

« Le but final qu'un ethnographe ne devrait jamais perdre de vue... est, en bref, de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre *sa* vision de *son* monde »

(B. Malinowski [1922] 1989 : 82-83).

Introduction générale

Les Wayana

L'ethnonyme « Wayana » désigne un groupe Carib d'environ 1400 personnes réparti entre le Haut Maroni - principalement sa rive française -, le Tapanahony au Surinam et le Parou de l'Est au Brésil. Issue de la fusion de nombreux clans, dont la plupart sont installés depuis plusieurs siècles aux alentours des Tumuc Humac, il s'agit d'une société dynamique qui tente de s'adapter aux importants changements survenus dans ses zones d'implantation. Je ne connais pour ma part que le gros ensemble de la Guyane française (un peu plus de 800 personnes¹) qui, après presque un siècle de relatif isolement et d'absence de pression réelle de la part des Occidentaux², est soumis depuis une vingtaine d'années à plusieurs contraintes qui constituent par ailleurs des enjeux pour le développement de la région dans son ensemble. J'en soulignerai les points principaux en conclusion de cet ouvrage. Quant aux Wayana du Brésil, visités naguère par des *garimpeiros*, des *balateiros* et des *castanheiros*, ils vivent mélangés aux Apalai sous l'égide de la FUNAI et de missionnaires évangélistes dans la réserve du *Parque indígena Tumucumaque*, tandis que ceux du Surinam sont soumis aux exigences d'autres missionnaires protestants américains qui interdisent notamment le chamanisme, prohibent les danses, la polygamie, les boissons alcoolisées... et ont fabriqué une version de la Bible qui, n'ayant qu'un vague rapport avec le texte sacré, est censée « tout expliquer ».

1 La carte des villages français actuels se trouve p. 920. Ils font partie de la commune de Maripasoula, située dans le Haut Maroni.

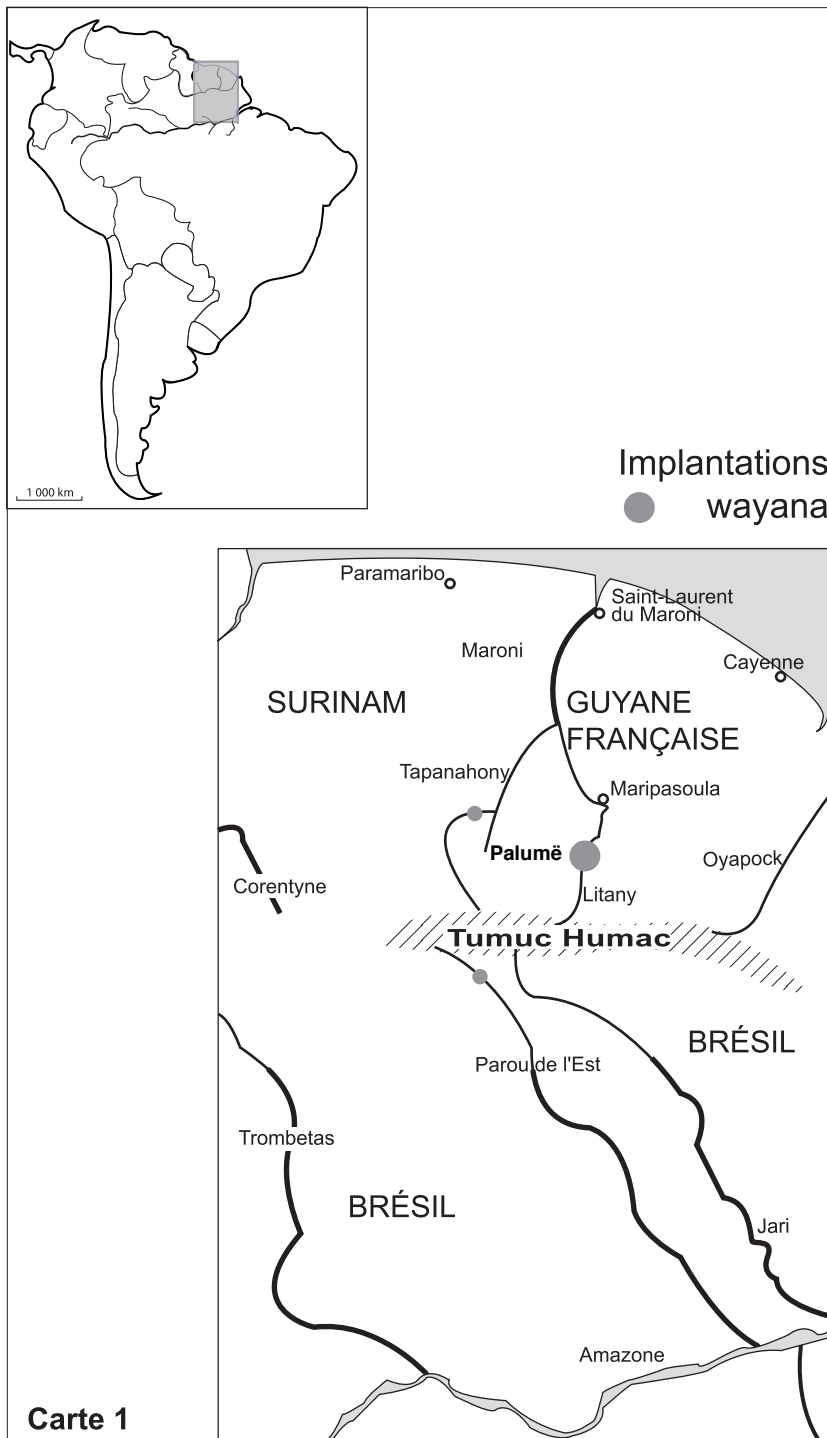
2 Après la seconde guerre mondiale, plus personne ne connaissait, officiellement, l'emplacement des villages wayana du Litany (Sausse, 1951 : 100). Ce fut l'époque de l'étiage démographique du groupe, puisque l'on estime que les Wayana étaient alors environ 500. Depuis, grâce notamment à une politique de vaccination bien conduite sur le Maroni, ils ont effectué un bond numérique.

Les Wayana³ ressemblent pour l'essentiel aux autres groupes Carib amazoniens. Pour les caractériser un peu mieux, disons qu'ils comptent la parenté sur les deux lignes et sont traditionnellement uxorilocaux, l'homme allant vivre avec son épouse dans le groupe de celle-ci. Ils cultivent l'abatis, produisant du manioc amer, différentes variétés de patates douces, et bien d'autres végétaux comme les bananes, les ananas, les melons d'eau, les piments, le tabac... Leurs principaux moyens de subsistance, en-dehors de l'abatis, sont la pêche et la chasse : ils n'utilisent plus l'arc mais le fusil, le filet, les hameçons... La cueillette (fruits, œufs d'iguanes, larves...) est devenue un simple appoint. Leur artisanat, qui obéit à une stricte répartition sexuelle des tâches, est très développé : poteries, vanneries, objets divers ; une part en est réservée à la vente. Autour de la case collective (*tukusipan*) utilisée pour les réunions, les fêtes, ou l'accueil des visiteurs, sont disposées les maisons individuelles, aujourd'hui sur pilotis pour la plupart, hébergeant chacune une famille nucléaire : cette dernière est l'unité de base de production. Les villages sont disposés légèrement en hauteur le long des cours d'eau importants et sont placés sous l'autorité d'un ancien : ils regroupent sa famille et ses obligés (*peito*). Le village traditionnel de vingt à trente personnes, qui se déplaçait tous les sept ans environ, est devenu fixe depuis quelques décennies notamment à cause de l'installation d'écoles, de postes de santé et de l'existence d'autres petits avantages non négligeables : points d'eau, jobs temporaires rémunérés, accès aisé aux fournitures occidentales... Conséquence de cette sédentarisation, certains villages sont maintenant pluri-familiaux, comptant jusqu'à 200 habitants. La vie sociale wayana est rythmée par un certain nombre de fêtes plus ou moins ritualisées ; le fameux « *maraké* », la cérémonie d'initiation en passe d'être abandonnée, en faisait partie. Les Wayana n'ont pas de chefs au sens occidental du terme, et ceux que l'on appelle ainsi par habitude ne sont que les représentants des villages pour les affaires de la tradition⁴. Les autorités françaises les ont nommés « capitaines », sur le modèle de ce qui se faisait pour les Noirs marrons Aluku, leurs voisins d'aval chez qui cela correspondait à une organisation hiérarchique traditionnelle poussée, et, pour le principal d'entre eux, « gran man » (*kalaman*). Ils sont également les intermédiaires supposés – car en fait ils ne jouent pas leur rôle comme je le dirai en conclusion – entre la population et l'administration (G. Collomb, 1999).

On trouvera toutes les références souhaitables dans la bibliographie et quelques notes sur la modernité en conclusion de ce travail. Mais, surtout, les textes qui suivent sont censés, par leur entrecroisement, faire pénétrer le lecteur au cœur de la culture wayana « classique » ou « traditionnelle ».

3 Le choix de cet ethnonyme ainsi que les grandes étapes du processus de constitution du groupe qu'il désigne sont analysés ailleurs (Chapuis, essai d'ethnogenèse, en préparation).

4 En fait, les derniers « chefs » véritables ont été les ultimes chefs de guerre (cf p. 429 et note 1005).



Carte 1

Le projet

En fait, le projet initial était vague, mené en parallèle à d'autres travaux qui ont notamment formé la matière d'une thèse (J. Chapuis, 1998). C'est la masse des matériaux recueillis au long de trente mois de terrain répartis de 1992 à 1998 et la découverte d'un véritable discours historique indigène qui m'ont incité à persévérer dans cette direction : produit du terrain guidant l'anthropologue, donc, et non désir de fabriquer un ordre qui n'existe pas.

Que recouvre le titre « histoire (orale) » ? La perspective qui a présidé à l'élaboration du corpus ici réuni repose sur un double choix initial : prendre l'axe du temps comme fil conducteur, c'est-à-dire suivre l'historicité et la chronologie indigènes, quand cette dernière est manifeste, d'une part ; respecter l'oralité et restituer le texte wayana, autant que faire se peut, d'autre part.

Le premier parti pris s'appuie sur le constat que la plupart des approches de la tradition orale en ethnologie ont pour effet de confisquer trop tôt la voix et l'idéologie indigènes : celles-ci ne sont souvent utilisées, émiettées, que pour valider une construction savante qui leur est étrangère. Si l'on s'intéresse à elles, c'est comme pièces d'un mécanisme qu'elles ignorent. Le plus généralement, soit les chercheurs se contentent de citer de courts extraits de la tradition orale sortis de leur contexte global, quand il n'y font pas simplement référence (stratégie visant à renforcer la crédibilité de leurs interprétations sans en permettre la critique), soit ils intègrent les récits dans la catégorie « mythe » : dans les deux cas, outre le déni d'une conscience historique indigène, le procédé interdit l'émergence d'une théorie autochtone indépendante de l'interprétation qui en sera faite⁵.

Il est bien établi que « l'insistance à dénier aux sociétés qu'elle étudie toute forme d'historicité est un des paradigmes les plus lancinants de l'ethnologie » (A. Bensa, 1997 : 8), et, en Amazonie, cela a été vrai plus longtemps qu'ailleurs⁶. Cette assertion doit se comprendre à un double niveau : au-delà

5 Que la vérité ethnologique ne soit pas dans la bouche de l'indigène est une chose, mais cela ne signifie pas que l'on doive occulter « sa » vérité. Cela n'implique nullement l'abandon de toute perspective anthropologique généralisante. Si, ainsi que le dit P. Veyne, « les hommes ne trouvent pas la vérité; ils la font, comme ils font leur histoire » (1983 : 12), le projet (un projet parmi d'autres) d'une anthropologie de l'histoire ne pourrait-il consister en l'analyse et la comparaison des différentes façons de construire l'histoire ? Cela impose alors une première étape de recueil des données, comme nous le faisons ici pour les Wayana, afin d'accéder aux « régimes de vérité » historiques connus.

6 Cf. notamment A. C. Taylor, 1984. Il convient toutefois de signaler qu'une efflorescence de travaux récents, pour la région des Guyanes, vient inverser cette tendance : citons en particulier ceux de Collomb (2000) et Collomb et Tiouka (2000) sur les Kali'na, de Whitehead (2002, 2003) concernant les Patamona, ceux de Passes à propos des Palikur (2002)... Appuyant en partie ses travaux sur leurs traditions orales, P. Grenand avait consacré aux Wayãpi des travaux historiques bien plus tôt (1972 ;

de l'idée fautive d'un éternel présent, qui renvoie à des sociétés immobiles factices, elle implique, et c'est cet aspect surtout qui nous concerne ici, que cette discipline occulte souvent le fait que ces sociétés produisent leur propre discours sur l'histoire. Dans cet ouvrage, au contraire, l'ethnologue choisit délibérément d'interroger le récit indigène à propos de la restitution du passé sur la longue durée, mettant à profit le fait que les Wayana sont plutôt friands de narration historique. On sait qu'une des difficultés, quand on aborde le domaine de l'histoire, est la polysémie du terme, à la fois discours sur la temporalité, objet en soi (succession d'événements) et forme de savoir (dite aussi « histoire-science ») propre à l'Occident. Les textes qui composent ce livre présentent un intérêt pour chacune de ces acceptions : comme faits de culture, ils véhiculent un ensemble spécifique de valeurs propres à la société dont ils émanent ; comme agencements ordonnés dans le temps de périodes distinctes, ils nous renseignent sur l'historicité et la chronologie wayana ; comme documents, ils fournissent un ensemble d'« archives orales » utilisables dans le cadre d'un projet de savoir du type de celui de l'histoire-science (dans un ouvrage en préparation, j'essaie de lier archives orales et traces écrites, dûment identifiées et placées sur un même niveau informatif, en une synthèse qui les dépasse chacune - puisque leurs mémoires, ayant opéré des choix différents, se complètent et se soutiennent - dans le but de donner une idée plus complète et complexe du passé du groupe wayana).

Parmi les différentes définitions qui permettent d'approcher l'ethno-histoire, le présent travail se situe dans la mouvance de celle qui considère qu'« est ethno-histoire l'ensemble des procédures de mise en relation du présent au passé à l'intérieur d'une société ou d'un groupe, dans son langage et en référence à ses valeurs et à ses enjeux propres ; l'ethno-histoire devient une histoire *sui generis* que la société ou le groupe constitue pour son seul usage, l'historicité s'exprimant à travers un souci - universellement partagé - d'avoir une histoire, indépendamment de toute préoccupation d'objectivité dans l'établissement et la sélection des événements » (Izard et Wachtel, 1991 : 337). Il s'agit donc avant tout d'apprendre des Wayana eux-mêmes leur propre temporalité et leur propre historicité, leurs choix et leurs façons de mettre en relation les événements, la manière dont ils sélectionnent ou fabriquent ces derniers. Et ce n'est qu'à la condition de recueillir et d'analyser systématiquement l'auto-histoire wayana sur la longue durée que l'on peut dégager toutes ses implications. En effet, n'en sélectionner que des morceaux trop épars revient à lui retirer son historicité : il n'y a plus d'ordre, et donc plus de succession porteuse de sens comme le remarquait Bachelard ([1950] 1993 : 50).

Que le repérage dans le temps ne soit pas la préoccupation principale des Wayana ne signifie pas que ce souci est absent de leurs représentations, nous allons le constater à la lecture du corpus. Le conteur donne assez d'indications au sujet de la chronologie (succession définie des événements dans le temps) pour qu'on ne reproche pas à l'ethnologue d'avoir introduit (chaque fois que cela était permis par le contenu du discours) un ordre qui n'existe pas dans la

conscience indigène, même si, dans la réalité narrative, ce corpus n'est jamais conté d'un bout à l'autre, de façon ordonnée, mais inculqué par bribes au gré des désirs du narrateur (terme utilisé ici comme synonyme de « conteur ») ou de ses auditeurs.

Le second choix fondamental de cet ouvrage, ai-je dit, est de restituer la parole indigène concomitamment dans sa langue et traduite au plus près de son énonciation. Les visées d'un tel parti pris sont nombreuses. Tout d'abord, il s'agit pour moi de produire dans sa matière originelle une part du savoir que j'ai pu recueillir lors des riches et longs séjours passés en compagnie des Wayana. C'est à partir de cette matière, notamment, que l'ethnologue forge ensuite ses outils et construit une version plus théorique des choses, obéissant à une approche définie, ou plus adaptée au public occidental auquel il essaie de faire connaître la société qu'il étudie. Cette tâche d'inscription/traduction (opérée par tout ethnologue), qui représente en elle-même un travail considérable de mise en forme sur le plan linguistique comme sur le plan narratif, comporte bien sûr des risques et des difficultés. En soumettant l'ensemble de ces éléments à la lecture, me conformant à « la règle d'or de toute publication scientifique [qui] est que le lecteur doit être en mesure de contrôler l'auteur » (J. Vansina, 1961 : 168), je les sou mets par là-même à la vérification, à la critique et à la contradiction (venant d'autochtones ou de scientifiques).

Une autre implication de ce parti pris de travail (livrer une traduction aussi littérale que possible - ce qui ne signifie pas « aussi exacte que possible », mais cela indique le type de trahison que je m'apprête à commettre - en regard du texte wayana) est de donner à observer le fonctionnement de la langue mise à nu autant que possible en tant que rapport de l'homme au langage et de la langue au monde. Un exemple patent de cela est fourni par l'abondance des pronoms : elle révèle la répugnance des Wayana, comme de beaucoup de sociétés amazoniennes, à nommer les individus. Quand, pour des raisons de lisibilité, je me suis cru obligé d'indiquer le nom, c'est en signalant mon intervention. Par ailleurs, ce sont les mêmes pronoms qui sont utilisés pour désigner les hommes et les animaux, témoignant de représentations différentes des nôtres...

En livrant la parole wayana dans l'immédiateté de son énonciation, mon propos est également de montrer comment, à travers le récit (à la fois acte de narration et histoire produite) se constitue la représentation wayana de l'univers spatio-temporel. Le déroulement du texte nous introduit effectivement au coeur même du rapport au temps. Ainsi, le passé est conté pratiquement sans exception au présent de narration, ce qui prouve la capacité des Amérindiens à se plonger dans l'histoire ; ou bien encore un personnage préhistorique resurgit au milieu d'un récit de guerre... Un ensemble de spécificités ténues mais pertinentes de la pensée et des comportements wayana peut être appréhendé de cette façon.

Enfin, une autre visée - et non la moindre pour moi - de mon entreprise, est de donner connaissance de la parole d'un homme avec qui j'ai eu le bon-

heur de travailler, Kuliyanan, sans doute le dernier à posséder une connaissance aussi vaste de l'histoire wayana prise dans son sens le plus large. Kuliyanan représente d'une certaine façon à lui seul la fin d'un monde wayana, celui où un seul homme pouvait maîtriser l'essentiel du savoir traditionnel d'un peuple, un savoir contenu, circonscrit mais non pas figé. La restitution (certes partielle) de sa parole constitue une reconnaissance de ce statut et peut être considérée comme une stèle érigée à ce passé révolu. Au-delà, cette restitution prend d'autant plus de valeur qu'elle n'a été rendue possible que par la collaboration soutenue et intelligente de jeunes Wayana, notamment Aimawale et Kupi. En requérant leur concours pour effectuer ce travail, j'ai éveillé ou renforcé en eux le désir de connaître et de comprendre le passé de leur société. Il faut dire qu'il existe une véritable attente, plus marquée chez les jeunes et les anciens – on pourrait presque parler d'une « commande » parfois implicite et souvent explicite de leur part –, concernant la valorisation de ce corpus. Aussi, répondant aux vœux d'une large part de la population, n'ai-je pas eu de problème éthique pour publier cet ensemble textuel : on ne rencontre pas chez les Wayana le même secret qui pèse sur les « Premiers temps » des Noirs Marrons Saramaka en particulier (R. Price, 1994).

L'aspect systématique, étendu et résolument tourné vers la retranscription la plus fidèle possible de cet ensemble documentaire se veut aussi une façon éthique en même temps qu'heuristique d'envisager l'anthropologie. Éthique, car en effet « le moment est venu de ne plus considérer les paroles et les réponses des autres comme une simple source d'informations mais comme une participation à l'élaboration de la connaissance commune » (M. Augé, 1994 : 78) : il y va non seulement du respect que nous devons aux populations étudiées, des rapports que nous entretenons et élaborons avec elles (en particulier avec nos collaborateurs les plus actifs), mais aussi peut-être du devenir de la discipline. Heuristique parce que, livrant d'emblée une importante source de données très diverses, je permets à d'autres chercheurs non seulement d'y puiser des éléments pour des travaux variés, mais également de critiquer objectivement certaines interprétations déjà produites ou à venir, possibilités qui font défaut aux élaborations présentées isolément de tout matériau original organisé. L'étendue et la variété du registre abordé, ainsi que la manière holiste dont le savant Amérindien le traite, peuvent aussi être considérés comme des moyens d'abolir la séparation artificielle et euro-péocentrique de l'approche anthropologique en champs : politique, économique, religieux...

Au total, si j'ai persévéré dans ce projet, c'est avec ces objectifs-là : fournir non seulement aux chercheurs et aux ethnologues une ample matière à exploiter, mais aussi et tout autant fournir aux Wayana eux-mêmes, aux enseignants et à leurs élèves, une collection de récits en version bilingue à l'aube de ce troisième millénaire. Conçu comme une marque de gratitude envers les Wayana pour leur accueil et leur compréhension, l'ensemble de ce travail veut

être une sorte de carrière à ciel ouvert que chacun, Amérindien, chercheur ou simple curieux, exploitera à sa guise.

Quelques remarques à propos du temps long wayana

Il n'est pas d'histoire qui n'implique non seulement des choix, mais aussi une ou des conceptions du temps⁷. La conception wayana du temps long se décompose, à partir d'une origine, *akima pistèle*, en trois parties : un passé (*uhpak eitop*), un présent (*hemalë eitop*) et un avenir (*wantë eitop*). C'est l'origine et le passé que j'ai tenté de restituer à travers les récits de Kuliyanan. Il ne s'agit pas d'une histoire continue, sans faille, mais d'une série de récits distincts qui relatent des séquences précises d'évènements, récits eux-mêmes enchâssés dans des périodes plus vastes qui, quant à elles, se juxtaposent sans hiatus. L'ethnologue a respecté l'ordre indigène des périodes (genèse, période des guerres, geste de Kailawa), ordre qui ne s'applique pas aux récits eux-mêmes, lesquels sont souvent dépourvus d'indications permettant d'ordonner les séquences dans le temps. La quatrième période est une création de l'ethnologue, bien qu'elle respecte la chronologie explicite du conteur puisqu'elle n'inclut que des évènements postérieurs à la paix et nous mène à l'époque contemporaine. Les données dont je dispose laissent à penser que la formalisation des derniers textes est moins importante que celle des précédents, lesquels peuvent être considérés comme « canoniques »⁸ (avec toute la relativité qui sied à ce terme).

L'ordonnement des périodes manifeste une rationalité claire dont voici les grandes lignes :

- 1 - La genèse, phase « sur-humaine » (mais non pas pré-humaine : d'emblée, par exemple, le démiurge est marié), qui débute avec la création du monde, correspond à la période des métamorphoses (*anuktatop aptau*) : tout pouvait se transformer en tout. Le monde n'était pas figé dans des formes. C'est à cette époque que furent conçus tous les éléments (plantes, animaux, montagnes, mer, fleuves...) qui composent notre univers. Elle s'achève avec l'arrêt des transformations, conséquence de l'humiliation du démiurge par les humains. L'univers terrestre, devenu lourd, conserva son aspect, celui que nous connaissons, tandis que perdurait dans sa fluidité celui des origines, le « vrai » monde. Le temps de la genèse en effet n'est pas seulement celui des débuts. Il est doté d'une qualité particulière qui le rend perpétuel : il constitue une dimension qui englobe la nôtre. De cette dichotomie – qui n'a rien d'absolue – vont découler bien des conséquences.

7 A propos de la conception du temps chez les Wayana, cf. Chapuis (1998 : 480-492).

8 Ce qui ne signifie pas que le savoir historique wayana se limite à ces récits ; il existe un important savoir diffus que je me suis attaché à recueillir dans la perspective de l'ouvrage à paraître portant sur l'ethnogenèse Wayana.