nous saluons bien ; il nous a donné ça, et aussi la salutation de loin. C'est bon pour nous. Un salut proche est bien aussi pour nous. Ne parlons pas de la méchanceté, on va la mettre à l'écart, ça c'est différent, il l'a faite différemment notre père. Ainsi nous savons, nous avons cette connaissance grâce à lui seulement sinon nous n'aurions peut-être pas ce savoir. Comment ferait-on alors ? rien ! Peut être on ne pourrait pas se saluer, nous serions comme les arbres. Le félin est différent par sa façon de saluer, mais comme sa parole est différente, nous n'en savons rien. Nous nous comprenons tous ensemble. Et ceux qui sont Wayãpi, Apalai ; certains connaissent un peu et d'autres non. Nous sommes ainsi, les Wayãpi et les Tirio aussi. Ceux qui sont allés chez les Tatolihtak (?) savent. Ainsi nous sommes, ainsi est notre façon de vivre. C'est lui qui l'a faite ainsi, notre créateur (Kujuli), jusqu'à aujourd'hui". (K)

Nous apprenons incidemment que la parole fut créée avec la timidité ; l'accent est mis sur l'attitude vis-à-vis de la parenté de l'épouse. La relativité des attitudes de respect, auxquelles la timidité est clairement reliée, est notée, incluant même les animaux. *Ce vieil homme nous offre la preuve, en ce qui concerne sa culture,*

de l'origine sociale de la honte ; pour lui, la honte prend source dans le non respect du code, et il n'est pas indifférent qu'il prenne pour exemple le respect dû aux membres de la famille par alliance.

Sous le même vocable, *pïïpe eitop*, notons encore que les Wayana placent cette forme particulière de timidité que nous appelons "le trac" ; inutile de développer, mais on peut renvoyer au début du mythe de Lomonowale (non publié ici) qui met en scène le trac du jeune chamane débutant.

VIII-2 - À propos des émotions

[Retour à la table des matières](#)

Pour replacer notre propos dans un cadre général, on peut suivre Dumouchel qui part de la philosophie pour donner un tableau synthétique des différentes façons d'envisager les émotions. Cet auteur commence par employer indifféremment les termes émotions et passions (1995 : 29). Puis il part de Descartes pour montrer comment se prolongent jusqu'à nous plusieurs conceptions : celle qui fait des passions et sentiments l'expression de l'intime, dans le sens romantique ; celle qui voit dans les émotions des "états du corps" et qui s'est ramifiée en théories cognitives (l'émotion est un jugement évaluatif), théories somatiques (la réaction physique, physiologique est première, elle est cause de l'expérience subjective) et béhavioristes qui considèrent les émotions comme des sortes d'instincts à but adaptatif. Dumouchel oppose les conceptions individualistes cartésiennes des émotions à celles de Hobbes pour qui elles sont des phénomènes essentiellement sociaux ; elles mènent [390] au relativisme. Mais cela conduit aussi à considérer que l'émotion marque « l'invasion de l'autre en moi et vice versa », et attire l'attention aussi bien sur les circonstances où elle a lieu que sur le rapport inter-individuel qu'elle représente. L'auteur relève bien les deux écueils que rencontre une théorie générale des émotions telle qu'il se propose de la formuler, basée sur l'idée que les émotions sont « des moments saillants d'un processus de coordination ». Le premier, mis en valeur par l'anthropologie, est celui du relativisme culturel ; le second « consiste à croire que les noms d'émotion isolent des classes d'objets homogènes » (1995 : 65) : les émotions ne sont pas, nous dit-il, les espè-

ces naturelles de la vie affective. Quittons maintenant ces philosophes précurseurs et Dumouchel pour nous tourner vers notre discipline.

L'intérêt de la sociologie au sens large pour l'étude des émotions n'est pas, on le sait, récent. Il débuta par le deuil : Mauss confirma dans son article célèbre sur « l'expression obligatoire des sentiments » ([1921], 1969) l'impression de Durkheim ⁶²⁶ selon laquelle le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles. En 1947 Halbwachs ⁶²⁷ généralisait l'application de cette découverte aux autres variétés d'émotions. Il commence par distinguer d'une part les sentiments et passions pour lesquels "la société exerce une action indirecte", par intériorisation du contrôle, d'autre part les émotions qui donnent, quant à elles, directement prise au groupe principalement par la matérialisation de leur expression. La différence serait que les premiers peuvent -mais ceci n'est pas obligatoire- se passer « dans leur for intérieur, loin des gens, de la société » alors que les émotions seraient toujours visibles. Cette dichotomie, pour incertaine qu'elle soit, ne joue aucun rôle dans le reste de l'article qui traite ensemble « amour, haine, joie, douleur, crainte, colère -car elles- ont d'abord été éprouvées et manifestées en commun » (1947 : 173). Plus tard la psychologie sociale devait placer ces deux "catégories" sous le générique "comportement affectif" qui inclut aussi bien le souci de l'horreur que la peur ou la joie. Cette psychologie suit Halbwachs en cela qu'elle assimile, comme lui, l'expression émotive à une langue, « en ce qu'elle met en jeu toute une mimique qui est comme un langage des gestes et des traits. Elle correspondrait au même besoin de communiquer aux autres ce qu'on éprouve » (id : 165). De ce point de vue, Dumouchel, qui distingue d'ailleurs en matière d'émotion un savoir-faire et un savoir, fait remarquer quelques décennies plus tard que « ce langage est pour partie performatif » (1995 : 66) : attribuer une émotion c'est faire ; on débouche là sur la dimension pragmatique (elles peuvent, en le signalant, contribuer à faire naître un contexte) et surtout politique des émotions (V. Crapanzano, 1994 : 111-113) ; [391] c'est à l'école de Palo Alto que revient le mérite d'avoir montré que les émotions constituaient « Un ensemble de signes et qu'on ne pouvait pas les séparer de la situation et du contexte » (M.A. Descamps, 1989 : 70).

⁶²⁶ On sait que ce dernier fait coïncider le processus de civilisation et l'individuation progressive de la raison du domaine des émotions. En 1910 Lévy-Bruhl affirmait déjà qu'« il n'y a rien de plus socialisé chez les primitifs que les émotions » ([1910] 1951 : 116).

⁶²⁷ Dans un article intitulé "l'expression des émotions et la société", qui aurait aussi bien pu s'intituler "l'expression obligatoire des émotions".

Avant Halbwachs, côté anglo-saxon ⁶²⁸, la lecture fonctionnaliste de Malinowski avait fait de l'attitude affective (des sentiments) le ressort de l'efficacité de la culture : « La culture dépend essentiellement du degré auquel les sentiments humains peuvent être éduqués, adaptés et organisés en systèmes complexes et malléables... (elle) permet à l'homme de s'assurer la maîtrise de son milieu » (1980 : 195). Plus près de nous, le psychologue P. Fraisse définit l'émotion comme un trouble de l'adaptation des conduites, et reconnaît d'ailleurs qu'il tente par là d'éviter de se « condamner à la confusion intellectuelle qu'engendre la diversité des manifestations que le terme subsume » (1990). Il confirme ainsi l'analyse de Stoetzel pour qui, si la société a intérêt à "réglementer" les conduites affectives ⁶²⁹, c'est autant car elles risquent de compromettre l'ordre social que par leur rôle majeur dans l'acquisition des valeurs.

En résumé, bien que tous les auteurs s'accordent sur le flou du terme et la diversité des réalités subsumées dans cette "catégorie", les émotions peuvent être définies comme des conduites visibles, apparaissant dans des situations spécifiques entre des protagonistes précis, et interprétables dans le cadre d'une culture qui les constitue en les triant, les crée en les percevant et les concevant. Ces prémisses théoriques tendent, je l'espère, à montrer la place particulière et majeure des émotions qui, malgré -et à cause de- leur « indéniable dimension biologique s'affirment comme le coeur de notre sociabilité » (Dumouchel, 1995 : 59). On doit enfin noter qu'il est probable que « les variations individuelles dans le registre de la vie émotionnelle soient plus grandes que celles observées entre les cultures » (Toussignant, 1987). Je connais un jeune wayana qui se sent très à l'aise dans les situations collectives où il doit s'exprimer en public, alors qu'un autre présentant des qualités différentes mais équivalentes pour la facilité d'expression a le trac, et cherche à les éviter.

Rappelons que les Wayana situent le siège des émotions, des sentiments (ils n'ont pas de termes génériques pour ces deux notions) dans la poitrine et principalement dans le coeur. Nous traitons ailleurs, séparément, de la honte, de la pudeur,

⁶²⁸ On sait que Darwin, dans son traité sur "L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux", faisait de l'expression des émotions des reliquats d'anciens comportements adaptatifs ; ainsi le découverture des dents dans la colère rappelle le désir de mordre...

⁶²⁹ Stoetzel parle "d'institutionnalisation de l'affectivité", définissant une institution comme « un ensemble de formes, de modèles de moules de conduites admis dans une société donnée et variable selon les sociétés, et destinés à exercer certaines fonctions » (1978 : 105-106).

de l'envie, la jalousie, la colère -avec la violence-, du sentiment amoureux, du chagrin du deuil, de la douleur, du rire et du sourire et aussi du suicide conçu comme le résultat d'une émotion. Nous ne traiterons ici, pour ainsi dire à titre emblématique, que de quelques émotions : la peur, puis la tristesse et la passion amoureuse.

[392]

En ce qui concerne la peur, le lexique est riche et varié dans ses dénotations et connotations. Ainsi *tëwehelephe* possède plusieurs sens : 1) "recevoir la peur", avoir peur (il est équivalent dans cette acception de *uno tëtihe*) ; 2) "s'inquiéter de", penser à, dans le sens qu'on pense à la personne en se demandant ce qu'elle peut bien faire (par exemple si elle est en retard), mais sans l'angoisse qui caractérise *tëlekaptëi*. Quant au nom correspondant, *ëheleptop*, il désigne : 1) "la peur" ; 2) "l'inquiétude légère" ; 3) "la surprise qu'on reçoit" ; 4) "le sursaut" (*tëhelephe* "sursauter") comme manifestation de la surprise. Ces termes appartiennent au même champ que *tëlephe*, "surprendre" et *eleptop* "la surprise qu'on fait". On appellera *ëheleptop* "le sursaut" et *eleptop* "le moyen (ou la cause) qui l'a provoqué", le plus souvent le surgissement (*pole katop*) à l'improviste de quelqu'un ou quelque chose.

Mais il y a une gradation : la rencontre avec un membre de l'Autre-Monde, comme l'*akuwalinpë*, est sans doute ce qui est le plus horrible. Elle déclenche une sorte de peur réflexe, viscérale, même si dans un deuxième temps elle peut être contrôlée. Certaines rencontres de forêt viennent ensuite, comme la chasse d'une horde de pécaris à collier qui peuvent charger ; la rencontre avec un jaguar ou des *itukala* (êtres sauvages). Ces situations, où l'individu est confronté à une expérience corporelle étrange et violente sont vécues selon deux modalités d'intensité : *Kilimkalatihe* c'est 1) littéralement "être privé de mouvement", donc être figé par la peur, statufié ; 2) "s'immobiliser", par ex. à l'affut d'un gibier. Dans ce deuxième sens on peut aussi dire *kilimkalatëwëtihe*, c'est-à-dire s'immobiliser. Quant à *tëtamelumhe* il signifie "paniquer", "être terrorisé", trembler en ayant les jambes coupées par la peur (par ex. lorsqu'on voit un *jolok* dans la forêt, ou un jaguar de très près), manquer de volonté, abdiquer par manque de moyen (cela n'arrive que si l'on mange chaud). L'étymologie de ce terme viendrait de *ëtak*, "le crachat, la salive", et signifierait approximativement "chercher sa salive", car "quand on éprouve *tëtamelumhe* on respire mal et on a la gorge sèche" : la terreur est nom-

mée en fonction des réactions qu'elle inspire. Il nous semble que la mort provoque une sorte de peur, ou un sentiment analogue : peur, surtout, que ce qui a tué ne se manifeste à nouveau. Enfin, dans l'ordre humain, sans être terrifié, on craint le chamane, on évite de se disputer avec lui, comme on craint la vengeance ⁶³⁰.

Si donc il y a plusieurs degrés dans l'ordre de la peur, le lexique nous laisse entrevoir que la principale source de peur pour les Wayana est la surprise (*ēhepo-top*), qui est [393] aussi la mauvaise rencontre. Nous avons déjà dit combien il était dangereux de surprendre quelqu'un (notamment en le frappant sur l'épaule), et cette technique peut être employée par les *akuwalinpë* pour tuer. Donc la peur est essentiellement liée à la surprise ⁶³¹, le lexique est formel, et l'expérience également, qui les confondent. Mais plus la surprise est provoquée par une entité profane, bien identifiée, et moins la peur est grande. La proximité joue aussi.

Le vocabulaire nous renseigne également en ce qui concerne le comportement induit par la peur. On appellera *elamìn* "une personne courageuse", qui n'a pas peur alors qu'à l'inverse *elamhakan* (*ēlai* a le même sens) désigne "le peureux, le couard, le lâche" ⁶³². Or *ele* c'est "le foie", et nous avons déjà dit qu'il avait dû perdre un statut prééminent dans la hiérarchie des organes (souvenons-nous que la poitrine, siège de *l'omole*, est nommée *elepata*, "le lieu du foie"), comme on a vu que la taille de ces derniers était inversement proportionnelle à *l'omole*, et donc au courage ; car ceux qui n'ont pas peur ont une grosse *omole*, comme les héros mythologiques. L'analyse lexicale montre donc que *elamìn* c'est littéralement "sans foie" (donc très courageux) alors que *elamhakan* signifie "qui est pourvu de beaucoup de foie" (d'un gros foie) ⁶³³. Du foie à l'âme on arrive donc au courage. Nous

⁶³⁰ On doit noter une différenciation dans l'ordre du danger. Le nominal *ikulumhakan* désigne "quelque chose ou quelqu'un qui a l'air dangereux, ou la réputation de l'être" ; *unonopophakan* est lui "réellement dangereux" et l'a prouvé ; *ikulumìn* a l'air inoffensif mais peut s'avérer redoutable ; enfin *unonopin* est réellement inoffensif et l'a prouvé. *Uno* se réfère à la peur et *kulum* au vautour amateur de chair pourrie.

⁶³¹ Selon P. Fraisse le psychiatre Janet disait : « la grande cause de l'émotion c'est la surprise » car elle nous empêche de mobiliser nos réactions habituelles (in Encyclopédia Universalis, 1990, T8, p 228)

⁶³² Il existe deux termes pour le qualificatif peureux. *Elamhak* fait référence à une caractéristique générale et permanente de la personne (*A. man elamhak*, "A. est peureux") alors que *uno* doit être précisé (*K. man opolan uno*, "K. est peureux pour l'avion", ou "K. a peur de l'avion").

⁶³³ Je signale que le Robert historique de la Langue Française indique : « le foie, organe vital, a été dans de nombreuses cultures considéré comme le symbole du courage et sa perte de couleur supposée comme un signe de peur ». P. Brenot remarque que « le foie rouge et chaud qualifie l'homme valeureux, alors que celui du pleutre est en général froid et blanc » (1992 :

ne sortons que peu du corps ! Si la peur c'est surtout la surprise et si cette dernière se manifeste d'abord, comme les Wayana le disent à travers leur vocabulaire et le manifestent dans leur comportement, par le sursaut, généralement accompagné d'un cri, alors il y a de forte chance pour que notre *omole* justement s'échappe à ce moment là, exhalée par le cri. Cette âme tapie dans l'organe se trouve du coup perdue. On tombe alors dans le registre de la pathologie, celui de *ëtamolekatop*, "la perte de l'âme".

Si surprise et peur sont indissociables, il en est de même de la peur et de l'inquiétude, quoi qu'avec certaine différences. Les trois termes sont en fait indissociés au niveau du lexique. En ce qui concerne l'inquiétude il existe différents niveaux. Le premier stade est, nous venons de le dire, *tëwehelephe*. Ensuite on rencontre *tëlekaptëi* (ou *tëhelekaptëi*) : 1) "se faire du souci, s'inquiéter vraiment" ; 2) "s'inquiéter de", dans le sens qu'on pense à la personne, on se demande ce qu'elle peut bien faire (alors que dans le sens (1) on envisage le pire). Cette deuxième acception est synonyme de *tëwehelephe*. Quant aux [394] nominaux les voici : *ëhelekaptëtop*, "l'inquiétude", "le souci" ; *tëhelekaptëhem*, "un inquiet" ; *ëhelekaptëpin* "quelqu'un d'insouciant" ; *tëlekaptëhem* "un inquiet de tempérament".

Tous ces termes ont *ele*, "le foie" (situé dans la poitrine), pour racine. Voici le champ sémantique au complet : le foie/la peur/l'inquiétude/la surprise/le sursaut et implicitement l'*omole*, inversement proportionnelle au foie.

Une autre émotion mérite ici d'être mentionnée : il s'agit de la tristesse, *ëtahamatop* et du verbe *tëtahamai*, "s'attrister", "être triste". Mais *ëtahamatop* c'est en même temps le malheur (donc la cause de la tristesse). Quand on est triste, qu'on a du chagrin, un malheur on dit *emihenpa* ! qui signifie à peu près "quel malheur" ! Ses "expressions matérielles" seront bien décrites avec la mort ; pleurs (*ëhamotop*) et lamentations (*ipohnëpëmëtop* ⁶³⁴) en sont les expressions majeures. Notons que les Wayana distinguent bien le pleur "ethnique" ritualisé (*ëhamotop*) qui est accompagné de lamentations, de *kuikuikatop* qui désigne le pleur incontrô-

165) ; cet auteur ajoute que chez les Anglais le foie devient coeur. On peut mentionner les expressions françaises "avoir les foies", "foie blanc". Même si l'on peut constater une inversion par rapport à la représentation wayana, on doit noter l'association foie/valeur (positive ou négative).

⁶³⁴ Du verbe *tëpohnëpëmëi*, "re-penser".

lé, isolé ⁶³⁵, "à l'occidentale" avec une nette nuance de mépris pour cette attitude qui se lit à travers le premier sens du terme qui désigne le gémissement (souvent exagéré) du malade aussi bien que le vagissement du nouveau-né. Le verbe *tëhenkulphe* signifie "se sentir venir les larmes aux yeux" devant un spectacle affligeant (décès, maladie...) ⁶³⁶ ; il est indice de sensibilité. Hors du deuil on retrouve la tristesse principalement dans l'inquiétude (celle notamment que suscite la faim), l'abandon (volontaire ou non), le chagrin amoureux du jeune. Pour dire le chagrin nous verrons, dans la deuxième partie de la thèse, une série d'expressions illustrant le *fatum wayana*. Nous signalerons seulement ici qu'une grande tristesse relève explicitement de l'ordre de la douleur : *etumhakënma* c'est littéralement "une grande douleur", qu'elle soit d'origine physique ou morale, sentimentale. Dans le chagrin, il est vrai, on a mal à la poitrine, nous disent les Wayana (par ex. lors d'un deuil ou si on pense à un défunt qu'on aimait). Cela n'a rien pour nous surprendre puisque l'on sait que le cœur et peut-être le foie sont le siège des émotions ; de fait, douleur corporelle et douleur morale sont indissociables. Chez les Tatuyo il est admis qu'à la mort d'un être cher on peut devenir fou et mourir de tristesse et de douleur (Bidou, 1979 : 133).

Enfin, pour puiser à un autre registre, nous noterons, et l'on y reviendra avec plus de détails, que la passion amoureuse trop intense est considérée comme le résultat d'un acte [395] de sorcellerie (*ënuli, hemit*) et traitée comme une pathologie si elle dépasse certaines limites ou ne se résout pas dans un bref délai. Or ceci a lieu dans une société qui doit justement, devant la multiplicité des appels sexuels et des offes, contrôler son comportement, c'est-à-dire sinon ses tentations du moins leurs manifestations afin de juguler le danger qui s'ensuit pour la cohésion sociale du groupe ⁶³⁷. Là l'imputation de sorcellerie et le traitement permet-

⁶³⁵ Le nouveau-né ne sait pas pleurer ; ce n'est qu'avec la socialisation qu'il apprendra à verser des larmes. Ainsi « le comportement des larmes est une conduite sociale » (MA Descamps, 1989 : 152) au même titre que le rire ou le sourire ; s'il a une base biologique, « son extension aux émotions est un fait culturel et la conduite des larmes est un mode de communication sociale » (id : 152).

⁶³⁶ Prenons la phrase *Akama tëhemkulphe tëtamohem enilihtau*, "Akama se sent venir les larmes aux yeux en voyant les pleureurs". Une anthropologie des larmes wayana serait fort limitée, plus simple que celle que nous laisse apercevoir par exemple, en ce qui concerne nos 16^e & 17^e siècles, les quelques indications contenues dans M. Henry, (1993).

⁶³⁷ On a dit à ce sujet que les Wayana font face au problème en déniaient l'importance du procès biologique de création d'un enfant pour lui substituer le procès social d'élevage : le père étant l'éleveur, il est donc bien identifié.

tent de déculpabiliser l'individu déviant tout en le ramenant à la norme ; de ce fait le comportement trouve une explication en même temps qu'une "excuse".

VIII-3 - Expériences corporelles, sensations

[Retour à la table des matières](#)

Le corps présente la particularité de ne pouvoir être appréhendé dans son ensemble directement par la vue : cela nécessite un jeu de miroirs, miroir réel de la surface de l'eau ou d'une vitre mais surtout miroir du regard des autres. Lacan a bien montré dans son étude du "stade du miroir" que nous ne pouvons nous passer de l'autre, des autres pour nous construire, pour nous représenter. Bref la représentation du corps est forcément sur-médiatisée : grâce d'abord à mes sens culturellement orientés j'accède au regard culturellement orienté des autres qui me donne à "voir" mon corps, produit de l'ensemble de ces éléments. Mais, cependant, cela ne signifie pas que nous soyons privé de tout accès direct à la connaissance de notre organisme ; nous voulons parler ici des sensations, notamment somesthésiques. Entre les deux il existe un ensemble de sensations qui, sans être exclusivement biologiques, instinctuelles, ne doivent qu'assez peu à la culture ; nous y reviendrons dans la discussion à propos des émotions. Ce sont quelques unes d'entre elles que nous désirons mettre en évidence ici : elles font partie de l'expérience que les Wayana ont du corps. Ce sont des éléments qui sont utilisés dans la structuration de l'image du corps, et qu'on ne peut se priver de connaître si l'on veut comprendre cette dernière. En ce qui concerne les sens, nous renvoyons au chapitre qui leur a été consacré dans la première partie (V-3-4). Quant à la douleur, elle constitue un temps fort de l'étude de la sensorialité et mériterait un chapitre à elle seule, mais elle ne sera pas abordée dans les pages qui suivent ; nous en réservons l'analyse, essentielle, à un travail en cours de réalisation sur la pathologie et les soins.

[396]

Parmi ces sensations nous avons déjà évoqué celle de réplétion gastrique : le fait d'être *tinnoke*, "repu", est associé au bonheur, quasiment à la béatitude waya-

na (VI-1-1). On peut aussi la rendre par *joktikai*, comme dans cet exemple : *okitë-lihe mēwihnē aptau man johkatse*, "on est repu si on boit beaucoup de cachiri". Mais *joktikai* désigne aussi le fait de souffrir d'un type de douleur (battante, localisée et aigue). Nous sommes ici confrontés au problème de la frontière entre le sain et le pathologique, entre le plaisir et la souffrance.

Une autre sensation importante chez les Wayana est l'ivresse. *Ohnepe* est l'adjectif pour "ivre" (équivalent de *ēhnameptētop*), "saoul", lors d'une ivresse occasionnelle comme en procure le cachiri. Cette dernière, très recherchée, mène à une hébétude gaie et communicative avant de plonger l'individu dans la torpeur ; elle est tellement recherchée et fait l'objet de tels préparatifs que l'on a pu parler, dans une excellente description, d'une « culture de l'ivresse » chez les Amérindiens (F. Grenand, 1997 : 341-343). A ce propos Coudreau signale que « ces braves Roucouyennes ont beau être ivres, ils se querellent jamais. Ils sont relativement calmes, mais très ennuyeux ; ils bavardent et s'amuse sottement, comme des gens ivres » (1893 : 554). Notre expérience est en accord, si l'on excepte les jugements de valeur, avec ce que rapporte l'explorateur, à condition qu'il s'agisse bien de l'ivresse à la bière de manioc, car à l'inverse les alcools importés, comme le tafia, les rendent agressifs, violents, querelleurs ; les histoires sont nombreuses d'incidents à cette occasion. Il existe plusieurs stades sans l'ivresse : on commence par ressentir des fourmillements sur la peau comme si on était insensibilisé (*tepëlë-mai*), puis la tête commence à tourner (*tēweimai*), jusqu'à ce qu'on voie tout tourner (*ewu weiwei tikai*) et que l'on titube (*tēhnameptēi*). Cependant n'oublions pas que l'ivresse change le statut de l'acte effectué sous son emprise : un Wayana ivre n'est pas tenu pour responsable de ses actes et certains profitent de cet "alibi" pour régler leurs comptes. Mais il y a une ivresse chronique. Le terme qui s'y applique montre l'absence de limites nettes pour les Wayana entre le social et le corporel, entre le corps sain et la maladie. *Tiwiliptai* c'est d'abord se fâcher, se battre, se disputer. Mais deux autres sens sont courants : d'une part connaître la déchéance physique, et de l'autre être toujours ivre.

Parmi les autres sensations fortement inscrites dans le langage et la vie sociale, nous citerons aussi *tipoinai* que l'on peut assez bien traduire par "être stupéfié", hébété. Ce terme correspond à l'impression, tout à coup, de ne plus rien savoir, d'avoir tout oublié d'une tâche précise que l'on connaît pourtant bien. On se sent stupide, perdu et on est obligé d'arrêter l'activité en cours. Le phénomène est tran-

sitoire, on a chaud, on transpire, on panique, on éprouve une sensation de coup de barre et de découragement. On a l'impression que la tâche en cours nous dépasse : *kanawapëk tipoinai* c'est éprouver cela en fabriquant une pirogue (alors que l'on a déjà fait des pirogues sans problème). *Poinatop* est à la fois le [397] nom correspondant à *tipoinai* et la période de temps de cette manifestation : ainsi parfois dans les sauts du fleuve le moteur de la pirogue s'arrête et le bosman au lieu de sauter à l'eau comme il devrait le faire reste stupide, figé, ne sait plus quoi décider, quoi faire, même s'il a déjà fait face à cette situation cent fois. L'explication courante est qu'on a mangé trop chaud. On trouve trois autres termes qui rendent compte (avec quelques différences) de l'impuissance d'un individu de faire face à une situation donnée qui lui est pourtant familière et ne présente pas de danger particulier ⁶³⁸ : *talutai* ⁶³⁹ ; *takala* (ou *talakala*) que l'on attribue à un maléfice ; *tahkutikai* (ou *talahkutikai*). Il faut que ce type d'impression, où la conscience est comme paralysée, préoccupe assez les Wayana pour qu'ils éprouvent le besoin de tant le nommer ; et que son caractère étrange les inquiète suffisamment pour qu'ils choisissent de l'attribuer à une cause externe dont l'individu est victime.

Jouissance physique, jouissance esthétique : les Wayana affectent un terme, *walo* pour désigner la qualité des sensations. Il ne s'agit pas là du seul plaisir sexuel mais de tous les plaisirs que l'on peut tirer du corps. On dira *ëhektop man walo pëtuku*, "la copulation est délicieuse" (qui ne se limite pas à l'éjaculation) ; ou encore *watau man walo mëwihnë* pour dire que le coumarou, la sensation gustative qu'on en tire, est excellent ; pour caractériser une sensation vraiment exquise on peut encore dire *walonma*. *Walo* signifie à la fois agréable et joli, et comporte une notion d'esthétique. Le plaisir physique, à la fois corporel et esthétique, est désigné par le mot *walokatop* (qui comprend aussi bien le sommeil, le grattage d'une démangeaison que le plaisir de la caresse) qui s'applique aussi au lieu et au moment où on l'éprouve (*walo tikai* c'est donc "jouir" au sens le plus large) qu'à la sensation elle-même. Tout ce qui peut procurer ce plaisir, en constituer l'occasion, se dit *walo eitop*. A l'opposé *walopin* (*walola* qualificatif) est ce qui ne fait pas plaisir ; la douleur en fait partie. On dira par exemple *ëtawoktop walola*, la fête est terne, sans joie, sans plaisir. Quant au jouisseur, il est nommé précisément non à

⁶³⁸ Les termes qui suivent correspondent aux formes verbales.

⁶³⁹ Dont le premier sens est "être obstiné", entêté, et qui n'a acquis que récemment un sens proche de *tipoinai*.

partir du plaisir mais de la joie : *ëhewakan* vient de *ëhewake*, "joyeux", "heureux". Bref c'est celui qui est heureux.

L'idéal du héros guerrier, à l'opposé, est dans la pensée wayana un individu qui tend à l'abstinence dans tous les domaines. Il est significatif que dans le cycle de Kailawa -représentant de cet idéal- la fin des guerres et l'établissement d'un état de paix soit manifesté précisément par le passage de l'abstinence (le seul aliment de Kailawa était la chair des ennemis), comme symbole du conflit et de Kailawa, à la jouissance comme symbole de la paix retrouvée : "celui dont je porte le nom a tué beaucoup de gens, beaucoup beaucoup de gens, mais moi je ne suis pas vraiment méchant, c'est fini, j'ai envie de faire l'amour, je [398] veux boire du cachiri, j'ai faim, je veux tout manger, a-t-il dit. Alors on a fait la paix, on ne s'entretue plus jusqu'à nos jours" (K). On notera au passage dans ce processus la proximité (déjà présente dans *walo*) du plaisir alimentaire et du plaisir sexuel retrouvés, de même que l'échange nécessaire de femmes entre groupes, largement attesté par le conteur et illustrant parfaitement cet aphorisme de Levi-Strauss : « le but réel du mariage n'est pas tant d'obtenir une femme que de se procurer des beaux-frères », c'est-à-dire de tisser des alliances (1979 : 105).

[399]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie. Anthropologie du corps

Chapitre IX

Le corps dans la production, le concept de travail

[Retour à la table des matières](#)

Le corps est aussi, comme le disait Mauss « le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme » ([1950] 1985 : 372) ; et cet auteur définissait la technique comme « un acte traditionnel efficace » (id : 371). Bien que le domaine technique ne se réduit pas aux activités économiques, ces dernières lui sont nécessairement liées. On en arrive donc tout naturellement au corps comme instrument de travail ; nous ne développerons pas ses activités infinies en ce domaine, mais nous traiterons du concept de travail, ou plutôt d'activité, chez les Wayana, avant d'envisager comment les différentes tâches sont réparties entre les sexes dans la société.

IX-1 - Analyse

Pour cette catégorie, dont on sait qu'elle « est historiquement déterminée par un certain stade des formes de l'évolution socio-économique » (Descola, 1986 : 350), nous retiendrons la définition qu'en donne M. Godelier :

« Le travail humain est une activité individuelle ou collective, intentionnelle et non instinctive, s'exerçant sur la nature à travers une succession d'opérations ayant pour but d'en disjoindre certains éléments matériels pour les faire servir à des besoins humains soit dans leur état naturel (fruits consommés crus), soit après des transformations d'état ou de forme imposées par l'homme (la fonte du fer pour fabriquer des outils et des armes) » (1991 : 718).

Il y a plusieurs façons de rendre compte de cette notion de travail. Commençons par le lexique : *tëmamine* signifie "se consacrer à", qu'il s'agisse de la chasse, de la pêche, de l'abatis ou de l'école... *Tëmamineitop* (ou *maminu* ou *ëmamin*) est "le travail", l'activité en cours dans le sens défini par Godelier, et "celui qui travaille" *tëmaminem*. *Tëmamineitop* désigne tout ce qui n'est ni du repos, ni de la détente ou de la fête. En fait, comme chez les Achuar, « il n'existe pas de concept de "travail en général", définissable comme une forme d'activité distincte des autres manifestations de la pratique sociale » (Descola, 1986 : 350). Un suffixe général, *pëk* ("sur", "occupé à"), permet de désigner l'activité en cours. Ainsi si l'on demande où est un tel, une des réponses possibles est *imëpëk*, "à l'abatis", mais on saura, selon l'époque, si c'est pour défricher, arracher, planter... Les deux termes peuvent [400] être combinés : on dira *Jean tëmamine omipëk*, "Jean est occupé à travailler à la parole", il travaille à, sur, la parole (mes travaux portaient alors sur le lexique). Toute activité considérée comme utile et sérieuse par celui qui l'entreprend relève de ce que nous appellerions "travail".

Pour dire qu'un travail, en fait une activité, requiert un effort physique, ce qui n'est nullement impliqué dans le simple terme *maminu*, on dira *maminu anumhakan*, "une tâche fatigante", littéralement "un travail fort", donc qui "fait transpirer" (*tëlamukatanihpoi*). On peut aussi utiliser *wakimela*, "pénible", "compliqué" : *tëmamineitop wakimela man*, "le travail est pénible".

Le terme *tïhe*, signifie à la fois "mettre" (*ëwatap mule tïhe*, "mettre l'enfant dans le porte-bébé") et "fabriquer" ; on peut aussi l'employer dans l'acception "d'inventer", de "créer". Dans le sens de "faire", il est le mot le plus général, qui comporte des modalités : *tëklëi*, qui consiste à donner forme, à sculpter (du bois pour faire l'arc, de la terre pour les poteries...) ; *tikaphe* qui s'applique à la confection d'un contenant (vanner, tisser un hamac, faire une poterie...) ; *takaphe* enfin

qui peut être traduit par "tresser" et concerne l'assemblage des lattes du toit, des nattes de cheveux aussi bien que la fabrication des cordes ou fils.

La notion de travail-échange est connue ; *tïwetkai* c'est travailler en échange de quelque chose (*Kupi kalakuli* ⁶⁴⁰ *tïwetkaija*, "K. travaille pour de l'argent") et *iwetkatop* désigne "l'activité rémunérée", que ce soit par une fête, de la bière de manioc, de l'argent, des cigarettes... on doit préciser. La notion d'échange est commune : *tëpetpimai* c'est "payer", devoir, rendre ce qui est convenu (*Waisuja tëpetpimai Kawet*, "W. paie K.") (et *epetpi* "le dû", "le prix", "le paiement" (on dira *jepetpi hewai Jeanja*, "je veux ce que Jean me doit !"). Il existe plusieurs formes d'échange, outre *tïwetkai*. Ainsi *tëhepetpimai* a plusieurs sens 1) "troquer", quand chacun doit quelque chose à l'autre, en tenant compte le plus possible de l'équité, c'est-à-dire de la valeur de ce qui est échangé : un poste radio contre un arc par exemple ; 2) "profiter d'un paiement" (*këhepetpimata* ! "allons nous payer !", disent deux compères qui viennent de toucher leur solde) ; 3) "se rattraper", se faire pardonner à la suite d'une erreur (une épouse battue à tort peut aussi dire à son époux *këhepetpimata* ! dans le sens "rattrapons-nous !", et ici faisons l'amour) ; *tëhemtakaimai* ⁶⁴¹ signifie "échanger des éléments identiques ou quasi-identiques", et dans ce cas il n'y a aucune référence à l'argent. On trouve aussi *tëpekatse* ("acheter") ou encore *tëkalëi pitë* (litt. "donner temporairement") ; mais aussi "cancaner, médire", "prêter". Il n'y a quasiment [401] jamais correspondance : le paiement, la compensation, est différé. À vrai dire tous les Wayana sont en situation de dette vis-à-vis de plusieurs autres, "qui ne peuvent pas leur refuser" pour des raisons de parenté : *la dette est une institution* (voir aussi avec la mort, XII-2-1).

⁶⁴⁰ Ce terme karib désignait l'or chez les anciens Caraïbes des îles (P. Grenand, 1971 : 151).

⁶⁴¹ *Tëhem/takai/mai*, "dérouler (ou débiter) le don de chair".

Voici un **tableau (n°10)**
des différents types d'échanges économiques :

[Retour à la table des matières](#)

<i>tëpetpïmai</i>	régler son dû, dans tous les cas de figure ; rembourser
<i>tïwetkai</i>	fournir un travail en échange d'une récompense précise
<i>tëhepetpïmai</i>	échanger des entités différentes de valeurs identiques ou voisines
<i>tëhemtakaimai</i>	échanger des entités identiques (viande contre viande, femme contre femme...)
<i>tëkalëi pitë</i>	prêter

Les quatre derniers termes correspondent à un accord d'échange ou de prêt ainsi qu'au terme initial de l'opération ; le premier par contre signifie l'acquittement qui met fin au processus. Entre les deux, le temps peut-être long, de plusieurs années ; il y a de bons et de mauvais payeurs ; les enfants héritent des dettes de leurs parents.

La notion de fatigue est séparée : "la fatigue", *keptop* ou *kemnë* ; "être fatigué", *tikephe* (on peut aussi dire cela à quelqu'un, surtout un enfant, qui pleure, qui réclame ou se plaint, pour lui signifier qu'il a déjà tout ce dont il a besoin, pour lui faire comprendre qu'il est trop exigeant, qu'il nous fatigue) ; *ikep mëwih-në*, "je suis épuisé". Le sens étymologique de *tikephe* est "terminer", "achever", "finir" (*kephe* signifie "le dépassement", "l'achèvement") : ainsi *pakolotikëphe*, "avoir achevé -de construire- la maison" et "être fatigué de la construire". Il est intéressant de constater que la notion d'effort est assimilée à celle d'achèvement : les choses importantes, les gros travaux, ne vont pas sans un surcroît d'effort qui provoque la fatigue, mais chez l'homme accompli, donc résistant, cette dernière doit survenir après la fin de l'épreuve. Il existe un terme pour se fatiguer, c'est *tikëpamhe* ; on dira par exemple A. *man tikëpamhe*. La fatigue n'est pas associée à

une activité normale, quotidienne ; ou bien elle est interprétée comme pathologique.

Les Wayana recourent le plus rarement possible à autrui dans leurs activités. Cependant il est des tâches qui ne peuvent être accomplies tout à fait individuellement, comme le défrichage de l'abatis ; l'époux réunit alors un groupe d'hommes de la famille (notamment les gendres) et d'alliés afin qu'ils l'aident (*tèpètomai* ⁶⁴²), et il les remerciera grâce [402] à un cachiri que son épouse a préparé. Il pourra retourner le service à ses aides (*apètomanom*) en temps voulu. Certains ne veulent pas être aidés (*ètapètomapöpîn*) et ne font donc pas appel à ce type de travail collectif nommé *ètapètomatop* ⁶⁴³, d'autres ne sont pas serviables (*hekehepîn*) et on ne leur demande rien.

Un travail salarié épisodique a fait son apparition voici quelques décennies grâce notamment au BRGM ⁶⁴⁴ qui employait quelques Wayana comme boussoyeurs ou défricheurs pour ouvrir des layons en forêt. Parfois une mission botanique ou géologique offre ce genre d'emploi ; Hurault s'est attaché à établir un « relevé périodique de l'activité des hommes et adolescents oayana » (1965 : 120) en 1962 où la part du travail salarié apparaît nettement supérieure à ce qu'elle est de nos jours ; il analyse également l'emploi du temps des hommes et des femmes (id : 122-124) ⁶⁴⁵. Actuellement ce sont surtout les deux coopératives indigènes locales qui occupent le plus de monde régulièrement, afin de construire de nouveaux car-bets, d'effectuer la réfection des toitures et surtout de fabriquer de l'artisanat qui sera vendu... Les Wayana ont ainsi appris à orienter certaines activités vers l'obtention d'un salaire. Cela ne veut pas dire, comme le remarque Godelier, qu'ils ne cherchaient pas auparavant l'efficacité, mais leur but était de minimiser leur temps de travail, d'obtenir un produit de qualité, ou de se procurer par le travail (*iwetkatop*) du plaisir ou un objet convoité, non de réaliser un profit monétaire. On peut dire qu'il y avait réellement un enjeu à ce niveau là, une sorte de compétition, comme en témoigne le lexique, qui oppose notamment la séries des "efficaces, toniques, habiles" : *ekomhakan/amolephakan/ihpèmhakan* à ceux qui ne le sont

⁶⁴² Littéralement "fournir les bras" ; peut aussi être employé pour dire "faire crédit".

⁶⁴³ *Tèpètomai* signifie "participer à un travail collectif". Littéralement on peut le décomposer en *tè/èpè/mai*, qui pourrait se traduire par "s'ajouter un bras".

⁶⁴⁴ Bureau de la Recherche Géologique et Minière.

⁶⁴⁵ On pourra aussi consulter le tableau des activités de subsistances établi par J. Lapointe (1970 : 59).

pas ou pas particulièrement. Le *ihpëmhakan* est un "possédant" c'est-à-dire une personne qui dispose de tout ce dont elle a besoin et même plus, pour elle et sa famille : son dynamisme, son habileté, sa vaillance apportent une valeur ajoutée qui se traduit en termes de confort. Nous reviendrons sur le détail de ces notions avec les âges de la vie. Ces valeurs persistent, mais les Wayana leur superposent maintenant la dichotomie entre les activités salariées et celles qui ne le sont pas ; et bien sûr ils cherchent en permanence à modifier la donne, à rendre monétairement rentable une activité traditionnelle ou ludique. Ainsi la parole se vend maintenant, aux chercheurs de tous ordres comme à l'ethnologue. On peut affirmer que les femmes sont les grandes perdantes ; peu de leurs activités sont monétarisées, et leur artisanat est globalement très sous-évalué sur le plan économique par rapport à celui des hommes.

[403]

De manière générale, la paresse est un grave défaut qui dévalorise nettement celui qui en fait montre, le *ikiphakan* (*tëntikahem* est moins précis, c'est "quelqu'un d'apathique", qui manque de tonus). On peut être paresseux (*ikiphak*) pour tout, ou pour certaines activités électives qui déplaisent, qu'on cherche à éviter ; on dira alors par exemple *imë kile*, "paresseux pour l'abatis". La fainéantise est stigmatisée : on aura des furoncles (*juju*) si on se lève trop tard le matin ; le signe principal de *tëtopai*, l'affection qui atteint ceux qui ont respiré le sang d'une femme en retour de couche, est l'asthénie toujours décrite comme "tu deviens feignant" ou "tu n'as plus envie de travailler", et la fatigue est bien le symptôme qui accompagne toute maladie ; dans les plaisanteries obligées entre certains parents de sexe opposé la fille dit souvent "tu es fainéant, tu ne vas jamais à la pêche...". Ce n'est pas par rapport à l'effort qu'on juge mais par rapport à l'activité : le feignant est celui qui ne s'occupe pas, il est inactif. Bref il est improductif. Il est clair que son capital symbolique est faible, surtout par rapport au vaillant (*ikipin*) dont l'activité comblera aisément les besoins d'une famille. Nous avons vu précédemment que l'on servait traditionnellement le repas *tulakanem emtapikatop* (VII-2-1-2, XVIII-1-2) au futur époux (et aux étrangers en visite) afin de lui signifier qu'on attendait de lui de l'aide et du poisson ou du gibier. Enfin le principal but revendiqué de l'initiation est de rendre actif, vaillant.

IX-2 La répartition sexuelle des tâches

[Retour à la table des matières](#)

L'usage du corps est sexuellement différencié, nous l'avons fréquemment observé jusqu'ici. Mais les tâches qui lui sont confiées dépendent aussi de critères essentiellement culturels ; chez les Wayana Crevaux remarquait : « le rôle de chacun est si bien défini que le voyageur est certain de ne rien obtenir s'il commande aux hommes un travail qui est l'attribut des femmes » ([1883] 1987 : 312-313). Il est indispensable de dresser la liste des principales tâches sociales selon le sexe de la personne qui l'effectue, afin de voir où se fait le partage ⁶⁴⁶. Pour certaines d'entre ces activités l'attribution en fonction du sexe est tranchée, alors que d'autres sont plus ambivalentes (ainsi de l'abatis). Il faut alors décomposer la tâche en actes plus réduits pour mettre en évidence la dichotomie : le défrichement de l'abatis est oeuvre d'hommes, la plantation travail de femmes pour le manioc notamment, la récolte [404] mixte mais surtout féminine, sauf par exemple en ce qui concerne les bananes ⁶⁴⁷ ; le transport de la cueillette au village s'effectue à dos de femmes ⁶⁴⁸ sur terre et affaire d'homme sur l'eau... La cuisine est exclusivement fémi-

⁶⁴⁶ Hurault chiffre en deux tableaux la moyenne hebdomadaire de l'emploi du temps des hommes et de celui des femmes, (1989 : 10-11). La première serait de trente-six heures et la seconde de quarante-huit heures par semaine ; notons que la même enquête précise que le repos et la parure occupent vingt-cinq heures et les visites et déplacements plus de treize heures.

⁶⁴⁷ Crevaux observait : « Ils arrachent le manioc ensemble ; mais c'est toujours l'homme qui coupe les bananes, grimpe sur les arbres pour cueillir les papay, les graines de comou ou de ouapou... » ([1883] 1987 : 312). Il n'existe pas de terme générique pour cueillir. Cette activité est divisée selon le végétal auquel elle s'applique : on utilisera *tupètse* pour le fruits, le piment, le maïs ou les noix de coco ; *tumkai* pour le manioc ; *tèniptèi* pour le *wapu* ou le *kumu* ; *tìpìm-kai* pour les bananes. Il n'est bien sur pas indifférent que ce dernier type de cueillette, réservé aux hommes, signifie littéralement "couper le cou" et soit donc assimilé à un acte de prédation. La banane appartient à la catégorie légume et non à la catégorie fruit. Il va sans dire que le tabac est exclusivement affaire d'homme.

⁶⁴⁸ Cette observation ne va pas bien sur sans rappeler le célèbre texte de Clastres "L'arc et la panier", et notamment ce passage « le déséquilibre des relations économiques entre les chasseurs et leurs épouses s'exprime, dans la pensée des Indiens, comme l'opposition de l'arc et du panier. Chacun de ces deux instruments est en effet le moyen, le signe et le résumé de deux styles d'existence à la fois opposés et soigneusement séparés. Il est à peine nécessaire de souligner que l'arc... est un outil exclusivement masculin et que le panier, choses des femmes n'est utilisé que par elles : les hommes chassent, les femmes portent », La société contre l'Etat,

nine au premier abord ; oui mais... de nombreux instruments de cuisine quotidiens comme les tamis, la couleuvre à manioc, la longue cuillère à remuer *anekatop* entre autres sont fabriqués par les hommes à la demande des femmes en fonction des besoins. Ainsi d'une certaine façon les hommes participent à la cuisine, mais indirectement ; c'est sans doute ce qui a conduit Van Velthem à préférer l'expression "union de travail" à celle de division du travail" (1995 : 98). En fait la fabrication des instruments de production appartient toute entière aux hommes, et celle des appareils de transformation aux femmes ; une division sexuelle des outils (fabrication et usage doivent être différenciés) double celle du travail.

À y regarder en détail, les tâches féminines en fait sont principalement mixtes (la hotte de portage des femmes est fabriquée par les hommes...) alors que la plupart des activités masculines sont exclusives de ce sexe (chasse, pêche au gros...). Par contre ce qui sert à tuer est exclusivement masculin, et ce qui sert à cuire (poterie) exclusivement féminin. La femme est le nid temporaire et obligatoire pour tous, et c'est l'homme qui bâtit le logement de tous. On a pu opposer le travail lent, de gestation, de la femme à celui, violent et ponctuel, quasi-coïtal, de l'homme (Deshayes et Keifenheim, 1994 : 100).

Tout se passe comme si la femme étant plus proche du sauvage, du désordre (incontinence de ses flux...) devait être astreinte à une socialité exacerbée, éloignée des risques et tentations, alors que l'homme, véritablement maître de lui, ordonnateur du social, était seul à même, pour la survie de tous, d'affronter les dangers de la forêt.

Les activités féminines sont géographiquement délimitées (abatis, gisement de terre à poterie...) tandis que celles de l'homme sont assimilées à un voyage, il ne sait pas où peut [405] le mener le gibier ; ainsi l'errance de l'homme hors des sentiers battus s'oppose aux trajets pré-conçus de la femme comme le sauvage au cultivé. La femme est nettement plus sédentaire ; elle prend moins de risques. Elle est l'instrument de l'Autre-Monde qui permet la reproduction de la société (par l'intermédiaire du *jolok* de la lune) et l'homme est l'instrument de la société qui

1974 : 92. Quant à F. Grenand et C. Haxaire elles affirment que « la suprématie de la femme sur le domaine agricole s'étend de la plantation à la consommation, puisque c'est elle seule qui règne sur la cuisine » (1977 : 307).

utilise la nature (chasse ⁶⁴⁹, pêche) dans le même but ; et de même qu'il n'y a pas d'enfant sans homme, il n'y a pas de repas véritable sans femme pour l'apprêter.

La complémentarité en définitive est partout, elle est au fondement de la société ; les corps l'expriment à travers les habitus qui sont eux-mêmes en grande partie le produit historique de ce qu'une culture impose à ses membres par l'intermédiaire de la répartition sexuelle des tâches. Les corps disent la culture, ils racontent aussi son histoire ; et les modifications actuelles, qu'elles soient techniques (moteur, fusil...) ou intellectuelles (école pour tous, télévision) ou encore économiques (revenus de l'artisanat...) sont déjà en train de modifier les comportements, les équilibres... Les hommes détenaient le monopole de l'utilisation de la pirogue, mais certaines femmes commencent à piroguer, l'une d'elles s'est même mise à chasser ; certaines d'entre elles aident leurs maris dans la peinture du ciel de case, et les maris les aident à l'occasion à faire de la poterie... Bref on l'aura compris un nouveau rapport au corps, aux gestes est en cours de constitution, qui révèle et institue de nouveaux rapports entre les sexes. Le tableau qui suit n'est donc qu'un bilan arrêté à un moment donné, par nécessité heuristique. Il est déjà affecté par des glissements ; cependant certaines zones sont plus résistantes à la modification, comme le tissage ou la fabrication de la pirogue ou de la maison.

L'utilisation conditionne l'appropriation : ainsi il est reconnu qu'à l'épouse appartiennent l'abatis, le carbet (elle y cuisine, y enfante, y reçoit, y fait la poterie et le cachiri...), la hotte de portage ; par contre à l'homme reviennent l'arc, le fusil, le matériel de pêche ⁶⁵⁰. On précisera cela en parlant de l'héritage. On pourrait objecter : pourquoi l'abatis est propriété de la femme alors que l'homme le défri-che et le brûle ? De même pourquoi le carbet construit par l'homme serait à la femme ? Dans le cas de l'abatis, il est clair que la femme y est plus active, durant

⁶⁴⁹ Il n'y avait pas de terme spécifique pour désigner la chasse (pour P. Erikson, on peut « interpréter l'absence fréquente dans les langues amazoniennes de verbes qui pourraient se traduire par "chasser" » comme un aspect de la culpabilité qu'éprouve le chasseur envers l'animal qui est finalement aussi un allié 1987 : 105) ; par contre le terme utilisé pour chasseur signifie "prédateur" et "assassin" et s'applique aussi bien à l'homme qu'au jaguar par exemple. On peut même préciser la rentabilité de cette activité : *tikaimok* c'est "ne pas être bredouille" et un *tikaimojem* ou *tikaimokem* est à la fois "un bon prédateur" (comme le jaguar) donc "un bon chasseur" dont la famille est bien nourrie. De même pour la pêche : *imtëtop*, entre autres sens, qualifie une "pêche abondante", et *timtëhem* est celui qui l'a réalisé. Signalons que la chasse ne se pratique plus qu'au fusil, et que l'usage de l'arc est limité principalement à la pêche à l'*aimara*.

⁶⁵⁰ P. Clastres, dans les pages classiques citées précédemment, aborde aussi l'opposition entre l'espace féminin du campement et l'espace masculin de la forêt (1974 : 91).

plus de temps que l'homme, et enfin le produit qu'on en tire est traité par la [406] femme : portage, cuisine. Dans le cas du carbet, l'usage n'est pas premier ; ce qui compte c'est que la maison est explicitement réalisée par le mari pour son épouse, ensuite une sorte de dot. Un couple ne peut prétendre habiter séparément s'il ne possède pas de toit ; c'est grâce à celui-ci qu'il acquiert une individualité. L'homme a prouvé à tous qu'il était capable de faire (ou maintenant dans certains cas de payer quelqu'un qui fasse pour lui) une maison, mais il faut remarquer que la construction de cette dernière intervient toujours après la naissance du premier enfant, c'est-à-dire après que l'épouse ait prouvé qu'elle aussi pouvait bâtir. Mais la réciprocité se manifeste aussi ailleurs : le hamac, notamment, entièrement réalisé par la femme, est la propriété de l'homme pour qui il a été fait...

Le **tableau suivant (n°11)**, recensant les principales activités en fonction du sexe, permettra de synthétiser les données ⁶⁵¹ :

F : travail féminin (*wēliham mamin*)

H : travail masculin (*eluakom mamin*)

ACTIVITÉ GLOBALE	SOUS-ACTIVITÉ	SEXE CONCERNÉ
CHASSE		H
PÊCHE	- fretin, poissons de crique - nivrée - gros poissons - filets	FH HF (excepté F enceintes) H H
VANNERIE		H
TISSAGE	hamac, porte-bébé, ceintures de perles...	F
AGRICULTURE ⁶⁵²	- abattage et défrichage initial - brûlage - sarclage - plantation ---> manioc ---> tabac ---> arbres fruitiers - entretien (sarclages, arrachage...) - récolte ---> manioc, patates douces	H H FH F H FH FH F

⁶⁵¹ On trouvera dans Hurault une tentative pour cerner le temps de travail, en fonction de l'activité, des hommes et des femmes il y a trois décennies ([1972] 1989 : 10-11) ; l'auteur confirme, en la nuanciant, l'idée que les femmes travaillent davantage que les hommes, soit 48h au lieu de 36h.

⁶⁵² Quelques données intéressantes à ce sujet dans Van Velthem, (1996 : 16, en note).

ACTIVITÉ GLOBALE	SOUS-ACTIVITÉ	SEXE CONCERNÉ
	---> tabac ---> coton ---> bananes - transport au village par terre - transport voie d'eau - fabrication matériel transport	H F H F H H
ÉLEVAGE/ ÉDUCATION	- nouveau-nés, enfants jeunes - après 4 ans --> des filles --> des garçons	F F)maintenant H) école
[407]		
CUISINE	- toutes tâches culinaires - coupe et transport bois feu - fabrication cachiri - matériel vanné, cuillère <i>anekatop</i>	F F F H
POTERIE (fabrication actuelle- ment vouée exclu- sivement à la vente)	- recueil terre - transport terrestre terre à poterie - transport fluvial terre à poterie - travail poterie	F F H F
TRAVAIL DU BOIS	tabouret, pirogue, carbet, arc, pagaie, palette pour remuer sauce...	H
TRESSAGE	corde d'arc, différentes ficelles...	H
SOINS DU CORPS/LAVAGE/ NETTOYAGE/ ENTRETIEN	- coupe des cheveux - épouillage, épilation d'autrui ⁶⁵³ - préparation et application de la teinture de roucou ⁶⁵⁴ - vaisselle - vêtements (lavage) - hamac - carbet - alentours maison - village (entretien)	H F+/H F F FH F FH F H H
UTILISATION PIROGUE	- à pagaie - à moteur	HF H (F exception)
BRICOLAGE	- mécanique - électricité - menuiserie	H H H
PARURES	- ordinaires : ---> bracelets, colliers... ---> couronne (<i>pumali.</i>) - de cérémonie : <i>olok</i> ...	F H
INSTRUMENTS DE MUSIQUE	flûtes, clarinettes...	H

⁶⁵³ Il y a transposition des rôles du travail du sol au travail de la surface corporelle : on peut opposer les activités masculines comme la coupe des cheveux, équivalent de l'essartage, à des activités féminines comme l'épouillage ou l'épilation d'autrui, équivalents du désherbage.

⁶⁵⁴ Maintenant abandonnée.

Même si garçons et filles sont maintenant formés principalement par l'école, cela ne veut pas dire qu'il y a abolition totale des anciens apprentissages ⁶⁵⁵. Ainsi la fille aidera à la cuisine très tôt, le garçon ne pourra pas ne pas chasser, au moins un peu, ou pêcher... Mais il faut bien voir qu'à l'école les enfants ne sont pas seulement confrontés à de nouvelles façons de penser, ils apprennent aussi de nouveaux usages du corps : le sport par exemple (qui est un concept avant d'être une pratique), qu'il soit individuel comme la course à pied chronométrée, les sauts en longueur et en hauteur, ou collectif comme le foot-ball, le basket-ball et même récemment le base-ball ... Cela a été relevé ci-avant.

Par contre des différences s'introduisent en fonction du sexe : les filles s'arrêteront dès la fin de l'école primaire alors que les garçons poursuivront s'ils le peuvent, et ceci [408] correspond à ce que la société attend d'eux respectivement. Par anticipation un nouveau partage des rôles s'instaure à travers l'école, offrant les aspects les plus techniques ou intellectuels et "à responsabilité" aux hommes, les femmes n'étant pas censées modifier leurs tâches. En gros, la gestion de la modernité sera affaire d'hommes essentiellement ; de fait l'habitus devrait se modifier d'abord chez eux. Cependant il est probable que des facteurs économiques, comme l'attribution d'allocations diverses aux femmes, viendront quelque peu bouleverser ce paysage futur en introduisant de nouveaux rapports de pouvoir.

Photo no 3. Femme à la poterie et ses tissages

[Retour à la table des matières](#)

Voir la photo no 3 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

⁶⁵⁵ P. Grenand a bien montré la technique d'apprentissage de la chasse et des plantes chez les Wayãpi (1980 : 31).

[409]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.**Première partie.
Anthropologie du corps****Chapitre X**

**Le corps dans la perspective
du temps**[Retour à la table des matières](#)

Nous venons d'analyser la notion de travail, et de voir comment s'effectuait la répartition des activités selon le sexe. Mais la compétence à produire n'est pas innée ; elle s'acquiert au cours d'un long processus de maturation physique, psychologique et intellectuel qui est conditionné tout à la fois par la biologie et par l'apprentissage. Cette acquisition de compétence affecte chacun, mais dans une mesure qui varie selon les individus.

Il s'agit maintenant d'essayer d'analyser à travers quels critères principaux est envisagée l'évolution de la personne durant la vie, ceux auxquels les Wayana confient le pouvoir de différencier les classes d'âge mais aussi les individus ; ceux qui introduisent de la distinction entre les humains ⁶⁵⁶ à partir de leur corps producteur. Souvenons-nous néanmoins qu'il n'y a pas de spécialiste chez les Wayana, à l'exception du chamane (et de certains *ëlemi*), tous devant apprendre et maî-

⁶⁵⁶ Bourdieu nous rappelle que « l'analyse de l'apprentissage et de l'acquisition des dispositions conduit au principe proprement historique de l'ordre politique » (1997 : 201) ; pour lui « les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie politique ne peuvent être posés et résolus vraiment que par un retour aux observations triviales de la sociologie de l'apprentissage et de l'éducation » (id : 202).

triser l'ensemble des éléments de la survie et de la vie courante. Nous finirons ce chapitre par une analyse de la notion de temps, notion inséparable du corps comme nous le verrons.

Plan :

X-1	le procès de maturation de la personne	410
X-2	les grandes étapes de l'existence	435
X-3	la notion de temps	480

[410]

X-1 Le procès de maturation de la personne

[Retour à la table des matières](#)

Nous le détaillerons à travers les thèmes suivants, qui sont ceux retenus par les Wayana eux-mêmes. Par la suite nous aborderons le vieillissement corporel dont nous avons déjà livré, grâce au sang, les principaux mécanismes (V-3-1-4).

X-1-1	habileté, vigueur, expérience	410
X-1-2	essai de schématisation des étapes de la maturation ...	412
X-1-3	le savoir intellectuel	430

X-1-1 habileté, vigueur, expérience

Nous commencerons par l'étude de quelques termes de base.

X-1-1-1 le lexique

L'analyse de quelques termes généraux est indispensable pour aborder le problème de la maturation, car « tout comme les mois se rassemblent en saisons, les années de l'homme se regroupent en âges de la vie » (F. Loux, 1979 : 42) : encore nous faut-il comprendre selon quels critères spécifiques les Wayana envisagent ces regroupements.

a - l'habileté/l'adresse

Tëmehetai signifie "être habile", "savoir mettre en pratique sa connaissance avec ses mains" selon le mot d'un informateur à qui l'étymologie donne raison ⁶⁵⁷ ; *emehetala* est son opposé. C'est non seulement posséder l'habileté physique mais savoir la mettre au service de ses connaissances : il s'agit d'une habileté active, agissante. *Tëmehek*, "habile", *tëmehekem* "celui/celle qui est habile", "qui possède le savoir-faire", le tour de main. Ce [411] sont là des termes généraux. L'adresse ⁶⁵⁸ elle-même a un autre lexique qui se définit en négatif : *takihe*, "rater une cible" et *akitëla*, "viser juste, ne pas rater" (c'est l'opposé de *takihe*). Il faut préciser, par exemple *akitëla wai pailake* (ou *pailatap*) : "je suis adroit à (avec) l'arc", ou bien *wëtëla pailake* : "maladroit à l'arc" ; alors que si l'on avait dit *A. tëmehek paila pëk*, cela aurait signifié que "A. est habile pour fabriquer les arcs". *Tëmehetai* s'adresse à la fabrication, à la conception, alors que *akitëla* concerne

⁶⁵⁷ *Tëmehek*, "habile de ses mains", *tëmehekem*, "qui est habile" ; la racine est *omo* ("main") qui se transforme en *eme* dans les combinaisons. *Emehemhakan*, "celui (celle) qui est très habile de ses mains", *emehemin* l'inverse. La racine du terme est certainement *omo*, "la main".

⁶⁵⁸ Je fais ici la distinction entre l'adresse comme « qualité physique d'une personne qui fait les mouvements les mieux adaptés à la réussite de l'opération » et l'habileté comme qualité d'une personne « qui exécute ce qu'elle entreprend avec autant d'adresse que d'intelligence ou de compétence », selon les définitions du Petit Robert.

l'utilisation, le maniement ⁶⁵⁹. On remarquera que ces deux formes verbales sont intransitives : on n'est pas habile ou adroit en général, mais pour une (ou des) activités bien précises.

b - expérience, résistance et vigueur

Titaktikai (litt. "dire, faire dans soi") c'est "faire l'expérience", et en conséquence acquérir un savoir, mais surtout avoir la pleine possession de soi, physiquement et socialement, avoir la maîtrise de soi, savoir affronter les situations ; c'est posséder la maturité en ce qui concerne le domaine physique, la vigueur et la résistance. Le savoir est donc bien indissociable du corps ; savoir-expérience et savoir-expérimenté sont tressés ensemble, et l'on peut parler ici d'un corps du savoir. De là viennent *tītahkala eitop*, "le manque d'expérience, de vigueur" et *tītahkatop*, "le fait d'en avoir".

Pour les Wayana un enfant "n'a pas la vie des hommes : plus il grandit plus il prend la vie des hommes" (A). C'est une autre façon de dire que « éducation corporelle et socialisation sont inséparables et éloignent le corps humain de l'état de nature... » (Loux, 1979 : 70) ⁶⁶⁰ ; comment pourrait-il en être autrement si l'on admet que, pour l'être humain, « la seule universalité consiste dans la faculté de s'immerger dans l'ordre symbolique d'une société, elle est ce privilège d'entrer en acteur dans un monde de significations et de valeurs que n'épuise aucune culture » (Le Breton, 1992 : 80). Et le lexique nous le dit bien : *tītaktikai* c'est littéralement "dire (et faire) son intérieur", autrement dit devenir soi-même, prendre possession de soi selon les Wayana. Le but final et idéal qui se laisse deviner, c'est l'acquisition de l'indépendance, valeur suprême.

⁶⁵⁹ Lors des épreuves d'initiation l'adresse donne lieu à des jeux et à des tests.

⁶⁶⁰ Rappelons que chez nous enfant vient de in-fans, sans parole, qui ne parle pas.

[412]

X-1-2 essai de schématisation des phases successives de la maturation

Précisons d'abord, car ici le vocabulaire est particulièrement éclairant :

Au tout début, l'enfant est vraiment *tītakalahnē tamu*, c'est-à-dire "très incapable", "qui n'a vraiment rien à dire, à exprimer en lui". Puis jusqu'à environ quatre ans l'enfant est *tītahkalahnē* (*tī*, soi/*itak*, dedans/*kala*, ne pas dire/*lahnē*, encore) donc "qui n'a pas encore à dire dedans", équivalent de qui n'a pas de pensée à lui ⁶⁶¹ : il n'a aucune expérience et est bien incapable d'en avoir. Durant cette période il va apprendre à marcher, à parler, à se comporter... ⁶⁶² ; puis il va franchir à son rythme (à son temps) les stades *tītahkatopopsik* (période du peu de vigueur), *tītahkatop* (période de l'individu physiquement expérimenté ou *takikatpī*) ... Ceci dans l'ordre de la maturité physique et cognitive ; pour celui de l'habileté on trouve des étapes du même genre : *ēmehetalahnēnma eitop* ("période d' inhabileté"), *ēmehetatsopik* ("période de peu d'habileté"), avant d'avoir toute l'habileté (*tēmehetakephe*).

Voici un **tableau synthétique (n°12)** résumant l'évaluation schématique ⁶⁶³ d'un informateur, jeune père (l'âge est indicatif, et chaque chiffre indiqué doit être

⁶⁶¹ Conception identique chez les Tatuyo (P. Bidou, 1983 : 14). Cependant il y a des exceptions ; ainsi, me désignant un jour son fils un ami me dit : "il sait déjà tout !" d'un air admiratif, voulant signaler que son enfant avait un don, et se référant implicitement au mythe qui veut que "Kujuli au début était un oeuf. Plus tard l'oeuf a éclaté et un petit homme en est sorti qui savait déjà marcher. C'est lui, Kujuli, qui a tout fait" (Pk, voir XVII-1-2) ; Bidou note d'ailleurs la même chose, « il y a des enfants, pas plus grands que cela, qui savent déjà beaucoup, qui très tôt ont une pensée forte de chamane » (1986 : 77).

⁶⁶² Chaque sexe effectue un apprentissage particulier et spécifique ; Bourdieu attribue à ce genre de différence une importance fondamentale : « les injonctions sociales les plus sérieuses s'adressent non à l'intellect mais au corps, traité comme un *pense-bête*. L'essentiel de l'apprentissage de la masculinité et de la féminité tend à inscrire la différence entre les sexes dans les corps (à travers la vêtement notamment), sous la forme de manières de marcher, de parler, de se tenir, de porter le regard, de s'asseoir » (1997 : 169) et conditionnent l'hexis corporelle de chaque sexe.

⁶⁶³ I. Combès a reconstitué un tableau de ce genre pour les anciens Tupi à partir des données fournies principalement par Y. D'Evreux (1992 : 258).

compris comme le centre d'une période de 4 ans : la période où figure l'âge de 8 ans, par exemple, court de six à dix ans)⁶⁶⁴ :

[413]

	habileté	expérience	descriptif
	<i>emehetapin tamu</i> ("qui n'est vraiment pas habile")	<i>tītak ikapin nīle</i> ("qui n'a aucune expérience")	C'est le nouveau-né, celui qui ne sait et ne fait absolument rien.
4 ans	<i>emehetapinihnē</i> ("qui n'a pas encore l'habileté")	<i>tītahkapinihnē</i> ("qui n'a pas encore l'expérience")	C'est le très jeune enfant, qui fait des bêtises et demande beaucoup d'attention. Il apprend à parler, à marcher et quelques éléments de base. Sinon "il ne sait rien faire". On peut entendre par là qu'il « n'a pas encore été conditionné, qu'il transgresse les tabous sociaux, offense la pudeur des adultes » ⁶⁶⁵ . Ne sachant se protéger du monde surnaturel (puisqu'il ne connaît pas les règles) il est fragile, très dépendant des adultes.
8 ans	<i>tēmehetahemīpsik</i> (<i>emehetapīlīpsik</i>) ("qui est un peu habile")	<i>tītaktīkahemīpsik</i> ("qui est un peu expérimenté")	Marche, connaît la peur (sait par exemple repérer les serpents), peut se baigner seul, répéter des choses, exécuter des ordres simples. Mais ne sait rien fabriquer et ne connaît rien à la tradition. On dit que, quand les parents ont un enfant de cet âge, ils ne doivent pas en avoir un autre car ce serait trop de travail. C'est mieux avant ou après. Sait faire de petits travaux, tresser, pêcher un peu du bord de la rivière. Une fille peut aider sa mère à la cuisine (pour peler le manioc...) et un garçon est souvent avec son père, "il veut le suivre partout".
12 ans	<i>temehetahem</i> ("qui est juste habile")	<i>tītaktīkahem</i> ("qui a juste l'expérience")	Sait presque tout : chasse, pêche... apprend à faire un canot, une maison mais toujours avec son père ou son grand-père ou oncle. La fille, elle, sait presque tout faire. Elle est mariée et a souvent un enfant. Le garçon

⁶⁶⁴ On peut donner les traductions suivantes : *emehetapin tamu*, "celui qui n'est pas du tout habile" ; *tītahkapinihnē*, "celui qui n'est pas encore vigoureux ni expérimenté" ; *tēmehetahemīpsik*, "celui qui est un peu habile" ; *tītahkahemīpsik*, "celui qui n'est pas encore résistant" ; *tēmehetahem*, "celui qui est juste habile" ; *tītaktīkahem*, "celui qui vient d'acquérir la vigueur" ; *emehetapī*, "celui qui est déjà habile" ; *tēmehetakepītpī*, "totalement habile" ; *tītak ikatpī*, "celui qui a acquis vigueur et expérience" ; *tītak ikakepītpī*, "qui est déjà depuis un certain temps en possession de la résistance physique et de l'expérience" ; *tītakepinmatpī*, "qui est depuis longtemps expérimenté et vigoureux".

⁶⁶⁵N. Elias (1973 : 238).

	habileté	expérience	descriptif
			n'est pas marié à cet âge qui est celui où on passe le premier <i>marake</i> . C'est aussi l'âge où on aime la fête, on est inconstant, peu persévérant, on change souvent d'idée, on est volage...
14 ans	<i>emehetap̃i</i> ("en possession de l'habileté")	<i>t̃itak ikatp̃i</i> ("doté de l'expérience")	On est presque indépendant des parents, mais pas tout à fait. On travaille pour soi. Les filles ont un abattis personnel car elles sont mariées. Le garçon va à la chasse seul. "On ne veut plus faire de bêtises, on s'observe". C'est ce qui sépare l'enfance du stade adulte. L'individu est « devenu complètement lui-même ». On passe les épreuves d'initiation.
16 ans	<i>ëmehetakep̃itp̃i</i> ("habile depuis longtemps")	<i>t̃itak ikakep̃itp̃i</i> ("anciennement expérimenté")	On est totalement indépendant, c'est l'âge où, après discussion, on peut quitter les parents
[414]			
30 ans	<i>id</i>	<i>t̃itakikakep̃inmatp̃i</i>	A cet âge on a voyagé, beaucoup vu et beaucoup appris, rencontré des étrangers, connus des peurs, échappé à des accidents. On est très résistant, on peut tout faire seul. C'est l'âge où on raconte ses expériences. On peut inventer des choses, en rappeler aux autres d'oubliées : on est la mémoire du groupe. C'est le vieux qui a la sagesse et le savoir.
50 ans			On est <i>tamuchi</i> (un ancien)

Quelques remarques s'imposent d'emblée :

Il est évident qu'un individu *ihpëmhak* ("efficace") franchira ces étapes plus vite que celui qui est *ihpëmna* ("mou"...) ou paresseux, la quantité d'*omole* influençant aussi la vitesse d'acquisition des compétences⁶⁶⁶. Et l'informateur d'ajouter : "quelqu'un de vaillant et dynamique⁶⁶⁷ va vite dans les échelons. On

⁶⁶⁶ Il y a même des cas particuliers, tel Janamale, fils aîné de Aimawale, dont ce dernier nous disait un an à peine après sa naissance : "il sait déjà tout !". Cela signifiait non seulement qu'il avait une bonne *omole*, mais que de surcroît il était doté d'un pouvoir (*jasi*) exceptionnel, d'ordre chamanique.

⁶⁶⁷ Nous dirions familièrement "qu'il en a", ce qui est presque la traduction de *ihpëmhak*. Le rôle de l'*omole* dans la vitesse de maturation, dans la vie tout court est confirmé : certains en ont

les repère vite. Surtout ceux qui sont très *ekëmhak*. Les filles les cherchent, les gens les respectent". C'est lors de la cinquième phase, celle centrée sur 14 ans, que les qualités inhérentes à chacun vont être les plus utiles pour constituer le capital social : il n'est pas indifférent que l'informateur ajoute spontanément "on ne veut plus faire de bêtises, on s'observe", car le jeune sait qu'il est regardé, jaugé, et que ce jugement sera définitif, c'est une sorte d'épreuve sociale aux graves conséquences. Ainsi, les âges que nous avons mentionnés ici sont seulement indicatifs, susceptibles d'être différents en fonction de chaque individu.

Les catégories ne sont pas homogènes, cela va de soi. "Dans chaque catégorie on repère ceux qui savent et ceux qui sont ignorants. On dit aux enfants de ne pas ressembler à ces gens là". Il y a d'importantes différences parfois. Il paraît normal que certains soient appelés "naturellement" à devenir les chefs, car ils ont plus de "valeur".

On doit noter avec F. et P. Grenand que, « contrairement à une imagerie classiquement répandue, les Amérindiens se ressentent, en tant qu'individus, rarement [415] égaux. Bien au contraire, un fort climat d'émulation, tant qualitatif que quantitatif, règne en permanence... » (1996 : 59) : les exercices d'adresse en sont une preuve.

Il est normal que l'habileté se développe avec l'expérience : il faut d'abord voir, observer, avant de pratiquer et d'acquérir l'adresse. Il existe une progression dans la difficulté des actes techniques à effectuer, une certaine codification de l'apprentissage. Ainsi la première technique de vannerie enseignée aux jeunes hommes se nomme *pījai ewu* ("l'oeil du chamane") "parce que c'est le plus simple" ; une des dernières vanneries enseignées, difficile, que d'ailleurs tous les jeunes hommes ne savent plus faire, est la couleuvre à manioc. L'essentiel de l'apprentissage initial est basé sur l'imitation : l'enfant ou le jeune wayana pose peu de questions, il observe, puis s'essaie à réaliser les mêmes gestes ; comment mieux signifier cela qu'en désignant du même terme le fait d'imiter et d'enseigner, *tēpai*, dont l'autre sens est précisément "imiter les animaux" à la chasse pour les attirer. Quant à *tēhepai* il signifie "apprendre". Quelques exemples : *ēliwēpēk epatop*, "l'enseignement de la poterie" (et aussi l'apprentissage), *sikolo epatop*, "l'ensei-

beaucoup, d'autres peu ; mais tous devront tout faire pour la conserver ou en acquérir davantage.

gnement de l'école" et "le maître, celui qui enseigne" se dit *ëpatën*. On trouve un autre champ relié à l'apprentissage : *tëpëihe* signifie "apprendre vite, facilement" ; or son sens premier est "attraper", "capturer" (comme dans *pakira wapëi* !, "j'ai pris, capturé un pécari à collier !") et ses sens dérivés sont "capter" (des messages, une station de radio, l'attention de quelqu'un) mais aussi "tenir", que ce soit la pirogue dans les sauts ou quelqu'un par la main. L'apprentissage est donc imitation, mais il est aussi capture (la mémorisation étant une forme de capture) ; il s'apparente très nettement à la chasse, à la prédation.

L'habileté n'est donc pas quelque chose de "naturel", d'inné, nous l'avons souligné, et le tableau le montre bien par ses références constantes à autrui dans la formation de l'individu. Cependant tous les domaines de la pratique ne bénéficient pas du même statut. L'adresse à la chasse est une compétence culturellement acquise, comme les autres, mais affectée d'une grande valeur pour les Wayana, ainsi qu'en témoigne le mythe suivant qui célèbre l'initiation :

[416]

Ilikale eitoponpë ⁶⁶⁸ ("Le conte d'Ilikale" ⁶⁶⁹) (A).

"Il y avait une fois une famille qui était à la chasse très loin dans la forêt. Ils ont fait un campement très éloigné, et de là ils ont commencé à aller à la chasse. Lui s'appelait Mekuwasi ⁶⁷⁰. Il y avait aussi sa femme et

⁶⁶⁸ Une histoire proche est contée par Magana (1987 : 49), intitulée "un mauvais chasseur" : pour masquer son manque d'adresse à la chasse, un homme enduit la pointe de ses flèches avec la sève rouge d'une liane. Ses compagnons découvrent la vérité et l'abandonnent dans la forêt. Le grillon Ilikale lui propose de l'aider et le soumet à une épreuve d'initiation consistant à se faire mordre par les vers *jolok* ilikale. Puis il l'envoie chasser et l'homme revient avec les oiseaux holoho et kusiripete. Ensuite il lui donne un hochet efficace pour la chasse : s'il l'agite vers le haut il attirera les singes ; s'il l'agite vers le bas, des oiseaux. Il lui dit alors de revenir dans son village, en insistant bien pour qu'il ne quitte pas le chemin et lui donne un petit catouri apparemment plein de gibier. L'homme ne résiste pas à la tentation d'en examiner le contenu et l'ouvre : les gibiers s'éparpillent tout autour et il est incapable de les mettre à nouveau dans le panier. A nouveau le grillon Ilikale lui vient en aide. Au village il gagne du prestige comme habile chasseur. Ses beaux-frères, envieux, le suivent et découvrent l'usage du hochet. Ils le prennent et l'agitent mais comme ils n'en connaissent pas la manipulation, ils attirent des jaguars qui les dévorent.

⁶⁶⁹ *Laternaria castresii* (Fulgoridae). Personne n'a jamais pu voir *ilikale*, m'affirma-t-on : on connaît seulement son cri", comme un couinement. Souvent en racontant l'histoire, à cause de cela, les gens disent *walek* (la rainette) à la place d'*ilikale*. En fait c'est bien d'*ilikale* qu'il s'agit, ilikale que personne ne connaît, selon Aimawale. Or P. Grenand, qui a identifié cet insecte, note que sa famille est proche des cigales et surtout qu'un peu partout en Amazonie, malgré qu'il soit inoffensif, il est considéré comme venimeux.

⁶⁷⁰ Littéralement jambe (patte) de sapajou fauve.

deux beaux-frères, et le père et la mère de la femme. Ils étaient huit. *Lui n'a pas fait de carbet de brousse, il couchait sous celui des beaux-frères.* Il partit le matin tôt, avant tout le monde, et rentra tard *sans ramener de gibier.* Ses beaux-frères avaient essayé de la rattraper mais ils avaient perdu sa trace. Il raconta qu'il avait tué un atèle mais que ce dernier était resté accroché dans l'arbre. Il ramena des flèches brisées dont l'extrémité était sanguinolente. *Son beau-père lui répara.* Le lendemain pareil : les deux beaux-frères sont partis après le petit-déjeuner et sont rentrés assez tôt avec deux singes atèles. Lui est rentré tard en fin d'après-midi et a raconté la même chose que la veille. Qu'il avait tué un atèle mais que celui-ci s'était accroché par la queue. Le lendemain même chose. Le quatrième jour il est parti très tôt comme d'habitude mais ses beaux-frères passèrent à proximité de là où il se trouvait : ils ont entendu des bruits, un cri très fort. Ils ont pensé que c'était leur frère mais c'était Mekuvasi qui hurlait en ramassant un énorme nid de termites jusqu'en haut d'une colline afin de le laisser rouler jusqu'en bas. Et en même temps il criait eeehh ! et essayait de flécher le nid. Ses beaux-frères ont donc assisté à la scène. Ils ont dit "ah ! c'est ainsi que le mari de notre soeur agit ! On va l'abandonner" et ils sont repartis sans se faire voir et ont raconté l'histoire. Ils l'ont raconté à toute la famille mais pas à leur soeur. Aux autres ils ont dit "grattez les singes de suite car après on va partir". Quand tous les singes ont été apprêtés et le déjeuner pris, un des frères a dit à la femme de Mekuvasi, sa soeur, qu'ils allaient abandonner ce dernier car il ne faisait rien, ne savait rien faire, ne savait pas chasser... il lui a raconté comment il jouait avec le nid de termites et cassait ses flèches dessus, ces flèches que leur vieux père passait son temps à réparer. Il lui a tout dit. Et le père a décidé du départ. Il a dit "*partons, mes enfants, laissons ce maladroît dans la forêt*" et ils sont partis en emmenant tout, le feu, la cassave, tout, et en brûlant la maison. Mekuvasi est rentré comme d'habitude vers la fin de l'après-midi, mais il n'a rien trouvé, il n'y avait plus personne ! Il a compris qu'on l'avait abandonné car il était mauvais chasseur. Il s'est assis près des racines d'un arbre et s'est mis à pleurer. Il y avait tellement d'insectes qu'il ne pouvait pas dormir. La nuit bien tombée les *Walek* ont chanté et ça faisait beaucoup de bruit. Vers minuit il a dit : "eeehh, *Ilikale*, allez vous en ! si vous voulez être près de moi apportez-moi du feu !". Il s'est fait un silence total durant quelques instants et il a vu des ombres s'approcher de lui. Il a vu un Wayana inconnu qui lui a dit [417] "je viens, *pījai*, qu'est-ce-que tu veux ?". Mekuvasi lui répond "non, je ne veux rien, j'ai juste dit aux *Ilikale* d'amener du feu pour moi". L'inconnu a ri en disant "les *Ilikale* ne sont pas ici, ils sont très loin". En fait c'était lui (*ilikalé* ce sont les petits crapauds qui se sont transformés en Indiens). Mekuvasi lui a tout avoué et ils se sont présentés. Mekuvasi a dit qu'on l'avait abandonné car il était mauvais chasseur. Alors *Ilikale* a décidé de l'amener avec lui dans son pays. Là ils ont retrouvé toute la famille d'*Ilikale*, sa mère, son père... Car l'*ilikalé*

qu'avait rencontré Mekuwasi était un jeune garçon qui avait passé un *marake*.

Le lendemain tôt, à la veillée, le père d'Ilikale a commencé à parler. Il a demandé à son fils si l'étranger qu'il avait amené avait passé son *marake*. Ilikale a demandé à son ami qui n'en savait rien et ignorait tout du *marake*. Ilikale a dit à son père que non, mais que son ami était prêt à le passer. Le jour suivant il l'a amené à l'écart du village, à l'endroit où se trouvait un nid de chenilles et lui a expliqué le déroulement du *marake*. Il a fait asseoir Mekuwasi près du vieux terrier où il y avait la chenille et lui a donné un bout de bois pour qu'il l'enfonce dedans. Il lui a dit "si une bête sort du terrier, prends-la dans tes bras". Puis Mekuwasi a enfoncé le bout de bois dans le terrier et brusquement une bête est sortie. Il l'a aussitôt prise dans ses bras et a roulé avec elle. Elle l'a piqué partout, tant qu'il était presque évanoui. Après un moment il était évanoui, immobile, tout son corps avait gonflé. Il ne pouvait plus voir tant ses yeux étaient gonflés. Son ami est rentré au village et a dit à son père que ça y était. En début d'après-midi Ilikale s'est approché de son ami qui gisait toujours inconscient près du terrier. Puis il est rentré au village. Il est revenu voir son ami en fin d'après-midi, et celui-ci était assis. Il s'est approché et lui a dit "alors ami, c'est ça le *marake* !", puis il l'a pris par le bras et l'a ramené au village. Ensuite l'Indien a dû suivre un régime, il ne pouvait pas manger comme d'habitude. Après, c'est sur les conseils d'Ilikale qu'il a recommencé à boire et à manger, mais pas n'importe quoi. Après quoi Ilikale l'a entraîné à tirer sur des cibles en forme d'animaux. Par exemple il suspendait un atèle en feuilles tressées. Au début Mekuwasi ratait tout, mais il a fini par toucher presque à chaque fois.

Alors Ilikale lui a dit qu'il devait retourner dans son village. Il lui a demandé s'il avait un père et une mère... Oui, Mekuwasi avait une mère, mais son père était mort. Ilikale lui a indiqué le chemin du retour vers le village, et lui a fabriqué un petit catouri pour mettre le gibier qu'il voulait ramener à sa mère. Il lui a donné ce conseil "sur le chemin du retour n'ouvre jamais ce catouri sinon tout le boucané se multipliera !". Mais sur le chemin du retour, comme Mekuwasi était fatigué il s'est arrêté. Après deux pauses il a voulu refaire le noeud du catouri et a donc détaché celui qu'avait fait Ilikale. Il a désobéi à son ami, et le boucané s'est multiplié. Il a alors tressé un catouri moyen mais les poissons se sont multipliés, il a alors fait un énorme catouri mais ça c'était encore multiplié. Or Ilikale est venu vérifier qu'il avait bien pris le chemin, et il a trouvé Mekuwasi. Il a tout remis à sa place dans le petit catouri et l'a bien attaché ⁶⁷¹, puis Mekuwasi est reparti. Arrivé près de son village, il a posé le catouri à l'écart du chemin et s'est dirigé vers le village. Il a vu sa mère qui s'était coupé les cheveux pensant que son fils était mort tellement ça faisait de temps qu'il était parti. Elle a été surprise de le revoir "c'est toi, mon garçon ?" et il a

⁶⁷¹ Une idée semblable chez les Cashinahua (A.M. d'Ans, 1991 : 276).

répondu " oui, maman, je suis revenu. Il y a du cachiri ?". Elle "Oui, que veux-tu boire ?". "Seulement du cachiri comme me l'a conseillé mon ami !". Il a bu le cachiri. Sa femme qui était aussi dans le village, s'est approchée de lui avec le sourire. Elle était très contente : "tu es revenu Mekuwasì, je pensais que tu ne reviendrais pas ?", il a répondu "non, je suis revenu, tu vois, parmi vous, maintenant. Je sais que tu m'aimes toujours et moi aussi je t'aime toujours" ⁶⁷².
[418]

Puis il a passé la nuit avec elle, mais sans rien lui raconter de ce qui lui était arrivé. Elle pensait qu'il était comme avant, mais il cachait un secret dans sa pensée. Il a dit à sa femme qu'il allait partir. Le lendemain il a été chasser et a ramené des singes atèles. Le surlendemain il a été chasser et a ramené du *pakira* et ainsi de suite tous les jours... Ses beaux-frères étaient surpris car ça ne ressemblait pas au mari de leur soeur de ramener tant de gibier. Ils ont décidé de le suivre et l'ont espionné. Ils ont vu Mekuwasì prendre un hochet ⁶⁷³ qui était magique. En l'agitant une fois, les singes atèles s'approchaient de lui, deux fois et c'était des *pakira* qui venaient, trois fois et c'était des cochon-bois... Comme les autres fois il a tué ce qu'il a voulu et est rentré au village. Il donnait tous ses gibiers à sa mère qui les tuait ou les boucanait. Les beaux-frères peu après sont retournés en forêt et ont essayé d'utiliser le hochet, mais ils ne savaient pas. Ils ont fait des gestes avec, l'ont secoué n'importe comment ; ils n'ont vu venir que des monstres, jaguars et autres félins, qui les ont attaqués et tués. Quand Mekuwasì a appris qu'ils avaient été tués il est parti en hâte au pays des Ilikale avec sa mère, son petit frère, sa soeur. Voilà, l'histoire est terminée" ⁶⁷⁴.

Autre version, abrégée, par Anamaila, traduction simultanée par Aima

"Il y a très longtemps il y avait un homme qui s'appelait Ilikale. Il ne savait pas tirer à l'arc, il ratait tout. Un jour il est allé en forêt avec un ami qui tirait bien. Mais il mentait toujours. Il attrapait des nids de termites, les faisait rouler du haut d'une montagne, et il tirait dessus, criait et disait en-

⁶⁷² Cette version est particulièrement "romantique" ; il s'agit d'un des rares spécimens où l'amour n'est pas tromperie qui appelle une vengeance (voir par exemple Jenunu).

⁶⁷³ Malak.

⁶⁷⁴ On trouve dans Magana (1987 : 34) une histoire approchante : un mauvais chasseur est abandonné dans la forêt par ses compagnons. L'oiseau *ilikayelupë* lui offre son aide. Il le conduit à son village, le soumet à sa propre initiation et lui enseigne à chasser. Puis l'oiseau le renvoie au village des hommes en lui disant de suivre le chant de l'oiseau charpentier *wetu* (sorte de pic) sans se détourner. Mais l'homme cède à la tentation d'ouvrir le petit panier de chasse que lui a offert son maître. Quand il l'ouvre toutes les gibiers qu'il contenait deviennent si grandes qu'il ne peut plus les transporter. L'oiseau charpentier lui a donné un hochet dont le son attire librement le gibier. De retour à son village, les hommes lui subtilisent le hochet et l'agitent beaucoup : au lieu de cerfs accourent des jaguars. Le chasseur a perdu le pouvoir du hochet.

suite que le tapir ne voulait pas mourir. Il mettait de la sève rouge d'un arbre sur sa flèche pour faire croire que c'était du sang. Tout le monde le croyait. Un jour son copain a été vérifier si c'était vrai car il criait beaucoup, et il a vu le nid. Rentré au village il a dit que c'était un menteur. Alors tout le monde, y compris sa femme et sa mère, a quitté le village. Lui est resté dans un petit carbet au milieu de la forêt. Vers le soir un ver ilikale sifflait et Ilikale lui dit de venir le voir, il se plaint que tout le monde l'a laissé. Alors le ver s'est transformé en homme pour venir le voir. Ils sont partis dans la forêt. Le ver devenu homme a amené Ilikale dans son village. Il lui a posé des questions, lui a demandé pourquoi les autres l'ont laissé. Ilikale a avoué qu'il ne savait pas tirer à l'arc. Mais Ilikale le ver a dit que le lendemain il ferait une sorte de *marake* avec un ilikale (ver qui pique). Le ver ilikale était dans un trou de la terre, et il a demandé à Ilikale de s'asseoir devant le trou. Puis il est sorti de la terre et l'a piqué. Ilikale a eu très mal et est tombé à terre. Alors le ver est parti. Quand il est retourné voir, Ilikale n'était pas réveillé. Vers le soir il s'est enfin réveillé. Le ver l'a amené avec lui. Ils tenaient tous les deux la même flèche. A la maison il a dormi dans le hamac. Il est ainsi resté trois jours chez le ver. Puis le ver a fait une flèche et un arc pour lui. Quand il a été dans la forêt il a tué un tamarin, le petit singe. Car comme il a fait le *marake* il sait tirer maintenant... "

[419]

L'histoire d'Ilikale, on l'aura compris, c'est l'histoire de l'initiation. Mais l'aspect du conte qui nous intéresse ici, c'est qu'il s'agit d'un conte pédagogique exaltant la valeur de l'initiation et l'inanité du mensonge. On y voit un individu maladroite devenir, par les vertus de l'initiation, un habile chasseur. Si la chasse est prise ici comme paradigme, il est explicitement précisé que Mekuvasi est malhabile dans tous les domaines ; il ne sait même pas faire un carbet de forêt, ni réparer ses flèches ! Le manque d'habileté n'est pas irrémédiable à condition d'attendre son heure. Celui qui essaie de le cacher est stupide et se met au ban de la société ; comment pourrait-il apprendre ? La sanction est terrible : l'abandon, ce qui équivaut à la mort quand on n'est pas capable de chasser. D'ailleurs si on l'abandonne en forêt (ç'aurait pu être sur le fleuve, ou sur une montagne) c'est aussi car il n'est pas sorti de l'état de nature, il est presque sauvage ; comme l'enfant, il n'est pas fini, sa socialisation n'est pas achevée. Bref il n'est pas indépendant : l'abandon en forêt est équivalent de mort pour lui, et seule une intervention supra-humaine pouvait le sauver. Cette stigmatisation de la maladresse et de la malhabileté a pour

corollaire que seul celui qui sait se servir efficacement de son corps peut survivre dans le milieu amazonien.

La première version précise que le héros est orphelin de père : le point est important, car en fait sa maladresse vient de là ; personne n'a pu lui apprendre puisque ce rôle est dévolu au père ; un garçon sans père part donc dans la vie avec un handicap réel. En quelque sorte, l'initiation remplace dans cette histoire le père défunt : ce que ce dernier n'a pas eu le temps d'enseigner à son fils, elle lui apporte, par le biais du monde animal et de l'autre monde. Parti sans savoir, sans expérience, et cachant cela, il est condamné à mourir mais magiquement lui est offerte la possibilité de se rattraper : parti enfant, il revient homme. Comment mieux souligner l'efficacité du rituel d'initiation ? Il joue le rôle civilisateur du père, et même plus ! Encore faut-il remarquer qu'il fait appel à l'Autre Monde, et que l'usage de ce dernier est très codifié : celui qui ne connaît pas le secret des techniques ne peut y avoir accès, ou bien court de grands dangers. Tout est dit dans ce conte à qui sait entendre.

Une fois encore apparaît la nécessité pour chacun de connaître *tous les détails* de la vie du groupe ; on l'a déjà vu à propos de l'odorat et de *tëtopai* (où celui qui ne sait pas, l'ignorant des mille détails de la vie sociale au quotidien, risque un châtement car il sentira ce qu'il n'avait pas à sentir) ; c'était également vrai en ce qui concerne l'avortement. Un père soucieux de bien marier sa fille ne peut se désintéresser des qualités et défauts des prétendants éventuels. *Il y a ainsi une surveillance précise et intéressée de tous les jours qui constitue un élément important de détermination des comportements* et les Wayana le disent : "en observant quelqu'un on peut dire son stade de maturité et son niveau d'habileté ; on utilise ces critères pour s'évaluer entre nous, mais aussi les parents de la fille observent le [420] garçon, et ceux du garçon observent la fille". C'est en connaissance de cause que chacun, grâce à sa volonté, son habileté, son dynamisme... doit se présenter sous son meilleur jour ; cette scène c'est la vie quotidienne, elle dure jusqu'à la mort, et le sort de chacun dépendra en grande partie de l'image qu'il a su fournir, promouvoir de lui-même au départ de la vie adulte, image qu'il conservera en général. L'initiation apparaît alors comme une sorte de pré-requis, la preuve d'un niveau de socialisation du corps et de la pensée, niveau minimum nécessaire pour devenir un conjoint acceptable ; cependant depuis longtemps sinon depuis toujours elle n'est pas une condition au mariage.

Une seconde évaluation des étapes de la maturité nous a été soumise par un autre informateur, jeune homme marié, sans enfant ; il vérifia et précisa le tableau après questionnement de son entourage (Kp). Plus que le précédent, il insista sur la difficulté d'établir une échelle en fonction de l'âge. La définition des étapes est d'autant plus aléatoire que la plupart des gens n'atteignent jamais le niveau idéal requis par chaque stade ; ou plutôt ils l'atteignent mais de façon partielle, dans un ou deux domaines particuliers. Nous procédâmes autrement : ajoutant un axe, il s'agissait, par rapport au maximum idéal, d'ordonner les étapes "théoriques".

L'axe supplémentaire se réfère à la maturité intellectuelle. *Wantaktikai* c'est avoir acquis cette maturité, avoir compris le sens de la vie grâce à de nombreuses expériences, c'est avoir pigé, avoir saisi. Entre la force et la vigueur impliquées par *titaktikai* et le savoir-faire impliqué par *tëmehetai*, il y a place pour toute une intelligence à la fois créatrice et traditionnelle ; le savoir traditionnel inclus dans les mythes et la généalogie en fait partie. Ce savoir est tellement variable qu'il est encore plus approximatif que les autres. Aussi ce que l'on va tenter de reconstituer c'est bien plus, comme nous l'avons dit, une succession hiérarchique idéale qu'une réalité observable telle quelle ; néanmoins elle permet de se faire une idée. Ceci est important, car c'est à partir de cette représentation "idéale" que les Wayana vont s'évaluer entre eux ; c'est elle qui va, entre autres considérations et selon les trois axes dégagés, présider au choix du conjoint, non seulement par le jeune même, mais par les familles respectives. Précisons d'emblée que la "catégorie" *wan-tak katop* entre à ce niveau là peu en ligne de compte par rapport aux deux autres car elle est moins opérationnelle, vitale, elle est moins directement impliquée dans la production et la reproduction sociale à court terme ; elle ne constitue pas un enjeu essentiel et ne prend toute son importance sociale que dans la deuxième moitié de la vie. Il s'agit plutôt d'un critère d'évaluation concernant les anciens.

[421]

Axe de la maturité "intellectuelle" (**tableau n°13**). Il se réfère au savoir en lui-même, à la connaissance du monde, et à celle du passé.

[Retour à la table des matières](#)

O an	<i>wantak kapin nïle</i> ("qui ne connaît absolument rien")	c'est le bébé qui ne sait absolument rien, totalement ignorant de la vie, totalement dépendant.
5-30 ans	<i>wantak kapinïhnë</i> ("qui ne connaît pas encore" les choses de la vie)	Débute avec le jeune qui sait juste se nourrir seul, dormir et parler, mais encore loin de prétendre à l'indépendance ; <i>il connaît trop peu et ne peut se débrouiller tout seul pour tout</i> (il a encore besoin d'apprendre).
30 ans	<i>wantak tïkahem</i> ("qui est en train d'acquiescer au savoir")	connaît l'essentiel, <i>peut se débrouiller seul et donc fonder une famille</i> . Ne peut encore transmettre son savoir qui est trop incomplet
30-60 ans	<i>wantak ikatpï</i> ("qui possède le savoir")	adulte mûr qui " <i>connaît presque tout</i> " et notamment les mythes, les généalogies... Il peut transmettre son savoir. Il se déplace, va à la pêche, à la chasse ; bref il est <i>autonome</i> (à condition de vivre en couple).
> 60 ans	<i>wantak ikanmatpï</i>	c'est le <i>tamusi</i> , l'ancien, celui qui <i>sait tout</i> , mais qui se déplace peu, ne pêche et chasse pratiquement plus (il <i>n'est plus autonome</i>) et dont le rôle essentiel réside dans la transmission du savoir (fonction des veillées). Il compare autrefois et maintenant.

Les durées sont volontairement larges ; il ne s'agit que de repères.

[422]

Tableau (n°14)

présentant l'échelonnement de l'acquisition de l'habileté dans le temps :

[Retour à la table des matières](#)

0	<i>emehetapin</i> ("qui ne sait rien faire")	<i>ne sait rien faire de ses mains ; très maladroit.</i>
7-30 ans	<i>emehetapinihnë</i> ("qui n'est pas encore habile")	<i>ne connaît pas bien les techniques de pêche, très peu de vanneries (les plus simples), et n'exécute pas encore de travaux trop physiques.</i>
30 ans	<i>tëmehetahem</i> ("qui acquiert le savoir-faire")	<i>sait faire beaucoup de choses : toutes les vanneries, le canot, le carbet, chasser, pêcher... Mais l'exécution n'est pas parfaite même si elle est fonctionnelle</i>
> 40 ans	<i>emehetaketitpi</i> ("qui possède déjà le savoir-faire", "qui maîtrise les techniques")	<i>sait faire les mêmes choses (carbet...) mais très bien ; il a la vitesse d'exécution et approche la perfection : le canot sera bien fini, la maison jolie... De plus toutes les sortes de vanneries, même rares et peu utiles, lui sont connues. Il peut enseigner son savoir.</i>
60 ans	<i>temehetanmakepitpi</i>	<i>n'existe pas en réalité ; représente un idéal</i>

[423]

Tableau (n°15) schématisant les étapes
de l'acquisition de la vigueur physique et de l'expérience :

[Retour à la table des matières](#)

O	<i>títak ikapìn nìle</i>	a le corps fragile, les os mous. Même un peu plus grand il peut se perdre à la chasse, ne pagaie pas vraiment bien...
10-30ans	<i>ítak ikapìnihnë</i>	commence à être musclé, mais encore peu endurant. Il ne pourra creuser seul une pirogue, couper seul un abatis... Il manque d'expérience et ne sait utiliser les outils à leur plein rendement. Bref, il a souvent besoin de se faire aider.
30 ans	<i>títak tìkahem</i>	il est physiquement vigoureux et endurant, et peut tout faire tout seul : l'abatis, le canot, la maison...
	<i>títak ikakepìnmatpì</i>	a atteint la perfection. C'est un idéal jamais atteint.
> 40 ans	<i>ítak tìkakepìtpì</i>	mettra plus de temps à faire les choses car il vieillit. Déjà commence un lent déclin qui le mènera à la perte progressive de l'autonomie.

Certaines disparités proviennent de "spécialités" : un tel est très doué pour faire le canot mais peu habile à bâtir une maison ; tel individu très vigoureux et endurant, qui a atteint la perfection sur le plan physique, n'est pas forcément très habile, et tel jeune encore peu expérimenté mais très avide de connaître peut être fort savant ; telle fille est bonne potière et réussit ses sauces mais ne fait pas de beaux hamacs... Toutes les combinaisons sont donc possibles. Cependant, globalement, plus on mature, plus les compétences se diversifient et s'améliorent, on sait plus et mieux. Le sommet de la maturité c'est l'idéal inaccessible : pour *wantak tìkai* "il comprend car il a déjà vu et compris beaucoup de choses, même s'il ne les a pas pratiquées" ; pour *títak tìkai* "sa musculature et ses capacités physiques

sont à leur [424] apogée" ; pour *tēmehetai* "il sait faire, il est habile". Nous avons vu que certains sont plus matures que leur âge, qu'ils "sont en avance", et d'autres l'inverse.

Mais l'automne de l'âge survient qui provoque un reflux du capital dans les domaines qui font intervenir le physique : c'est ce que schématisent les trois tableaux qui suivent. Sur l'axe du temps sont précisées le moment de l'acquisition d'une compétence complète, socialement valide (qui permet notamment d'entretenir une famille), précédé de *-lahnë* qui signifie "pas encore" et *-tpë*, "passé", "acquis". Les termes désignant l'étape finale des différentes périodes sont formés à partir de *titakephe*, qui signifie "le dépassement de", "l'achèvement", avoir déjà fini, avoir déjà fait. Bref le passé d'un processus.

Quelques courbes vont nous permettre de visualiser les processus d'acquisition des différentes compétences durant la vie :

[Retour à la table des matières](#)

Voir la courbe no 2 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[425]

Voir la courbe no 3 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Voir la courbe no 4 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[426]

Ce qui frappe d'emblée c'est la superposition de ces courbes, si l'on excepte celle illustrant l'évolution de *wantaktikai*, indépendante, avec celles de la variation du capital sanguin (V-3-1-3) et de l'évolution de l'*omole* durant la vie (XV-1-2). A travers ces observations on lit la modification du statut de l'individu ; il ne devient

une personne achevée que durant un laps de temps de quelques années ⁶⁷⁵. Avant, il est en devenir, une ébauche qui se précisait ; depuis la naissance un ensemble de critères exclusivement physiques a servi à témoigner de son accroissement de potentiel (de la tenue de la tête, la fermeture de la fontanelle... à l'acquisition de l'habileté et de la vigueur) ; ensuite il décline vers la vieillesse et la mort. *L'âge de la plus grande vigueur, de la plus grande résistance, de la plus grande habileté, qui se caractérise par le seuil maximal d'omole que l'individu peut espérer, l'âge de la personne complète, réalisée (surtout car elle a réalisée son capital d'omole et d'expériences), n'est qu'une étape, il ne dure pas. C'est le temps de la maîtrise, de l'indépendance maximale, sinon de l'autonomie.* C'est cette image qui restera aux générations suivantes. *C'est aussi l'époque du plus grand pouvoir*, l'individu ayant une famille, des enfants à marier, donc des alliances à tisser. Puissance physique, puissances énergétique et sociale vont de pair. Cette période passée, il reste principalement à la personne à apprendre aux plus jeunes comment, à leur tour, devenir des personnes accomplies, se garder des embûches du monde... Ce qu'on attend de chacun varie en fonction de l'âge, et chaque âge a ses fonctions.

Les différences entre les sexes sont notables. La fille franchit plus vite les étapes, mais c'est en fonction de son accession physiologique plus rapide au statut d'adulte, facilitée par le fait "qu'il n'y a pas grand chose à apprendre chez les femmes". Il faut en effet apporter une précision : les critères les plus pertinents que nous venons de voir sont surtout significatifs chez les hommes et deviennent secondaires (mais non négligeables) pour le sexe opposé. Pour les filles les critères essentiels sont différents, ne serait-ce que parce que leurs tâches étant supposées faciles elles prêtent moins à la différenciation. Tous les termes dérivent du mot "sang", *mïu*, et l'on ne s'en étonnera pas puisque l'enfant est la principale, la plus essentielle production féminine : *imïtapïnihna* "l'impubère", la fille pas réglée, "qui n'a pas encore eu de sang" (on peut marier deux enfants, des cousins croisés, mais c'est rare. Il semble que ce fut la tradition) ; *imïtatpï* "celle qui a son

⁶⁷⁵ « Un moment seulement, un instant fugitif entre passé et futur, donc telle est la personne bide » chez les Araweté selon Viveiros de Castro (I. Combès, 1986 : 212). Rappelons que Durkheim considérait que l'âme « est si intimement associée à la vie de l'organisme qu'elle grandit avec lui et dépérit avec lui. Voilà pourquoi l'homme qui est parvenu à un certain âge jouit de privilèges qui sont refusés aux jeunes... Mais quand il y a sénilité proprement dite... On considère que la débilité du corps s'est communiquée à l'âme » ([1912] 1968 : 347).

sang", la jeune fille pubère ; *imikepitpi* "la femme ménopausée" ⁶⁷⁶. Cela ne veut pas dire que le critère des enfants ne peut [427] pas servir à classer les hommes ; on dira notamment *titamutpëpamhe* pour un homme qui est grand-père, soit réellement car il a des petits-enfants, soit potentiellement car il a des enfants nubiles (*waluhma* ou *imijata*).

Il apparaît finalement, comme l'a noté Bahuchet chez les Aka, que « la production est présente dans les dénominations des classes d'âge » (1985 : 338). C'est bien le cas si l'on considère que le sang est le matériau de la plus importante production féminine, l'enfant, alors que le savoir et l'habileté caractérisent la production sociale masculine. On appelle *weliï*, "la femme", "la femelle", "l'être humain de genre féminin" (*weliham* au pluriel) et *eluwa* "l'homme", "l'être humain de genre masculin" (*eluwakom* au pluriel). Tous les contes, et de façon directe celui qui relate l'origine des *jolok* dans la partie suivante, postulent l'*antériorité de la création du mâle par rapport à celle de la femme* ⁶⁷⁷ : c'est la raison pour laquelle l'homme a dû recourir un temps (voir mythes sur l'origine des différents groupes) à la zoophilie, et c'est à sa demande que Kujuli a créé la femme. Tous les éléments sont donc réunis pour assurer la supériorité de l'homme sur cette dernière.

La différenciation sexuelle s'exprime de façon très vive dans la conception de la maturation de l'individu. Jusque là on a pu la repérer en maints endroits, mais nulle part elle n'a paru aussi signifiante. À la limite on dirait qu'il existe deux temps : celui des hommes et celui des femmes et l'on pourrait en fait généraliser et dire comme Mauss « il y a une société des hommes et une société des femmes » (1985 : 373).

Quelques conceptions de base permettent de comprendre comment se reproduit la domination sociale de l'homme : 1) la femme n'a pas beaucoup à apprendre, sous entendu sa tâche est simple et son importance moindre : *wëliïme eitop*, "la féminité" définie comme ce que vit et fait une "vraie femme", active, efficace est autre chose et moindre que ce qu'exige *eluwame eitop*, "la virilité réelle", celle du "vrai mec" ; 2) le père transmet à ses fils son savoir qui, lui, est vital pour le

⁶⁷⁶ Les autres étiologies évoquées de l'absence de règles sont le choix de Kujuli, le fait que la femme est enceinte ou encore les cas où elle se fait "retourner" (*tïlamai*) l'utérus, volontairement ou non.

⁶⁷⁷ Voir aussi Szanto, 1996 : 27.

groupe : chasse, fabrication de tous les instruments de production. En fait le groupe en dépend, et c'est au père nourricier que les enfants devront le respect et la reconnaissance, même si souvent ils savent que ce n'est pas leur père biologique. On peut dire ici avec Frazer que « dans l'esprit d'un Européen le lien existant entre un père et son enfant est un lien physiologique, pour l'indigène... il s'agit d'un lien social » ⁶⁷⁸. Ce père est doublement nourricier : parce qu'il fournit l'alimentation à tous, et parce qu'il fournit à son fils les techniques pour se la procurer par la suite : il assure la production et la reproduction sociale masculine et vitale. C'est du père en partie que dépendra la place du fils sur les deux premiers axes envisagés plus haut : on a d'ailleurs vu [428] ce que valait l'orphelin de père Mekuvasi ! Il y a ainsi reproduction de la domination des sexes indissolublement mêlée à celle des âges : "mon père ne sait pas faire grand chose car son père est mort quand il était jeune, et sa mère aussi" me disait un jeune. Comme dans les campagnes françaises desquelles nous parle F. Loux, « le savoir professionnel, fait d'expérience est cumulatif. D'où la place centrale des personnes âgées dans la société rurale ancienne » (1979 : 22). C'est exactement ce qui se passe dans toutes les sociétés "traditionnelles" (à condition de remplacer âgées par matures), et c'est cet ordre que l'école vient bouleverser. Chez les Wayana il est encore respecté dans l'ensemble, mais cela ne saurait durer, d'autant que les jeunes hommes commencent à s'assurer une supériorité dans des domaines maintenant plus valorisés. Remarquons que les jeunes filles ne disposent pas de domaine propre où mettre en valeur leur savoir nouveau, parfois équivalent à celui des garçons. Ainsi la domination des âges risque d'être bouleversée sans que celle qui s'applique au sexe ne change.

Les différents stades vers la maturité sociale n'ont pas la même valeur. La période d'indépendanciation est particulièrement importante ; vu l'importance de l'habitus "définitif", doté d'une terrible efficacité sociale, la société accorde au jeune le temps du choix, de la détermination... Il y a de la part de ce dernier toute une démarche visant à l'acquisition d'un maximum de "capital symbolique" défini par Bourdieu comme « un crédit, mais au sens large du terme, c'est-à-dire une espèce d'avance, d'escompte, de créance, que la croyance du groupe peut seule accorder à ceux qui lui donnent le plus de garanties matérielles et symboliques... » (1980 : 203) ; cet auteur démontre que « dans une économie de la bonne foi où

⁶⁷⁸ Cité en note dans Leach E., Les vierges-mères (1980 : 84).

une bonne renommée constitue la meilleure sinon la seule garantie économique » (id : 202) ce n'est qu'à « condition d'établir une comptabilité totale des profits symboliques, tout en ayant à l'esprit l'indifférenciation des composantes symboliques et des composantes matérielles... » que l'on peut approcher d'une "théorie générale de l'économie des pratiques" dont l'économisme n'est qu'un cas particulier (id : 204, 209). C'est une autre façon de dire qu'il est logique que le corps, en tant que porteur de pouvoirs (symboliques mais aussi matériels), soit l'objet de pratiques visant à lui octroyer une valeur maximale. Cette valeur quand elle est importante suscite rivalités et "envieux" (*tëtamëtkahamo*) et "l'envie suscitée" (*amëtkatop*) est alors à la mesure de la réussite ⁶⁷⁹.

L'aspect physique est très évocateur du stade de développement atteint. On nous faisait remarquer que "si l'on voit quelqu'un de propre, soigné, bien peigné on peut dire que la personne est *títak ikatpî*" : c'est dire qu'elle a acquis le sens des responsabilités qui lui incombent, le sens de sa propre dignité, l'idée qu'elle a une place, la meilleure possible, dans la société ; la vie n'est plus un jeu ni une suite de plaisirs, de fêtes entrecoupées de délassements [429] ou d'activités frivoles. Tout cela c'était la folle jeunesse. Celui qui l'a dépassé sait que le temps de l'inconscience est terminé, qu'il faut regarder plus loin, s'assumer, devenir indépendant. Dorénavant la société, jusque là tolérante, va porter un jugement qui pèsera toute la vie. Il est temps de montrer ce que l'on vaut, d'abord pour mériter une épouse agréable, ensuite pour acquérir le respect, voire l'admiration de tous. Le passage des épreuves d'initiation se place là pour hâter l'évolution, faire prendre conscience qu'une page est tournée, que tous observent, attendent : une nymphe se transforme, mais on ne sait encore quel type d'être va éclore. Il est logique que l'on passe concomitamment du statut de *epulupîn* ⁶⁸⁰, "celui ou celle qui n'a pas encore passé l'initiation" à celui de *iwepulutpî*, "qui a passé au moins une initiation". Plus tard, si l'on en sent le besoin, on en passera d'autres afin d'être plus combatif, plus énergique, socialement meilleur, performant, prestigieux.

La "monstration" de cette aptitude nouvelle passe d'abord, nous le répétons, par les soins du corps, l'apparence. Ils annoncent la maturité que l'observation plus détaillée des résultats devra confirmer.

⁶⁷⁹ On appellera *tëkulephem* "celui qui échoue" et *ekulipîpîn* "quelqu'un qui réussit".

⁶⁸⁰ Vient de *tîpuhe*, "griller" et "faire piquer". En terme culinaire *epulupîn* signifie que le poisson n'est "pas tout à fait cuit", qu'il reste un peu de sang près des arêtes.

L'âge conditionne l'accession à un statut, *mais pas nécessairement à une qualité*. On peut distinguer deux sortes de respects : l'un est strictement lié à l'âge, standardisé, l'autre est fait d'admiration pour une valeur éminente, personnalisée. Ces deux axes de l'âge-valeur et de la valeur intrinsèque structurent la société wayana : sur le premier on lit une succession constante sans distinction entre les individus, le second instaure des différences inter-individuelles qui joueront un rôle dans le choix du conjoint, le choix d'un responsable... Le premier se lit en années, le second en termes de valeur : efficace, dynamique/inefficace, mou, soit *ihpëmhak*, *ekomhak/ihpëmna*, *ekomna*.

Nous avons jusqu'ici envisagé les deux critères les plus valorisants, ceux qui impliquent le savoir-faire et les qualités physiques ; il nous faut maintenant tenter de préciser la place du savoir intellectuel.

[430]

X-1-3 Le savoir intellectuel

Emehetatop, comme tous les savoir-faire, progresse avec l'âge. Le *ëmehetatpï* sera ce type de "sachant", pratique, accumulant lentement, complétant ses connaissances selon un canevas fixé par la tradition. Quand nous demandions certains renseignements aux jeunes, souvent ils ne savaient pas (ne serait-ce qu'identifier certains poissons) et nous disaient que si nous voulions savoir nous devions poser la question à des plus vieux, des adultes ; ils nous disaient "les jeunes ne savent pas tout". Dans le même ordre d'idée, un jeune marié nous expliquait qu'il avait encore beaucoup de progrès à faire pour très bien piroguer comme son père, et chaque fois que nous abordions un domaine technique, son père constituait le modèle de référence. Parallèlement à *tëmehek eitop*, "le savoir-faire", *tuwalë eitop* désigne un savoir plus théorique, qui ne se raccroche pas nécessairement à une expérience vécue et physique ; c'est l'ensemble du savoir, le connu au sens le plus général et inclusif. C'est un savoir qui prend ses distances avec la pratique, nous dirions un savoir intellectuel. Ignorer c'est *tuwalëla* ; "l'ignorance" *tuwalëla eitop* ; "l'ignorant" *tuwalëpïn* et par conséquent *tuwalëla eitop* "l'inconnu". Dans ce cadre l'âge ne joue plus qu'un rôle relatif, car un jeune vaillant et intelligent qui apprend vite peut en savoir autant qu'un ancien peu doué et qui ne

s'intéresse à rien. *Tuwalë* c'est donc savoir, connaître, et par extension être doté d'une bonne mémoire. Ce savoir dépend de nombreux facteurs, en premier lieu des dispositions cognitives personnelles, mais aussi d'acquis comme le fait d'avoir voyagé, et, récemment, d'aller à l'école comme le mentionnait un jeune : "les gens disent que l'école donne une autre pensée, nécessaire pour nous. Par exemple savoir compter ça sert même pour la vannerie, car on ne peut plus se tromper". Mais avant tout, c'est le savoir de la tradition, lié au feu. Effectivement le soir, avant d'aller dormir, les hommes se réunissaient autour d'un petit foyer de braises afin de discuter, de raconter des histoires. On peut considérer avec les Wayana qu'il s'agissait d'un lieu et d'un moment culturel par excellence où toute la vie, depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr, on pouvait apprendre ; apprendre la tradition à travers le mythe notamment, apprendre le monde à travers les récits de voyages, les aventures lointaines des anciens. Foyer du feu, centre familial, foyer du savoir. Il s'agissait d'un canal important de la diffusion culturelle. Actuellement ces réunions tendent à disparaître, mais persistent encore dans certains endroits comme à Antekum où le soir, à côté du *tukusipan*, les anciens et quelques adultes se retrouvent autour de discrets tisons tout en fumant lentement et avec application leurs longues cigarettes, écoutant avec concentration l'un d'eux parler de l'ancien temps, de ses expériences : *wapotmitau eitop pohpehnë man Antekum*, "il y a encore des veillées à Antekum".

[431]

Un *ëhomipin* ⁶⁸¹ est "quelqu'un qui n'est jamais près du feu", qui n'assiste jamais à la veillée, donc, par opposition aux *tëhomhamo*, qui ne sait pas grand chose, qui connaît peu d'histoires. Un jour que je racontais à un camarade une histoire que m'avait enseigné un homme d'un certain âge, il se mit à rire en disant qu'il se demandait d'où cet homme pouvait bien la tenir puisqu'il n'assistait jamais aux veillées (du matin et du soir), qu'il était *ëhomipin* : "un sans feu", à l'écart des veillées, c'était un ignorant, et son âge n'y changeait rien ! Comme le *ëtulupinïtpë*, "personne qui n'a jamais assisté aux réunions" ; ces gens sont ignorants de la tradition, ils ne savent rien car pendant leur enfance et leur jeunesse ils préféraient dormir ou s'amuser que de rester autour du feu à écouter parler les anciens. Ce

⁶⁸¹ Quelques termes : *wapot*, "le feu" ; *tëhomhe*, "se chauffer", "se réchauffer", mais aussi veiller (*ëhomkë* ! "réchauffe-toi !") ; *ëhomtop*, "ce qui chauffe" (soleil, feu...), "l'action de se chauffer" et "la veillée" avec son contenu.

sont des qualificatifs déconsidérants. À l'opposé les *tëhomhamo* (*tëhomhem* au singulier) sont "ceux qui se chauffent", qui vont au feu, qui prennent la chaleur du feu et en conséquence le savoir ; "ceux qui participent à la veillée". De fait un *tëhomhamotpë* en sait encore plus car il vient depuis longtemps autour du feu. Une vieille femme, Alimina, racontant le mythe de l'origine de la poterie conclut ainsi l'histoire : "Ceux qui se réchauffent (*tëwëhomhamo*) sur la place du village ont beaucoup de choses à raconter. Aujourd'hui les Wayana ne se réchauffent plus près du feu -ils ne font plus la veillée- sur la place du village, c'est pour ça qu'ils n'ont rien à raconter". Ce faisant elle identifie clairement un des facteurs de la rupture de la transmission intergénérationnelle du savoir qui laisse à l'école le champ libre.

Une autre façon de dire les choses dérive de *wapotmitau*, "près du feu" (*mit* de *imit*, "racine" ; *aw*, "dans", donc littéralement "dans la racine du feu", "dans le foyer") et *wapotmitau eitop*, la veillée (désigne aussi bien le moment que les personnes).

On nommera *wapot mitali*, "celui qui est près du feu", équivalent de *tëhomhem* mais plus précis, car on peut aussi après tout se chauffer au soleil. Il connaît beaucoup plus de choses sur la tradition et la famille que le *ëhomipin*. Le *wapot-mitalitpë* c'est "celui qui est ancien près du feu" ; ce terme désigne donc ceux qui vont depuis longtemps aux veillées, qui connaissent beaucoup d'histoires, beaucoup de choses (dont le *kalau*) car ils ont entendu tout ce qui s'y racontait : *wapotmitalitpëtom man kalau me*, "ceux qui assistent à la veillée depuis longtemps ont (connaissent) des *kalau*".

[432]

Nous venons d'envisager deux types de savoir mis en oeuvre dans la société wayana : celui de l'expérience pure, pratique, et celui qui résulte de l'assimilation d'un corpus détaché des gestes, à l'écart de l'expérience pratique immédiate.

L'intelligence créative est, quant à elle, rendue par le qualificatif *pohnëptë*. Le terme vient de *tïponëphe* qui signifie à la fois "imaginer", "inventer", "réfléchir", "penser". Le *pohnëpten* est un savant, un penseur, un créateur (on peut par exemple dire cela d'une personne qui invente ou modifie des motifs de ciel de case) et cela le différencie du *tuwalon*, terme qu'on utilise maintenant dans le même sens

et à sa place, mais pas dans le sens de l'innovation, de l'invention. La conception du *pohnëpten* est détachée de l'âge, de l'expérience ou de la tradition. L'exercice principal étant de faire preuve de nouveauté, de savoir s'adapter, d'enrichir la coutume par l'invention. Il s'agit, contrairement aux deux formes précédentes, d'une recherche, d'une activité intellectuelle prospective et nous montrerons plus loin que c'est surtout l'apanage des chamanes jusqu'à maintenant. Aimawale, qui a des lettres, nous donne en exemple le modèle du détective : il raisonne. Par contre si le *pohnëptën* imagine, crée et pense bien, cela ne veut pas dire qu'il sache mettre en oeuvre ses idées ; le *tuwalon*, lui, apprend vite et, même s'il est moins créatif que le *pohnëptën*, il sait mettre son savoir en pratique. L'un est effectivement opérationnel, l'autre se cantonne souvent dans l'abstraction, ce qu'on lui reproche puisque ce qui compte c'est l'efficacité immédiate, celle dont on fait montre.

On a donc affaire à trois types de pensées qui ne sont pas exclusifs, mais s'éloignent progressivement de la dépendance à la pratique, et de la dépendance à la tradition. D'une pensée donc qui, du *tëmehetapî* au *pohnëpten* en passant par le *tuwalon* se détache du corps, de la dépendance aux gestes, à l'expérience immédiate et au savoir constitué. Le premier est essentiellement basé sur l'observation, le second sur l'écoute et le troisième sur l'imagination (bien que les trois requièrent, dans des proportions variables, les trois qualités). L'intelligence, l'aptitude intellectuelle se lit à tous les niveaux, mais il n'y a pas de termes spécial pour la désigner. Les jeunes ont emprunté aux Boni le mot *koniman* et lui ont attribué le sens de champion, expert dans une activité ; un *koniman* au foot-ball est quelqu'un, dirions-nous, qui a l'intelligence du foot et les moyens physiques de l'appliquer. *L'intelligence conçue par les Wayana n'est malgré tout jamais séparée d'une pratique* ; et Aimawale confirme, en riant, qu'on puisse concevoir les choses autrement : l'intelligence est systématiquement liée à une compétence déterminée, qu'il s'agisse de la narration de contes ou de baby-foot ; c'est une compétence cognitive appliquée, "on est toujours *tuwalon*, ou *pohnëptën* ou *koniman* pour quelque chose, pas en général" confirme-t-il.

[433]

Si cette étude de la maturation et des capacités intellectuelles peut sembler s'éloigner de l'analyse du corps qui est notre propos, ce n'est qu'en apparence. Nous n'avons fait que mieux définir comment les Wayana percevaient la maturation, en partant de données corporelles ou du vécu, comme l'habileté ou l'expé-

rience. Chez eux, ces données sont toujours liées à une expérience et des aptitudes physiques dont l'aboutissement est la place de chacun dans la société. La valeur sociale permet de classer chacun, de le situer, éventuellement d'orienter des choix. Nous parlerons ailleurs (XVI-5) de la pensée et de sa localisation dans le corps, mais déjà nous voyons qu'il faudrait dire "les pensées".

Notons enfin que l'expérience, le savoir, la maturité ne s'acquièrent pas de la même façon dans une société itinérante comme celle qu'ont connu les anciens, et même les adultes, et dans celle, quasiment sédentaire, où ont grandi leurs petits-enfants. Pour donner un aperçu de cet écart, il faudrait faire appel à des histoires de vie. Il ne suffit pas de cerner les notions relatives à la maturation, à la notion de personne ; encore faut-il les mettre en perspective dans les conditions qui les ont marquées. J'ai tenté de reconstituer succinctement les itinéraires respectifs d'une grand-mère, de son gendre et de son petit-fils : les différences sont considérables, dans un espace de temps réduit.

Aujourd'hui de nouvelles attentes incitent à favoriser des compétences nouvelles. Les vêtements deviennent plus valorisés que le corps lui-même, mais il faut les acheter ; le savoir traditionnel, l'expérience, sont de peu de recours dans un monde où l'on achète de plus en plus, où l'on s'aliène vis-à-vis de besoins et de gens nouveaux ; le savoir scolaire acquiert du prestige car il est la voie d'accès à la manipulation des connaissances qui facilitent l'accès à l'argent...

Le but pour tout jeune wayana ambitieux (ce serait mal venu pour les femmes) de tous les temps est de devenir indépendant ⁶⁸² dans la vie aussi bien que par la pensée, et également original, capable d'avoir des idées personnelle, nouvelles. Il aura ainsi assumé son originalité sans faillir à ses devoirs sociaux. Le premier instituteur du pays wayana, Jean-Paul Klingelhofer, me disait avoir assisté à une évolution ; "maintenant il y a trois sociétés : celle des vieux, celle des adultes et celle des jeunes. Cette dernière est récente. Les jeunes sont nombreux, vont à l'école et échappent aux contraintes de la tradition (ils détiennent par contre un savoir nouveau que n'ont pas les adultes), donc ils se regroupent, alors qu'avant ils étaient moins nombreux, plus dispersés, et restaient chez leurs parents. Il y a un non respect évident des valeurs traditionnelles Wayana par les jeunes ; non-

⁶⁸² *Akama man tiwë* signifie littéralement "A. est autre", et ceci dans le sens où il a changé, ou il est indépendant. Devenir indépendant fait de quelqu'un une nouvelle personne.

respect des interdits surtout alimentaires, non-respect d'autrui, et même une tendance à nier ces [434] valeurs... il y a aussi moins de respect pour les anciens qui sont dévalorisés ; les jeunes ont un savoir que n'ont pas les anciens et s'en démarquent, c'est un savoir actuel, valorisé, qui ouvre sur le monde. Ils veulent être modernes et manquent de respect pour leur culture. Il y a aussi une plus grande mobilité, surtout vers Paramaribo, qui concerne essentiellement les jeunes hommes et adolescents ; plus grande mobilité aussi entre villages, plus d'argent qui circule". Notre analyse permet, globalement, de confirmer la sienne.

Il est temps de voir comment sont vécues et traitées les principales périodes de l'existence que nous n'avons fait que dégager jusqu'ici.

[435]

X-2 Les grandes étapes de l'existence

Nous suivrons le plan suivant :

X-2-1	les âges de la vie : généralités	435
X-2-2	les premiers temps de la vie.....	438
X-2-3	l'enfance.....	445
X-2-4	la fièvre de passage <i>ipojin</i>	451
X-2-5	l'adolescence.....	453
X-2-6	l'initiation.....	455

X-2-1 les âges de la vie : généralités

[Retour à la table des matières](#)

Voyons maintenant les noms des différentes phases de l'existence et de l'individu que caractérise la maturation des qualités que nous venons de passer en revue.

"La petite enfance" se dit *muleme eitop*, de *mule* "le fœtus" puis "le bébé" (les enfants disent *piukuku*), et encore "le jeune enfant". "Les enfants", en général,

c'est *peitopït* et "l'enfance" *peitopïtme eitop*. Puis vient l'adolescence qu'on peut nommer *ëmehetakepinmatop* (l'âge où l'on a acquis l'habileté). Mauss précisait à son propos que « pour les hommes comme pour les femmes le moment décisif est celui de l'adolescence. C'est à ce moment là qu'ils apprennent définitivement les techniques du corps qu'ils garderont pendant tout leur âge adulte » (1985 : 378). L'adolescent mâle se dit *imiata* (ou *imijata*) et pour lui " il n'y a pas de limites précises à l'adolescence : certains sont sérieux très tôt, d'autres aiment s'amuser longtemps ". On est *imijata* dès que la pilosité pubienne commence à être fournie, alors que l'adolescente, *waluhma*, le devient quand ses seins commencent à être développés et surtout quand elle a ses menstrues (pour elle il existe un stade antérieur, où elle est *waluhmaman*, "pré-adolescente", quand les seins commencent juste à se former). Dans ce chemin vers la maturité tout se passe comme si le corps des filles disait tout, alors que celui des garçons recèle plus longtemps des potentialités encore inconnues.

[436]

Cependant pour le garçon il y avait une limite, nous rappelle-t-on, à l'état *imiata* : c'était les épreuves d'initiation (pas la première, qui clôt l'enfance, mais la seconde avons-nous dit). C'est à ce moment là que l'individu doit publiquement faire montre de l'acquisition d'un ensemble de compétences ; on jugera son maintien, sa résistance... On peut même considérer qu'il s'agit d'une sorte d'examen, en conditions limites, de l'éducation physique du jeune, lui ouvrant les portes des activités adultes. Compétence physiques qui, nous l'avons assez montré, correspondent chez les Wayana à des compétences générales de l'individu. Il doit prouver qu'il a parfaitement assimilé les règles de comportement social en vigueur et surtout la maîtrise de soi : à l'opposé du bébé qui n'a pas la vie des hommes, on demande à l'impétrant d'en être l'incarnation. On attend de lui qu'il manifeste de façon paradigmatique « la nature sociale de l'habitus » (Mauss, 1985 : 368), et ce sont les conditions de difficulté extrême de la démonstration qui sous-tendent son exemplarité, le triomphe d'une culture, le sceau d'une identité sur la matière amorphe, informe du bébé.

Si ce jeune informateur nous dit qu'il n'y a pas de limite, c'est bien parce qu'il n'y a plus de l'initiation depuis bientôt huit ans pour les garçons ! De fait, quelques jeunes célibataires bénéficient de ce statut nouveau de l'adolescent où la tradition n'est plus la règle sans qu'elle ait vraiment été remplacée par autre chose, et

certaines se prélassent, se traînent à longueur de journée, ne sachant que faire ; comme une petite scolarisation et une relative maîtrise du français les ont distingués, personne n'ose trop leur demander grand chose, et de toute façon ils ne savent presque rien. Leur statut est particulier : Wayana non initiés, légèrement occidentalisés mais sans diplôme.

Rappelons que chez les Wajana ce n'est pas au père biologique que l'on doit le respect mais au père social, à l'éleveur, non au concepteur mais au nourricier/éducateur. Tout se passe chez eux, le discours comme la pratique en témoignent, comme si l'aspect biologique était secondaire, une sorte de nécessité dénuée de véritable importance sociale ⁶⁸³ ; beaucoup de Wajana connaissent leur père biologique sans avoir cependant envers lui un comportement particulier, ni que le groupe lui reconnaisse quelque droit à leur égard. Il y aurait là de quoi s'étonner si l'on considérait, comme le remarque P. Menget, « de manière parfaitement ethnocentrique, que l'être humain est formé à la naissance » (1979 : 250). Or ce n'est pas le cas ; les Wajana insistent bien pour dire que "le bébé n'a pas la vie des hommes", c'est-à-dire qu'il n'est pas encore un être humain : ce sera justement le rôle du père wajana que de permettre la transformation de cette ébauche en être humain, en [437] nourrissant sa chair et son savoir : le fils est donc un fils social avant tout. Un autre élément est significatif dans ce cadre : le fœtus des deux sexes est désigné du même terme que le bébé et le jeune enfant, *mule*. Ce n'est qu'à l'issue d'une longue croissance biologique et sociale qu'on lui appliquera une nouvelle appellation qui tient enfin compte de son sexe : autant dire que de la conception à la puberté, il n'y a pas de réel et notable changement d'état.

"L'âge adulte" peut être désigné par *ijume eitop*, qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme, et "la vieillesse" *tamusime eitop*.

Cependant le vieillissement est un processus dynamique différencié dont il ne suffit pas de nommer les différences étapes. L'individu, comme toute entité créée par Kujuli, est soumis au processus de "croissance", *ëitop* qui est le terme le plus général (*tëtihe* ou *tëwëtihe* : "devenir", "grandir", "se former" ⁶⁸⁴) pouvant être appliqué à tous les règnes (*wewe ëitop*, "la croissance de l'arbre"). *Peptame ëitop*

⁶⁸³ « La génération est tellement peu importante pour les Amazoniens que les Makuna, patrilineaires, disent que l'enfant est le produit de sa mère... tandis que les Shipibo, matrilineaires, disent que seul le sperme produit le fœtus » (P. Erikson, 1987 : note, 117).

⁶⁸⁴ Le terme peut s'appliquer à une substance, par exemple le sperme.

est un terme spécifique de l'être humain (par exemple *mule peptame ëtïtop* : "la croissance de l'enfant") ; *ëtïtop* caractérise le devenir en général, *peptame eitop* principalement la croissance physique et nous verrons qu'un autre terme, *tuwan-tai*, parle de croissance physique en même temps que d'acquisition de compétences. Pour les deux sexes on dira *ijumetëtihe*, "devenir adulte", quand l'individu atteindra au moins la trentaine.

Plus généralement *tïtamutpëpamhe* c'est "vieillir pour un homme" et *tïnotpë-pamhe* "vieillir pour une femme" : cela signifie qu'on est grand-parent, soit réellement car on a un ou des petits-enfants, soit potentiellement car on a des enfants nubiles (*waluhma* ou *imijata*). Enfin *upakatme ëtïtop*, littéralement "grandir (devenir) comme les vieux", s'applique à "la vieillesse" et au "vieillissement", tandis que *upakatitpë* désigne "le vieux", "la vieille". Ces mots sont construits à partir de *upak*, "il y a déjà un moment", "ça fait un bail" et *uhpak*, "autrefois", "jadis", du temps des ancêtres (on peut familièrement l'utiliser pour "il y a un moment" ; signifie aussi déjà et tôt) ; "l'ancêtre" se dit *upakaptali*. De plus on ne doit pas manquer de considérer que les *akuwalinpë* ⁶⁸⁵ sont des aînés.

Le vieux, l'ancien, qui d'une certaine façon est aussi celui qui dirige, est *tamuchi* (*tamusi*). Il ne travaille plus, ou plus exactement il travaille selon ses possibilités, ses enfants subvenant à ses besoins. Le plus souvent on fait aux grands-parents âgés un abatis qu'ils entretiennent comme tout le monde, avec si besoin l'aide ponctuelle d'un fils, d'un petit-fils ou des enfants.

[438]

Nous avons dit que l'accumulation des expériences, du savoir et de l'habileté correspondait pour l'individu à une inflation d'*omole*. Mais aux deux âges extrêmes le capital d'*omole* est minimal : "les enfants, comme les vieux, ont une petite *omole*" me disait un chamane (W), reprenant une conception totalement admise.

Il est clair que les adultes mûrs concrétisent l'état le plus accompli de la personne chez les Wayana, cela car chez eux l'*omole* a trouvé son expansion maximale, alors que chez l'enfant comme chez le vieillard elle est en dessous de son potentiel (cf courbe n°6). Nous trouvons là l'axiome déjà cité, appliqué aux phases

⁶⁸⁵ Partie de "l'âme" du mort, fantôme (voir XV-3-3).

de la vie : l'homme le meilleur, le plus puissant (socialement et physiquement) est celui qui a le plus *d'omole*.

Par ailleurs on doit considérer, et c'est un point très important, que la vie consiste en une cuisson qui qssèche le corps. Le verbe qui désigne ce processus est *têtaihe* et possède plusieurs sens : littéralement c'est "s'assécher", "se tarir", comme dans *amata (man) têtaihe*, "le petit affluent est tari" ou *tuma (man) têtaihe*, "la sauce sèche". Par extension *têtaihe* signifie "s'amenuiser" et, de façon familière, "devenir cachectique", sec, et l'on traduira *uwamepîn têtaihem* par "le malade cachectique", sec, très maigre. Les Wayana effectuent donc clairement le rapprochement entre la sécheresse ⁶⁸⁶ du corps et la maladie : sécher c'est déjà disparaître. Ce processus est bénéfique dans le très jeune âge où, provoquant le durcissement (*akiptotp*) du corps, il lui procure une protection ; quand au vieillard, complètement sec, il est comme le boucané (c'est Pileike qui le dit) qui n'a plus de sang/*omole* : *le tarissement des humeurs, marqué par l'amaigrissement et les rides, est corrélé à celui de "l'âme"*, et nous parlons ailleurs, *a contrario*, de la grande valorisation du corps humide et lisse.

X-2-2 les premiers temps, le très jeune âge

On sait l'importance du traitement culturel de la prime enfance dans l'élaboration de l'habitus comme du rapport au corps de l'individu ⁶⁸⁷. Voyons donc quel sort particulier lui réserve la société wayana (la naissance et les premiers jours sont traités avec l'accouchement).

[439]

Nous avons dit que l'enfant *in utero* respire et qu'il mange et boit le sang de sa mère et l'eau de la poche des eaux (*ituhnu*). Après la naissance, "ses fèces sont noires ; c'est comme du sang mais ce n'est pas du sang" (Pk). Les croûtes sur la tête (*kanpë*, "boucané") c'est du sang coagulé issu du sexe de la mère et qui s'éli-

⁶⁸⁶ Cela a déjà été abordé avec la peau, les humeurs et le sang.

⁶⁸⁷ Sans parler des travaux de psychologie sociale, on peut se référer entre autres, pour notre société, à Boltanski (prime éducation et morale de classe, 1969), Loux 1978, Loux et Morel 1976...

minera progressivement. On ne cherche pas à l'enlever (il est possible qu'elles aient un rôle protecteur).

La fontanelle (*ipem*), dont on pense généralement que le but est la respiration *in utero*, est examinée : si elle est déprimée c'est que l'enfant a souffert, qu'il a mis du temps à sortir. C'est surtout le cas des primo-accouchements, car la femme "ne sait pas encore accoucher" (il est donc bien question, nous y reviendrons, de technique et d'apprentissage).

Depuis la naissance jusqu'à l'âge d'environ un mois, on lave l'enfant avec une décoction préparée à partir de la racine du *hemit* nommé *tëpu* (litt. "rocher" ; *Talisia carinata* R.) : ces soins ont pour fonction de protéger des maladies et surtout du *jolok pile* (on verra qu'on peut aussi le protéger immédiatement contre ces dangers au travers du traitement du placenta, en posant ce dernier sur le palmier à piquants *kïje* - *Malouetia gracilis* - ou sur l'ananas) en le rendant dur comme le rocher. Un *ëlemi* (K) pense même que "on devrait toujours faire des *ëlemi* après la naissance car ça protège le bébé contre la douleur". Une jeune mère avance que "on peut prévenir les maladies soit avec *ëlemi* soit avec les piqûres -vaccinations", à quoi elle ajoute que "après la piqûre on fait systématiquement des *ëlemi* pour éviter la maladie liée à la piqûre".

Jusqu'à ce que ses os soient durs, l'enfant est manipulé chaque jour, parfois plusieurs fois par jour. La tête est pressée afin d'être arrondie ⁶⁸⁸, les sourcils doucement mais fermement pétris comme le reste de la face, le nez, les joues, et aussi le dos, chaque membre, partie par partie, doigt par doigt ; la poitrine est comprimée entre les paumes des mains. "Rendre joli", "parfaire" (*tipëtukwai* ⁶⁸⁹) le bébé est plutôt une opération matinale, effectuée après s'être chauffé les mains sur le feu ; le but est d'obtenir, tant que les os sont mous, un enfant bien formé, aux membres droits, à la tête ronde, bref conforme aux critères esthétiques wayana, car "on n'aime pas les gens qui n'ont pas la tête ronde ⁶⁹⁰, qui ont de grands

⁶⁸⁸ Chez les Guayaki l'homme « la paume largement ouverte de sa main droite presse avec force le crâne, comme une matière molle qu'il s'agirait de modeler. C'est précisément ce que le jware cherche à obtenir : il pense ainsi imposer à la tête la forme arrondie que les Indiens jugent la plus belle » (P. Clastres, 1972 : 15) ; on trouve des manipulations du même type chez les Kayapo (S. Dreyfus, 1963 : 48)...

⁶⁸⁹ Ce terme s'applique aussi à des objets. C'est vraiment "embellir", "arranger" (peindre une table...).

⁶⁹⁰ P. Barrère notait en 1743 que les Indiens Fapouyranas (?) de Guyane « font consister leur beauté à avoir le front et le derrière de la tête fort applati. Les mères ont soin de donner cette

pieds..." : il s'agit d'une entreprise précoce de normalisation du corps, renvoyant à [440] la place sociale et culturelle importante que tient l'esthétique corporelle chez les Indiens ; nous lui avons déjà consacré un certain développement. Cette manipulation corporelle, acte créatif, d'une certaine façon est assimilable à l'exercice d'un art dont le produit n'est pas immédiatement visible mais présente un intérêt proprement économique (alliance...) et politique majeur pour le groupe. L'aspect identitaire de cette pratique n'est pas négligeable non plus : les Boni n'ont pas la tête ronde comme les Wayana, les Blanc ont de grands pieds et de grands nez... et une partie des caractéristiques wajana est attribuée à l'effet des manipulations ; ces dernières concernent aussi les dents lorsqu'elles sont de travers ou mal positionnées. Ces manipulations prennent fin au bout de quelques mois quand les os sont durs, ce qui correspond à la fin de migration du sang liquide contenu dans les os vers le réseau veineux (K) ⁶⁹¹ : ces derniers sont mous à cause de ce liquide, et leur durcissement correspond à un assèchement. En fait "la fontanelle se durcit quand l'enfant commence à tenir debout". Il faut donc se hâter d'investir culturellement un corps que la biologie n'a pas encore fixé.

Cet âge est celui de la dépendance totale, de la fragilité, celui de tous les dangers : que ce soit pour sa survie biologique ou religieuse (nourriture, respect des interdits...) l'individu dépend de ses parents. L'enfant est porté par la mère sur son dos lorsqu'elle marche, se déplace ou effectue certains travaux ; il reste constamment sous ses yeux. Lorsqu'elle est assise, il rampe à proximité ; le terme évoquant la reptation du petit enfant (sur le dos, sur le ventre ou les fesses), *kululumkatop*, est différent de celui qui s'applique à la reptation animale, en particulier des chenilles, *munimunik katop*.

Durant cette période, l'enfant est particulièrement vulnérable à l'action d'*etamesi* (on dit alors *mule etamesiphakan*), comportement-maladie qui sanctionne une faute de comportement ou alimentaire des parents ; or chaque étape de son évolution organique (tenue de la tête, fermeture de la fontanelle, acquisition de la station assise, de la marche...) est considérée comme une progression vers un renforcement de la résistance à ce mécanisme. Le petit enfant est mou : le durcisse-

forme là à la tête de leurs enfants, dès la naissance, par le moyen de petites planches qu'elles lient fortement ensemble » (1743 : 239).

⁶⁹¹ Néanmoins pour un ancien ce processus de transformation de la moelle en sang s'arrête à l'âge adulte (*tamusime hapon aptao*).

ment (les Wayana utilisent le terme qui signifie littéralement "durcissement") progressif de son corps, qui se jauge aux indices physiques visibles précis que nous venons de citer, signe l'acquisition d'une compétence à résister à l'agression magique *etamesi*, nous y reviendrons mais c'est un point essentiel. En fait le bébé durcit parce qu'il sèche ; non seulement ses os se vident de leur sang au profit des vaisseaux, mais le sang initial dilué "sèche" car l'eau part avec la transpiration ; c'est pour hâter ce processus que l'enfant doit toujours être maintenu au chaud.

[441]

Enfin on notera que les petits enfants ne sucent pas leur pouce comme les nôtres : ce geste est remplacé par « un attouchement buccal » suivant plusieurs modalités correspondant à peu près à celles décrites et photographiées par Bateson à Bali (1977 : 14) : doigts suspendus aux incisives, enfournés profondément dans la bouche, doigt enfilé de biais vers les prémolaires, pouce appliqué contre les lèvres.

Le sein est toujours disponible. "Allaiter" peut se dire *susu tēlipoi* ("faire boire le lait") ou *towokpai susuke* qui curieusement signifie aussi, par extension, "empoisonner" volontairement par l'alimentation (*ētawokpatop* est le terme courant pour "l'allaitement"). Pour faire venir le lait, on peut frotter tous les jours les seins avec de l'eau chaude (tiède) et pour en augmenter la production on utilise une décoction de feuilles de pomme cajou que l'on boit et passe sur le sein, mais "seules les femmes qui n'ont pas de lait (*isusu alipin*) font ça" (nous savons que ce sont les petits seins qui ont le plus grand risque d'être non productifs *-isusu alila eitop-*). Le bébé reste au sein jusqu'à environ trois ans, et il est porté dans le bandeau porte-bébé latéral (*ēwa*) sur le côté gauche de sa mère jusqu'à ce qu'il marche bien. Si l'enfant, laissé un moment à la garde de proches (grand-mère, oncle, frères ou sœurs plus âgés, père), ce qui est exceptionnel à moins qu'il s'agisse d'une durée de temps très brève, pleure ou se plaint on court chercher la mère qui viendra le calmer ; si le père est à côté il ne se lèvera pas, sauf en cas de danger urgent et visible ; il hèle la mère, parfois d'un ton agressif, en tout cas de reproche ⁶⁹². L'enfant dort avec elle la nuit. Elle lui chantonne des berceuses pour l'endormir

⁶⁹² « Les pères Yanomami ne supportent pas d'entendre leurs enfants pleurer et de nombreuses querelles de ménages n'ont pas d'autres raisons : si le petit pleure c'est que la mère est responsable... » nous dit Lizot (1976 : 151) qui rapporte aussi sur l'enfant yanomami des comportements semblables à l'enfant wayana (voir notamment p 24, 102).

en le berçant (*mule tipilihmai* ⁶⁹³ ; ce mot signifie "balancer" : en fait le plus souvent la mère balance doucement le hamac où s'endort l'enfant). Cela fait partie des *mule inikmatop*, ce terme s'appliquant à tout ce qu'on utilise pour faire dormir un enfant : berceuse, balancement, jouet à manipuler... Il existe plusieurs types de bains pour calmer un bébé qui pleure. On utilise systématiquement pour ceux qui pleurent la nuit l'écorce de l'arbre *powe* (indéterminé) que l'on a fait chauffer dans de l'eau toute la journée. Nous pûmes observer plusieurs fois des écorces de *powe* mise à chauffer dans une bassine en fer toute une journée afin de baigner au soir un enfant qui avait eu de mauvaises nuits, agitées.

Il y a donc totale symbiose du couple mère/enfant. Aussi peut-on penser, comme cela a été dit pour l'Afrique, que « la libre disposition du sein et le corps à corps permanent de l'enfant avec la mère-nourriture et sécurité favorisent une très grande richesse de l'image corporelle dont on retrouvera la coloration particulière dans les somatisations ultérieures de [442] l'adulte » (Le Guérinel, 1980 : 115). La permissivité vis-à-vis de l'enfant est presque sans limite, et cela durera tard.

On veillera tout particulièrement à ce que le bébé n'ait jamais froid. Quand il fait la sieste, il est enveloppé, et le hamac est recouvert de tissus : c'est une véritable couveuse ! À cet âge surtout, mais aussi plus tard, il ne devra pas aller sous la pluie (vectrice de froid).

Dès qu'il se souille on va le laver au fleuve, passés les premiers jours. On craint moins la souillure par l'urine : la mère ne prend pas toujours la peine d'éviter le jet, mais il faut dire qu'elle se baigne aussitôt avec l'enfant pour éviter qu'il ne sente l'urine (*tisikupok*). Chaque fois qu'on va à la rivière baigner l'enfant on finit en le tenant d'une main, calé sur le genou ou contre la jambe, son corps ou buste émergeant de l'eau, et en l'aspergeant très vite avec l'autre main (on dit : *sohsohe tupihe mule*) "jusqu'à ce qu'il devienne noir" c'est-à-dire qu'il ait froid, seule exception à la règle qui impose de le maintenir au chaud : "c'est pour qu'ensuite il dorme car le froid endort" (comme la mort).

Dès le premier mois, on lui donne du jus de banane ; pas du jus de canne à sucre car il est considéré comme trop sucré et "tout ce qui est trop sucré donne de la diarrhée". La mère lui passe de bouche à bouche de la banane mâchée, après quoi il prendra le sein ; mais elle continuera un certain temps à lui donner du jus de

⁶⁹³ Ce mot signifie également "balancer" (le hamac par exemple).

banane puis de l'*aimara* (*Hoplias aimara*, un poisson qui a peu d'arêtes) qu'elle mâche d'abord. Mais le "premier repas du bébé" (qui n'est ni le sein, ni un produit mâché par la mère) est *tikwa*, de la cassave délitée dans de l'eau chauffée ; ensuite on donnera *talelema*, même préparation mais où l'eau n'est pas bouillie. Vers le troisième mois, quand l'enfant tient sur ses genoux ou sur le côté, qu'il veut toucher la nourriture, on lui propose de la cassave dure ou des biscuits ; on ne doit pas encore donner de gibier car "ça bloque la gorge". Vers l'âge de trois ans l'enfant mange presque comme l'adulte mais sans piment, ou à peine. Au moment du sevrage, il existe des produits pour dégoûter un enfant du sein, comme des sucres amers ou piquants ⁶⁹⁴ (sève de bananier, sève de certaines lianes, piment...).

Nous n'avons vu que quelques biberons (appelés *susu hapon*, "comme le sein"), mais peu utilisés et seulement pour boire. Il nous a été donné d'observer deux fois (en 18 mois) la déambulation de jeunes mères modernes, en jupes, sur la place du village (dans deux villages différents) derrière une poussette décapotable où somnolait leur enfant. Autrefois on fabriquait des objets zoomorphes en gomme de *palakta* (*Manilkara bidentata*) pour distraire les petits, maintenant les mères les plus à la page choisissent des poupées pour [443] leurs filles, des petites voitures pour les garçons ainsi que des gâteries. Alors que nous propositions à un couple de ramener de Cayenne, où nous devions aller quelques jours, un cadeau à leur fillette qui relevait d'une grave maladie, ils insistèrent pour que ce soit une poupée : ils furent satisfaits des cheveux blonds et des yeux bleus du modèle choisi. Une autre fois mon informateur revint de Maripasoula avec un splendide cadeau pour son fils de deux ans, une petite voiture télécommandée style taxi américain avec des feux qui clignotaient partout ; l'enfant n'y prêta une attention distraite qu'autant que son père la fit marcher, puis il n'y eut plus de piles. Une différenciation sociale commence à se faire jour sous ces aspects : certains enfants, de parents âgés et "traditionnels, n'ont que le *calimbe* comme vêtement et peu de babioles, alors que d'autres sont gâtés à outrance : nombreux tee-shirts, ballons, chaussures, montre, jouets... Ce n'est là qu'un élément mais *tout est en place, chez les Wayana, pour transformer leur société fondamentalement égalitaire en société de classes*.

⁶⁹⁴ C'est une technique courante souvent décrite, comme chez les Jivaros « la mère met du poivre assez épicé sur son sein et si cela ne suffit pas, elle aura recours à une variété encore plus épicée » (M.J. Harner, 1995 : 79).

Il faut noter ici une pratique, l'infanticide, dont la disparition (si elle a vraiment disparu) est récente ; elle était encore en usage il y a peu en pays wayana. L'infanticide n'est pas rare en Amazonie ; Clastres notamment l'évoque (1972 : 202 et suiv), et précise que les fillettes en sont les principales victimes chez les Guyaki, ce qui est aussi vrai pour les Wayana ⁶⁹⁵ ; P. Grenand en signale l'habitude chez les Wayãpi pour les enfants nés de mère seule (1982 : 119) et S. Dreyfus chez les Kayapo (1963 : 53) ; M. Harris n'hésite pas quant à lui à affirmer que « la méthode la plus répandue de régulation des naissances pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité a probablement été une forme d'infanticide des nouveaux-nés de sexe féminin » (1979 : 14). Exceptionnel chez les Wayana, il était la règle lors de la naissance de jumeaux. Hurault nous cite un exemple d'infanticide, ou l'enfant non désiré est enterré dès la naissance ; ailleurs il affirme que « si une femme mourait en laissant un enfant de quelques mois, et si elle n'avait pas de soeur en état d'allaiter, l'enfant était placé dans les bras du cadavre et on refermait la tombe » (1968 : 64) ⁶⁹⁶. En ce qui concerne les jumeaux, "*lato*", un ancien nous a affirmé que cela se faisait il y a peu mais que l'on ne le pratiquait plus. Hurault, à ce sujet, dit que le père observe les deux enfants posés devant lui et choisit celui qui est le plus beau, l'autre est enterré (1968 : 57). Quoi qu'il en soit *cette façon de se débarrasser sans formalité du bébé confirme sa non existence sociale*. Deux histoires réelles mettent en scène ces pratiques ; elles nous furent contées par une grand-mère [444] et traduites oralement par sa petite-fille. Mais ici c'est la maladie qui fournit le prétexte de l'infanticide.

La première, *X eitoponpë* ⁶⁹⁷ : ("l'histoire ancienne de X")

"X était une très belle fille qui avait un enfant. Un jour elle a quitté son mari qui était chamane. Elle s'est remariée, puis a eu un autre enfant, un

⁶⁹⁵ Ce qui explique peut-être qu'à mortalité égale A. Sausse constate en 1947 un déséquilibre des sexes en faveur des hommes, 33 contre 28 sur les 61 personnes constituant trois villages (1951 : 101).

⁶⁹⁶ A rapprocher de ce que rapporte De Goeje (1941 : 32). Des Noirs youka lui ont raconté être arrivés vers 1903 dans un village Oayana « juste au moment où on était sur le point de jeter cette fille, qui avait alors 6 ans, sur le bûcher, la mère étant morte et l'enfant n'ayant point de famille »

⁶⁹⁷ X est encore vivante. C'est la mère du mari de Z. Après l'histoire ci-dessus elle a eu deux enfants *anoli* (adultérins), comme fille-mère, et personne n'a voulu l'épouser car elle avait *ëlukë*.

petit garçon. Quand il a eu environ un mois il n'a plus beaucoup grandi, bien qu'il mangeait normalement et qu'il était fort mignon. Il était donc très petit et marchait seulement à quatre pattes. Un jour, pendant son sommeil, l'*omole* de l'enfant est partie en canot, en petit canot à rames. Il mangeait seulement du *muhunutpë*⁶⁹⁸ qui restait dans le canot. Vers quatre heures du matin mon mari (de P, la grand-mère qui raconte l'histoire) a été déféquer au fleuve. La nuit était très claire, et il a vu l'enfant dans le canot. En voyant l'homme l'*omole* est revenue chez sa maman. Le lendemain l'homme a dit à son épouse d'aller chercher X, la mère de l'enfant. Alors elle a été les chercher. X lui a dit : "On va manger et ensuite on va venir". Quand ils sont arrivés le mari de la conteuse a alors expliqué : "ton bébé dort avec toi ?", "Oui !", a dit X, il dort toujours avec moi ! Alors l'homme a répondu : "Non, X, ton bébé ne dort pas avec toi, je l'ai vu cette nuit dans la pirogue ! Ton bébé est un *ëlukë* !". Puis il a encore dit : "Il faut tuer le bébé, sinon il va te manger !". Le mari de X a alors demandé : "vous l'avez vu ?", et l'homme a répliqué : "Oui, je l'ai vu dans le canot !". X a dit : "Quand va-t-on le tuer ?" Cet après-midi, vous le tuerez dans les bambous *kulumuli* ! Vous l'amenez au milieu des bambous, avec de la papaye, vous creuserez un trou et vous enterrerez l'enfant avec les papayes !

Ils ont fait ainsi. Ils lui ont donné un coup de bâton sur la nuque avant de l'enterrer. Puis ils l'ont enterré tout de suite et sont partis en courant au village. Dès ce moment la chenille *ëlukë* est devenue très méchante. Le chamane du village leur a dit alors : "Quittez votre maison, jetez votre moustiquaire, jetez tout, jete ton hamac (où avait dormi l'enfant), creusez la terre, là où le petit a chié et pissé, et jette la... !". Elle a fait comme il avait dit, elle a tout jeté. Il a rajouté : "Et tu te laveras avec *olohoi*⁶⁹⁹ tous les jours pendant une semaine !". Mais X a pleuré : "Ah ! mon enfant...". Le chamane lui a dit : " Ne pleure pas, car sinon tu auras un autre enfant comme ça !", alors elle a arrêté de pleurer. Quelques mois plus tard le père de l'enfant est mort, le mari de X. Elle a été dans un autre village chercher un nouveau mari".

La deuxième histoire, *Y eitoponpë*, ("l'ancienne histoire de Y") est plus ancienne.

"Y. avait un petit garçon de quelques années. Au bout d'un an elle a pris un autre mari, qui avait toujours des poux. Il a dit à son épouse : "Y,

⁶⁹⁸ Morceaux de menu fretin utilisés comme appâts, non consommables, qu'on laisse sur le lieu de pêche.

⁶⁹⁹ Herbe coupante et donc susceptible de couper les entités mal intentionnées qui s'approcheraient de la mère. Le terme employé pour "laver" est ici *tekulokai*.

cherche mes poux !". L'enfant se promenait partout, sans arrêt, et un jour il s'est perdu. Sa maman l'a beaucoup cherché, elle a demandé aux gens du village (*ëutëponokom*) s'ils l'avaient vu, et ils ont répondu que non. Toute la journée jusqu'au soir ils l'ont cherché, et le soir ils l'ont retrouvé. Ils l'ont ramené chez sa mère, mais il est devenu fou. "Les *jolok* l'ont emporté très loin !" a dit sa mère. La voix de l'enfant est devenue très bizarre, comme des jappements, et toujours il voulait aller dans la forêt. Sa mère a beaucoup [445] pleuré en le voyant comme ça. Et tous les jours il allait autour du village chercher de petits arbustes qu'il mangeait. Un jour le chamane a dit : "porte le dans la forêt, là où il a été trouvé". Ainsi ont-ils fait, accompagnés du chamane. Ils ont creusé le trou pour enterrer l'enfant. Ils l'ont assommé avec un bâton bien lisse, puis l'ont enterré. Alors la mère a beaucoup crié, pleuré en se lamentant. Le soir le chamane a fait la hutte de soins *mimnë*⁷⁰⁰ pour chercher le *jolok* qui avait rendu l'enfant malade, car tout le village se posait la question et attendait une réponse. Le chamane a cherché, il a cherché, il a fait plusieurs *mimnë*, mais il n'a pas pu revoir le *jolok*. Alors on n'a plus parlé de l'enfant, on l'a oublié, on n'a pas fait le deuil pour lui".

Ces histoires sont riches d'enseignements, et nous les utiliserons à propos d'autres thème comme celui de la chenille *ëlukë*. Pour l'instant elles nous servent à illustrer la réalité et l'enracinement de l'infanticide⁷⁰¹. Il n'est pas indifférent de remarquer que, dans les deux histoires, les femmes changent d'époux ; de plus, dans le premier cas, l'époux initial étant chamane on peut supposer qu'il est responsable d'avoir placé la chenille (*ëlukë*) dans le ventre de son épouse infidèle par vengeance (voir XVI-2).

X-2-3 l'enfance

Après quatre ans en moyenne commence une nouvelle période de la vie, nous en avons parlé, avec l'accession à une pensée minimale et à un début d'apprentissage. Nous pouvons dire avec Le Guerinél que le groupe prend le relais de la mère pour l'accès aux classes d'âge supérieures, et que, dans ce processus, « le corps

⁷⁰⁰ Hutte de soin du chamane.

⁷⁰¹ L.V. Thomas nous convie à un souci de précision terminologique qui doit faire différencier le filicide, meurtre des enfants par leurs parents, terme général, du libéricide qui qualifie l'homicide d'un enfant mineur par ses parents, alors que le terme infanticide serait réservé aux seuls nouveaux-nés (1975 : 121-122). De fait libéricide et infanticide sont (ou étaient) présents chez les Wayana.

n'est pas séparateur mais médiateur entre le groupe et l'individu » (1980). Vers quatre ans on fait un hamac au petit et il pourra dormir seul, suspendu au-dessus de sa mère sous la même moustiquaire. À partir de ce moment l'enfant pourra être occasionnellement confié à la garde d'un tiers ; car jusque là la mère ne l'a pas quitté, ni nuit ni jour, même si au cours de ses activités au village elle peut le laisser quelques minutes à la garde d'aînés ; elle doit être à portée de voix. S'il arrive quelque chose à l'enfant, elle sera tenue pour responsable par le mari, la famille et la société.

On utilise à propos des enfants une expression qui commence à tomber en désuétude : *këwukom mëha peitopit*, litt. "nos yeux sont des enfants", à comprendre comme [446] "les enfants sont nos yeux", pour dire qu'on doit toujours les surveiller, les aider, et même quand ils sont devenus adultes. Elle dit nettement les obligations vis-à-vis des descendants.

Quant aux dents de lait, *susu ëlitpë* (litt. "ce qui servait à boire le sein"), on considère qu'elles ne résistent pas au lait (ou au "sang du lait") qui "est peut-être sucré" ; c'est pour cela qu'elles pourrissent et que d'autres doivent les remplacer.

Dès cet âge, la petite fille commence à imiter sa mère dans ses activités de cuisinière et ménagère, le petit garçon suit, autant que faire se peut, son père. Armé d'un petit arc il s'entraîne, généralement en groupe dans le village, à chasser de petits gibiers, notamment d'énormes lézards que l'on mange ensuite en famille.

[447]

Photo no 4. Enfants jouant sur un tronc d'arbre

[Retour à la table des matières](#)

Voir la photo no 4 dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[448]

Jamais on ne voit une fillette avec un arc, ni un garçonnet porter un catouri. Jusqu'à une dizaine d'années garçons et filles jouent souvent ensemble, à travers le village, sur la place ou sous les carbets. S'il arrive qu'ils se disputent, jamais nous n'avons assisté à des bagarres comme celles de nos cours de récréation ; la bagarre est un comportement d'adultes, et l'on détourne le regard de l'enfant qui y assiste afin qu'il ne reproduise pas ce comportement honteux. Ils aiment les chatouilles en général, *inikmatop*, et plus particulièrement sur le ventre (*uwaksikatop*) et ne se privent pas d'en faire profiter les adultes. Assis sur la berge, l'enfant des deux sexes pêche avec une ligne simple montée d'un petit hameçon et sa première prise est saluée par tous comme un exploit. C'est un stade vers la maturité. Il y a une progression vers l'habileté.

Les adultes peuvent aussi leur poser des devinettes (*ëhetamikatop*, "le jeu"), dans un but éducatif, qui seront récompensées (*tepetpimai*, "payer") par quelques friandises. On dira par exemple : qu'est-ce qui a un escalier et un toit ? à quoi l'enfant doit répondre bien sûr : le *pakolo* ("la maison"), et il complète ainsi son vocabulaire.

Les Wayana disposent de méthodes permettant de favoriser la croissance de l'enfant. Notamment des bains avec des feuilles de *tulala* (ind.), avec les racines de *mopeimë* ou encore l'enfumement avec les pierres de la rivière ⁷⁰². En fait avec tout ce qui gonfle, qui pousse vite, qui est dur : le but est de promouvoir la croissance et de durcir les téguments afin qu'ils résistent mieux aux agressions, en particulier aux flèches invisibles *jolok pile*. On peut même tremper la cassave dans de l'eau pour baigner l'enfant, car "ça gonfle tout de suite". Ces manoeuvres concernent tous les enfants, "ce n'est pas seulement pour les enfants chétifs, qui n'ont pas assez de sperme -le père n'a pas assez éjaculé-, c'est bon pour tous les enfants en général". On peut aussi soulever l'enfant vers la pleine lune, le lui présenter en prononçant les mots suivants : "Il faut devenir grand comme Nunuë" (Pk). Deux jeunes hommes d'une vingtaine d'années se souviennent bien d'avoir été ainsi présentés fréquemment à la lune ⁷⁰³, "on le fait dès qu'elle se lève, quand elle est bien claire. Ca se fait jusqu'à un certain âge" (A) ; plus précisément de la naissance à

⁷⁰² Après les avoir placés dans le feu un moment on les jette dans une marmite contenant un peu d'eau qui est vaporisée, cette vapeur traverse la peau et porte dans le corps le pouvoir durcissant du galet.

⁷⁰³ On se souvient de son rôle dans la procréation (V-2-1).

environ dix ans. A rapprocher du fait qu'on plante les légumes et tubercules souvent à la pleine lune pour qu'ils soient plus gros (A). Cette pratique, toujours effectuée quoi qu'en diminution, constitue aussi un test car " si c'est pas un bébé fait par la lune, mais par un *jolok*, il mourra de suite".

[449]

L'enfant est protégé : il accompagne ses parents partout, à la pêche, en visite... c'est véritablement un petit roi, pour ne pas dire un petit despote. Coudreau s'en plaint amèrement :

« Les enfants sont très mal élevés, ou plutôt on ne les élève pas du tout : on les laisse faire tout ce qu'ils veulent. Il est bien rare qu'ils soient battus, ce qui ne les empêche pas de crier, de pleurer, de trépigner du matin au soir. Ils viennent manger avec les vieillards, ils viennent plonger leurs menottes sales dans la marmite au bouillon et quelque fois leur tête en compagnie d'un petit chien ou d'un agami qu'ils traînent par le cou. Un peu après ils vont faire à côté du cercle des mangeurs. Personne ne leur dit rien... » (1893 : 133).

Sa description est toujours d'actualité. Les animaux apprivoisés ⁷⁰⁴ sont les impuissantes victimes de ces petits tortionnaires ; il n'est pas rare qu'ils brisent la patte d'un chiot, voire d'un volatile apprivoisé... Cependant tous les enfants ne se ressemblent pas ; certains sont calmes et obéissants tandis que d'autres sont "terribles" (*apuju*) et n'écoutent rien de ce qu'on leur dit (*panakmatëpîn*). Les adultes ont beau leur dire *tënkaikë* ! ou *twenkele naikë* ! ("tais-toi !", "tiens-toi tranquille !"), ou encore *takilimei* ! ("tu m'énerves, tu m'agace !") rien n'y fait. Il arrive, rarement, que les parents réagissent et se mettent en colère (*tëwëtakilimai*). Ils

⁷⁰⁴ On lira à leur propos l'article général de J.P. Digard dont on retiendra ici les notions « d'exploitation intermédiaire » (élever de oiseaux pour leur plumage), celle qui différencie le chien des autres animaux apprivoisés et encore la contestation de l'idée d'une différence entre sociétés apprivoisatrices et sociétés domesticatrices (1992). Il reprend l'idée déjà analysée par Erikson entre autre que la domestication « représente une contre-partie, une réparation nécessaire de l'acte de prédation dont les hommes se rendent coupables en chassant » (id : 259). Les Wayana utilisent ou ont utilisés les trois types de résolution destinées « à résorber le malaise conceptuel engendré par l'activité cynégétique » (P. Erikson, 1987 : 105). On retrouve chez eux sinon une consanguinisation du moins une affinisiation des animaux familiers, et principalement du chien (ici distingué) désigné comme *eki*, terme dérivé de la famille *weki*. Lors de l'initiation l'impétrant est appelé ainsi, *eki*, et il nomme ainsi son parrain. Si « apprivoisement et chasse peuvent être considérés comme deux aspects complémentaires d'un phénomène unique : l'assimilation d'animaux par la société humaine » (id : 117), il est certain que le premier est en voie d'abandon.

peuvent alors les "réprimander" (*tëihe*), leur "donner une fessée" (*tipilëi*) ou encore les frapper avec une baguette (*tokai* ou *totikai*) ou la main (*pantikai*). Cela peut être cause de dispute avec d'autres adultes de la famille. À la suite d'une fessée, un enfant tomba malade ; le chamane diagnostiqua que l'"âme" (*akuwalinpë*) du grand-père défunt avait tenté de consoler l'enfant en le prenant dans ses bras : du coup ce dernier perdit son âme (*omole*).

L'éducation du garçon est confiée, dès qu'il est en âge de le suivre, au père, alors que la petite fille reste avec sa mère et sa grand-mère pour acquérir ses compétences sociales. *Tuwantaniphe* c'est "élever" (enfants, animaux) et, par extension, éduquer pour les enfants (de *tuwantai*, "grandir", "croître" pour tous les êtres vivants, végétaux ou non, [450] et *wantatop* "la croissance"). Quant à *wantanim-ne* ou *uwantanipne* ⁷⁰⁵, "l'éleveur", "celui qui élève" c'est aussi l'éducateur. C'est à lui (ou elle) qu'on doit le respect, car il nous a permis de grandir, c'est-à-dire qu'il nous a nourri et enseigné. Aux yeux de la société, nous l'avons dit, le père est l'éleveur et non le producteur biologique : c'est à lui que ses enfants prodiguent toutes les marques de respect, n'ayant aucun traitement particulier pour leur père biologique si toutefois ils le connaissent.

De nos jours, on peut deviner la rupture, non seulement entre les âges mais aussi concernant le traitement traditionnel des sexes, induite par l'école qui met chacun sur un même plan ⁷⁰⁶. À dire vrai pour l'instant si quelques garçons se sont faits remarquer pour leurs compétences scolaires particulièrement brillantes, aucune fille n'a bénéficié de ce niveau. On peut penser, en dehors d'autres causes (plus grande précocité sexuelle...) qu'à travers ses enfants scolarisés la société wayana reproduit la ségrégation sexuelle traditionnelle, où il revient à l'homme d'affronter le danger de la forêt comme aujourd'hui il lui revient d'affronter les mystères non moins dangereux d'une société menaçante et sauvagement ethnivoire.

⁷⁰⁵ Ce terme a été récupéré par les missionnaires d'Anapaike pour désigner "le pasteur" mais aussi "le pape".

⁷⁰⁶ Depuis la création de la première école jusqu'au milieu des années quatre-vingt-dix, on scolarisait des enfants d'âges différents (certains venaient du Surinam ou du Brésil, d'autres étaient jusqu'alors dans des villages éloignés...) ; maintenant, globalement, l'âge de scolarisation est calqué sur celui de la métropole.

Il y a autre chose : si l'on admet avec Bateson que « le caractère de l'individu sera très différent selon que son apprentissage reposera principalement sur la parole ou sur la compréhension visuelle » (1977 : 6)⁷⁰⁷, il faut conclure que ce ne sont pas seulement les compétences intellectuelles des enfants que va réformer l'enseignement scolaire, mais, involontairement, des éléments affectifs qui participent aussi à conditionner l'habitus wayana. Par là aussi, la scolarisation crée involontairement les conditions d'une différenciation des jeunes vis-à-vis de leurs aînés, d'autant plus efficace qu'elle est basique, profonde, inconsciente. Car il y a domination également à ce niveau là : l'apprentissage par la parole, doté du prestige intellectuel des Blancs, valorisé, marginalise celui de la tradition, basé sur la vue et l'imitation.

Au total, comme on a pu le constater dans de nombreuses sociétés, la scolarisation a pour conséquences un affaiblissement net des structures traditionnelles.

[451]

X-2-4 la fièvre “de passage” ipojin.

C'est durant la période de la petite enfance que survient généralement, sans que cela soit obligatoire, une fièvre quasi-physiologique et qui doit être respectée, *ipojin*⁷⁰⁸, dont la vertu est de renforcer *l'omole*, d'aider à effectuer le passage de la petite enfance à l'enfance voire à l'adolescence. Elle est communément attribuée à la rupture des interdits sexuels du post-partum par les parents. Elle appartient donc en théorie au registre des affections “*tëhetameimai*” (cf chap. XXI-5) car lors d'une relation sexuelle on fait un effort, on transpire, on gémît et après l'éjaculation on n'a plus de force : c'est cet affaiblissement fébrile transitoire et épisodique que reproduit la maladie enfantine *ipojin*. L'enfant “paie” en quelque sorte la faute des parents qui n'auraient pas du faire l'amour aussi tôt après la naissance. Il y a en tout cas ici l'idée d'un excès de chaleur lié à l'acte sexuel comme cause d'*ipojin*. En réalité cette affection est considérée comme fréquente, quasi-

⁷⁰⁷ Il spécifie que « chez les balinais -comme chez les Wayana- l'apprentissage dépend très rarement de l'enseignement verbal, les méthodes insistant plutôt sur la vue... ».

⁷⁰⁸ Rapport probable avec *ipo*, les génies malfaisants de l'eau, et peut-être avec *wëjin*, “gauche”, le côté de la malfaisance ?

obligatoire : la règle, dans ce cas, semble n'exister que pour être enfreinte ! Cela nous permet dès maintenant d'avancer que *pour les Wayana il y a une hiérarchie des règles sociales en fonction du caractère systématique ou non de la sanction et de la gravité de cette dernière* ; en enfreindre certaines peut conduire à la mort, alors que pour d'autres la conséquence, s'il y en a une, sera minime et peut même être bénéfique comme c'est le cas de *ipojin* ; rappelons-nous aussi l'usage volontaire de la rupture afin de déclencher l'avortement. On ne peut donc inférer la pratique de la loi : elles ne sont pas dans un rapport mécanique, automatique.

Les Wayana ne songent pas à faire d'*ipojin* une maladie : elle est simplement pour eux un état qui caractérise un passage entre deux phases de l'existence. Il s'agit d'une entité à part, qui ne nécessite un traitement profane que si elle dure trop. Voici l'image évocatrice qu'en donne un vieux chamane : *ipojin* c'est notre *kukalanakatopkom* ("notre *kalana*", cette dernière étant la longue et très épaisse coque qui entoure les grappes de *wapu*, *Euterpe oleracea*, avant de s'ouvrir pour les libérer). Cela signifie que quand on est bébé on est enveloppé (emprisonné) comme les fruits du *wapu* : cette "enveloppe" empêche l'enfant de progresser vers la maturité⁷⁰⁹. "Mais ensuite ça s'ouvre et la coque tombe ; *ipojin* ça dure de l'ouverture jusqu'à la chute. Tant qu'on a la température, c'est que la coque est ouverte mais elle n'est pas encore tombée. Quand la coque tombe on a plus de température, c'est fini. C'est pas une maladie. Quand la coque est tombée, donc quand *ipojin* a cessé, on n'est plus un enfant, on devient une personne qui décide de sa vie. Ceux qui n'ont pas *ipojin* n'ont pas *kalana* (c'est le cas de ses petits-fils) et c'est car leurs parents n'ont pas fait l'amour dans les [452] cinq mois qui suivent la naissance. Les autres, les *tikalanak*, "ceux qui ont la coque", c'est parce que les parents n'ont pas respecté ces interdits" (Pk). Le vieux Muloko confirme qu'effectivement *ipojin* concerne la majorité des enfants mais pas tous ; et il ajoute : "l'*omole* sort plus forte de *ipojin* ; c'est un peu comme le *marake*"⁷¹⁰. Nous sommes confrontés ici au problème du normal et du pathologique. On peut rendre compte de l'observation de Muloko grâce à la physiologie : *ipojin*, en tant que fièvre, fait transpirer et hâte le séchage du sang de l'enfant, donc son "durcissement", lui-même signe d'un renforcement de son *omole* et d'un accroissement de

⁷⁰⁹ Le terme *ipojinme* signifie "chétif", "malingre" : *Mëntëja man ipojinme*, "M. est chétif".

⁷¹⁰ Peut-être car, fièvre "de passage" bénigne, elle contribue (ou indique le séchage) à sécher, à durcir l'enfant sans risque ?

sa résistance générale. Il n'est donc pas question, ce chamane l'a bien précisé, de traiter de cette fièvre avec la pathologie.

Comment se manifeste *ipojin* ? Il s'agit d'une fièvre qui débute vers l'âge de trois ans, est intermittente, quelques heures par jour, par périodes, peu élevée dans l'ensemble nous dit *pïleike*. "Ca commence généralement après le début de la marche, quand l'enfant devient solide ; alors ça vient brusquement, l'enfant tremble, il a très froid, au bout d'une ou deux heures c'est fini ; ça reviendra le lendemain à la même heure environ ; pendant des mois ; ça peut s'arrêter quelques temps et ça reviendra ; ça peut donner juste *hunme*. Mais souvent c'est précédé, alors que l'enfant est très bébé, lors de la reprise des rapports sexuels de ses parents, de séquences où l'enfant pleure, devient très pâle, puis comme mort (il perd connaissance) et revient à lui" (P).

Elle peut être accompagnée temporairement de *ëwu tawam* ("les yeux jaunes") ; or l'ictère est lié à un mauvais sang, clair comme s'il avait été cuit. L'âge de début varie considérablement selon les informateurs : pour certains elle débute quand l'enfant se tient debout alors que pour d'autres, minoritaires il est vrai, elle s'achève à cet âge. Le témoignage d'Aimawale permet de synthétiser ce qui précède : "chez moi ça a été vers 14 ans et ça a duré 3 à 6 mois. D'autres l'ont plus tôt. C'est une petite fièvre sans tremblement ; on peut l'avoir le matin par exemple, durant deux heures, et l'après-midi ça va encore recommencer une ou deux heures, et comme ça tous les jours, matin et après-midi, presque à la même heure, durant des mois. On peut avoir *ewu tawam*. Ca ne se soigne pas, on ne sait pas d'où ça vient, ça guérit tout seul. On dit que jusqu'à ce que les enfants fassent ça ce ne sont pas vraiment des humains ; ils en ont la forme, mais ils sont comme des objets (choses). Après ça, ce sont des êtres humains". On n'a besoin ni du *pïjai*, ni de *l'ëlemi*, car on ne peut pas en mourir.

Cependant si elle dure trop, "pour que la coque tombe plus vite", on peut utiliser certains moyens, toujours profanes. Notamment les bains avec les fourmis *kumapuluwak*, [453] ou *heli*, ou le ravet *kumap* que l'on a mis à chauffer dedans. Une technique plus amusante consiste à plier un arbre *hawa* : une fois bien plié, on pose le bébé dessus, on le retire vite en même temps qu'on lache l'arbre qui se détend violemment, cinglant l'air à l'endroit où se trouvait le bébé, et projetant au loin *ipojin*. Pour beaucoup il n'y a pas de prescription alimentaire particulière, pour d'autres le régime est le même que celui concernant la fièvre : les parents ne

peuvent manger que certaines variétés de poissons, pas de gibier ni de cachiri amer. Ils peuvent se baigner à la rivière mais pas l'enfant. Pilima nous affirme qu'un régime strict peut venir à bout d'*ipojin* : abstention notamment de *paku*, *aimara*.... mais dès que l'enfant en remange ça repart. Si l'on s'inquiète, le chamane peut voir ce que c'est, confirmer l'étiologie ; l'*ëlemi* peut chanter, pour les rapports sexuels, sur la transpiration, les gémissements...

Cette croissance "naturelle" culturellement contrôlée sera doublée, par la suite, d'une croissance culturelle socialement provoquée, grâce à l'initiation (*eputop*) qui servira à marquer le passage de l'adolescence à l'âge adulte. Là la société crée et manipule une représentation :

« Les rites d'institution ne sont que la limite de toutes les actions explicites par lesquelles les groupes travaillent à inculquer les limites sociales ou, ce qui revient au même, les classements sociaux (la différence masculin/féminin par exemple), à les naturaliser sous forme de divisions dans les corps, les hexis corporelles, les dispositions, dont on entend qu'elles soient aussi durables que les inscriptions indélébiles du tatouage, et les principes de vision et de division collectifs » (Bourdieu, 1997 : 169).

Dans les deux cas, on consolide les rapports de l'*omole* et du corps.

X-2-5 l'adolescence

On peut appeler ainsi la période qui débute avec l'apparition des caractères sexuels déjà décrits et qui se décompose en deux phases : celle qui se termine lors de l'initiation, et qui est quasiment virtuelle pour les filles, et celle qui s'achève avec le mariage, et définitivement avec la naissance du premier enfant. L'adolescence prend toute son extension pour les garçons, chez qui elle est marquée par une insouciance sociale quasi-totale ; c'est une ère de liberté, notamment sur le plan sexuel, qui se situe pour eux entre la première et la seconde initiation.

Nous l'avons déjà dit, elle est marquée par une grande tolérance. Devenu une personne qui pense par elle-même, l'individu se détermine. Longue pour les garçons, cette [454] période est celle où ils cherchent les filles, vont à toutes les fêtes,

se réunissent entre eux, quittent maintenant ⁷¹¹, pour certains, l'école du village pour aller poursuivre leur scolarisation au collège de Maripasoula. Là ils se lient avec des Boni de leur âge, prennent connaissance de la société des Blancs, vivent leur premier vrai contact inter-ethnique. Ils sont alors "placés" chez des familles boni, généralement bien traités, mais pour la première fois vraiment livrés à eux-mêmes. Bref ils expérimentent la modernité revue et corrigée par la situation très particulière de Maripasoula. En marge et de passage au bourg communal, ils reviennent nantis du prestige de celui qui a vu le monde de l'extérieur, qui parle le français (et souvent le boni), et possède le savoir des Blancs ; on les considère comme potentiellement utiles, ne serait-ce que comme traducteurs. Ils ont acquis un statut qui les place entre la tradition wayana et le savoir occidental, bref ils sont interculturels au sens propre et tragique, c'est-à-dire entre deux cultures.

Entre familles il y a une sorte de compétition récente pour envoyer les garçons à Maripasoula, et, mieux encore, à Saint-Laurent voire à Cayenne pour les meilleurs. La distinction, au sens de Bourdieu, est là aussi agissante. Mais cela coûte cher. En fait rares sont ceux qui restent plus de deux ou trois ans à l'extérieur. A chaque vacance, et même le week-end s'ils en ont l'opportunité, ils reviennent chez eux. Les parents les visitent aussi souvent que possible, c'est-à-dire en pratique rarement. Par les pirogues ils échangent des mots, demandent ce dont ils ont besoin, et qu'on essaie de satisfaire. Mais ils n'ont pas appris à construire de pirogue, à fabriquer un arc, une maison... Ils n'ont pas entendu la parole des anciens, ils se sont éloignés de la tradition. Parfois, exceptionnellement, c'est pour mieux y revenir, comme Aimawale. D'autre part, de la société occidentale ils n'ont pas assimilé les valeurs, ni une connaissance assez intime pour pouvoir anticiper les décisions, deviner les raisons. Ce qu'ils ont retenu c'est l'importance de l'argent, et l'attrait des gadgets techniques ; il faut dire que l'Occident qui leur est présenté est essentiellement médiatisé par les Boni ; c'est un sous produit caricatural et débile dont l'étude, à elle seule, nécessiterait une thèse.

Cette période de l'adolescence, phase de dormance sociale (mais d'expansion personnelle), traditionnellement se clôturait par l'initiation, avec accession à une nouvelle vie : la responsabilité sociale prenait la suite de l'irresponsabilité entretenue quelques années. Le mariage alors ne tardait guère. En fait la première initia-

⁷¹¹ Phénomène récent, en cours d'extension.

tion était plus précoce, souvent avant dix ans, mais simplifiée et ne prenant pas le même sens.

La situation des filles est différente : dès les ménarches, elles sont soumises à l'initiation, qui "rend une femme forte, vigoureuse, sérieuse" et se marient généralement peu [455] après, ont un enfant à la suite. Avec la charge que cela signifie, elles sont alors prisonnières de leur condition. Jusque là certains comportements ainsi que certaines attitudes corporelles leur sont interdits. Par exemple une fille (non mariée) ne doit jamais se pencher trop en avant en faisant la vaisselle ou la lessive au fleuve : un *jolok* pourrait la flêcher sur le sexe ainsi découvert (n'oublions pas que les filles et femmes portent traditionnellement le pagne, et jusque dans les années 60 ce dernier ne pendait que devant, les fesses n'étant pas couvertes).

X-2-6 eputop : l'initiation ⁷¹²

X-2-6-1 Généralités

La mise en scène du rite *eputop* introduit les jeunes pour la première fois de leur vie, officiellement et collectivement, à la valorisation extrême de la personne. Comme M. Eliade l'avait noté, « cette image (qu'il s'est faite de lui-même) l'homme des sociétés traditionnelles est amené à la connaître et à l'assumer par le truchement de l'initiation » (1959 : 12). C'est effectivement en quelque sorte le "coup d'envoi", pour employer une métaphore sportive, à la période où il devra offrir le meilleur reflet visible et définitif de sa personne, autrement dit présenter à travers soi l'ensemble de son capital symbolique : est-il un *ipoptë*, qui cherche la bagarre, ou une bonne personne, *ipokan* ; une *ekëmhakan* efficace ou un *ekëmna*... ? *Eputop* lui donne clairement à comprendre que dorénavant son comportement, ses attitudes, sont observés, intéressent le groupe ; qu'il ne vit plus pour lui seul mais

⁷¹² Plus connue en Guyane sous le terme fautif de "marake", attribué au siècle dernier en confondant sans doute la cérémonie et le hochet (*marak*) qui était utilisé. Cette cérémonie impressionnante a frappé tous ceux qui ont eu l'occasion d'y assister. Elle ne semble guère avoir varié depuis un siècle au moins. La meilleure récente description est due à A. Cognat qui fut lui-même initié (1967, chap. IV et précédents). On en trouvera une autre, plus précise et chronométrée, dans Hurault (1968 : 87 et suiv). La mienne les complète et insiste en conclusion sur des aspects encore inexplorés.

aussi et surtout pour la communauté. La période d'insouciance sociale est achevée. Par ailleurs l'initiation marque une étape importante dans le processus d'indépendanciation (*ipëkëla ëtütöp* ; on dira par exemple *tijumtom pëkëla tëtihe Kupa*, "Kupa se détache de ses parents", il devient autonome) qui caractérise l'accession progressive au rang d'adulte ⁷¹³. Nous allons en retracer les principales étapes.

[456]

Le nom de l'initiation découle du verbe *tepuhe* (ou *tëwepuhe*) qui signifie "se faire piquer", que ce soit par une guêpe, un scorpion... et par extension passer l'épreuve des piqûres ⁷¹⁴ ; en fait l'importance de cet acte, mineur dans le temps par rapport à la durée totale du rituel dont il est en quelque sorte la clef de voûte est soulignée par le fait qu'il lui donne son nom. *Eputöp* comprend de la première fête jusqu'à la sortie des initiés (*tëpijem*) de la hutte de réclusion (*mimnë*). Elle se décompose grossièrement en quatre phases : la première est celle de la décision et de la mise en place ; elle est suivie de ce qu'on peut appeler la période des *momai*, puis de celle des *tëpijem* qui s'achève avec l'épreuve des piqûres ⁷¹⁵ ; enfin la phase ultime de réclusion puis de reprise progressive du régime ordinaire. Le tout peut s'étendre sur deux ou huit mois selon les cas. La schématisation imaginée par Van Gennep pour les rites de passage (1909) ⁷¹⁶ s'applique bien à ce cas.

Autrefois on passait la première initiation *eputöp* (celle qui mettait fin à l'enfance) vers l'âge de dix ans, garçons comme filles, donc nécessairement avant le mariage ; "on n'avait pas copulé avant" ; pour les filles les ménarches constituaient le critère impératif. Mais pour les garçons c'était surtout la seconde qui jouait un rôle déterminant sur le plan social : la première avait surtout un caractère personnel et prophylactique. La plupart des adultes actuels en ont subi trois au minimum dans leur vie, et le record est de neuf

⁷¹³ « Pour que l'enfant arrive à l'état d'homme "parfait", il ne suffit pas qu'il devienne pubère et adulte. La maturité de son corps est une condition nécessaire, mais non suffisante. Ce n'est même pas la condition essentielle... » (Lévy-Bruhl, [1910] 1951 : 410).

⁷¹⁴ Le terme *tëpuhe* désigne d'abord "piquer", et par extension "griller" car la douleur de la piqûre est proche de celle de la brûlure.

⁷¹⁵ Un certain nombre de termes rendent compte de ce type de courage qui consiste à ne pas manifester sa douleur : *takimnëphe* c'est "endurer", "subir", "résister victorieusement à l'épreuve de la douleur" ; *tëlëkhe* c'est plutôt "subir" (ce peut être aussi bien l'épreuve de la maladie) : nous y reviendrons avec l'analyse de la douleur.

⁷¹⁶ On se souvient que « le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites préliminaires (séparation), liminaires (marge) et post-liminaires (agrégation) », sans préjuger de l'importance relative ou du degré d'élaboration de chacun (1981 : 14).

Tëpijem, terme désignant les postulants à l'initiation, est formé à partir de *të-pije* qui signifie "avoir des soins propres" ; ainsi on dira *Amai man tëpije*, "A. a les soins" qui conviennent à sa maladie, idoines (que ce soit un voisin ou le chamane qui les lui ait procurés) ; *ëlek man tëpije*, "la plaie a ses soins", dans le sens qu'il existe des soins spécifiques aux plaies. Ainsi il faut comprendre *tëpijem* comme "celui qui a ses soins" dans le sens où *l'initiation est d'abord une thérapeutique*⁷¹⁷ à la fois curative et préventive dont les effets attendus sont précis ; le chant du *kalau*, indispensable à l'initiation masculine, le dit clairement à plusieurs reprises ; "pour fixer les *kapheu* (variété de guêpe servant au troisième *eputop*), à cause de leur force, à cause de leur puissance, parce qu'elle est bonne chasseuse, à cause de ses flèches... qu'elle soit mon médicament" ; "(les guêpes *okomë* sont) mon médicament, celui que j'ai découvert..." (chant 11, H Rivière ; comm. pers.). Ce chant [457] fonctionne en réalité (leur origine mythologique commune le dit d'ailleurs bien) comme un vaste et puissant *ëlemi*, un discours efficace destiné à rendre fort, à acquérir des qualités socialement valorisées telles que l'adresse à la chasse, la fidélité conjugale de la femme ou une bonne régurgitation... Les buts explicites d'*eputop* sont de durcir le corps, de mieux résister aux maladies et de vivre plus longtemps. Souvenons-nous que nous possédons deux "âmes", *pija* en surface et *kumiukom enene*, "celle du dedans, la plus importante, qui garde notre sang ; c'est elle - responsable de tout ce qu'on fait de positif à l'opposé de *pija*- qui devient dure quand on fait *eputop* ; c'est elle qui donne envie de manger, de faire l'amour, d'avoir des enfants..." (P) ; mais en premier lieu c'est pour faire comme son père, et le père de son père... Bref elle permet la vie et la soumet à l'influence de la tradition. C'est aussi une façon de faire ses preuves (*ëhenepotop*).

Tout concourt à faire de ce rituel un type de traitement préventif et, dans certains cas, curatif, en même temps qu'un espace de promotion du moi et d'affirmation de la tradition. L'assassin doit s'y soumettre, et les femmes adultères y étaient autrefois à nouveau soumise. On appelle *tepuhem* celui qui n'a passé aucun *eputop* et *epulutpi* celui qui en a passé un ou plusieurs. Lors du rituel, on est en droit *tëpijem* depuis le début, mais c'est surtout lors des fêtes que ce nom est attribué.

⁷¹⁷ Coudreau parle avec justesse, même s'il ne se limite pas à cela, du marake comme d'« une médication nationale, administrée principalement aux adolescents des deux sexes » (1893 : 228).

X-2-6-2 Description

N'ayant assisté qu'à des initiations féminines, dont le rituel est très simplifié, c'est à partir du témoignage d'un ancien, Haiwë, qui en a effectué cinq, que nous allons en dresser un panorama succinct ; ce dernier m'a semblé important à présenter afin de restituer dans un ensemble complexe tous, ou presque tous, les composants de la notion de personne qui constitue l'objet de ce travail. Ce rituel pourra donner lieu à de nombreuses analyses, économiques, sociales, symboliques... qui ne seront ici qu'esquissés, le plus souvent en note afin de conserver sa cohérence au récit de Haiwë.

1° étape : Le chef, le plus ancien en général, repère dans son village un nombre suffisant d'enfants non initiés. Il propose alors à la famille (autrefois les villages étaient surtout mono-familiaux ; on dit d'ailleurs *uhpak eihe ëhewekïtom me lëken wajana ëutë*, "autrefois le village était une seule famille") d'organiser l'initiation ; pour cela on doit prévoir de disposer de beaucoup de manioc pour faire la bière de manioc *oki* ⁷¹⁸ en grande quantité. [458] Cette décision collective prise, il revient au chef de prendre contact avec un chanteur *kalau*. Ces derniers sont rares ; il s'agit souvent de personnes d'un certain âge. Le *kalau* est un cycle de douze chants contés dans une langue spécifique ⁷¹⁹ et qui n'est chanté qu'à l'occasion de l'initiation. Si le chanteur est d'accord il devra demander son accord au responsable de son propre village pour que ce dernier devienne le village partenaire (répondant) de celui où aura lieu *eputop*. Ce sera ensuite le chanteur *kalau* ⁷²⁰ qui proposera à ceux de tous les autres villages d'aller danser, de même il choisira les jours. Sur son instigation, à chaque fête qui suivra, les gens de tous les villages se regrouperont dans le sien afin d'organiser les danses, les préparatifs et de se diriger vers le village initiateur. Hurault, qui donne une description chronométrée d'une initiation ayant eu lieu en 1964, retient que les invitants sont appelés *tïpata-*

⁷¹⁸ La bière de manioc. Il faut donc prévoir de grands abattis, et une charge de travail accrue pour tous. L'argument économique est souvent mis en avant par les Wayana afin de justifier l'abandon des grands *marake* pour hommes : "on ne veut plus travailler (l'abattis) pour faire la fête" ; "c'est du temps perdu pendant lequel on ne gagne pas d'argent".

⁷¹⁹ H. Rivière va en publier la première version complète et fidèle.

⁷²⁰ Le terme désigne à la fois le chant et le chanteur, ou plutôt la déclamation et le déclamateur.

kemi et les "répondants" *tijulemi* (1968 : 87). Son analyse constitue un excellent complément, appuyé sur une expérience vécue, aux pages qui suivent, de même que les chapitres V et IX du livre d'A. Cognat ([1967] 1989). Le chanteur *kalau* est le grand ordonnateur d'*eputop* ; il ne sera pas rémunéré, ni les danseurs qui l'accompagnent (on les appelle aussi *kalau*) et font le chœur "car c'est eux qui ont choisi d'apprendre", pour le plaisir ; par contre ils seront choyés pendant les cérémonies ; il s'agit d'un titre de prestige car il faut être jugé bon musicien.

2° étape : la première fête organisée à la suite de ces contacts s'appelle *uwatop animtop* (litt. "le soulèvement de la danse" ⁷²¹). Des danseurs, accompagnés du *kalau*, font irruption par surprise, à cinq ou six, dans le village organisateur. Ils arrivent à la nuit, dansent sur la place du village ou sous le *tukusipan* ⁷²² s'il pleut, et repartent avant le lever du soleil. Le *kalau* va d'abord voir le chef du village (le demandeur) pour lui dire qu'il est venu, que c'est peut-être le dernier *kalau* qu'il chantera, qu'après ça il y aura peut-être *tiklopoi* ⁷²³, des mauvaises choses (maladies...) qui surviendront car c'est un événement inhabituel de chanter le *kalau*, c'est exceptionnel, or tout événement inaccoutumé, nous y reviendrons, est susceptible d'être un mauvais présage : bref son discours vise à conjurer un éventuel mauvais sort ou tout au moins à se défendre par avance de l'avoir prémédité. Le chef doit alors lui souhaiter la bienvenue et lui demande s'ils ont amené le *taphem* ⁷²⁴ ; si oui le *kalau* indique où ils l'ont caché car, à peine débarqués, ceux qui l'accompagnent l'auront [459] dissimulé aux abords du village. Des jeunes du village hôte vont le chercher et reviennent avec en dansant et en faisant deux ou trois fois le tour de la place ; quand ils repartiront ceux du village partenaire le ramèneront chez eux, et lors de chacune des fêtes qui suivra ils l'apporteront. Il est toujours porté par un danseur *kalau* mais un *maipuli* ⁷²⁵ pourra occasionnellement

⁷²¹ Nous avons déjà remarqué que le terme danse, *uwatop*, est aussi utilisé pour désigner la fête, au même titre que *tawakeitop*, "le rire", ou encore *ëtawoktop*, "l'acte de boire du *oki*" : la fête n'est désignée que métaphoriquement ou plutôt métonymiquement.

⁷²² Carbet collectif circulaire.

⁷²³ *Ti/kulo/poi*, "faire faire *kulo*", ici le mauvais présage, le provoquer.

⁷²⁴ Avec l'étude de la mort nous reviendrons sur ce symbole autrement appelé *tamo jetpë*, "l'os du grand-père", et nous montrerons qu'il s'agit certainement d'un vestige du cannibalisme. Le *taphem* a la forme d'un os iliaque (*ekun jetpë*) pour les Wayana ; il est fixé sur une planche oblongue couverte de plumes colorées (voir description précise et schéma de Hurault 1968 : 93, 95) et brandi à tour de rôle par les initiés durant les fêtes qui jalonnent *eputop*.

⁷²⁵ *Maipuli* c'est "le tapir" ; ici ce terme désigne les grosses outres (dont nous verrons l'usage)) évoquant le tapir mais aussi tous les danseurs du village hôte qui le répètent ou l'intercalent dans leurs chants. *Kanawa*, "la pirogue", représente ici l'auge à *oki*, qui a la forme d'un canot,

s'en saisir quelques minutes. Les villageois sont surpris, certains dorment même au moment de l'arrivée des danseurs ; ils ne dansent pas. Cet épisode ne donne pas lieu à une ambiance festive, et les flots de bière de manioc en sont absents. Il n'y a pas de période ni d'intervalle précis entre la première étape et celle-ci. Dès ce jour les danseurs danseront à chaque danse avec le *taphem* qui peut être fabriqué soit par les danseurs, et dans ce cas on leur servira beaucoup de bière de manioc à chaque fête suivante en guise de remerciement, soit par le chef organisateur.

Un vrai *taphem* ressemble presque, s'il est bien fait, à un *olok* ⁷²⁶. N'importe qui possédant un *olok* peut fabriquer un *taphem*.

On peut considérer *uwatop animtop* comme l'annonce officielle du début du rituel. C'est au lever du jour, le lendemain de la fête, que les postulants à l'initiation devront se manifester.

3° étape : les fêtes suivantes, dont l'ensemble peut se dérouler sur trois à six mois, s'appellent *uwatopole* que l'on peut traduire par "la vraie danse", ou "la juste fête". Chaque fois le village initiateur, où s'effectuent toutes ces manifestations, a été prévenu à l'avance et la boisson est prête : il s'agit donc réellement de fêtes collectives auxquelles participent tous les villages.

Le déroulement de chaque *uwatopole* est invariablement le suivant : la première nuit le chanteur chante tout le *kalau* ; mais au bout d'environ une heure, à la suite d'un chant, il s'interrompt et tous les danseurs font ouh ! ouh !... Les danseurs *kanawa* (ceux qui dansent ou chantent *kanawa* sont les membres des villages invités, à la différence des "hôtes", *tëwïtkamo*, qui feront *maipuli*) jouent alors des flûtes suivantes dans l'ordre, durant [460] quelques minutes : 1° *titilu* 2° *kapaupau jetpë* 3° *wetkëlilët* pendant que les autres chantent *kanawa* ⁷²⁷. Ils danseront

mais aussi tout danseur d'un autre village. Le symbolisme sexuel est évident : le tapir est l'animal le plus gros des forêts et sa réputation de virilité est acquise ; quant à la cavité longitudinale que constitue la pirogue, elle n'est pas sans évoquer le sexe féminin. On pourrait aller plus loin et remarquer que la pâte que contiennent les *maipuli* est épaisse comme le sperme ; qu'elle est fabriquée par le village partenaire et viendra "inséminer" les auges *kanawa* hôtes pour aboutir à la production de *oki*...

⁷²⁶ Somptueuse parure portée par les initiés mâles lors d'*eputop* ; on en trouve de bonnes illustrations dans Braun, 1995 : 8-11.

⁷²⁷ Pour le contenu des chants voir VI-2-1-3, et encore quelques exemple : "tu m'as rendu fou, le cannabis (*maluana*), à cause de toi les policiers m'ont battu..." (pour : tu m'as rendu fou, la femme, à cause de toi ton mari m'a frappé...) ; "kulankula comment vais-je porter le *maipuli* ? Les dégradés sont si glissants qu'on ne peut pas tenir debout ; au lieu de faire un tour (comprendre, de nettoyer) tu n'as pensé qu'à ton amour (ce dernier est politique, il s'agit de criti-

aussi les deux jours suivants sous le *tukusipan* pendant que les hôtes dansent *maipuli*, mais se reposeront les nuits. Les danseurs *maipuli* et *kanawa* dansent dans le même sens, qui est le sens inverse des aiguilles d'une montre, "par la droite" disent les Wayana, tournés vers l'intérieur du cercle, appuyés de la main droite sur l'épaule du voisin de devant et tenant de la main gauche le baton *ënep* (seul le premier de la file tient *ënep* dans la main droite et a la gauche libre) ; la fabrication de ce bâton n'est pas standardisée ; son bois varie, de même les décorations qui l'ornent. Les *maipuli* dansent à l'extérieur et les *kanawa* au centre ; les cercles ne sont jamais fermés ⁷²⁸. À l'extérieur on ne trouve que des hommes alors qu'au centre il peut y avoir des cavalières qui tiendront le baton dans la main gauche et saisiront de la droite un ornement de leur cavalier. A chaque danse le *taphem* est brandi par le premier danseur *kanawa*. Chaque séquence festive *uwatopole* dure trois jours et trois nuits ; les danseurs repartent au matin du quatrième.

Pour toutes les fêtes *uwatopole* comme pour les fêtes suivantes, *olok wetkatop* et *akatop*, quand les danseurs viennent le soir sur la place du village les postulants s'avancent à leur rencontre et balancent devant eux des poteries contenant des braises mélangées à du piment (*takupi*, le piment boucané, et *asi*, le piment *Cap-sicum frutescens*) produisant une fumée dense et piquante. Le but est d'enlever le mauvais sort, *kuloponme*, que les danseurs pourraient involontairement apporter avec eux. Il s'agit donc d'un rituel de purification.

Après plusieurs *uwatopole* (ce peut être cinq, six, ou neuf, il n'y a pas de nombre fixé ; cela dépend en partie des provisions de manioc dont dispose le village organisateur), le chef organisateur ⁷²⁹ décide que les préparatifs sont assez avancés : ceux de son village ont fabriqué assez de *kunana* ⁷³⁰, de vanneries de

quer le mauvais entretien des berges d'un village précis) ; plus classique "apportes-moi du *cachiri*, installes-moi, apporte-moi du *hakula* (variété de *oki*), apporte-moi de la bière, apporte-moi du *taphia*, si tu n'as pas tout ça apporte-moi de l'eau...". Se reporter aussi à Hurault (1968 : 106).

⁷²⁸ Excellente description des danses dans Crevaux (1987 : 322) et Coudreau (1893 : 176, 180-182, 185-187, 555).

⁷²⁹ Que J. Lapointe, qui parle évoque l'initiation, appelle « the chief of the feast » (1970 : 96 et suiv.).

⁷³⁰ Vannerie dans laquelle on insère les insectes piqueurs ou mordeurs et qui sera ensuite appliquée sur le corps du *tëpijem*. Elles peuvent prendre diverses formes, limitées ; on en trouve un dessin dans Coudreau (1893 : 244) et de magnifiques illustrations dans Braun, 1995 : 103.

olok, de tabourets (*kololo*), de flûtes *mëlaimë amohawin* ⁷³¹ (qui seront utilisées l'ultime nuit par les *tëpijem*), de récipients à bière de manioc [461] en forme de pirogue *kanawa* ; enfin ils ont achevé la construction de *tëpijem pakolon*, "la maison de ceux qui viennent de se faire piquer", la hutte de réclusion.

4° étape : on passe alors à l'avant-dernière étape, nommée *olok wetkatop*, soit "le paiement ⁷³² du *olok*" ⁷³³ ; il s'agit en quelque sorte de dédommager les partenaires des *olok* qu'ils prêteront pour la durée d'*eputop* ; en fait c'est surtout si l'on veut beaucoup boire, c'est-à-dire beaucoup s'amuser, que l'on demande le *olok* de quelqu'un, sinon on utilise celui de sa propre famille. Cette manifestation a ceci de particulier qu'on n'y chante pas le *kalau* et qu'elle se déroule dans le village partenaire. Il y a aussi inversion des cercles de danse : cette fois les *maipuli* sont au centre et les *kanawa* à l'extérieur ⁷³⁴.

Dans tous les cas s'il n'y a pas de fille, on tient le bâton *ënep* dans la main droite, s'appuyant de la gauche sur l'épaule de celui qui précède ; s'il y a une fille on la tient en passant la main droite autour de son cou, et de sa main gauche elle s'accroche à une des parures du garçon alors qu'elle s'appuie sur *ënep* de la main droite.

Pour *olok wetkatop* on danse toute la nuit, une seule nuit ; puis au petit matin on met des tabourets sur la place du village et sous le *tukusipan* et l'on continue à

⁷³¹ Littéralement "griffe du tatou géant *mëlaimë*". H. Rivière me dit que c'est un des seuls airs que les Wayana refusèrent de jouer hors situation ; sa symbolique doit donc être lourde et nécessiterait une recherche.

⁷³² A la différence de *tëpetpimai*, "payer" au sens occidental, *tïwetkai* signifie "travailler en échange de quelque chose", "payer par son travail", troquer du travail contre un bien qui peut être de l'argent aussi bien que des cartouches ou tout autre bien que l'on désire acquérir.

⁷³³ Le *olok* est une riche parure dont on trouvera la description illustrée dans le mémoire de maîtrise de V. Hirtzel (1997 : 74-80) et de belles photos dans Arts of the amazon, Braun, 1985). Chez les Wayãpi certaines danses dont les parures sont constituées de plumes d'oiseaux sont destinées à faire remonter, ou à conserver à son niveau, le ciel qui autrefois était tombé (F. Grenand, 1982 : 54, 128) ; il n'est pas impossible qu'il en soit de même chez les Wayana dont une première génération fut broyé par la voûte céleste, comme le confirme le mythe de la création en aroman d'après Kulijaman (chap. III).

⁷³⁴ On trouvera des indications chorégraphiques complémentaires et d'intéressantes perspectives dans le mémoire de DEA de Christine Lefèvre sur "Les pratiques spectaculaires en pays amérindien ; approche anthropologique en Guyane française", (1991-1992).

distribuer beaucoup de bière de manioc, ensuite de quoi ceux du village organisateurs rentrent chez eux (sans les *olok*). C'est justement au retour, parmi ceux et celles qui ont dansé toute la nuit, qu'on nomme les *momai*. Nous avons vu (VII-1-3-2) que *momai* désignait à la fois le costume et celui qui en était revêtu. La qualité de *momai* correspond à la première phase de l'initiation mais pour certains, qui ont déjà été initiés, elle peut constituer une fin en soi. À la première fête qui suit, qui se situe une dizaine de jours ("le temps de préparer *oki*") après *uwatop anim-top*, on annoncera la liste des *momai*. Ces derniers ne se recrutent pas exclusivement dans le village organisateur : ceux d'autres villages qui voudraient l'être, ou faire passer l'initiation à leur enfant, viennent alors s'installer dans le village organisateur pour la durée complète du rite qui s'échelonne sur des mois voire sur un an ; ils satisferont eux-mêmes à leurs besoins alimentaires par la chasse, la pêche et la récolte dans leur propre abatis. Il faut bien voir qu'il y a des *momai* destinés à passer l'initiation et d'autres, déjà [462] initiés, qui s'arrêteront après cette phase. Le chef du village met une marmite de sauce sur la place et demande aux hommes et femmes rassemblés qui veut être *momai*. En fait tous ceux qui le désirent attendent ce moment pour se nommer ; un couple peut décider de faire *momai* ensemble et il n'y aura pas d'interdit sexuel particulier ; certains sont empêchés de devenir *momai* à cause de l'abatis par exemple. Ceux qui doivent passer *eputop* ne peuvent refuser et sont astreints d'office ; cependant un certain nombre de *momai* futurs *tëpijem* sont consignés au village où ils seront au service de la communauté pour effectuer divers travaux d'entretien en vue de la phase finale : défrichage, nettoyage des abords de la place, ce sont aussi eux qui fabriqueront la planche *ehpa*⁷³⁵ (il n'y a pas de bois précis) et creuseront la tranchée sur laquelle on l'installera. Immédiatement après les *momai* vont, avec leurs propres effets, au village partenaire (qu'ils viennent de quitter) sous la direction du *akena*⁷³⁶, un adulte ou un ancien qui leur servira de guide durant cette phase ; ils débarquent un peu à l'écart et se dirigent vers la place en jouant des flûtes *titilu*, *kapau jetpë*... On les

⁷³⁵ Longue planche disposée sur une tranchée emplie de feuilles de *wapu*, sur laquelle danseront les *tëpijem* et qui résonne comme un tambour. Elle constitue symboliquement un pont, celui des Kënekë dont nous parlerons dans la seconde partie (XV-3-2). Le fromager, *ehpaimë*, constituerait le pont symbolique entre la terre et le ciel. Je fais l'hypothèse que *ehpa* dérive de *tëhepai* ("apprendre"), ou plutôt de *tëpai* ("enseigner", "imiter le cri"). Pour De Goeje, « la planche remplace alors le tambour, mais ce n'est pas là sa fonction principale. Il est utilisé pour rentrer en communication avec la divinité que l'on informe de la progression de la danse » (1943 : 16).

⁷³⁶ "Le premier", "celui qui est en tête".

entend arriver : un feu est allumé au milieu du village et l'on dispose des tabourets à leur intention. Ils arrivent en file indienne. Ils n'ont pas le droit de parler, à l'exception du *akena*. Les villageois ont préparé le repas d'accueil (*emtapikatop*) : les femmes leur distribuent des morceaux de galette de manioc, trempée dans de la sauce, qu'ils jettent car ils n'ont pas le droit de les manger. Ensuite chacun se dirige vers un "parrain" qui peut être un parent ou un ami sous le *olok* duquel dansera le *tëpijem* dans l'étape finale. Ils nommeront ce parrain *jekî* ("mon *akî*", soit "celui qui m'est attaché, collé", sous-entendu "mon animal familier",) et lui fera de même ainsi que tous les gens du village d'accueil ⁷³⁷. La journée s'arrête là. Dès trois heures du matin on allume des feux et on chante un peu sur le thème des *jekî*. Les *momai* vont se laver et se mettent autour du feu. Au lever du jour ils se placent sous le *tukusipan*. Leurs parrains devront leur fournir autant de *wama* (Ischnosiphon arouma ; l'aroman, fibre à vannerie) qu'ils ont besoin. Sous la houlette du *akena* et des plus âgés les plus jeunes vont apprendre différentes vanneries comme *katali* ⁷³⁸, *tinkîi* ⁷³⁹, *maipuli* ⁷⁴⁰... Cette période peut durer [463] dix jours ou davantage, le temps de fabriquer à longueur de journée les vanneries qui seront ensuite utilisées pour la fête finale, notamment des tamis à manioc *manale*, mais surtout une vingtaine de vanneries *maipuli* ⁷⁴¹ (tapir). Durant tout ce temps ils ne peuvent s'adresser aux gens du village et doivent avoir avec eux une attitude timide et humble ; ces derniers les encouragent en permanence, et les femmes font pour eux beaucoup de bière de manioc. Mais on essaie aussi de les faire parler, rire ou même sourire, toutes choses prohibées : il s'agit d'une véritable épreuve de contrôle de soi qui nous parle de cet idéal de maîtrise dont nous avons dit qu'il était au coeur du comportement wayana. Ils ne chassent ni ne pêchent : leurs parrains mettent des plats un peu à l'écart de la place et les *momai* se dirigent en file

⁷³⁷ On doit lire là une régression vers un état intermédiaire de sauvagerie, en même temps qu'une exclusion momentanée du monde des humains.

⁷³⁸ Catouri, hotte de portage à bandeau frontal.

⁷³⁹ Couleuvre à manioc.

⁷⁴⁰ Contrairement à ce qui a pu être dit, il semble que les primo-initiés, qui ont traditionnellement une dizaine d'années au plus, n'apprennent alors que le point le plus simple, *pîjai ewu* ("l'oeil du chamane") ; ceux qui ne sont plus des enfants savent déjà faire la plupart des vanneries "car ils ont appris avec leur père". Au total le rôle pédagogique de cet épisode est donc restreint, du moins actuellement.

⁷⁴¹ On notera que les vanneries *maipuli* comme les "pirogues" à *okî kanawa* sont fabriquées par les gens du village hôte ; mais les premières le sont dans un cadre rituel et dans le village partenaire.

indienne vers eux, tous ensemble, quand ils ont faim. Pour le moindre besoin ils demandent, sans bouger de leur place, en se chuchotant à l'oreille jusqu'à ce que le message parvienne au *akena* : et tous se dirigeront en file indienne, sous sa conduite, pour uriner ou déféquer. Excepté la nuit, où ils sont confiés à leur parrain, ils ne peuvent effectuer seuls un déplacement. Ils n'ont pas d'habits ni de parures spéciales. Ils ne doivent manger aucun animal dangereux comme le pécari à collier, le poisson *Serrasalmus rhombeus* (*pëne*), le daguet rouge (*kapau*). Par contre les aliments innocents ou presque sont autorisés : le poisson-tigre (*huluwi*), le pacusin blanc (*pasina*), tous les petits poissons à écailles (*opi*), la carpe (*talani*), *Hoplias aimara* (*aimala*), la bière de manioc, le pécari à lèvres blanches (*pëinë-kë*), le singe-atèle (*alimi*)...

Quand ils sont au point, c'est-à-dire notamment ont fabriqué assez de vanneries utiles, les femmes remplissent les *maipuli* de pâte à *oki*. C'est un matin, et les *momai* se mettent alors la teinture de génipa : ils attendront environ une journée, sous le *tukusipan*, qu'elle ressorte bien sur leur peau. Enfin le lendemain, richement parés de colliers et bracelets de perles et de bijoux de graines et plumes appartenant à leurs parrains et notamment d'*ekilapoja* ⁷⁴², ils font le tour de la place du village en file indienne, une fois, dans le "bon sens", en jouant de la flûte, pendant que les villageois tournent autour d'eux en chantant. Ils se dirigent ensuite vers les pirogues avec lesquelles des villageois vont les ramener au village organisateur. Là, ils accosteront à l'écart : quelques-uns de ceux qui les raccompagnent (les *ëwnëp*) s'habillent, pour plaisanter, presque comme eux et jouent de la flûte ; les villageois empêcheront les accompagnateurs de repartir aussitôt et ne les libéreront qu'après les avoir gavés de bière de manioc. Enfin les *momai* débarquent en file indienne et [464] en jouant. Tous les villageois doivent disparaître et se terrer chez eux ⁷⁴³ : s'ils descendent sur la place du village ils se font fouetter sévèrement avec les pousses d'*Euterpe oleracea*, *wapu amu*. Les *momai* effectuent deux tours (toujours en sens inverse des aiguilles d'une montre) du *tukusipan* à l'extérieur, puis deux tours à l'intérieur, avant de s'asseoir sur des tabourets disposés préalablement sous le *tukusipan* par les villageois à leur intention. Tant qu'ils

⁷⁴² Morceau de planche retenu entre les épaules par une ficelle de coton et sur lequel sont fixées des tiges de *mami* (liane à vannerie *Heteropsis flexuosa*) enjolivées de plumes colorées qui ploient durant la danse. Je renvoie pour les différents ornements cités dans ce paragraphe aux dessins descriptifs du chapitre 3 de V. Hirtzel, 1997.

⁷⁴³ Invasion des étrangers, réminiscence du temps des guerres ?

sont debout ils fouettent tout ce qui passe à leur portée ; dès qu'ils sont assis les gens descendent des maisons leur servent *emtapiakatop*, ce faux repas symbolique ⁷⁴⁴ constitué de galette trempée dans de la sauce qu'ils doivent faire semblant de manger puis rejeter. On leur retire la sauce.

Alors on leur distribue un peu de bière de manioc, et le chef leur souhaite la bienvenue "comme si c'étaient des étrangers". Puis trois jeunes filles vont venir avec des vanneries *opoto* ⁷⁴⁵ qu'elles posent près d'eux : elles vont leur retirer le *pasik* ⁷⁴⁶ de droite, qu'elles mettent sur *opoto*, et le remplace par le *pasik* de gauche (qui passe donc du bras gauche au bras droit), après quoi elles retirent la couronne *hamele* ainsi que les flûtes *titilu* et autres. Le tout est placé sur *opoto* qui est ensuite rangé. Le *akena* sert de la bière de manioc aux *momai* dans une petite calebasse : à partir de ce moment on ne les appelle plus *momai* mais *mmasitpë* ("ancien *momai*") et le rôle du *akena* prend fin. Ceux qui ne faisaient que *momai* s'arrêtent là : ils l'ont fait pour relever un pari, un défi, ou pour montrer qu'ils savent boire beaucoup de *okï* ou encore qu'ils savent faire de belles vanneries, mais aussi car, au retour, paré en *momai*, "on est joli, on peut gagner des conquêtes". Les autres ont rejoint ceux des futurs *tëpijem* qui étaient consignés au village.

Les gens du village ont fait provision dans les jours précédents de poisson et de gibier en quantité suffisante pour nourrir tout le monde.

Les *mmasitpë* vont ensuite distribuer de la bière de manioc à tous les villageois, sous le *tukusipan*, mais les jeunes, filles et garçons, devront décliner leur offre en disant "*isihteï* !" ⁷⁴⁷ ("mes veines saillent") ; de fait seuls les adultes acceptent. Chaque personne est servie par tous les *mmasitpë* à la fois. Puis les *mmasitpë* chantent et dansent *maipuli*, toujours sous le *tukusipan* ; le lendemain ils rendront perles et parures. En fait ils les ont [465] retirées dès le soir, quand ils ont demandé aux gens du village d'aller chercher les vanneries *maipuli* (dites aus-

⁷⁴⁴ Qui marque ici qu'ils étaient considérés comme des étrangers par leur famille qui les intègre à la communauté à condition qu'ils s'y rendent utiles (cf au paragraphe sur l'accueil amazonien, VII-2-1-2, pour la symbolique d'*emtapiakatop*).

⁷⁴⁵ Vannerie plane carrée d'environ 70 cm de côté sur laquelle on dépose la galette de manioc sortie de la platine afin qu'elle refroidisse.

⁷⁴⁶ Plume rouge du ara fixée sur chaque bras et qui dépasse des épaules.

⁷⁴⁷ Un chamane m'expliqua que s'il a les veines saillantes (considérées comme un critère de laid) c'est que, plus jeune, il a touché les restes du repas des *momai* : poissons entamés, cassave...

si *kalusi*, ou *pīlasi*, ou encore *okī enī*) qu'ils avaient fabriquées au village partenaire en tant que *momai*.

Les villageois partenaires ont préparé chez eux beaucoup de bière de manioc à côté des *maipuli* qui ne contiennent pour l'instant que de la pâte de manioc. Ceux du village organisateur y arrivent en fin d'après-midi, en dansant ; on les accueille et on leur offre du *okī*. Tous ceux, hommes ou femmes, qui s'en sentent capables, doivent effectuer autant de fois que possible le tour du *tukusipan* avec un lourd *maipuli* sur le dos : c'est une occasion de montrer sa force. Toujours abreuvés de *okī* ils se dirigent vers les pirogues et reviennent à la nuit dans leur village où les *momasiptē* n'ont cessé de boire du *okī* et de chanter *maipuli* ; les villageois à leur descente de pirogue effectuent le parcours autour du *tukusipan* (toujours dans le sens inverse des aiguilles d'une montre) avec le *maipuli* sur le dos, puis les agapes reprennent, jusqu'à ce qu'on aille se coucher, à l'exception de ceux qui se sentent l'envie et le courage de continuer.

Il n'y a encore aucun invité.

dernière étape : le lendemain commence la dernière fête, *akatop*. Les invités commencent à arriver en début de journée, pas encore parés ; les possesseurs de *olok* (*olok tiptēnanom*) arrivent en premier et commencent par promener autour du *tukusipan* les coffres qui contiennent les différentes parties de cette parure complexe et majestueuse. Les *tēpijem* viennent alors s'interposer, leur offrent des tabourets (*kololo*) sous le *tukusipan* ainsi que tout le matériel nécessaire pour monter les *olok* (roseau à vannerie, cordes...) ; ces derniers seront achevés vers la fin de l'après-midi. Pendant tout ce temps les invités chantent *kanawa* et les hôtes *maipuli* tout en buvant du *okī*. Ceux qui ont monté les *olok* font le tour du *tukusipan* (toujours dans le sens inverse des aiguilles d'une montre) avant d'aller les suspendre sous *tēpijem pakolon* (la hutte de réclusion). Dès lors ceux qui le désirent, pour se distraire, pourront les essayer en dansant sur la planche *ehpa*. Autrefois, sur le Jari et le Paru, ceux qui montaient les *olok* allaient manger avec leur famille, dans un petit carbet préparé un peu à l'écart, un repas préparé par les parents du *tēpijem* à qui ils prêtaient le *olok* ⁷⁴⁸ ; la qualité de la relation entre famille du *tēpijem* et famille prêteuse (du parrain) était jugée sur l'ensemble de services

⁷⁴⁸ Remarquons qu'à aucun moment le *ekī*/parrain n'a quitté le *olok*. Ce dernier est resté dans son village jusqu'à la dernière fête, *akatop*, c'est lui qui le monte alors, et il sera sans arrêt derrière le danseur, puis il le ramènera au village.

que devait fournir la seconde à l'initié, et notamment sur l'abondance de nourriture en général et de produits de luxe comme le miel en particulier ; sur le Litani de nos jours ce repas a lieu sous le *tukusipan*. Pendant la fabrication des *olok* les *momasitpë* rendent les perles, les flûtes, tout ce qu'ils ont utilisé, mais auparavant ils se [466] seront parés et auront dansé encore une fois. Ceux d'entre eux qui ne vont pas jusqu'à l'épreuve des piqûres vont se baigner et reprennent leur vie normale. La nuit qui suit le montage des *olok* les *tëpijem* dansent en tenant leur *kunana* au bout d'une perche pendant que le *kalau* chante un chant précis.

La journée du lendemain est consacrée à des danses ou des occupations diverses, selon le désir et les obligations de chacun ; le village est rempli de monde. Suit une nuit de semi-repos.

Le jour suivant on se livre à nouvelles danses *maipuli/kanawa*⁷⁴⁹ jusqu'au soir, toujours abreuvées de *okï* ; les chants *maipuli/kanawa* sont souvent à connotation sexuelle (voir à séduction). Avant le coucher du soleil les *tëpijem* mettent des bancs sur la place du village pour leurs "parrains" (*ekï*) ; ils leur donnent aussi les *kunana* fabriquées par leur famille et tout ce qui est nécessaire au recueil des insectes qui seront utilisés pour l'imposition de la douleur : poterie, feuilles de *pëpë* pour capturer les guêpes (*okomë*), feuilles de roucou pour capturer les fourmis *ilak*...

La nuit qui suit n'est pas festive mais consacrée au sommeil, comme s'il fallait recueillir ses forces en vue du lendemain.

⁷⁴⁹ Ce sont les danses les plus banales ; *kanawa* est dansé (et chanté) par les gens des autres villages, alors que *maipuli* est dansé (et chanté) par ceux du village hôte. Les thèmes des chants sont larges mais essentiellement amoureux, et ponctués régulièrement par l'expression *maipuli* ou *kanawa*. On appelle *tuwahamo* ("danseurs") ceux des autres villages, par rapport aux "hôtes" (*tëwïtkamo*). Les danseurs des deux camps portent traditionnellement la ceinture *akawale* à la taille, le pagne *kamisa*, une grosse bandoulière de perles (*wejahpa*), des bracelets *waipu* aux genoux, *mitulu* aux chevilles, *pasik* en haut des bras. Mais il y a des différences dans le costume : les *kanawa* porteront seulement la couronne *hamele* et les *kawai* sont attachés aux mollets, alors que les *maipuli* peuvent s'ils le veulent porter la couronne *pumali*, et leurs *kawai* sont liés au bâton *ënep*. Différence aussi dans la répartition du temps de danse : les *maipuli* dansent et chantent toute la nuit tandis que les *kanawas* ne chantent *kanawa* que pendant les pauses (*wïhwïme watop*) du *kalau* ; quand ce dernier chante ils l'accompagnent comme un chœur en dansant *kalau*, qui est une danse précise. Les *kalau* sont donc en même temps les *kanawa* et dansent toute la nuit. En plus des *maipulis* ils portent *anewom* (morceau de tissu couvrant les lombes), *mone apulu* (même chose mais devant le bas-ventre) et surtout la couronne de *okalat*, longues lanières de "raphia" qui leur descend jusqu'au mollet, les couvrant totalement : ils doivent rester anonymes.

Le lendemain très tôt les *eki*/parrains partent en forêt, avec tous ceux qui désirent participer et s'amuser, pour chercher les insectes ; ils y passent la matinée et mangent au retour. On appelle *iwehkatop* l'insertion des insectes dans la vannerie et *iwekiptètòp* l'étape antérieure consistant à les anesthésier ⁷⁵⁰ de façon à pouvoir les manipuler. Au matin aussi on a installé *ehpa* sur la longue fosse préparée à cet effet, et emplie de feuilles de *wapu* (*Euterpe oleracea*), par les *tèpijem* restés au village : elle est perpendiculaire à la course du soleil. Ce sont les danseurs qui amènent *ehpa* sur la fosse. Arrivés là ils commencent par la tenir à bout de bras (on a choisi les plus grands) ; les *tèpijem* s'y suspendent à tout de rôle et sont [467] fouettés par un des *kunana ine* (l'appliqueur de la vannerie à insectes) avec *wapu amu*. Pour que la douleur soit plus cuisante on peut appliquer d'abord les fourmis *ijuk* ; ceux qui en sont à leur première épreuve sont les plus battus. Les *tèpijem* des deux sexes mettent pour la première fois le *olok* en dansant sur *ehpa*, à titre d'entraînement, mais sans autre parure ; en milieu d'après-midi ils vont se laver au fleuve et leurs parrains viennent les purifier (*tikolokai*) avec des feuilles de roucou (*onot*). Ils ont la peau vierge de teinture et de dessins. Ensuite les *tèpijem* vont en trotinant dans la hutte de réclusion, des gens viennent les voir et tenter de les faire rire en leur sussurant des onomatopées comme *sesesese...* Ils ne doivent pas broncher.

Les choses sérieuses vont commencer.

Les *tèpijem* changent leur *kamisa* (pagne) habituel pour un neuf et s'asseoient chacun sur un tabouret. Leurs parrains vont d'abord venir leur offrir de "fausses nourritures", c'est-à-dire des plats peu appréciés et pas nourrissants comme des mains de singes auxquelles ils ne touchent pas. Des *akulimamkom*, gens du village, s'introduisent sous la hutte pour essayer encore de les faire rire et parler : ils doivent garder leur calme et le silence. Ces tentateurs repartis, les parrains retirent les faux repas. En milieu d'après-midi, on leur offre un vrai repas, qui sera le dernier avant longtemps.

Après cet ultime repas chaque *tèpijem* se place devant chez lui, sur un tabouret ; son parrain commence à le parer (*tiwalamaliptei*) ⁷⁵¹, ce qui prend des heures ; il est à noter que la teinture *sipë* est exclue de ces ornements. Puis, accompa-

⁷⁵⁰ Selon le type d'insecte on utilise la fumée de certaines plantes ou une décoction.

⁷⁵¹ Voir à VII-1-3-2. On trouvera dans l'ouvrage "Art of Amazon" de belles illustrations de parures.

gné de son parrain, chacun traverse à tour de rôle droit devant lui la place du village, afin de se montrer et d'aller uriner. Les gens se moquent d'eux et veulent les faire rire mais ils doivent rester indifférents. Il faut dire que depuis leur retour au village les *tëpijem* doivent garder leur sérieux, ne pas rire, ne pas parler sauf entre eux et encore aussi bas que possible et le minimum, ne pas s'enivrer ; ces consignes deviennent plus strictes dès le moment où ils sont purifiés par leur parrain. Ils ne sont pas roucoués.

Avant la tombée de la nuit on leur met le *olok* ⁷⁵² qui a été exposé sur la place du village sur deux perches ; on vérifie leur tenue qui doit être impeccable ; l'opération, *iwalamaliptëtop*, prend beaucoup de temps.

Alors débutent les danses selon un ordre bien défini : chaque *tëpijem* par ordre croissant d'âge, du plus jeune au plus âgé, quitte à tour de rôle son tabouret pour se rendre [468] au centre de la place à reculons ⁷⁵³, en avançant et reculant, puis regagne de la même façon son tabouret. Quand arrive le tour du plus âgé tous le rejoignent selon la même technique, et à la nuit ils vont sur *ehpa*. On chante d'abord sur les *eki*. Les *tëpijem* tiennent la flûte *mëlainë amohawin* ("griffe de tatou géant") dans la main gauche et une flèche réelle mais ornée dans la droite : ils doivent souffler et danser en même temps, marquant le rythme du pied droit dont le choc sur la planche provoque un bruit sourd de tambour, et boire la bière de manioc qu'on leur offre. Les gens boivent, les encouragent, leurs parents sont anxieux. Certaines familles, plutôt rares, pleurent leurs morts qui n'ont pas la chance de voir leurs enfants ou petits- enfants passer l'initiation ; on peut aussi se lamenter sur ces derniers qui vont souffrir.

Pendant ce temps se déroulent, pour tous ceux qui veulent y participer, un certain nombre de jeux ou amusements.

L'un des premiers jeux porte le nom du *kapiwala* (*Hydroaeris hydrocharis*) : certains s'attachent à la taille des feuilles d'*asikalû* (canne à sucre) qu'ils traînent en guise de queue afin d'imiter grossièrement le *kapiwala* et courent à la queue

⁷⁵² Le *olok* pouvait être porté dans d'autres occasions, lors des danses correspondant aux flûtes et clarinettes suivantes : *tule*, *tënkëlu*, *pelelwa*, *ëlëpu*, *tajehna*.

⁷⁵³ Il existe trois façons principales de danser, variables selon les danses : *ëja tuwai* c'est "danser par la droite", soit dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Pour les Wayana c'est la plus naturelle, celle qui va de soi, "dans le bon sens". L'inverse, danser dans le sens des aiguilles d'une montre, se dit *tëwelamai*. Enfin *tiwaitikai* c'est "danser à reculons".

leu leu autour de la place ; des rivaux les poursuivent afin d'attraper et de soulever de terre le dernier de la file qui est alors éliminé. Le jeu se termine quand il ne reste plus de *kapiwala*.

Ensuite a lieu le jeu du crapaud *pělē* : des partenaires en file se ceignent, et leurs adversaires doivent les séparer en commençant par le dernier ; on s'arrête quand il n'y en a plus.

Puis vient le jeu du tamanoir, *walisimē man me eitop* : une faction se met des feuilles de *wapu* (*Euterpe oleracea*) en guise de museau et de queue, les autres doivent les soulever de terre...

Le dernier jeu est celui du chamane ou du *jolok*, *jolok man me eitop* : on fait une sorte de petite hutte de soins *mimnē*. Les humains se placent d'un côté et les "*jolok*" de l'autre ; un des plus costauds fait une parodie de séance de soins qui suscite l'hilarité de l'assistance, puis un "*jolok*" pénètre sous *mimnē* et lui demande d'appeler tel individu précis. Un duel s'engage alors entre le *jolok* et l'humain appelé, celui qui arrive à soulever l'autre l'amenant ainsi dans son camp afin de l'éliminer. Ceux qui ont amené le plus d'adversaires chez eux ont gagné.

[469]

Parallèlement à ces jeux structurés, il y en a d'autres comme *alupumpīme eitop*, où des adolescents, après avoir placé sur leur pagne une tresse ou autre chose en guise de sexe exhibé cherchent à se frotter aux filles. On tire aussi sur une corde constituée d'une ceinture *akawale* déroulée, en joutes singulières.

Ces activités caractérisent le début de la nuit ; en même temps et par la suite on danse, on chante sur les *ekī*... Les *tēpijem* quant à eux continuent de danser et de souffler dans leur flûte de manière ininterrompue, sauf lors de rares pauses où ils quittent, après une série de pas en avant alternés avec des pas en arrière, comme à regret, la planche de danse. Vers minuit ils dansent *tēpijem teklophe* ⁷⁵⁴ : c'est un pas où l'on doit frôler simplement le sol du pied, alternativement, prenant un appui minimum à chaque fois. Ce pas très fatigant s'effectue sur *ehpa*, d'abord dans un sens, puis dans l'autre et ensuite autour de la planche. Ensuite ils continuent, toujours sur *ehpa*, leur danse normale. Ils s'arrêtent parfois pour aller s'as-

⁷⁵⁴ Le sens premier est "se vautrer dans la boue" ; on dira notamment *pēinēkē teklophe*. On l'utilise dans ce cas pour désigner le tortillement, les contorsions des *tēpijem* exécutant cette danse.

soir ou satisfaire d'autres besoins. À un moment donné, vers le milieu de la nuit et durant environ une demi-heure, les *tëpijem* s'arrêtent de jouer de la flûte : le *kalau* chante alors sur le thème de l'habit *walamali*, puis sur celui du *olok* (la danse *olokoja* se fait autour des *tëpijem*, vers quatre heures du matin), puis du sapajou fauve (*meku*) car "quand le *tëpijem* maigrit il ressemble au *meku*", et des *tëpijem* encore, ce qu'il n'avait pas fait jusqu'alors. Les *tëpijem*, qui n'ont pas cessé de danser, rejouent alors de la flûte et boivent de la bière de manioc. Ensuite ils jouent (et dansent) le thème de l'engoulement noirâtre *oklai* ; la danse consiste à sautiller autour du premier qui sera soumis au *kunana*, puis du second et ainsi de suite. Puis, au moment où le soleil va paraître, la plus jeune des filles *tëpijem*, s'il y a des filles (sinon ce sera le plus jeune garçon), va s'asseoir sur un *kololo* ⁷⁵⁵ ; on lui ôte toutes ses parures et le *kunana ine* lui applique sur toutes les parties du corps la vannerie infestée d'insectes à la piquûre ou à la morsure très douloureuse ⁷⁵⁶ ; il devra endurer sans manifester de signe de douleur. Le comportement face à la douleur constitue sans aucun doute l'aspect majeur du rituel d'initiation, et son moment le plus "sacré". Il y a normalement un *kunana ine* ou *putën* par *tëpijem* (sauf s'il s'agit de frères et soeurs), et il sera soumis par la suite aux mêmes restrictions que les *tëpijem*. Ainsi chacun passe, par ordre d'âge, d'abord les filles puis ensuite les garçons. C'est encore le parrain ⁷⁵⁷ qui, après les [470] avoir encouragés durant toute la nuit, avoir accordé sans cesse leur flûte, les avoir ventilés, soutenus du bout d'une flèche le *olok* lors des moments d'épuisement ou l'avoir équilibré quand il menaçait de tomber, les soutient durant l'application des vanneries *kunana* ; durant ce temps ceux qui ont passé plus d'un *eputop* sont debouts, flèche dans ma main droite et continuant à jouer comme si de rien n'était de la flûte de la main gauche. De toute façon, de l'avis général, au matin on ressent de la fatigue, du sommeil, de l'ivresse, on est quasiment insensible, comme dans un état second (*epëlëmatop*). À l'exception des plus jeunes, qui en sont à leur

⁷⁵⁵ Le tabouret des *tëpijem* est le plus simple.

⁷⁵⁶ L'ordre de piquûre, en fonction du rang de l'initiation (les hommes en passent généralement plusieurs dans une vie) est le suivant : *ilak* pour le premier *eputop*, *okomëjot* pour le second, *kapheu* pour le troisième, *olokot* ensuite, puis *apah*, et *wiwipsik eni* ; Haiwë en a passé cinq. On varie car les insectes n'ont pas le même effet selon l'individu ; certaines personnes souffrent davantage avec *ilak* qu'avec *kapheu* par exemple. La densité d'insectes est également variable en fonction de l'âge et du sexe ; les filles les plus jeunes auront droit aux vanneries les plus clairsemées. Comparer avec Hurault (1968 : 105).

⁷⁵⁷ Qui ne doit jamais être un proche, en tout cas pas un membre de la "vraie famille", *wekihle*.

première initiation, ceux qui viennent de subir le supplice font le tour d'*ehpa*, buvant au passage le *okî* que les villageois ont disposé dans des récipients.

Ensuite les initiés vont sous la hutte de réclusion où l'on a préparé des hamacs pour eux ; ils s'y couchent. On les laisse se reposer un moment pendant que la fête continue pour tous les autres. De nouveaux amusements prennent place ici : certains se déguisent sommairement et imitent le singe atèle ou le sapajou fauve et grimpent dans les arbres pendant que d'autres, les chasseurs, essaient de les toucher avec de petits arcs et de courtes flèches à bout mousse ; s'ils les atteignent ils ramènent le "gibier" dans les vanneries *maipuli* vides, le palpent, font mine de vérifier s'il est gras ou maigre, et lui versent du *okî* sur le ventre. Une autre distraction est *heliman*, le tir à la corde collectif sur la place du village ; on trouve encore l'amusement *mëlaimë man* ("il est le tatou géant"), consistant en une file de gens dont chacun ceinture celui qui le précède, le premier tenant d'une main le rebord de la planche *ehpa* pendant que les autres le gênent par des tractions ; il doit retourner *ehpa* d'un coup après quoi elle devient une planche ordinaire dont on peut faire n'importe quoi. On agira à peu près de même en ce qui concerne la démolition de la hutte de réclusion : finalement la dérision préside à la désacralisation des objets ayant servi au rite. Mais les divertissements ne se bornent pas à cela ; ainsi à un autre moment c'est le pécari à collier, ou le pécari à lèvres blanches que singent quelques individus : ils se jettent à l'eau et nagent tandis que des chasseurs les pourchassent et tentent de les capturer... : on crie beaucoup, on rit, les plaisanteries fusent... Puis une pirogue accoste, avec comme piroguiers de faux Boni teints en noir, habillés à la manière des Boni et parodiant la façon de parler et la gestuelle des Noirs marrons ; au milieu de la pirogue, assis, il y a le faux chef Blanc. On les moque, les conspue...

Le lendemain on fait *takalamatpë*⁷⁵⁸ : les parrains découpent dans cette matière une figure ayant la forme du *kunana*⁷⁵⁹ utilisé pour leur protégé ; on lie en-

⁷⁵⁸ On utilise le terme *takalamamhe* pour "durcir", en ce qui concerne seulement la galette molle et épaisse *ulalakan*. Le terme n'est appliqué qu'en cette occasion. On découpe cette galette encore un peu molle, qui a la particularité d'être faite le jour même et non trois jours après la récolte du manioc comme c'est la coutume. *Takalamatpë* est donc une *ulalakan* spéciale, fabriquée par les femmes hôtes, plus dure que *tipëlëlu*. Sa fabrication (que ne précise pas Haiwë) donne lieu à une inversion des rôles comme en témoigne Coudreau à deux reprises : « Le soir les Indiens sont allés chercher du manioc, l'ont gragé (râpé) et ont fait de la cassave sans l'intervention d'aucune femme ; le lendemain matin, la cassave préparée la veille est servie entière sans être rompue... Un artiste découpe une biche dans la cassave encore intacte... La biche est suspendue est suspendue dans le haut pacolo pour y rester jusqu'au prochain marake ; ce

suite ces figures (une [471] figure par *kunana*) aux *kunana* qu'on pendra sous le *tukusipan*, en hauteur ; à ce moment là on retire aussi les plumes de la planche sur laquelle est fixé le *taphem* et on le pend avec les *kunana*. On va alors chercher les *tëpijem* au hamac pour leur montrer ces images et les soumettre ensuite à une petite épreuve : assis, ils doivent projeter en passant par dessous le bras une petite boulette fabriquée avec des restes de découpage de *takalamatpë* sur un éventail que quelqu'un tient dans leur dos à quelques mètres. On les tente avec diverses nourritures qu'ils doivent bien sûr refuser malgré leur faim. De retour à la hutte de réclusion, on leur rase la tête d'autant plus court qu'ils ont subi peu d'initiations, et ils sont dès lors soumis à un régime strict. Les invités repartent progressivement.

Les *tëpijem* vont alors passer huit jours sous la hutte de réclusion (*tëpijem pakolon*) : les cinq premiers jours ils ne boivent rien, même pas d'eau, ni ne mangent. Ce jeûne total est suivi, les 6^e et 7^e jours, d'un seul repas quotidien constitué d'un petit bol d'eau chaude, d'un morceau de galette de manioc non striée (afin qu'ils n'aient par la suite ni rides, ni taches, ni aspérités sur le visage) ainsi que de deux petits poissons *opi*. Le 8^e jour est à nouveau un jour de jeûne absolu, mais les impétrants sont soumis à un jeu d'adresse, *alimi man weimëtop* : on tresse avec des déchets de "raphia" *okalat* des cibles en forme de singe atèle que l'on place à une certaine distance et qu'ils devront essayer d'atteindre avec une flèche. Enfin le 9^e jour les *tëpijem* sortent de la hutte et vont se purifier dans le fleuve avec les feuilles saponifères et odoriférantes du roucou (*onot ale*), car voilà huit jours qu'à l'exception du sexe ils n'ont pas eu droit de se laver. Après quoi on les enduit de roucou dont ils étaient privés depuis *akatop*. Ils s'asseoient sur un tabouret simple : on leur offre une petite calebasse de *oki* qu'ils doivent vider, puis porter vers le sommet de la tête en frôlant l'arête nasale, le front ; ils la lâchent dans leur dos et de sa position on tire un pronostic : si elle tombe retournée le *tëpijem* mourra jeune, si elle est à l'endroit il mourra vieux. On a pris soin de mettre dans le *oki* un gros ver blanc *hupuli* qui se développe dans la boisson vieillie : les bons vomisseurs l'expulseront rapidement. On place ensuite une feuille de bananier devant

qui reste de la cassave est distribué aux assistants... Un morceau de la cassave où a été découpée la biche a toutefois été réservé : le tamouchi le rompt comme du pain bénit et chacun en emporte un morceau en souvenir du marake » (1893 : 234).

759 Les figures possibles pour le *kunana*, cette vannerie où sont retenus les insectes servant à l'initiation, sont *meli* ("l'écureuil" *Sciurus* sp.), *sipalat* ("le crabe"), *kuluwajak* (mythique), *mulokot* (mythique) et *watau* (le coumarou *Myleus pacou*) ; seul *watau* est imposé pour le premier rituel, chacun choisissant dans la liste selon ses goûts pour les suivants.

chacun et on les force à boire beaucoup de *oki*, jusqu'à ce qu'ils dégurgitent sur la feuille : c'est pour vérifier, par l'absence de débris alimentaire dans le produit de dégurgitation, qu'ils ont bien respecté le jeûne. Dès qu'ils quittent *mimnë* les [472] *tëpijem* deviennent *tëpijemitpë* (ancien initié). Ils seront dès lors soumis à des contraintes comportementales et alimentaires que nous envisagerons avec les interdits.

On leur met alors des feuilles de *napi* (*Ipomeas batatas* L.) sur la tête, les bras et les jambes pour imiter un habit de fête *walamali* ; ils partent tous ensemble chercher un nid de guêpes *alama* qu'ils doivent flécher. Ils retournent enfin au village, marquant ainsi la fin du rite.

X-2-6-3 Quelques remarques

L'ensemble décrit ci-dessus est nécessaire à l'initiation des garçons, alors qu'il s'agit seulement d'une possibilité, la plus luxueuse, pour une fille. "Autrefois, nous dit Haiwë, dès qu'une fille avait ses premières règles, le père allait en forêt chercher de quoi faire le *kunana* ainsi que des fourmis *ilak*. Le soir même la grand-mère appliquait les fourmis, sans cérémonie". C'était ce qu'il y avait de plus simple. D'autres pères, craignant que leur fille ne pleure, organisaient alors une fête qui, la mettant dans un état second (*tipëlëmai*), permettait d'atténuer la douleur des morsures. Cependant si, au moment des ménarches un *eputop* est annoncé, c'est une bonne occasion pour y soumettre la fille : c'est le cas étudié plus haut. Mais on doit noter quelques différences : leur temps de *momai* sera moins strict, on exigera moins d'elles ; elles ne porteront pas le *olok* mais la couronne *hamele* ; elles auront un *weju* ⁷⁶⁰ en place des *akawale*, mais le reste des parures est identique ; le *kunana* des garçons est décoré de plumes multicolores alors que celui des filles consiste en un simple carré de vannerie, selon J. Lapointe (1970 : 99) ; à la suite de l'application des insectes elles vont aussi sous la hutte de réclusion avec les garçons mais rentrent chez leurs parents tous les soirs afin d'éviter l'acte sexuel ; elles effectueront trois jours de jeûnes seulement, et l'on dit que si elles restent trop longtemps sous la hutte leurs règles seront ensuite très longues ; elles ne sont pas astreintes à l'épreuve du tir à l'arc. Coudreau, qui décrit une initiation étonnamment similaire en tout point à celle que nous venons de voir, note que « le

⁷⁶⁰ Pagne ventral de verroterie représentant des motifs traditionnels.

marake des jeunes filles ne se fait jamais en même temps que celui-ci. Ce n'est pas un marake important, il se fait sans cérémonies, sans fêtes ni danses, en famille » (1893 : 233).

Cette asymétrie incite à se demander si l'initiation ne constituait pas, du moins pour partie, un « de ces grands rituels qui fonctionnaient jadis comme cérémonies pré-expéditionnaires » (J.P. Chaumeil, 1985b : 144). Nous savons que les Wayana ou leurs groupes formateurs étaient en guerre permanente avec leurs voisins ; la geste de Kailawa décrit les massacres, les bains de sang que prenaient avec délectation les guerriers ; or on [473] retrouve dans les chants *kalau*, indispensables éléments de l'initiation masculine (mais pas féminine), les mêmes personnages, dotés d'intentions peu équivoques : "c'est le jaguar... il est devenu sans frère à cause de Alatumle quand Alimam he a tué son frère. Viens tuer le jaguar Palalipana pour en faire la couleur du casse-tête... pour que ce soit la couleur de la flèche et de l'arc..." (H. Rivière, comm. pers.). Or on appelle *kaikui*, "jaguar", l'ennemi ; ce sont les hommes que l'on tue avec la massue ; la couleur dont il est question c'est bien sûr le sang, et nul part ailleurs dans le récit quand il est question de gibier le conteur ne parle de rougir de sang les armes, surtout le casse-tête ; cette façon de parler, ainsi que les personnages qui sont des lieutenants célèbres et féroces de Kailawa ne manque pas d'évoquer le meurtre d'humains.

Les épreuves décrites ci-dessus concernent surtout les postulants au premier *eputop*. Non seulement les insectes diffèrent pour les épreuves suivantes, mais les règles deviennent moins strictes ; c'est alors surtout "l'épreuve des piqûres" finale qui est recherchée, le but étant de montrer sa bravoure, son indifférence à la douleur ; là réside le fondement de l'initiation. La plupart des hommes adultes que nous avons interrogés ont passé trois *eputop* en moyenne, plusieurs en ont subi six ou sept et un seul neuf ; toutes les femmes et filles, de même que les garçons de plus de seize ans avaient été initiés ; il est étonnant de lire que dans le groupe du Parou un seul homme avait bénéficié de plusieurs initiations à la fin des années soixante (1970 : 99), comme si la pratique était déjà en voie d'extinction ⁷⁶¹.

Il est fort probable que Haiwë ait exagéré dans son récit la précision des détails ; la réalité des faits est certainement moins ciselée.

⁷⁶¹ F. Grenand me signale que c'est en réalité à cause des deuils.

On a pu remarquer que la case collective (*tukusipan*) comme le *kalau* sont les attributs indispensables d'*eputop*. Cependant, même s'il n'y a pas de *kalau* on peut réaliser une cérémonie nettement moins prestigieuse mais dont on attend les mêmes effets sur les impétrants. Cette cérémonie, appelée *tihokalëman*, est accompagnée d'autres danses et notamment de *woitakala* ; c'est elle que l'on pratique pour les filles s'il n'y a pas de garçon ou pour les garçons s'il n'y a pas de *kalau* ; dans ce dernier cas seulement cela porte atteinte au prestige du village organisateur qui manifeste ainsi sa pauvreté (donc le manque de dynamisme de ses habitants) et son incapacité à organiser une grande fête (preuve d'une certaine marginalisation sociale).

L'importance du *kalau* et des clarinettes constitue une bonne illustration de ce que « la musique est un système de représentations à part entière, lui-même relié aux autres [474] systèmes, par exemple le religieux ou l'organisation sociale » (J.M. Baudet, 1993 : 529). Elle est ici indissociablement liée à la danse, aux agapes et à la parure, les quatre éléments formant un système qui ne peut fonctionner qu'en tant que tel et dont l'étude se doit, elle aussi, d'être globale : on ne saurait s'en étonner car ce sont les trois principaux opérateurs de transformabilité dans la culture wayana. Si, dans le Xingu, A. Monod-Becquelin avait déjà remarqué que « la musique est la plus forte identification de l'homme aux esprits » (1982, 78 : 143), danse et parure n'en ont pas moins le même effet : *à travers eux réunis l'homme se place en attitude de transformation (on va vers les jolok) et d'appel* (afin qu'ils viennent). C'est un peu le même mécanisme que pour les *ëlemi*, chants efficaces. Enfin il est possible qu'il faille inclure dans ce groupe les agapes car, comme le relève S. Hugh-Jones, « c'est en mangeant et en chantant, deux expériences de l'oralité, que l'union entre les humains et les animaux atteint son paroxysme » (1996 : 146).

Il faut également bien voir que son des clarinettes et paroles humaines sont une même voix, *omi*. On attend du fonctionnement de ce système, dont l'inscription dans le temps et l'espace est totalement codée, une efficacité majeure, aux multiples facettes, sur l'individu et le groupe. Il est un moyen de transformation dont la puissance est à l'égal de l'importance du résultat attendu. *C'est un système performatif*.

Quelques mots en ce qui concerne la musique : la musique wayana est censée reproduire généralement les "chants d'amour" des animaux, sinon leur cri. Lors-

qu'elle utilise des clarinettes, il en faut au moins deux, la plus petite, *alène*, dirige et est assimilée à l'homme, alors que la plus grande, *ipit* ⁷⁶², lui répond et lui sert d'épouse. Seuls les hommes ont le droit d'en jouer ; l'apprentissage est informel. Pour les fêtes ordinaires, celles qu'organise par exemple un village pour en remercier un autre, de façon convenue, pour un service fictif rendu, c'étaient les hôtes qui choisissaient le type de clarinette, donc de danse et de rythme, que joueraient les musiciens (*lue etënanom*) invités. Car si chacune de ces clarinettes "ordinaires" est accompagnée d'une danse qui lui est propre, l'ordre des animaux dont elle reproduit le chant d'amour est fixe et l'identifie formellement selon Kulijaman. Ces ensembles musico-chorégraphiques sont prévus pour durer la nuit, du coucher au lever du soleil. Kulijaman est capable de livrer, pratiquement sans réfléchir, l'ordre précis de ces chants ; cela ne signifie nullement qu'il soit unique et immuable ⁷⁶³. Certains airs peuvent à son avis être utilisés comme moyens de guérison, ainsi du chant d'amour de l'*aimala* pour les douleurs abdominales, celui de la termitte *nukë* pour les plaies. Quant aux *ënuli*, tout au moins [475] ceux que connaît Kulijaman, ils sont réalisés avec une flûte simplement appelée *lue* ; on doit exécuter l'ensemble (et non une partie) jusqu'au bout, et sans se tromper ⁷⁶⁴ : quand on a fini (à la fin de la nuit) on va, sans se faire voir, à la nuit, frapper avec la flûte les cordes du hamac de la fille (rappelons que seuls les hommes sont autorisés par la tradition à jouer de la flûte).

Nous ne traiterons pas ici de la douleur, car elle fera l'objet de notre attention dans un prochain travail. On remarquera simplement ici, car cela nous sera utile par la suite, que lors de l'initiation ce n'est pas n'importe quelle douleur qui est recherchée, comme les données le montre clairement. Ainsi la tradition affirme qu'autrefois, avant les piqûres justement, l'initiation se pratiquait par des brûlures ; on appelle celui qui a passé l'épreuve des piqûres *iwepulutpi*, "le piqué" et par extension "le brûlé" ⁷⁶⁵. On sait par ailleurs que les piqûres d'insectes peuvent être

⁷⁶² Littéralement "épouse". Voir aussi Reichel-Dolmatoff, 1973 : 141 ; c'est l'inverse de la conception des Yagua du Pérou pour lesquels la plus grosse des flûtes représente le mâle (J.P. Chaumeil, 1993 : 419).

⁷⁶³ H. Rivière, qui s'apprête à publier une étude sur la musique wayana, note la musique des sonnaillles et des frappelements (sur la planche *ehpa*, sur le sol) parmi l'ensemble musical de l'initiation.

⁷⁶⁴ On peut d'ores et déjà affirmer que cet ordre n'est pas absolu, bien qu'il soit toujours postulé tel ; cela signifie sans doute qu'il existe plusieurs associations possibles ; mais surtout on doit considérer que cet ordre conditionne l'efficacité (esthétique, magique...).

⁷⁶⁵ Brûler se dit *tëwahe* et "se brûler" *tëhewahe*.

utilisées pour soigner (par exemple des maux de tête) de façon profane ; or un passage de De Goeje est significatif pour notre propos : il avance que pour guérir ou prévenir les maladies de peau (furoncles et boutons) qu'on attrape en mangeant la viande des gros animaux, on invoque en même temps les esprits du poivre et ceux des tigres ; on peut aussi les prévenir grâce à la flagellation (1943 : 87). Les douleurs du rituel correspondent partiellement à une cuisson de la peau et du corps dans le but de provoquer un séchage du même ordre que celui qui avait affecté naturellement l'enfant (X-2-2) : il s'agit bien, en fait, de durcir le corps pour le rendre résistant aux perforations et autres maladies.

Parmi les sensations caractéristiques de l'initiation, nous développerons seulement *howoitatop* : c'est la sensation d'être léger en même temps que la légèreté ⁷⁶⁶. Après l'initiation on est *howoiman* ; "on se sent léger" comme l'air puisqu'on a jeûné et dansé et c'est pour ça qu'on est plus actif ; cet état dure, selon la conception wayana, aussi longtemps que l'on s'abstient de manger du sel (*jakwe*) ; sinon il cesse au bout d'une semaine environ. "Nous pensons que si on a du sel dans le corps c'est lourd" (A) ⁷⁶⁷ ; "si on s'en abstient on reste toujours comme ça. Normalement on repasse *eputop* quand on reprend *jakwe*. Mais autrefois les gens ne mangeaient pas salé" (A). La référence à cette sensation de légèreté n'est pas nouvelle ni isolée : Coudreau notait déjà comme premier bénéfice de l'initiation [476] qu'elle « les empêche d'être pesants » (1893 : 228). Nous avons été surpris de trouver un rapport identique (consommation de sel/légèreté) chez les tupis Chiriguano et Chiripa ⁷⁶⁸. Les premiers « ont des salines mais ne mettent jamais de sel dans ce qu'ils mangent, cru ou cuit ; ils disent que c'est pour être légers » alors que les seconds, d'après H. Clastres citée par l'auteur, considèrent que l'introduction du sel dans leur alimentation est responsable de leur difficulté à atteindre la

⁷⁶⁶ Voir le champ sémantique du poumon, *howo*, V-2-8.

⁷⁶⁷ Pour une étude systématique il faudrait prendre en compte l'interdit de sel durant la grossesse (déjà relevé par Hurault, 1968 : 54) et après l'accouchement mais aussi après le deuil, le meurtre et relever les autres situations de prohibition de cet aliment.

⁷⁶⁸ Quant aux Tupi rencontrés par A. Thévet, celui-ci note qu'ils évitent toute nourriture dont la « chair les rendrait trop pesants, qui leur apporterait inconvénient, quand ils se trouveraient assaillis par leurs ennemis. Il ne veulent aussi manger de choses salées, et les défendent à leurs enfants. Et quand ils voient les chrétiens manger chairs salées, ils les reprennent comme de chose impertinente, disant que telles viandes leur abrègeront la vie » (A. Thévet, 1997 : 129).

Terre sans mal car il alourdit le corps (I. Combès, 1992 : 173) ⁷⁶⁹. On trouve une recherche de cet état lors de l'initiation des chamanes kalina et arawack ⁷⁷⁰ d'après De Goeje : « le résultat de cette diète (ainsi que des narcotiques et des vomissements) est de faire perdre de "la chair" aux jeunes hommes ; ils deviennent "légers" ; c'est sans doute dans ce but qu'on leur donne une nourriture légère » (1943 : 80) ; les Guaraní aussi « croient que le corps devient plus léger à force de danser » (id : 80) ; chez eux encore on fait « vomir le néophyte qui perd ainsi du poids ». Ce principe d'un « allègement de - la chair - du vivant par le jeûne et la danse » (Combès, 1986 : 213) nous semble effectivement, comme l'envi-sage Viveiros de Castro, relever d'un choix des hommes pour se libérer de leur état afin de se rapprocher du séjour céleste du créateur et d'échapper ainsi aux "esprits" néfastes ⁷⁷¹ en gagnant, comme les anciens guerriers arawete, « le ciel sans mourir » (Combès, 1986 : 214). On peut rapprocher cela du fait que les parures sont issues quasi-exclusivement des oiseaux, et que nombre de chants et de danses s'inspirent de ces derniers ⁷⁷² : or les oiseaux [477] sont les seuls êtres capables de l'élever, d'échapper à l'ici-bas ⁷⁷³. D'ailleurs cela apparaît explicitement

⁷⁶⁹ Il est possible de formuler une hypothèse en ce qui concerne le rôle alourdissant dévolu au sel ; la plupart des peuples de la forêt, comme les Wayana, fabriquaient un condiment au goût salé à partir des cendres de certains végétaux ; or ce "sel" est tout ce qu'il restait de la matière première, le reste s'étant envolé en fumée. On peut donc proposer de considérer que les Indiens voient dans les cendres, et donc dans le "sel", le principe le plus "lourd" d'un élément, celui qu'aucun traitement ne peut alléger ; cette solution peut être appliquée aux Indiens de la cote bénéficiant de salines puisque dans ces conditions le sel est obtenu par évaporation de l'eau de mer. Dans tous les cas il y a opposition entre deux grandes catégories de substances : celles qui s'évaporent vers le ciel sous l'action de la chaleur, et celles qui restent définitivement fixées à la terre, dont on peut considérer qu'elles sont issues ; l'accès au ciel leur est interdit, de même qu'à ceux qui en consomment. Par contre les autres se voient dotées de légèreté et d'un pouvoir ascensionnel, comme dans l'extrait de mythe : « ...Les enfants incinérèrent le corps ; deux jours après ils eurent la stupeur de l'apercevoir de nouveau ; il flottait dans l'air et avait le corps d'un jeune homme. Cet ancêtre édicta, devant les Oayana rassemblés à l'annonce de ce prodige, les coutumes du *marake* telles qu'elles sont pratiquées de nos jours. C'est depuis ce temps qu'on brûle les morts dans l'espoir d'une résurrection » (Hurault, 1961 : 184). Il est possible de voir une relation du même ordre entre les os et la chair, et la putréfaction jouerait un rôle similaire à celui de la crémation.

⁷⁷⁰ Pour les chamanes Wayana comme pour ceux d'autres sociétés, apprendre à "voir" les esprits et à communiquer avec eux consiste surtout à s'affranchir du principe de pesanteur.

⁷⁷¹ Dans le ciel "il n'y a pas de *jolok* vraiment mauvais", et quand on s'élève encore il n'y en a plus du tout, alors que la terre du dessous est le repère des plus dangereux.

⁷⁷² On sait que chez les Tupi la danse est un moyen pour rejoindre la Terre sans mal ; chez les Cashinahua un mythe met en scène l'envol d'un village au son des tambours et des flûtes (A.M. d'Ans, 1991 : 180-181).

⁷⁷³ Il est bien connu que la fumée de tabac symbolise précisément, notamment dans les sociétés chamaniques, l'ascension.

dans des observations de La Borde sur les indigènes des Caraïbes rapportées par De Goeje : « le corps du néophyte - chamane - est recouvert du duvet d'un échassier... (il) boit du jus de tabac et qu'il vomit "jusques à s'évanouir" ; et lors ils disent que son esprit va là-haut... » (1943 : 80). En ce qui concerne précisément les Wayana, un détail est éclairant : De Goeje, reprenant Coudreau, nous dit : « on vivait dans le bonheur et alors le garçon et la fille attachèrent des plumes d'ara écarlates à leurs épaules et s'envolèrent vers leur père au ciel » (1941 : 7) ; or un des principaux éléments de la parure d'initiation est le *pasik*, que V. Hirtzel décrit comme « ensemble de plumes d'ara Macao ⁷⁷⁴ *kunolo* ou d'ara *kujali*... *Pasik* est également le nom donné à une parure d'épaule composée de rectrices d'ara macao » (1997 : 77), ce dernier étant rouge. Il ne s'agit pas bien sûr d'une simple coïncidence, mais d'une preuve supplémentaire du désir de légèreté des Wayana afin d'échapper à la condition terrestre. Nous relèvons par ailleurs que dans un chant pour lutter contre la douleur Kulijaman récite à plusieurs reprises, parlant du malade : "... pour qu'il ne reçoive pas la sensation de lourdeur, pour qu'il ne meure pas...", comme s'il y avait un lien entre les deux. *Au total, il ne fait aucun doute que la lourdeur est du côté de la mort et la légèreté de celui de la vie.* Un passage de l'histoire du héros culturel Kailawa nous renvoie à cette idée : Kailawa et ses guerriers ont massacré tous les habitants (nommé ennemis) des inselbergs, il ne reste plus que deux vieux qui font des chants "pour aller au ciel, pour devenir immortels là-bas... Ceux des rochers ont disparu au ciel. C'est aussi comme ça (en partant au ciel) que les *kaikui* (jaguar, ici métaphore pour ennemi) ont disparu de toutes les montagnes..." et, comme notre héros préfère savoir ses ennemis paisibles au ciel plutôt que menaçants sur la terre, il "s'est remis à la recherche des ennemis qui habitaient les sources des criques, les rivières..." (K). On ne peut nier l'existence d'un *complexe de légèreté* chez les Wayana. Il oppose la recherche de cet état (*howoitatop*) à la lutte contre la sensation de lourdeur, *ëmëinatop* ⁷⁷⁵. Cette dernière est stigmatisée comme un handicap ; elle se contracte par le mécanisme de la "magie contagieuse en mangeant trop chaud (le chamane, au moins pendant l'initiation, ne doit pas manger chaud, et il doit éviter toute sa vie de consommer trop de piment, qui brûle), ou en mangeant des choses lourdes quand c'est interdit (régime de bananes...) ou en rompant un tabou avec quelque chose de

⁷⁷⁴ Le *Ara macao* est appelé ara rouge ; le *kujali* est le *Ara chloroptère*.

⁷⁷⁵ Le verbe *tihowitai*, "se sentir léger", est l'opposé de *tëmëinai*, "se sentir lourd".

lourd ou de chaud (feu, platine...). On a vu (VII-1-1) qu'une autre conséquence de manger trop chaud est de perdre toute efficacité, tout contrôle sur ce qu'on fait.

[478]

Bref, il ne fait aucun doute que l'on peut opposer deux séries, qui elles-mêmes comprennent des variables profanes et d'autres sacrées (envol de l'âme) ⁷⁷⁶ :

<i>howoitatop</i>	<i>ëmëinatop</i>
efficacité	inefficience
bien-être	mal-être
ascension	écrasement contre la terre

Ce seul thème, que nous avons tenté de mettre à jour chez les Wayana, comme certains auteurs l'ont fait pour d'autres groupes amazoniens, mériterait une analyse approfondie.

Revenons-en, pour finir, au rituel : Haiwë, rapportant l'opinion des anciens, ajoute qu'il n'y a plus de "vrais" *eputop* maintenant : les danseurs ne savent plus vraiment danser, on met des vêtements occidentaux sous les parures... bref "ce ne sont pas les vraies danses ni les vraies tenues". En même temps que la perte des valeurs, c'est une façon d'affirmer l'indissociabilité de la danse et du costume, puisqu'une danse exécutée sans l'exacte parure qui lui correspond n'est plus cette "vraie danse" et perd son efficace. Pour un informateur de vingt ans comme Kupi, les jeunes ne veulent plus faire *eputop* "car c'est un an perdu pour rien, c'est de l'argent perdu".

La mise en scène du rituel *eputop*, à travers le corps principalement, introduit les jeunes pour la première fois, officiellement et collectivement, à l'affirmation explicite de son extrême valorisation culturelle. C'est effectivement à ce moment

⁷⁷⁶ Nous y reviendrons (XIII-3).

qu'on lui demande de commencer à mettre en place l'image qu'il voudra donner de lui-même, de sa personne, autrement dit de présenter à travers soi l'ensemble de son capital symbolique. *Eputop* lui donne clairement à comprendre qu'il est observé, qu'il ne vit et ne représente pas que pour lui mais aussi et surtout pour le groupe pour lequel il est une valeur et les Wayana disent bien qu'il s'agit de se montrer, de faire ses preuves (*ëhenepotop*) publiquement. Dès lors le rituel peut être considéré comme un catalyseur du processus de maturation de la personne. Par ailleurs, toujours pour les primo-initiés, « le rituel initiatique est une pédagogie qui va du groupe à l'individu, de la tribu aux jeunes gens » comme l'avait noté ailleurs P. Clastres (1974 : 158).

[479]

Le rituel d'initiation possède beaucoup d'autres significations, que nous n'approfondirons pas dans le cadre de ce travail. La principale, qui nous intéresse ici, est cette couverture préventive contre la maladie et la mort ⁷⁷⁷. Nous avons vu qu'il y avait une série de rites emboîtés et séparables dans *eputop*. Mais aussi l'initiation, en fonction de l'âge, prend des significations différentes : rite d'initiation à valeur surtout médicale pour ceux qui le passe pour la première fois (les grands enfants, qui sortent alors de l'enfance), puis occasion de monstration principalement pour les adolescents, c'est ensuite essentiellement à son caractère médical ou social ("soigner" une femme adultère par exemple) que l'on fera appel, quand des adultes décident d'y participer.

Pour finir et en guise de conclusion à ce paragraphe, on peut récapituler les différentes fonctions imparties à l'initiation ⁷⁷⁸, dont on sait qu'elle constitue avant tout une propédeutique de l'existence et de la douleur qui est une métaphore de la maladie et de la lutte contre la mort :

- occasion de faire ses preuves, de se montrer sous son meilleur jour
- durcir le corps et l'*omole* interne

⁷⁷⁷ Après avoir noté que les épreuves de puberté chez les caribes comprenaient une diète, l'exposition aux morsures de fourmis, des scarifications et une flagellation, W.E. Roth précise que « dans les deux sexes l'effet est de s'assurer que les jeunes gens sont robustes (en bonne santé) et forts, vaillants, habiles et industriels » (1915 : 308 ; trad. pers.).

⁷⁷⁸ Les Kalina se font piquer par les fourmis (lors de l'initiation ou indépendamment) pour combattre la paresse ; être habiles, notamment au tir à l'arc ; être moins apathiques ; après les ménarches.

- rendre fort
- rendre meilleur chasseur, plus adroit
- rendre actif, tonique
- rendre bonne ménagère, sérieuse, fidèle
- rendre résistant aux maladies

Ces critères permettent de confirmer, ou sont une autre manière de cerner, l'idéal wayana de la personne.

Une étude détaillée de l'initiation wayana, à partir de ce que nous venons d'en livrer et des travaux de Hurault, ainsi que des descriptions plus anciennes de Cou-dreau notamment, reste à faire. La publication du chant *kalau* par H. Rivière constituera sans aucun doute un élément d'analyse important.

[480]

X-3 La notion de temps, les temps wayana

[Retour à la table des matières](#)

On doit rappeler cette évidence : « aussi universelles que soient les notions de temps et de durée, elles sont loin de correspondre à un concept unique : "le temps", qui aurait même sens et même valeur pour toute l'humanité » (Louis Mole, 1990 : 190). Néanmoins, on peut avancer que le corps humain fonctionne comme une sorte d'"horloge" universelle de décompte de la durée. Nous allons tâcher d'illustrer cela en envisageant quel usage la société wayana fait de la notion de temps.

Après Bourdieu notamment, qui affirmait que « c'est tout l'ordre social qui s'impose au plus profond des dispositions corporelles au travers d'une manière particulière de régler l'usage du temps, la distribution dans le temps des activités collectives et individuelles et le rythme convenable pour les accomplir » (1980 : 127), il est inutile d'insister sur les rapports entre l'expérience corporelle et la no-

tion du temps : c'est à travers l'usage du temps que le social s'incorpore. Différemment, l'expérience de la durée est essentiellement liée au corps, à la personne : le bébé "n'a pas la vie des adultes" ; le temps de l'individu se marque par les rides (*tisinonoktahem* "celui qui est en train de se rider" et *isinonoktatpi* "celui qui est ridé"), mais aussi par une augmentation puis une diminution de la vigueur, de la résistance physique, de l'activité sexuelle et enfin à travers la descendance, puisque "dès que le fils de ton fils a un fils tu deviens un vieillard". L'initiation fait rentrer la personne dans un temps nouveau, de même que la mort. Aussi aurions-nous dû parler au pluriel, et dire "les" temps de la personne, dont l'existence se poursuit après la mort.

Nous voudrions cependant revenir, succinctement, sur cette expérience du temps comme durée, tout d'abord car la sémantique nous renvoie directement à la collusion temps/personne, mais aussi parce que le temps déborde de la personne. Il est impossible de donner une définition du temps "en général", car, comme le dit E.T. Hall, « le temps est un système fondamental de la vie culturelle, sociale et personnelle des individus... Chaque culture a ses propres cadres temporels à l'intérieur desquels fonctionnent des modèles qui lui sont particuliers... » (1984 : 11). Aussi il s'agit, dans les pages qui suivent, de fournir des indications diverses permettant d'appréhender comment les Wayana traitent de la durée, la pensent ; ce faisant nous serons amené à reprendre dans ce contexte des éléments précédemment cités. Comme les Nuer, les Wayana ne disposent « d'aucune expression équivalente au "temps" de nos langues à nous, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme quelque chose de réel, qui passe, que l'on peut perdre, que l'on peut gagner... » (Evans-Pritchard, 1968 : 127).

[481]

La racine qui introduit à la durée est *wei*. C'est d'abord, à en croire Aimawale et la sémantique, le nom d'un oiseau (non id.) qui chante du début à la fin de la saison sèche et se tait en saison des pluies ; aussi un an s'écoule entre deux débuts de chant de l'oiseau *wei* : *tīweinai* c'est à la fois entendre à nouveau l'oiseau *wei* et débiter la saison sèche. Par extension le terme s'applique à la notion de temps, mais aussi, par une nouvelle extension, à celle de vie, d'existence : dans ces deux cas on dit *wei eitop*, "tout ce qui relève de *wei*". Quand nous disons *īweitop man mala* ! c'est donc "mon temps est comme ça !", nous dirions : "ma vie est ainsi !" (je ne peux la changer). Prenons quelques exemples, pour généraliser : *Palasisi*

ëtuktop wei, c'est "l'habitude (la façon habituelle) de manger des Blancs" (à table...), et quand les Wayana disent *ulëkuweitopkom*, littéralement "notre habitude de vie", "notre façon de vivre" donc "notre coutume", il faut comprendre "notre tradition", c'est-à-dire l'ensemble des actions que nous effectuons habituellement (comme de manger trois fois par jour...). Les jeunes s'amuse à en détourner le sens dans leur nouveau langage ; ainsi quand ils diront *tala ëwei ?* (c'est-à-dire littéralement "comment va ton habitude ?") il faudra comprendre "comment se porte ta petite amie ?".

Précisons le champ lexical de *wei*. *Weina* (*wei eina*, "chez l'oiseau *wei*") est "la saison sèche" ; *tëweihem* celui qui "vit son temps" (*ikatip tëweihem*, "celui qui ressemble" ; *epolelalëken tëweihem*, "un malchanceux" ; *pakolopëk tëweihem* "celui qui construit sa maison" sans être professionnel, selon son temps ; *palak-taimëpëk tëweihem* "celui qui joue au foot"...), c'est donc celui qui exécute à sa façon un acte qui s'inscrit dans une durée, et c'est bien parce que les événements malheureux s'enchaînent dans le temps qu'on peut dire de quelqu'un qu'il est malchanceux ; *tüweitai*, "avoir son temps, son habitude" et aussi, par extension, une petite amie puisqu'elle fait partie de notre temps.

Bref ce qu'il convient déjà de noter, et qui est d'une grande importance, c'est que le temps et son contenu (actions, mode de vie, tradition...) ne sont pas séparés, mais aussi que la notion est personnalisée : à chacun son temps. On n'a pas affaire à une conception ontologique du temps, qui serait une sorte d'entité immanente à valeur générale, mais à un ensemble d'actes exécutés d'une façon toujours idiosyncrasique qui renvoient à la durée. Ceci est confirmé par le fait que les Wayana n'utilisent qu'un seul nom pour désigner un acte, le lieu où il se passe, les instruments utilisés pour l'exécuter et sa durée. Prenons un exemple : *iniktop* c'est à la fois le sommeil, sa durée, le hamac et l'endroit où l'on se trouve (village, campement...) même s'il existe ensuite des mots plus précis pour rendre compte de chaque élément. Une autre caractéristique, que nous retrouverons souvent, c'est *l'indissociabilité de la durée et de l'espace, du temps et de la matière et la personnalisation de cet ensemble* : un temps est toujours rapporté non seulement à une personne, mais aussi à un lieu et à une tâche précise. Bref, toute durée est liée au rapport idiosyncrasique qu'entretient [482] un individu donné avec une activité

précise ⁷⁷⁹ : il y a le temps de un tel pour la vannerie, son temps pour la construction du canot, qui ne sont pas identiques ; on devrait plutôt parler de rythme.

Il existe des termes qui signifient la rapidité liée à l'efficacité. *Amolephak* veut dire "rapide", dans le sens de "tonique", "dynamique", qui ne perd pas de temps, et *amolephakela* l'inverse : ces deux mots s'appliquant à des êtres animés comme les animaux ou les hommes. Cette notion de rapidité, de vitesse, très valorisée, est comprise aussi dans *ihpemhak* ou même *ekomhak*. Avec la connotation que quelqu'un de tonique et efficace possède tout ce qu'il faut, ne manque jamais de rien, c'est-à-dire que celui qui utilise bien son temps est pourvu de tout. Et nous avons vu aussi que cette qualité, idéal dont on doit se rapprocher, était liée à la quantité d'*omole* dont était titulaire l'individu (en quoi il n'est pas faux de définir l'*omole* comme le principe vital). En fait le temps personnel est unique, il existe d'une certaine façon autant de temps, en fait de rythmes - c'est-à-dire de façon d'utiliser ou de produire de la durée- que d'individus, et chaque temps dépend directement de l'*omole*, âme ou principe vital. De surcroît chaque activité génère un temps propre qui interfère avec celui de la personne ; le même individu n'est pas identiquement habile pour les différentes tâches qui lui incombent. On comprend maintenant pourquoi l'*ihpemhakan* est heureux, car il est dynamique et efficace en tout, même si pour telle activité particulière il peut être moins performant qu'un spécialiste (*amolephakan*) qui ne sera quant à lui rapide et efficace que pour une activité précise, dans laquelle il peut surpasser le *ihpemhakan*, mais son sort est moins enviable car il est moins généraliste. Toutefois le temps wayana est monochrome au sens de Hall (1984 : 58), car les Indiens ne font qu'une seule chose à la fois.

Cependant il peut y avoir des discordances ; une personne *ipëmkumepin* vaut plus que son âge, alors qu'une qui est *ipëmkuman* vaut moins : dans ces cas la morphologie ment puisqu'elle cache la vérité. Mais la notion de vitesse peut aussi s'appliquer aux objets. *Asimhak* ⁷⁸⁰ signifie "vite" et "rapide" (*kanawa man asim-*

⁷⁷⁹ De façon assez proche, Leenhardt relevait pour les Canaques que « à chaque rapport entre un événement et l'indigène correspond une durée spéciale. Si bien que chaque événement dans lequel se transporte l'indigène a son temps propre, qui est aussi celui de l'indigène lui-même » (1947 : 160).

⁷⁸⁰ *Asi* est le piment ; c'est également une métaphore de la brûlure et du feu ; *asi/hak* c'est donc par métaphore "beaucoup de feu", et *asi/imna* "sans feu", à comprendre ici dans le sens de "sans fougue".

hak, "la pirogue est rapide") et *asimna* "lent". On peut donc "accélérer" (*asimhak tikai*) ou "ralentir" (*asimna tikai*).

Ce qui ressort c'est que *l'utilisation de la durée sert à différencier les individus et les choses, à les classer, à leur affecter une valeur*. Et l'avenir social des personnes dépend [483] en grande partie de leur compétence en ce domaine. La façon dont chacun crée et utilise son temps fait l'objet de l'attention de tous à l'adolescence, et permet à la société de doter chaque individu d'un *coefficient de valeur*. L'espérance de vie maximale dépend de la quantité de "principe vital" dont est chargée la personne, mais cette dernière peut toujours la raccourcir, soit en ne respectant pas les interdits, soit en tombant malade pour d'autres raisons.

Il n'y a pas de genre en wayana, mais il y a, d'après mes enquêtes (encore incomplètes), cinq temps que l'on peut décomposer de la façon suivante : un passé proche, un passé lointain, et un passé qui renvoie au vécu personnel (quelque chose qui signifie "quand j'étais petit"), un présent d'action et un présent simple. Par contre on ne trouve pas de futur, sinon semble-t-il à la troisième personne. La grammaire nous mène au coeur de la problématique du temps. Le fait qu'il n'y ait pas réellement de futur (on utilise alors le présent accompagné de l'expression *demain* : le futur est vraiment un présent retardé) ne signifie pas que les Wayana n'en ont pas la conception, mais ils entendent marquer par là l'insécurité du monde, la fragilité de la vie humaine qui ferait de l'emploi du futur un pari sur l'avenir voire un porte-malheur : "il y a un futur mais qui dépend du contexte ; on ne fait pas confiance au futur" (Kupi). Un Indien profitera des richesses (alimentaires et autres) dans l'immédiat, jusqu'à satiété, sans penser à accumuler. De fait, il existe une sorte de conditionnel qui se crée en faisant précéder le "futur" de *tanme*, qui signifie "peut-être" : *anumale tanme wītējai Lawapona*, "demain je vais peut-être (j'irais) à Lawa". C'est une idée du même ordre qui interdit aux hommes de dire qu'ils vont partir à la chasse sous peine de s'attirer la poisse. Par ailleurs ils disposent d'un impératif qui, plus qu'un mode, renvoie à une notion d'immédiateté, voire d'urgence : *mēhkē* ! ("viens !"), *itēk* ! ("pars !").

Cinq suffixes nominaux servent à marquer le temps : *-hnē* ("pas encore"), *-hem* (action en cours pour un individu ou un objet), *-top* (action et son lieu ou qualité en cours), *-tpē* (qui a fini), *-kephe* ("terminé", "achevé") ; le premier et le dernier sont également des suffixes verbaux. Ce sont grâce à eux par exemple que sont ordonnées les périodes de la vie (cf courbes n°2-3-4). Les nominaux ont un

passé, qui se marque par le suffixe *-tpë* ou *-tpon* (pour les mots en *-ane*) : ainsi dirai-je *tëtpikahem* pour "ce qu'on est en train d'ébrécher", et *etpikatpi* pour le même objet une fois que l'ébréchure est faite ; *tihapakmahem*, quelque chose qui est en cours de compression, et *ihapakmatpi* quand c'est compressé ; *kanawa* désigne la pirogue en cours d'utilisation et *kanawatpë* la pirogue abandonnée. Plutôt que présent/passé c'est l'opposition inaccompli/accompli qui est indiquée. Tant que l'action (ou l'objet) n'est pas achevée, on emploie la forme simple, mais dès que le produit est fini (ou que son usage est terminé) on rajoute le suffixe.

[484]

Voyons encore : *ëtonamtop* désigne "l'endroit où on va enterrer le mort", décidé le plus souvent par lui-même dans les derniers temps ; ce mot est valable seulement avant l'enterrement, mais s'applique également au cimetière (notion récente) tant que les tombes sont entretenues. Ensuite on dira *ëtonamtoponpë* pour indiquer le lieu où on a enterré la personne (c'est souvent, mais pas toujours le même), ainsi nommé après l'enterrement et une fois le lieu abandonné, en friche.

Il faut distinguer *uhpak eitop* (litt. "ce qui concerne le passé, autrefois"), le passé, ou *uhpak eitoptom*, littéralement "les passés", en fait le passé et son contenu ; *hemaleitoptom* (littéralement "les présents") l'époque présente et tout ce qui s'y déroule, et enfin *wantë eitop (tom)* "le futur", ce qui adviendra. Nous voyons que les Wayana eux-mêmes utilisent volontiers le pluriel pour parler d'une époque, d'une coutume, car ils la conçoivent comme l'ensemble des temps différents qui la composent. Ce qui vient d'être dit montre qu'ils ont au moins une conception linéaire du temps ⁷⁸¹. En fait on doit distinguer plusieurs temps : des temps linéaires et d'autres cycliques. Essayons d'approfondir un peu cette typologie.

Le lexique nous fournit des précisions sur les temps, linéaire et cyclique à travers des notions en rapport avec la durée. Celle de devenir est rendue par le verbe *tëtihe* ou *tëwëtihe* qui signifie à la fois "devenir" et "grandir", "croître" ou encore "changer", qu'il s'agisse d'un enfant, d'une plante... ; on dira par exemple *tanëtiija wajana wantë ?*, "que (comment) (vont) devenir les Wayana plus tard ?". Le devenir se dit *ëtiitop* ; *tëtihem* "celui qui devient". Le changement irréversible

⁷⁸¹ Je signale par devoir l'article très schématique de J. Lapointe qui se propose d'illustrer, à partir de son terrain chez les Wayana du Brésil, « dans la mentalité d'une société primitive une conception ahistorique du temps » (1976).

est aussi indiqué par *tīwiliptai*, "se détériorer" (devenir méchant, s'aggraver pour une maladie...) qui revient à dire *ipokela tētihe*. Un certain nombre de termes précisent le temps : *tīhnēlē*, "tout de suite" ; *hehmalē* "à l'instant" ; *eiheinē* "juste après" ; avec des nuances pour "après", *malonme*, *moloinē... taleinē* ou *tēlekenme*, "tout à l'heure" ; *maka aptau*, "après", "à la fin" , "quand c'est fini" ; *omolime*, "la prochaine fois". Le temps comme l'espace sont conçus comme limités : ils ont un début et une fin, cette dernière se disant *maka eitop*. Mais "l'achèvement" (fin dans le temps) se dit *enahtop* (*lo enahtop*, "la fin de la terre", sa disparition) ; quant à *enatu* il indique l'existence du confin, des limbes temporelles ou spatiales : *wajana enatu*, "le dernier, l'ultime Wayana" (qui restera) ou encore "la fin dernière des Wayana" ; *wajana lon enatu*, "la frontière du pays wayana" ; *film enatu*, "la fin du film". Il y a lieu de remarquer l'indivisibilité du couple temps/espace. De là les termes *enatupīn* qui signifie "infini dans le temps" (*ulē eitop enatupīn*, "la vie éternelle, sans fin") ; *tēnatsem* pour quelque chose de cyclique (*koko eitop tēnatsem*, la nuit a toujours une fin) ; *enatkane* "celui qui termine" (le travail...) et par [485] extension "l'exterminateur". Le monde a une origine, *akīma pistēle* (litt. "le premier grouillement"), dont on dit qu'elle se confond avec Kujuli, "Kujuli man akīmatpon pistēleme" ; *akīma* ou *akīmatop*, "le commencement", vient de *takīmai* "commencer" mais aussi "grouiller" (comme les mouches sur le poisson ou le gibier et les fourmis sur le sucre). On comprend mieux l'expression si l'on se réfère au mythe d'origine des différents peuples, conté par Mata : ils sont issus, à l'exception des Wayana, des mouches provenant des vers qui grouillent sur le cadavre d'Anaconda.

Pour faire simple et rapide nous allons citer et brièvement illustrer un ensemble de notions qui s'inscrivent dans une conception linéaire du temps.

Notion d'ordre, dans le temps ou dans l'espace : *pistēle* "le premier" (*imēktop pistēle*, "sa première venue") ; *akonme* "le second", "le frère" ; *elowawon* "le troisième" et *epīt* "le quatrième" (*Linia man Malilu mumkē epītme*, "L. est la quatrième enfant de M"). Notion d'habitation : "habitué, accoutumé", *tēpamhe*, et *epamītpi* "l'habitué" (*Jean tēpamhe Wajana ulē eitop pēk*, "J. est accoutumé à la vie des W") ; *tēpamhem* "celui qui est en train de s'habituer". Notion d'oubli : *tītēnkapamhe*, *tīnēmēi* c'est "oublier" (quelque chose ou quelqu'un) et "laisser, abandonner" ; *tīnēmēmēi* c'est "oublier définitivement" (on oublie totalement en abandonnant, on n'en parle plus ni n'en évoque seulement le souvenir). Notion de fu-

gacité : *meleptikai* c'est "apparaître et disparaître en un clin d'oeil". Notion de précipitation, de hâte (*Jeanja talupëi Kupi*, "J. presse K.") et les raisons qui poussent à aller vite *alupëtop*, et "se presser" *tëtalupëi*. Nous signalerons encore les notions d'éternité, à travers l'immortalité ; la notion d'épuisement, d'achèvement (*ulu tëtïphe*, "la cassave est épuisée", il n'y en a plus ; *pïjaham mënetïpja*, "les chamanes vont disparaître", il n'y en aura plus). Dans le même esprit on peut placer l'attente *elaimatop P. tëlaimahem hepï*, "P. se fait toujours attendre") qui crée de l'angoisse. Enfin on trouve la prévision de l'avenir dans la notion de stockage : *tëmamnëphe*, "stocker, accumuler" ; *emamnëptop* "le stockage, l'accumulation" (on dira *emamnëpïtpi kalakuli* pour "l'argent économisé").

La surprise est une rupture brutale dans le temps, pleine de danger ; elle se dit *ëhepotop* et *ilapëtop*. En fait les Wayana distinguent entre *tïlapëi*, "rencontrer par hasard", "découvrir à l'improviste" (quelqu'un ou un animal) ; *tëpohe* qui signifie d'abord "rencontrer à l'improviste" (homme ou animal) et aussi "atteindre" (la source d'un fleuve, le sommet d'une montagne...) ; *tëhepohe*, qui implique au moins deux personnes et veut dire "se rencontrer à l'improviste" mais aussi "être surpris, pris sur le fait (adultère...)" ; *tëpolëmëi* qui est d'abord "rejoindre quelqu'un" et encore "avoir une nouvelle poussée (ou crise) de maladie" et enfin "dépasser" (une pirogue...). On retiendra surtout que *ëhepolïtpë* désigne à la fois "la rencontre imprévue" et "le flagrant délit" (ainsi que le lieu et le moment où il a [486] lieu). Nous avons relevé (VIII-2) la crainte développée par les Wayana à l'égard de la surprise, de l'inattendu comme si toute rupture brutale et inopinée du temps générerait le désordre (la maladie en est une des figures les plus représentatives).

À l'échelon du temps linéaire court ils disposent d'un certain nombre de termes précis, provenant d'une dissection poussée du nycthémère. Ce dernier se dit *awainatop* ou *tawaina eitop* (on peut penser qu'il y a un rapport avec la couleur "jaune" *antawa*, qui est d'abord celle du vomissement biliaire avant d'être celle du soleil) ; il comprend deux grandes parties qui sont *koko*, "la nuit" et *awaina*, "la journée". Mais il y a des subdivisions : *walunak*, "le soir" ; *kokopsik* (litt. "la petite nuit"), "la matinée et le lever du jour" ; *sisi ëhanuktïhwëpsik* (litt. "le soleil -est-déjà monté un peu"), "début de la matinée" (vers 9-10 h) ; *ankomhak* (litt. "fort"), "milieu du jour" (11-13 h), "midi" car le soleil est fort à ce moment là ; *ankomhak këhle* ("juste", "exactement", quand le soleil est fort, au zénith), "midi" ; *tëwai*

ikatihwë (litt. "le soleil penche déjà"), "l'après-midi" ; *kokolepsik* (litt. "un peu nuit"), "le début de la nuit", "la soirée" (*koko apsik* pour les enfants) ; *petohkoko*, "la tombée de la nuit" ; *kokole*, "la pleine nuit". La gestuelle rend compte de ce découpage : pour aller plus vite (ou pour expliquer à quelqu'un qui est éloigné ou ne comprend pas) les Wayana tendent un bras un peu en dessous de l'horizontale d'un côté, paume dirigée vers le haut, pour désigner le matin ; ils la lèvent à la verticale pour signifier le milieu de la journée, et la baissent du côté opposé pour montrer le soir. Les jours précédents sont indiqués par rapport à la nuit : *kokone* (est-ce la contraction de *koko ñne*, qui signifierait "celui qui fait la nuit ?"), "hier" ; *mïnkokone*, "avant-hier", ce qui n'est pas le cas pour les suivants, *anumalë* (litt. "avec l'appareil phonatoire", ou "avec la voix" ; est-ce car au matin le village et l'environnement se remettent à faire du bruit ?), "demain" ; *mïn anumale*, "après-demain". Une autre segmentation de la journée est basée, nous l'avons décrit, sur le rythme alimentaire.

On trouve dans l'alternance jour/nuit, temps linéaire court et temps cyclique imbriqués. Ce dernier se manifeste aussi grâce au suffixe *-mëi* qui indique la répétition : *timitai*, "saigner", et *timitaimëi* "re-saigner" - en fait s'applique aux menstrues- ; *tëpolëmëi*, "faire une nouvelle crise, un autre accès" (= "rejoindre", "rattraper" de *tëpohe* "surprendre, rencontrer, atteindre". On l'emploiera notamment pour tout ce qui évolue par crises : *lëwë*, *ipojin*, paludisme... On dira par exemple *lëwëjatëpolëmëi* pour "c'est *lëwë* qui te rejoint" et "la rechûte" *epolëmë-top*). Le suffixe *hepi* introduit à la notion de fréquence, d'habitude (*mënmëjak hepi*, "il vient tout le temps, souvent")... Enfin, corollaire de tout ce qui est cyclique, la notion d'"intermittence" *apëapënatop* ; le verbe *tëpëtëpënai* (ou *tïtintïtintikai*) signifie "fonctionner par intermittence" -il est construit à partir de *tëpëinai* qui veut dire "s'arrêter tout seul"- et l'on désignera *jepnë tëpëinai* "une fièvre intermittente" ; ainsi *malaria* [487] *jepnë tëpëinai*, "la malaria est une fièvre qui s'arrête et revient". Un temps cyclique plus long se dégage de la notion de groupe, de famille, marqué notamment par la reprise des noms. Ce temps immobile des noms rend compte de la permanence des groupes.

Quand les Wayana ont pris une décision, ils ne remettent jamais son exécution, la mettent en oeuvre immédiatement ; dans ce cas ils détestent attendre alors qu'ils sont d'un naturel plutôt patient. On peut patienter une heure avant que celui à qui appartient la pirogue se décide, mais quand il monte dedans il n'attendra

personne. Ainsi il y a une utilisation politique du temps en ce sens que les décideurs (adultes, possesseurs d'un outil indispensable...) imposent le leur aux autres. Le temps des enfants ou celui de l'épouse sont différents de celui de l'homme, mais c'est ce dernier qui l'emportera lors d'un déplacement de groupe, ou pour l'heure du repas...

De plus le temps, comme l'espace, permet un classement du monde : on opère la distinction entre les nocturnes, *kokonotom* (qu'il s'agisse d'animaux comme le petit rapace *oklai* ou des *akuwalinpë* par exemple), et les diurnes, *tawainajan* (*kaikui tawainajan*, "le félin est un diurne", il se déplace le jour). Le temps sacré est l'inverse du temps profane : les *jolok* et *akuwalinpë* vivent, se promènent la nuit contrairement aux hommes : c'est pour cela que les séances de guérison ont lieu à la nuit tombée ; qu'il ne faut pas se promener la nuit sous peine de mauvaises rencontres avec l'Autre-Monde...

Parmi les temps linéaires le plus puissant est le temps du corps, pourvoyeur de rides et d'épuisement. Ce temps biologique est un temps linéaire long, à l'échelle de la vie humaine. Il se décompose en grandes étapes que l'on a présentée précédemment avec la notion de maturation, et que l'on peut grossièrement découper selon les tranches suivantes : nouveau-né/enfant/adolescent/adulte/ancien, avec une acmé puis une période de récession liée au vieillissement. C'est notre temps. La mort, qui est simplement la fin d'un mode d'existence terrestre, fait simplement basculer la personne dans l'éternité. Le corps disparaît, l'âme se dichotomise et poursuit son cheminement. Geertz a bien vu que « s'il y a beaucoup de façons pour les hommes d'être rendus sensibles au passage du temps ou d'en prendre conscience... parmi les plus importantes se trouve la reconnaissance du vieillissement biologique, en soi et chez les autres, l'apparition, la maturation, le déclin et la disparition d'individus connus » (1983 : 141). L'odeur avons-nous dit, peut aussi donner des indications sur l'état du corps, son stade de putréfaction...

Quand ils partaient en voyage, les Wayana faisaient des marques chaque jour sur un bâton s'ils voulaient compter le temps ⁷⁸². Pour des durées dépassant la semaine ils s'exprimaient [488] en lunes, donc en périodes d'environ 29 jours.

⁷⁸² Nous trouvons chez Crevaux une indication du décompte du temps chez les Roucouyennes par « des raies blanches sur un poteau, qui indiquent autant de jours » ([1883] 1987 : 279) ; chez le même peuple, Coudreau décrit une technique par des noeuds sur une corde, un noeud par nuit (1893 : 174).

Quand on veut demander une évaluation du temps long, on demande *tapsik nu-nuë* ? ("combien de lunes ?") dont la durée ne sera pas la même s'il s'agit d'une personne âgée (29 jours) ou d'un plus jeune qui compte en mois et assimilent *nu-nuë* à mois tout en sachant qu'il n'y a pas exacte correspondance. Les plus jeunes emploient *tapsik mun* ? On peut encore dire *tapsik wei* ? pour "combien d'années ?". Si quelqu'un part en voyage, on demande *tapsik ëwënikja* ? ("combien tu vas- dormir", sous-entendu de nuits) et la personne peut répondre en montrant sur ses doigts, par exemple *ëhelowau awaina* ("trois journées"), ou bien encore s'il s'agit d'une durée plus importante on peut se référer à la pleine lune : *nunuë tilë-mëlihtau* ("quand la lune se refait", c'est-à-dire quand elle sera à nouveau pleine). Maintenant les jeunes emploient des mots boni comme *mun* pour "le mois" (*wan mun* : "un mois"), *wiki* (du boni, importé de l'anglais week) "la semaine" et *jali* l'an, "l'année" (inspiré de l'anglais year).

Il faut citer ici la séquence historique qui imprègne la pensée wayana, et que l'on peut schématiser de la façon suivante : création du monde (êtres invisibles)/destruction (inondation)/seconde création (en aroman)/période des transformations (qui vient peut-être en fait à la suite de la première création)/période des guerres/paix, sortie de la forêt/migration autour des Tumuc-Humac/descente du fleuve/période actuelle. D'ailleurs la mythologie est un ensemble de variations sur cet axe ; « de même que l'homme moderne se proclame un être historique issu de l'histoire toute entière de l'humanité, l'homme des sociétés archaïques se reconnaît l'aboutissement d'une histoire mythique » (M. Eliade, 1959 : 14). Mais chez les Wayana depuis la deuxième création ce sont les hommes qui font l'histoire (bien que guidés par Kujuli) et ils sont bien conscients aujourd'hui, dans cette période de doute, que de leurs décisions dépendra l'avenir de leurs enfants. Même si, nous développerons cela avec le rêve, « à la différence de la société moderne toutes les innovations ont été acceptée comme autant de révélations d'origine sur-humaine » (id : 15).

On a envisagé le temps linéaire très long à travers la conception d'une origine fort éloignée, *akima pistële*. La création fut progressive, aboutissant, après de nombreuses vicissitudes, au monde d'aujourd'hui qui ne ressemble pas à ce qui existera demain. Nos ancêtres, *kutamokom*, dont nous sommes le prolongement, ont vécu différemment de nous, dans les temps anciens. Dans ce temps reculé trouvent place les aïeux, nos racines. On a dit qu'il était valorisé. *En effet un sen-*

*timent de "paradis perdu" préside généralement aux conceptions du temps : en ce temps là "les chamanes étaient plus forts", "les gens respectaient mieux les règles" et vivaient de ce fait plus longtemps, "ils connaissaient davantage de plantes médicinales"... Ce temps long est éternel, comme nos *omole* et nos [489] *akuwalinpë*, comme Kujuli et les *jolok*. S'il est "visible" sur terre, il semble figé et éternel pour les non-visibles. En fait il existe, sous ce rapport, deux temps qui correspondent aux deux principaux types d'espaces : une durée sans limite pour les invisibles et une durée limitée pour le visible. Il y a donc deux espaces/temps superposés et contemporains : celui des invisibles, suspendu dans l'éternité, et le nôtre, vulnérable et soumis à l'histoire. Or nous verrons que les présages (*kulopon*) sont sans doute des messages de nos défunts ancêtres qui tentent de nous avertir d'un danger sous leur forme *akuwalinpë*. Cela laisse donc supposer qu'ils voient notre avenir, même s'ils ne peuvent le maîtriser. Ainsi de même que leur espace invisible peut contempler le nôtre, leur temps invisible en ce qu'il ne se marque pas (pas de vieillissement des corps, pas de saisons -souvenons-nous qu'au pays de Kujuli il fait toujours jour et clair...) leur donne accès au nôtre. *Le chamane quant à lui est un passeur de frontières à la fois temporelles et spatiales*, nous y reviendrons.*

Mais il y a également le temps moins long du passé révolu des guerres intertribales ⁷⁸³ et du passé mythique toujours prêt à surgir. Les histoires sont racontées au présent, après une ou quelques phrases d'introduction au "passé lointain" : autrefois, les choses se passaient ainsi... Les temps du conte imposent donc d'une part d'effectuer un saut en arrière, mais ensuite de s'y maintenir comme si c'était le temps d'aujourd'hui. Monod-Becquelin a raison d'indiquer, après Leenhardt qui parlait de « l'actualité permanente du mythe » (1971 : 158) que « le temps du mythe et le temps d'aujourd'hui sont contemporains » (1982 : 144) et que dans ce type de société, « raconter un mythe c'est en quelque sorte revivre les événements et rappeler les esprits ». Il est aussi indéniable que la métamorphose est le concept qui permet de lier les deux mondes, celui du temps éternel et celui du monde terrestre. Mais la grande occasion de rencontre entre temps profane et temps sacré, c'est la maladie, puis la guérison.

⁷⁸³ Le savant wayana qui me les conta, Kuliaman, n'arrivait pas à y mettre un ordre clair. De même, personne n'a pu me préciser si la période des transformations a succédé ou précédé celle de la destruction et reconstruction de la terre.

Il existe encore un temps linéaire à l'échelle de l'année ; temps des fêtes, des étapes du travail de l'abatis, de la pêche, de la chasse... Le milieu naturel donne le tempo ⁷⁸⁴, et l'on se réfère davantage au règne animal qu'au règne végétal. Or ce temps moyen s'organise de façon circulaire : ce qui le constitue se renouvelle chaque année.... Linéaire à court terme il est cyclique à plus longue échéance. Ainsi quand les graines de *makala* (l'arbre *Endopleura uchii*) étaient "mortes" on défrichait l'abatis ; ce défrichage s'effectue donc vers août/septembre et l'on plantera à la suite. Des constellations alliées à certaines espèces animales rythmaient ce temps : *ololihku* (litt. "beaucoup d'iguanes", représente l'époque où [490] il y en a le plus en même temps qu'une constellation qui y ressemble ou y est rattachée) est la partie de la saison humide où l'on voit beaucoup d'iguanes, c'est une époque riche en gibiers et en poissons ; *ëkëihku*, autre partie de la saison humide, correspondait à une recrudescence de serpents, et l'on restait chez soi ; quand *pupuluhku* (*pupulu* : sorte de tortue du Paru et la constellation qui lui est liée) apparaissait c'est que la saison des pluies (*kopëme*) allait revenir, c'est le moment où il y a le plus d'oeufs d'iguanes et de tortues, et on se hâtait de réparer les toitures et les maisons ; quand *Jalaka* venait c'était la période des plus hautes eaux et on pêchait de grosses carpes ; la période des fêtes se situait principalement pendant la saison sèche et on préférait la pleine lune car "on n'avait pas d'électricité à cette époque". On retrouve ici la distinction entre « temps structural », variété de durée réfléchissant les rapports des individus à l'intérieur de la structure sociale, et « temps écologique » qui définit les relations au milieu ; bien qu'en fin de compte Evans-Pritchard accorde, in fine, que « tout temps est structural » (1968 : 118, 128). La saison des pluies commence vers décembre, avec l'apparition des Pléiades et s'achève avec leur disparition. C'était de préférence à cette époque que l'on célébrait les initiations. Il y a donc bien "des qualités du temps" ⁷⁸⁵. Une des caractéristiques de la fête selon Louis Molet est que « par sa récurrence périodique -elle- crée le temps et sert à l'évaluer quantitativement par des coupures dans la durée » (1990 : 399).

Comme beaucoup de peuples sans écriture les Wayana n'ont pas de calendrier, mais la nature elle-même en tient lieu, où le temps s'inscrit, se dicte comme nous

⁷⁸⁴ On trouvera dans Schoepf un utile calendrier des activités wayana en fonction des périodes de l'année, (1979 : 92). Voir aussi J. Lapointe, 1970 : 30.

⁷⁸⁵ Hubert, plan in M. Mauss, 1968 : T1, p 49. On ne doit pas confondre avec la notion de temps comme qualité analysée par Leenhardt chez les Canaques (1971 : 162).

venons de le souligner. De plus ils savaient, car ils ne sont plus nombreux ceux qui savent encore, et leurs connaissances n'intéressent que l'ethnologue, se situer dans le temps grâce aux étoiles, ou plutôt aux constellations qui se réfèrent toutes à des noms d'animaux ⁷⁸⁶. Coudreau nous livre un système de segmentation de l'année en douze parties, par référence à la lune (1893 : 223 & 496) et une étude approfondie récente met également en évidence une année en douze parties nommées par rapport à certaines constellations ⁷⁸⁷ ; nous n'avons, en ce qui nous concerne, recueilli aucun élément permettant de vérifier ces affirmations. Cela prouve en tout cas que la tradition n'a pas encore totalement disparu, que son érosion sur ce point est assez récente, environ une génération ; il ne reste plus beaucoup de savants connaissant ces détails, et les jeunes ou moins jeunes les ignorent et n'ont pas l'intention de les apprendre.

[491]

Mais le temps wayana a changé depuis le contact avec l'Occident ⁷⁸⁸. Même brèves, les expériences de travail salarié (au BRGM par exemple) ont contraint les hommes à des horaires précis. Ensuite c'est l'école de la République qui allait imposer aux plus jeunes ces barrières temporelles. La plupart sont maintenant équipés de montres-bracelet qui sont à la fois signes de prestige, parures, et moyens de calculer le temps ; tous ceux qui en ont savent lire l'heure. Les périodes énumérées plus haut ne sont plus suffisantes, il faut compter en heures. Les associations, créées par des Blancs, évaluent l'artisanat surtout en fonction du temps de travail requis ; elles rémunèrent la participation aux travaux de construction de maisons, au canotage ou autre activité à l'heure... Par ailleurs eux qui ne tenaient pas un compte précis de leurs propres années (passé un certain chiffre tout au moins) sont obligés maintenant de fournir leur âge, par exemple s'ils veulent demander des pièces d'identité ou ouvrir un compte à la poste : eux qui évaluaient un enfant à sa vivacité, son agilité, son caractère, son intellect, ont bien du mal à comprendre qu'il faille aller déclarer à la mairie les naissances.

⁷⁸⁶ Pour Magana (1987), les constellations sont identifiées avec précisions (elles sont représentées sous forme de dessins par un chef wayana). Il faut aussi se référer à Magana E. & Jara F., (1982) pour une présentation historique des données sur l'astronomie karib et une discussion des théories amérindiennes sur l'origine des étoiles.

⁷⁸⁷ Magana, (1987 : 71-72). Je ne sais ce qu'il faut penser de ces études à propos de la segmentation de l'années en douze parties ; je n'ai pas étudié cet aspect mais n'ai jamais non plus entendu parler d'une telle division.

⁷⁸⁸ C'est la raison pour laquelle j'ai employé plusieurs fois l'imparfait dans les lignes précédentes.

Les rythmes ont aussi changé. Il y a encore dix ans on se levait très tôt, avant le soleil, vers 5 heures, et l'on déjeunait auprès du feu en une veillée qui était, contrairement à celle du soir, plus orientée vers les activités de la journée (futur immédiat) que vers le temps de l'histoire, du conte. A mon arrivée en 92 les Wayana se couchaient tôt, quelques heures après le soleil, se levaient avec le soleil (6h30) et tout le monde s'était baigné quand celui-ci apparaissait nettement au-dessus des cimes. En 96 et 97, grâce à la multiplication des groupes électrogènes, la plupart des familles regardent fort tard la télévision (même ceux qui ne la regardent pas ne peuvent dormir) au moins cinq soirs sur sept quand il ne pleut pas ; ils se couchent tard, souvent vers 23h. Le matin par contre, alors que j'étais toujours le dernier à aller au fleuve en 92, je suis désormais un des premiers, vers 7h. A dire vrai il faut différencier les adultes de plus de 40 ans qui continuent sur l'ancien rythme et ceux qui sont plus jeunes.

Quant aux rythmes quotidiens, variables avec l'activité prévue au jour le jour, avec la saison, ils ne seront pas détaillés ici : on aura une idée des rythmes alimentaires en se référant au paragraphe sur les techniques de table, des rythmes de toilette avec l'hygiène...

Le changement est continu, et les Wayana disposent de termes permettant d'en rendre compte. *Ihjan* c'est "nouveau, moderne" (*ëutë ihjan*, "un nouveau village") par opposition à *upakanme*, "ancien" (on peut aussi dire, mais ce sont plutôt les jeunes ou les enfants qui l'emploient, *ihjanmela*). *Eitoponpë*, "ce qui a eu lieu dans le passé" ⁷⁸⁹, s'oppose [492] à *ihjanmeitop* (ou *ihjaneitop*) qui représente "la nouveauté", mais aussi "la modernité et l'époque actuelle" qui fait du neuf en permanence. Tout change sans arrêt. Changer, c'est se modifier : *tiwë tëtihe*, "devenir différent", "devenir autre".

Au total nous croyons que les Wayana vivent dans un présent gorgé de passé ; bien qu'ils conceptualisent parfaitement les deux temps comme nous venons de le montrer, ils ne différencient pas toujours le présent du passé, réel ou mythique (la différence est souvent illusoire) ; en certaines circonstances (veillée, initiation, deuil...) le passé est actualisé. Par contre ils ont du mal (et de la répugnance, ceci expliquant sans doute cela) à se projeter dans l'avenir (rappelons-nous ce jeune scolarisé nous disant "on ne fait pas confiance au futur" (Kp)), et cela n'est certai-

⁷⁸⁹ On désigne ainsi les contes.

nement pas sans rapport avec leur manque d'implication actuel dans la vie locale et régionale ⁷⁹⁰. *Temps cyclique et temps linéaire ne sont pas exclusifs mais complémentaires.*

Ce qu'il importe aussi de remarquer c'est la place du corps, ou plutôt des phénomènes corporels, dans la représentation du temps. Car si les Wayana font bien l'expérience du temps selon les trois modes relevés en général par Leach (1968 : 224) ⁷⁹¹, c'est le vieillissement qui les marque le plus, sans doute en ce qu'il recèle l'idée de la mort comme un corollaire : le temps du corps terrestre, contrairement à celui de la nature, est un temps qui ne revient pas : il n'est pas éternel comme celui de la personne. L'horreur des rides, c'est l'horreur du temps qui s'achèvera bientôt sans retour. C'est à cela que nous ramène une partie de l'esthétique wayana du corps ⁷⁹² ! C'est bien parce qu'ils sont invisibles que les *jolok* et les *akuwalin-pë* sont éternels : le visible est de l'ordre du mortel, de l'achèvement.

Voilà donc quelques indications sur les temps wayana, étant entendu que « le temps peut être considéré comme une métaphore d'une culture dans son ensemble » (Hall, 1984 : 231). Nous retrouverons cette catégorie majeure à l'occasion de thèmes tel que la notion d'attente qui joue un si grand rôle dans la gestion de la maladie (notamment dans l'attribution étiologique) et dans celle des interdits, comme en général dans toute action collective, ainsi que l'avait remarqué Mauss (1968 : 117).

⁷⁹⁰ « Pour les Navajo, le futur était aussi incertain qu'irréel ; c'est pourquoi la perspective de profits "futurs" ne les intéressait ni ne les motivait, alors que beaucoup de nos projets gouvernementaux étaient précisément fondés sur cette perspective... » (E.T. Hall, 1984 : 41).

⁷⁹¹ Il s'agit de la répétition, du vieillissement sans retour, du rythme de passage du temps. Pour l'auteur les deux expériences fondamentales du temps sont la répétition de certains phénomènes naturels et l'irréversibilité du changement lié à la vie (1968 : 212). Dans le même article il introduit la notion de temps pendulaire, « discontinuité de contrastes répétés » (227) et affirme que « nous créons le temps en créant des intervalles dans la vie sociale ».

⁷⁹² Souvenons-nous de ces femmes s'extasiant de la fraîcheur relative des Occidentales du même âge qu'elles, et qu'elles attribuaient à la moindre exposition au redoutable soleil ainsi qu'à des travaux plus légers que l'abatis notamment.

[493]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie.
Anthropologie du corps

Chapitre XI

Le corps contraint

Voyons maintenant quel usage, quel traitement est fait du corps lorsqu'il ne dispose pas de tous ses moyens physiques habituels, comme dans le handicap, ou bien lorsqu'il est utilisé comme instrument quand une contrainte psychique ou sociale s'impose dans certaines conditions et provoque le suicide.

XI-1 Stigmates, handicaps

[Retour à la table des matières](#)

Après ce qui vient d'être dit de la place prépondérante du corps dans la culture wayana, on devine le sort, dans cette société, de celui qui est handicapé. On peut définir le handicap comme à une perte du "capital symbolique" de l'individu, ou, s'il est initial, comme un capital symbolique nul ou négligeable, en tout cas non ou très difficilement négociable sur le marché social. Les Wayana en sont très conscients, qui autrefois comme maintenant, pratiquaient l'infanticide sur les enfants malformés. Parlant des anciens "Indiens de Cayenne", P. Barrère justifiait ainsi l'infanticide :

« Le sort de l'enfant est bientôt décidé, d'abord qu'il est né. S'il a, par exemple, un oeil poché, une jambe, un bras, ou quelqu'autre membre contrefait, elles le tuent, et l'enterrent sans pitié, persuadées qu'un homme contrefait est indigne de vivre. C'est ce qui fait qu'un ne voit jamais chez les Indiens de nains, de bossus, de boiteux et de borgnes. Une personne estropiée est très méprisable chez eux, et les choque considérablement : aussi ont-ils soin d'y pourvoir à bonne heure » (1743 : 227).

Pour les Wayana la vieillesse est (avec la maladie) le handicap le plus redouté et le plus inévitable. *La perte d'autonomie qui lui est liée n'est socialement acceptable que parce qu'elle est concomitante d'un changement de rôle* (la transmission de la tradition remplace progressivement la production intensive de l'adulte), et que par ailleurs la fabrication de petit artisanat continue. Cette modification est très progressive, ce qui facilite l'insertion sociale du vieillard.

À côté de ce phénomène inéluctable, les Wayana reconnaissent des handicaps précis. Ce sont d'eux dont nous traiterons dans ce paragraphe.

[494]

XI-1-1 handicaps concernant les organes des sens

En ce qui concerne la vue, plusieurs termes peuvent être utilisés : la richesse de ce vocabulaire met en évidence l'importance de ce sens. On distinguera d'abord *ënetëla eitop*, "la cécité acquise", totale de *ënetëla hapon eitop* (mot populaire), "la malvoyance", la mauvaise vue (*-hapon* : presque ou comme ; ici "presqu'aveugle"). On dira par exemple *ënetëla hapon tëweihem* : "celui qui devient malvoyant". Etre aveugle se dit *ënetëla*, et "un aveugle *ënetëpîn*". On peut être aveugle pour plusieurs raisons, principalement accidentelles, à moins que ce ne soit l'étape ultime de la malvoyance. Un autre registre fait appel à *tëptëtai*, "perdre la vue" ; *tëptëtahem* "celui qui y voit mal" (il est *ënetëla hapon*) ; *ëptë* = *ëptëtatpî*, "l'aveugle". Si *ënetëla* se référait à la fonction (c'est l'opposé de *tënei*, "voir"), une autre série de termes se réfèrent à l'organe : la cécité se dit *ëwulumna eitop* ("ne pas avoir d'oeil"). *Ewulumîn* est "la personne qui est privée d'oeil", qui n'a pas d'oeil (un ou les deux), que ce soit acquis ou de naissance, et *ewulumna* ou *ewumna*, littéralement "sans oeil", le terme qui qualifie son infirmité. En fait l'organe

est ici, généralement utilisé comme métonymie de la fonction : on emploiera *ewu-lumna* soit que la personne soit borgne, soit car elle a perdu la vue bilatéralement, ou encore, comme dans le mythe qui suit, parce qu'elle a une peau devant les yeux qui l'empêche de voir. Ce mythe très populaire, celui de Jenunu, met en scène un homme aveugle de naissance ⁷⁹³, affligé de surcroît d'un problème cutané : sa peau part en lambeaux. Dans un premier temps le mythe montre toutes les difficultés que trouve un aveugle à vivre en forêt, nous l'avons relevé avec l'étude de la vue. Il pleure et se lamente lorsqu'il entend des chants de fête venant d'un marécage. Rassemblant toutes ses forces il passe plusieurs jours et plusieurs nuits à ramper, à buter sur tous les obstacles, avant de « reconnaître le jour grâce à l'oiseau (colin de Guyane) *kului* qui chante l'aube », comme quoi à qui connaît la forêt il n'est pas besoin d'yeux pour savoir certaines choses. Après avoir pataugé dans la boue il rencontre des individus qui le reçoivent bien, le débarrassent des épines, échardes... et il peut enfin y voir assez pour les distinguer. Il offre sa couronne de plumes au chef et recouvre totalement la vue : ce sont des rainettes *walek* qui l'ont sauvé. Ensuite il cherche à se venger, revient chez les hommes guéri aussi de ses problèmes cutanés et reprend son vrai nom, Tompowale. Puis il attire par ruse son épouse en forêt et la fait boucaner. La mère découvre le crime et le village le poursuit pour le punir. Tompowale s'échappe, et, au bout du compte, ses traqueurs seront tués par les esprits des grenouilles [495] *walek* avant d'être avalés par la terre alors que lui va vers la lune où on peut encore le voir sous l'aspect des taches sombres qui marquent cet astre à certaines phases de son cycle. Dès le début les grenouilles l'appellent chamane : c'est pour cela sans doute qu'elles l'aident jusqu'au bout, en vertu de la connivence entre le chamane et la surnature. Il semble que son handicap soit en fait un signe d'élection qui le désigne comme chamane, mais personne encore ne le sait. Ce qui nous intéresse ici c'est la démonstration de l'incompatibilité de la cécité et de la vie en forêt, donc de l'incapacité pour l'aveugle à assumer ses rôles sociaux. Il n'est pas étonnant que ce soit un homme qui serve à cette démonstration : on a dit que la vue était le sens le plus socialement valorisé pour les hommes surtout. Mais ce qui nous intéresse aussi c'est la réaction de la société. On tente de le tuer, on l'abandonne, personne n'a l'air, à son retour, de s'être soucié de son sort. Sa femme semble avoir agi au nom de la col-

⁷⁹³ On peut en trouver une version complète à l'édition Les deux fleuves, 1992, recueillie grâce aux soins de l'association Caway (culture artisanat wayana) sous le titre "Jenunu, légende wayana".

lectivité. Bref la cécité dé-socialise et impose une réaction de défense du groupe. Ne pouvant assumer ce fardeau, la société tente de s'en débarrasser. Il n'y a aucun Wayana aveugle sur le Haut-Maroni. Mais la cécité doit être prise ici comme le paradigme du handicap.

Quant à la malvoyance, elle possède plusieurs causes. Nous en citerons ici trois : avoir vu le ciel de case (*maluana*) dans l'enfance, alors que c'était interdit ; s'être fait voler par des chamanes la petite image (*ëkamìn*) qui se reflète dans la pupille (c'est le cas, d'après certains, de Pileike car sa conjonctive est terne), mais Pilima conteste cette interprétation, on ne peut pas la voler selon lui mais "il est possible de l'effacer et ça donne *mutom* (la brume), on est un peu *ënetëla hapon* car cette *omole* c'est un peu comme les yeux de l'*omole* du corps" ; enfin un chaman affirme que c'est parce qu'il est allé un jour par curiosité chez le soleil, ce dernier a fait un geste et depuis il y voit mal. Les seuls malvoyants que nous connaissons sont des hommes âgés, et nous avons déjà dit qu'ils portent presque tous des lunettes quand il le faut. N'ayant plus tellement, à leur âge, besoin d'aller en forêt, cette déficience ne les handicape pas trop : ils peuvent assumer correctement toutes les tâches qui leur reviennent, comme celle de chamaniser pour l'un d'entre eux. On peut parler de handicap seulement pour celui qui fait des ciels de case, activité qui réclame beaucoup d'adresse : ses dessins deviennent imprécis et ses couleurs débordent légèrement ; la stigmatisation, dans ce cas, est réduite à quelques sourires et à des remarques moqueuses en dehors de sa présence ; en 1997 le vieil homme qui présentaient ce déficit avait cessé sa production.

Dans l'un des villages, un homme jeune a un oeil blanc (on dit *ëwulimna*, "sans yeux") qui suppure parfois, et les Wayana affirment que c'est parce que sa mère a voulu avorter et que la tige de bambou a percé l'oeil du fœtus. De plus il a les cheveux clairs. Nous ne pensons pas qu'il soit albinos, mais comme il n'a pas de père reconnu, il est [496] probable que sa mère ait "fauté" du temps où elle vivait du côté brésilien des Tumuc-Humac ⁷⁹⁴. Il peut assumer normalement les activités d'un homme de son âge, mais il est célibataire à plus de trente ans. Souvent il cache sa lésion par un bandeau ou une sorte de pansement. Souvent aussi il provoque des problèmes car, célibataire par force, il "cherche les femmes" et il y

⁷⁹⁴ Il existe un autre cas de ce type, pour lequel il est de notoriété publique qu'il résulte de rapports sexuels avec des garimpeiros "Brésiliens" ; mais cette jeune fille n'a pas de problème oculaire.

a altercation. Il vit dans un des plus petits et isolés village ; bref il est à la lisière de la société !

Envisageons rapidement la surdité et la mutité. *Panakmatëla* signifie "sourd". On dit cela aussi à un enfant désobéissant (comme nous disons chez nous : "tu es sourd ?"). *Panakmatëpîn* désigne "le sourd" et par extension l'enfant qui n'écoute pas. Les muets (sourds-muets) ne sont pas exclus de la société, pas stigmatisés comme ceux qui ont d'autres handicaps. On dira *awomila* pour "muet" (*omi* : "la parole"), *awomila eitop* pour "la mutité" et *awomipîn* pour "une personne muette" (un être, humain ou animal ou autre -comme la clarinette- doué de parole est dit *towomilem*). La seule personne sourde-muette que nous ayons rencontrée au moment de l'étude est une femme, mariée (avec un ancien) et mère, qui exécute les tâches que l'on attend d'elle. Ici se montre encore la différenciation sexuelle dans l'appréciation du handicap : un homme sourd-muet ne pourrait que difficilement chasser (entendre le cri du gibier, l'imiter... être prévenu par le bruit d'un risque : jaguar...), tandis que ce déficit n'empêche pas l'insertion sociale normale d'une femme.

XI-1-2 handicaps consistant en l'absence (ou la malformation) d'un organe, d'un orifice, d'un membre

Nous allons passer en revue les principaux :

Nous ne devons donc pas prendre cette terminologie au pied de la lettre ; comme pour la vue et tous les handicaps, le suppressif (*mna*) s'applique plus à la fonction qu'à l'organe ; et quand il s'adresse à l'organe, c'est plus pour signaler son absence de perfection que son absence proprement dite.

Ipanalimna : "sans oreille" et *ipanalimîn* "celui qui n'a pas d'oreille". Une fille a une oreille toute petite et malformée, on dit qu'elle est *ipanalimna*.

[497]

Imtalimna : "sans bouche, sans orifice" et *imtalimîn* "la personne qui n'a pas de bouche", et aussi "objet qui n'a pas d'orifice".

Emnalimna : "sans nez" (que ce soit inné ou acquis, comme pour toutes les malformations) et *emnalimin* : "personne sans nez".

"Une personne sans bras" (un ou les deux) est *ëpëkai*, terme qui désigne aussi un chant. On dit aussi *apëlimin*, mais c'est moins utilisé, plus familier.

Wasikai est quelqu'un à qui il manque une ou deux jambes ; le cul-de-jatte.

Awomimna : "sans verge". Un informateur nous disait qu'il avait vu à Maripasoula un Créole qui avait eu "le sexe coupé" et qui disposait pour uriner d'un tuyau allant dans une poche (sans doute une sonde urinaire).

Amo epelilimna : "sans doigt" de la main (un ou plusieurs doigts sont absents). Il s'agit le plus souvent du résultat d'une morsure de poisson *Serrasalmus rhombeus*, qui laisse une section propre et totale. Il en existe plusieurs exemples.

Iwehelimna c'est être "sans fesse", et par extension "sans anus" : une fillette est née avec de grosses malformations des organes internes et une imperforation anale ⁷⁹⁵. On utilise aussi familièrement ce terme pour parler des filles qui ont les fesses plates.

On peut continuer ainsi, en suffixant la zone manquante avec *-imna*, sans, dépourvu de. Ainsi *alimna* (ou *alilimna*) signifie "vide". On dira par exemple "*patunai man alimna*" : "la marmite (est) vide".

On ne préjuge pas de la cause, ni si la lésion est primaire ou secondaire : ce sont des termes purement descriptifs, se rapportant seulement au handicap, pour dire qu'il manque ceci ou cela à quelqu'un, et c'est tout. Certains, on l'a vu pour la bouche, peuvent s'appliquer à des objets.

XI-1-3 précision du handicap

Il y a les handicaps traumatiques. Un *iwepkëlëtpi* est "une personne amputée" (litt. "cassée"), ou cassée. Le terme s'applique, là encore, aussi bien à quelqu'un qui présente [498] cette caractéristique qu'à un objet brisé (moteur, piquet...). Mais on doit encore distinguer *tepkëlëi*, "se couper", où c'est la victime qui pro-

⁷⁹⁵ Transférée à Cayenne elle fut opérée à Paris.

voque la lésion (*pëweina man G. apë tepkëlëi* : "G. (est) amputé du bras gauche") de *tëpkëlëi*, littéralement "se faire casser" (un tiers est responsable du même résultat) et enfin *tipkëlëi* qui signifie "couper" (par quelqu'un) comme dans *wewe tipkëlëi* : "couper un arbre". Autre différence : dans *tëpkëlëi* les parties brisées restent reliées (la peau et la chair sont à peu près intactes) alors que *tipkëlëi* et *tepkëlëi* impliquent ou l'ablation totale ou au moins une lésion ouverte.

On peut parler du handicap par son résultat. Ainsi *akīakīptpī*, "celui qui est paralysé spastiquement" et dont il existe un cas actuel en pays indien, consécutif à une atteinte tuberculeuse cérébrale ancienne. On dira *akīakīptpī pëweina* pour "un paralysé du côté gauche", un hémiplégique. *Takītakīphe* c'est "être paralysé spastiquement" des quatre membres ou d'un seul ; ainsi *Kalimo kunehak takītakīphe* : "K. était paralysé". Ce mot vient de *takīphe* qui veut dire "dur", "rigide" ou "sec" à propos des muscles d'une personne (*akīptpë* au passé, signifiant "durci", "rigidifié", comme dans *ciment akīptpë* : "ciment qui prend", qui durcit en séchant. *Akīakīptptop* sera à la fois la maladie qui est responsable de la paralysie, la fièvre qui l'accompagne, mais encore le lieu où la maladie est survenue et la période où la lésion s'est constituée.

Pour décrire les paralysies flasques on utilisera l'adjectif "mort". Quelques exemples : *tëpëlëmëphe*, "avoir le bras mort" (flasque, paralysé, inutilisable) ; *tëwalëmëphe*, "avoir la jambe morte" ; *tīpuplëmëphe*, "le pied mort".

Allons plus loin :

Le mot *itëitëpīn* signifie littéralement "celui/celle qui ne voyage pas ou plus" (*titëitëi* : "se promener", "voyager"). C'est en premier lieu quelqu'un de tranquille, qui reste chez lui, sort peu ; mais le terme désigne également une personne qui ne peut pas marcher car elle a une ou deux jambes invalides soit de façon acquise (par accident, fracture, amputation, paralysie...), soit de naissance : "on peut être comme ça dès l'enfance".

Pajamkapīn désigne quelqu'un victime du même problème concernant les bras, mais aussi un homme qui ne frappe jamais sa femme et ne se bat jamais : l'absence de réaction, la passivité, comme dans le cas précédent, est assimilée à une paralysie.

On différencie minutieusement plusieurs types de boiteries : *pintikpintikmetitëi*, qui signifie "boiter en marchant sur la pointe du pied". C'est le cas d'un garçon

victime de méningite tuberculeuse) et se différencie de *ëwaikëwaitikai* ou *këwai-këwaimetitëi* ou encore *tëwaitëwaitikai* qui signifie "balancer", "boiter" mais en posant le pied complètement. Il y a [499] deux jeunes hommes boiteux en pays wayana, et tous deux sont célibataires, tous deux recherchent dans la fréquentation des Blancs un prestige auquel ils ne peuvent prétendre dans leur propre société.

À signaler *jekuntuli* qui a un sens proche de *këwaikëwaititëhem*, mais il s'agit d'un mot plus récent. C'est quelqu'un qui a mal à la (ou aux) jambe, pied compris, et qui boite de ce fait.

On voit donc une incontestable finesse d'observation dans la description, résultant d'une attention aux détails.

Tëtuikëlëi (ou *tuikaimolölë*) c'est précisément "se faire caca", c'est-à-dire être incontinent anal. Mais on peut utiliser le terme pour dire "se souiller à l'improviste" notamment si on a la diarrhée ou en pétant ou si on est ivre (cette deuxième acception rejoint celle de *tapisuktai* ou *tanpisuktai* qui signifie "s'oublier", laisser échapper, au cours d'une diarrhée, involontairement de petits crachats fécaux). L'incontinence anale sera *ëtuikëlëtop* ou *ëtuikëlëpopkatop* et la personne incontinente anale, que ce soit provisoire, accidentel ou définitif, se dira *tëtuikëlëhem*. Un autre terme est presque équivalent de *tuikaimolölë*, mais plus complet, c'est *tuikaimolona*, "déféquer là", sous-entendu toujours au même endroit car on ne peut bouger, on est paralysé.

Bien sûr la même chose existe pour l'urine : *tesiklëpopkai* ou *tëhsiklëpopkai*, "se faire pipi", être incontinent urinaire. Ce handicap ne doit pas confondre avec *tisiktapopkai* qui s'applique à la pollakiurie et ne touche que les hommes : dans ce cas là il s'agit d'un symptôme (le malade a été fléché dans le bas-ventre).

Il ne faut pas négliger, enfin, les problèmes cutanés qui peuvent constituer un véritable handicap : souvenons-nous de l'histoire de Kujuli couvert de plaies et que son épouse refuse de voir ⁷⁹⁶ (il y a donc handicap social -il ne peut aller danser ni manger avec les autres- mais aussi familial - il ne peut copuler avec sa femme-).

⁷⁹⁶ Se reporter à V-3-2, extrait du mythe "*Kujuli eitoponpë uhpak*".

Il apparaît que, dans bien des cas, le lexique ne différencie pas le handicap momentané, conjoncturel (comme cet homme qui s'était souillé en état d'ivresse), du handicap définitif tel que nous le concevons. C'est le contexte qui fournit cette précision.

Le verbe *t̃iwil̃iptai* possède un triple sens : 1) "devenir définitivement en mauvais état physique", tomber définitivement malade ; 2) "se fâcher", "se disputer" ; 3) par extension, "être toujours ivre" (ce qui montre que les Wayana connaissent bien les effets [500] sociaux à long terme de l'éthylisme). Prenons quelques exemples du premier sens : *uwamela eitop ke iwil̃iptei*, "à cause (par) de la maladie je deviens en mauvais état physique" ; *t̃iwil̃iptei siliptatop ke*, "je me dégrade à cause (par) des rides". Ce sens est aussi assimilable à "avoir des séquelles". Si je dis simplement T. *t̃iwil̃iptai*, cela signifie que "T. n'est pas et ne sera jamais guéri", qu'il porte les traces de la maladie qu'il a eue (et dont tout le monde est au courant). De ce fait *wil̃iptatop*, c'est à la fois la dispute, la cause de certaines maladies et également la dégradation définitive de l'état physique (par l'âge, la maladie...) et *wil̃itatp̃e* "les séquelles" (de la maladie ou de l'âge considéré comme une maladie) ; T. *ap̃e tak̃iphe wil̃itatp̃i* signifie "le bras rigide de T. est une séquelle (de sa maladie)". En fait ce terme est presque une parabole pour dire le tout de la maladie : il inclut la cause première la plus courante de maladie (jalousie, dispute), le processus déclenché par cette occasion, et sa conséquence la plus redoutée après la mort (dont elle est pratiquement d'ailleurs une variante), la perte définitive de l'autonomie.

XI-1-4 discussion

Toute la pensée wayana du corps et sur le corps, avons-nous dit, est un hymne à l'autonomie, à l'indépendance ; toute la médecine wayana peut être considérée comme une volonté délibérée de préserver (et de restaurer) cette indépendance, de même que toute la vie, à commencer par le jeune âge et en poursuivant par l'initiation, est une quête de la plus grande autonomie possible⁷⁹⁷, le faite idéal de la société étant l'homme et la femme qui peuvent vivre seuls avec leurs enfants.

⁷⁹⁷ Nous avons dit que l'autre valeur majeure était le contrôle de soi.

Nous avons suivi la courbe du sang durant la vie, et nous envisagerons celle, évidemment identique, de l'*omole*, qui correspond finalement à celle de l'indépendance, et place presque sur un pied d'égalité, sur ce plan, le vieillard et le jeune enfant.

La courbe suivante (n°5) rend compte de cet état des choses :

[501]

[Retour à la table des matières](#)

Voir la courbe no 5 dans

[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Le handicap, quand il est congénital ou précoce, ne permet pas l'acquisition de l'autonomie, il gomme la partie ascendante de la courbe : le handicapé n'est pas devenu une personne complète et donc, d'une certaine manière, il n'est pas totalement humain ; il est asocial.

Si le handicap est bien défini, il est relatif, surtout en fonction du sexe et de l'âge de sa survenue. Faisons un rapide bilan en ce qui concerne la population du terrain d'étude : une femme sourde et muette mène une vie normale d'épouse et de mère de famille. Quatre jeunes adultes largement en âge d'être mariés ont un handicap ; deux sont affligés d'une boiterie, un autre d'un problème oculaire congénital, et le dernier de séquelles spastiques d'hémiplégie : aucun n'est marié, tous sont marginaux, s'adonnant aux toxiques pour l'un, s'éloignant du groupe familial pour d'autres ; l'un d'eux est même le seul Wayana à être sorti avec une fille blanche, une Hollandaise, et à venir en Europe après lui avoir fait un enfant. Ils sont tous considérés comme ayant un fort *palasisime he eitop*, "désir de ressembler aux Blancs", d'être comme eux ⁷⁹⁸. Le vocabulaire nous montre qu'il y a bien un terme pour dire boiteux et non "quelqu'un qui boite", montrant par là que l'on considère ces individus plutôt comme des handicapés que comme des gens qui ont un

⁷⁹⁸ Il faut préciser que généralement les Wayana ne vont guère au devant des relations avec les Blancs (sauf dans certaines circonstances toujours ponctuelles) alors que ces derniers, rares, sont très demandeurs (il s'agit essentiellement d'enseignants de Maripasoula).

handicap pour reprendre une phrase [502] classique. Et ce n'est pas seulement de rôle social qu'il s'agit, de l'impossibilité à remplir une fonction. Sur les trois garçons que nous connaissons personnellement, l'un est considéré comme un grand "toxicomane", "il fume trop" (de haschich) et les deux autres, qui ne sont pas apparentés, ont une réputation de fieffés voleurs. Un jour que j'avais été victime d'un vol, mes amis m'apprirent qu'il ne fallait pas chercher bien loin, le coupable ne pouvait être que l'un des deux handicapés présents à ce moment là dans le village. D'ailleurs une version répandue de l'origine de l'atteinte hémiplégique de ce jeune, survenue quand il avait une dizaine d'années, l'attribue à sa propension à voler, et à la vengeance d'un sorcier boni.

On voit là que le statut de ces garçons, de ces hommes, est ambigu. On ne les rejette pas nettement, ils sont Indiens, ils ont une famille. Mais ils ne sont pas tout à fait des hommes, de vrais hommes. Ils sont nettement stigmatisés. Ceux qui sont porteurs de handicaps ont du mal à se marier ou n'y arrivent jamais : comment nourrir une famille, chasser, pêcher, faire un carbet et un abatis pour son épouse, construire une pirogue... Bref assumer tous ses rôles sociaux ? Mais aussi, ils ne sont pas désirables.

Le rejet peut prendre des formes tragiques, comme dans cette histoire qui nous fut racontée au sujet de l'un d'eux. Il était jeune et était aller avec sa famille loin du village. Ils furent attaqués par une horde de loutres féroces et agressives dont ils avaient dû violer le territoire. En courant tout le monde put se réfugier sur les arbres, sauf le malheureux garçon ralenti par son handicap. La mère tenta de l'aider, se retarda, mais le père s'y opposa, alors que les autres enfants étaient en lieu sûr ; c'était un bon moyen de se débarrasser de lui : que l'histoire soit vraie ou imaginaire (ce qui est probable) ne change rien à l'esprit qui l'anime car ce qui est mis en scène est pensable. Il y a, dans le cycle de Kailawa, un passage particulièrement éclairant à ce propos ; lors d'un épisode de ses exploits, cet archétype du guerrier doit solliciter l'aide d'un invalide, Sikëpuli, pour vaincre ses ennemis. Sikëpuli, à la suite d'un terrible et ancien corps à corps, passe sa vie à terre, couverts de chiques. A un moment il dit : "il ne faut pas rire de ma puissance car je suis invalide", soulignant l'attitude habituelle des Wayana vis-à-vis des infirmes : dérision et moquerie. Mais ici c'est sa puissance surnaturelle qui est convoitée par Kailawa, et Sikëpuli, pour s'assurer de l'humilité des guerriers, leur demande régulièrement de lui ôter des chiques. Tout se passe pour être lu comme une allégo-

rie de la vigueur mâle la plus éclatante s'humiliant devant le handicap ; de la force se soumettant à la faiblesse car, en fait, la vraie puissance est toujours magique en dernier ressort (Kailawa lui-même la tient des *hemit*) : c'est elle qui décide de la victoire. *La méfiance vis-à-vis des apparences est au coeur de la mentalité wayana*. Partout guette la possibilité de transformation, sous le signe de la chenille *ëlu-kë* (voir chap. III ; V-2-3 ; XVI-2).

[503]

La laideur, par contre, peut être moquée mais elle n'est pas autant stigmatisée que ce qu'on pourrait attendre, notamment de son importance lexicale ; nous avons déjà cité le cas de ce jeune homme *tïryo* qui épousa une belle wayana malgré une laideur reconnue liée essentiellement à un bec de lièvre incomplet ; mais pour tempérer le propos disons de suite que tout le monde s'accordait à penser qu'il avait eu recours à des charmes magiques puissants, reconnaissant en quelque sorte par là que cette union était contre-nature, en tout cas pas "naturelle". Il y a donc malgré tout une forme de stigmatisation.

Jusque là il a été question de handicap physique. Dépasant cette conception limitée, nous allons voir que les Wayana peuvent rassembler conceptuellement les notions de défaut et de handicap, de physique et de moral. On nous définit, c'est une acception large, un jour le terme *iwipï* (ou *tïwipilikem*) sous ce double aspect : il peut s'agir d'une personne dotée d'un défaut physique, majeur ou mineur, ou de ce défaut lui-même. Cet informateur, jeune marié en pleine santé et à la puissante charpente, mit sous la même étiquette un hémiplégique dont il a déjà été question, et lui-même car la formation de ses oreilles présentait une particularité inesthétique. Puis il compléta la définition : une personne dotée d'un défaut "moral" ou "social" et ce défaut lui-même ; il entendait par là les gens menteurs, bagarreurs, méchants... Puis il confondit sous le terme *iwipime eitop* notre notion de "défaut" au sens large et le handicap socialement défini, même s'il est physique. Ce qui permet au terme *wipï* de rassembler des particularités aussi différentes, c'est que la société réserve le même type de traitement, consistant toujours en une dévalorisation et une baisse du capital symbolique de l'individu, à tous les défauts, à tout ce qui n'est pas la norme la plus stricte (conformité de l'oreille...), tant au plan du physique que du moral : c'est en fin de compte qu'ils mettent en jeu l'équilibre de la société, que ce soit au niveau de sa production ou de sa reproduction. Selon une hiérarchie certaine des moyens, la société exerce son contrôle :

l'hémiplégique ne se mariera pas, ni tous ceux à qui leur défaut physique ne permet pas, vraiment ou dans les représentations, d'assumer totalement une famille. Le bagarreur se trouvera peu d'amis quand il en aura besoin, et il pourra être désavoué par sa famille. L'homosexuel sera éloigné. Celui qui a un défaut esthétique mettra par exemple plus de temps à trouver une épouse, et l'on sera plus regardant sur ses qualités connexes... Bref il n'y a pas que « nos sociétés occidentales (qui) ont fait du handicap un stigmat, c'est-à-dire un motif subtil d'évaluation négative de la personne » (Le Breton, 1991 : 323).

Une autre considération conforte ce point de vue : elle est d'ordre lexical. Le terme *apisan* signifie littéralement "ce qui est sale, qui souille". Par extension les Wayana l'utilisent pour désigner justement les asociaux, le rebut de la société : ce sont les handicapés, les voleurs récidivistes connus, ceux qui se disputent souvent, ceux qui fument beaucoup de [504] *maluana* (cannabis), ceux qui n'obéissent qu'avec difficulté à leurs parents... Bref, un informateur le dit clairement "tous ceux qui traînent et ne travaillent pas", les inutiles, et il y en a plusieurs bien identifiés dans chaque village : on dira par exemple *Jean man ëutë apisan me*, "J. est l'inutile, le déchet du village". On ne peut mieux dire que ce qui dérange chez le handicapé, c'est sa nullité sociale.

Handicap social particulier, mais qui n'entre pas dans la définition de *wîpî*, le fait d'être orphelin. *Anolitpë mule* désigne "l'orphelin" de père et mère, mais en fait plutôt l'enfant d'une fille-mère ⁷⁹⁹, alors que *mulenpë* est le terme habituel pour "l'orphelin de mère" ou à la fois de père et de mère ; *mule jemîn* est "celui qui n'a pas (plus) de mère" ; *mule ijumîmîn* "celui qui n'a pas (plus) de père". La situation de ces derniers est difficile ; normalement la famille doit s'en occuper, et c'est ce qui se passe en général ⁸⁰⁰, ce qui n'implique pas une égalité de traitement

⁷⁹⁹ Il est intéressant de voir les emplois du mot *anolî*. Les fruits tombés d'un arbre sont dits *anolî*, car ils ont perdu leur support, on ne sait plus d'où ils viennent ; de même l'enfant d'une femme seule, on ne sait qui l'a fait, il n'a pas de père. La stigmatisation de l'enfant adultérin, dont la situation est pire que celle de l'orphelin, apparaît à travers le lexique : on dira *anolîme tîtëtîtëi* (litt. "se promener comme un enfant sans père") pour dire "marcher (se promener) en traînant, sans but précis", en tournant, comme les adolescents dans le village et dont on sait qu'ils "cherchent" les femmes et filles ; par contre pour "se déplacer de façon décidée", sans traîner, dynamiquement, on dira *anolîmela tîtëtîtëi* (litt. "ne pas se promener comme un *anolî*").

⁸⁰⁰ Cependant Hurault prévient : « C'est le plus grand malheur pour un enfant que de perdre son père, car le nouveau mari de son père peut refuser de l'élever, et il peut se trouver abandonné de tous » (1961 : 165).

avec les autres enfants. Adultes, ils ont plus de mal à se marier, à moins que l'oncle ne le marie à sa fille. Nous connaissons notamment un cas où, malgré une prise en charge, le garçon a souffert d'une sorte d'ostracisme. Reprenant un autre auteur, De Goeje notait que « qui n'a ni père ni mère ni oncle ni tante peut avoir des chances d'être abandonné de tous » (1943 : 31) et Magana nous livre un conte à ce sujet intitulée "un enfant maltraité" :

« Un enfant sans père est maltraité par son beau-père. Mopo ⁸⁰¹ grandit et promet aux hommes des couteaux et d'autres biens. Il avait une hache avec laquelle il coupa d'un seul coup les arbres de l'abatis pour défricher. Un jour, par négligence, il abattit des arbres et causa la mort de ses compagnons. Il remplit une marmite pour les faire revenir à la vie. Fatigué de l'hostilité de son beau-père, il quitta le village. Sa mère le rencontra quelques temps plus tard transformé en un poisson *kolopimpë*. Sa mère tenta de le saisir mais il était plus fort. Plus tard est apparue une mare au milieu du village où l'on voyait Mopo et sa mère. Il expulsa ses parents. En vengeance du mauvais traitement des hommes, Mopo va avec les Blancs et leur donne les biens qu'il possède » (1987 : 46).

[505]

XI-2 Le corps otage : du suicide wayana

[Retour à la table des matières](#)

Nous voudrions montrer ici un usage particulier du corps (qui engage bien sûr toute la personne), comme moyen de pression sur la société, à fonds perdu si l'on peut dire ; usage qui est dicté à notre sens par un sentiment exacerbé de honte. On peut y voir, nous l'avons souligné, l'expression d'un désarroi total face à la perte que l'on croit définitive de l'image prestigieuse espérée par le jeune ; mais ceci dans un contexte plus général de tension sociale liée à l'idée nouvelle pour les Wayana qu'ils ne maîtrisent plus complètement leur destin, et que l'avenir comme le présent sont chargés de nuages ; l'épidémie récente de suicides avait été précédée d'une autre à Anapaike où la destruction sociale était plus avancée, au début des années quatre-vingt.

⁸⁰¹ Mopo est un des deux jumeaux dans la mythologie wayana.

"Se suicider", *tehulumai*, n'est pas quelque chose de rare chez les Wayana puisqu'on peut en compter à peu près un suicide par an entre 1985 et 1992, en incluant les rares individus sauvés de justesse, par hasard. Le terme *ẽhulumatpẽ* désigne à la fois "le suicide", le lieu du suicide et ce qui a servi au suicide (corde...) ; "le suicidé" est *iwehulumatpĩ*.

Le moyen utilisé est exclusivement la pendaison⁸⁰², ce que rend d'ailleurs bien le vocabulaire, puisque le sens premier de *tehulumai* est "se pendre" ou "se suspendre". Ce sont exclusivement les jeunes qui recourent à ce type de comportement, nous allons comprendre pourquoi. Le motif invoqué est le plus souvent une grande contrariété affective. L'acte est réalisé sans menace, de façon brutale, dans la foulée de l'épisode contrariant, ou à peu de temps de lui. Il est en partie sans doute destiné à punir une personne précise (de la famille), qui est rendue responsable du fait que le suicidé "était trop triste" ; effectivement on constate toujours à la suite une violente réprobation de toute la famille contre cette personne, conçue comme ayant provoqué la mort par son comportement. Mais le suicide représente avant tout, croyons-nous, un geste désespéré face à un profond sentiment de honte publique, ou de frustration vécue comme majeure.

Avant d'aller plus loin, voici succinctement quelques cas récents assortis de leur interprétation populaire puisée dans le groupe des jeunes.

Cas 1 : un jeune garçon de treize ans environ allait à l'école dans un autre village que celui de ses parents et là il prenait pension chez sa soeur aînée, mariée. Un jour sa sœur [506] avait préparé du riz mais quand il est revenu de l'école on ne lui a rien donné ; de plus il y avait une grande dispute entre sa soeur et ses parents en visite. Il est monté à l'étage et s'est pendu.

Cas 2 : un garçon s'est fâché avec son père, et ce dernier a voulu le tuer avec un fusil. Il a réussi à s'échapper en sautant à l'eau. Mais "il ne voulait plus voir son père", entendez par là qu'il était très fâché contre lui. Alors il s'est pendu dans l'abatis.

Cas 3 : un *tamusì* vivait avec une veuve qui avait une fille. Cette dernière était amoureuse du garçon dont on vient de parler (cas 2). Ils s'aimaient en cachette, et

⁸⁰² Navet et Mohia décrivent quelque chose de similaire chez les Amérindiens de Camopi, sur l'Oyapock, et lient, avec justesse, très fortement le phénomène à la destruction du tissu social engendrée par la "francisation" (1990 : 218).

quand il s'est pendu elle a été très triste. Or le mari de sa mère voulait la prendre comme deuxième épouse. Mais elle a trouvé un nouveau copain. Le vieux la disputait souvent, la battait. Elle est tombée enceinte, mais personne n'a su de qui. Un jour que le vieux était parti à une fête elle s'est pendue dans le *pakolo* où il l'avait enfermée.

Cas 4 : une fille est tombée enceinte et c'est devenu visible (on sait que les filles retardent systématiquement ce moment, même si elles sont mariées). Comme elle n'avait pas de mari ses parents lui en voulaient, "ils ne voulaient plus la voir". Elle s'est pendue sur un chemin près de son village.

Cas 5 : le fils d'une femme avait été adopté par le nouvel époux de cette dernière. Or il a volé les bijoux en or de sa mère pour les offrir à sa copine. La mère a vu les boucles d'oreille sur la jeune fille, et les a arrachées en demandant des explications à son fils. "Il était très triste" ; il s'est pendu dans la maison de ses parents.

Cas 6 : une fille de 14 ans était avec son groupe à une fête dans un autre village que le sien. A un moment sa mère lui a dit "partons !" car ils étaient venus dans la pirogue d'autres personnes. Mais la fille ne venait pas. Quand la nuit est arrivée la mère, qui avait beaucoup attendu, a insisté pour partir et elles se sont fâchées. Le soir, de retour chez elle, elle s'est pendue sous sa maison. La famille était très fâchée contre la mère.

Il faut relever plusieurs constantes : le jeune âge des suicidés, le fait qu'aucun n'était marié et *a fortiori* n'avait d'enfant, la permanence du mode de suicide (la pendaison), la dispute familiale à l'origine, correspondant à une frustration qui nous semble de l'extérieur relativement modérée. Les filles sont autant concernées que les garçons. C'est toujours l'un des deux parents, ou assimilé, qui est mis en cause. Dans tous les cas une profonde tristesse prélude à l'acte, ce dernier étant même présenté comme sa conséquence ; et ce terrible désarroi provient systématiquement, donc, d'une rupture dans l'harmonie des relations familiales, parents/enfant plus exactement alors que les derniers sont encore [507] dépendants, non mariés. Tous sont morts sans rien dire, sans en parler à personne, dans une sorte de raptus.

Les interprétations qui sont suggérées dans chaque bref récit résultent d'une élaboration à posteriori par des tiers : à travers elles on voit que la société (au

moins celle des jeunes) prend le parti du suicidé pour le motif d'une erreur de comportement d'un adulte. C'est ce comportement qui est réprouvé, ce qui est normal quand on sait qu'un adulte doit posséder une grande maîtrise de soi, supérieure à celle d'un adolescent.

Ce n'est pas toujours une faute personnelle, dont on est responsable, qui est ainsi sanctionnée par le suicide ; ainsi la fille séquestrée est forcée par le beau-père, or ce n'est pas le beau-père qui se suicide. Le facteur âge peut s'expliquer par une plus grande résistance des adultes aux affects ou comme une meilleure gestion (ou tolérance ?) sociale des interdits et de leurs conséquences. Ainsi dans une histoire récente un voleur de filets, bien qu'on l'accuse avec preuves à l'appui, n'a pas réagi. Le beau-père n'éprouverait pas de honte mais de la colère si on osait lui faire remarquer sa conduite, car qui peut ainsi se mêler des affaires d'un adulte ? Et si cependant la honte atteignait un adulte, il aurait encore la possibilité de la fuir (*tepei* ou *tëwepei*) en changeant de village ou de fleuve, ce qu'un jeune non marié ne peut véritablement faire. Le comportement de honte obéit donc à une différenciation sociale dépendant de l'âge.

La "morale", si l'on peut dire, de ces histoires, c'est qu'un adulte digne de ce nom doit toujours éviter le conflit, grâce à sa maîtrise, et particulièrement avec ses enfants dépendants dont il est responsable : sinon il y a abus de pouvoir et la conséquence retombera sur le plus faible, c'est-à-dire sur le jeune. On ne doit pas humilier quelqu'un, et surtout pas en utilisant la relation de dépendance comme moyen d'autorité, de pouvoir.

Une autre lecture est complémentaire : le comportement de l'adulte, dans les cas cités, tend à exclure le cadet de la famille, et cette exclusion est ressentie par ce dernier comme tellement impossible, injuste, invivable, qu'il préfère la mort. C'est peut-être ce que nous dit le lieu choisi pour l'exécution du projet : on se pend dans la maison à la fois pour désigner le(s) responsable(s) et pour signifier que malgré tout on appartient à la famille (symbolisée par la maison), qu'on ne peut en être rejeté. Dans le cas numéro deux il est possible que le garçon ait craint de rencontrer son père en revenant à la maison, ou bien a-t-il voulu signaler que c'est lui-même qui rejetait la famille ? On peut seulement remarquer que les deux cas où le suicide n'a pas eu lieu dans la maison parentale sont précisément ceux où le jeune peut s'estimer vraiment responsable de la situation conflictuelle : on ne se fâche pas avec son père et il est inadmissible d'être fille-mère ; dans tous les au-

tres cas le jeune est plutôt victime, même dans le cas (5) où c'est le comportement déviant de la mère qui est [508] stigmatisé (elle avait été une fille facile et, après un premier mariage qui s'est mal fini, avait eu la chance de trouver un autre mari) et dans le cas (6) où la mère aurait pu être plus compréhensive. En tout cas on doit noter qu'aucun suicidé ne s'est pendu en forêt, ou même ailleurs que dans son village ou sa proximité immédiate

Nous nous sommes demandé plus haut s'il ne s'agissait pas de manifestations exacerbées du sentiment de honte (honte que tout le monde sache qu'on a volé, qu'on n'est plus mariable, d'être pris pour un enfant...), d'une honte telle qu'elle ne peut s'effacer que par la mort. Le lexique est explicite : *ëheilan* désigne "une personne qui va se suicider car elle est fâchée contre elle-même et ne veut plus vivre : on dira d'un suicidé *ëheilan kunehak* ! ("c'était quelqu'un qui s'en voulait)". Un autre terme nous éclaire : *imakpela tikai* signifie "être humilié, très vexé, très déçu" (un sens dérivé, car impliquant le même sentiment, est être frustré d'un être cher, "car il est une partie de nous"). Or l'informateur, de lui-même, illustre la force de ce sentiment en disant : "c'est un motif de suicide". Les suicides que l'on retrouve dans les mythes confirment aussi cette hypothèse ; souvent il y est dit explicitement que le garçon a honte (se reporter à l'histoire de Kuhunkuhuli). Nous rejoignons maintenant la proposition de P. Bidou énoncée à propos de l'inceste chez les Tatuyo : « on voit ainsi se dessiner la position stratégique capitale occupée par la honte entre la transgression de la règle et la mort » (1979 : 124) ; dans ces petites sociétés amazoniennes sans instance de contrôle indépendante,

« La honte, avec son corollaire l'exclusion (l'auto-exclusion) constitue la sanction suprême du manquement à l'ordre. Il s'agit d'une réaction paroxystique à ce qui est considéré et vécu par l'individu comme une chute brutale et définitive, sans appel, de son "capital symbolique", c'est-à-dire de tout ce qui fait son "poids social", qui conditionne ses chances de succès. Ces groupes sont fondamentalement des groupes moraux dont la moralité est partagée par tous et intériorisée dans chacun » (id : 124).

A la suite des cas cités, il eut recrudescence de menaces de la part des jeunes. Ceci pour obtenir des avantages ; ainsi tel garçon feignant disputé par ses parents va menacer de se tuer s'ils se fâchent. Le plus souvent ils font semblant : telle a bu de l'eau de javel, d'autres ne se sont étranglés qu'à moitié... Il y a une part de jeu dans tout cela, de défi, et souvent les jeunes qui se comportent ainsi le font à un

moment d'ébriété. Au début "ça a marché", les parents s'inclinaient. Mais maintenant dans l'ensemble ils n'y croient plus et disent parfois "si tu veux te tuer vas-y !" et le jeune ne fait rien ou bien il part en forêt et rentre le soir. Récemment, un jeune homme marié sans enfant a tenté de se pendre car son épouse soi-disant le trompait. La tentative était sérieuse à ce que l'on m'apprit, et le motif sentimental.

[509]

Cette série de vrais suicides ressemble à un phénomène de mode par son intensité, même si on a vu que le mythe lui-même ancre la pendaison dans la tradition. Il est une caricature des suicides que nous venons de décrire, en hypertrophiant les éléments ; le garçon se suicide sous les yeux de sa persécutrice, sa honte fut collectivement constatée et la vieille femme cruellement punie... Ce n'est jamais un homme ou une femme marié qui y a recours, mais toujours un adolescent ou un jeune récemment marié et sans enfant. Il semble qu'il s'agisse d'un recours extrême, culturellement conditionné, pour sortir de l'impasse sociale où l'individu se sent acculé, à la suite d'une violente et grave perte de prestige vécue comme un deuil sans décès ; l'acte est l'aboutissement d'une perte totale de la capacité d'illusion.

Par ailleurs le cadavre n'est pas traité de la même façon que les autres, dans la réalité et la représentation. Ainsi il ne franchira pas le pont des *Kënekë* (XV-3-2) et ne trouvera donc pas le repos auprès de Kujuli, mais aussi les *jolok* ne daigneront pas le manger.

[510]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.**Première partie.
Anthropologie du corps****DEUXIÈME SECTION :
PRATIQUES ET DISCOURS AUTOUR DE LA MORT****POUR RÉSUMER...
DU PHYSIQUE AU SOCIAL**[Retour à la table des matières](#)

Nous voulons maintenant montrer comment le physique donne à lire la personne ; il fournit les principaux éléments de base du code qui permet de traduire le corps en termes de personne, et vice versa. Il ne s'agit plus d'étudier des gestes pris isolément, ou des "thèmes corporels", mais de voir quelques-uns des caractères anatomiques et des comportements (*iweitoptom*) qui sont retenus pour faire sens, et comment les Wayana les organisent dans des catégories socialement parlantes. Ce faisant nous aurons l'occasion de constater que biologique/social/sacré (*omole*) sont indissociables.

Nous allons pour cela partir de quelques oppositions significatives, à commencer par celle entre l'individu *jëlukëme* ⁸⁰³ et celui qui est *ipokan*. Ainsi des qualités comme être un bon pêcheur, être vaillant, être propre, intelligent... caractérisent l'individu *ipokan* alors que leur inverse, être mauvais pêcheur, feignant et sale, stupide... s'appliquent à quelqu'un de *jëlukë*. Quelqu'un de gentil, serviable, joyeux, sympathique est *ipokan*. Ceux qui se plaignent beaucoup, qui sont tristes, geignards sont *jëlukë*. On a déjà vu que l'on pouvait dire *ipokan* pour *pëtuku*,

⁸⁰³ Litt. "comme ma chenille" ; nous reviendrons longuement sur le concept de *jëlukë* dans la partie suivante.

c'est-à-dire "joli". *Ipokan* peut aussi s'appliquer à des objets, quelque chose de bonne qualité ou de bon (ex. la bière de manioc). Le terme désigne donc aussi bien une qualité qu'un individu. *Jëlukë* serait l'opposé le plus complet de *ipokan* puisqu'il recouvre le même champ (et le dépasse, nous y reviendrons). Ces deux termes sont très généraux, et s'appliquent à la fois pour l'individu à l'aspect physique, à l'aspect moral, à l'aspect social et à l'aspect intellectuel. On peut décrire un *jëlukëme*, "quelqu'un qui a beaucoup de *jëlukë*" (ce terme peut aussi, familièrement désigner un "emmerdeur", ce qui était mon cas quand, par exemple, ayant mal aux pieds sur les roches du fond, je retardais l'avance de la pirogue que l'on tirait dans les sauts) par le qualificatif de *ihpëmna* (qui n'a pas, qui manque d'avoir (sous-entendu de *l'omole*). Maintenant on dit plutôt *ekëmna* qui signifie "faible", "passif", peu volontaire, qui se décourage vite, alors qu'à l'opposé *ihpëmhak* (qui a beaucoup, sous-entendu, *d'omole*. Souvent remplacé par *ekomhak*) qui qualifie la vigueur, l'habileté, l'activité est du côté *ipok* ; un terme équivalent est *apëtumhak* ⁸⁰⁴. On en avait parlé à propos du foie et du courage.

Ce qui se laisse appréhender là c'est que toutes les qualités positivement connotées sont liées à une forte quantité d'*omole*, et vice versa. En fait toutes les qualités signent la [511] présence de beaucoup d'*omole*. Nous allons confirmer cette assertion grâce à un autre terme : *amolephak*, signifie "rapide", et *amolephakan* est "celui qui travaille vite", le plus souvent pour une spécialité précise, comme Aimawale pour les ciels de case. A l'opposé *amolephakela* veut dire "lent" et *amolepîn* "quelqu'un de lent". Ils sont équivalents de *apëtumîn* ⁸⁰⁵ et *apëtumna*. Le premier est évidemment valorisé car il témoigne du dynamisme, de la vigueur voire de l'habileté de la personne, il est très proche de *ihpëmhak*, contrairement au second qui se rapproche de *ihpëmna*. En effet ils sont presque synonymes, puisque *amolephak* c'est littéralement "beaucoup d'*omole*" et *amolephakëla* l'inverse exact, "pas beaucoup d'*omole*".

Un individu *ekomhak* est "actif", "dynamique", "efficace", courageux, fort, honnête, habile, s'exprimant bien... Bref il condense bien des vertus de l'homme wayana idéal, alors qu'à l'opposé *ekëmna* qualifie un individu "mou", "peu tonique"... Et nous savons que ces qualités chez le premier viennent du fait qu'il regorge d'*omole* alors que le second en est singulièrement pauvre. En fait les quali-

⁸⁰⁴ *ëpë/tunu/hak*, "beaucoup de soutien du bras".

⁸⁰⁵ Contraction probable de *ëpë/tunu/mîn*, "sans le soutien du bras".

tés et leurs actualisations sont condensées sous un terme, *ihpëmhakan*, celui qui possède beaucoup (de *ihpe*) : c'est quelqu'un qui à priori n'a rien de particulier, rien de plus que les autres mais est très actif, très volontaire, habile et qui possède grâce à ses qualités beaucoup de biens, l'aisance, tout en étant serviable. Moins vif sur certains points que le *ekomhakan*, il est plus généraliste, et globalement plus précis et plus efficace ; il est doué pour la vie. On peut d'ailleurs traduire *ihpëmhak eitop* par "l'efficacité". De la même racine (*ihpë*, qui suppose un capital important d'*omole*) dérivent encore deux termes s'appliquant à la maturité d'une personne. *Ipëmkume* a deux sens : c'est d'abord "quelqu'un qui n'a pas la maturité requise habituellement pour son âge", qui ne sait pas faire ce qu'il devrait, qui est en retard par rapport à son âge dirions-nous ; c'est aussi une entité, vivante ou non, qui fait plus solide qu'elle ne l'est réellement (ainsi d'un gros chien qui devrait terrifier mais qui est très brave, d'un gros arbre évoquant la solidité mais tout rongé de vers et prêt à s'abattre...). Ce qui est donc connoté par ce terme c'est la discordance entre l'aspect et la réalité, dans un sens négatif, l'aspect étant supérieur à la réalité. A l'inverse *ipëmkumepin* est une personne qui fait plus que son âge, très mature, mais aussi un élément vivant ou non dont l'apparente fragilité recèle une énergie supérieure à la moyenne (ainsi d'une petite radio qu'on peut supposer médiocre et qui s'avère puissante et d'excellente qualité...) ; là il y a discordance au profit de ce qui est caché.

Mais il y a un autre opposé de *ipokan*, proche de *jëlukëme* : *ipoptë* désigne "quelqu'un de coléreux", et par extension qui n'est pas bon, qui est mauvais (*iwi-pi*), qui a [512] beaucoup de *jëlukë* ⁸⁰⁶ (aime se battre, chercher les filles... ce sont d'ailleurs les termes qui viennent en premier pour définir le mauvais) mais ce terme ne parle pas de physique. Au contraire, *ipoptëmepin* désigne une personne de bien, honnête, qui ne se bat pas et respecte les autres, ne fait pas de mal. *Ipoptëme eitop* c'est tout ce qui est socialement réprouvé (bagarre, vol, adultère...) et peut déboucher sur une dispute. Un ancien peut rappeler l'ensemble des règles au début d'une fête et un ami me disait que son défunt grand-père, tous les matins vers le lever du soleil il y a environ sept ans, se mettait sur la place du village familial et haranguait le jour levant en énonçant les mauvaises conduites à éviter. *Ipoptëmela eitop* c'est tout ce qui est socialement valorisé (inviter les autres pour

⁸⁰⁶ On me fait remarquer qu'un *ipoptë* dans la définition stricte de coléreux peut être par ailleurs correct ce qui n'est pas le cas du *jëlukëme*.

montrer qu'on est amical et généreux, les respecter, être honnête, respecter les interdits...) ; on dira *ipoptēmela eitop tom helëkom* !, qui signifie à peu près, "les bonnes choses sont ainsi !" ou plutôt "les bonnes manières de se comporter sont ainsi !".

Autre dichotomie pertinente, celle entre le *ëilan*, "un méchant", une mauvaise personne et par extension un ennemi et *ëilepin*, "une personne gentille" (comme méchant, *eile*, est opposé à gentil *ëilela*). On a vu que *sitpili*, "vilain", était opposé à *pëtuku*, "joli". Par contre *eketpë*, "vilain", semble concerner le physique et le moral (mais aussi refait, pas neuf, ancien), la laideur et la méchanceté. D'autres traits peuvent être retenus ; ainsi pour ce jeune les Wayana sont *ëhewake* ("joyeux", qui aime rire), fort et courageux (*anumhak* ⁸⁰⁷) car ils ne se plaignent pas pour les petites choses, ne sont pas douillets (*ipiphakan*) ; son opinion étant, nous semble-t-il, largement partagée, on peut dire qu'il s'agit là d'endostéréotypes.

Il y a aussi "les individus mous", *ulalakan*. Le terme s'applique également aux objets, ainsi une variété de galette de manioc épaisse et tendre s'appelle *ululakan*. L'individu mou peut grossir, mais on ne le confondra jamais avec quelqu'un de fort. Flaque au physique, il l'est aussi au moral et ne bénéficie pas d'une grande estime. "Les gens gros -mais mous- ont une *omole* grosse mais pas très lourde. Par contre ceux qui sont grands et costauds ont une *omole* grande et forte, lourde" (Pk). La mollesse est ici synonyme de flaccidité, de paresse et de manque d'efficacité ⁸⁰⁸ : or il y a, nous l'avons dit, une réelle stigmatisation de la paresse chez les Wayana ⁸⁰⁹ et un certain nombre de rites, au premier rang desquels l'initiation, semblent au moins en partie destinés à prévenir ce penchant qui se manifeste principalement par un excès de sommeil ou de séjour au hamac, un manque de dynamisme dans les activités quotidiennes, un manque d'enthousiasme à la tâche qui [513] détourne autrui de solliciter l'aide de ces individus. C'est un comportement anti-social par excellence, qui doit être combattu ; la douleur provoquée à ce rôle, elle doit rendre vaillant, actif. De nombreux mythes célèbrent au passage l'ardeur au travail, l'efficacité cynégétique et générale des héros.

⁸⁰⁷ *Anumhak eitop* parle de force physique et de courage ; dans un sens proche on peut employer *kajalin*, qui connote aussi le tonus et l'énergie.

⁸⁰⁸ Cela correspond à l'image du "lymphatique" dans la biotypologie classique.

⁸⁰⁹ Comme partout, cela semble net aussi chez les Arawak si l'on en croit De Goeje (1943 : 116).

Une personne *ipipin* se définit comme "stoïque face à la douleur physique", et manifeste ce caractère notamment lors des épreuves d'initiation : elle est considérée comme dotée d'une *omole* forte, et aura moins de maladies que les autres personnes ainsi qu'une longévité prolongée, à l'inverse du "douillet" *ipiphakan*.

On différenciera de la même façon l'hésitant, l'aboulique (*tētupihem*, litt. celui qui se cherche) du fonceur, téméraire (*ētupipin*) ; la débrouillardise du second tranche avec le peu d'efficience du premier, au point que les mêmes termes désignent ces conséquences.

Contrairement à quelqu'un de vicieux, fourbe, à qui on ne peut se fier, on dira d'une personne qu'elle est *hapēm* pour dire qu'elle est décidée, pour parler de sa droiture (*hapēm eitop*), aussi visible dans ses actes que dans son allure, ses attitudes. À noter que *hapēm* signifie aussi rectiligne, droit pour une entité matérielle (pour un fût d'arbre, un fil tendu...) ; *hapēm*, qu'il s'agisse de caractère, de parole ou d'objet, est synonyme de *tīwajela*, "pas tordu" (*omi man hapēm*, "la parole est droite" dans le sens qu'une personne dit la vérité, correspond à "*omi man tīwajela*").

Au total nous sommes pétris de deux ensembles : *ipok eitop* que l'on peut traduire par les qualités, l'ensemble de ce qui est bon en nous et *ipokela eitop*, les défauts, l'ensemble de ce qui est mauvais en nous. La part de la personne dans la constitution de ce capital symbolique semble réduite tant il est vrai qu'il dépend en premier lieu de ce qui lui est octroyé, notamment de l'*omole*. On n'attend pas la même chose selon le sexe ; mais c'est cela être *ipokan*, réaliser suffisamment bien cette conjonction de traits favorables pour avoir dans la société une place entière et une estime méritée. Cependant tout homme porte en lui ces deux pôles, bien que dans des proportions variées : le bon et le mauvais ; le premier est à la mesure de l'*omole*, le deuxième est symboliquement représenté par la chenille, *ēlukē*. Nous voulions souligner aussi la difficulté pour un Wayana de concevoir un individu à travers des critères partiels comme nous en avons l'habitude. Ils auront du mal, pour prendre un exemple, à trouver physiquement beau quelqu'un de sale et de feignant. Il y aura une assimilation du physique au moral qui provoquera le rejet. De même une belle personne est à la fois physiquement et moralement conforme. En fait, cela signe l'artifice de notre paragraphe sur les critères physiques de choix sexuel : il ne peut y avoir de critère de choix purement physique d'un conjoint pour un wayana ! La lecture du corps de l'autre déborde, [514] elle

envahit d'autres domaines : l'odeur laisse deviner la crasse et nous renseigne sur la propreté et la sociabilité de la personne, sa moralité...

Une notion générale de grande importance nous permet encore de séparer *ipokan/iptoptë*, celle d'obéissance. *Timoïhe* c'est "obéir à qui de droit" (parents, beaux-parents), faire son devoir, respecter les règles ; *moitën* ou *imoïne* "celui qui obéit", l'obéissant (*moitën mule*), qui est du côté *ipokan* ; *imoitop* ou *ëhmoitop* "l'obéissance". Pour finir *timoïhamo* s'applique à "l'ensemble des règles sociales" de toutes sortes (accueillir les gens, ne pas se battre, élever son enfant...). Les *ëhenematoptom* (prescriptions alimentaires et comportementales que nous étudions) comme les *iptoptëmela eitop tom*, sont une partie des *timoïhamo*. Quelqu'un de *moitëpin* "ne respecte pas les règles sociales" ; il est du côté de *iptoptë*.

On dit *pīnapophakan* pour une personne affligée, malheureuse, et pour les Wayana on s'en aperçoit "surtout aux traits du visage". L'expression est différente de celle de la tristesse (*ëtapamatop*), qui peut provoquer des pleurs. Et c'est encore l'expression qui permet, métaphoriquement, de nommer *ipophakan* un malchanceux et *ipopin* le chanceux, à qui tout sourit.

On accède par là à l'idéal wayana, vers lequel tout individu du groupe doit tendre. Il est constitué d'une harmonieuse répartition de qualités morales consistant principalement dans le respect des règles, de qualités sociales sexuellement différenciées mais où la vaillance, le dynamisme sont systématiquement valorisés ainsi que le respect d'autrui, de qualités intellectuelles assurant un vaste savoir aussi bien technique que théorique et permettant de réfléchir par soi-même, d'avoir une pensée propre, et enfin de qualités physiques hors de tout handicap réel, correspondant à ce que l'on a déjà recensé. C'est vraiment là que l'idéal humain wayana est condensé : une grande efficacité qui ne se dévoile pas, des qualités enviables empreintes de discrétion, de serviabilité (*hekeheitop* ⁸¹⁰), mais ayant permis l'acquisition d'un statut enviable.

Toute l'ambivalence de la conception wayana de l'individu est concentrée dans ces quelques termes : une valeur qui n'a pas besoin de se dire puisqu'elle se prouve, associée à une humilité qui se marque par le désir de rendre service à

⁸¹⁰ Ce terme désigne "l'empressement à faire plaisir", mais aussi l'activité ; notons que *hekehela*, qui qualifie les personnes peu serviables, mais aussi peu actives, signifie par extension "mal fichu", comme si ce caractère avait un aspect quasi-pathologique.

*autrui*⁸¹¹ et de respecter les règles communes. L'efficacité faite homme associée à une banalité de l'apparence. La combinaison [515] d'une affirmation extrême de soi et d'une soumission aux règles (et devoirs) sociales dans le but de préserver l'harmonie du groupe et soi-même. L'indépendance tant prisée se double d'une fierté aussi immense que discrète, silencieusement proclamée.

Ce qui se donne à voir c'est justement la personne accomplie, celle qui maîtrise (elle-même, les autres et le monde) ; jusque là elle était simplement en fabrication, en perfectionnement. Une anecdote me semble parlante : alors qu'à plusieurs reprises je m'étais (légèrement) emporté contre mon ami et traducteur Kupi, lui reprochant de ne pas travailler assez, je le sentis se refermer sur lui-même, se bloquer : nous pouvions travailler mais une certaine réticence était perceptible, il n'y avait plus le même entrain ni la même confiance. Un jour je décidai de lui demander s'il y avait un problème et lequel (ce qui n'est pas une attitude très wayana, j'en étais bien conscient) : il finit par me dire qu'étant adulte et plus âgé que lui je devais me contrôler, expliquer mieux, patienter plus. Bref je m'étais dévalorisé.

La maîtrise du corps (des sens, de l'odeur...) et de la parole, le contrôle de la violence sont des éléments différenciateurs qui marquent le civilisé par rapport au sauvage, l'*ipokan* par rapport au *jëlukëme*... L'absence de contrôle de soi renvoie à la sauvagerie de la même façon que l'absence d'entretien du corps (saleté, hirsutisme...) ou de règles pour le régir (inceste...).

La personne mature est devenue *tîwë* ("autre"), indépendante dans la vie et dans la pensée, capable d'avoir des idées personnelles, originales : dire A. *man tîwë* c'est déclarer que "A est différent des autres", c'est-à-dire qu'il est pleinement une personne autonome, séparée (autre sens) des autres. On peut aussi utiliser le terme *pëkëpîn* pour quelqu'un d'indépendant, qui n'ennuie personne parce qu'il se suffit à lui-même ; on dira *pëkëla eitop tipije aptau* qui signifie "quand on a une femme on est indépendant", et vice versa, car en fait le mariage est à la fois la conséquence et une façon de montrer qu'on est indépendant, qu'on n'a plus besoin de personne. En ce sens l'union maritale constitue donc une étape majeure de l'autonomie de l'individu (contrairement à la conception occidentale pour laquelle, souvent, elle est enfermement, en tout cas perte de liberté). Cette expression po-

⁸¹¹ P. Grenand notait à propos des Wayäpi que leur société est caractérisée par un grand individualisme et que ses deux canons sont « l'esprit de réciprocité et la modération dans les actes et les jugements » (1982 : 124).

pulaire nous mène à considérer que *l'individu isolé (célibataire, veuf âgé) ne sera jamais complet. Une personne ne saurait être indépendante seule ; pour cela il lui faut s'allier, se compléter. L'unité de base de la société c'est donc le couple*, qui reproduit et double socialement en quelque sorte le proces biologique : de l'union de deux principes sexuellement différents et génétiquement éloignés naît une nouvelle entité autonome.

[516]

Mais cet état d'accomplissement ne durera pas, et débutera un lent processus d'érosion biologique qui aboutira à la vieillesse puis à la mort. L'*omole* ⁸¹² suit ces courbes, elle devient chez le vieillard aussi fragile que celle de l'enfant (voir XV-1-2). On doit justement profiter de l'état de "plein être" pour se reproduire.

On a pu vérifier, à travers ces quelques observations, l'assertion de Bourdieu pour qui « le corps fonctionne comme un langage par lequel on est parlé plutôt qu'on ne le parle, un langage de la nature, où se trahit le plus caché et le plus vrai à la fois, parce que moins consciemment contrôlé et contrôlable, et qui contamine et surdétermine de ses messages perçus et non aperçus toutes les expressions intentionnelles » (1977 : 51).

C'est cette maîtrise et cette indépendance prouvées (les Wayana sont très sensibles à la preuve, et il existe même un terme qui signifie "faire sa preuve") qui, par l'autonomie qu'elle assure, permet un sentiment que nous appellerions de "liberté" En pays wayana ce n'est pas seulement par la parole que l'individu se dit, s'affirme ; c'est à travers le corps, dans l'aspect et l'entretien de sa surface et de sa forme visibles comme dans l'usage de ses fonctions. Pour savoir ce que vaut quelqu'un il suffit de le voir, de voir ⁸¹³ ses oeuvres et cela ne trompe pas. D'où la valorisation de l'aspect, de l'énergie physique, du dynamisme, de l'habileté... Le Wayana pourrait dire "je suis ce que je parais et ce que je fais". Pour cela il faut "se donner à voir" et précisément la langue possède un terme que nous avons envisagé, *ëhenepotop*, "la monstration", la mise en valeur de son capital (quelle que soit sa nature). Un abîme sépare "le présomptueux" (*awolemïlahan*) qui se croit supérieur du *awolemïpin*, "celui qui est vraiment supérieur à la moyenne" mais

⁸¹² Il faut toujours se souvenir que, globalement, *omole* = sang.

⁸¹³ Nous avons relevé l'importance sociale du "voir".

qui tente de le faire oublier grâce à sa modestie, à sa "simplicité", *awolemïlahela eitop*.

Nous proposons maintenant un **tableau (n°16)** des principales qualités en fonction de leur connotation négative ou positive aux yeux des Wayana. Il n'est pas exhaustif mais bien représentatif :

[517]

[Retour à la table des matières](#)

positivement connotés, caractérisant l' <i>ipokan</i>	négativement connotés caractérisant l' <i>ipoptë</i> ou le <i>jëlukëme</i>
<i>ipophakela</i> (chanceux)	<i>ipophak</i> (malchanceux)
<i>ihpëmhak</i> (qui a, qui possède, de l' <i>omole</i> et l'aisance matérielle)	<i>ihpëmna</i>
<i>ekëmhak</i> (vigoureux, actif, habile)	<i>ekëmna</i>
<i>apëtumhak</i> (rapide, efficace)	<i>apëtumna</i>
<i>takïphakan</i> (vif, dynamique, pète sec)	<i>ulalakan</i>
<i>amolephak</i> (rapide)	<i>amolephakela</i>
<i>moitën</i> (obéissant aux aînés et aux règles)	<i>moitëpïn</i>
<i>ëllela</i> (aimable)	<i>ëile</i>
<i>pëtuku</i> (beau, bon)	<i>sitpili</i>
<i>ëhewake</i> (gai)	<i>eketpë</i>
<i>hapëm</i> (droit, honnête)	<i>tïwai</i>
<i>awolemïlahela</i> (simple, sans orgueil)	<i>awolemïla</i> (présomptueux)
<i>ëtupila</i> (décidé, fonceur)	<i>tëtupihe</i>
<i>pëkëla</i> (indépendant)	<i>pëkën</i>
<i>ipoptëmela</i> (pas bagarreur, pacifique)	<i>ipoptëme</i>
<i>hekehe</i> (serviable, empressé, actif)	<i>hekehela</i>
<i>tënkala</i> (dynamique, tonique)	<i>tëntikahem</i>
<i>anumhak</i> (costaud, courageux)	<i>anumna</i>
<i>tikajalikem</i> (costaud, tonique, énergique)	
<i>ipëmkumela</i> (plus mature que son âge)	<i>ipëmkume</i>

On constate que ce qui caractérise une personne de bien c'est un ensemble de qualités physiques (beau, adroit, rapide, efficace, actif) dépendantes de l'*omole*, de qualités "morales" (gai, gentil, serviable) et de qualités sociales (obéissance

aux règles, respect des autres, indépendance). Par contre, si l'on peut caractériser la mauvaise personne par les termes opposés, les Wayana insistent davantage ici sur les défauts sociaux, et ce sont toujours les mêmes qui reviennent au cours des entretiens : le mauvais est principalement celui qui cherche la bagarre et les filles, qui trouble l'ordre social. Nous retrouverons cela avec la notion de *wipi* et nous verrons comment ces défauts sont stigmatisés même après la mort : le devenir de la personne défunte dépend d'eux. En somme si les Wayana admettent que l'idéal est impossible à atteindre, ils veulent au moins que la personne reste socialement neutre : leur morale se situe quelque part par là ; nul n'est totalement *ipoptë* ni totalement *ipokan*, le tout est de pencher le plus possible vers la deuxième solution, surtout en ce qui concerne les qualités collectives. Tout doit être mis en oeuvre pour contrôler la chenille qui sommeille en nous.

Ainsi donc, même si les Wayana estiment que la personne est contrainte et ne possède qu'un pouvoir d'initiative limité, ils n'excluent pas complètement la notion de destin individuel. Comme le remarquait Marc Augé il y a trente ans en Afrique, les qualités [518] et défauts « n'existent qu'une fois mis à l'épreuve, ne se révèlent que dans la relation à l'extérieur, à l'entourage naturel et social. La part la plus essentiellement individuelle de la personne n'a d'existence que sociale » (1973 : 522).

On peut logiquement formuler, en dernière analyse, l'axiome suivant : l'idéal pour un Wayana est d'avoir le plus d'*omole* possible (la plus grosse *omole*), ou, en tout cas, d'essayer de ressembler au modèle de l'individu débordant d'*omole*, d'énergie vitale positive tout en conservant une réelle humilité. L'excellence en fin de compte se réduit à cela. Par contre tout déficit en *omole* rapproche de l'anti-wayana, de la maladie et de la mort. Poursuivons : le premier est le comble de la sociabilité (du côté de l'*omole*), le second penche dangereusement du côté de l'anti-social (que la chenille, le *jolok*, symbolise). Le premier résume et exalte les vertus, le second les nie. Bref l'un représente le paradigme du social, l'autre ce qui menace la société. Le premier est gage de solidité et de stabilité, le second représente la possibilité de transformation, la menace de l'irruption de l'imprévu.

Tout homme cependant, et c'est là l'important, porte en lui à la fois la société et son inverse, le sauvage, les clefs du bien comme du mal. Aussi il devra se méfier, et toute sa vie lutter contre ce qui anéantirait la condition de sa valeur en tant qu'individu et membre d'une société. Malgré tout il y a une fatalité qui fait, nous y viendrons, qu'un bon ne sera jamais mauvais, ni un lâche courageux. Voilà avec quoi il faut compter ! La tolérance et le respect de la différence ne sont pas la moindre des vertus sociales, puisque dès le départ nous sommes tous différents.

[519]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

**Première partie.
Anthropologie du corps**

**Troisième section
Pratiques et discours
autour de la mort**

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà souligné que, pour les Wayana, la mort n'a pas toujours existé. Elle fait partie de l'histoire des hommes comme un événement malheureux lié à une rupture avec les esprits. Nous verrons aussi que c'est pour n'avoir pas obéi aux souhaits d'un homme qui quittait la terre que les hommes "inventèrent" la mort. Depuis elle est chevillée en chacun de nous, et certains organes comme la peau meurent quasiment sur pied, alors que l'individu mange encore et marche. La mort correspond à la dissociation du corps et de l'*omole*/sang ; cette dernière entité survivra, alors que la partie terrestre et visible disparaîtra, à l'exception des os et, différemment, de la peau. Mais, dans l'immédiat post-mortem, on se retrouve bien devant une matière privée d'âme. Pour dire comme P. Baudry « en mourant, on devient un corps » (1995 : 23) et « l'essentiel d'une construction culturelle devant la mort, et d'abord devant le cadavre, se situe là : dans la nécessité de congédier le disparu » (id : 24). Nous verrons qu'il est possible que, comme dans beaucoup d'autres endroits du monde, la mort ait comporté plusieurs étapes correspondant à la libération progressive de l'*omole* de sa composante terrestre (mécanisme inverse de celui qui avait présidé à son investissement dans le corps naissant) au cours du processus de décomposition.

Il n'est pas inutile de rappeler ici les données démographiques dont nous disposons afin de placer ce qui va suivre "en situation". Les études d'E. Bois (1967 : 35-36) à la fin des années cinquante confirment celles d'A. Sausse (1951 : 101) réalisées dix ans plus tôt : tous deux montrent que la population wayana est alors en voie d'extinction, avec une espérance de vie inférieure à trente-cinq ans. La mortalité est alors le triple de celle des Noirs marrons Boni qui vivent dans la même zone, liée surtout au paludisme, aux problèmes infectieux pulmonaires et aux parasitoses intestinales. Bois, qui a répété ces travaux au début des années soixante, montre une inversion des chiffres et une reprise démographique qu'il attribue à l'introduction d'une assistance biomédicale « régulière et efficace » (id : 37-38). Le tableau suivant est évocateur :

[520]

	années 59-62	années 62-64
natalité annuelle	3,4 %	6 %
mortalité annuelle	4,2 %	3 %

Ils vont dans le sens des estimations de P. et F. Grenand qui chiffrent à 300 Wayana vers 1760, à 2000 en 1800, 1000 en 1910 et 550, seuil le plus bas, dans les années cinquante ; puis 670 en 1970 et sans doute presque 1200 maintenant. C'est dans ce contexte de dépopulation permanente, depuis plusieurs siècles, liée en grande partie aux maladies ⁸¹⁴ et à la faible fécondité des femmes (l'infanticide ne joue qu'un rôle secondaire et les guerres inter-ethniques n'ont sans doute été qu'un facteur mineur, compensé par des agrégations concomitantes), qu'il faut envisager la pensée wayana sur la mort, de même que la culture morbide que leur société a forgée et qui ne sera qu'introduite ici.

Quoiqu'il en soit, toutes les pratiques et conceptions relatives à la mort et au cadavre doivent être étudiées et comprises en se rappelant que, pour les Wayana, c'est quasiment toujours un "esprit" *jolok* ou un chamane qui est responsable de la mort, et que dans tous ces cas le corps est mangé par le *jolok* et ses amis ; avant d'être décomposé il sert de festin, et c'est surtout cela qui focalise l'angoisse des Indiens ⁸¹⁵. Cependant si la mort est conçue dans l'immense majorité des cas comme l'aboutissement d'une volonté meurtrière, ou encore d'une faute, les Wayana n'ignorent pas pour autant l'idée, en tant que possible, d'une fin spontanée, sans intervention extérieure. On retrouve cette notion dans le passage de l'épopée de Kailawa qui annonce la fin des guerres ⁸¹⁶ ; le premier Kailawa y meurt "de fai-

⁸¹⁴ La maladie joue aussi indirectement puisque E. Bois estime qu'elle est responsable d'environ 30% des avortements volontaires dans les années 50 (1967 : 40). N'oublions pas que « les maladies sont pour nous un milieu naturel. Leur suppression est un changement de milieu » (G. Olivier, 1980) qui suppose bien évidemment des adaptations.

⁸¹⁵ Cette colonisation du cadavre par les *jolok* résulte du vide d'âme que la mort implique.

⁸¹⁶ Un certain nombre de termes rendent compte de la guerre ; le plus précis est *ulinumtop*, qui désigne "la guerre" et tout ce qu'elle implique : meurtre, faim, misère, incertitude... Le verbe *tulinumhe* correspond à "vivre en temps de guerre" ; *tulinumtai*, qui ne s'emploie plus, c'est "déclarer la guerre".

blesse", en disant "je vais mourir de mort naturelle (*tīwēlē*, "spontanée", "non-voulue"), je vais mourir parce qu'il faut que je meure, dit-il, et il mourut". Hurault a établi une approximation (dans quelles conditions ?) des imputations de décès « d'adultes et d'adolescents sur lesquels les opinions concordaient » (1968 : 65) soit sur vingt-neuf cas durant la période 1952-1964. Il obtient les résultats suivants :

[521]

- action d'un chamane --->	envoi d'un <i>akuwalinpë</i>	8
	---> envoi d'un <i>jolok</i>	10
- action spontanée d'un <i>jolok</i> ou d'un <i>akuwalinpë</i>		3
- empoisonnement		3
- <i>ëtoimatpë</i> (provoquant le décès de chamanes)		2
- mort naturelle		2

Et il recense « les raisons invoquées pour expliquer l'action meurtrière » (id : 65) : vengeance de la famille envers un des siens qui avait quitté le fleuve, vengeance vis-à-vis d'une femme qui a repoussé les avances, vengeance à la suite de différends commerciaux mineurs, ou d'une injure ou humiliation.

Ce qu'il faut voir c'est que la grande majorité des décès est imputée à une agression et impose une vengeance ⁸¹⁷, directe ou médiée par le chamane : cette réciprocité, qui est chez les Wayana le plus souvent idéale, justifie la remarque de B. Albert (à propos des Yanomamë) qui voit dans « la mort une relation politique » (1985 : 380).

L'étude qui suit se divise en deux chapitres ; l'un s'intéressera plus particulièrement aux lexique de la mort et aux attitudes que cette dernière induit dans le groupe, et notamment dans la famille, avant et après le décès ; l'autre sera consacré aux différents traitements potentiels réservés au cadavre.

⁸¹⁷ « la mort n'est jamais naturelle », remarquait en 1910 Lévy-Bruhl à propos des primitifs en général, et il complétait en disant qu'elle « n'est jamais due à des causes naturelles, parce qu'elle est toujours violente, en d'autres termes, parce qu'elle est toujours un meurtre, un assassinat, voulu, prémédité et accompli par une certaine personne, au moyen de pratiques magiques » ([1910] 1951 : 324-325).

Pour l'ensemble de cette section, nous suivrons le plan suivant :

CHAPITRE XII : LA MORT EN MOTS ET EN PRATIQUES	522
XII-1 Lexique de la mort, du meurtre et du mort	522
XII-2 Pratiques autour du corps mort et mourant	525
XII-2-1 attitudes pre-mortem.....	525
XII-2-2 le deuil	527
XII-2-3 la suite du deuil.....	532
CHAPITRE XIII : LES TRAITEMENTS DU CADAVRE	537
XIII-1 Les traitements habituels du cadavre : inhumation, incinération, suspension	549
XIII-2 Le rituel de vengeance <i>ëtoimatpë</i>	549
XIII-3 En guise de conclusion : aspects du cannibalisme.....	565

[522]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie.
Anthropologie du corps

Chapitre XII

La mort en mots et en pratiques

Il s'agit ici, après avoir répertorié les différents types de morts qu'envisagent les Wayana, de donner un aperçu des modalités du deuil et de la période qui s'en-suit, jusqu'à la levée de deuil.

XII-1 Lexique de la mort, du meurtre et du mort

[Retour à la table des matières](#)

Il existe deux termes pour dire mourir. D'abord *tîlëmëphe* : dans le lexique de la connivence ce terme est employé pour dire "je n'ai plus rien, ni argent ni essence" ; "je suis ruiné" (socialement mort, impuissant). *Talamhe* en est l'équivalent dans la langue de *mïmnë*. Pour désigner un mort, quelqu'un de décédé, c'est la situation de celui qui parle par rapport au défunt qui décidera de l'appellation : s'il s'agit de quelqu'un d'étranger à la famille, on dira *ilëmëpïtpï* ou *ëkep* (le mort, le défunt) alors que s'il s'agit de quelqu'un de la famille, on dira *uwanokom* (peut-être de *kuwanokom*, "notre coeur" ?). On emploie ce mot à la place du nom de la personne ou du lien de parenté pour éviter la tristesse que cette évocation directe

ne saurait manquer de déclencher : ainsi on ne dira pas "quand je me promenais avec mon grand père" mais "quand je me promenais avec *uwanokom*". Pour désigner le cadavre, la dépouille on emploie *ēkep*. Quant au moment du décès, c'est *lēmēptop* : en fait ce terme désigne le moment du décès, la mort, et les instants qui le précèdent mais aussi ce qui a tué, tout élément responsable de la mort, meurtrier (ou bien seulement potentiellement meurtrier) tel le poison ou une branche d'arbre si elle te tue ; ainsi les *hemīt* sont *lēmēptop*. On peut donc traduire *lēmēptop* par "capable de donner la mort", "potentiellement létal".

Les modalités de la mort donnent lieu à un lexique plus riche. Commençons par envisager les différentes façons de tuer :

[523]

- *tīlēmēpkai* ⁸¹⁸, "tuer, ôter la vie" de quelque façon que ce soit : par un *pījai* ou un *jolok*, des *hemīt*, *ēlemi*, par le fusil ou l'arc... Ici comme dans *tēhlomoikai* la mort est réelle et totale, contrairement à *tuwei* où elle est symbolique ou partielle. Il existe des façons plus rares d'être tué, comme *tīwetepkai* (litt. "enlever le ventre"), "éventrer" : *pēneja tīwetepkai Kupi*, "le pirana éventre Kupi".

- *tikaimotai*, "tuer, en général" (du gibier ou une personne) mais de mort violente, ce qui n'est pas impliqué par le terme précédent. C'est le terme le plus général, s'appliquant aussi bien à ce que tue l'homme en pêchant ou chassant qu'au meurtre. En fait *tikaimotai* c'est "tuer la proie", mais aussi "assassiner" et, dans une acception plus récente "se battre". "Le meurtre" se dit *kaimotatop* : c'est le fait de tuer, qu'il s'agisse d'un homme ou d'un animal, mais aussi l'instrument avec lequel on tue (couteau, fusil...). "L'assassin" est *ikaimotatpī*, celui qui a tué, et *ikaïmo* "la proie" (*ēkēikaïmotpē* : personne qui a été mordue par un serpent, littéralement "l'ancienne proie du serpent"). Mais on peut aussi dire *uhmotēn* (celui qui bat, de *tuhmoi*) dans le sens de tueur, de meurtrier. Enfin *tikaïmojem* a de nombreux sens, qui tous supposent la mort. C'est d'abord "le prédateur", et par exemple on dira *ēkēi tikaïmojem kutoke* ; "le serpent est prédateur de la grenouille", ou bien Wayana *tikaïmojem ēhmeleke*, "les Wayana (sont) prédateurs avec tout", c'est-à-dire tout ce qui vit est leur gibier (ce qui est intéressant pour la compréhension du rapport qu'ils ont au monde, surtout si l'on se souvient que les *jolok*

⁸¹⁸ On retrouve la même racine, *ēmē* = "toi", que dans mourir ; on pourrait (c'est une hypothèse) traduire littéralement par "t'ôter".

sont leurs propres prédateurs). Mais *tikaimojem* c'est aussi un assassin, ou celui qui se bat et par extension un bon chasseur, un chasseur confirmé ⁸¹⁹. On voit bien que les deux registres, celui du meurtre et celui de la chasse, sont confondus chez les Wayana comme s'il s'agissait de deux actes de même nature.

- *tëhlomoikai* ⁸²⁰, "s'entretuer", plutôt grâce à un moyen magique mais pas nécessairement. Le nom correspondant est *ëhlomoikatop* qui désigne aussi "la guerre" (façon indienne) qui en est l'expression la plus outrée. On dira par exemple *hemüt ëhlomoikatop* si quelqu'un a été empoisonné. Les meurtres par *hemüt*, ceux entre *pïjai* en font partie. Il y a l'idée d'une confrontation.

- *tëtuwëi* (litt. "se perforer la chair") : "s'entretuer", que ce soit avec des armes à feu, des flèches ou des massues... (mot plus récent que *tëhlomoikai*). On peut aussi utiliser ce mot pour dire "se suicider". Contrairement aux deux termes précédents, la mort n'est pas [524] inéluctable. Les Wayana qui parlent français font un usage fautif du verbe "tuer" : ils traduisent ainsi *tuwei*, qui veut dire précisément "flécher" ou tuer au fusil et plus généralement percer, perforer, trouer. Voici deux exemples : *jolok nuetpï*, "le *jolok* a fléché, perforé" (on dit ça si on est malade de *jolok pïle*) et *Jean nuetpï alimi*, "Jean a tué des singes atèles". Dans les deux cas ce peut être blesser simplement par flèche, pointe. Ce que connote *tuwëi* c'est la perforation, et non la mort qui n'est pas obligatoire : on peut être *tuwëi apsik*, "un peu perforé", ou beaucoup. La perforation est la meilleure métaphore de la mort pour les Wayana ; qu'il s'agisse de la prédation à but alimentaire ou du meurtre humain le lexique ne fait pas de différence. Ici production et destruction se confondent.

Si l'on peut tuer, être tué, on peut encore faire tuer : *tuhmopoi* c'est "faire battre", blesser une personne par autrui, que ce soit par coups (de poings, de massue...) ou *jolok pïle*, mais non par arc ou fusil. C'est par exemple le cas si l'on va trouver un chamane afin qu'il effectue une vengeance pour notre compte. En fait tuer ici est plus du domaine de l'intention que de la réalité.

⁸¹⁹ Dans cette acception de bon fournisseur de viande (qui peut aussi concerner l'animal, le jaguar notamment), on emploie maintenant davantage *tikaimokem*. *Ikaimotatpï*, peu employé, désignerait "l'assassin" et "le prédateur humain exclusivement", alors que *tikaimotahem* serait exclusivement le prédateur animal ; *istainu tikaimotahem ëhmelëken*, "le jaguar tue tout", il s'attaque à toutes les proies.

⁸²⁰ Dont la racine probable est *lomo*, "couché", "par terre", "ruiné".

Par ailleurs nous avons dit qu'un Indien commence à mourir dès qu'il est malade, blessé, battu, dès qu'il souffre. Donc, même s'il n'est pas totalement mort on dira qu'il est tué, plus ou moins selon la gravité de l'atteinte. *La mort est donc un continuum* qui va de la perte de la santé à la disparition totale, avec de nombreux stades intermédiaires pendant lesquels l'âme peut quitter le corps plus ou moins longuement. Lorsqu'un Wayana souffre beaucoup, ou majeure, théâtralise sa douleur, on dit "qu'il va mourir" (*ilëmëpjai*), tellement c'est insupportable et pire que la mort. Bref, la mort n'est pas simplement ce passage que nous autres Occidentaux envisageons ; elle est un état, une phase qui peut s'orienter vers une disjonction des composants de la personne ⁸²¹, comme nous le verrons, ou dont on peut revenir sain et sauf : le mourant voit, lors du décès, les morts de sa famille qui l'attendent. Il y a comme une barrière entre eux et lui, qu'il hésite à franchir : s'il le fait il est mort ; s'il refuse finalement et reste de ce côté, alors il est simplement *temuktolokai*, "évanoui" (Pk).

L'existence est un perpétuel danger où l'on risque presque à chaque instant de se faire tuer, ce qui est rendu par *tëlikpoi* ("risquer de mourir", "frôler la mort", "réchapper à la mort").

Enfin la mort peut être collective et aboutir à rayer un groupe de la carte. *Tëhenatkai* ("s'enlever le cou"), c'est "se décimer" les uns les autres, "s'exterminer" : *Wayanatom tëhenatkai Wayāpi malë* signifie "les Wayana ont exterminé les Wayāpi". Et *ëhenatkatop* [525] c'est le fait de disparaître progressivement par le meurtre, la guerre ; on peut ainsi rendre le terme "génocide".

Si l'homme est devenu un être mortel (*tilëmëphem*), ce n'est pas le cas de toutes les "espèces" du vivant. Il existe des immortels (*ilëmëpipin*), qui de ce fait sont éternels, *etipila ulëno* ("vie sans limite"). Ainsi on peut affirmer *akuwalinpë man etipila ulë* c'est-à-dire "le "le fantôme" (est) immortel". Ils vivent cependant, mais pas de la même existence ni sous le même état. *L'espace-temps du rêve, qui est leur domaine, n'est pas borné, contrairement au nôtre.*

⁸²¹ Un grand nombre d'ethnies pensent que l'individu n'est plus une personne, est déjà mort quand l'âme est partie, même si le corps continue à bouger (Lévy-Bruhl, [1922] 1947 : 58 et suiv).

XII-2 Pratiques autour du corps mourant et mort

[Retour à la table des matières](#)

Nous allons avoir maintenant l'occasion de vérifier la justesse de l'assertion de Durkheim comme quoi « le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles »⁸²². En effet la mort est l'occasion d'un ensemble de pratiques diverses, variables en fonction du lien qui unissait chacun au disparu, régies par un code précis.

XII-2-1 - attitudes pré-mortem

Dès que la personne est considérée comme mourante, tous ceux qui avaient des dettes envers elle, fussent-elles anciennes, se hâtent de venir les acquitter. Peur de son *akuwalinpë* (fantôme) pour certains, surtout crainte des "représailles" morales de la famille : selon Aimawale "on se dépêche de rendre tout ce qu'on doit à une personne mourante ou très malade. Pas du tout par peur de son *akuwalinpë* (comme le soutient Pileike) mais parce que dans ces cas là la personne se hâte de détailler à sa famille la liste de ses débiteurs (et créditeurs)⁸²³ ainsi que de tout ce qu'ils lui doivent. Or si tu ne rends pas, la famille va médire de toi. De toute façon c'est une politesse de rendre ce qui est dû à quelqu'un qui va mal. Il y a des disputes à cause de cela ; quand une personne n'a pas remboursé quelqu'un avant sa mort la famille médiera, elle dira aussi qu'un jour elle fera pareil. En fait on règle tout dès [526] que la personne sent qu'elle va mourir. Elle dit d'appeler ses débiteurs et ses créditeurs ; car, de même, tous ceux à qui le moribond doit de l'argent ou autre chose viennent le trouver, et s'il ne peut pas payer, lui disent : qui va payer pour toi ? afin qu'il désigne quelqu'un de sa famille qui acquittera ses

⁸²² Règle énoncée par Durkheim et citée par Mauss dans "l'expression obligatoire des sentiments", 1968 : 270, cependant que la psychologie moderne se demande s'il ne faut pas voir là plutôt un cas particulier et universel de réaction de séparation (Stoetzel, 1978 : 111).

⁸²³ Nous avons signalé (IX-1) la large pratique de l'échange différé.

dettes. Parfois la personne ne meurt pas, poursuit Aima : ça c'est passé comme ça pour E. B. après la mort de son père s'est disputé avec E. car l'un des deux devait de l'argent à l'autre. Ils se sont presque battus. Les gens les ont retenus (*tëpëhë-mëi* : "retenir", aussi bien une pirogue qui s'échappe au fil du courant qu'une dette, un souvenir, une rancune). Bien sûr ça ne concerne que des dettes assez importantes". L'exemple est fameux d'un grand et vieux chamane, avec lequel nous avons beaucoup travaillé, qui fit semblant de mourir (il a, depuis, vraiment disparu), tant et si bien que les gens affluèrent de partout afin de lui donner ce qu'ils lui devaient. Ce n'était pas rien, beaucoup de ceux qu'il avait soignés étaient ses débiteurs, depuis des années pour certains, repoussant sans cesse l'échéance. De plus son statut de chamane fit qu'on mit plus de hâte à venir se mettre à jour avec lui. Peu après, tous les crédits étant perçus, l'ancien se sentit mieux et réussit à surmonter une mort en laquelle tous perçurent, mais tardivement, un subterfuge.

Ainsi on peut dire que le décès joue un rôle dans le règlement des dettes. C'est une échéance obligée sous peine de dispute ; il met en valeur la réciprocité dette/crédit. Il est à noter aussi que la famille peut être sollicitée pour le règlement. Au total *la fonction économique du décès est importante* : on se met à jour publiquement, ce qui permet de prouver son honnêteté et, partant, de rassurer ceux qui sont nos créiteurs actuels et futurs. Des richesses changent de main. De nouveaux contrats peuvent voir le jour. Gare à ceux qui n'ont pas su se montrer à la hauteur, qui ne s'acquittent pas de leur dû ; en-dehors des représailles immédiates, qui ensuite voudra les aider, dans cette société où chacun est à la fois prêteur et emprunteur ?

De même qu'on règle les dettes lorsque le malade annonce qu'il va mourir, dès avant la mort, parfois à sa seule éventualité, on commence à se lamenter, les proches principalement : l'époux ou l'épouse, la mère, les enfants... Ainsi, alors que j'examinais, à la demande de la famille, un enfant victime de syncopes, la grand-mère faisait en se balançant rythmiquement le tour du carbet, alternativement dans un sens et dans l'autre, déclamant la triste mélodie que l'on entend après le décès et pour l'enterrement ⁸²⁴. L'enfant jouait avec ses camarades deux jours plus tard.

⁸²⁴ Chez les Kalina, Ahlbrinck observe : « lorsque le mourant ne va pas tarder à pousser le dernier soupir, les gens sont assis autour de lui. On pleure... Parfois (ou toujours) on pique le mort au talon avec une aiguille pour que l'esprit puisse mieux le quitter et aussi pour éviter qu'il fasse du mal aux vivants » (1956 : 408).

[527]

Nous ne disposons pas d'observation directe à ce sujet, mais il semble que le mourant accepte son sort, quand celui-ci est inéluctable, avec résignation ⁸²⁵. Tant qu'il n'est qu'un mourant en puissance, c'est-à-dire un simple malade, il y a une grande part de théâtralisation de ses souffrances.

Nous verrons avec *ëtoimatpë* (XIII-2) qu'on peut déjà lier, aux ultimes instants, les extrémités du mourant afin d'empêcher l'esprit tueur de s'échapper.

XII-2-2 le deuil

L'annonce de l'imminence du décès, puis celle de sa confirmation, circulent dans tout le pays indien, par pirogue et tout autre moyen. Chacun est informé et devra, c'est une règle élémentaire de courtoisie, venir pleurer avec la famille. Chacun vient faire montre de sa tristesse, *ëtahamatop* (le terme inclut le sentiment lui-même, sa cause et son expression). On psalmodiera *emihenpa* ! expression qui signifie à peu près "quel malheur !", en se lamentant. Ahlbrink parle d'une coutume qui n'est notée nulle part ailleurs : « lorsqu'un homme était mort, immédiatement quelqu'un courait dans le village, en faisant tournoyer un court morceau de bois au bout d'une corde en guise de rhombe, pour chasser le *jolok* » (in De Goeje, 1943 : 32).

Durant un jour ou deux un énorme rassemblement a lieu. Les membres du groupe large, du village et de tous les villages, sont censés venir visiter la famille du défunt. Ceux qui n'y viennent pas, pour une raison ou une autre, risquent d'être soupçonnés d'avoir participé au meurtre de la personne : il est donc très dangereux de ne pas s'y rendre ! Cependant il est possible, si l'on était éloigné ou empêché, de venir pleurer avec la veuve ou le veuf dès que possible ; j'ai observé cela un mois après le décès. Plus on était lié au défunt, ou plus on veut prouver qu'on l'était, plus on devra se rapprocher du cadavre exposé sur son hamac, et pleurer avec la famille, énoncer les qualités du disparu, décrire quelques bons moments passés avec lui, dire en quoi il était indispensable... D'abord arrêté à quelque distance du carbet, on pourra deviser avec d'autres personnes, voire échanger des

⁸²⁵ Cf néanmoins ma brève présentation du regretté chamane Muloko, p 70.

boutades. En fait on se concentre : il s'agit de trouver en soi le thème de la lamentation afin de prendre son rôle dans ce drame public qui n'exalte les vertus du défunt que pour signifier l'importance des relations de groupe, les magnifier, affirmer leur statut comme fondement de l'ordre social.

[528]

Quelques précisions sur les lamentations ⁸²⁶. Nous avons dit qu'elles débutaient avant la mort, ce que confirme De Goeje qui a assisté à deux décès : « pendant que le malade vivait encore, la famille la plus proche commençait déjà à chanter des lamentations. Au moment de la mort toute la population du village commençait à se lamenter pêle-mêle... Des gens qui arrivent dans un village où quelqu'un est mort depuis leur dernière visite vont chez les proches parents et se lamentent quelques temps avec eux, en se tenant embrassés » (1943 : 32). Il poursuit en précisant que les lamentations de la famille, d'abord quotidiennes, diminuent de fréquence peu à peu, et il nous fournit même quelques précisions sur leur contenu : « On raconte des histoires entières dans les lamentations, où l'on célèbre les vertus du défunt, ou peut-être on rappelle toute sortes de souvenirs » (id : 35). Les pleureuses, nous dit un auteur plus récent, « s'efforcent de crier les principales qualités de la disparue, tandis que dans le refrain monocorde de mes pauvres amis revient continuellement le douloureux "Mamac, ô Mamac" » (Cognat, 1989 : 234). En fait le souvenir du défunt, même des années après sa mort, peut donner lieu à de telles attitudes, « Le mort apparaissant en rêve est le signe que les lamentations doivent commencer » (De Goeje, 1943 : 34). Je fus quant à moi réveillé souvent la nuit par le son lancinant et funèbre d'une voix clamant la tristesse qu'éprouvait la personne de l'absence de l'être cher, décrivant ses qualités ou les bons moments passés ensemble, alors que la disparition datait de plusieurs années. Ainsi, des mois et souvent des années après le décès, il arrivera que l'on repense au défunt et on se lamentera. *Tìpohnëpëmëi* signifie "se souvenir", "repenser" mais aussi par extension on peut l'employer pour "se lamenter", puisque les lamentations doivent normalement accompagner ce souvenir qui est une manifestation directe du défunt. On est triste, on pleure souvent, seul, mais on ne se lamente pas toujours. Ainsi *tìponëhpëmëi wanokom* c'est "se souvenir (et pleurer,

⁸²⁶ Rappelons que l'on a différencié (VIII-2) la lamentation pleurée (*ëhamotop*) du pleur "à l'occidentale" *kuikuikatop*.

se lamenter) de quelqu'un qui est mort". Cela généralement à la suite d'un rêve où le défunt apparaît, ou d'un souvenir.

Après avoir passé un moment en périphérie de la scène, on se rapproche et se place avec le groupe central, mêlant ses lamentations à celles des autres. Chacun prend son tour. On peut tenir quelqu'un par le bras, par le cou... Mais pour véritablement montrer qu'on est *tijaikolokem*, littéralement "le corps blanc", c'est-à-dire en deuil, "on doit toucher la terre" ⁸²⁷. Cela peut se réaliser de plusieurs façons, soit que l'on s'asseye à même le sol, que l'on tombe ou se roule sur la terre... Bref on doit se salir de terre (*teklomai* ⁸²⁸) et surtout beaucoup pleurer ; on peut toucher le cadavre, s'adresser à lui. Les *tijaikolokamo* en vérité c'est [529] seulement la famille proche en général, des deux côtés, mais cela peut exceptionnellement comprendre des gens qui n'en font pas partie, de grands amis du défunt par exemple. Ce sont eux, les *tijaikolokamo*, qui devront, après l'enterrement, se couper les cheveux (*tupukhe*, comme après l'initiation) d'autant plus courts que les liens de parenté étaient rapprochés, et que les liens affectifs étaient intenses. Or les Wayana n'aiment pas avoir les cheveux très courts pour les raisons envisagées au paragraphe consacré à la pilosité. Actuellement cette coutume est en voie de disparition ; ainsi il y a quelques années, après le décès d'un chef de clan, sa femme, sa soeur et deux de ses enfants se sont rasés la tête, un de ses fils a coupé ses cheveux jusqu'à la nuque, alors que ni son gendre ni ses petits-enfants, qui pourtant l'aimaient beaucoup, n'ont réalisé ce geste. Maintenant les jeunes, principalement, refusent de couper leurs cheveux trop court. Les raisons invoquées pour le non respect de cette coutume sont que "certains ont honte -de se couper les cheveux- et d'autres ne respectent pas les règles". Par ailleurs les proches ne pourront porter de bijoux durant le temps du deuil.

Un cas particulier est l'enterrement de jeunes enfants qui n'ont pas encore reçu de nom. La mère seule s'en charge et cela ne donne lieu à aucune manifestation de

⁸²⁷ Thévet décrivant un début de deuil qui ressemble fort à celui des Wayana note : « ... vous les verrez tant hommes que femmes couchés sur leurs couchettes suspendues, les autres le cul contre terre s'embrassant l'un l'autre... » (1983 : 97).

⁸²⁸ *te/kulo/mai*, "mettre le *kulo*", l'endosser : on montre qu'on partage la même souillure que le défunt, qu'on ne la craint pas.

deuil ⁸²⁹. Nous suivons tout à fait Hertz lorsqu'il affirme que « la mort d'un nouveau-né, à la limite, est un phénomène infra-social » (Hertz, 1905-1906 : 134). Le petit enfant n'ayant pas encore "la vie des hommes", c'est-à-dire étant resté près de la surnature, du sauvage, y retourne facilement. Presque partout « la mort des enfants provoque une réaction sociale très faible -quasi nulle chez les Wayana- et presque immédiatement achevée » (Hertz, 1905-1906 : 133). Nous verrons aussi qu'il laisse peu de trace (*akuwalinpë*), comme si la personne n'avait de devenir que quand elle a un passé.

La plupart des termes relatifs au deuil ont rapport au roucou, dont les Wayana s'enduisaient quotidiennement le corps, nous l'avons noté plus haut. *Tijaikoloke*, "avoir le corps blanc" (*ijasi*, "mon pouvoir", ici "mon corps" ; *tikolokem*, "blanc") désigne "le fait de porter le deuil". Se priver de cette "peau de vie" qu'est le roucou couleur de sang c'est une façon d'exhiber sa propre mort. On peut dire *tilomoi* (se dépouiller...) pour "être endeuillé" ; on retrouve la racine *lomo*, "abattu", "par terre, achevé".

Dès la mort on fouille très minutieusement le carbet du défunt pour en extraire les moindres objets lui ayant appartenu : vaisselle, arc, chemise... Ils seront rassemblés, brisés pour ceux qui peuvent l'être (arc, flèches, vaisselle, catouri, tabouret, éventail, sabre, casserole, calebasse...) ou brûlés et jetés dans la tombe. Cou-dreau note : « Le mobilier d'un chacun [530] étant brûlé ou enterré avec son propriétaire » (1893 : 240). Rien, pas même le nom, ne doit rappeler aux vivants l'existence du défunt ⁸³⁰. Si c'est un homme qui meurt on jettera et brisera son arc et tous ses instruments de chasse et pêche, sa pirogue (on peut éventuellement la laisser pourrir) et son moteur ; s'il s'agit d'une femme, on brûlera le carbet et on abandonnera l'abatis. On ne doit plus les utiliser. Une ancienne, Sapijet, affirme que "si la femme meurt on brûle l'habitation et on abandonne l'abatis sans le récolter".

⁸²⁹ Voir par exemple Godelier (1982 : 105) qui dit que l'enfant sans nom est enterré par la mère sans cérémonie. Ou encore l'enterrement des corps lors des infanticides (X-2-2).

⁸³⁰ Chez les Guayaki « après la mort, plus rien ne doit subsister qui ait appartenu au défunt », (P. Clastres, 1972 : 245). Voir aussi le traitement du cadavre. On se souvient que Lévy-Bruhl faisait de la notion d'"appartenance" la cause de cette coutume, par ailleurs fréquentes de par le monde, de détruire les objets des défunts : « ces objets sont inséparables de sa personne... C'est pourquoi ces choses doivent disparaître en même temps que lui... » ([1927] 1968 : 141).

Mais de nos jours les choses changent. Les objets de valeur seront récupérés : après le décès d'un chef de clan, on brûla son arc, son canot, on jeta son fusil mais le moteur fut conservé. Quant aux carbets, plus perfectionnés qu'autrefois car ils font l'objet pour la majorité d'un financement par l'Etat -à la fois pour leur construction et leur entretien- sous forme de LES (logements évolutifs sociaux), on ne les détruit plus. Ainsi c'est sa fille, après dispute avec le frère, qui a récupéré le carbet d'une dame à Twenke. Des modalités nouvelles apparaissent : "On peut revendre le moteur, ou le fusil. Si c'est une bonne maison solide, avec des tôles - symbole de luxe, de richesse et d'Occident- c'est la fille de la femme qui va y habiter, le mari lui se refera une maison. Si c'est une mauvaise maison en *wai* -toit traditionnel en "chaume"- personne n'y habitera et on peut la brûler. La ou les filles pourront récolter l'abatis", me confie une femme, et une autre avance que "la maison et l'abatis c'est à la femme... si elle meurt on peut brûler son carbet, mais c'est pas obligé, et récolter son abatis". Jusqu'à présent il n'y avait donc pas d'héritage matériel, à l'exception, comme l'a bien remarqué Coudreau du *pakara*⁸³¹, sorte de malle en vannerie contenant les parures de *marake* qui se transmet de père en fils et ne peut normalement se vendre (la monétarisation en cours explique qu'un chef de lignée ait proposé, il y a quelques années, de vendre l'une de ses parures). C'est l'aîné des fils ou de la lignée qui hérite de ces somptueuses parures qu'il aura à charge d'entretenir, de réparer : il ne s'agit pas d'un bien personnel mais du dépôt dans les mains d'un aîné d'un bien familial inaliénable. Les *pakara* seraient protégées par une entité surnaturelle et, quand je demandais à les voir, on me disait souvent de donner quelque chose (minime, symbolique) afin de contenir l'esprit protecteur. Selon Coudreau elles seraient enterrées ou brûlées en l'absence de descendance mâle.

Cependant écoutons Hurault :

« Quand on apprend qu'un homme est mourant, il arrive que les Boni établis à proximité se rendent sur place pour éviter cette destruction des biens qui les scandalisent. Au moment de la mort ils [531] prennent les valises contenant les perles, l'argent et les étoffes du mort, et s'opposent au

⁸³¹ La première mention de cet objet date, à ma connaissance, du voyage de La Haye, en 1728-1729 (de Villiers, 1920 : 126).

meurtre des chiens ⁸³². Après une semaine, l'égarement de la douleur passé, les parents du mort viennent rechercher ces biens et se les partager. Ce sont les fils qui ont la plus grande part, puis les filles. Ce n'est qu'à défaut de fils ou de filles que l'héritage échoit aux proches parents maternels » (1961 : 183).

Soulignons ici au passage le rôle de médiateur de la mutation joué par les Boni. On voit qu'il faut donc se garder d'interpréter trop vite les données. Les comportements qui "émergent" actuellement sont la suite logique de comportements identiques assez anciens mais introduits par des tiers. À en croire Hurault, les Boni permettaient ainsi aux Wayana, au prix d'une tricherie certes, de satisfaire à la fois les exigences de la tradition et leurs intérêts matériels. Cependant, il le dit bien, ce fait était marginal.

Par contre le mode d'héritage "nouveau" et qui va se généraliser risque d'engendrer, comme partout, des conflits interfamiliaux comme dans un des exemples cités. Voici un cas d'héritage sans conflit : "quand le grand-père est mort ils ont cassé la pirogue, le fusil, brûlé toutes les affaires et l'argent. L'épouse, âgée, n'a rien gardé. Par contre la famille a conservé la maison (pour les petits-enfants) et le petit-fils préféré a gardé le vieux moteur" (A). On respecte si possible les préférences du mort (ainsi c'est son petit-fils préféré qui a hérité du moteur du grand-père dans le premier exemple). On m'a d'ailleurs précisé que souvent on donnait quelque chose à celui que le défunt préférait. Les animaux domestiques, propriété du défunt, étaient souvent tués, mais nous ne croyons pas que ce soit toujours le cas. Il semble que la répartition suivra le clivage sexuel traditionnel, évocateur du clivage sexuel de la production : les instruments de la production du champ, associée à l'enfantement, à la reproduction, le lieu de leur préparation, reviennent aux femmes ; et le moyens de la prédation aux hommes.

Quand les visites sont finies, autrefois vers le troisième jour qui suivait le décès, la famille proche va enterrer le mort. Maintenant on attend rarement au-delà du deuxième jour.

⁸³² Rappelons que chez les tupis Guayaki (dont le traitement de la mort présente un certain nombre de points communs avec celui des Wayana) on sacrifiait une de ses filles sur la tombe du chasseur afin qu'elle lui évite le fardeau de la solitude (P. Clastres, 1972 : 202-245).

[532]

XII-2-3 la suite du deuil

Passés les premiers jours, les vivants ne sont pas encore quittes d'avec le défunt ; un certain nombre de règles régissent leur conduite.

On devra éviter un certain temps de prononcer le nom du mort, et notamment en présence de membres de la famille, car on le rappellerait alors à leur souvenir. Si on désire l'évoquer on a recours au mot *uwanokom*. Le nom (*ëhet tihle*) ne sera ré-utilisé, traditionnellement, qu'au bout de la deuxième ou troisième génération. Le but est le même que celui qui motive la destruction des objets : c'est tenter d'effacer toute trace, tout signe qui pourrait rappeler le mort à la mémoire des vivants, provoquant leur tristesse. "On ne prononce pas le nom du mort car sinon on va être triste". *Etumhakënma*, c'est littéralement "avoir très mal", quelle que soit la douleur ; on utilise aussi ce terme pour désigner le chagrin, la douleur morale, la grande tristesse qui survient principalement lors d'un deuil ou si on pense à un défunt qu'on aimait. On me précise à ce sujet que "dans le chagrin on a mal à la poitrine". C'est dire le grand cas que font les Wayana de cette douleur, et l'on comprend mieux qu'ils évitent d'y retomber. Mais il est une autre raison à cette prohibition, évoquée plusieurs fois par des informateurs : prononcer le nom du défunt risquerait d'attirer son *akuwalinpë*. A ce propos, une petite histoire est significative : j'étais une fois dans un village construit sur un îlet au milieu du Litani avec Mata, un de mes traducteurs, en amont d'Antekum. Comme je lui demandais à quoi correspondait un carbet sans cloison mais bien entretenu où personne n'allait, et sur le sol bien balayé duquel on voyait se découper un rectangle, il baissa la voix en s'éloignant du lieu pour me chuchoter qu'il ne pouvait me le dire de suite. Plus tard il m'apprit que c'était la tombe d'un chamane et qu'en disant son nom à haute voix il eut risqué d'attirer son *akuwalinpë*. B. Albert a bien vu chez les Yanomamë que "la destruction de la trace du mort" n'est pas conçue exclusivement en termes psychologique mais a aussi pour but d'éviter « le retour indésirable du spectre du disparu sur les "traces" de son existence terrestre » (1985 : 394). Or le nom est une trace.

Lorsque plusieurs décès survenaient, ou bien le décès d'un *pïjai* (une certaine hiérarchie intervient ici, qui place les chamanes au sommet), il était de règle

d'abandonner le village pour en fonder un nouveau, afin de ne pas avoir à subir les désagréments des *akwalinpë* ainsi accumulés ⁸³³. Nous n'avons pu vérifier les assertions d'anciens [533] observateurs, validées par les archéologues, comme quoi « les Indiens, en quittant leur village, abandonneraient l'ensemble de leur mobilier (poteries, haches...) » ⁸³⁴ : les vieux Wayana ne s'en souviennent pas. Nous ne savons pas si une différenciation sexuelle apparaît, ce qui n'est pas impossible si l'on tient compte que le cadavre masculin est traité différemment dans *ëtoimatpë* de celui de la femme. Ceci est dorénavant fini. Si Këiwa comme Alimina, deux vieilles femmes, disent avoir changé de village chaque fois qu'il y avait plusieurs morts enterrés, il n'en est plus de même : "si on ne quitte plus le village c'est parce qu'il y a un Blanc" dit Këiwa ; une autre ancienne avance que "autrefois si une ou deux personnes mourraient on quittait le village car les *jolok* s'en prenaient à lui. Aujourd'hui on a moins peur des *jolok* car il y a moins de *pïjai* et il y a les vaccinations, les médicaments, les docteurs. C'est pour ça qu'ici - Antekum- on n'a pas encore changé de place alors qu'il y a eu plusieurs décès". On voit là le rôle que peut jouer, dans l'imaginaire wayana comme dans la pratique, la médecine occidentale ou seulement la présence du Blanc. Nous reviendrons sur le fait que l'explication de la sédentarisation est davantage à rechercher du côté de l'école, des postes de santé, de l'électricité et autres avantages guère plus poétiques.

En fait le deuil réel ne dure qu'une semaine environ, après quoi la famille peut recommencer à boire de la bière de manioc mais sans rire ni gaieté. "Avant, la famille, surtout le conjoint, ne mangeait pas durant quelques semaines pour manifester son affliction, mais maintenant ça ne se fait plus" (Sapiet). Quoiqu'il en soit la mort d'un seul met à contribution toute la communauté, « surtout car l'angoisse du deuil menace l'intégrité de l'individu et celle du groupe. Il importe donc qu'elle soit prise en charge par la collectivité » (L.V. Thomas, 1980 : 61). La coutume prescrit à tous, famille ou non, de manger normalement le jour du décès, et de se

⁸³³ W.E. Roth signale qu'en 1907, un mois après une succession de trois décès, le village Tuwoli fut déserté (1915 : 159). Chez les Achuar, dont l'habitat est plus dispersé, Descola note qu'ils « donnent une justification de l'abandon de la maison après la mort de son maître -ce qui revient à l'abandon d'un village chez les Wayana- en arguant que son *nekas wakan* -âme- viendrait hanter les lieux et empêcher les survivants de mener une vie normale » (1986 : 157). Il discute cette notion en remarquant que si c'est un enfant ou une femme qui meurt on ne change rien au quotidien.

⁸³⁴ DRAC Cayenne, Service Régional de l'Archéologie, Bilan scientifique (1994 : 17).

gaver, de se repaître absolument le lendemain ; car s'ils avaient faim pendant la nuit, ils se laisseraient en rêve inviter par les *jolok* malfaisants, les *okopi*, à partager avec eux la chair crue du cadavre ⁸³⁵. Cela donne alors un *tëtopai* très fort (asthénie, amaigrissement ; cf XXI-6-2), parfois mortel : *tëtopai* est donc vraiment une maladie liée à la contamination par le sang frais, senti ou absorbé, qui provoque une altération du sang de la personne atteinte (on trouve la même idée, sur ce plan, avec la femme en couches) "tu es très *tëtopai* car tu as mangé le mort" (Pk). Pourquoi la deuxième nuit seulement ? "Parce quand on meurt c'est comme quand on tue du gibier. On ne le prépare pas le premier jour, mais [534] seulement le lendemain, et on invitera tout le monde. C'est pareil pour les *jolok*, sauf qu'eux vivent la nuit. On tombe malade car on a mangé de la chair crue, et en plus qui appartient aux *jolok*" (A). Un informateur affirme qu'afin d'empêcher les *jolok* d'approcher on se dessinait des motifs sur le corps, notamment avec *sipë* on faisait des raies sur les joues (Pk) et Malilu dit que "maintenant à la place de *sipë* on met du rouge à lèvres sur les joues et le front de façon à imiter les *jolok okopi* qui ne penseront pas à nous inviter à manger le mort cuit ou boucané". Cela et ce qui suit confirme clairement ce que Ahlbrinck avait compris : « le cadavre qui n'est pas encore enseveli est dangereux ; les vivants encourent des périls à cause du mort, aussi bien du côté de l'esprit *yoroka* qui vient de provoquer sa mort, que du côté de l'esprit du mort lui-même » (1956 : 408).

Ainsi il paraît qu'autrefois les gens évitaient encore plus que maintenant de voir le cadavre ou de s'en approcher. On risque en effet *kulopon*, archétype de souillure obtenu par la vue et le contact rapproché avec un mort, en fait par l'intermédiaire de l'odeur : "c'est pas comme si on voit quelqu'un de vivant, ça a aussi une odeur... c'est ça qui vient sur toi" ⁸³⁶. C'est pour rejeter ça qu'on se coupe les

⁸³⁵ Indication identique dans Ahlbrinck en ce qui concerne d'autres karibs : « l'homme est pour les *yoroka* ce que le gibier est pour le chasseur. Lorsque le *yoroka* a tué sa victime, il la coupe en morceaux, comme le chasseur découpe son gibier. Le *yoroka* procède ensuite à la distribution, aux habitants du camp, des morceaux qu'il vient de découper. C'est pendant leur sommeil que les habitants reçoivent cette nourriture. Pour éviter ce repas nocturne, les Indiens cherchent à effrayer et à repousser le *yoroka*. On s'enduit le visage de suie par exemple. Les grandes personnes disent à leurs enfants... barbouillez vos visages de noir sinon l'esprit vous rassasiera... » (1956 : 408).

⁸³⁶ Cette croyance est répandue à la surface de la terre. Chez les Dayak, nous dit Hertz on se protège de la décomposition car « il ne faut pas que l'influence mauvaise qui réside dans le cadavre et qui fait corps avec les odeurs puisse se répandre au dehors et frapper les survivants » (1905-1906 : 54) . Souvenons-nous que chez les Wayana l'odeur des lochies est responsable de *tëtopai*, maladie caractérisée par une forte asthénie notamment. (voir XXI-6-2).

cheveux... c'est pour cette raison qu'autrefois on n'allait pas voir les morts, qu'on n'assistait pas aux enterrements". C'est pour se débarrasser de cela qu'on se lave en faisant s'écouler l'eau à travers un *manale*, tamis à manioc ⁸³⁷ : nous en avons parlé avec les soins du corps. Ces pratiques montrent assez que « la mort génère une impureté majeure que toutes les sociétés inférieures s'appliquent à neutraliser » (Lévy-Bruhl). On peut aussi en être infecté par la vue d'un *jolok*, et secondairement c'est ce dont nous menacent les mauvais présages. Ceux qui ont vu le cadavre devront s'abstenir de manger quelques heures, et ceux qui l'ont touché pour le mettre en terre seront contraints de suivre des règles alimentaires et comportementales précises sous peine notamment de voir, notamment, leur ventre gonfler comme celui du cadavre...

La levée de deuil, autrement dit "le roucouage", *ëtanopëmëtop*, s'effectue sur décision de la famille. *Tëtanopëmëi*, "lever le deuil", signifie littéralement "se recolorier" (sous-entendu, dans la tradition, au roucou). Ce terme n'a plus de rapport avec la réalité dans la mesure où les Wayana ne se teignent plus au roucou. Par contre c'est un critère [535] physique qui donne traditionnellement le signe que la levée de deuil peut s'effectuer : le fait que les cheveux, rasés lors du deuil puis une seconde fois quand ils arrivent aux épaules, touchent les épaules pour la seconde fois ⁸³⁸. La famille prendra alors collectivement la décision de lever le deuil, qui donnera lieu à des comportements précis codifiés. Elle sera marquée par *ëtawokëmëtop*, "à nouveau la bière de manioc" (*tëtawokëmëi* c'est "reboire soi-même"), c'est-à-dire qu'on retrouve le droit de boire. Ce terme ne s'emploie qu'à propos du deuil (la fin du *marake* s'exprime différemment). En fait, pendant la repousse des cheveux, petit à petit la douleur s'est estompée, jusqu'au moment, approximativement indiqué par la deuxième longueur de la chevelure, où l'on

⁸³⁷ Il est intéressant de voir que De Goeje signale la même technique chez les Arawak « on l'emmenait ensuite -la veuve après le décès de l'époux- jusqu'à la rivière, on la plongeait dedans et on lui versait de l'eau sur la tête à travers un tamis » (1943 : 36) et Ahlbrinck signale à propos des Kalina : « pour se protéger contre les mauvaises influences d'une personne qui vient de décéder, on se lave avec une eau dans laquelle on a mis l'écorce d'une liane appelée "liane de l'ail"... Je pense que l'esprit doit fuir l'odeur de cette liane » (1956 : 408).

⁸³⁸ On trouve cela chez d'autres peuples amazoniens. Ainsi M.J. Harner nous dit-il à propos des Jivaros : « La femme se coupe les cheveux très courts en signe de deuil, et ne doit reprendre un mari, en théorie, que lorsque ses cheveux auront repoussé jusqu'à ses épaules » (1995 : 146).

décide collectivement d'oublier⁸³⁹. Toute la famille doit avoir oublié, c'est-à-dire ne plus souffrir à l'évocation du nom du défunt notamment ; on est capable de repenser à lui, d'entendre ou de prononcer son nom (virtuellement car cela est interdit). Aussi décide-t-on de pleurer ensemble et pour la dernière fois le mort, ensuite c'est l'oubli, non de l'individu mais de la douleur qui est attachée à sa disparition. On passe donc une nuit entière à pleurer. Le lendemain on se passe au roucou (c'est une des rares occasions où cette ancienne habitude est à nouveau observée), et s'ensuit tout le jour une fête où l'on boit beaucoup de cachiri, avec des musiques traditionnelles (la danse/musique de la levée de deuil est normalement celle qu'on appelle *woitakala*) et modernes ; "c'est gai et on s'amuse" (A). Ainsi prend fin le deuil⁸⁴⁰. Alors seulement la veuve peut se remarier, ce qui est formellement proscrit pendant le deuil. C'est un moment important car jusque là "on évite les *tijaikolokamo* ("ceux qui ont le corps blanc", c'est-à-dire la famille proche du défunt), on ne les invite pas, on ne veut pas perturber leur tristesse, on craint leurs réactions ; ainsi si on les invite ils peuvent répondre "tu ne sais pas que je suis en deuil, respecte ma douleur !". Ce n'est donc qu'après la levée de deuil que prend fin l'ostracisme marqué dont la famille proche est l'objet, ostracisme désiré et imposé.

Selon Hertz la "cérémonie finale", chez les Dayak, « a un triple objet : donner aux restes du défunt la sépulture définitive, assurer à son âme le repos et l'accès au pays des morts, enfin relever les survivants de l'obligation du deuil » (1905-1906 : 88). Il en fut peut-être de même chez les Wayana, mais on voit que seul le dernier point est encore expliqué, [536] pris en compte. C'est dire que les pratiques ont dû changer depuis fort longtemps. On devine à plusieurs indices qu'un processus de démythification, de sécularisation, (de désacralisation ?) est en cours depuis fort longtemps (perte de l'idée de solidarité entre l'âme et le corps mort...). Quoiqu'il en soit le terrain était prêt pour accueillir des conceptions nouvelles, comme celles des missionnaires ou de l'école républicaine. On verra que les jeu-

⁸³⁹ On peut distinguer deux types principaux d'oublis : *tītēnkapamhe* c'est "oublier quelque chose" (une commission par exemple ; *tītēnkapamhe gasolin pēk Mahipahoulapo*, "j'ai oublié l'essence à Maripasoula") qu'on n'a jamais réellement enregistrée ; *tītēnkapamēmēi* c'est "ne plus se souvenir de quelqu'un ou quelque chose" que l'on a connu (une personne, une langue ; *tītēnkapamēmēi wai palasisi omi pēk*, "j'ai oublié le français"). Le critère de la repousse des cheveux est aussi utilisé pour la même raison chez les Kayapo (1963 : 60).

⁸⁴⁰ « Pour quitter le deuil on organise une grande fête » aussi chez les Kalina (Ahlbrinck, 1956 : 409).

nes ne manquent pas de stigmatiser à l'occasion l'absence de consistance, de cohérence des conceptions présentées par les vieillards : c'est un point important.

Pour terminer il faut dire, à la suite des observateurs antérieurs ⁸⁴¹, qu'aucun culte n'est rendu aux morts. Coudreau est le seul à avoir avancé cette notion, ignorée voire contredite par tous. Il faut signaler cependant que Hurault en fait un cas particulier, après avoir bien précisé « qu'aucune offrande de nourriture n'est faite aux *akuwalinpë* des défunts ordinaires... quant à l'*akwalinpë* du chamane non seulement on ne lui adresse pas d'offrandes... l'*akuwalinpë* des apprentis chamanes (environ un homme adulte sur cinq) -et non pas des chamanes- peut être neutralisé... par des offrandes de nourriture sur la tombe. À cet effet on demande au malade à l'agonie ce qu'il voudra manger » (1961) (ce qui va dans le sens de ce que rapporte Hertz des Galibi). Quant à nous, nous avons souvent abordé ce problème avec nos informateurs, obtenant invariablement la même réponse : "ça ne se fait pas chez nous". La seule exception est une vieille informatrice qui m'affirmait : "Autrefois on faisait parfois une petite cérémonie familiale pour les ancêtres : on préparait notamment du cachiri et on en offrait au mort. Ca a presque disparu. Ca n'avait pas de nom particulier". Au total malgré tout une interrogation demeure ; il serait intéressant d'obtenir une réponse définitive à cette question, à supposer toutefois que les Wayana aient eu une attitude homogène à ce sujet.

On voit ainsi que c'est essentiellement à travers le corps des vivants que le deuil se marque, s'inscrit. C'est l'essence du plaisir qui est bannie : pas de bijoux, pas de roucou, pas de danse, interdiction de faire l'amour, cheveux courts et pas de cachiri, donc pas de participation active aux festivités. Beauté et plaisir festif sont relégués : privé de ce qui fait la valeur de la vie, les porteurs de deuil sont exclus de la société, ce sont des morts vivants. D'un bout à l'autre, tout est ritualisé. Les souvenirs tristes eux-mêmes donnent lieu à des manifestations convenues.

⁸⁴¹ Par exemple Hurault : « On n'observe rien qui évoque si peu que ce soit un culte des ancêtres. Jamais on ne se rend sur les tombes pour faire des offrandes ; jamais on ne s'adresse aux esprits des morts ; le rite de lever de deuil est marqué par une simple danse, aucune invocation n'est adressée à l'esprit du mort et son nom même n'est pas prononcé » (1961 : 181).

[537]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie. Anthropologie du corps

Chapitre XIII

Les traitements du cadavre

Après avoir vu ce qui se passait autour du cadavre, il est temps d'envisager de quels soins particuliers celui-ci fait l'objet. Le corps mort subit un ensemble de manipulations destinées à lui assigner un lieu de repos final en tenant compte du fait qu'un lien existe encore entre lui et les "âmes". Il s'agit donc d'un moment délicat où l'improvisation n'est pas de mise. Nous distinguerons entre les traitements habituels du cadavre, anciens ou actuels, avant d'analyser un rituel spécifique qui constitue un mode de vengeance profane et donne lieu à une mise en scène complexe. Enfin les anciennes pratiques cannibales, maintenant abandonnées mais dont il subsiste des vestiges, retiendront notre attention.

XIII-1 Traitements habituels du cadavre

[Retour à la table des matières](#)

Trois types de traitement du cadavre sont théoriquement possibles : suspendu dans un hamac, enterré ou incinéré. C'est le défunt qui choisit en fait, nous disent une ancienne et la littérature : « la famille doit toujours se conformer au dernier vœu du mourant pour les funérailles » (Cognat, 1989 : 228), et il y a des tendances selon les périodes. Si c'est un enfant qui meurt, c'est la mère qui décide. En

fait il n'est pas sûr que chacun dispose d'une liberté totale dans le choix du mode de traitement de sa dépouille. Crevaux affirme, ce qui est confirmé ailleurs, que les *pījai* ne sont pas brûlés, et Ahlbrink rapporte que « quelqu'un qui meurt d'une mort naturelle, ou qui a été une personne très vertueuse, est enterré. On brûle ceux qui sont morts sous l'influence d'un esprit mauvais, entre autre la flèche d'esprit, la chute d'un arbre, la mort subite ; mais pas par suite de morsure de serpent, noyade, maladie chronique, décrépitude sénile » (in De Goeje, 1943 : 21, 32). Cette observation va dans le sens de celles effectuées par d'autres personnes, dont moi-même, que nous développerons avec *ëtoimatpë*. Au total il ressort qu'un chamane sera plutôt enterré ou suspendu dans son hamac, et que quelqu'un tué magiquement bénéficiera la plupart du d'une crémation de type *ëtoimatpë*, les autres enfin pouvant choisir ⁸⁴². Importance donc de [538] l'étiologie de la mort dans le traitement du cadavre et, d'une certaine façon, pour le devenir de l'âme.

En ce qui concerne la première modalité, la suspension dans le hamac, on ne peut se référer qu'aux témoignages passés car elle n'est plus pratiquée de nos jours ; "on enterre les gens à leur idée... avant on suspendait plus souvent dans le hamac que maintenant" (K). Ce type de traitement du cadavre ne fut pas appliqué par sa famille, en 1996, à la dépouille d'un vieux chamane qui l'avait pourtant réclamé. Hurault nous apprend ainsi que « certains demandent que leur corps soit abandonné en forêt dans une petite case spécialement construite en bois dur impu-trescible formant comme une cage. Le cadavre ainsi mis à l'abri des animaux sauvages est placé dans un hamac, entouré de ses objets familiers puis on l'abandonne définitivement » (1961 : 182) ⁸⁴³. Coudreau (1893 : 119-120) donne une description impressionnante d'une variante où le squelette est retrouvé dans son hamac à l'étage du carbet, dans un village abandonné.

⁸⁴² Ahlbrinck dit des Oayanas « que ceux qui meurent sous l'influence d'un esprit maléfique (esprit flèche, chute d'un arbre, mort subite) sont brûlés alors que les autres que frappe une mort naturelle (morsure de serpent, maladie de langueur, noyade ou débilité sénile) sont ensevelis » (in De Goeje, 1943 : 21). Pour De Goeje « chez les Oayanas on n'incinère pas le corps des hommes-médecine ; homme-médecine et animaux viennent prendre conseil de lui » (1941 : 21).

⁸⁴³ Voir aussi Cognat « Parfois cependant le cadavre est enroulé dans le hamac et la moustiquaire puis déposé en pleine forêt : Les oiseaux de proie et les insectes se chargent de faire place nette...assez rapidement » (1989 : 228). Ce mode d'inhumation des *pījai* a pour raison de permettre aux hommes, aux autres chamans et aux animaux de venir les consulter (Crevaux, [1883] 1987 : 324).

Il semble qu'une alternative entre la suspension et l'inhumation ait été réservée aux chamanes. C'est Crevaux qui en donne la meilleure description ⁸⁴⁴, confirmée ensuite par Coudreau pour qui : « il est un mode de sépulture qui n'est usité que pour les grands *piayes* On creuse une fosse de deux mètres de long au fond de laquelle on amarre un hamac et on le laisse exposé à l'air au fond de la tombe. Les vautours urubus ne tardent pas à le visiter ainsi que celui qui a été laissé également dans son hamac dans un *pacolo* désert » (1893 : 134).

Quoiqu'il en soit, il semble bien que les chamanes n'étaient jamais livrés à la crémation. Crevaux donne une explication qui permet de comprendre le traitement différentiel des chamanes : « Si l'on brûle le corps aussitôt après la mort, c'est pour que l'âme s'envole avec la fumée. Les piays, qui ne sont jamais livrés à la crémation, gardent [539] l'âme attachée au corps. L'esprit et la matière restent dans la fosse, où ils sont visités par les piays qui leur succèdent, et par des bêtes et des hommes qui viennent les consulter » ([1883] 1987 : 324). L'explication que nous donne Crevaux montre la voie à suivre, en faisant intervenir l'âme, mais nous essaierons de mieux comprendre en traitant de la notion de personne. Ce ne serait pas pour leur interdire une autre vie que l'on agirait ainsi avec les *pījai* mais afin de pouvoir à l'occasion profiter de leurs pouvoirs encore sans doute accrus par le passage dans l'au-delà. Ils ont quant à eux le moyen de gagner le monde autre sans artifice.

L'incinération simple (*ëwahtop*) n'a plus cours. Il est possible que l'abandon progressif de l'incinération et surtout de l'exposition en forêt soit aussi une conséquence du contact avec les missionnaires ⁸⁴⁵. Nous décrivons pour notre part un

⁸⁴⁴ « J'apprends que Macuipi, en sa qualité de piay, c'est à dire de médecin, n'a pas été brûlé comme le reste des mortels. Conduit sur les lieux de sa sépulture, je vois une petite hutte au milieu de laquelle se trouve un large trou ayant deux mètres de profondeur ; au fond j'aperçois mon ancien hôte couché dans un hamac où il semble dormir. Le corps... est complètement peint en rouge. La tête est parée de plumes aux couleurs éclatantes, le front est ceint d'une couronne faite avec des écailles de caïman ; c'est l'emblème de la souveraineté. Au cou est attachée une petite flûte en os et plusieurs sachets qui renferment des couleurs... ; je vois près de lui un grand vase mais il est vide ; les Roucouyennes ne donnent pas à manger à leurs morts. D'ailleurs le cadavre a sous la main un arc, des flèches et une massue... » (1987 : 270). Gillin signale que la momification est connue chez les Piaroa et chez les chamanes roucouyennes (1948 : 852).

⁸⁴⁵ Hurault propose une version complémentaire : « Les Oayana, sous l'influence des Boni, renoncent de plus en plus à la crémation. Cela ne se fait plus que pour les gens qui l'ont expressément demandé. La crémation se pratique soit au village soit en forêt » (1961). Notons encore la place des Boni comme diffuseurs de "civilisation", car il est évident qu'ils appliquent ici les préceptes des sectes protestantes qui se sont tôt implantées chez eux.

peu plus loin le type particulier de crémation auquel nous avons eu l'occasion d'assister, mais la vocation était nettement vengeresse. Elle a frappé tous ceux qui y ont assisté. À l'origine de la crémation Hurault évoque un mythe dont il donne le résumé suivant :

« Un vieil indien, ancêtre des *kukujana*, s'égara jadis dans la forêt. Guidé par le chant des oiseaux de la forêt, il parvint enfin auprès de l'oiseau *oglae* ⁸⁴⁶ qui lui enseigna les arts et les chants des Oayana actuels, ainsi que l'épreuve du *marake*. Il revint à son village et transmit les connaissances qu'il avait reçu (plusieurs figures de danses qui précèdent la cérémonie appelée *kalao* représentent la marche de l'ancêtre perdu dans la forêt, guidé par le chant d'un oiseau). Quelques temps après il mourut. Les enfants incinérèrent le corps ; deux jours après ils eurent la stupeur de l'apercevoir de nouveau ; il flottait dans l'air et avait le corps d'un jeune homme. Cet ancêtre édicta, devant les Oayana rassemblés à l'annonce de ce prodige, les coutumes du *marake* telles qu'elles sont pratiquées de nos jours. C'est depuis ce temps qu'on brûle les morts dans l'espoir d'une résurrection » (id : 184).

Ce qui nous intéresse beaucoup est le lien établi entre l'initiation et la mort dans ce mythe : le rite d'initiation trouverait son origine dans la parole d'un ressuscité !

En ce qui me concerne je n'ai jamais assisté à une incinération. Cependant, on trouve une bonne description d'une incinération simple (et par la même occasion du comportement de deuil) dans Cognat qui intitule un chapitre « J'ai vu brûler une indienne » :

[540]

« ... La nuit tombe lorsqu'elle rend son dernier soupir, accompagné du cri aigu de ses filles et des gémissements et lamentations du reste de la famille. Sa fille aînée se couche dans le hamac, passe son bras autour du cou de la défunte, alors que hommes et femmes l'entourent en poussant des plaintes horribles. Tout le monde se lamente, se tenant la tête d'une main et s'appuyant de l'autre sur l'épaule des proches parents... D'autres se plaignent mutuellement en criant des paroles douloureuses qui retracent la vie de la morte. Chacun donne maintenant des colliers de perles, qui sont

⁸⁴⁶ *Oklai*, l'engoulevent noirâtre (*Caprimulgus nigrescens*).

passés autour du cou du cadavre sur lequel on dépose une longue étoffe rouge... Toute la nuit ce seront les mêmes scènes douloureuses... Avec l'aube, les hommes quittent le lugubre carbet et s'éloignent, hache sur le dos. Ils vont couper des bûches pour préparer un brasier... Pendant ce temps on prépare la morte : c'est-à-dire que dans son hamac, avec elle, on dépose ses objets personnels... C'est alors que la défunte est enroulée dans son hamac et sa moustiquaire et qu'elle est portée jusqu'au bûcher, sous des plaintes déchirantes qui recommencent. On dépose le corps sur les rondins, la tête face au soleil levant ⁸⁴⁷... En début d'après-midi il ne reste plus qu'un tas de cendres... Le chef du village retire des braises un restant d'os calciné entouré d'une matière rougeâtre. Il appelle toute la famille, à laquelle il montre ce signe qu'il interprète comme étant le mauvais esprit responsable du décès... Au petit jour les lamentations reprennent, tandis que la fille aînée, à l'aide de deux petits morceaux de bois, recherche minutieusement, consciencieusement, les restes de sa mère. Les cendres sont écartées, fouillées. De temps en temps elle découvre un os calciné que chacun s'empresse d'identifier ⁸⁴⁸ avant qu'il ne soit déposé dans un coffret garni intérieurement d'une étoffe rouge toute neuve... Pendant ce temps... creuse un trou rectangulaire à la sortie du carbet ⁸⁴⁹. A l'aide de larges vanneries carrées, l'Indienne apporte des cendres sur lesquelles on dépose le coffret sacré ; toutes les cendres sont alors entassées au-dessus... on tasse le tout puis on ajoute de la terre pour combler et mettre à niveau. L'emplacement est alors soigneusement balayé, tandis que le lieu des brasiers est recouvert avec de la terre provenant de la tombe... » (1989 : 223-225) ⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ De Goeje « le cadavre fut placé...les pieds vers l'ouest ». Il ajoute "avant on brûlait pas les morts en dehors d'*ëtoimatpë*")

⁸⁴⁸ Excepté pour le cas explicite de diagnostic à postériori réalisé par le chef à partir du restant d'os calciné je n'ai pas d'explication pour cette pratique d'identification.

⁸⁴⁹ Coudreau 1893 : 133 précise qu'on enterre les cendres dans la maison du défunt ou dans celui des étrangers.

⁸⁵⁰ Voir aussi Crevaux : « Ils plantent en terre un piquet : C'est pour appuyer le cadavre que l'on assied sur le bûcher. Le défunt est revêtu de ses plus jolies parures ; il porte sur la tête une couronne de plumes aux couleurs éclatantes ; à son cou sont attachés ses colliers, son peigne en bois et ses flûtes en tibia de biche ; les bras et les jambes sont recouverts de bracelets. Pendant qu'on s'occupe de ces exhibitions, la veuve éplorée jette par terre toutes les poteries dont se servait son mari. Son désespoir n'épargne rien. Tout ce qui appartenait à celui qu'elle aimait est immédiatement détruit...Les cendres recueillies dans un vase en terre furent placées sur le carbet de la veuve. C'est dans un an seulement qu'il sera déposé en terre » ([1883] 1987 : 155). On remarque notamment la position assise toujours du cadavre. De Goeje donne des précisions intéressantes (1941 : 32-33). Il a assisté lui-même à une crémation simple et à *ëtoimatpë*.

On gardait le plus souvent un fragment d'os carbonisé ou ayant résisté aux flammes, essentiellement la rotule ⁸⁵¹, comme moyen d'attaque magique : lors de *tētĩmtēi* (l'empoisonnement magique) on mélangeait de la poudre de cet os avec les *hemĩt* et une [541] parcelle du corps de la victime, selon une technique codifiée que nous étudierons (M). L'adjonction de cet élément majorait l'effet nocif du mélange. Ses possesseurs le conservaient secrètement sous peine d'être suspects de sorcellerie. Les choses n'ont guère changé sous cet aspect, comme en témoigne cet informateur : "On garde presque toujours les os après *ētoimatpē*. La famille ramassait les os et tout ce qui n'était pas consommé. Soit ils l'enterraient sous le carbet avec la cendre soit ils le gardaient dans une cantine" ⁸⁵² (A).

L'inhumation constitue une autre possibilité pour le traitement du cadavre ; elle est la pratique la plus largement utilisée maintenant ⁸⁵³, voire même la seule : « La plupart des morts sont enterrés... un seul Indien présent creuse la fosse, y place le mort. Cet homme est ensuite tenu à l'écart pendant trois mois ; il mange à part... » (1961) disait déjà Hurault il y a plus de trente ans. *Tonamhe* signifie "enterrer" et également "cacher" et *onamtop* désigne "l'enterrement" et "la tombe", ainsi que "la cachette" et "l'acte de dissimuler". Le terme *ētonamtop* s'applique à l'endroit où l'on va enterrer le mort (décidé le plus souvent par lui-même) et plus récemment au "cimetière", en fait groupe de quelques tombes, si les tombes sont entretenues comme au village Lawa. Par contre on appellera *ētonamtoponpē* "le lieu où on a enterré la personne", ainsi nommé après l'enterrement et une fois le lieu abandonné (en friche). Enfin *onamne* s'applique à "celui qu'on enterre", avant et pendant l'enterrement ou, c'est le contexte qui oriente, à "celui qui cache" ; quant à celui qui a enterré le corps c'est *onamĩtpon*.

Le corps est toujours enroulé dans un hamac neuf et sa moustiquaire, chaque Wayana gardant un hamac de rechange en cas de besoin ou pour cette occasion (Hurault, 1961) : un jeune homme m'assura un jour "c'est notre richesse" (A). Cependant, maintenant, certains bénéficient d'un cercueil en bois de fabrication arti-

⁸⁵¹ Chez les Yanomamis la rotule est "la maison des esprits" (Lizot, 1976 : 137).

⁸⁵² De Goeje apprit d'un Noir créole, qui avait vécu longtemps parmi les Oayana, qu'on désigne aussi par *tamo-jetpē* un médicament que l'on boit, et dans lequel sont mélangés les cendres des os d'un mort, de la tête brûlée d'un vautour, et d'autres choses (1941 : 34).

⁸⁵³ Les animaux apprivoisés sont enterrés et on peut même les pleurer ; je vis une petite fille enterrer soigneusement et en pleurant, avec une de ses amies, un bébé singe mort après être resté agrippé à sa mère tuée.

sanale. "On met avec le corps les objets que le mort aimait (poteries, colliers, ceintures...) ⁸⁵⁴, on l'habille en *calimbe* avec une couronne *pumali* et un ou plusieurs colliers au cou ; Pileike dit que le mort emporte ses objets au ciel avec lui pour les utiliser. On peut éventuellement placer sur la tombe un objet que le mort aimait et qu'on n'a pas voulu détruire, comme une valise" affirme une ancienne. On peut aussi enterrer les animaux familiers avec leur propriétaire, ou bien les pendre ou les tuer (A). Ce sont des hommes qui portent le corps et le mettent en terre.

[542]

La tombe autrefois était renforcée sur les côtés selon De Goeje, et tapissée de feuilles ⁸⁵⁵. Les auteurs anciens insistent sur la position fœtale ⁸⁵⁶ donnée au mort lors de l'enterrement (comme sur la position assise lors de l'incinération). Celui ou ceux qui portent le mort en terre, les *onamitpon*, " sont les fils de la personne ou les maris des filles qui creusent la tombe des parents". Ils devront veiller à suivre des règles strictes. Ceux qui assistent à la mise en terre d'un enfant prendront en partant un peu de terre extraite de l'excavation, comme nous l'avons vu faire une fois à Malilu mais pas à Aimawale, pourtant père, afin que "ça n'attrape pas" leurs propres enfants. Il semble qu'en ce qui concerne les suicidés on les enterre avec la corde de leur pendaison après avoir coupé l'arbre auquel ils étaient accrochés (A).

L'inhumation se pratique dans un lieu choisi si possible par le défunt, les morts de la famille étant souvent enterrés, maintenant, les uns à côté des autres. Le lieu de l'inhumation a varié, et d'ailleurs il n'a jamais été standardisé : des anciens m'ont affirmé qu'autrefois il était situé sous le *tukusipan* ou sous le carbet

⁸⁵⁴ Chez les Kalina « tout ce que le mort a porté l'accompagne... on procède à sa parure et on le barbouille de roucou » (Ahlbrinck, 1956 : 409). Je n'ai pas observé le roucouage du défunt chez les Wayana actuels.

⁸⁵⁵ « Pour l'enterrement on creuse un trou spacieux, tapissé à l'intérieur ; on y pose le cadavre assis et penché un peu en arrière, comme à la crémation, le visage tourné vers l'ouest ; la fosse, qui a été faite comme un caveau, est fermée au-dessus par une rangée de bâtons sur laquelle on met de l'écorce et ensuite de la terre. On enterre sous la maison du mort, sous une maison d'un village abandonné ou dans la forêt. Le corps d'un chef ou d'un homme-médecine peut aussi être placé dans son hamac ; le village est abandonné ensuite » (1943 : 32). Les Wama procédaient de même pour la confection de la tombe (De Goeje "Les Indiens néolithiques", 1943 : 16)

⁸⁵⁶ On retrouve cela aussi bien chez les Tupi que chez les Cashinahua (Deshayes et Keifenheim, 1994 : 232) ou les anciens Galibi (P. Barrère, 1743 : 229).

du défunt ou de sa famille (nous avons vu que les deux lieux convenaient à l'inhumation des cendres). Cela se pratique encore mais tend à disparaître : je connais ainsi quatre emplacements de corps sous le carbet familial ⁸⁵⁷. La tombe elle-même peut n'être pas visible, "devinable" si elle se trouve sous un carbet mais on peut s'en douter en observant le comportement des gens en général : ainsi ce n'est qu'en posant la question que je compris pourquoi, afin de nous rendre à certains entretiens, nous devions effectuer un détour : c'était pour éviter de passer trop près de certaines tombes invisibles mais connues de tous. Parfois un carbet est consacré à la tombe, elle est entretenue et comme habitée : le seul cas que je sache est une tombe de chamane. Sinon elle consiste, maintenant, en une tôle posée sur quatre solides piquets à un mètre environ du sol ; légèrement inclinée, à l'écart du village dans la forêt proche. Avant, le toit était en *wai* (*Ocotea sp.*, une lauraceae) comme les carbets ordinaires, et nous avons pu en voir de ce type. Les tombes sont entretenues au moins un certain temps, c'est-à-dire que l'on défriche régulièrement les alentours immédiats et que l'on balaie le sol.

[543]

En tout cas il semble qu'il y ait des lieux où on ne peut pas enterrer : ainsi "on ne peut pas se faire enterrer sur l'abatis, sauf sur les vieux abatis abandonnés" (mais une autre ancienne conteste cette règle). En fait, souvent, lorsque la personne est âgée elle désigne elle-même l'endroit où elle aimerait reposer. D'autres parlent d'enterrement à l'écart du village, dans la forêt ou dans un vieil abatis abandonné. C'est la façon la plus courante maintenant et certains en attribuent l'origine à l'influence des Boni : "c'est à l'imitation des Boni qu'on enterre dans la forêt". Si le "cimetière" tend maintenant à s'y substituer, principalement dans le village de Lawa, sur la rive surinamienne, qui fut colonisé par les missionnaires protestants, la notion de cimetière en tant que concentration de morts sur un temps long est contraire à la croyance traditionnelle : l'accumulation *d'akuwalinpë* chassait les gens ⁸⁵⁸. Hurault disait en 1961 : « les morts sont ensevelis dans le village même,

⁸⁵⁷ Chez les anciens Kalina Ahlbrinck notait : « on peut quitter une case à cause d'un décès. Parfois il y a quatre ou cinq morts enterrés sous une même case. Malgré cela on vit dans cette maison aussi bien que dans une autre. On y fait la cuisine et on danse sur des tombes. Mais on déménage quand il y a plusieurs cases contenant le même nombre de morts » (1956 : 409).

⁸⁵⁸ Bien qu'à lire l'autobiographie succincte d'Alimina on soit amené à relativiser. La raison qui revient le plus souvent comme motif de changement de village est la faim : "il n'y avait plus rien à manger..."

à l'emplacement de leur case que l'on détruit ensuite. Les Oayana n'ont aucune tendance à constituer des cimetières. Ils ne se rendent jamais sur les tombes de leurs parents, dont l'emplacement même est rapidement perdu quand, quelques années plus tard la brousse envahit le village abandonné » (182-183).

Il est fréquent de nos jours de combiner une crémation rapide, incomplète, avec l'enterrement. Nous avons assisté à ce type d'opération, où l'on mettait le feu au cadavre après l'avoir placé dans un cercueil : nous allons y venir.

On aura remarqué que l'orientation du cadavre n'est pas indifférente, et la plupart des auteurs se sont attachés, comme moi-même, à le souligner. Il y des variantes quant à l'orientation précise du corps, mais elle n'est pas indifférente ; classiquement visage vers le soleil couchant afin que l'*akuwalinpë* y disparaisse ⁸⁵⁹ ; nous avons dit que là-bas se trouvait un terrible labyrinthe ⁸⁶⁰. Certains n'appliqueraient cette orientation qu'à l'égard des méchants, principalement des *pījai* tueurs, les bons étant orientés les pieds vers le levant afin que leur *akuwalinpë* revienne vite, et la plupart sans orientation précise ⁸⁶¹. On peut voir là, dans le fait que les morts reviennent si on les oriente vers le levant, un élément qui confirme l'idée [544] d'une réincarnation des âmes des défunts (nous envisagerons ce point dans la partie suivante). En tout cas il est clair que la part maudite de l'âme du défunt reste auprès du cadavre ; elle a du mal au début à supporter sa solitude, ce qui explique qu'elle puisse s'acharner à attirer auprès d'elle un proche en lui volant son *omole* ou en la fatiguant ; celle des enfants en particulier, étant plus fragile, elle est aussi plus facilement dérobable que les autres.

L'analyse classique de Hertz à propos du deuil nous concerne particulièrement car il fait plusieurs fois allusion à la Guyane, notamment aux Roucouyennes (Wayana), dans sa démonstration qui vise à montrer que la crémation (qu'il décrit

⁸⁵⁹ De Goeje l'avait noté non seulement, on vient de le voir, pour la crémation, mais aussi pour l'enterrement « le visage tourné vers l'ouest », Hurault également « on creuse sous une case une fosse orientée est-ouest...on y couche le défunt, la tête vers le soleil couchant » (1968 : 63). Pilima précise que "à la mort l'*omole* quitte le corps comme une chemise et s'en va vers le haut par la tête".

⁸⁶⁰ On retrouve l'image du labyrinthe associé aux pratiques funéraires chez les Tupi : « je palpe cette céramique épaisse, d'une facture incontestablement tupi par son engobe blanc bordé de rouge et le fin lacs de traits noirs, labyrinthe destiné, dit-on, à égarer les mauvais esprits en quête des ossements humains jadis préservés dans ces urnes » (Levi-Strauss, 1955 : 93).

⁸⁶¹ Descola note chez les Achuar, la position du cadavre les pieds vers le couchant afin d'évacuer vers l'aval l'enveloppe corporelle du mort, désormais dangereuse pour les vivants (mais pour d'autres raisons que chez les Wayana), 1986 : 156.

chez les Dayaks) « ne diffère pas essentiellement des formes de sépulture provisoire » (1905-1906 : 67) ; entre elles « il y a une différence de temps et de moyens mais non de nature » (id : 72). Nous allons en commenter les grandes lignes qui correspondent bien aux observations que nous venons de présenter. « L'objet immédiat de la sépulture provisoire est de laisser à la dessiccation des os le temps de s'achever ; cette transformation n'est point aux yeux des primitifs une simple dissolution physique, elle change le caractère du cadavre, en fait un corps nouveau, et elle est par suite une condition nécessaire du salut de l'âme. Or tel est précisément le sens de la crémation » (id : 71). En fait cette dernière hâte la transformation du cadavre, mais « loin d'anéantir le corps du défunt, elle le recrée et le rend capable d'entrer dans une vie nouvelle » (id : 70-71), comme la dessiccation mais plus rapidement, presque d'un seul coup. Il y a

« une sorte de parallélisme entre la condition du corps, condamné à attendre un certain temps avant de pouvoir pénétrer dans la sépulture définitive, et celle de l'âme qui ne sera admise au pays des morts que quand les derniers rites funéraires auront été accomplis... C'est ainsi que certains Caraïbes de la Guyane française déposent provisoirement le mort dans une fosse, assis sur un siège, avec tous ses ornements et ses armes ; ils lui apportent à boire et à manger jusqu'à ce que les os soient complètement dénudés ; car, disent-ils, les morts "ne vont point là-haut qu'ils ne soient sans chair » (id : 75).

Ceci repose sur la croyance qu'il faut que le corps soit détruit sur terre pour exister ailleurs ⁸⁶². Ce n'est donc que quand toute la chair est partie que l'âme peut exister réellement. Mais il ne s'agit là que de l'âme qui est « le double spirituel du corps » c'est-à-dire l'équivalent de l'*akuwalinpë*, alors que l'autre, l'*omole*, dont le départ est cause de la mort et de la décomposition, peut déjà être au ciel. Cependant un lien subsiste, une "solidarité", qui fait que cette âme ne pourra acquérir toute sa plénitude que lorsque les os seront propres (reportons-nous au cas de cannibalisme rituel cité quelques pages plus haut). Au total, ce n'est que lorsque la décomposition sera achevée que le défunt cessera vraiment d'appartenir à ce monde ; alors la mort est consommée, il pourra vivre une autre existence. À propos de la [545] crémation il semble que quelque chose de semblable ait existé chez les Wayana : « les cendres recueillies dans un vase en terre furent placées sur le car-

⁸⁶² On observe quelque chose d'approchant chez les Guayaki (P. Clastres, 1980 : 245-246).

bet de la veuve. C'est dans un an seulement qu'il sera déposé en terre » (Crevaux, [1883] 1987 : 155).

Enfin un quatrième mode de traitement du cadavre a existé : nous voulons citer une pratique qui était déjà abandonnée depuis plusieurs générations au début du siècle, c'est-à-dire depuis la fin des guerres inter-tribales, l'endocannibalisme. Quelques éléments permettent d'affirmer l'existence d'un endocannibalisme et de postuler sérieusement celle d'un exocannibalisme ⁸⁶³ wayana ancien ; Tony l'affirme et donne des détails, Coudreau en signale encore l'existence après 1800 : « la guerre fut, paraît-il, atroce. Les Oyampis, encore mangeurs d'hommes, rôtaient les prisonniers et, après avoir incendié les villages, emmenaient les femmes captives... Les Roucouyennes ne tardèrent pas à leur rendre la pareille » (1893 : 562). Ainsi de ce récit de l'homicide réclamé pour lui-même par un vieillard, suivi d'anthropophagie rituelle. Voici ce qu'en dit De Goeje : « Il y a quelques générations, il arrivait qu'un homme devenu vieux demandât à être tué. On le tuait à coups de massue, on enlevait toute la chair des os et on la mangeait. Le squelette était coupé à la hauteur des genoux ; on le fixait sur du bois et on dansait avec (le crâne était enlevé et conservé dans un panier). La partie avec laquelle on danse s'appelle *tamo-jetpë* (ossement de grand-père). Aujourd'hui on danse encore avec une planche -le *taphem*- à laquelle sont attachés de petits morceaux de bois, qui représentent les os ; qu'on y attache un *olok* est une chose d'une date plus récente » (1943 : 34) ⁸⁶⁴. Nous trouvons une fois de plus la proximité [546] de la mort

⁸⁶³ Il est curieux de noter que c'est précisément l'exocannibalisme qui permis de justifier l'esclavage des Indiens ; ainsi Arthur, médecin du roi au 17^e siècle note : « Les Rois de Portugal ont fait cesser ce brigandage [l'enrôlement direct par les Portugais d'esclaves indiens] *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 moi qui souligne] » et l'auteur ajoute un peu plus loin « on peut tolérer, ce semble, qu'on réduise en esclavage des hommes à qui on a sauvé la vie... » (in Hurault, [1972] 1989 : 43) ; l'esclavage est bien à l'époque, implicitement, une forme de mort.

⁸⁶⁴ On peut rapprocher ces éléments de ce que rapporte sir Raleigh en 1595 à propos de peuples de l'Orénoque dont Schomburgk pense, à partir de données linguistiques, qu'il s'agit de Caraïbes : « Quand leurs chefs meurent, ils font entendre de grandes lamentations et lorsqu'ils pensent que la chair des corps est putréfiée et tombée des os, ils prennent le squelette, le suspendent dans la maison du cacique mort, ornent son crâne de plumes de toutes couleurs et attachent toutes ses plaques d'or autour des os des bras, des cuisses, des jambes » Sir Walter Raleigh, ([1596] 1993 : 137). La note 85 de Schomburgk est également intéressante, et à rapprocher des cas nombreux d'anthropophagie rituelle amazonienne à partir des os dont parle De Goeje (1943 : 21) : il cite les Palikur, les Arawak, les Kalina (trois ethnies qui existent encore

et de la coutume de l'initiation où l'on a noté que le *taphem*⁸⁶⁵ a explicitement la forme d'une hanche (*ekun jetpë*⁸⁶⁶). Un détail s'éclaire maintenant, qui donne à penser que l'initiation dans sa forme actuelle inclu certainement la survivance, sous forme symbolique, d'une tradition anthropophage perdue, même si elle a pu depuis s'enrichir d'autres éléments.

Haiwë me conta la brève histoire suivante, intitulée *Tamo jetpë* ("l'os de grand-père"), que son petit-fils Kupi a traduite pour moi (nous n'en livrons que la version française) :

Autrefois le *Tamo jetpë* était dans de bonnes dispositions et les Wayana l'utilisaient lors des danses comme support du *taphem*. Le grand-père n'est pas mort normalement mais il est mort desséché, me racontait-on autrefois.

Ce tamusi était un vieux chamane, c'est pour cela qu'il est mort progressivement de dessèchement. Il est mort presque de son propre gré ; alors on a mis l'os de la hanche dans une vannerie *kuluwa*, la chair qui était dessus s'est desséchée jusqu'à disparaître sans pourrir ; c'est cela qu'on a nommé *Tamo jetpë*, on l'a décoré en *taphem* et on l'a manié avec beaucoup de précautions, conservé dans un *kuluwa*. Les anciens l'avaient bien enveloppé, alors l'os de la hanche se sentait bien ; les Wayana dansaient avec. Mais après plusieurs années, après beaucoup de danses avec le *taphem* car même des gens d'autres villages venaient chercher ce *taphem*, le *Tamo jetpë* a pris feu tout seul, parce qu'on l'avait emplumé comme un *olok*, joli et tout et c'est cela qui a pris feu, ça a pris feu tout seul. Ainsi fut le *Tamo jetpë* autrefois ; les danses étaient réellement vraies⁸⁶⁷, et c'est cela seulement que je raconte. C'est fini.

Nous pouvons remonter plus loin dans le temps grâce au témoignage essentiel de Tony, "mulâtre libre d'Approuague", en 1769 :

en Guyane), les Atures, des tribus du bassin du Vaupes... En ce qui concerne plus précisément l'ethnie qui nous intéresse, De Goeje nous dit : « j'appris d'un Noir créole, qui avait vécu longtemps parmi les Oayana, qu'on désigne ainsi par *tamo-jetpë*, un médicament que l'on boit, et dans lequel sont mélangés les cendres des os d'un mort, de la tête brûlée d'un vautour, et d'autres choses » (1941 : 34).

⁸⁶⁵ Voir à initiation X-2-6.

⁸⁶⁶ Voir aussi De Goeje : « on porte le *olok* attaché à une planche, le *tapsem* ou *tamo jetpë* » (1941 : 30).

⁸⁶⁷ Maintenant, de l'avis de cet ancien comme de bien d'autres, l'introduction de vêtements occidentaux mélangés aux habits traditionnels lors de l'initiation pervertit la vérité des danses (et annule leur efficacité).

« D'après ce que j'ai pu comprendre par le moyen de nos interprètes, ces Indiens sont dans l'usage de manger leurs prisonniers lorsqu'ils sont en guerre ; ils mangent aussi leurs gens lorsqu'ils sont décédés ⁸⁶⁸ [c'est moi qui souligne] ; voici à peu près les cérémonies qu'ils observent. Dès qu'une personne est morte, ils [les Roucouyennes] en coupent toutes les chairs, sans rompre aucun os et avec le soin de séparer ceux de chaque partie ; ils font bouillir et assaisonner les chairs, et les mangent en témoignant du chagrin. Les plus anciens parents du mort mangent celles qui tiennent aux cotes, soit par quelques idées religieuses, soit par un privilège ou par goût. Ils font nettoyer proprement tous ces os en raclant les chairs, et les font sécher au soleil : ils font alors avec de l'arrouma ⁸⁶⁹ une espèce de mannequin, fabriqué selon la forme du corps d'une personne, et ils placent autant qu'ils peuvent les os selon les parties auxquelles ils appartiennent, pour en former une espèce de corps. Ils pétrissent de la cire de mouche à miel pour former sur les os de la tête une [547] espèce de visage qu'on sculpte grossièrement ; et on y ajoute une espèce de chevelure de perruque faite avec de la pitié, qu'on peint en noir ; on revêt cette espèce de corps de quelques habillements de plumage, et on le place dans un hamac, en lui mettant un couic de boisson entre les cuisses, et arrangeant ses bras et ses mains comme s'il le tenait... Alors ils s'assemblent autour de cette figure... Ils adressent la parole au mort pour lui faire des adieux, pendant que les femmes pleurent et prononcent des lamentations... Après cette cérémonie on retire tous les os, on les fait calciner sur une platine de terre cuite, on les pile dans un mortier de bois, on passe ces cendres ⁸⁷⁰ dans un tamis fait d'arrouma et on les jette dans un grand vase plein de leur boisson ordinaire. Ils boivent cette boisson avec les cendres dans le courant de la même journée, en faisant des cérémonies pour témoigner du respect » (230-231).

Du second témoignage au précédent puis à ce que nous observons aujourd'hui, il est possible de reconstituer hypothétiquement l'évolution, sur plusieurs siècles, de l'attitude vis-à-vis des morts, et donc d'un aspect du religieux. Il apparaît notamment que l'endo-cannibalisme était associé, au temps des guerres, à

⁸⁶⁸ Ils sont à cette époque en guerre notamment contre les Wayãpi dont P. Grenand nous dit : « la guerre wayãpi ancienne était liée au cannibalisme, coutume qui finit probablement dès la fin du dix-huitième, sans doute sous l'influence portugaise » (1982 : 208) puisque ces derniers troquaient les captifs contre des armes et des objets de traite (id : 215).

⁸⁶⁹ Retour aux origines ; les premiers hommes de notre humanité imparfaite furent créés en aro-man cf chap. XIV).

⁸⁷⁰ L'endocannibalisme était fréquent en Amazonie ; B. Albert entre autres décrit une technique similaire dans ses grandes lignes chez les Yanomamë (1985 : 421-422). A.M. d'Ans nous dit que chez les Amahuaca de langue pano, voisins des Cashinahua, la « pratique de la crémation prélude à celle de l'endocannibalisme... mélangées à une boisson, ces cendres seront consommées en famille, lors de certains rites » (1991 : 23) ; voir aussi De Goeje, 1943 : 21.

l'exo-cannibalisme ⁸⁷¹. Gillin confirme que les Karib de Cayenne (il ne précise pas s'il s'agit des Roucouyennes) gardaient durant un temps la tête de leur adversaire comme trophée ⁸⁷² et fabriquaient des flûtes avec les os des bras et des jambes (1948 : 852) : or cela est resté dans la mémoire collective car un jeune homme m'a dit un jour, alors que nous parlions de la maltraitance *awohanëmatop* (voir p 382), "tu sais, au temps des guerres, on plantait le crâne des ennemis sur des piquets autour de la maison" ⁸⁷³ ; il existe bien évidemment un lien entre ces pratiques et la conception des os comme contenant primordiaux du sang et donc de l'*omole* de l'individu. L'existence d'un endocannibalisme, et certainement d'un exocannibalisme, n'est pas indifférente quand on [548] étudie la représentation de la personne et, notamment, la circulation d'énergie/sang dans le monde : nous y reviendrons.

Tous ces éléments, ces représentations sont bien dépendants, en première instance, de la biologie, celle de la décomposition du corps mort.

Quelques réflexions en guise de conclusion : 1) la mort prend du temps, ce n'est pas un acte instantané mais un processus ; 2) elle n'est pas simple destruction, mais transition ; tant qu'elle n'est pas achevée le défunt est considéré comme vivant, et c'est pour cela que la veuve ne peut pas se remarier ; 3) des influences nocives se dégagent de la tombe jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de chair : chez les

⁸⁷¹ Lévi-Strauss avait mis en garde à propos du cannibalisme, « dont les pratiques nous sont apparues si floues qu'il en devient indéfinissable comme pratique constituée » (1984 : 144) et il avait fixé des limites au travail de l'ethnologue. Reprenant cela I. Combès ajoute qu'il semble impossible de trouver une explication unique, généralisable (1992 : 18). Le but ici est simplement de présenter des données ; néanmoins le cannibalisme paraît ici indiscutable et nombreux en tout cas sont les voyageurs qui l'affirment (par exemple Stedman 1798 : 164 pour la côte).

⁸⁷² Stedman rapporte, concernant les Indiens de la côte du Surinam la pratique du scalp (1798 : 163-164), confirmant ce qu'affirme P. Clastres parlant des tupi : « il fallait rapporter le scalp d'un ennemi tué au combat. On ignore généralement que cette tradition est aussi ancienne en Amérique du sud qu'en Amérique du nord. Presque toutes les tribus du Chaco la respectaient. Scalper l'ennemi abattu signifiait explicitement le désir du jeune vainqueur d'être admis dans le club des guerriers » (Malheur du guerrier sauvage, 1980 : 226).

⁸⁷³ Nous verrons un autre exemple de cela dans une histoire dans la partie suivante ; Gillin signale également, en parlant du cannibalisme des karibs, que « ceux de Cayenne sont connus pour avoir conservé la tête (d'un ennemi) comme trophée et pour avoir fait des flûtes avec les os des cuisses et des bras » (1948 : 852 ; trad. perso.). On trouve ce genre de pratique dans d'autres groupes comme les Tupi péruviens (Omagua, Cocama) « qui exhibaient également le crâne de leurs ennemis, soit à l'entrée des villages, soit à l'intérieur des maisons » (J.P. Chaumeil, 1985b, 150), de même que chez les Tupi comme le montre clairement la plupart des illustrations de l'oeuvre de H. Staden (1979).

Wayana ces influences persistent indéfiniment, plus exactement aussi longtemps que la mémoire des vivants, c'est-à-dire en vérité tant qu'ils sont capables de mettre de la chair sur les noms ; 4) on peut encore noter un lien interne entre l'état du défunt et celui de ses proches parents pendant la phase intermédiaire ; à dire vrai « le deuil n'est que le contre-coup direct dans la personne des vivants de l'état même du mort » (Hertz, 1905-1906). Ceci explique de nombreuses pratiques que nous avons passées en revue, car « c'est à peine si leur corps se distingue du cadavre » (id : 84) : tabous alimentaires, ostracisme transitoire... Ils sont socialement morts et dangereux car ils risquent de propager la mort. L'exclusion dont les parents du morts sont frappés, et qui varie en fonction de leur degré de parenté avec le mort, « réagit sur tout leur genre de vie » (id : 63) : ils ne peuvent continuer à vivre comme les autres et se singularisent par un régime alimentaire, l'habillement, l'absence d'ornements (bijoux, roucou -qui apporte un surcroît de vitalité...), la chevelure courte.... mis aussi interdiction de mariage, ainsi qu'un certain nombre de prescriptions positives... Il reste à rappeler la grande parenté avec l'initiation qui est marquée des mêmes interdits que le deuil ; elle serait ainsi une mort ou un deuil rituel temporaire...

Il est intéressant de noter la proposition de Erikson à propos des Pano :

« Il est probable que dès avant le contact les Pano usaient déjà d'une gamme assez variée de moyens de disposer des cadavres. Certains étaient enterrés, d'autres brûlés... d'autres enfin étaient consommés après crémation, celle-ci pouvant être ou non précédée d'une inhumation temporaire. Il y a donc une gradation des procédés, qui s'explique partiellement si l'on admet que l'endocannibalisme ⁸⁷⁴ pano est bien lié à la guerre de façon réflexive, le minimum de guerre correspondant à l'enterrement, le maximum à l'auto-consommation... Avec la disparition ou l'amoindrissement du rôle de la guerre dans les sociétés pano, il est normal que disparaisse également l'endocannibalisme qui n'était sans doute destiné qu'à nier la possibilité d'une victoire ennemie, ou du moins à en éviter les prolongements spirituels » (1986 : 200).

[549]

⁸⁷⁴ Il précise que dans ce cas, il vaudrait mieux parler de contre-exocannibalisme que d'endocannibalisme.

Le mode de traitement du cadavre se voit ainsi corrélé au type de relation entretenu par un groupe avec ses voisins. On peut raisonnablement supposer que chez les Wayana aussi « l'enjeu de la nécrophagie serait surtout d'éviter la perte du corps » (id : 198), sachant que de toute façon ce dernier est destiné à être dévoré (soit réellement par les ennemis ou les animaux, soit imaginativement par les *jolok*) ; de nos jours encore on redoute énormément de mourir en forêt, laissant ainsi son cadavre servir de pâture à on ne sait qui. Une autre raison possible, et complémentaire, de la nécrophagie, serait d'éviter, comme avec la crémation, que l'*akuwalinpë* ne vienne tourmenter les vivants ; il en est de même des animaux dont on mangea aussi la peau "afin qu'il ne reviennent pas" (il ne faut laisser subsister aucune trace). Nous allons voir que certains auteurs ont proposé une autre interprétation de ce fait, qui peut être complémentaire de celles-ci.

XIII-2 Le rituel *ëtoimatpë*

[Retour à la table des matières](#)

Écoutons l'interprétation que donne de ce rite Muloko, vieux et éminent chamane maintenant décédé : "c'est la maladie envoyée par la famille d'un mort pour le venger (*tompoi* ⁸⁷⁵). Ca n'atteint que les *pïjai*, ceux qui ont tué la personne, donc c'est une vengeance contre les *pïjai* assassins". Il s'agit effectivement d'un rituel de vengeance profane effectué immédiatement après le décès ⁸⁷⁶. Notons d'emblée qu'on ne peut le réaliser pour les suicidés "puisqu'ils se sont tués eux-mêmes". En fait "*toimai* se sont les gestes, tout ce que les gens font pour former le *tositpë*" (A) c'est-à-dire la cohorte des *jolok* vengeurs qui s'élancent à la poursuite du *jolok* tueur. Cette cohorte, "ou *ëtoimatpë*, c'est pareil", n'entre en action qu'après qu'on ait brûlé le cadavre. Cela se déroulait, autrefois, loin dans la forêt, dans un lieu retiré, et seul le groupe familial y assistait. Le lieu était ensuite pros-crit, et ceux qui passaient trop près prenaient le risque de recevoir le *tositpë*. La

⁸⁷⁵ Pour "se venger" on emploie *tëtampoi* ou *tëtamïpoi* que l'on peut décomposer ainsi *të/tamï/poi*, soit "se faire faire le tabac", ce qui implique le recours à un chamane. Mais ce n'est là qu'hypothèse de ma part. Un autre terme peut être employé, par extension, dans cette acception : *towohanëmai*, qui signifie "maltraiter", et donne une idée de la violence des intentions.

⁸⁷⁶ On trouve une pratique approchante chez les Wayãpi (P. Grenand, 1982 : 242).

technique rituelle d'*ëtoimatpë* est elle-même assez longue et complexe : "Avant tout, dès que la personne meurt et même juste avant, on lui serre fort les chevilles et poignets avec une ficelle de coton pour hamac, pour que le *jolok* tueur ne s'échappe pas" ⁸⁷⁷. Ensuite un membre de la famille de sang, volontaire, généralement un homme, mais rien ne s'oppose à ce que ce soit une femme, [550] exécute le rituel, et il devra par la suite respecter des interdits jusqu'à la mort du chamane visé. Pour certains (A) il s'agirait des mêmes interdits que pour les *tëpijem*, les postulants au *marake* ; un chamane précise que l'exécutant devra notamment s'abstenir de faire l'amour, de saluer les gens, de manger des poissons comme *pëne* (*Serrasalmus rhombeus*) et le singe hurleur *alawata* (P) alors qu'un autre informateur pense que la seule privation alimentaire de *kawajojimë* (ind.), jusqu'au résultat escompté (c'est-à-dire la mort du tueur), suffit (Pk, A). Durant l'opération personne ne doit pleurer ni se lamenter. Tout le monde peut y assister, mais il y a danger pour le fœtus d'une femme enceinte si un membre du couple y assiste.

L'exécution du rituel consiste en une mutilation du cadavre. L'exécutant plante d'abord, selon plusieurs informateurs, dans le creux sus-claviculaire une longue spatule de bois ⁸⁷⁸, *anekatop*, qui sert ordinairement à remuer la bière de manioc, car c'est le *jolok* d'*anekatop*, *anekatop jolokon*, qui va diriger le *tositpë*. Mais les versions divergent selon les informateurs quant à l'ordre de succession des opérations (tous admettent que "maintenant on ne sait plus bien faire"). D'une façon générale il s'agit de planter ou de placer dans le corps (et ses orifices) de nombreux éléments, en postulant que plus il y en a mieux c'est : principalement des os d'animaux choisis pour des raisons précises (l'agami car il ne se fatigue jamais...) car "les os sont les *jolok pïle* du *tositpë* pour aller tuer le *pïjai*" (Pk), entendons par là qu'ils constituent autant de dards lancés après le coupable ; mais aussi on enfonce un arc brisé dans l'anus, on tire des flèches, voire des coups de fusil maintenant, on plante des lances dans le corps, on met du piment dans les yeux, du poison dans les oreilles qu'on ferme ainsi que la bouche avec une espèce de cire... Des mutilations sont pratiquées : on arrache les cheveux et les poils du sexe, les ongles, on les brûle, on lacère le cadavre, on fend les mains, on extrait le cœur et le cerveau qu'on place dans une sauce pimentée... Toutes ces opérations

⁸⁷⁷ Ahlbrink notait que « quand c'est un homme, on l'étrangle avec la corde de son arc, on lui lie les pouces et les pieds. Ainsi on empêche le *yolok* de s'échapper » in De Goeje (1941 : 33).

⁸⁷⁸ C'est la spatule dont parle De Goeje dans son observation.

ne sont pas indispensables, cela dépend des éléments dont on dispose, de la science de celui qui effectue le rituel. À bien regarder, il y a toute une idéalisation de ce rite, décrit toujours comme monstrueux, le bestiaire est passé en revue, et les excès les plus choquants sont narrés, alors qu'il semble que la pratique soit tout de même (en tout cas actuellement) très loin de la théorie. Quoiqu'il en soit chaque élément déterminera chez le chamane responsable de la mort un symptôme particulier, spécifique, puisque "les os et autres éléments qui forment le *tositpë* sont les *jolok pile* qu'on trouvera dans le corps du *pījai* -visé par la manipulation-" (P). Il y a en quelque sorte un choix de la torture -maximale- grâce au mécanisme connu de la magie sympathique, celui-là même qui punit les ruptures de tabou ; mais ce coup-ci le mécanisme est manipulé par la société au lieu d'être immanent, automatique.

[551]

Au fur et à mesure du déroulement de l'opération l'exécutant doit imiter chaque animal dont il enfonce les os, les plumes... dans le cadavre : "le plus important c'est d'imiter chaque animal" (A). Cette manœuvre obligera le chamane assassin à subir le sort qu'on lui destine, il ne pourra plus échapper à l'action imitative, contagieuse, des éléments envoyés contre lui.

Quand cette étape est achevée, il reste à faire brûler le cadavre du défunt (cf incinération). Deux solutions se présentent alors : soit le cadavre "ne dit rien", il se consume normalement, prouvant par là l'origine "naturelle" de la mort, soit il y a eu assassinat, par un *pījai* généralement, et alors la poitrine va rester longtemps, mettre du temps à brûler, et éclatera enfin en dégageant une fumée : c'est l'esprit tueur qui s'échappe ⁸⁷⁹. On pourra essayer déjà de le flécher, de tirer des coups de

⁸⁷⁹ Il y a trop peu de témoignages sur cette pratique chez les Wayana pour que je me dispense de citer l'une de ces exceptions (l'autre est en note p ?) : « A la seconde crémation on fit *toimai* (chasser le *jolok*) qui, s'il était resté, aurait tué encore beaucoup d'autres personnes. On plaça sur le bûcher une natte, une presse à manioc et une calebasse et on y mit une spatule fraîchement peinte, ensuite on jeta plusieurs fois une natte à sécher le poivre par dessus le bûcher et après on tira des flèches sur le cadavre partiellement brûlé ; au bout de ces flèches il y avait un os frais de mahmali ; sur leur demande je tirais quelques coups de fusil par dessus le bûcher et ensuite deux coups de fusils dans la masse de chair pas encore tout à fait brûlée. Un des assistants "vit" partir le *yolok* et peu après j'appris que Taponte qui était resté malade à la maison avait vu fuir le *yolok*, la mâchoire brisée et le ventre détruit... Ahlbrink apprit, mais chez les Kalina, qu'en cas de crémation on jette tous les os qu'on trouve dans les environs sur le bûcher... On brise son arc et on en pousse un morceau dans le cadavre entre les côtes si le *yolok* l'avait atteint dans le torse, dans le ventre si le *yolok* l'avait atteint là. La fumée enverra l'arc brûlant jusqu'à l'homme-médecine qui avait envoyé ce *yolok* et tuera l'assassin. Pour obtenir

fusils contre lui. Mais dès cet instant le *tositpë*, emmené par *anekatop jolokon*, est à sa poursuite et ne le lâchera plus.

Car le chamane tueur sait ce qu'il a fait, et il est au courant (ou supposé tel) du décès, aboutissement de son action. Il va donc essayer de se protéger puisqu'il peut aussi "voir" la manoeuvre qu'on tente contre lui. Premièrement le *jolok* assassin tentera de semer la cohorte vengeresse. Pour cela il va foncer vers le ciel, chercher à se dissimuler derrière les gros nuages noirs "*awalali*" qui se forment vers le couchant, derrière la cime du grand arbre *awali* ⁸⁸⁰ puis il se réfugiera de l'autre côté d'un grand fleuve, qui est peut-être la mer... Parfois les manoeuvres du chamane réussissent, il est sauf. Mais il peut aussi, [552] redoutant la poursuite, aller à l'écart du village et, dès que son *omole* (son *jolok* en fait) le rejoint, tenter de la placer sur quelqu'un d'autre. Ou encore, comme le dit un rescapé, "la famille n'a pas été assez rapide et j'ai eu le temps d'aller me protéger sous la terre en *jolok*, chez *Molukla* (une sorte de tatou) qui a refermé aussitôt l'ouverture de son trou. Le *tositpë* est arrivé juste après. J'ai quand même eu de la fièvre, des *jolok pile*, mais un autre chamane m'a soigné" (M).

Cependant l'assassin n'échappe presque jamais à la vengeance. Le principe de cette vengeance profane, ce qui la rend possible, c'est que le *jolok* tueur regagne obligatoirement la poitrine du *pījai* qui l'a expédié. Or il attire le *tositpë* qui colle à ses trousses et le suivra jusqu'au bout, guidé ; ce dernier éliminera le *pījai* suivant des modalités que nous allons voir, et qui dépendent, nous l'avons dit, des éléments choisis pour former la cohorte.

ceci on coupe aussi les deux petits doigts du défunt. Si quelqu'un est brûlé dans la forêt, le coeur est extrait du corps par l'homme-médecine ou sous sa surveillance, et mis dans un pot avec de l'huile, des piments et *pëtpë* (un arbuste qui sert aussi à la préparation du poison à flèche urali). Après quelques temps le coeur commence à bouillonner, c'est le *yolok* qui parle. Quand cela bout bien, le *yolok* fait fendre le pot, et au même instant l'homme-médecine meurtrier est atteint de rage. Il saisit le feu et le mange, mord ses propres doigts et bientôt meurt. On enterre sur place les cendres et les morceaux d'os d'un homme brûlé dans la forêt » (De Goeje, 1941 : 33).

⁸⁸⁰ De Goeje note dans "La philosophie..." chez les Kalina, autres Karib, « la rivière céleste *alawali* » (1943 : 22) « les Kalinas parlent aussi d'un fleuve du ciel, brillant de nombreuses couleurs, que l'âme doit traverser après la mort ; c'est *Alawali* dont le nom ressemble à celui d'Aramari, le serpent surnaturel enroulé autour du grand arbre *ceyba* -considéré comme le père des arbres- pour l'étouffer et le faire mourir en pleine croissance » (id : 46). Il fait des commentaires et revient sur ce point p 56. Ce point de détail reste à éclaircir.

Voici un essai de systématisation du rituel *ëtoimatpë* (poursuite et résultat ; conséquences du rituel) en fonction des éléments utilisés pour le réaliser selon Pilima :

tableau n°17 :

[Retour à la table des matières](#)

élément utilisé	lieu d'implantation et/ ou mécanisme d'action	résultat
os de sapajou fauve <i>meku</i>	mange l' <i>omole</i> en s'accrochant partout comme le sapajou fauve	la victime s'arrache les cheveux et les poils du sexe
<i>anekatop</i> (spatule)	sus-claviculaire. comme un <i>jolok pile</i> qui frappe partout	douleur importante généralisée
<i>sikhkewētop</i> (morceaux d'arc)	enfoncé à la base du cou et du flanc	fièvre qui débute par fébricule
os de <i>mahmali</i> (agami)	entre les cotes ne se fatigue jamais	ça griffe, poursuit sans relâche
os de <i>kuliputpē</i> (tortue de terre)	dans la gorge	<i>takītakīphe</i> (contracture) généralisé
os de <i>kapau</i> (daguet rouge)	plantes des pieds, paumes des mains, gorge	<i>lēwē</i>
plume de <i>ara</i>	anus	hémorragie digestive basse
crochets de serpent	sous le maxillaire et sous la langue	impossibilité d'avaler et de boire
os de <i>maipuli</i>	ventre et poitrine	cri, hurlement comme ceux du <i>maipuli</i>
os d' <i>istainu</i> (jaguar)	gorge	essoufflement
<i>mēpu</i> (boule blanche)	dans nez, yeux, oreilles	<i>tēmūtōlotai</i> (aveugle)
<i>kalipo</i> (poterie)	placée sur la tête	céphalée, tête lourde
dent de <i>pēne</i> (pirai)	sous la langue	crachats sanglants
os d' <i>aliwe</i> (caïman)	nuque et lombes	contracture généralisée
os de <i>pīja</i> (aigle harpie)		siffler comme l'aigle, se griffer et griffer les autres
hameçon	on tire la langue avec	tirer la langue, la laisser pendre

[553]

Ce ne sont que des exemples car, comme le dit bien Pilima, "on peut mettre tout ce qu'on veut", mais ils permettent de montrer le mécanisme d'action à l'œuvre, la magie imitative ou plutôt la reproduction (*etamesi*) de l'action ou d'une particularité ; c'est une des clefs de la culture wayana.

Il existe des variantes à ce schéma qui n'est qu'une des combinaisons possibles que permet la représentation des animaux. On trouve plusieurs modalités pour le même élément (ainsi on peut se contenter, en ce qui concerne le tapir, d'enduire le cadavre de sa graisse, afin que le *pïjai* visé desquame) ; des explications variables sont fournies, ainsi *anekatop* ne serait que l'escalier que va emprunter le *tositpë* pour atteindre sa cible, les crochets de serpents feraient gonfler le cou entraînant l'étouffement... Citons quelques exemples de plus : *kunolo* (Ara macao) provoquera de l'essoufflement, l'arc permettra au *tositpë* d'aller droit au but... (Pk). Chaque informateur n'utilisera pas les mêmes éléments : les plus constamment requis sont *anekatop*, les os de *mamhali* (l'agami), de *kapau* (le daguet), les plumes de ara.

Un point important, qui est noté dans la littérature mais ne m'a pas été signalé, est que l'on "traitait" principalement la zone où se situait la maladie : on cherchait à déloger le *jolok* du lieu où l'on pensait qu'il était le plus enraciné. Cela est net dans ce que rapporte Ahlbrinck et paraît déjà moins systématique dans le témoignage plus récent du Boni à Hurault.

Ainsi, nous l'avons signalé, selon les éléments utilisés le chamane n'éprouvera pas les mêmes symptômes. Cependant tout le monde s'accorde sur la constance de la fièvre, véritable consommation liée à l'incinération du cadavre ; sur l'émission de cris imitant ceux d'animaux précis ; sur l'épilation incontrôlée et "l'agitation" (*imi-jamijaptëtop*) terminale avec souvent mutilation, égarement dans les fourrés... Ce dernier élément vient compléter le tableau symbolique de cette folie pas ordinaire : on y voit l'individu égaré dans sa représentation du corps et de sa personne (il devient un animal), rompant les règles sociales de base (dénudation, arrachement des poils...) et se dirigeant d'un espace cultivé, le village, vers l'endroit le plus touffu de l'espace sauvage, les fourrés, souvent d'herbes coupantes : on ne saurait mieux dire que le malade perd tous ses repères, échappe au monde de la culture pour retourner vers un monde sauvage pour lequel il n'est évidemment pas fait et où il meurt ⁸⁸¹. [554] S'il échappe à la mort, il ne pourra plus soigner de toute façon car le *tositpë* aura fermé (*tapuhe*) ses *jolok* et s'il veut les utiliser il mourra.

⁸⁸¹ Reichel-Dolmatoff décrit ainsi un type de folie proche : « le k'ai (esprit, source de l'intelligence) du malade se trouve attiré par un "fourré de la forêt" plein de ronces et de lianes. La victime, qui se trouvait à l'origine dans un "endroit nettoyé", se dirige alors vers ce fourré touffu, sans savoir où il va... tendance des malades mentaux à se dévêtir complètement et à déféquer en public » (1973 : 215-216). A rebours de la pudeur, dont nous avons vu l'aspect social, Régnier-Bohler nous convie à considérer que « La nudité masculine doit être considéré comme

Voici quelques exemples qui nous introduiront dans le détail du rituel et de la vie wayana.

Une vieille femme raconte l'histoire suivante traduite par son petit-fils : "Palawaja, un apprenti chamane, a tué le chamane Waimati. C'était à Ulumuhpan, sur le Litani. Mais pour cela il s'était associé avec deux autres chamanes, Muloko et Painawali. C'était après le décès des épouses de ces derniers, et ils étaient devenus méchants. Le *pĭjai* de leur village, Ulakaliwa, soignait mais ne tuait pas (c'était un bon *pĭjai*). Waimati était presque mort de *jolok pile*. Muloko et Painawali étaient cachés derrière *awalali* (gros nuage noir qui se forme souvent vers le couchant) [en *jolok* cela va de soi]. Seul Palawaja a voulu s'approcher de Waimati pour l'achever. Mais Ulakaliwa a compris ce qui se passait, et il a tendu un piège ; il a fait semblant de partir ailleurs. Quand il a été à l'écart du village, Palawaja s'est approché de Waimati, mais Ulakaliwa est revenu et l'a vu. Il lui a dit "ah ! c'est toi ! cette fois tu vas mourir !". Or Muloko et Painawali étaient immobiles derrière leur nuage, et s'ils avaient bougé les *jolok* de Ulakaliwa les auraient entendus. Alors Ulakaliwa a pris Palawaja par le bras et il lui a tourné le cœur et mis du piment dedans, puis il l'a relâché. Ensuite, quand Waimati est mort, sa famille a fait *ĕtoimatpĕ*. Donc Palawaja a eu un *ĕtoimatpĕ* double : celui du *pĭjai* et celui de la famille. Il a poussé des cris de souffrance et il est mort dans les douleurs quelques jours après. Muloko aussi a failli mourir : il a eu de la fièvre, a été très malade, a demandé qu'on le ventile. Mais les gens lui ont dit "tant pis pour toi, tu as tué !". Mais finalement l'*ĕtoimatpĕ* l'a raté. C'est depuis cette date qu'il est moins fort en *jolok*. Painawali quant à lui n'a rien eu".

Voici la même histoire reprise par un témoin oculaire : "C'était à Mumuluhan, sur le Litani. J'allais avec mon frère chercher des filles. D'un coup on a entendu Palawaja (frère de Kulienpĕ), car on était tout près de chez lui, crier, et on s'est dit : "tiens !" Puis nous avons vu des boules de feu approcher au ras de la cime des arbres. On a alors compris que c'était *ĕtoimatpĕ*. Le lendemain tout le monde est venu voir Palawaja et le questionner, mais il a répondu "je n'ai pas crié", alors que sa femme disait "si, il a crié !". Le surlendemain Palawaja a rendu visite à sa tante le matin. On lui a donné un *kololo* (tabouret), et aussitôt il a crié

phase et état de passage... les nus masculins naissent d'une métamorphose où la nudité est une véritable régression par rapport aux signes culturels du groupe... Une gestuelle spécifique marquait le règne nouveau auquel avait accédé, pour son malheur le héros : désordre, course folle, folie furieuse » (1983 : 54).

brutalement "eeeeh !....les *momai* ⁸⁸² arrivent !" mais il n'y avait personne. Puis il s'est dirigé vers sa femme et on a senti que son corps était très chaud. Puis plus rien. Tout s'est bien passé pendant quelques heures. Mais d'un seul coup il a crié "les Blancs !" et il a tendu [555] la main comme pour saluer, mais il n'y avait pas de Blanc ⁸⁸³. Ensuite il est tombé et s'est roulé par terre, a arraché ses ongles, ses poils... on l'a attaché. Il est mort comme ça, en imitant tour à tour tous les animaux. C'est Akuso, un *pījai* qui n'était pas de la famille, qui avait fait ça - qui l'avait tué - pour venger Woikamīn que Palawaja avait tué par plaisir (Pk).

Prenons encore la même histoire racontée par un des protagonistes, Muloko. Ils étaient tous les trois (Ulakaliwa, son fils Palawaja et lui) sur le Palumīu (affluent du Maroni, dont le nom signifie sang de banane) et ont fléché sur le Jari. En réalité Ulakaliwa les a trompés car il ne leur a pas dit qui il allait flécher, et en *jolok* on ne voit pas trop qui on tue. En fait c'était leur tante (*ëwotpë*), Tëwapi, celle d'Ulakaliwa et la sienne, qui a été fléchée en plein cœur. Ulakaliwa l'a tué car elle était avare. Ainsi il avait entrepris un long voyage sur le Parou, et elle ne lui avait rien donné, elle n'avait même pas pensé à lui donner quelques morceaux de cassave. Alors en punition il l'a tuée, associé avec son fils et Muloko. La famille a fait *ëtoimatpë*, mais pas assez. Ulakaliwa est mort de *jolok pīle*, un peu par *ëtoimatpë* mais surtout fléché par Muloko pour venger la tromperie et surtout la mort de sa tante. Muloko a eu de la température, l'impression d'électricité dans les jambes (à cause de la gymnote électrique *alimina* dont on avait planté des arêtes dans le cadavre) et surtout l'impression que sa tête allait exploser (à cause du *pa-lakta* -gomme de *Manilkara bidentata*-qui bouchait les oreilles de la morte).

Ces trois versions d'un "classique" de la tradition orale récente sont très instructives à plusieurs niveaux, et nous en parlerons notamment à la question des disputes. Le rôle de chacun est variable : lâche dans la première version, Muloko apparaît comme le vengeur dans la dernière (la sienne), les motifs de l'action divergent (conséquence de la douleur dans le premier récit, fruit de la vengeance dans le dernier)... Cependant la description de la mort du chamane est identique,

⁸⁸² Voir à initiation.

⁸⁸³ Par la suite Pileike devait m'expliquer l'origine des deux cris "les momai arrivent !" et "les Blancs !" : "c'est à cause du feu, ça fait voir tout flou comme à travers les flammes" ; les flammes qui avaient servi à brûler le cadavre de la victime des agissements du chamane.

et on retrouve les mêmes manifestations "surnaturelles". Il s'agit en fait de constantes comme d'autres histoires vont nous le prouver.

Ainsi "Tëwëtalëkai était un grand *pījai*. Il avait dit que jamais il n'aurait *ëtoimatpë*. Puis il a tué Mawinu, une femme du Jari, lui étant en amont. La famille a fait *toimai*. Quelques jours plus tard il a attrapé *ëtoimatpë* : j'ai vu, de loin, une boule de feu partir de chez Tëwëtalëkai et entendu un cri. J'ai vu ça de ma pirogue, et Tëwëtalëkai est mort ensuite" (K).

Écoutons encore : "Il y a longtemps un frère de Janamale (qui était, comme ses frères, *pījai*) s'est disputé à propos d'un chien de chasse avec le grand-père de Kt. Cet [556] homme, père de S, ne voulait pas payer un chien acheté au chamane mais il l'avait lui-même déjà vendu. Ils se sont battus. Alors le *pījai* a dit : "un jour tu seras tué par le jaguar !". Or des années après le père de S est revenu sur le Tapanahony. Il a été chasser des singes atèles, et en a raté un qui est resté accroché à l'arbre avec la flèche fichée dans son corps. L'homme est monté à l'arbre, et en descendant il a vu plusieurs jaguars qui l'attendaient en bas. Ils l'ont tué. C'est ainsi, des années après que nous, les Wayana, on se venge, quand tout le monde a oublié. Or tous ces jaguars c'étaient les frères de Janamale (on a vu cette possibilité avec les transformations). Sa famille a retrouvé le corps tout déchiré ⁸⁸⁴, elle a fait *toimai*. Quelques temps plus tard le *pījai* est tombé malade, avec de la fièvre et des tremblements. Il a été se coucher au hamac en tremblant. Sa femme a compris qu'il y avait quelque chose d'anormal et lui a demandé ce qui se passait, mais il n'a rien voulu dire. C'est Janamale qui a dit que c'était peut-être *ëtoimatpë* car il avait déjà vu des gens mourir de ça quand il était petit. Puis le *pījai* s'est mis à s'agiter, à se précipiter n'importe où. Dans l'après-midi il s'est suspendu à un bois en imitant l'*alimi* (singe atèle), puis il a jeté son *calimbe* (pagne). Enfin, juste après s'être roulé en hurlant au milieu du village, il est devenu complètement fou. Tout le monde s'est sauvé. Puis il est parti à l'écart du village, vers *olohoi*, les herbes coupantes, en s'arrachant les poils du sexe... Le lendemain on l'a trouvé mort dans un fourré, étranglé par une liane" (A).

Dernier exemple, et le plus récent, raconté par Aimawale : c'était il y a longtemps, à l'époque ou Opoja -mari d'Alimina et grand-père d'Aimawale- vivait sur le Haut-Marouini. Wp et Wj, deux *pījai* jeunes alors, s'étaient disputés lors d'une

⁸⁸⁴ Il est donc plus que probable qu'il ait été tué par un jaguar.

fête. Plus tard Wj s'est marié avec Elukë, sœur d'Alimina, et a eu des enfants. Mais il a aussi essayé de tuer Wp. Une bataille s'est engagée, et en fin de compte Wp, qui était un très grand *pījai*, est arrivé à tuer Elukë. Les Tirio (ethnie caraïbe actuellement située au Surinam) ont alors fait *toimai* -Wj était Tirio- mais par des *ëlemi* ⁸⁸⁵, ce qui est beaucoup plus fort que par *ëtoimatpë* normal. Le *jolok* tueur est revenu vers Wp au bout de trois jours. C'est à ce moment là que plusieurs personnes, dont Aima, ont vu nettement depuis Taluwen, filant vers le sud au-dessus de l'île de Twenke, une grosse boule de feu, vrombissante et lachant des étincelles ⁸⁸⁶. Peu après ils ont entendu un bruit d'explosion. Comme Wp était très fort, il avait partagé ses *jolok* en deux, et une partie seulement a été capturée par le *tositpë* (les autres se sont cachés sur une grande colline, en aval de Pileike, là où sont encore les *jolok* de Wp). Mais il est quand même tombé malade. On l'a envoyé à Cayenne en urgence, et Wj, parti à sa poursuite n'a pu le trouver. En fait c'était une ruse (pour s'éloigner et déjouer son poursuivant). Comme [557] personne n'a pu le guérir il est revenu au village et s'y est soigné tout seul, car il était très fort, après avoir chassé les *jolok* envoyés par Wj, moins puissants, et qu'il avait repéré dès Cayenne. Un jour, pendant sa maladie il a vu dans l'eau de son bain un *jolok* de Wj et l'a capturé. À son tour Wj est tombé malade. Or Wj est aussi un faiseur de chants magiques (*ëlemikaten*), contrairement à Wp, et il s'est guéri de cette façon. Mais Wj n'était pas seul dans cette poursuite : il était accompagné de ses deux frères, *pījai* et *ëlemikaten* chacun comme lui. Les deux familles se sont fâchées ⁸⁸⁷.

On voit donc qu'*ëtoimatpë* n'est pas toujours fatal. Toutefois Pilima parle d'un traitement pour *ëtoimatpë*, divisant ce dernier en deux catégories, comme Muloko l'avait laissé entendre : le petit *ëtoimatpë*, et le grand qui nécessite l'utilisation de plantes à pouvoir magique *hemit*, bref un savoir précis et de nombreux éléments. Seul le premier est traitable, le second étant toujours mortel, sans traitement (P). Or de nos jours on ne trouve plus que la première catégorie car les Wayana disent ne plus savoir bien faire *toimai* : ce n'est donc pas le rituel qui est mis en cause

⁸⁸⁵ Dans la représentation wayana les Tirio sont les maîtres des *ëlemi*.

⁸⁸⁶ Evoquant le duel entre chamanes nabesnas, M-F Guédon dit que « les spectateurs n'aperçoivent alors que des étincelles se poursuivant dans le ciel... » (1988 : 17).

⁸⁸⁷ Ce récit est une bonne illustration de la confrontation des deux modes majeurs de soin à travers celle d'un grand chamane et d'un grand *ëlemi*. Par ailleurs il met en évidence un motif de discorde entre familles.

mais son application, la perte de son mode d'utilisation. Rapidement, voici le traitement que Pilima propose : sous la hutte de soins, fabriquée en *milo* (non id.), ou en feuilles de bananier *palu ale*, "il ne faut surtout pas fumer, sinon on meurt vite". On appelle le *jolok* avec une cigarette éteinte contenant *kulotpë*, de la cendre éteinte qu'on trouve dans la forêt. Le *jolok* qui viendra pratiquer l'ablation des *jolok pile* s'appelle aussi *kulotpë* (l'ancienne crasse, saleté), les soins s'effectueront avec un mélange de *katawa* (?), *nana* (*Ananas comosum*), *ëliwë* (variété de terre à poterie), *nënuë* (terre à poterie blanche), *kalasina* (?), *ëwa* (porte-bébé) et *palutalidiman* (variété de bananier). Aspersion quatre fois par jour environ quatre jours, puis on enterre ce qui reste et on jette la marmite à l'eau (P). Le soigné devra ensuite suivre un régime : aucun poisson, pas de banane, de piment, de cachiri et il ne pourra manger que quelques gibiers tels la colombe à front gris (*walami*), le tinamou à pattes rouges (*mahkau*), l'acouchi (*pasi*), le daguet rouge (*kapau*) et l'agouti (*akuli*).

Nous avons vu l'aspect terrifiant que peut prendre le *tositpë*. Une autre manifestation concerne le *pïjai* tué : au début il s'agit d'*ëwunpë*, qui signifie littéralement "les anciens yeux" car ça a l'apparence d'une luciole, d'un œil dans la nuit, puis ça grossit. Voici ce que rapporte un informateur qui fut "témoin" de la lutte du *tositpë* entre W. & W. : "Quand on le voit, au début, c'est comme un petit point lumineux, immobile, comme *kuikui*, la luciole, posé sur le toit ou sur un arbre ou par terre. Et si ça vole ça devient gros comme une boule de feu, ça vrombit, ça va vite et ça traverse l'espace avant de tomber. Parfois, avant que ça [558] ait disparu on entend "boum !". C'est en fait la forme visible du *tositpë* ⁸⁸⁸. Cela se manifeste seulement la nuit ; *ëwunpë* c'est juste quand c'est petit et immobile car alors ça ressemble à des yeux. Mon grand-père disait que le *tositpë* tue le *pïjai*, mais que son *omole* ne meurt jamais. Et l'*omole* des *pïjai* décédés d'*ëtoimatpë* sera comme un brasier, c'est-à-dire un homme avec les yeux et la poitrine pleins de feu. Ces yeux qui jettent du feu c'est *ëwunpë*. Et le *jolok* c'est *ëlepata tijelem*, celui qui brûle dans la poitrine ou celui qui a la poitrine dentée (A), c'est un chamane tué par *tositpë*. L'*omole* des *pïjai* morts de cette façon, c'est-à-dire les *oimatpë*, ne meurt pas, mais elle prendra l'aspect d'un homme avec les yeux et la poitrine pleins de feu ; c'est ça *ëlepata tijelem* ("la poitrine dentée"), le *jolok* très méchant

⁸⁸⁸ On me dit qu'il y a une équivalence entre *ëwunpë*, *ëtoimatpë* et *tositpë* : la boule de feu peut être la matérialisation de chacun de ces éléments.

avec des dents sur la poitrine qui tuait autrefois beaucoup de gens, c'est la transformation d'un *pījai* tué par *ëtoimatpë*" (A).

Voici, simplifiée, l'histoire de Lomonaikë contée par Kulijaman :

"Autrefois un homme est mort, il s'appelait Lomonaikë. On a fait *ëtoimatpë*, donc on l'a brûlé puis enterré. Mais avant de mourir il a dit : "si je meurs, je reviendrai et je vous demanderai de l'eau. Si vous me la refusez, je repartirai pour toujours et vous pleurerez, vous regretterez". Or quelques jours après son enterrement il est revenu sous la forme d'une personne consumée, sans la peau, avec la chair qui fume et les yeux aussi, en dégageant beaucoup de chaleur. Il est revenu chez sa mère, s'est assis sur un tabouret, et l'a entendue pleurer ; alors il a dit "mère ne pleure pas, je suis revenu, amène moi de l'eau !". Mais elle s'est sauvée. Il a encore réclamé de l'eau, et les gens du village ont dit à la mère de lui donner ce qu'il demandait, mais elle refusait, elle était hagarde, perdue. Il a encore réclamé plusieurs fois "de l'eau car j'ai soif, un éventail, car j'ai chaud...". Quand il a compris qu'il n'obtiendrait rien il a dit : "je vais partir pour toujours, et ceux qui vont mourir mourront pour toujours". Depuis ce temps les Wayana meurent et ne reviennent plus ⁸⁸⁹.

Une autre version proche, racontée par un chamane (Pk) :

"Kuahai, autrefois est mort, et l'on a fait *ëtoimatpë*, mais avant de mourir il a dit : "il ne faut pas pleurer sinon je reviendrai" et à sa mère "si je reviens, il faut que tu me baignes". Le lendemain il est revenu, en chair, mais il y avait du feu dans ses yeux et sa poitrine, ça brillait, le jour, comme un brasier. Il s'est assis sur un tabouret. Sa mère l'a vu et, au lieu de le baigner elle s'est échappée. Il est reparti en disant : "vous ne m'aimez pas, les morts ne reviendront plus !", et depuis ce temps là les morts ne reviennent plus en chair sur la terre ⁸⁹⁰.

[559]

⁸⁸⁹ On trouve dans Ahlbrinck une histoire caribé proche ; le mort revient et dit « je ne suis pas mort, ne pleurez pas ; ma mort n'est autre qu'un sommeil. Alors, si tout le monde arrêta ses lamentations, c'est-à-dire si on enterrait la dépouille mortelle, l'âme pourrait accéder au ciel » (1956 : 200) et l'auteur interprète cela comme une instigation à donner une sépulture au cadavre, qui autrefois pouvait rester une semaine avant d'être enterré, afin que l'âme enfin libérée par cette pratique, puisse gagner le ciel.

⁸⁹⁰ Une histoire proche chez les tribus du Vaupes, où la mort apparaît car les humains ne peuvent retenir pleurs et chagrin au départ du héros Wakao (De Goeje, 1943 : 142).

Voilà qui montre l'enracinement mythologique des représentations actuelles concernant les *oimatpï*. Ce qui apparaît c'est le lien entre *ëtoimatpë* et "l'invention de la mort"⁸⁹¹, qui est sans espoir de retour contrairement à ce qui se passait dans les temps mythologiques où le défunt se réincarnait aussitôt.

Dans tous les cas, le feu caractérise *ëtoimatpë* : incinération du cadavre, *tosit-pë*/boule de feu, fièvre/consommation rapide du chamane, persistance de l'*akuwalinpë* sous forme d'*ëwunpë* visible et de *jolok* brûlot invisible par le commun. Feu purificateur, feu vengeur.

Encore un point : nous avons défini *toimai* comme un acte de justice profane contre des détenteurs d'un pouvoir supra-humain. Or en vérité beaucoup, y compris des chamanes, pensent qu'*ëtoimatpë* éliminera également celui qui aura assassiné par empoisonnement ou par *ëlemi* (Pk), ou même par armes : le rituel est donc aussi efficace contre les exécutants des empoisonnements magiques, *tëtimtëi* (P), mais encore des *ëlemi* mortels ou encore des assassinats physiques (mais cela est discuté). Ainsi le cas de cette dame tuée en 92 "par un faiseur de chants magiques *ëlemi* tirio du Tapanahony avec lequel elle s'était disputée à propos d'une marmite. Sa famille a fait *ëtoimatpë*, ils l'ont brûlée. L'*ëlemikaten* est mort après s'être coupé le doigt avec les dents et l'avoir avalé, là-bas, sur le Tapanahony". Faut-il voir là un changement récent ? Quoiqu'il en soit la fonction de justice sociale de ce rituel est bien ancrée.

Qu'en est-il de l'évolution récente de cette pratique ? Depuis une vingtaine d'années, il semble qu'elle tombe en désuétude. Avant, elle était effectuée presque systématiquement. Un informateur tente une rationalisation : il rapporte qu'à cette époque plusieurs personnes, dont des enfants, sont mortes. Les familles ont fait *toimai* alors mais ça n'a donné aucun résultat. Les autres, découragées, n'ont pas continué. On entend dire aussi qu'autrefois les gens savaient très bien faire *toimai*, il y avait des choses encore plus puissantes, et surtout on imitait les animaux, or maintenant les gens n'imitent plus. On ne sait plus bien faire⁸⁹², et ceux qui peut-être savent attendent que quelqu'un de leur famille meure pour pratiquer. Surtout "les jeunes ne veulent plus, ça ne les intéresse pas : la personne meurt et c'est tout. Les gens meurent beaucoup plus de maladie maintenant, il y a beaucoup

⁸⁹¹ Cf aussi le mythe cité par Hurault dans les pages précédentes.

⁸⁹² Faut-il voir là un autre aspect du mythe du "paradis perdu", du même ordre que celui qui fait des chamanes actuels les descendants déçus des anciens *pïjai* au pouvoir extraordinaire ?

moins de *jolok pile* car les gens ne veulent plus s'entretuer". Un informateur a souligné le rôle, imprécis et indirect, des Blancs dans cette évolution : on peut effectivement penser que les missionnaires protestants d'Anapaike ont dû, malgré leurs moyens limités, combattre sévèrement cette "répugnante" coutume païenne à moins que les Boni ne se soient [560] faits leurs intermédiaires (nous avons dit que Hurault a souligné le rôle des Boni dans l'abandon de l'incinération).

Cette pratique n'est toutefois pas abandonnée. Voici ce qu'un jeune informateur fiable a vu récemment : une fille d'une quinzaine d'années venait de mourir à Anapaike durant l'été 93. Sa mort n'était pas ordinaire : brusquement, elle s'est mise à cracher, ne pouvait plus bouger ni parler, regardait toujours sa montre. Les troubles ont débuté vers trois heures du matin. Le lendemain elle était transéatée à Paramaribo où elle décédait immédiatement. Donc décès rapide. Rapatrié au cimetière de Lawa, le corps servit à un *ëtoimatpë* réalisé par l'oncle, A., au cimetière. Mon ami l'a vu planter des morceaux d'arc cassé dans la bouche et le nez, puis placer des *hemit* dans le nez, recouvrir le corps d'un filet, suspendre des os à une ficelle attachant le coude au poignet. Puis on a dit à l'informateur de partir car le rituel était dangereux pour son bébé, sa femme étant enceinte. Par la suite on attribua l'échec du rituel au fait qu'il fut effectué trop tard.

Personnellement j'eus plusieurs fois affaire à ce rituel ⁸⁹³, ou à ses effets dans des circonstances différentes. Alors que je séjournais dans un village, la fille d'un

⁸⁹³ A titre comparatif je me permets de citer la description que fait un Boni à Hurault car elle contient des détails très intéressants : « Le bois destiné à la crémation est *tipihmo* (une berse-racée). Dès l'agonie on commence à en rassembler, car le rite doit être pratiqué le matin qui suit la mort. Le mort est passé au roucou. Le chaman coupe ses pieds, ses mains, ses jambes et ses avant-bras en les désarticulant à l'aide de bambous effilés. On coupe la langue après l'avoir tirée avec un hameçon, on extrait le cœur et le foie. Le tout, mêlé à des remèdes magiques, est mis à bouillir par le chaman dans une grande marmite à cachiri, tandis qu'il récite des incantations (pour assurer leur efficacité, il se soumet les jours suivants à de sévères restrictions alimentaires). On pique le corps avec des ongles de tatou et des os affûtés de macaque, d'agami et d'autres animaux. Cette partie du rite est exécutée de façon très variable. On pique plus spécialement les parties du corps qui étaient le siège de la maladie. Quelquefois on tire dans le cadavre quelques flèches terminées par des os pointus. On plante des écharde de bois dans la poitrine (six en tout, trois de chaque côté, dans l'un des ex observés). Ce qui reste du corps est étroitement lié, enveloppé dans un hamac et porté sur une perche jusqu'au lieu de la crémation. Pour Ikokonn, fille de Tipiti, morte à 15 ans en 1957, c'était dans un abatis abandonné, à proximité du village. Le chaman du village a allumé le bûcher tandis que le père et la mère étaient assis et pleuraient. Le Boni qui a assisté à la cérémonie a entendu prononcer les paroles suivantes "fais bon voyage. Peut-être voudras-tu revenir ; si tu veux revenir, reviens". Les Indiens se sont écartés aussitôt car ils avaient peur que la fumée du bûcher ne les rendît malade... Les cendres et les os ont été entassés dans une couleuvre à manioc qui a été enterrée pliée, à plat, à côté de la marmite, à 1,5 m de profondeur. On dit que quelques jours après

chamane du lieu dit avoir entendu son père crier comme un singe hurleur le soir. Tout le monde fut convaincu qu'on lui avait envoyé *ëtoimatpë* car il avait certainement tué quelqu'un d'un autre fleuve. Une autre fois j'ai assisté au rituel mais simplifié, et bien différent des descriptions "théoriques" ou "idéales" qu'on m'en avait faites : j'en profite pour donner une description d'un enterrement. En ce mois de septembre 1994, saison des pluies, un matin, [561] j'accompagne la famille à l'enterrement d'un jeune enfant de dix ans, sur la berge surinamienne. Ils ont appris la nouvelle ce matin. Pileike a fait hier soir une séance chez lui mais il n'a rien pu faire, le petit est mort dans la nuit. Il a été ramené dans son village aux premières lueurs de l'aube. Il vivait avec sa mère, le père étant remarié dans un autre village : c'est le grand-père, un homme d'environ quarante ans, qui pourvoyait aux besoins du ménage et se considérait comme le responsable de l'enfant. Nous approchons du petit cadavre étendu sur un hamac, sous son carbet, entre sa grand-mère qui le tient dans ses bras et une tante. La mère, comme toutes les femmes près du corps, pleure en se lamentant, en battant des mains ou parfois en les frappant contre ses genoux. Cela donne une curieuse mélodie lugubre, "mon petit garçon, je suis triste car tu n'es plus là... j'étais comme ta mère..." dit et répète la tante. Akama me montre, dans le cercle des pleureuses, celle qui est soupçonnée d'avoir empoisonné l'enfant avec des *hemit*. C'est la nouvelle femme, réputée méchante, du frère de la grand-mère. Elle pleure de concert avec le groupe familial. À un moment la tante se tourne vers elle en criant "c'est peut-être toi qui l'as tué !" ⁸⁹⁴, mais sa phrase ne provoque aucune réaction. Cela dure presque deux heures, "tu aimais bien t'amuser avec moi... tiens voilà ton arc et tes flèches, reviens, reviens et vas chasser !...". Pendant ce temps le grand-père s'affaire en silence : il porte du bois, prend de l'essence qu'il amène vers la tombe située un peu à l'écart du village. Il parle peu, ne pleure pas, tout à sa tâche. Plusieurs hommes l'aident dans ces activités, et ils sont plusieurs à se relayer pour creuser le trou. Puis il vient à côté du garçon : il plante des hameçons entre les doigts, ouvre

l'exécution du rite *toimai*, le chaman qui avait envoyé le *jolok* se met à crier comme un singe et meurt en quelques heures » (1968 : 63). Avant de citer cette description Hurault avait précisé que « ce rite est effectué chaque fois qu'un Wayana meurt subitement ou très rapidement. On pense que le *jolok* envoyé par un chaman ennemi, et demeuré dans le cadavre, sera blessé et se retournera contre son maître. Les Wayana qui d'ordinaire ne font mystère d'aucun de leurs actes, sont discrets vis à vis des étrangers sur l'accomplissement de ce rite ».

⁸⁹⁴ Chez les Kalina, rapporte Ahlbrinck, « si pendant sa vie le mort a vécu en querelle avec quelqu'un, ce quelqu'un sera considéré comme ayant provoqué sa mort. On chante... c'est lui qui vous a tué ! » (1956 : 408).

la bouche de force pour y verser un liquide, accroche un hameçon à la langue, met quelques grains de maïs dans chaque oreille, colle des bandes de *palakta* sur la bouche, les yeux et les oreilles. Puis les femmes enfoncent en forçant deux petites bananes vertes dans l'anus. Le carbet est presque vidé, dans un grand désordre, à la recherche du moindre objet, vêtement, vaisselle, jouet ayant appartenu à l'enfant. Ils sont finalement rassemblés dans un tissu et placés à côté du cadavre. Tout autour, à quelques mètres, à l'ombre, immobiles, se tiennent les membres de la famille et les alliés, les amis venus manifester leur solidarité, par affliction, par politesse, et qui continuent d'arriver. Graves dans l'ensemble, ils rient quand l'un d'eux dit des plaisanteries. Beaucoup d'enfants circulent. Des conversations ordinaires se nouent. Tout à coup certain, qui sans doute a réussi à capter un élément marquant de sa relation à l'enfant, s'approche, s'assoit entre les femmes en pleurant avec elles alors qu'il riait quelques minutes plus tôt. Parfois deux femmes, ou une femme et un homme, pleurant, se prennent dans les bras, ou par le bras... Après plusieurs heures le grand-père rejoint le groupe, "ah ! mon petit-fils, depuis que tes parents se sont séparés le malheur est venu sur nous, nous avons des problèmes... il faudra punir ceux qui t'ont fait ça !...", alors que de [562] l'autre côté une grand-mère crie : "c'est très triste, très triste... tu vas nous manquer !". Quelques filles plus jeunes qui se sont mêlées au groupe pleurent sans se lamenter, "à l'européenne". Et cela dure encore environ une heure. Des femmes pleurant se mouchent avec les doigts, secouant leur morve qui vient s'écraser sur le sol entre les petits enfants qui rampent. Puis arrive le frère du grand-père qui vient seulement d'être prévenu car il était parti à l'abatis très tôt. Il s'emporte envers la femme d'un troisième frère qui devrait être là à aider mais a soit-disant préféré rester au village. Puis il s'approche du cadavre, sans pleurer. Un homme explique à la grand-mère qu'elle aurait dû en parler, que les gens du village les aurait aidés pour couper le bois, auraient donné un peu d'essence pour l'incinération... La meurtrière supposée donne des conseils, disant que ce n'est pas comme ça qu'on fait *ëtoimat-pë* alors que le grand-père rajoute des hameçons entre les doigts des mains. Puis le frère du grand-père soulève dans ses bras le corps, et s'achemine ainsi vers le lieu de l'enterrement, invisible à 400 m de là. Nous sommes peu nombreux à le suivre. La tombe, nettement taillée par un groupe de jeunes hommes de la famille dans une ambiance plutôt joyeuse, est située près de deux autres recouvertes chacune d'une tôle surélevée. Elle mesure environ 1,5 m de long sur 0,70 de large et 1m de profondeur. On met une planche au fond. Un feu brûle à côté. Juste avant d'enrou-

ler le cadavre dans son hamac, le grand-père place encore des hameçons dans la gorge, dans les lèvres. Pendant ce temps la grand-mère casse plusieurs assiettes sur le feu. Un bruit "déplacé" attire mon attention : c'est le ballon de l'enfant qui rebondit au fond du trou. Puis on descend précautionneusement le corps, accompagné du ballot contenant ses effets, un petit ours en peluche, des assiettes en aluminium... On ressort le corps pour le changer de position, les pieds orientés vers le couchant. Sur lui on place encore son arc, ses flèches, une plume rouge de ara. A ce moment là mon ami s'en va, m'expliquant que c'est à cause de sa femme enceinte. Tout le monde se retire alors qu'un homme, après avoir aspergé copieusement d'essence le contenu de la tombe, jette une allumette enflammée dedans. Cela fait un grand flop. Aussitôt les deux grand-pères repoussent la terre pour combler le trou en disant : "il faut te venger, ça peut être Wejuku, ou Tukanu, ou un *pijai* d'un autre fleuve. Il faut le tuer !...". Les assistants s'éloignent en prenant dans une main un peu de terre du rebord de la tombe : on se baignera pendant plusieurs soirs avec cette terre diluée dans de l'eau pour ne pas rêver au défunt, ce qui évite de penser aux *jolok* dans le sommeil. Ceux qui ont vu le cadavre ne devront pas manger au moins ce midi. Toute la journée, des gens viendront d'autres villages pleurer, et se lamenter avec la famille. Puis cette dernière continuera seule. Tout le temps qu'a duré la scène, discernable entre les mélopées du deuil, une musique moderne nous parvient de l'autre bout du village, émanant d'une sorte de bar-guinguette où pas mal de monde boit et s'amuse. Quand nous partons, les deux grand-pères sont assis, côte-à-côte, immobiles, tournés vers le fleuve, silencieux et pleurant.

[563]

Le même mécanisme se retrouve à l'œuvre, mais inversé, dans *tëhetameimai* (cf chap. XXI) lors de ruptures d'interdits (rupture en rapport avec *maipuli* -le tapir- on perd les cheveux et les poils du sexe, avec la tortue terrestre *kuliputpë* on a *takitakiphe*, avec le daguet rouge *kapau* on aura *lëwë*). Mais ici il est actionné volontairement par l'homme, et la réalisation appartiendra aussi en partie à un homme, involontairement (le chamane qui s'arrache les poils du sexe....). La nature, surtout animale, fonctionne pour les Wayana comme une énorme boîte de commutateurs, chacun défini par un effet précis, et dont l'actionnement ritualisé libère une énergie canalisée par le rituel vers cet effet. La commutation est toujours le fait de l'homme, de façon négative (*tëhetameimai*) ou positive (*ëtoimat-*

pë)). Il est intéressant de comparer les effets obtenus par les différents éléments utilisés dans le rite *toimai* (cf notamment tableau précédent et celui qui illustre *tëhetameimai* XXI-1-5-1) à ceux qui apparaissent dans *tëhetameimai* : le même principe de similitude est à l'oeuvre, jusque dans les détails : la seule différence réside dans l'identité de celui qui déclenche le système. Humain, profane dans le premier cas, il appartient à l'autre-monde dans le second, immanent fonctionnant à la manière automatique et programmée d'une machine. Le puni est toujours celui qui a enfreint la loi : rompu un tabou ou tué sciemment. Tout se passe comme si la rupture de tabou qu'est l'assassinat était du même type (puisqu'elle suscite les mêmes conséquences et réclame les mêmes peines) que la rupture de tabou vis-à-vis du Monde-Autre. Mais dans le second cas les hommes provoquent eux-mêmes le mécanisme. Ils vont plus loin que le mécanisme immanent qui n'implique qu'une seule entité à la fois : eux forcent la victime à acquérir en même temps un ensemble de particularités appartenant à de nombreux éléments différents. Cet éparpillement, concentré dans le temps (et non en quelque sorte dilué comme dans *tëhetameimai*) la tue. En fin de compte, *ëtoimatpë* équivaut à plusieurs *tëhetameimai* (voir tableaux) évoluant en un unique accès : le meurtre d'une personne est bien plus grave que la rupture des autres tabous.

Mais il y a aussi, symboliquement, l'idée d'une régression : l'homme, produit de la nature in-formé par la culture qui trouve son avènement dans l'initiation, est dé-formé artificiellement (donc culturellement) grâce à des éléments de la nature, et subit un certain nombre de métamorphoses partielles dont le mythe assure qu'il ne peut plus depuis longtemps les tolérer : il en meurt.

L'*oimatpë* perd le contrôle, il perd aussi les acquis. On rend par *ëtilëkatop* son comportement agité, désordonné, littéralement aliéné dans le sens où il ne s'appartient plus.

L'homme qui tue connaît un sort terrible programmé par la famille de sa ou ses victimes. Toute une morale se donne à lire clairement dans ces comportements bestiaux, dans cette régression imposée et codifiée, toute une morale mais aussi une conception de [564] l'individu qui veut que le plus fort et le plus malin gagne le plus souvent. Les *oimatpë* auront après leur mort horrible un destin particulier (voir XV-3-2). Personne, parmi les Wayana, ne doute de la réalité du *tositpë* matérialisé par cette boule de feu effrayante et implacable que plusieurs ont vue et décrite.

Ce long développement sur une technique de vengeance m'a paru trouver ici sa place en ce qu'il met en scène le corps wayana, et de plusieurs façons. Usages du corps mort, usages du corps vivant. Nous voyons toute une gestuelle qui nous aurait échappé sans cela, car on ne la trouve pas ailleurs : arrachement des poils, dénudation, cris déplacés, agitation effrénée, auto-mutilation, imitation animale jusqu'à s'accrocher à une poutre... Si les conditions de production en sont particulières, il faut comprendre que tous les Wayana connaissent ces histoires à mi-chemin de la biographie et du conte moral, de la réalité et du fantastique : car il faut bien avouer qu'ils font un amalgame de toutes les virtualités imaginaires de cette technique afin de s'effrayer. La première fois qu'on me parla d'*ëtoimatpë* ce fut pour me décrire, d'un air grave et gourmand, l'ablation du coeur et du cerveau mis dans une sauce piquante : or on a compris que sans être faux, ce n'est pas l'ordinaire. Ces pratiques, si elles ont réellement existées, n'ont plus cours depuis longtemps, et l'on peut dire qu'on assiste à la mythification d'un rituel.

Ce rituel de mutilation du corps mort fait appel à une corporalité limite, imaginaire, marquée par la régression et le retour à la sauvagerie : il aboutit à un ostracisme du meurtrier que son comportement commandé (possédé) dénonce sans ambiguïté. Mais, on a pu le constater, le rôle de chacun est différent selon la position occupée dans l'ensemble social, c'est-à-dire en fonction de l'appartenance sociale des locuteurs par rapport aux protagonistes : nous n'avons pas réalisé d'analyse systématique, mais tout semble se passer comme si les groupes familiaux mettaient en scène, par leurs chamanes respectifs interposés, leurs rivalités d'une manière indirecte. Ainsi le groupe de Wj est rival ("sous la cendre") de celui de Wp... On retrouve la logique de la vendetta (ici transposée sur la plan de l'imaginaire et presque sublimée) qui anime les relations entre groupes. Finalement *ëtoimatpë* se révèle un analyseur supplémentaire et complémentaire des fractures sociales auxquelles l'imputation de sorcellerie et surtout l'institution chamanique fournissent des modes d'expression plus quotidiens.

Au total *ëtoimatpë* fonctionne donc comme un mode magique de vengeance efficace contre les chamanes et probablement (récemment ?) contre tout autre personne assassine. On pourrait paraphraser et dire que "nul n'est censé ignorer le *tositpë*" (comme nul adulte n'est censé ignorer les interdits), que nul n'est à l'abri de son action. Mais c'est un mode de contrôle social majeur en perte de crédibilité, et surtout moins pratiqué et de façon moins [565] rigoureuse. La morale dont

nous venons de parler change, un individualisme croissant fait abandonner les efforts pour autrui, la stabilité des villages entraîne la création de "cimetières"... : c'est cela que nous donne à lire l'abandon progressif de *toimai* ; "*ëtoimatpë* ça fait peur mais on n'y croit plus. Ce sont des histoires, ça ne marche plus. Sankana connaît bien la technique ; il a fait ça quand sa fille est morte, et ça n'a pas marché. Une autre preuve c'est que T. aurait dû mourir avec ça et qu'il est toujours vivant..." (A). Autre raison invoquée : "ça se fait encore mais rarement car beaucoup de gens croient en Dieu, et aussi les jeunes ne veulent plus se venger" ; là l'influence des missionnaires ne nécessite pas de longs arguments ! Enfin une parade nouvelle est apparue "chez les jeunes chamanes", qui ne laissent plus leurs *jolok* dans le corps de la personne qu'ils tuent, et effacent toute trace qui pourrait conduire le *tositpë* jusqu'à eux, ou bien encore ils ne tuent pas eux-mêmes mais font faire le travail par un *akuwalinpë*, et c'est sur cet *akuwalinpë* que se dirige le *tositpë*. Bref, autant de raisons, bonnes ou mauvaises, réelles ou imaginaires, qui poussent, associées au manque de motivation vengeresse, à abandonner le rituel.

XIII-3 En guise de conclusion : aspects du cannibalisme

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on se souvient de la fréquence des décès pendant les siècles précédents, on peut mesurer l'impact écologique et les conséquences économiques majeurs de la mort : seul un petit nombre d'individus à la fois pouvaient produire, procréer et consommer librement, les autres étant soumis à des prohibitions de tous ordres à cause de décès ou de maladies de proches, prohibitions dont le non respect engendre aussi la maladie et la mort. Il est même possible, mais c'est là pure conjecture, que le système des interdits ait subi dans ces conditions des tensions importantes, du fait de son adaptation aux circonstances : bien des gens devaient de temps à autres rompre la tyrannie de la règle. On devine aussi la catharsis que devaient constituer les fêtes, et notamment les initiations qui pourtant mettent déjà et encore la mort en scène. *On peut dire qu'on a réellement affaire à une culture de la maladie et de la mort.*

Rien de ce qui concerne le mort et la mort n'est laissé au hasard. Là s'achève l'existence de cette composante matérielle de la personne qu'est le corps. La personne quant à elle ne meurt pas ; tout au plus pourrions-nous dire avec Leenhardt qu'elle "défunte" ; « le défunt, dans ce sens, n'est pas un mort, il est un désaffecté... Mais (son) statut est provisoire, le désaffecté doit être réaffecté dans des conditions nouvelles » (1947 : 85). Notre étude va suivre partiellement le même cheminement que la personne : abandonner ce [566] fardeau qu'est le corps pour se tourner, dans la partie suivante, vers les instances de la personne qui ont été libérées et vont poursuivre leur destinée indépendamment. Et cela est possible car elles sont conceptuellement et culturellement "détachables" : seule la vie organique, temporaire, suppose leur indissociabilité. Cependant nous reviendrons aussi sur des mécanismes invisibles qui, eux, ne sont pas séparables du vivant (pensée, rêves...).

Avant d'aborder ces nouveaux développements, il me semble intéressant de suggérer une perspective empruntée à deux auteurs. I. Combès en effet a tenté, « adoptant jusqu'à un certain point les hypothèses d'E. Viveiros de Castro... de montrer en quoi l'exo-cannibalisme, qui est en exacte correspondance avec les endo-rites funéraires ⁸⁹⁵ Tupinamba, est un moyen privilégié d'accès, pour le tueur et sa victime, à la Terre sans Mal, un "devenir Autre", vers les dieux » (1992 : 26). S'éloignant de Levi-Strauss, dans une perspective ouverte par P. Clastres ⁸⁹⁶, E. Viveiros de Castro, suivi par Combès, postule que « c'est par la guerre

⁸⁹⁵ A cette différence près que les os des compatriotes sont obtenus par la putréfaction des chairs tandis que ceux des ennemis sont obtenus par le cannibalisme (175) : entre soi -> rites funéraires, avec les ennemis -> cannibalisme, mais dans le même but.

⁸⁹⁶ Rappelons que Clastres dans un article fameux critiquait les trois discours sur la guerre : le discours naturaliste de Leroi-Gourhan qui zoologisait la guerre, en faisant un redéploiement de la chasse ; le discours économes, plus diffus, basé sur l'idée commune et fautive que l'économie primitive étant une économie de la misère, la rareté des biens impliquait la lutte pour leur accès (discours dont les errements du matérialisme culturel américain - Harris et Gross - constituent une limite facilement invalable) ; discours échangiste de Levi-Strauss pour qui « les échanges commerciaux représentent des guerres potentielles pacifiquement résolues, et les guerres sont l'issue de transactions malheureuses » (plus tard Levi-Strauss corrigera et ôtera la précision "commerciaux" pour ne faire de la guerre qu'un échange non résolu. Clastres pense pour sa part que l'échange et la guerre sont à penser de façon discontinue. La guerre est tout comme l'échange une structure de la société primitive, mais on ne peut comprendre le second que grâce au premier : « la guerre n'est pas un raté accidentel de l'échange, c'est l'échange qui est un effet tactique de la guerre » (1980 : 200). La guerre implique l'alliance, qui est une sorte de mal nécessaire dont on se passerait bien si on pouvait, et l'alliance entraîne l'échange (commercial, matrimonial). C'est donc dans une perspective génétique que

- et par la relation de vengeance plus justement - que le groupe s'institue » (id : 77)⁸⁹⁷ ; Il y a chez les Tupi une vision de « la vengeance comme condition sine qua non de l'existence même de la société et de son fonctionnement ; la vision de la vengeance comme instituante » (id : 78). L'originalité de la thèse de Combès par rapport à celle de Viveiros de Castro est de postuler, là où le premier affirme que tueur et tué « dépassaient la condition humaine par le haut » (id : 154), que les mangeurs (dont le tueur est exclus) bénéficient également de ce dépassement. Les femmes à qui la Terre sans Mal est interdite, président par la manducation notamment, à la régénération, à la naissance sociale qu'est « la tragédie cannibale » (id : 197). Or l'accès à la Terre sans Mal passe par l'allègement du corps, [567] obtenu par la danse, les vomissements, la scarification, le jeûne pour les grands chamanes, mais également par la dévoration du prisonnier. Le captif est un mort-vivant dont il faut libérer l'âme, et pour les mangeurs, « parce qu'elle est une bonne nourriture, l'ingestion de chair humaine permet, au même titre que d'autres techniques comme le jeûne ou la danse, l'allègement du corps » (id : 189). Bref « le cannibalisme est un dépassement de la condition humaine » (id : 189), « un bain de jouvence » (id : 190) même pour les Tupi Araweté contemporains. Et ceci n'est explicable que si l'on adopte la conception bipartite de l'âme : d'un côté une "âme parole" liée aux os qui s'évadera du corps à la mort pour gagner la Terre sans Mal, de l'autre une "âme animale" qui ne peut se détacher de la chair et perturbe les vivants » (id : 167-168).

Pour autant, l'essence de cette thèse était implicitement contenue dans le travail de Hertz sur "Les représentations collectives de la mort". Ce dernier cherchait à montrer que « entre la crémation et les divers modes de la sépulture provisoire (exposition du cadavre, inhumation) il y a une différence de temps et de moyens, mais non de nature » (1905-1906 : 72) ; cet auteur avait remarqué que dans tous ces rites, « les parties molles du cadavre, lorsqu'on ne les préserve pas par des procédés artificiels, sont détruites purement et simplement : on ne les considère

trouve sa place la thèse de Viveiros de Castro : ce n'est pas du groupe que naît la guerre, mais bien la guerre qui fonde le groupe.

⁸⁹⁷ Ce type d'approche a émergé d'un séminaire autour du thème de la guerre dans les sociétés amérindiennes d'Amérique du sud (tenu en 1984 à l'Université de Nanterre) qui a fourni la matière d'un numéro du Journal de la Société des Américanistes (1985, 71). Le cannibalisme, remarque justement P. Menget dans sa présentation, n'est qu'une des pratiques issues « d'un même symbolisme de l'agression, qui fait de l'ennemi la figure nécessaire à la constitution d'une identité collective ». La plupart des travaux issus de cette approche s'appuient sur le chamanisme.

que comme des éléments périssables et impurs dont les os doivent être dégagés ⁸⁹⁸ ; mais des représentations plus complexes se font jour dans la pratique connue sous le nom d'endocannibalisme... » (id : 72). Il est clair que s'il admet pour partielle l'idée classique qu'en mangeant les morts les vivants s'incorporent leur puissance, « la présence de cette pratique n'altère pas essentiellement le type général que nous cherchons à constituer : car après la consommation des chairs les ossements sont recueillis et gardés par les parents du mort... Ainsi quelles qu'en puissent être les causes directes, l'endocannibalisme vient prendre place parmi les pratiques diverses observées en vue de la dénudation des os dans la période comprise entre la mort et les derniers rites funéraires » (id : 73) et plus loin il précise son idée : « ce n'est pas arbitrairement que l'on ajourne ainsi le départ final de l'âme jusqu'au moment où le corps sera entièrement désagrégé. Cette représentation est liée à une croyance générale bien connue : pour faire passer un objet matériel ou un être vivant de ce monde-ci dans l'autre, pour libérer ou créer son âme ⁸⁹⁹, il faut le détruire » (id : 75). Tout y est, sauf qu'effectivement Hertz ne parle pas de l'exocannibalisme ni d'allègement du corps.

Nous avons été surpris par le grand nombre de points communs entre la culture wayana et les données présentées à l'appui de la thèse de Viveiros de Castro et Combès. [568] Nous allons citer les principaux ⁹⁰⁰. D'une part le cannibalisme ancien des Wayana (on sait aussi que le terme cannibale vient du lexique caribé) ou de leurs groupes formateurs ne semble pas à mettre en doute ; nous en avons cité quelques preuves (dernières pages de XIII-1), mais nous n'avons pas entrepris de recherches spécifiques consacrées à ce but. On sait que nombre d'ethnies guyanaises qui furent au contact des Wayana étaient anthropophages, comme les Emerillon, les Wayãpi ⁹⁰¹ de langue tupi (P. Grenand, 1982 : 232-233) ; P. Grenand, qui analyse les armes, techniques et attitudes guerrières des Wayãpi, dont les Wayana furent les plus rudes adversaires, indique l'abandon définitif de la guerre

⁸⁹⁸ Viveiros de Castro explique cela chez les Araweté en disant que la chair c'est la mémoire... seuls les os oublient (I. Combès, 1986 : 213).

⁸⁹⁹ Hertz ne disposait pas, semble-t-il, de travaux faisant état de la notion de deux âmes.

⁹⁰⁰ Des attitudes similaires de celles des Tupi ont été décrites à propos des Kalina ; l'éclipse de lune est attribuée à une bagarre avec le soleil à la suite de laquelle « le sang de la lune a coulé goutte à goutte sur les corps des Caraïbes... » (Ahlbrinck, 1956 : 320) ; les taches de la lune dans la version wayana sont à attribuer non à l'inceste mais à une expérience cannibalique d'un époux trompé avec son épouse. On trouve aussi la conservation de la tête...

⁹⁰¹ A leur sujet P. Grenand précise que « la guerre, liée à l'endocannibalisme, semble avoir été la cause essentielle du dynamisme de la tribu » (1980 : 23).

eut lieu vers 1905 (id : 233). Crevaux nous plonge dans le contexte de la fin du siècle dernier ⁹⁰². Il vient de quitter les Wayana et poursuit son chemin vers le Brésil. Il arrive dans un village de « Ouïtotos » et raconte : « en entrant dans une maison je remarque un maxillaire inférieur suspendu au-dessus de la porte, et quelques flûtes faites avec des os humains. Dans un coin j'aperçois un tambour surmonté d'une main desséchée, recouverte de cire d'abeille. Les hommes ont les bras peints en noir bleuâtre avec du genipa, les lèvres et les dents en noir foncé avec de la tige de balisier, et le bord des paupières en rouge vif avec du roucou » ([1883] 1987 : 394) et il précise que « ouitoto signifie ennemi dans les langues carijonas et roucouyennes ⁹⁰³ ; ces Indiens se désignent entre eux sous le nom de macouchi, ou macuchi » (id : 394). Peu après il arrive dans un village de Carijonas, alors qu'un des leurs vient d'échapper aux Ouitotos et raconte : « un de ses camarades fut attaché à un arbre par les mains et les pieds et tué d'une flèche empoisonnée... "pourquoi me tuez-vous ?". Les autres de répondre : "nous voulons te manger parce que les tiens ont mangé un des nôtres... Après quoi la chair fut distribuée par le chef, qui eut soin d'en envoyer quelques morceaux aux tribus voisines. Le spectateur de ces scènes horribles avait réussi à s'échapper pendant la nuit... » (1987 : 396). On retrouve, comme chez Tony un siècle auparavant à propos des Roucouyennes, la notion de cannibalisme sur les prisonniers ; mais à la fin du dix-neuvième siècle, après un ensemble de guerres, les Wayana avaient réussi à imposer sur une large aire "la pax wayana" selon l'expression de P. Grenand. Quant à Gillin, qui reprend ces données et d'autres pour témoigner de l'exocannibalisme des Indiens des Guyanes et des Caraïbes en particulier, il note que les captifs étaient nommés *peito*, gendres, et offerts en mariage à la [569] fille de leur ravisseur ; il précise que les motifs de ce cannibalisme étaient autant la vengeance que l'appétit de chair humaine (1948 : 852).

Ce qui est peut-être contestable (mais en fonction de quel argument ?), c'est la coexistence de l'endo et de l'exocannibalisme pourtant nettement affirmée par Tony (mais sur quelles bases ?) il y a deux siècles. On sait que cette coexistence a été mise en doute chez des groupes tupi où elle avait été décrite (I. Combès, 1992 : 79). Par ailleurs la concordance entre l'ancienne pratique rapportée par De

⁹⁰² Barrère affirmait des anciens Indiens de Guyane, sans doute avec exagération, qu'ils « sont tous anthropophages » (1743 : 235).

⁹⁰³ Quelle que soit l'exactitude de cette définition elle prouve au moins que les Ouitoto étaient connus des Wayana.

Goeje et datant probablement de la fin du siècle dernier (remarquons qu'il s'agit d'un endo-cannibalisme), et le mythe raconté par Haiwë n'est pas due au hasard. D'autre part nous retrouvons dans ce mythe la condition essentielle de l'accès à la Terre sans Mal ⁹⁰⁴, la légèreté ; le conteur dit : "cet ancien était un vieux chamane, c'est pour cela qu'il est mort progressivement de dessèchement. Il est mort presque de son plein gré ; alors on a mis l'os de la hanche dans une vannerie, la chair qui était dessus s'est desséchée jusqu'à disparaître sans pourrir" (le miracle dans ce cas c'est l'absence de putréfaction) ⁹⁰⁵. N'est-ce-pas là un but digne des *karai* tupis ? Et leurs os ne donnaient-ils pas lieu à un culte, comme ici ? Nous avons mis en évidence à propos de l'initiation un "complexe de légèreté" (X-2-6-3) correspondant étonnamment à la notion de *kandire* (I. Combès, 1992 : 169) dans l'acception d'allègement du corps (*howoitatop*). Et Aimawale a bien précisé qu'on se sent alors léger comme l'air puisqu'on a jeûné et dansé (il aurait pu dire aussi vomi) et c'est la raison qui fait qu'on est plus actif ; cet état dure environ une semaine si on ne remange pas doux et surtout salé ; "nous pensons que si on a du sel dans le corps c'est lourd.. si on s'en abstient on reste toujours comme ça" (A). Il ne parle pas d'une fin transcendante, mais d'un but pratique : être léger pour être actif. Il est possible qu'il y ait eu perte du but initial au profit d'une explication plus profane. Ailleurs Biet, parlant de Caraïbes (Galibi) de la Guyane française rapportait (en 1652) que les morts « ne vont point là haut qu'ils ne soient sans chair ». Pour différent qu'il soit, à un siècle de distance, le témoignage de Tony indique aussi une disparition totale de la chair, et Crevaux précisait un siècle plus tard encore qu'après la mort les esprits des bons « vont haut, très haut, bien au-dessus des nuages. Ils trouvent là de jolies femmes ; on danse toutes les nuits, on boit du cachiri, on chasse et on ne travaille pas à l'abatis [on retrouve l'idée de la Terre [570] sans Mal des Tupi]. Si l'on brûle le corps aussitôt après la mort, c'est

⁹⁰⁴ Si nous nous permettons d'employer cette expression si fortement connotée, c'est afin précisément de souligner les réelles ressemblances que nous avons relevé entre les pratiques tupis et celles des anciens Wayana.

⁹⁰⁵ Or pour les Wayana c'est le sang qui est responsable du pourrissement ; si le corps en contient peu, il se dessèche un peu. Quant aux os ils ne pourrissent pas car ils sont devenus durs ; on peut expliquer de la même façon (mais, contrairement aux données qui précèdent, je n'ai pas de données directes) la lenteur du pourrissement de la peau, qui contient peu ou pas de sang. On peut considérer que le chamane dont il est question a réussi à convertir en pure *omole* tout son sang, ou encore à désincarner son *omole* ce qui est évidemment la plus grande prouesse ; s'ils n'avaient pas eu comme tout humain des os et de la peau, on peut penser qu'il se serait métamorphosé en pur esprit. Cela n'est pas sans évoquer le fait que pour les anciens Araweté « les guerriers gagnaient le ciel sans mourir » (I. Combès, 1986 : 214).

pour que l'âme s'envole avec la fumée » ([1883] 1987 : 324) ; on a là une illustration parfaite de la remarque de Combès, comme quoi « le cannibalisme apparaît comme l'équivalent exact du rite funéraire » et si les os des compatriotes... sont obtenus par la putréfaction des chairs, ceux des ennemis le sont par cannibalisme. Le cas plus récent rapporté par De Goeje est différent : c'est un familier qui est consommé. Il faudrait faire une étude critique de tous ces textes, ce qui n'est pas le but ici. S'il n'y a pas ou plus d'usage du *marak* (hochet) chez les Wayana, il est clair que le *taphem* (X-2-6-2) peut jouer un rôle similaire en tant qu'emblème de la légèreté (il manifeste l'envol de la chair), de la résurrection possible dans un ailleurs céleste. Or il est indispensable à l'initiation masculine, mais non à celle des filles ; autre élément différenciateur qui pourrait reposer sur l'ancien rôle guerrier des hommes.

Par ailleurs la dualité *omole/akuwalinpë* recouvre celle évoquée plus haut entre "âme-parole" et "âme-animale" qui est précisée dans un article antérieur ⁹⁰⁶. De plus les os, s'ils ne sont pas « valorisés très positivement » (id : 166) par les Wayana contemporains contrairement aux Tupi et Guarani, sont très présents dans les récits des explorateurs. De nos jours ils ne donnent pas lieu à un discours très marqué ; nous avons simplement relevé qu'un os est d'autant plus dense, a d'autant moins de cavité que la personne est dotée d'une *omole* forte donc de courage et de force ; nous avons signalé le recueil des os restants après incinération. On notera cependant la crainte, les imputations de dérèglements cosmiques et de maladie attribués aux ossements d'un chamane assassiné supposés être conservés dans une malle (ce qui témoignerait d'un "culte des os") chez les Wayana contemporains selon le témoignage d'A. Cognat (1977 : 227 et suiv.). Tout cela est sans doute à mettre en rapport avec le fait qu'ils sont les réservoirs du sang initial de l'enfant, donc le siège primordial de la vie ; tout se passe comme si la part de cette dernière qui n'a pas quitté le corps avec la chair se réfugiait en eux, les prenant comme ultime résidence ⁹⁰⁷.

⁹⁰⁶ Il y a correspondance entre le *ta'o we* Araweté et l'*akuwalinpë* wayana, et la seule notion d'*omole* rend compte des deux instances *a'o we* et *maï* (I. Combès, 1986 : 212).

⁹⁰⁷ Et dans ce cas s'en servir de flûte serait une façon de signifier qu'ils sont vides, déshabités ? Une ultime façon d'humilier ?

Finalement, si le prophétisme (variante forte du chamanisme tupi) a pu « récupérer » les thèmes développés par le cannibalisme en les modifiant, selon l'hypothèse d'I. Combès, pourquoi n'en n'aurait-il pas été de même du chamanisme wayana ? Beaucoup d'éléments suggèrent ce rapprochement. Il nous faudra cependant, plus modestement, débiter par une étude précise des sources sur le cannibalisme wayana (ou Kalina), c'est-à-dire apporter sa preuve et recueillir des détails sur ses modalités, si c'est [571] possible ; mais il y a peu d'espoir qu'on ait autant de chance que Viveiros de Castro quant aux données ; il nous restera sinon à « emprunter les chemins de traverse, la tâche de déceler des "réminiscences" cannibales. Le rite une fois disparu, voire [comme c'est le cas des Wayana] nié par les Indiens eux-mêmes, il reste, encore et toujours, la Mémoire que l'on peut interroger » (Combès, 1992 : 235) ; l'autre voie suggérée est « une confrontation systématique du traitement réservé à autrui et aux animaux » qui pourrait révéler des « ersatzs de cannibalisme » (id : 236). Nous en dirons quelques mots à la fin de la partie suivante.

[572]

LA PERSONNE WAYANA ENTRE SANG ET CIEL.

Première partie.
Anthropologie du corps

EN GUISE DE CONCLUSION PARTIELLE...

1 - Rappels

[Retour à la table des matières](#)

On a montré que, chez les Wayana, il n'y a pas de théorie standard à propos du corps, de son fonctionnement, mais un ensemble de schèmes généraux qui trouvent autant de modalités explicatives particulières qu'il y a de chamanes ; cette remarque vaut aussi pour les profanes. Cependant un certain nombre d'images, de conceptions, font l'objet d'un consensus, et nous allons rappeler quelques-unes des plus importantes.

a - Retenons d'abord l'identité sang/*omole*, car elle donne accès à la compréhension d'un ensemble de données qui sont au fondement de la notion de personne wayana. D'une façon générale, la connaissance des fluides corporels et de leur trajet est indispensable à la compréhension de la pathologie wayana ; ainsi tout épanchement sanguin est une extravasation de la personne.

b - Toute action sur la superficie du corps est censée agir sur la profondeur, et plus généralement sur la personne. On retrouve cela chez les Matis du groupe Pano, pour lesquels les tatouages, parures, « et même le bain, les massages, les coupes de cheveux, voire les peintures faciales, sont censées marquer le corps en profondeur » (Erikson, 1996 : 19). Cet auteur, qui consacre son ouvrage aux marquages du corps et à leur signification sociale, note d'ailleurs qu'il est acquis que

« le traitement de l'enveloppe corporelle, le souci de soi, et surtout l'ornementique, jouent un rôle clef dans la construction symbolique des sociétés amazoniennes » (id : 20).

c - Il faut retenir aussi que tous les organes sont liés entre eux par un enchevêtrement de conduits, de canalisations. Par ailleurs le corps est conçu comme un récipient/peau rempli d'un liquide/sang : l'ensemble de l'organisme, à l'exception relative de la peau, est une machine au service du sang.

d - Nous avons vu que tous les sens constituent des canaux de contamination : cette idée informera de nombreux interdits.

e - Il existe un code (physiognomonique) qui permet de traduire le corps en termes de personne : certains comportements, compétences, particularités morphologiques sont socialement parlantes.

[573]

f - La représentation du corps n'est pas seulement spatiale mais fait intervenir le statut visible/invisible, interne/externe et important/secondaire des organes. Cet ensemble informe entre autres le choix thérapeutique : ainsi "si on a un *jolok pile* en périphérie du corps, par exemple dans un membre, on s'en fout un peu. S'il y a une séance pour quelqu'un d'autre, on en profite. Mais les *jolok pile* dans la tête, le sexe, le bas-ventre, le ventre ou la poitrine inquiètent vite et motivent la séance de *mimnë*" (A).

g - La vie consiste en une cuisson qui assèche le corps. Bénéfique dans le très jeune âge car elle s'accompagne d'un durcissement protecteur, elle aboutit chez le vieillard à un état boucané, dont le sang/*omole* s'est évaporé. Un corps sain et fort est humide (gras) et lisse. Humeurs et "âme" sont liées. On peut penser que, si les créatures du monde autre (*jolok, akuwalinpë*) sont froides et immortelles, ce n'est pas par hasard : elles vivent un état de non transformation qui ne se conçoit que sans chaleur.

Nous commençons déjà à accéder à une "géologie des systèmes du corps" (Peter) dans la culture wayana. Nous disposons maintenant des éléments qui nous permettent de nous faire une idée du "mythe du corps" wayana (Bernard, [1972] 1995 : 135). Mais il faut bien distinguer, nous croyons l'avoir montré, entre le

mythe "traditionnel" du corps, et celui qui, au contact d'une société différente et agressive, est en train de se forger.

2 - Évidences

Cet ensemble de données concernant le corps sera enrichi lors de l'étude des maladies ; ces dernières contribueront non seulement à lui donner une dimension dynamique, mais aussi permettront de développer tel ou tel détail simplement noté ici, de donner à telle observation signalée toute sa valeur. Car il n'y a pas rupture entre le normal et le pathologique puisque, comme le disait Durkheim, « santé et maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie » (1912 : 53). En effet, quoi de plus bénin à priori, si je puis dire, que le vocabulaire du corps. Or une évidence se fait jour, que nous voyons se développer tout au long du chapitre : il n'y a pas de corps sain, toujours il enferme en lui le principe de sa disparition, de ses dysfonctionnements, de ses tumultes. Et c'est ainsi que la société le pense, selon une logique qui permet de comprendre, et d'agir, quand il y a déplacement sur cet axe unique qui relie le corps qui se tait au corps qui parle, "le silence des organes" à leur discours. Car plutôt que de silence on doit parler, nous l'avons montré, de discours, [574] mais d'un discours ordinaire, dont la banalité peut faire penser qu'il n'a rien à dire : c'est un bruit de fond. Mais sa syntaxe et sa grammaire sont identiques à celles qui vont présider, tôt ou tard, à la logique du corps qui, malheureusement, nous parlera un jour... Ce ne sont pas deux entités différentes, pourtant, et notre effroi relève du fait que nous n'avions jamais pensé que ce corps là puisse dire quelque chose de sérieux : comment le silence peut-il hurler si fort ? Décrire l'anatomie, la physiologie, analyser les techniques du corps, son trajet dans le temps... c'est essayer de comprendre cette logique. La maladie nous permettra, comme un test, un révélateur, de vérifier nos hypothèses, de les approfondir, de les mettre en perspective. Si la thérapeutique comme la maladie s'inscrivent dans une culture dont elles sont des produits, elles ne peuvent être conçues que par rapport à un autre produit culturel, le corps. Mais il s'agit là d'un premier niveau, ce dernier étant intégré dans un ensemble qui le dépasse, le système de la personne.

Cette première partie nous a donné l'occasion de vérifier ce qui est un acquis déjà ancien⁹⁰⁸ de l'anthropologie, à savoir que le corps est tout pétri d'histoire et de social ; il les incarne littéralement⁹⁰⁹. Nous avons vu, tout au long de cette partie, à chaque niveau, qu'il s'agisse du corps vif ou du corps mort, que l'on traite des critères de choix du conjoint ou de la conception du savoir, de l'hygiène corporelle ou de l'habillement, des modifications parfois minimales s'introduire, trouvant le plus souvent, mais pas nécessairement⁹¹⁰, leur origine en Occident. On a vu quasiment dans chaque geste, chaque fonction, s'immiscer des éléments révélateurs de transition : cette dernière s'y lit avec acuité, et ses grandes tendances [575] apparaissent. Ainsi se dessine une grille limitée mais pertinente d'éléments fins, empruntés à tous les domaines envisagés, de l'anatomie à la physiologie en passant par les techniques du corps, qui peuvent servir de marqueurs hypersensibles dans le cadre d'une surveillance précise des glissements culturels à venir, quelle que soit leur origine. Car le recueil le plus précis possible d'une hexis corporelle, « rapport durable et généralisé au corps... qui lui donne sa physionomie proprement sociale et qui est une manière de tenir son corps, de le présenter aux autres » (Bourdieu, 1977 : 54), permet d'accéder, sur la longue durée, à une archéologie du corps.

⁹⁰⁸ Mauss, qui cherchait alors à marquer la place de l'anthropologie par rapport à la psychologie, avançait en 1924 : « nous (les anthropologues) rejoignons à de tels points la physiologie, les phénomènes de la vie du corps, qu'entre le social et celle-ci il semble que la couche de la conscience individuelle soit très mince » (1985 : 289). Toutes les productions individuelles (représentations ou actes) ne sont pour l'essentiel, en fin de compte, que les productions de la "collectivité" dont nous faisons partie. En 1936 il reformulait cette idée à propos des techniques du corps : « puisque ce sont des mouvements du corps, tout suppose un énorme appareil biologique, physiologique. Quelle est l'épaisseur de la roue d'engrenage psychologique ? Je dis exprès roue d'engrenage. Un comitiste dirait qu'il n'y a pas d'intervalle entre le social et le biologique » (1985 : 384).

⁹⁰⁹ C'est d'ailleurs pour cela des auteurs comme Le Breton avancent que « le corps représente l'analyseur le plus fertile si l'on cherche à expliciter les logiques diffuses du social et du culturel. Le corps est le lieu de condensation des différentes formes de socialités qui donnent sa physionomie à la société. Le corps est l'observatoire idéal d'un contexte social, même si on cherche à saisir celui-ci dans son dynamisme » (1994 : 16). Les psychologues de leur côté arrivent aux mêmes conclusions (par ex. M. Descamps, 1989 : 221).

⁹¹⁰ Le contact n'est pas nécessaire à la création de dissonances, comme l'avait remarqué Levi-Strauss : « Une véritable société primitive devrait être une société harmonieuse, puisqu'elle serait, en quelque sorte, une société en tête à tête avec soi. Nous avons vu que, dans une vaste région du monde... celles qui pourraient sembler le plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossible à méconnaître, de l'évènement » (Levi-Strauss, 1974 : 139).

En ce qui concerne le rapport au corps et la modernité, l'école est en train d'introduire, de façon systématique, la conception occidentale du corps. Cet apprentissage d'une anatomie et surtout d'une physiologie scientifiques de base ⁹¹¹ sont à l'œuvre dans un lent processus d'érosion du modèle traditionnel. Nous rappelons l'exemple paradigmatique de ce chamane qui venait d'apprendre avec enthousiasme de son petit-fils scolarisé le rôle du poumon dans la respiration ; mais aussi la réflexion d'Aima selon qui "les Wayana ne savent pas beaucoup sur le corps" : nous avons pu vérifier, grâce à notre enquête, que ce n'est pas vrai, mais ce qui l'est c'est que ce savoir n'est pas parfaitement systématisé, car non couché dans les livres. Or l'écrit est doté d'un grand prestige aux yeux des Wayana : un ancien nous disait un jour, avec juste raison (partiellement), que c'est parce que les Blancs écrivaient tout qu'ils n'oubliaient pas, qu'ils pouvaient savoir toujours plus. Et il suffit de peu pour qu'un modèle explicatif, ici celui du corps, soit invalidé : que changent un ou deux prémisses et il tombe à l'eau, entraînant dans sa chute de nombreuses composantes culturelles.

Dans le contact, un autre danger vient de la biomédecine elle-même. Boltanski a montré, chez nous, dans "Les usages sociaux du corps" (1971), comment le besoin médical étant un besoin cultivé, il s'accroît au fur et à mesure qu'il s'assouvit. L'apparition de médecins [qui disposent d'un savoir *et* d'un pouvoir] où il n'y en avait pas produit, notamment par l'apprentissage d'un nouveau discours sur le corps et la dénomination de [576] sensations qui jusque là n'étaient pas perçues, des besoins nouveaux et une modification de l'habitus corporel (donc de la culture somatique).

Notre culture, remarque J.P. Peter, cloisonne et supprime tout ce qui n'est pas elle, elle vit de nier tout Autre (1971 : 100). Dans le même ordre d'idées M.C.

⁹¹¹ L'instituteur alors en fonction dans un village en 1992 (l'école y avait été créée en 1986) me livrait en quelques mots le programme concernant les sciences naturelles, programme absolument identique à celui de la métropole. Voici les principaux points sur lesquels il insistait : le brossage des dents le soir, la carie et son lien avec le sucre ; des notions sur l'hygiène corporelle, notamment qu'il faut se laver tout le corps, cheveux et ongles compris, avec du savon ; le rôle des cinq sens ; l'hygiène alimentaire avec la théorie des microbes, ennemis qui attaquent le corps et le sang ; notion de contagion, surtout qu'il ne faut pas utiliser de récipient collectif mais avoir chacun son verre, son assiette. Sur ce dernier point il rencontrait des résistances : "quand ils ont de l'argent ils préfèrent acheter un short ou une cassette", "les Indiens, même adultes, ont du mal à comprendre cette notion de contagion". Enfin l'enseignement dispense des rudiments d'anatomie de physiologie. Je joins la photocopie de quelques leçons dispensées dans une autre école, la plus ancienne puisqu'elle avait été créée vingt ans auparavant par l'instituteur qui y exerçait toujours (annexe X).

Pouchelle fait remarquer qu'au Moyen-Age l'acquisition du monopole des soins des corps passait nécessairement par l'élimination de l'intervention divine (1983). D'une autre façon c'est de "violence symbolique" que nous parle P. Bourdieu à propos du corps : dans les citations suivantes on n'aurait qu'à remplacer le terme classe par celui de culture : « la lutte entre les classes a pour enjeu la domination symbolique... c'est sans doute un des derniers refuges de l'autonomie des classes dominées, de leur capacité à produire elles-mêmes leur propre représentation de l'homme accompli, que menace l'imposition de la nouvelle définition du corps et des usages du corps » (1977 : 53) et il précise un peu plus loin que cette transformation de "l'hexis corporelle" est le résultat de la transformation des conditions sociales qui la produisent. Le « risque anthropologique majeur » (Le Breton, 1994 : 157) qui menace les Wayana, et dont on perçoit les premiers signes, est , pour paraphraser J.P. Peter, que "le corps de l'Indien soit colonisé par la parole du médecin" [et le l'instituteur]. Peter remarque que par ce phénomène caractéristique de "l'esprit qui classe", « l'ethnocide a commencé dans nos campagnes » (id) : il serait dommage qu'il se poursuive encore chez les Amérindiens.

Pour toutes ces raisons, il faudra prendre garde, dans les années à venir, à ce que notre théorie particulière du corps « ne réduise au silence la vision du corps propre à la communauté qui subit, dans son système de sens, l'intrusion d'une *weltanschauung*, d'un symbolisme étranger à ses modes de vie » (Le Breton, 1994 : 11). Car, s'il est vrai que le corps fournit une voie d'accès au symbolisme en général, par lui peuvent profondément pénétrer des changements majeurs : le dévoilement pourra s'étendre ensuite par contamination à d'autres secteurs. En somme, il faut tirer les conséquences du fait que la "colonisation du corps" soit le prélude à la colonisation tout court. *Et cette réflexion s'applique de la même façon à la notion de personne toute entière.*

En attendant nous estimons avoir posé des jalons pour la constitution d'une archéologie du corps wayana, mais ce dernier ne peut être conçu isolément : il est la partie observable de la personne.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

VOIR LE SECOND FICHIER POUR LES PARTIES 2 ET 3.