

**Jean CHAPUIS**  
(2007)

# **L'ULTIME FLEUR EKULUNPĪ TĪHMELĒ**

**Essai d'ethnosociogenèse wayana**

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole  
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec

Courriel: [mabergeron@videotron.ca](mailto:mabergeron@videotron.ca)

[Page web](#)

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

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.**

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.  
courriel : mailto : [Marcelle\\_Bergeron@uqac.ca](mailto:Marcelle_Bergeron@uqac.ca); [mabergeron@videotron.ca](mailto:mabergeron@videotron.ca)

Jean CHAPUIS

## **L'ultime fleur, Ekulunpï tihmelë.**

Orléans : Les Presses universitaires Orléans, 2007, 164 pp. Encyclopédie wayana 1.

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



Courriel : [doc.chap@voila.fr](mailto:doc.chap@voila.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 2008 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 21 mai, revu et corrigé le 4 juillet 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



## Jean Chapuis



Orléans : Les Presses universitaires Orléans, 2007, 164 pp.  
Encyclopédie wayana 1.

## Quatrième de couverture

### Volume 1

Qui sont vraiment les Wayana, ce groupe karib longtemps mystérieux le plus gros agrégat réside maintenant sur le Litany, en Guyane française ? D'où viennent-ils ? Quelles sont leurs origines ? L'auteur tente de répondre à ces questions en s'appuyant sur l'hypothèse novatrice, qu'il défend de façon convaincante, de l'existence de clans totémiques dont il remonte la trace jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle grâce à deux types de sources : l'auto-histoire orale, dont il a recueilli et publié une version majeure qui prend en compte la longue durée ; les traces écrites laissées par des Européens, religieux, militaires, naturalistes, voyageurs...

Au fil des pages, on assiste à la succession des principales modifications de la structure sociale, aux fusions, aux bouleversements géographiques, démographiques et culturels, qui ont affecté, au cours des siècles, un ensemble de groupes hétérogènes dont les plus influents provenaient du berceau des Karib, à plusieurs milliers de kilomètres à l'est : la région du Roraima.

La reconstitution ainsi opérée donne également accès au vécu des événements : peur, souffrances et frustrations ressenties, voire même cruauté lors des guerres sont bien exprimées, notamment de façon dramatique, par le discours indigène.

L'auteur insiste sur l'identité de genèse des groupes karib voisins, Apalai et Tiliyo, qui partagent un fonds commun et de nombreux éléments culturels avec les Wayana. Il est également question de la rencontre de ces derniers avec les Blancs et surtout avec leurs productions, si déterminante, et de celle, cruciale, avec les Noirs Marrons Aluku.

Il apparaît clairement que le groupe wayana a eu une histoire mouvementée, une histoire chaude qui détermine largement toute lecture de sa société actuelle, laquelle n'en constitue qu'une émanation récente et encore fragile.

## **Jean Chapuis**

Jean Chapuis est docteur en anthropologie et docteur en médecine. Entre 1992 et 1998, il a passé trente mois chez les Wayana du Litany, auxquels il a consacré plusieurs articles et ouvrages sur des thèmes variés : notion de personne, corps, plantes magiques, mythologie, auto-histoire... Ancien allocataire de recherches au laboratoire du Professeur Jean Benoist à Aix-en-Provence, où il a soutenu sa thèse, il a collaboré au projet européen Avenir des Peuples des Forêts Tropicales (APFT) de 1995 à 2000 et a été membre associé de l'Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA) du CNRS, (Paris) de 2000 à 2005.

Jean Chapuis occupe actuellement un poste de médecin hospitalier en psychiatrie. Il n'a pas pour autant abandonné ses recherches et travaille à présent, grâce aux matériaux qu'il a réunis sur le terrain, à un livre sur le système wayana de la maladie et des soins, où une large place sera faite au chamanisme et aux invocations thérapeutiques.

[p. II]

Conseil scientifique

Serge Bahuchet, Professeur d'ethnobiologie au Muséum National d'Histoire Naturelle,  
Paris

Gabriel Bergounioux, Professeur de linguistique à l'Université d'Orléans

Gérard Collomb, anthropologue, chargé de recherche au CNRS, Paris

François Nemo, Professeur de linguistique à l'Université d'Orléans

Dominique Tilkin-Gallois, Professeur d'anthropologie à l'Université de São Paulo, Brésil.

Maquette de couverture : Pascale Racaud, PUO, Orléans

Cartes et livret photographique : Laurence Billault, IRD, Orléans

ISBN : 2-913454-33-X

EAN : 9782913454330

© Presses Universitaires d'Orléans

[p. III]

### **Collection “Encyclopédies”**

Soucieux d'articuler travail linguistique, prise en compte des dimensions sociale et historique ainsi que restitution d'une culture dans son intégralité, des spécialistes français et étrangers ont entrepris la réalisation de trois encyclopédies dédiées à trois peuples amérindiens de Guyane, les Palikur, les Wayana, les Wayâpi.

L'originalité de notre projet se définit par son ambition, présenter l'ensemble des savoirs existants chez ces trois peuples et à leur sujet. Pour réaliser cette ambition, nous avons choisi une double voie : d'abord, nos encyclopédies prendront forme dans un ensemble de fascicules thématiques paraissant progressivement et couvrant tous les aspects de la culture, des grands témoignages du passé aux synthèses thématiques d'aujourd'hui ; puis, au terme de chacune des trois séries, les données publiées seront collationnées dans deux ouvrages de synthèse, un dictionnaire culturel et un dictionnaire de langue.

À l'heure où la connaissance est littéralement émietlée et ce faisant, très largement inaccessible, ce format est une innovation qui nous semble aujourd'hui devenue indispensable : les savoirs n'existent que s'ils ne restent ni méconnus ni isolés, et ils ne vivent véritablement que lorsqu'il est possible à tous de se les approprier. Cette forme de restitution répond à une forte demande sociale. En effet, une longue pratique du terrain et des hommes nous a conduit à la certitude que, conscientes des dangers de l'intrusion, souvent brutale, de la modernité dans leur genre de vie, les sociétés ayant fondé leur mémoire ainsi que la transmission de leurs savoirs et savoir-faire sur une culture orale, croient désormais aux vertus de la chose écrite.



Chacune de nos trois encyclopédies a pour objet le portrait du monde par un peuple. Les catégories du vivant, l'ordonnement de l'univers, la conception du surnaturel, le déroulement des grandes étapes de la vie, la politique et la diplomatie, les arts et les techniques, sont autant de macro-thèmes dont l'approche se fait de l'intérieur, avec pour fil d'Ariane la langue, dans son fonctionnement comme dans ses réalisations, notamment par la description de ses mots. Les ouvrages que nous avons entrepris ne sont pas unilingues. Ils allient la langue vernaculaire en tant que langue source, le français en tant que langue cible et métalangage, les langues de contact en tant que langues de traduction spécialisée.

Nous avons choisi de constituer une collection de publications autonomes à visée globalisante, afin que, sans dépendre les uns des autres, les auteurs publient leurs études à leur rythme, au fur et à mesure de l'achèvement de leurs travaux. Chapeautant notre entreprise, un fascicule zéro intitulé *Langue, culture et histoire*, offre une présentation de l'ethnie pour chacune des trois encyclopédies, *palikur*, *wayâpi*, *wayana*, et énonce la philosophie de notre démarche.

Françoise Grenand,  
directrice de la collection

[p. VIII]

### **Du même auteur**

2003. *Wayana eitoponpë, (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, suivie de *Kalau* par H. Rivière, Ibis Rouge Éditions, Matoury, Guyane (1070 p.).
2001. Préface à *Regard sur les Amérindiens de la Guyane française et du territoire de l'Inini en 1930*, de René Grébert, Ibis Rouge Éditions, Matoury, Guyane.
2000. *La personne wayana entre sang et ciel*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille (1100 p.).
2000. "Les Wayana : une entrée fulgurante dans la modernité", in P. Grenand (éd.), *Région Caraïbes*, vol. IV de *Les Peuples des Forêts Tropicales d'Aujourd'hui*, APFT-ULB, Bruxelles.
1996. "L'identité dans le prisme de la maladie et des soins à travers le cas wayana", in J. Benoist (éd.), *Soigner au pluriel : essais sur le pluralisme médical*, coll. Médecines du Monde, Karthala, Paris.

[p. 163]

# TABLE DES MATIÈRES

[Préface](#)

[Remerciements](#)

[Sommaire](#)

[Avant-propos](#)

[Conventions d'écriture](#)

[Introduction](#)

## **I - Première partie.**

**Voyage en ethnymie : exégèse des traces écrites  
à propos d'un nom**

[I.1. - Upului](#)

[I.2. - Roucouyenne](#)

[I.3. - Oayana](#)

## **II - Deuxième partie.**

**Histoires croisées : éléments pour une ethnogenèse wayana**

[II.4 - Le contexte large](#)

[II.5 - L'ère des clans \(en conglomérats instables\)](#)

[II.5.1](#) Archives orales : les guerres de clans

[II.5.2](#) Traces écrites : réseaux du négoce, épidémies, conflits avec d'autres groupes

[II.5.3](#) Mêlée : la notion de clans proto-wayana

[II.6 - L'ère des proto-ethnies et des localisations fluviales](#)

[II.6.1](#) Archives orales : vers un changement de société, les lignées

[II.6.2](#) Traces écrites : développement du négoce

[II.6.3](#) Mêlée : concurrence, métaclans, proto-ethnies

## II.7 - Le temps des ethnies : aspects généraux

- II.7.1 Archives orales : la mêlée généralisée
- II.7.2 Traces écrites : l'accroissement du négoce
- II.7.3 Mêlée : changements technologiques, exogamie généralisée

## II.8 - Le temps des ethnies : l'ethnie wayana

- II.8.1 Stratégies amérindienne et noir marron
- II.8.2 Stratégies occidentale et brésilienne

## III. Troisième partie

Concurrences indigènes, "ordre administratif"  
et promotion de l'ethnonyme wayana

### III. 9 - Archives orales : l'énigme des ethnonymes

### III. 10 - Traces écrites : rapports de pouvoir, choix d'ethnonymes

- III. 10.1 La découverte de l'ethnonyme wayana : contexte et implications
- III. 10.2 « Création » des Wayana

### III.11 - Mêlée : de l'ethnonyme à l'ethnogenèse

[p. 164]

## IV. Quatrième partie.

**Référence clanique, sociogenèse, culture ethnique et identités**

### IV.12 - Les outils de l'affirmation ethnique

### IV.13 - La construction d'une hétérogénéité sociale

### IV.14 - Réflexions sur le rôle et la longévité de la référence clanique

### IV. 15 - Quelques observations sur la culture « ethnique »

### IV. 16 - Ethnies et nations autour des Tumuc-Humac

Conclusion : Des populations en flux

## **Annexes**

Annexe 1: Recension des clans cités dans la littérature et la tradition orale

Annexe 2: Amas claniques, coalitions

[Annexe 3](#): Histoire des Wayana par Ęputu

[Bibliographie](#)

## TABLE DES CARTES ET TABLEAUX

[Carte 1.](#) Aire historique de l'ethnosociogenèse wayana

[Carte 2.](#) Dispersion des peuples karib

[Carte 3.](#) Disposition des groupes en présence à partir du XVII<sup>e</sup> siècle

[Carte 4.](#) Principaux agrégats proto-ethniques au XVIII<sup>e</sup> siècle

[Carte 5.](#) Circuit commercial décrit par O. Coudreau en 1901

[Tableau 1.](#) Appellations successives du groupe wayana selon les époques et les auteurs

[Tableau 2.](#) Modes de constitution et de fonctionnement des ethnies wayana et tiliyo

## Liste des planches

[Planche 1.](#) Sur le haut Marwini. Henri Coudreau, Chez nos Indiens, 1983. Village de Pililipou.

[Planche 2.](#) Acouli. Henri Coudreau, Chez nos Indiens, 1983.

LE « TAMOUCHI » ACOULI.

[Planche 3.](#) De gauche à droite : Aloike, Yanamale (?), le Préfet Robert Vignon et Twenke. Cliché

Jean Hurault, mission IGN, 1949.

[Planche 4.](#) Masili. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1957.

[Planche 5.](#) Yalukana. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1959.

[Planche 6.](#) Malavate. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1962.

[Planche 7.](#) Nanuk. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Planche 8.](#) Muloko. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Planche 9.](#) Kuliyaman. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Planche 10.](#) Wempi. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Planche 11.](#) Manikuman. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Planche 12.](#) Opoya. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1958.

[Planche 13.](#) Pilima. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Planche 14.](#) Anapaike. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Planche 15.](#) Peleike. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Planche 16.](#) Ęputu. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)

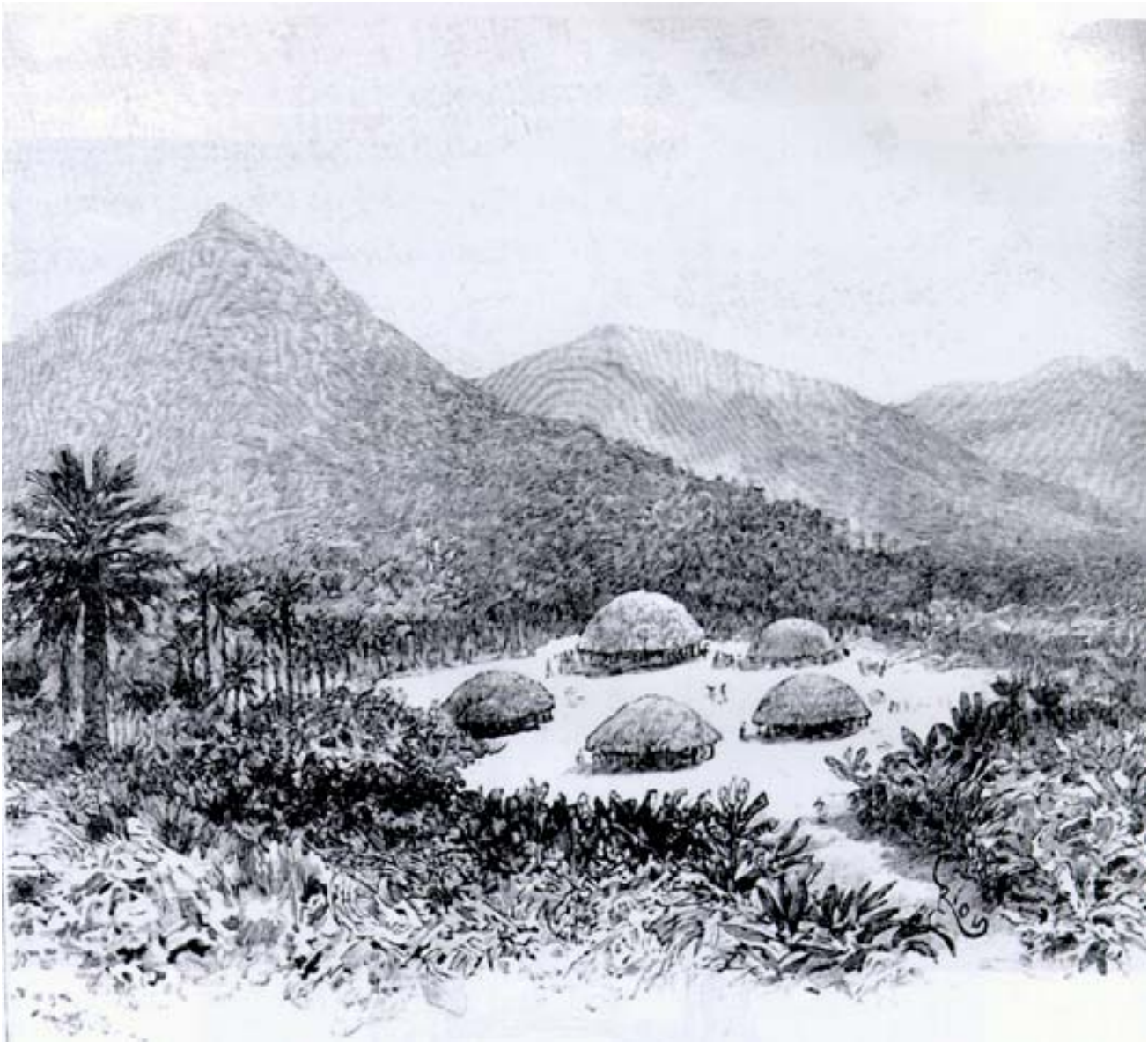


Planche 1 : Sur le haut Marwini. Henri Coudreau, Chez nos Indiens, 1983. Village de Pililipou.

[Retour à la liste des planches](#)



LE « TAMOUCHI » ACOULI.

Planche 2 : Acouli. Henri Coudreau, Chez nos Indiens, 1983. LE « TAMOUCHI » ACOULI.



[Retour à la liste des planches](#)



Planche 3 : De gauche à droite : Aloike, Yanamale ( ?), le Préfet Robert Vignon et Twenke. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1949.

[Retour à la liste des planches](#)

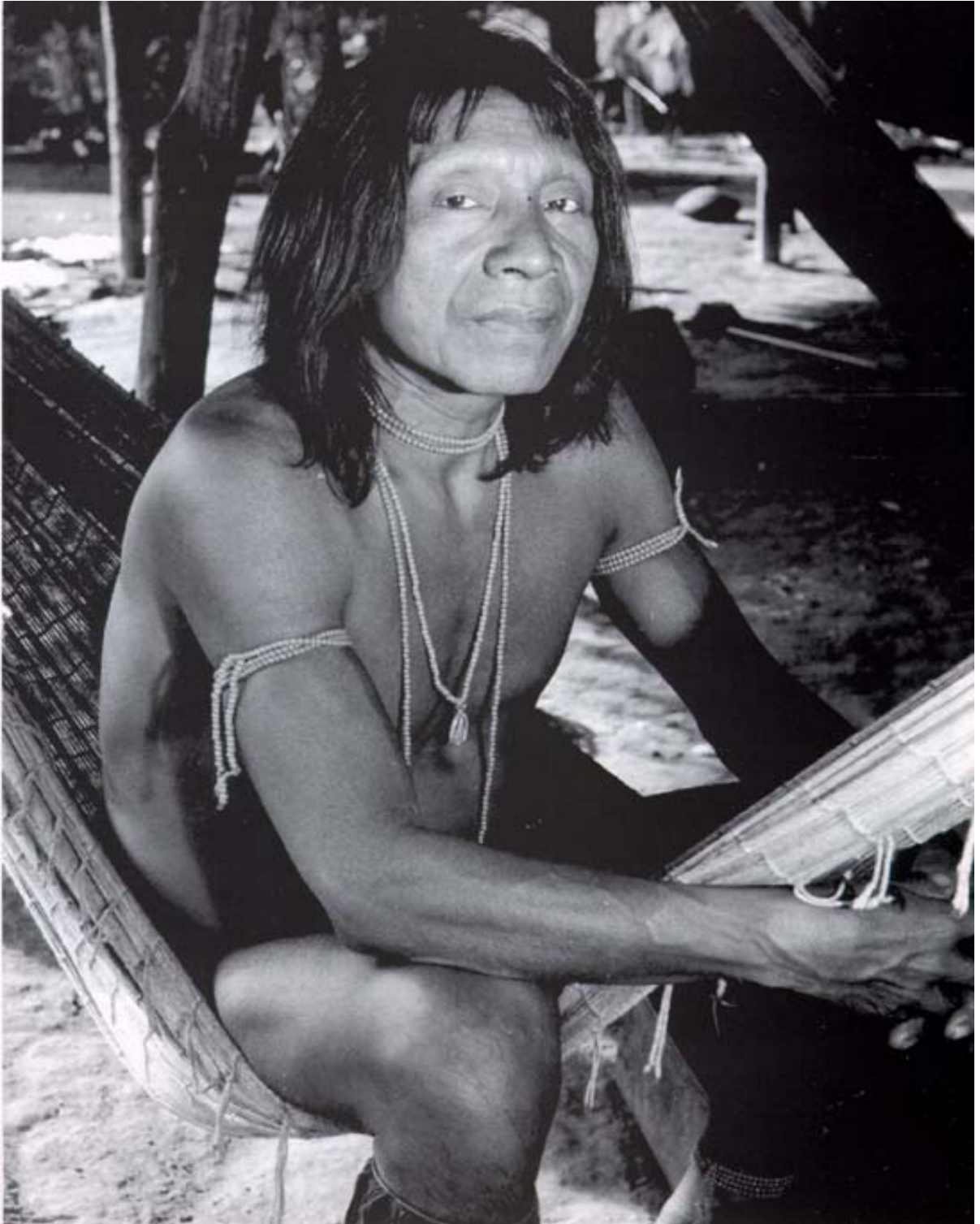


Planche 4. Masili. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1957.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 5. Yalukana. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1959.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 6. Malavate. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1962.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 7. Nanuk. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)

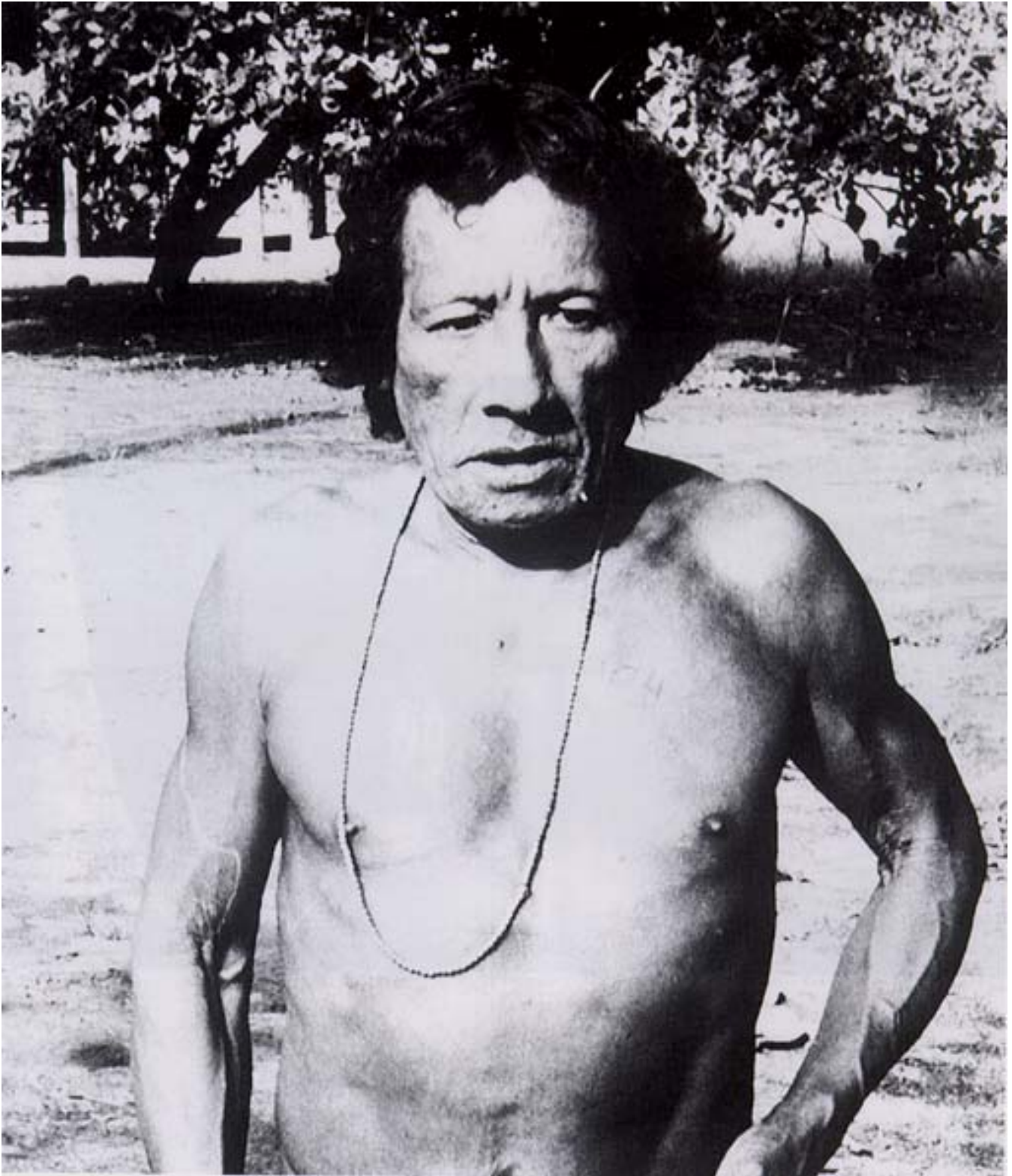


Planche 8. Muloko. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 9. Kuliyanan. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 10. Wempi. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.



[Retour à la liste des planches](#)



Planche 11. Manikuman. Cliché Philippe Duchemin, mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 12. Opoya. Cliché Jean Hurault, mission IGN, 1958.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 13. Pilima. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 14. Anapáike. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 15. Peleike. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[Retour à la liste des planches](#)



Planche 16. Ęputu. Cliché Philippe Duchemin, Mission INSERM, 1970.

[p. IX]

à Graziella, pour sa première année,  
et à Déborah

[p. XI]

## PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

*L'histoire des sociétés amérindiennes de l'Amazonie a longtemps été négligée par les ethnologues. Le plus souvent elle a été abandonnée aux historiens qui, travaillant sur des documents d'archives, ont surtout rendu compte des rapports entre les indigènes et les sociétés coloniales. C'est le cas, pour la Guyane, du célèbre ouvrage de Jean Hurault, « Français et Indiens en Guyane » (1972). De leur côté, les ethnologues ont scruté l'oralité comme un tout explicatif des structures sociales et des valeurs symboliques des sociétés contemporaines, ce qui les a souvent conduits à en donner un portrait plutôt statique.*

*Cependant, au cours des dernières décennies, à la lumière des découvertes archéologiques et de la relecture critique des archives, on s'est avisé de la profonde recomposition des sociétés amérindiennes au fur et à mesure de leur contact avec les sociétés coloniales. Même les communautés les plus isolées n'ont pu échapper à ce phénomène.*

*Cette prise de conscience a amené de nombreux ethnologues, d'abord à recueillir, puis à analyser l'histoire orale des sociétés amérindiennes. L'intérêt renouvelé de l'ethnologie pour les questions identitaires a fait le reste.*

*Au sein de ce mouvement, les Guyanes apparaissent comme l'une des régions les plus favorisées par l'étude des dynamiques de recomposition ethnique. Après les travaux de Dominique Tilkin-Gallois ou les nôtres concernant les Wayāpi, le travail de Jean Chapuis sur les Wayana apparaît comme la clé de voûte de l'histoire indigène de la moitié orientale de cette vaste région. En effet, les Wayana occupent une position centrale dans l'est des Guyanes, position qui les a mis en contact avec l'essentiel des autres peuples amérindiens, les Noirs Marrons et trois nations coloniales (France, Hollande et Portugal).*



*Le texte que vous allez lire est, selon le mot de son auteur, une « ethnosociogenèse », qui suit au plus près le discours des dépositaires contemporains du savoir wayana. Elle doit être considérée comme résultant de la rencontre des Occidentaux avec des structures claniques. La démonstration d'un passé clanique au sein d'une ethnie carib est d'ailleurs une absolue nouveauté.*

*Il ne s'agit pas d'une approche événementielle, ni même purement chronologique, telle que la conçoivent les Occidentaux, mais d'une reconstitution historique des phases sociales et culturelles successives à partir tant des matériaux wayana que des sources occidentales. Les croisements des données orales avec les références ethnologiques et les textes que nous ont légués les auteurs des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles est un souci constant de l'auteur, qui le manifeste d'ailleurs expressément dans son plan.*

*L'excellente analyse de Jean Chapuis nous livre ainsi une vision remarquable et tout à fait renouvelée d'une société d'Amazonie et fait naturellement suite au recueil de textes très dense, « Wayana eitoponpë : (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana », qu'il a publié avec feu Hervé Rivière.*

*Pierre Grenand*

*Les Grands Moulins, le 4 mai 2007*

[p. XII]

## REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Ce travail a pu être initié grâce à une allocation de recherche du Ministère de la recherche et du Travail, obtenue pour effectuer ma thèse de doctorat dans le *Laboratoire d'Anthropologie et d'Écologie Humaine* du Professeur Jean Benoist à Aix-en-Provence, de 1992 à 1996.

C'est un financement du programme européen *Avenir des Peuples des Forêts Tropicales*, dirigé par Pierre de Maret, Serge Bahuchet et Pierre Grenand, qui m'a permis de poursuivre mes investigations jusqu'en 1998.

Je tiens à remercier Pierre Grenand pour la lecture critique qu'il a faite de ce texte, me permettant d'en améliorer la teneur, ainsi que pour la préface qu'il a accepté de rédiger : ses travaux en font le spécialiste le plus qualifié de l'aire ethnologique concernée par mon étude.

Ma gratitude va aussi à mon ami disparu, Hervé Rivière, pour ses encouragements : il me conseillait, voilà sept années déjà, une parution rapide de ce travail, à l'époque encore inabouti.

La griffe de ma sœur, Lise, se devine au travers d'un certain nombre de tournures de phrases et d'expressions.

Surtout, je veux exprimer ici ma profonde reconnaissance envers Kuliyanan, décédé en 2001, pour la confiance qu'il m'a témoignée et le don qu'il m'a fait. Ma gratitude va aussi à mes amis Wayana : en particulier à Aimawale, avec qui j'ai tellement cheminé dans la découverte de son peuple (sa famille est maintenant un

peu la mienne ; j'y ai trouvė gęte et affection), mais aussi à Mataliwa et à Kupi : ils m'ont permis d'accėder au savoir du vieil homme et à celui d'autres anciens, fournissant de nombreuses clefs pour aller plus loin. Mieux que cela, ils m'ont soutenu de leur amitiė.

[p. 1]

## AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Conçu comme le défrichage d'une réalité compliquée, cet ouvrage cherche à donner à penser le passé de l'intérieur guyanais à travers la genèse du groupe wayana. Nous pourrions constater que ce dernier constitue le fruit d'un long et complexe processus où l'Occident occupe une part importante, même si son action est le plus souvent indirecte. Nous serons conduits à nous interroger sur le mode d'allocation des ethnonymes, sur les rapports de pouvoir, et aussi sur le vécu des événements par les autochtones. Un programme sans doute ambitieux, au vu des matériaux dont je dispose. Il reste à souhaiter que les voies qu'il ouvre motivent d'autres chercheurs qui en compléteront et préciseront étapes et détails.

L'histoire des Amérindiens des Guyanes demeure dans l'ensemble mal connue, malgré quelques travaux récents : Gallois (1986) chez les Wayãpi, Collomb (2000) sur les Kali'na, Passes (2002) pour les Palikur, Guss (1986) à propos des Ye'kuana, Whitehead (1996b, 2002) pour les Patamona, ou encore, plus généraux, Roosevelt (1980) pour le bassin de l'Orénoque, Hill et Santos-Granero (2002) sur l'ensemble des peuples arawak ainsi que Whitehead (1988, 1996a, 2004)... Quant à celle des groupes karib forestiers de la zone orientale, on peut dire qu'elle débute véritablement et, en mettant l'accent sur les changements sociaux et la façon dont l'histoire a marqué le socius wayana, cette synthèse se propose d'en constituer un des premiers jalons.

Elle a bien sûr bénéficié des travaux pionniers de Hurault (1961, 1972) et surtout de Grenand (1972, 1982). Mais elle s'appuie avant tout sur un long travail

de terrain concernant l'auto-histoire wayana : les données collectées, non encore exploitées dans leur totalité, ont déjà donné lieu à quelques publications (Chapuis, 2001, 2003a, 2003b, 2005). Elles furent recueillies pour l'essentiel auprès d'un vieil homme considéré comme le plus savant de sa communauté, Kuliyanan. Passionné par la tradition depuis son enfance, cet érudit wayana m'a livré une somme considérable d'informations, recoupées à l'occasion par d'autres sources, qui ont permis la présente reconstitution.

Interrogé en 1996 sur l'origine de son peuple, Kuliyanan avait expliqué : « Les Wayana étaient des nomades sur le Jari. Avant eux, il y avait les Upului, les Opkawana, les Kukuyana, les Kumakwaliyana, les Kwananiyana et autres, qui faisaient entre eux des alliances occasionnelles pour [p. 2] lutter contre les Tiliyo ou les Wayāpi, selon le cas. Upului et Opakwana étaient les plus puissants de ces groupes et les plus importants numériquement. Tous vivaient vers la source de petits cours d'eau. Quand il y a eu la paix, certains sont venus vivre sur le Jari : unis, ils se sont nommés Wayana. Upului, Kukuyana, etc., étaient des noms de tribus qui ont choisi « Wayana » comme *akamatop* commun <sup>1</sup>, et c'est ensuite devenu leur nom. Upului et Opakwana ont conclu par intermariages des alliances avec de nombreux peuples de moindre importance. Tous ces groupes fédérés sous le nom de Wayana ont ensuite rassemblé et intégré progressivement leurs connaissances : ainsi certains connaissaient la technique de l'abattis. Ils ont formé un grand groupe. » (trad. Aimawale).

Cette théorie indigène a inspiré et stimulé mes travaux sur l'ethnogenèse wayana. Mais ce sont les fréquentes relances de mes jeunes amis amérindiens à propos des guerres et du héros Kailawa qui furent décisives dans mon choix de cet objet d'étude : « Jean, il faut que tu écoutes l'histoire des guerres ! Il faut que tu te fasses raconter les batailles de Kailawa... ». Ils m'entraînèrent ainsi, et

---

<sup>1</sup> Un *akamatop* est un nom ou un surnom à caractère souvent affectif octroyé à une personne en tenant compte de la relation qui lie le nommeur au nommé ou d'une particularité de celui qui est nommé. Il implique une connivence. Mais *takamai*, c'est aussi « intoxiquer », « empoisonner » (cf. Chapuis, 1998 : 682-683).

m'accompagnèrent, dans ce monde ancien et mystérieux qui semblait les intriguer et les fasciner au plus haut point, mais dont eux-mêmes ne possédaient que des bribes, des rudiments hétéroclites.

[p. 3]

## CONVENTIONS D'ÉCRITURE

[Retour à la table des matières](#)

Les termes wayana seront écrits suivant le système de transcription alphabétique proposé par les missionnaires du *Summer Institute of Linguistics*. 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.

Ce système présente dix-huit phonèmes organisés de la façon suivante :

### Consonnes

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

### Voyelles

	étirées	centrales	arrondies
hautes	i	ĩ	u
médianes	e	ě	o
basse		a	

En ce qui concerne les noms propres, pour conserver une certaine homogénéité avec les travaux d'autres auteurs, [ j ] sera systématiquement noté « y ».

[p. 5]

## INTRODUCTION

*« La société n'existe pas comme un donné, comme déjà-là, elle est quelque chose vers quoi l'on tend. C'est une sorte d'horizon qui s'éloigne dès qu'on croit s'en rapprocher... C'est le lieu d'un travail continu de mise en forme, de mise en significations, de mise en institutions... Dans toute société, l'ordre et le désordre se conjuguent, l'inachèvement est de sa nature... Il est le moteur du mouvement historique. »*

Georges Balandier, 2003 : 94.

[Retour à la table des matières](#)

L'ethnonyme « Wayana », dont l'origine et le mode d'attribution sont encore inconnus, s'applique de nos jours à un groupe de langue karib d'environ 1 500 personnes, dont les principaux éléments formateurs sont venus de l'ouest, avant de se cristalliser dans la zone du haut Jari et du haut Parou de l'Est, dans les Monts Tumuc-Humac. Actuellement, à l'issue d'un glissement ultime et mouvementé vers le nord, ce conglomérat sans cesse remodelé se trouve pour l'essentiel sur le haut Maroni (Litany), en Guyane française, pour moins d'un tiers sur le Tapanahony, au Surinam ; avec une centaine de représentants sur le Parou de l'Est, au Brésil, où les Wayana vivent mêlés aux Apalai. Leurs plus proches voisins karib forestiers sont les Tiliyo surinamiens et les Apalai brésiliens.

L'apparente contradiction existant entre l'unicité désignative des groupes guyanais forestiers actuels et l'extrême hétérogénéité des origines de leurs membres (cf. Annexe 1) attire particulièrement l'attention. Les spécialistes de la région ont relevé ce fait sans pour autant en tirer toutes les conséquences. Ils



traitent, par exemple, des « grands brassages intertribaux » (Grenand, 1982 : 317) intervenus entre 1790 et 1840, avancent que « les tribus de Guyane se sont faites et défaites à travers les âges » (Grenand, 1972 : 4), sans craindre d'opposer des éléments « franchement étrangers » (Grenand, 1982 : 122) aux « Wayana proprement dits » (Hurault, 1961 : 150), ou « Wayana purs », comme si ces notions avaient un sens. Ils parlent de « sous-groupes », de « tribus », de « sous-tribus », de « nations »... sans jamais se demander quelle était la nature de ces formations, ni par quel processus elles ont constitué les ethnies actuelles. Hurault et Grenand sont choisis à dessein pour illustrer ces contradictions dans la mesure où ils s'avèrent par ailleurs fort méthodiques et où leurs travaux pionniers ont permis de jeter un éclairage sur le passé de l'intérieur des Guyanes orientales.

L'absence d'intérêt pour les ethnogenèses des sociétés karib de la région a déjà été soulignée ailleurs (Chapuis, 2003a et 2006) : elle est le reflet du manque d'intérêt général pour la diachronie qui [p. 6] a caractérisé jusqu'à nos jours la plupart des études ethnologiques américanistes. Cela est d'autant plus regrettable que le processus de constitution des autres ethnies karib, notamment des Tiliyo<sup>1</sup>, semble être similaire (Carlin, 1998 : 16, 27).

Cette étude ne vise pas seulement à combler une lacune. Elle propose de jeter un regard original sur les sociétés considérées, d'en renouveler la compréhension.

Quel est l'historique de la dénomination « Wayana », qui n'apparaît que timidement à la fin du siècle dernier dans les écrits, prenant le relais du terme « Roucouyenne » ? Ce travail commencera par questionner les récits des voyageurs et des savants à ce sujet. En fait, c'est l'attention portée aux

---

<sup>1</sup> De nos jours puissant groupe ethnique forestier, comme les Wayana avec lesquels ils partagent une partie de leur passé, vivant à la fois sur le territoire du Surinam, sur celui du Guyana et sur celui du Brésil, les Tiliyo (ou Trio, Drio, Tiriyo...) constituaient jadis un clan du stock carib issu de l'ouest. On doit une des premières mentions de ce groupe au chef de poste Meyer, en 1796, et ce dernier n'en fait qu'un groupe d'Akuli (Akuliyo ou Akuliyana : première mention par Fisher en 1610 [Harcourt, 1613]) parmi d'autres (de Goeje, 1955b : 7). Dans le même ordre d'idée, Schomburgk (1845 : 84) mentionne « *the Drios, a sister tribe of the Pianoghotto* ». Dans ce texte, j'adopterai la graphie « Tiliyo » correspondant à la prononciation wayana dans la graphie du SIL.

ethnonymes, à la genèse lexicale du groupe, qui va nous conduire au cœur du processus ethnogénésique.

Il est maintenant banal d'avancer que les Wayana forment un ensemble composite, et de citer toujours les mêmes et rares « groupes formateurs » : mais comment caractériser ces groupes et selon quelles modalités se sont réalisées ces accrétions ? Ce sera le deuxième volet de mon étude, qui mettra en exergue l'émiettement et l'éparpillement ancien de la population karib de la région, puis sa concentration en quelques foyers localisés. Enquêtant sur l'ethnogenèse wayāpi, Pierre Grenand (1982) a beaucoup insisté sur des arguments d'ordre démographique dont l'impact est par ailleurs indiscutable (cf. notamment Hurault, 1972 : 183-189). Peter Rivière (1984 : 30), pour sa part, met l'accent sur d'autres types de facteurs à propos des Tiliyo : « *Throughout the region decisions on where - or better with whom - to live are informed by social, political, economic, and ritual factors or the simple reason that all these aspects are embedded in a single relationship* », tandis que Dominique Gallois (1986 : 144) donne la prépondérance aux facteurs économiques dans son approche de l'histoire wayāpi. Sans négliger les autres, je placerai ces derniers au centre de mon étude, comme m'y incitent les données disponibles. Tarble (1985 : 56-58) a d'ailleurs insisté sur leur importance dès l'époque pré-hispanique.

L'étape suivante proposera une explication des raisons pour lesquelles l'ethnonyme Wayana s'est finalement imposé à cet ensemble hétérogène, sous l'influence non coercitive du colonisateur : il semble s'inscrire dans une convergence d'intérêts entre ce dernier et les autochtones. Son adoption est liée à une prise de conscience « ethnique » de ses éléments constitutifs et a participé à la consolidation du groupe actuel.

[p. 7]

Il me restera ensuite à montrer, à travers quelques-unes de ses manifestations, le rôle joué par la référence clanique au sein de l'ethnie, le type de dispositif social auquel elle renvoie et la façon dont l'ethnie a pu s'imposer tout en la préservant.

Cette quatrième partie nous permettra de constater que, malgré de fortes pressions exogènes, c'est le cadre culturel proprement indigène qui a servi de filtre à l'histoire du groupe, tout en se modifiant dans le même temps.

Ce n'est qu'à condition de raisonner sur l'ensemble régional et international, et sur la longue durée, que des avancées pourront être réalisées dans la compréhension de ces phénomènes. De fait, grâce à un certain nombre de recherches <sup>1</sup>, l'histoire de l'intérieur des Guyanes orientales depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle a reçu un début d'éclairage. Il ne s'agit donc pas ici de la réécrire en y ajoutant quelques éléments nouveaux, mais plutôt de procéder à une relecture de cette histoire, focalisée sur un groupe particulier, et de l'élargir à la mesure des données disponibles.

Sur le plan méthodologique, la transposition à l'écrit d'un important corpus oral (Chapuis, 2003b) concernant la longue durée a constitué la première et indispensable étape pour permettre au savoir indigène de collaborer efficacement et dans de bonnes conditions de transparence à la connaissance de sa propre société. Les données réunies sont identifiables (qui dit quoi), critiquables et, surtout, contextualisables. Cependant, le choix de séparer dans la présentation archives orales et traces écrites, s'il permet de marquer les apports respectifs de chacune, présente quelques inconvénients qui peuvent d'ailleurs se tourner en avantages. D'une part, un risque de répétition, qui présente toutefois l'avantage de mettre en exergue les concordances. D'autre part un aspect quelque peu anarchique et décousu du texte qui ne suit pas la progression linéaire à laquelle le lecteur occidental est accoutumé. Mon propos est de donner à comprendre, au risque de rappels, d'aller et retour, de mises au point, comment s'est progressivement constituée l'ethnie que nous connaissons.

---

<sup>1</sup> Notamment celles de Hurault, Grenand et Gallois. Ces deux derniers, spécialistes des Wayãpi, appelaient de leurs vœux un tel travail à propos des Wayana, le premier implicitement (1982 : 3), la seconde plus précisément (1986 : 58 et 223). Bien des idées et données utilisées dans ces pages s'inspirent de leurs travaux.

La construction de l'ethnie wayana n'ayant jamais fait l'objet d'une étude spécifique, il est trop tôt pour en développer les détails. Aussi l'objectif de cette investigation préliminaire, à la fois état des lieux de ma recherche et programme de travail, est-il d'offrir un cadre général qui fournisse une approximation correcte des réalités locales, cadre qui nécessitera d'être complété et précisé par des travaux ultérieurs pour lesquels plusieurs pistes sont proposées.

Quant aux termes « ethnie » et « clan », qu'il soit bien clair, en ce qui concerne l'usage que j'en ferai dans ce travail, qu'ils sont avant tout des façons de classer des groupes d'êtres humains. J'appellerai « clans » les groupes anciens, souvent désignés comme « groupes formateurs » par les guyanistes et envisagés comme les formations sociales originelles par les Amérindiens eux-mêmes : une analyse leur sera consacrée (cf. p. 41-48). Les clans étaient reliés, mais aussi se trouvèrent alliés, dans le cadre de systèmes sociaux plus larges nommés ici « coalitions » ou « conglomérats », puis « fédérations » ou [p. 8] « proto-ethnies » quand ils prirent davantage de consistance. Ces dernières subiront de nombreux avatars et leur forme aboutie, inscrite dans la géographie actuelle, sera baptisée « ethnie ». Le terme « clan » renvoie donc à des groupes dont nous ne savons encore que peu de choses, déjà présents lors du contact (Chapuis, 2003a), tandis qu'« ethnie » fait référence aux ensembles contemporains<sup>1</sup>. Au fil des pages, nous verrons progressivement se préciser la réalité sociale que recouvre chacun de ces termes. Mais le « clan » est aussi une catégorie fondamentale de la culture indigène, catégorie qui a survécu à l'intégration mouvementée du groupe dans le monde globalisé.

---

<sup>1</sup> Ces termes ne seront plus écrits entre guillemets dans la suite du texte.

[p. 9]

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **VOYAGE EN ETHNONYMIE EXÉGÈSE DES TRACES ÉCRITES À PROPOS D'UN NOM**

[Retour à la table des matières](#)

Cette partie a pour but d'exciter la curiosité du lecteur, au risque de le dérouter. Elle met en avant un certain nombre d'énigmes et introduit à la complexité du processus d'ethnogenèse. Comment en est-on arrivé à l'ethnonyme « Wayana », qui ne semble décidément pas aller de soi ? Que signifie-t-il ? Comment interpréter le suffixe *-yana* (*-iana*, *-yenne* ou *-ienne* pour les anciens auteurs) ? Que sont devenus les groupes (Okomëyana, Piyanakoto, Alamayana, Kaikusiyana, Alamit'so ...) voisins de ceux qui nous intéressent ? Qui sont finalement les Wayana, et quelle est leur histoire ? Autant de questions auxquelles tentera de répondre la suite de l'ouvrage.

Pour montrer à quel point mes interrogations sur les ethnonymes sont fondées, je vais commencer par restituer l'historique simplifié de ceux qui ont servi officiellement (j'entends par là ceux qui figurent dans les écrits) à désigner les principaux constituants de ce qui deviendra, longtemps plus tard, l'ethnie wayana, sans préjuger des réalités sociales qu'ils recouvraient lors de leur emploi. Ces ethnonymes présentent l'avantage de pouvoir être datés. D'emblée, trois pistes principales s'offrent à nous pour aller à la rencontre des origines des Wayana contemporains à travers les écrits des voyageurs : celle des Upului, celle des

Roucuyennes, et celle des Ouayana<sup>1</sup>, ainsi que l'avait vu Gillin (1948 : 809) qui donnait comme « synonymes » de Oayana : « Oyana, Ayana, Ouyana, Uayana, Upuri, Oepoeroei, Rucuyen, Orcocoyana, Orkokoyana, Urucuiana », sans s'interroger sur la validité de telles [p. 10] équivalences. Nous découvrirons au fil des pages ce qu'il en est réellement de chacune de ces appellations ; pour l'instant essayons d'en suivre la trace.

On trouve mention en 1729, sous la plume de Lefebvre d'Albon, d'un groupe d'« Orokoyane » : il ne les visite pas mais le chef du fort d'Oyapock, en contact avec les Amérindiens de l'intérieur, les situe dans le « haut des rivières du côté du sud », c'est-à-dire les cours supérieurs du Jari, du Parou de l'Est et peut-être du Parou de l'Ouest. À partir de Patris et de Tony, qui les rencontrent - c'est le premier contact connu - vers les sources du Marouini en 1766, l'ethnonyme perd sa voyelle initiale. Le terme est ensuite légèrement modifié, le « o » du début se transformant à l'avenir en « ou » : il n'est ensuite plus question, chez les voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, que du puissant groupe unifié des Roucuyennes jusqu'à ce que Crevaux ne vienne semer le doute en les visitant vers 1880. Il « découvre » en effet, sans d'ailleurs s'y attarder, qu'ils s'autodénoient Ouayana et comprennent un ensemble upului : je reviendrai plus loin sur cette « découverte ». Quant à Coudreau, une dizaine d'années plus tard, il persiste à utiliser quasi-exclusivement le terme Roucuyenne, incluant sous cette dénomination des individus qu'il sait pertinemment appartenir à d'autres clans

---

<sup>1</sup> Éliminons d'emblée la dénomination « Alukuyana », déjà relevée par Gillin et de Goeje (1955b : 5). Elle trouve son origine chez les Boni ou Aluku (groupe rassemblant des Noirs Marrons échappés des plantations du Surinam à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui ont recomposé une société syncrétique sur la berge française du Maroni). Utilisant leur connaissance de la langue wayana, ces derniers emploient le terme « Alukuyana » dans le sens de : « *les gens des Aluku* », c'est-à-dire « *nos gens* ». Une telle acception, politiquement péjorative, qui traduit un sentiment erroné de domination, n'a pas plus de profondeur historique que le groupe qui l'a créé. Francis Dupuy (comm. pers.) m'a signalé un fait identique chez les Ndjuka qui appellent « Ndjukayana » les Amérindiens Tiliyo avec lesquels ils entretenaient des relations du même ordre que celles qui liaient les Boni aux Wayana.

dont il livre d'ailleurs parfois les noms. Une analyse de la littérature sur le sujet (cf. Tableau 1) permet d'apprécier l'évolution de ces différentes appellations <sup>1</sup>.

Pendant près de 200 ans, de 1730 à 1908, les variations sur le même terme, Roucouyenne, se suivent. Quant à « Oayana », après avoir été « découvert » par Thevet, puis cité par Grillet & Béchamel, il disparaît au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Oublié, supplanté par « Roucouyenne » désormais gelé dans cette graphie en français, il prendra rapidement le dessus à partir des années 1940 sous l'influence de chercheurs hollandais et brésiliens comme Schmidt et de Goeje, puis se fixera sous la forme « Wayana », terme toujours considéré par les chercheurs comme *synonyme* de Roucouyenne.

Rappelons que, quand Crevaux, puis Coudreau après lui, visitent les Roucouyenne / Ouayana / Oupouroui, cela fait presque un demi-siècle qu'on n'a pas de nouvelles directes d'eux, au point qu'on les croit disparus, puisqu'ils ne troquent que par l'intermédiaire des Noirs Marrons. Et il faudra attendre encore plusieurs décennies pour qu'ils soient véritablement « re-découverts », comme je le montrerai au chapitre 3.

Les basculements de la dénomination - supposée englober le même ensemble ethnique -, bien mis en évidence par le tableau 1 (*cf. infra*), correspondent à trois étapes du contact entre les Occidentaux et les proto-Wayana, j'y reviendrai. Notons toutefois dès à présent une importante différence entre les strates temporelles, différence qui n'apparaît pas sur le tableau : si les premiers Orokoyana ont de nombreux voisins identifiés par les voyageurs dans de longues listes, l'ensemble Roucouyenne de Leprieur n'est plus environné dans les écrits que par quelques formations de même nature, laissant [p. 10] penser que la plupart des groupes anciens s'étaient évanouis ou avaient changé de statut. En fait, je montrerai qu'il y a eu reconfiguration des ensembles.

---

<sup>1</sup> Tous les voyageurs ne sont pas cités, mais la liste des appellations est quasi exhaustive. On trouve encore « Wayano » ou « Waiano » dans la littérature brésilienne (Fernandes, 1952 ; Figueiredo, 1961 : 12), et « Ajana » (Farabee, [1924] 1967 : 251). Lorsque les deux ethnonymes sont cités concomitamment, ils sont notés.

<b>1555, Thevet</b>	<b>Ouyana + Poupourou (1<sup>ère</sup> mention)</b>
1671, Grillet & Béchamel	Goyane*
<b>1729, Lefebvre d'Albon</b>	<b>Orokoyana (1<sup>ère</sup> mention) + Poupourou</b>
1730, Lombard	Roukouyane + Ouaya
<b>1733, Folio des Roses</b>	<b>Orokoyenne + Ouayane</b>
1750, Carte de la Guyane**	Orokoÿenne
<b>1760, Kerkove</b>	<b>Orocoïenne + Oyana</b>
1767, Patris	Rocoyens
<b>1769, Tony</b>	<b>Roucuyens</b>
1789, Leblond	Rocoyen, Rocouyenne, Rocoyenne, Rocoyanne + Poupourou
<b>1823, Milthiade &amp; Loret</b>	<b>Roucuyenne</b>
1834, Leprieur	Roucuyeme
<b>1837-38, Schomburgk</b>	<b>Orokoyanna</b>
1839, De Lagrange	Roucuyène
<b>1849, Bagot</b>	<b>Roucuyane, Poupourouchy</b>
1861, Sibour	Roucouïens, Roucouyenne
<b>1875, Maurel</b>	<b>Aracouyenne</b>
1875, Crevaux	Roucuyenne = Ouayana + Oupourou
<b>1891, Coudreau H.</b>	<b>Roucuyenne = Ouayana incluant les Oupourou</b>
1901, Coudreau O.	Roucuyenne = Ouayana, Oupoulou
<b>1908, De Goeje</b>	<b>Ojana</b>
1910, Tripot	Roucuyenne
<b>1932, Perret</b>	<b>Roucuyenne, Rukuyen</b>
1942, Schmidt	Oajana
<b>1943, De Goeje</b>	<b>Oayana / Roucouyenne</b>
1944, Nimuendajù	Wayana
<b>1955, Pinchon</b>	<b>Roucuyenne</b>
1958, Frikel	Urukuyana (= Upurui + Wayana)
<b>1961, Hurault</b>	<b>Oayana = Roucouyenne, Oupoulou</b>
	Wayana = Roucouyenne
<b>1969, 1984, Rivière, P.</b>	<b>Waiyana</b>
1970, Lapointe	Wayana = Roucouyenne
<b>1971, Schoepf</b>	<b>Wayana = Roucouyenne</b>
1972, Grenand	Wayana = Roucouyenne



\* Le commentateur de *La mission de Cayenne* note que la Guyane doit son nom à la graphie « Guiane » adoptée par Pelleprat, tout en faisant de ce dernier terme un équivalent de « Goyane » utilisé par Grillet & Béchamel ([1674] 1857 : 83).

Tardivement, Coudreau (1893 :556) emploiera à l'occasion le terme « Gouayana ».

\*\* « Carte de la Goÿanne Française », datée de 1741, in Collomb & Tiouka, 2000 : 130.

*Tableau 1. Appellations successives du groupe Wayana selon les époques et les auteurs*

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)

[Retour à la table des matières](#)

Un certain nombre de faits posent indéniablement question : qui étaient les Roucouyenne ? Pourquoi le terme « Wayana », longtemps ignoré, émerge-t-il à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour s'imposer en quelques décennies ? Que s'est-il passé qui puisse justifier ce changement d'appellation ? Et d'ailleurs, s'agit-il d'un simple changement d'appellation : autrement dit, « Wayana » recouvre-t-il le même amas social que « Roucouyenne » ? Que sont devenus les Upului, dont la « géographie ethnique » des Guyanes n'a pas retenu le nom ? Ces interrogations fondamentales vont motiver une part de ma démarche. Le fait que la littérature ethnologique moderne, depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, ait systématiquement corrigé en « Wayana » (Oayana), de façon rétrospective, le terme « Roucouyenne » employé par les auteurs plus anciens, n'a bien sûr pas favorisé une réflexion appropriée sur la [p. 12] formation du groupe actuel : comme s'il était possible, car c'est bien de cela qu'il s'agit, de *traduire* un groupe en un autre - ou de les rendre « synonymes », comme le fait Gillin - à la façon d'un lexème ordinaire, sans s'interroger sur la validité de cette opération ni sur les présupposés qu'elle implique.

Nous allons maintenant envisager successivement les trois ethnonymes précédents (Upului, Roucouyenne, Wayana) de façon diachronique avant de modifier notre perspective heuristique.

## I.1 - UPULUI

[Retour à la table des matières](#)

Commençons par les Upului, les Pouroui et Poupouroui des anciens auteurs, les Poupourouchy de Bagot, les Apouroui de Crevaux. L'étymologie de cet ethnonyme est inconnue ; le terme est évidemment karib, et l'on pourrait y voir la combinaison des racines *up* (« tête, cime, sommet ») et *ulu* (« manioc »), signifiant quelque chose comme « tête de manioc ». Mais une autre piste nous est fournie par l'ethnonyme Pupuliyana, qui peut aussi s'orthographier Pupului, selon Van Velthem (1995 : 29) et signifie « gens de la chevêchette brune (*Glaucidium brasilianum*, Strigidae) ». Quoi qu'il en soit, on trouve la trace des Upului dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>1</sup>, avec Lefebvre d'Albon, en tant que groupe indépendant ; en 1731, ils sont situés sur la rive gauche du Kuyali (ou Couyari, affluent de gauche du Jari) par La Haye. Leblond note en 1789 que, si leurs villages sont enchevêtrés avec ceux des Roucouyenne, on ne peut différencier les deux groupes, bien qu'ils se distinguent entre eux sans difficulté <sup>2</sup>. Curieusement, les Upului disparaissent ensuite de la littérature pour ressurgir à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec Crevaux, lequel fait état d'un métissage avec les Roucouyenne comme nous le verrons dans la troisième partie.

C'est Jean Hurault qui rétablira l'importance réelle des Upului, et Pierre Grenand a justement avancé qu'en ce qui les concerne, on ne saurait parler d'absorption mais bien de fusion avec le groupe hétérogène Wayana. En effet, ils formaient sans doute, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, « l'élément dominant » (Grenand, 1972 : 114) du rassemblement roucouyenne et constituent, de nos jours encore,

---

<sup>1</sup> En fait, nous verrons plus loin que les Upului sont probablement mentionnés dès le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle par Thevet, sous les graphies « Poupauaux » et « Poupourou », concomitamment avec les Ouyana : la question cruciale demeure de savoir s'il s'agit bien des mêmes groupes.

<sup>2</sup> Comme nous le savons grâce à l'histoire orale, chaque ensemble disposait d'éléments référentiels pour s'identifier et identifier les autres. Nous verrons notamment que certains éléments linguistiques étaient propres aux Upului.

plus de la moitié de la population wayana (Hurault, 1972 : 19). D'ailleurs, à suivre la tradition orale, le plus prestigieux d'entre les Upului, le guerrier idéal et finalement civilisateur Kailawa <sup>1</sup>, serait le fondateur de l'ethnie wayana. En tout cas, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle si l'on en croit l'informateur de Coudreau (1893 : 533), il restait des Upului « indépendants » au moins sur l'Ipitinga (nommé Tunaimë par les Wayana), grand affluent de droite du Jari.

[p. 13]

## I.2 - ROUCOUYENNE

[Retour à la table des matières](#)

Considérons maintenant le terme « Roucouyenne ». On trouve un groupe de ce nom mentionné presque en même temps par Lefebvre d'Albon (Orokoyane : 1729), à proximité des Upului, par le père Lombard (Roukoyane : 1730), puis par Folio des Roses (Orokoyenne : 1733). En 1766, Patris est le premier Occidental à entrer en contact avec les « Rocoyens ». On peut affirmer d'emblée que la suppression de la voyelle initiale (que ce soit un « u » ou un « o ») est fautive, mais qu'elle est devenue une convention généralement suivie. Quant aux interprétations de l'ethnonyme, d'autres que celle de Crevaux (1883 : 265) se référant à l'enduit de roucou - la plus répandue mais toutefois critiquable <sup>2</sup> - ont été proposées. Ainsi certains chercheurs ont pensé qu'il s'agissait d'une déformation de « Ulukuyana », en donnant à ce nom le sens de « gens de la rivière du manioc » (Frikel, 1958 : 130), ce qui nous ramène à une étymologie purement karib (*ulu* : « manioc » ; *ku* :

---

<sup>1</sup> Il est surprenant de constater que ce héros « national » (Chapuis, 2003b : 647-775) soit doté d'un nom tupi. En effet, il peut être traduit en wayāpi par « mangeur de sapajou fauve », ayant valeur métaphorique de « cannibale ». On doit également noter que Kailawa apparaît, sans y avoir une place majeure, dans la tradition orale wayāpi (Pierre Grenand, comm. pers.).

<sup>2</sup> Principalement parce que la plupart des groupes amazoniens s'enduisent de roucou : il semble donc difficile de faire de ce trait culturel un caractère différenciateur (évidence qu'avait déjà relevée en son temps de Goeje, 1955b : 41). Il faut noter au passage que cette étymologie implique la combinaison d'une racine tupi (*uruku* signifie « roucou » en wayāpi, alors que c'est le terme *onot* qui désigne cette plante et sa teinture en wayana) et un suffixe carib (*yana* : « les gens de », « ceux de », « le clan de »).

« eau, rivière »). Mais, si ce fleuve a été identifié jusque-là comme l'Amazone, on peut envisager de façon plus convaincante qu'il s'agisse du rio Urucuriana, affluent de gauche du haut Parou de l'Ouest. D'une part, il se situe juste à l'ouest de la zone active où s'est jouée une phase importante de l'histoire du groupe, d'autre part, les Roucouyenne entretenaient des relations commerciales avec les Piyanakoto<sup>1</sup> signalés dans cette zone : Octavie Coudreau (1901 : 159) affirme que ces derniers allaient chez eux « par une rivière qui est en amont des *cachoeiras* [sauts], sur la rive gauche (*igarapé* [petit cours d'eau] des Roucouyennes), puis ils marchaient un peu et ils étaient chez les Roucouyennes ». Par ailleurs, Schomburgk (1845 : 83) signale vers 1843 des Orokoyanna dans cette zone du Parou de l'Est. Une question surgit : et si les Roucouyenne / Orokoyenne n'avaient jamais constitué un clan, mais que ce terme ait été une appellation géographique pour désigner différents groupes localisés sur le même fleuve, l'Urucuriana ?

D'autres ont vu dans la graphie « Orokoyane » une altération de « Kukuyana » (« gens de la luciole »<sup>2</sup>) qui « sera déformé plus tard en Roucouyenne par les Français et en Ulukuyana par les Brésiliens et les Boni » (Grenand, 1972 : 96). Cela ne me paraît pas envisageable : d'abord parce qu'il [p. 14] existe une différence phonétique notable entre les deux termes ; ensuite parce que la tradition orale ne fait des Kukuyana qu'un des groupes formateurs, et pas le plus puissant,

<sup>1</sup> « Ils sifflent comme l'aigle harpie (*pija*) pour se repérer et pour chasser », nous expliqua Kuliyanan. Les Piyanakoto (Pianoghoto...) sont souvent signalés dans les textes anciens : par Schuman vers 1755 en amont de la Corentyne, puis par Schomburgk au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle sur un des formateurs du Trombetas (*in* Farabee, 1969 : 251). Quant à Octavie Coudreau (1901 : 118-119), elle les trouve vers 1900 sur un des formateurs du Trombetas, la Poanna, après qu'ils ont fui le Cumina, et note (1901 : 165 et 1903 : 41) la proximité très importante entre leur langue et les langues wayana et apalai.

<sup>2</sup> En raison du fait qu'ils disposaient de sortes de fanaux pour se déplacer de nuit en forêt (Chapuis, 2003b : 491). Première mention du clan kukuyana, semble-t-il, par Fisher en 1610, sous la graphie « Cococanno » (de Goeje, 1955b : 5-6), dans la région du haut Maroni. À côté des Alamitso (Aramichaux), des Tariipi (Taripiyana), des Craweanna (Kalauyana ?), ils font partie des « peuples aux oreilles, joues, nez et lèvres inférieures percées » (cf. également Harcourt, 1613 109, 174). Frikel (1960 : 2) signale des membres de ce groupe dans les années 1960 sur le Sipaliwini, alliés aux clans tiliyo cet auteur (1958 : 133), avec la classification duquel je ne suis pas toujours d'accord, car il envisage les groupes de façon trop solidaire, trop homogène, fait des Kukuyana un groupe « pianokoto-tiriyo ».

des Wayana. Schomburgk pour sa part nous fournit une autre explication : les « Orokoyauna », qui auraient fait régner la terreur aux alentours des sources du Trombetas vers 1843, étaient « les gens du perroquet » (*in* Farabee, 1969 : 251), mais on ne sait dans quelle langue.

Par contre, les chercheurs semblent avoir jusqu'ici négligé le fait que le terme précis rapporté par le premier explorateur à les avoir mentionnés, Orokoyane (et ses variantes « orocoïenne », « orokoyenne » utilisées par les successeurs immédiats de Lefebvre d'Albon), pourrait être exactement traduit en langue wayana actuelle par : « les gens du *olok* », ce dernier terme désignant une coiffe complexe utilisée pour les initiations et particulièrement caractéristique de l'ethnie qui lui réserve une place dans plusieurs mythes. Que des groupes en contact les aient nommés en fonction de ce puissant et représentatif emblème paraît, en théorie, tout à fait possible, car orokoyenne n'est pas une autodénomination, tout le monde s'accorde sur ce point.

On peut encore se demander si l'ethnonyme Ulukuyana / Roucouyenne réfère au même groupe que Orocoïenne / Orokoyenne, ce qui n'est pas évident : si le second désigne sans doute un clan bien identifié, il est possible que le premier, plus récent, s'adresse à un agrégat plus important.

### **I.3 - OAYANA**

[Retour à la table des matières](#)

Venons-en à « Oayana » ou « Ouayane » dont l'étymologie sera discutée plus loin (cf. p. 87-88). Crevaux ([1883] 1987 : 266), qui « lance » la désignation, précisait déjà que « ce nom [est] très ancien, puisque nous le trouvons mentionné par Thevet ». Effectivement, vers 1555, le cosmographe dont Métraux a publié un manuscrit mentionne la graphie « Ouyana » non pour un groupe, à dire vrai, mais pour une contrée (*in* Métraux, 1933 : 36). On ne sait presque rien de sa localisation : souvenons-nous que Thevet, malade, a en fait écrit « ses mémoires »

d'après les relations orales détaillées de marins. On pourrait donc, dans un premier temps, ne prêter aucune attention à une référence aussi sujette à caution si l'on n'y trouvait, associés au terme « Ouyana », des Amérindiens « Poupauaux » ou « Poupourou », qui évoquent fortement les Poupouroui (Upului), parmi d'autres ethnonymes dont certains sont à l'évidence karib. Par ailleurs, pour arriver en ce pays ouyana, il fallait traverser une lointaine et grande rivière navigable où l'on trouve de gros poissons de type saumon ou thon, qui pourrait bien être l'Amazone (*Tunaimë*, « la grande eau »), d'autant qu'est mentionnée dans la région la présence de « quelque pierre verte, tirant sur l'esmeraude » : or l'Amazone était considérée comme la rivière des pierres vertes (cf. par exemple La Condamine, [1745] 1981 : 85). En attendant l'hypothétique découverte de nouvelles empreintes écrites datant du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle, qui nous éclaireraient sur les rapports entre le pays « ouyana » de Thevet et le groupe dont nous parlons, il convient de rester prudents ; mais je ne pouvais pour autant négliger cette mention.

[p. 15] Entre Thevet et Crevaux, outre le terme proche de « Goyane » (Grillet, 1671), je n'ai relevé que trois références aux « Ouayana », nettement différenciés - il faut le souligner - des Orokoïenne cités concomitamment. La première date de 1733, quand Folio des Roses signale des Orokoïennes « en marchant par terre » au sud en quittant les sources de l'Oyapock et, plus loin sur le Jari, des « Akusis Ouayanes », peut-être des fauves (*kaikui*, *kaikusi* ou même *aikusi*) - autrement dit des ennemis Ouayane<sup>1</sup>. La seconde mention, tirée de Kerkove, présente une étonnante similitude avec les deux précédentes : avec celle de Thevet par les termes utilisés et la mention d'un cours d'eau du même nom, avec celle de Folio des Roses par le fait qu'elle différencie nettement Orokoïenne et Ouyana, et avec les deux par la localisation attribuée aux différents groupes. Un informateur

---

<sup>1</sup> Il est encore possible de considérer qu'il s'agissait, mal orthographié, du nom des Kaikusiyana, « gens des félins », cf. Annexe 1 à propos des ethnonymes de clans.

comoniana <sup>1</sup> vivant, avec d'autres de son groupe, chez les Orocoïenne « amis des Caïcoucians et des Aramichaux <sup>2</sup> », signale à Kerkove en 1760 un groupe Oyana vivant sur les bords d'une rivière du même nom, sans doute vers le Parou de l'Est ou le Jari : « il parla d'une rivière Youroucourou <sup>3</sup> qui a aussi son cours au nord et qui les sépare d'une autre nation qu'ils nomment Oyana, du nom d'une rivière sur laquelle ils sont établis ».

Fort de ces témoignages, je pense qu'on peut retenir comme correspondant au même groupe l'appellation Ouaya, notée dans une lettre du père Lombard (1860 : 12) de 1730 : en effet les concordances laissent peu de place au doute, puisque cette tribu serait située « en deçà des Amicoïanes <sup>4</sup> », et justement dans la région des « Roukouyane » à proximité des Turupi (mauvaise orthographe pour Tariipi ?) et des Aromagotas (terminologie fautive pour Alamat'kot, Alamayana).

Pour l'instant, mes recherches n'ont pas décelé d'autre mention du terme, ni dans les lettres des missionnaires, pourtant friands d'énumérations claniques, ni dans les récits des voyageurs qui ont pénétré ces régions. En l'état actuel des connaissances, il semblerait que, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, les « Orokoyenne » et les « Oayana » aient constitué deux groupes distincts au sein d'une galaxie de clans inter-reliés dont faisaient partie notamment les Upului et

<sup>1</sup> Okomëyana : lors de la visite de Kerkove, ces derniers arrivaient de l'Ipiriri, affluent de gauche du Mapahony. Toutefois, il y aurait eu des Okomëyana jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur le Palumë, affluent du Tapanahony, d'où ils furent chassés par les Noirs Marrons, avant de gagner les cours moyen et inférieur du Litany (de Goeje, 1955b : 8).

<sup>2</sup> Alamit'so pour les Wayana contemporains. Repérés dès 1609 par Fisher vers le haut Maroni (sous la graphie Arameeso, Harcourt, [1613] 1926 : 120), puis en 1674 par le père Béchamel, et régulièrement mentionnés par la suite jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils faisaient partie d'un ensemble comprenant des Tariipi, des Kiyapokoyana, des Kukuyana... (cf. note 12). [p. 13, note 3, numération des notes recommençant à chaque page, mb.]

<sup>3</sup> Dont on remarquera la proximité phonétique avec la première partie du terme désignant le rio Urucuriana, précédemment cité à propos de l'ethnonyme Roucouyenne.

<sup>4</sup> Ou Namikwan (ou Amikouane), voisins des Tariipi, considérés comme un groupe allié aux Upului, à proximité desquels ils vivaient. Ils font partie de ces clans, décrits dans la littérature comme ayant les oreilles percées, ce qui est d'ailleurs la signification de leur ethnonyme en wayãpi (Grenand, 1972 : 72) (cf. note 12). [p. 13, note 3, numération des notes recommençant à chaque page, mb.]

les Apalai <sup>1</sup> (cf. par exemple Tony, 1743 : 232). En tout cas, les données ne vont pas dans le sens de deux appellations pour un même groupe, mais bien d'une différenciation. Remarquons à ce sujet qu'Octavie Coudreau distingue entre les « Roucouyenne », habitants du Parou de l'Est, et les « Ouayana » qui résident sur le Jari et le Maroni, rejoignant en cela les auteurs du début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

[p. 16]

Ce bref parcours lexical et historique nous introduit à la complexité du phénomène ethnogénésique et à la nature problématique des ethnonymes. Rien ne va de soi dans ce domaine. Il n'existe pas un fil unique qui permettrait de démêler l'écheveau.

Aucune trace ne peut s'interpréter en-dehors du paysage dans lequel elle s'est inscrite. Aussi dois-je, pour préparer le terrain à l'exégèse de celles que je viens de relever, considérer maintenant le cadre historique général dans lequel elles ont pris sens, cadre qui mêle intimement l'Occident à l'Amérique : l'histoire, les intérêts et les valeurs du premier à ceux de la seconde dans sa variante guyanaise.

---

<sup>1</sup> Ces derniers apparaissent dans la littérature dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle sous les dénominations Apareilles, Aparoui... Ils constituent la fraction la plus méridionale de la nébuleuse carib.



[p. 17]

## DEUXIÈME PARTIE

### HISTOIRES CROISÉES ÉLÉMENTS POUR UNE ETHNOGENÈSE WAYANA

[Retour à la table des matières](#)

À chaque histoire son souffle, ses vérités et ses choix, ses sources, sa temporalité et ses valeurs. Aussi tenterai-je d'éclairer l'une par l'autre l'auto-histoire autochtone et celle qui peut être dégagée des matériaux occidentaux <sup>1</sup>, sans les priver pour autant de leurs caractères intrinsèques : l'une confirmera, précisera ou dévoilera une part de ce que l'autre ne sait pas ou a choisi d'oublier. Dans les deux histoires, il y a des scotomes et des exagérations, mais ils ne sont jamais placés au même endroit, d'où la spécificité irréductible de ces constructions : aucune n'est mesure universelle, chacune donne à voir le monde d'une position unique et datée. Même quand elles en donnent l'impression, elles ne disent jamais la même chose, tant il est vrai que « les hommes ne trouvent pas la vérité ; ils la font, comme ils font leur histoire » (Veyne, 1983 : 12).

Sans entrer dans les débats très actuels concernant les rapports entre l'ethnologie et l'histoire, rappelons que l'histoire anthropologique, inséparable de l'École des Annales, « fait de l'histoire-science une histoire parmi d'autres » (Lenclud, 1986). L'histoire-science ne « délivre » pas l'histoire « indigène » de son substrat idéologique, elle se fabrique à partir d'autres critères culturels et économique-politiques, d'ailleurs instables dans le temps. Ces écarts expliquent en

---

<sup>1</sup> Le séjour des voyageurs qui s'aventurèrent dans cette aire au cours des siècles fut en général si bref que le recours à leurs écrits serait totalement insuffisant pour reconstituer une approximation valable du passé.

grande partie, par le biais des logiques d'« oublis » et autres « choix » qu'ils induisent, que des textes historiques différents soient produits pour évoquer les mêmes événements. En somme, l'histoire est toujours un mythe. Qu'on ne voie donc pas dans le décalage entre les deux histoires celui qui pourrait exister entre l'invention et la réalité : il s'agit bien de deux inventions différentes reflétant des idéologies divergentes. Si l'histoire-science centre son attention, par exemple, sur les réseaux sociaux, sur l'influence occidentale, sur les dates, l'ethnohistoire wayana nous parle de faits tout aussi importants : particularités des groupes en présence, noms des chefs de guerre, modalités et vécu de la guerre...

[p. 18] Par ailleurs, on doit souligner qu'une bonne partie des matériaux utilisables par l'histoire-science est issue de l'auto-histoire : ainsi aucun observateur occidental n'a jamais assisté à des combats en Guyane forestière, mais tous en ont parlé, comme Coudreau, en se référant aux récits indigènes. De même, quand Lefebvre d'Albon parle d'Orokoyanes, par exemple, il ne fait que rapporter ce qu'on lui en a dit.

Sur le plan de la présentation, pour chaque étape, une partie basée avant tout sur des extraits d'archives orales <sup>1</sup> issus d'un travail que j'ai consacré aux Wayana (Chapuis, 2003b) guidera d'abord nos pas ; elle précèdera une seconde partie construite à partir de traces écrites <sup>2</sup>. Selon la période, l'une ou l'autre occupera une place prépondérante. Une mêlée suivra, où s'établiront des convergences, se noueront des points de vue. Par ce jeu de miroirs, chacun renvoyant une vérité sélective et partielle, en même temps qu'un aspect général du passé, je vais entreprendre de saisir avec davantage de précision comment les choses ont pu se passer. Seule une étude détaillée des récits guerriers de tous les groupes de la région permettrait une approche fine des bouleversements qui l'ont travaillée : nous sommes encore très loin, si cela est possible, d'un tel résultat. En attendant,

---

<sup>1</sup> Expression empruntée à Vansina (1969) et reprise depuis par plusieurs auteurs (par exemple Lenclud, 1986 :57).

<sup>2</sup> Il faut ici saluer l'important travail de collationnement d'archives, réalisé par J. Hurault et auquel F. & P. Grenand m'ont aimablement donné accès. M. Pouliquen & P. Grenand en ont entrepris l'opportune publication.

mon propos est de dégager le cadre général où les futures analyses trouveront place. Ce qu'il importe de mettre à jour, ce sont les strates, les grandes étapes de constitution de l'ethnie wayana.

M'inspirant de Grenand (1972 ; 1979) en ce qui concerne le découpage dans le temps, je distinguerai trois grandes périodes : celle des clans jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, celle des « proto-ethnies » ensuite, suivie, à partir du XX<sup>e</sup>, par celle des ethnies. Ces périodes ne se sont pas succédées dans le temps de façon mécanique et homogène, mais correspondent surtout à différentes étapes évolutives des sociétés de la région, étapes qui ont pu coexister : ainsi, par exemple, il est certain que la forme clanique isolée subsistait par endroit, sans doute altérée, alors que des fédérations étaient déjà constituées. Mais, avant d'aborder ces périodes de façon chronologique, il est nécessaire de donner un aperçu du contexte historique et géographique global dans lequel elles se sont inscrites.

## II.4 - LE CONTEXTE LARGE

[Retour à la table des matières](#)

On peut, de façon schématique, considérer l'histoire des Guyanes depuis la colonisation comme un avatar de celle de l'Europe et, plus précisément, de celle des relations entre Hollandais, Français, Anglais et Portugais. Ces nations, qui furent presque toujours en conflit, ont au moins en commun d'avoir fait de la Guyane, depuis Sir Walter Raleigh à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le territoire d'*El Dorado* : « amalgame tellement parfait, symbiose si bien réalisée dans les esprits européens que pendant deux siècles les deux termes vont être simplement synonymes » grâce à un ensemble de facteurs bien analysés par Souty (1986 : 310). La quête d'*El Dorado*, un temps localisé à proximité d'un fameux [p. 19] mais hypothétique « lac Parimé » <sup>1</sup> qui fut situé vers Monts Tumuc-Humac, est en

---

<sup>1</sup> Il s'agissait en fait sans doute du Rupununi, un des formateurs de l'Essequibo, en saison de crue (Edmundson, 1904). Keymis ([1596] 1722 : 266) fournit des éléments dans ce sens, confirmés

effet sous-jacente dans les rapports qu'entretenaient longtemps les Européens avec les Guyanes, dans l'acception large du terme (cf. par exemple Useche, 1988 : 225). Mais l'attrait pour l'ancienne « Côte sauvage », réputée inhospitalière, résulte surtout du fait qu'elle avait été négligée par les Espagnols et les Portugais, offrant un espace vacant pour les autres puissances.

---

par la carte de Du Val (1654, reproduite *in* Harcourt, 1926) qui, plaçant le Parime au centre des Guyanes, entre Orénoque et Amazone, précise « Lac Parime, appelé par quelques Indiens Roponouiny ».

## LA CÔTE SAUVAGE

La « Côte sauvage », entre l'embouchure de l'Orénoque et celle de l'Amazone, sera visitée pour la première fois en 1499 par Alonso de Ojeda, dont Vespucci, le « découvreur de l'Amérique », était le pilote. Vicente Yanez Pinzón lui succédera et mènera Pedro d'Acosta à l'embouchure de l'Oyapock en 1530 : ce fut le premier accostage connu au niveau du territoire qui allait devenir la colonie française. Mais il faudra attendre l'expédition de Von Spier à la recherche de l'*El Dorado* pour le compte des banquiers Wesler d'Augsbourg, aux alentours de 1536, pour avoir une idée de l'intérieur guyanais, dans le nord-ouest, vers l'actuel Venezuela.

Ensuite, les choses se compliquèrent. « À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la côte entre Orénoque et 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'étaient reliées à aucun plan coordonné ; elles furent presque toutes détruites en quelques années, soit du fait des Indiens, soit plus vraisemblablement du fait des maladies tropicales » (Hurault, [1972] 1989 : 27). Si les Européens tentèrent d'utiliser les antagonismes entre Amérindiens pour servir leurs intérêts, ils furent encore plus souvent l'objet de manipulations dans les conflits qui opposaient ces derniers entre eux (*ibid.* : 30).

En ce qui concerne la Guyane française, c'est à deux jésuites, les pères Grillet & Béchamel, que l'on doit la première pénétration dans l'intérieur forestier : en 1674, ils remontèrent l'Approuague et atteignirent le Camopi par des interfluves. Le but de leur mission, comme de celles qui allaient suivre jusqu'au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, était de découvrir un accès forestier à l'Amazone, puisque les Portugais en défendaient les voies maritimes (Souty, 1986).

On doit aussi garder à l'esprit que « le devenir économique même de la Guyane fut largement commandé par la représentation de l'espace guyanais qui avait cours dans les milieux coloniaux français comptables du sort de la colonie... » (Mam Lam Fouck, 1999 : 34). Cet espace leur apparaissait redoutable - le fameux « enfer vert » - tant à cause de son climat, de ses sols marécageux (« son allure de muqueuse », dira le poète Henri Michaux) et de ses forêts mystérieuses, que des difficultés de communication qu'on y rencontrait (*ibid.* : 37). Cette réflexion d'un jésuite du Paraguay [p. 20] pourrait tout aussi bien s'appliquer aux Guyanes : « On se figure quelquefois, sur certaines relations, que les princes d'Europe qui possèdent des établissements en Amérique sont entièrement les maîtres des vastes contrées qu'elle renferme. Mais, à dire vrai, il n'y a guère que les côtes maritimes qui leur soient entièrement soumises et où ils aient des villes avec un district qui n'est pas ordinairement fort étendu. L'intérieur du pays est habité par des peuples inconnus pour la plupart qui jouissent encore d'une entière liberté et qui ne craignent rien tant que de recevoir la loi des Européens » (Muratori, [1743] 2002). Ce manque de maîtrise de la part des Blancs, encore accru en Guyane par l'interposition des Noirs Marrons à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, donne à l'histoire de ces groupes sylvoles une orientation spécifique. Le rapport de force est exclu : l'indigène forestier peut être influencé, séduit, appâté, il ne peut être contraint.

En fait, l'histoire régionale est avant tout l'œuvre des Amérindiens, de leurs propres conceptions du monde (j'envisage plus loin l'exemple du rôle du totémisme dans la formation de coalitions), mais aussi de leurs besoins et de leurs agissements. Contrairement à ce qui s'est passé sur la côte et ailleurs, il n'y eut pas ou peu de coercition exercée sur des gens de l'intérieur, sauf au Brésil. On peut considérer que les sociétés qu'ils élaborèrent à la suite du contact sont en grande partie le produit de la métabolisation par leurs cultures de cette révolution profonde (cf. Grenand & Grenand, 1997 : 62) qu'apportèrent les instruments métalliques occidentaux fournis en faible quantité et selon des réseaux privilégiés sur fond de débâcle démographique (les épidémies anéantirent les populations

indigènes) : je vais tenter de préciser les principales étapes de ce processus. On peut dire que, d'une certaine façon, ces outils focalisaient de la part des Amérindiens la même passion que l'or pour les Occidentaux<sup>1</sup>. D'emblée, ces produits miraculeux, dont la création fut attribuée au démiurge Kuyuli, instaurèrent une césure fondamentale entre les autochtones et les Occidentaux, césure que le mythe nous restitue :

[Kuyuli] a donné le feu aux étrangers qui ont une autre parole. Ainsi, c'est grâce à Kuyuli que les Blancs connaissent [tous les usages du feu]. Notre ancêtre aurait dû prendre ça, mais il a eu peur. Kuyuli a donné la technique de fabrication de la hache, mais ça bout, on ne peut la prendre. Seul un enfant [occidental] l'a saisie. Il est très stoïque. Il a fait le sabre, les couteaux, les perles, tout... Notre ancêtre a vraiment tout perdu, lui ! (Chapuis, 2003b : 103).

Entre ces deux mondes antipodiques, nous verrons que les Noirs Marrons se sont imposés comme d'incontournables relais, concourant à sculpter la morphologie humaine de la zone tout en s'y intégrant. Se libérant de l'esclavage dans les plantations hollandaises du Surinam, pour l'essentiel dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils formèrent six sociétés distinctes. Pour ce qui nous intéresse ici, les puissants Ndjuka établirent leur territoire sur le Tapanahony tandis que les Boni / Aluku<sup>2</sup>, minoritaires et derniers émancipés, furent les seuls à s'installer, après bien des pérégrinations (Hurault, [p. 21] 1960, De Groot, 1978 ; Bilby, 1990 ; Hoogbergen, 1990 ; Price & Price, 2003 ; Moomou, 2004 ...), en terre française, sur le haut Maroni.

---

<sup>1</sup> La convoitise pour l'or n'était pas liée qu'à des desseins matériels ; le pays de l'or, selon la Bible, était assimilé à l'Éden, au paradis terrestre, et sa découverte recouvrait l'idée de salut, d'éternité. Cf. illustrations et développements dans Magasich Airola & De Beer, 1994.

<sup>2</sup> Dans le cadre de divers jeux de pouvoir inter- et intra-ethniques, le groupe connu sous l'appellation « Boni » a tenté, à partir des années 1980, de se faire dénommer « Aluku ». À la suite de nouveaux revirements, c'est l'ancien ethnonyme qui serait en train de revenir à la mode, si l'on en croit le seul historien autochtone (Moomou, 2004 : 20-21). C'est donc « Boni » qui a été retenu dans cet ouvrage.

Si les Noirs Marrons firent de nombreux emprunts, que je ne détaillerai pas ici, aux Amérindiens, on ne saurait trop insister sur le rôle des Boni, mus par des ressorts économiques et sécuritaires puissants, tant dans le façonnement du groupe wayana actuel<sup>1</sup> (je vais y revenir) que dans les rapports de force inter-ethniques régionaux.

L'aire dont je vais parler est limitée par le cours supérieur des fleuves du Surinam au nord, par l'Atlantique à l'est, l'Essequibo et le Trombetas à l'ouest et par l'Amazone au sud : le bassin de l'Oyapock, prolongé par les Tumuc-Humac, constitue l'épine dorsale de cette géographie historique.

La zone des Guyanes peut être caractérisée, ainsi que l'a avancé Gallois (1986 : 220), comme une région refuge marquée par l'importance des mouvements migratoires et les processus de fusion interclanique qui ont abouti à la configuration ethnique actuelle. Cette région est insérée comme dans un écrin à trois faces, celle du sud étant d'obédience portugaise, celle du nord et nord-ouest d'obédience anglo-hollandaise, tandis que celle de l'est-nord-est fut soumise majoritairement à l'influence française (cf. notamment Edmundson, 1904 : 17 ; Schoepf, 1972 : 35). On peut très grossièrement avancer que les Portugais, premiers arrivés, entretenirent avec les Amérindiens de l'intérieur des rapports coloniaux « classiques », reposant sur la violence, l'exploitation et la conversion par les missionnaires<sup>2</sup>. Les Hollandais et les Anglais se contentèrent quant à eux

---

<sup>1</sup> Francis Dupuy a entrepris une recherche sur les rapports qu'entretiennent ces deux populations depuis l'époque de leurs premiers contacts. Il faut dire que, jusqu'à présent, c'est essentiellement à travers le filtre boni que les Wayana ont appréhendé le monde occidental, même si ce fut contre leur gré car, depuis longtemps, ils souhaitaient s'affranchir de leurs exigeants fournisseurs et traiter directement avec les Français (cf. par exemple Coudreau, 1893 : 220).

<sup>2</sup> Le traitement que ces derniers appliquèrent dès le XVII<sup>e</sup> siècle aux Amérindiens dans la région haut Orénoque-Rio Negro est à cet égard exemplaire (La Condamine, [1745] 1981 : 91 ; Useche, 1988). Parmi de nombreux travaux, un dossier de *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XX, n° 2, 1990, s'intéresse particulièrement aux rapports, souvent très contraignants pour les indigènes, que la société brésilienne a entretenu et entretient encore avec les Amérindiens.



de rapports de traite assez lucratifs <sup>1</sup>, tandis que la France voulut, de surcroît, en accord avec les principes des Lumières, « civiliser » les autochtones et ceci de façon généralement « douce ».

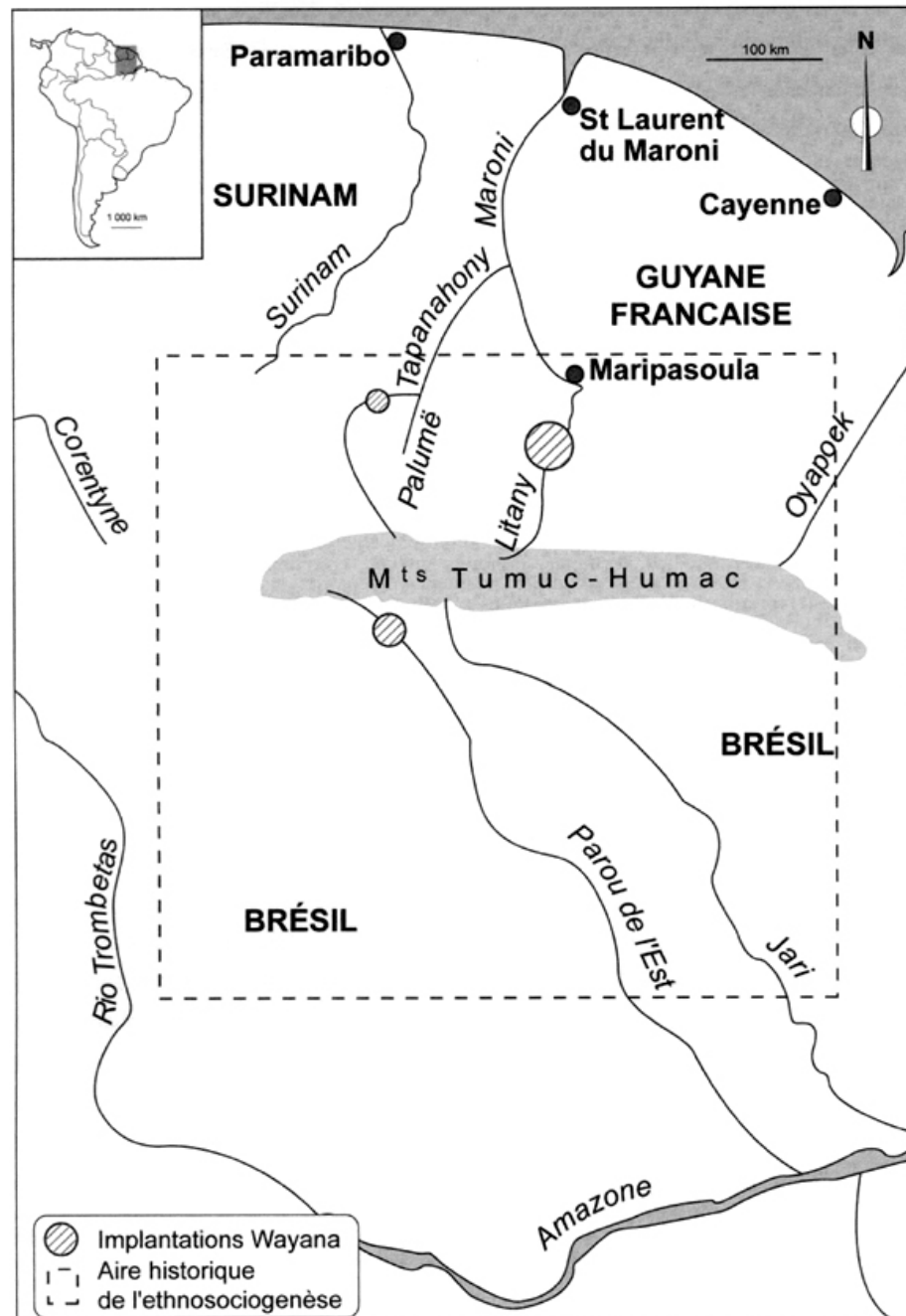
La France fut la dernière nation à avoir réellement dominé sa colonie, et ce vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Il faut dire que, si les pays européens eurent des stratégies coloniales et des résultats variés, bien décrits pour la Guyane française par Hurault (1972), leurs colonies n'eurent pas la même puissance et pas au même moment : c'est dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle que le Surinam connut son apogée économique, alors que la Guyane française dut attendre le demi-siècle suivant. Par ailleurs, si le Surinam fut une des colonies les plus prospères de son temps (Poulalion, 1986), au point que Voltaire en fit un (pseudo-) El Dorado pour le bon Candide, la Guyane n'a jamais dépassé un modeste développement. On comprend donc que leur influence respective dans la zone fut différente selon les époques.

---

<sup>1</sup> Ce fut essentiellement la Compagnie hollandaise des Indes occidentales (Poulalion, 1986 : 32) qui, devenant propriétaire du Surinam dès 1683 (*ibid.* : 30), eut la primeur de ce commerce.

[p. 22]

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)



Carte 1 : Aire historique de l'ethnosociogenèse wayana

[p. 23]

L'ADMINISTRATION DE LA GUYANE FRANÇAISE  
AU TEMPS DE LA COLONIE

Depuis la fin de la Compagnie des Indes Occidentales (1674), la Guyane faisait partie des « colonies de la couronne » qui dépendaient du secrétariat d'État à la Marine. Au niveau local, le pouvoir était partagé entre : - un gouverneur pour les affaires militaires (au début un lieutenant général résidant en Martinique), - un intendant pour les finances et la justice ; - un conseil supérieur, composé d'une dizaine de notables et présidé par l'intendant, qui rendait la justice et enregistrerait les lois et ordonnances royales. Cf. notamment Michel (1989 : 26), Adélaïde-Merlande (1994 :89) et Cardoso (1999 : 101-102).

Malgré des modifications (et le passage sous administration portugaise de 1809 à 1817), ce schéma perdura jusqu'après la Révolution.

Rappelons que la future colonie française fut visitée de façon conséquente pour la première fois par La Revardière en 1601, pour le compte du roi Henri IV. Après une série de tentatives aussi avortées [p. 28] que tragiques, son exploitation est confiée à des compagnies de marchands dès 1643<sup>1</sup>. Mais les rapports avec les Amérindiens de la côte se passèrent mal et, maladroitement conçues, inadaptées, ces entreprises échouèrent les unes après les autres alors que la colonie hollandaise, poldérisée dès 1680 (*ibid.* : 32), prospérait. Ridiculisé par les Hollandais qui s'installent à Cayenne, Louis XIV confie à Lefebvre de la Baffe, en 1663, le soin de restituer ce bout de continent à la couronne. Finalement, la Guyane est « directement rattachée au domaine royal. Son administration est confiée à un gouverneur qui dépend du Cabinet » (Mouren-Lascaux, 1990 : 22).

---

<sup>1</sup> Le livre premier de Artur (2002), médecin du roi à Cayenne vers 1765, est consacré pour l'essentiel à ces compagnies.

Nouvel échec commercial, et nouvelle occupation par les Hollandais. Les jésuites se sont installés entre-temps. Le vice-amiral d'Estrées reprend Cayenne en 1676, assurant désormais la souveraineté de la France sur cette colonie qui ne prendra son essor qu'un siècle plus tard grâce à des personnalités comme Malouet et Guisan.

Cayenne, comme on appelait alors la Guyane française, échappa, de par sa trop faible importance, à la réforme qui modéra le pouvoir des gouverneurs des autres colonies françaises : ces derniers qui, dans un premier temps, détenaient tous les pouvoirs, durent, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les partager au sein d'un « conseil souverain, c'est-à-dire une assemblée composée de militaires et de civils que présidait le gouverneur » (Henry, 1989 : 45). En Guyane, par contre, le gouverneur conserva toutes ses prérogatives, ce qui aurait dû lui assurer une certaine indépendance. Rappelons toutefois que l'influence des planteurs fut souvent déterminante sur ses décisions, et ce jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Main Lam Fouck, 1999 : 44-45).

[p. 24]

En ce qui concerne les relations avec les Amérindiens, des « commandants de quartier », sortes de sentinelles auprès des populations, avaient également un rôle d'intermédiaires. Mais c'est l'administration indirecte qui toujours prévalut, malgré les modifications survenues dans la politique européenne à l'égard des Amérindiens (Grenand & Grenand, 1985 : 8-9). Elle reposait sur des chefs ou représentants (appelés « capitaines » ou par la suite « *gran man* » pour le chef principal) - désignés en règle générale par les Amérindiens eux-mêmes (Hurault, 1972 : 102-103). Ces chefs avaient accès libre et direct auprès du gouverneur, duquel ils dépendaient exclusivement. Comme au Surinam, les Amérindiens de l'intérieur furent généralement bien traités. Ils étaient reconnus comme peuples libres, ayant droit de se déplacer et se régir à leur guise. Le souci majeur était de les attirer, puis de les regrouper afin de les rendre productifs : il n'était pas question d'en faire des esclaves, mais de les amener, par le labeur, à se

« civiliser » et à rendre la colonie rentable. On savait bien que, dès que la contrainte ou l'abus s'exerçaient, les autochtones fuyaient, et qu'alors on ne pouvait ni les retenir ni les reprendre de force à cause de la forêt, hostile pour les Européens mais complice pour eux<sup>1</sup> : il fallait donc user à leur égard de diplomatie, de séduction, notamment grâce à des présents : j'y reviendrai dans la troisième partie.

Quand les premiers contacts avec les Blancs se produisirent, « les pénétrations espagnole à l'est et portugaise au sud avaient déjà indirectement bouleversé la carte ethnique par les mouvements migratoires qu'elles déterminaient ainsi que par une drastique baisse démographique » (Grenand & Grenand, 1997 : 57). Les voyageurs ont noté l'importance du peuplement des Guyanes, tant sur la côte qu'à l'intérieur (Keymis, [1596] 1922 ; Harcourt, [1613] 1926 : 109-110). Il y aurait eu sur le territoire de la seule Guyane française, au moment du contact, une trentaine de tribus (Grenand & Grenand, 1985 : 12) correspondant à une population d'environ trente mille personnes (Hurault, 1961 : 141). Cette mosaïque se décomposait en villages de petite taille, ainsi que l'indique Barrère (1743 : 236), lequel donne également une bonne idée des représentations qui avaient alors cours en Europe en ce qui concerne l'intérieur guyanais. Très tôt a été perçue la partition entre les groupes de l'intérieur ou « Indiens des terres », sans contact ou presque avec les Occidentaux, et ceux de la côte (Stedman, an VII : 403-404), plus nombreux puisque vers 1600 les Kali'na<sup>2</sup> étaient évalués à 5 500 individus et les Palikur à 4 000 (Grenand & Grenand, 1985 : 43).

Pour en revenir à l'aire précédemment définie, elle était partagée entre un ensemble tupi (dont les Emerillon sont certainement les derniers représentants) à

---

<sup>1</sup> Soulignons à ce propos que c'est grâce à la forêt et à l'adoption du mode de vie amérindien que les esclaves africains fugitifs des colonies purent échapper à l'emprise des colons et créer des sociétés indépendantes.

<sup>2</sup> Ils faisaient partie des Carib du nord qui, après avoir suivi la vallée de l'Orénoque jusqu'à l'Atlantique, avaient descendu la côte (certains colonisèrent les Antilles). C'est au niveau des Guyanes qu'ils rencontrèrent les groupes arawak – Arawak-Lokono et Palikur notamment - avec lesquels ils entrèrent en conflit. Longtemps connus sous l'appellation « Galibi », ceux que les Wayana nomment « Taila » ont récemment choisi de s'autodénommer « Kali'na ».

l'est d'une zone centrée sur l'Oyapock, un ensemble karib au nord-ouest et un ensemble nouvellement arrivé, au sud, sur le Jari et le Parou de [p. 25] l'Est (Grenand, 1982 : 278-279). Ce sont les fractions de ce dernier, appartenant à ce « *great Carib stock* » dont parlait Farabee (1919 : 106), qui polariseront mon attention dans les pages qui suivent.

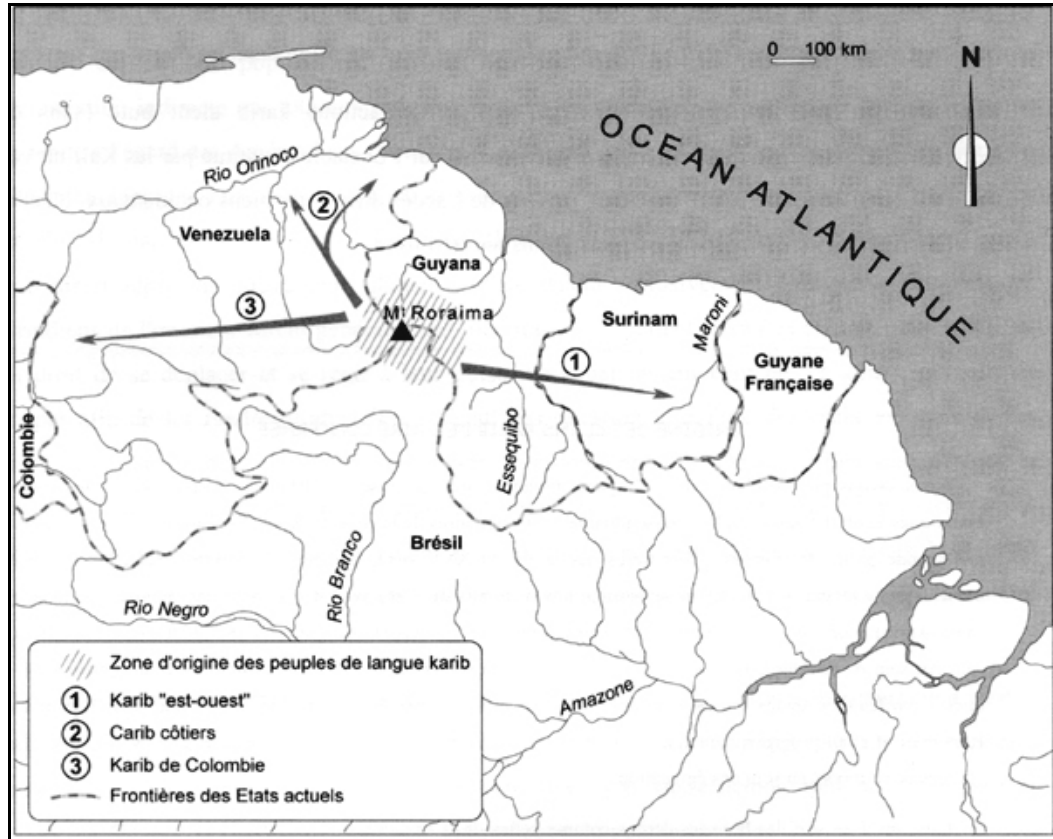
Il semble qu'après avoir approché de la côte, ces fractions karib aient buté (sans doute indirectement, d'autres groupes non karib s'interposant) sur l'obstacle constitué par les Kali'na vers la fin du XVI<sup>e</sup> ou le début du XVII<sup>e</sup> siècle et, privées de l'accès direct aux biens occidentaux, qu'elles se soient alors repliées vers l'intérieur où nous allons les retrouver.

### ORIGINE DES CLANS KARIB DE L'AIRE CONCERNÉE

Nous savons peu de choses de la Guyane indigène forestière jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Des clans totémiques karib (Chapuis, 2006), vraisemblablement originaires de la zone du Roraima (Tarble, 1985), occupent une grande partie des Guyanes forestières dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et peut-être plus tôt. Selon un modèle archéologique récent, il y aurait eu séparation, aux alentours de 3000 av. J.-C., à partir d'un unique tronc karib (proto-karib) situé quelque part loin à l'intérieur des Guyanes ou vers l'Orénoque, entre Karib du nord et Karib du sud. Au sein de ces derniers, trois sous-groupes linguistiques émergent vers l'an mille dont celui appelé « est-ouest » par les spécialistes, qui est le moins connu sur le plan archéologique (Tarble, *ibid.*). Situé d'abord vers le Rupununi, il allait progressivement s'épanouir en un certain nombre de ramifications. Les clans karib auxquels s'intéresse ce travail en sont des émanations.

Quoi qu'il en soit, les données écrites comme celles de la tradition orale (Chapuis, 2003b : 443, 445 entre autres) mettent effectivement en exergue, à plusieurs reprises, des écarts linguistiques entre proto-Wayana et proto-Tiliyo : à les suivre, il semble que le conglomérat clanique ait été partagé entre au moins trois sous-ensembles dialectaux distincts qui sont à l'origine des langues wayana, apalai et tiliyo. Nous verrons que les rapports entre clans dépendaient au moins autant de critères linguistiques que de facteurs géographiques ou opportunistes, le tout allant d'ailleurs le plus souvent de pair. La proximité linguistique avec les Carijona du Vaupès, déjà relevée par Crevaux ([1883] 1987 : 387, 394), incite à penser avec Meira (2000) que ces derniers sont un bourgeon, plutôt de langue proto-tiliyo, qui aurait, contrairement à l'ensemble, émigré vers l'ouest plutôt que vers l'est à partir de la zone du haut Rio Branco. Les matériaux relevés par Schindler (1977) vont dans ce sens.

[p. 26]

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)

Carte 2 : Dispersion des peuples karib

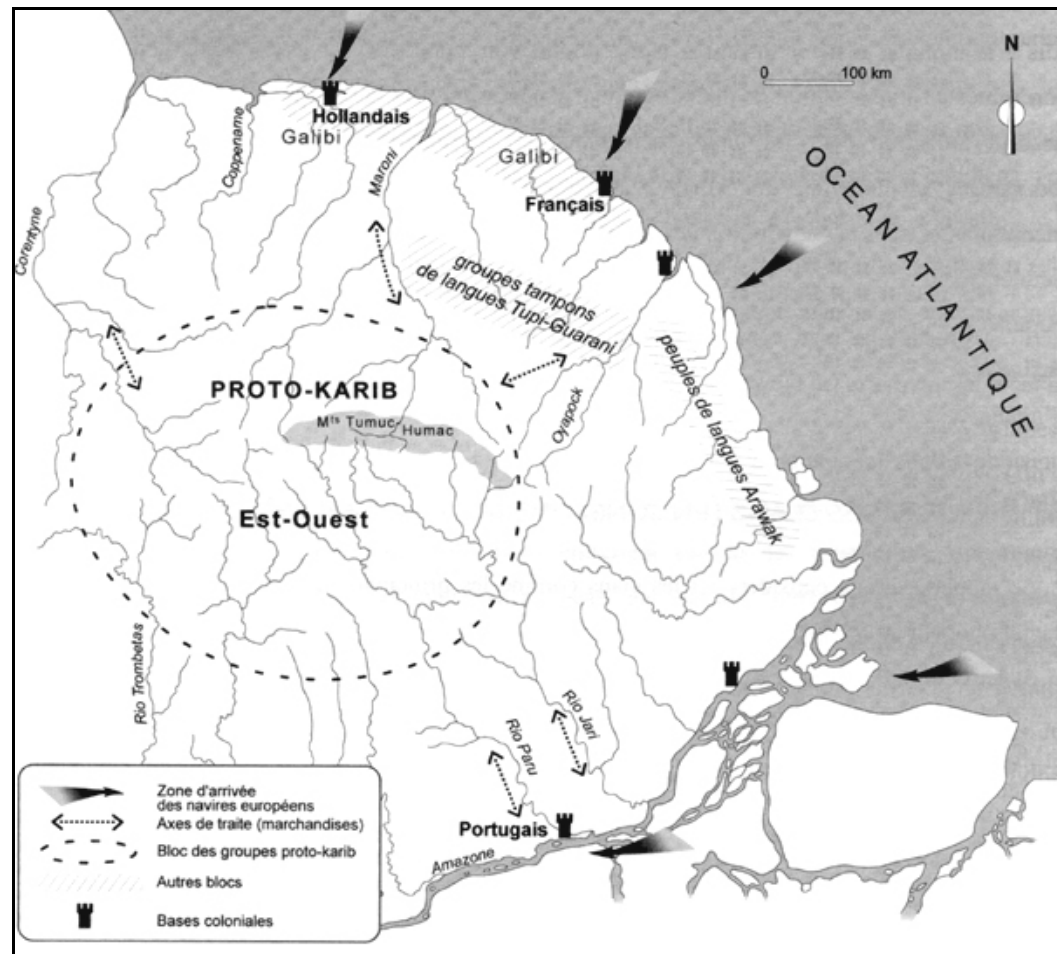
En effet, Fisher rencontre des Sikëyana (Quikeanna), des Kukuyana (Cocoanno), des Piyanakoto (Peeaucado), des Akuliyo (Acooreo) entre autres, dans le haut Maroni vers 1609 (Harcourt, 1926 : 120) sans qu'ils aient pu atteindre la mer. Quant à Boyer (1654 : 245-246), il mentionne d'autres proto-Tilïyo, les Tunayana (qu'il orthographie « Tonayenne »), qui « habitent au-delà du fleuve Coupename, bien avant dans les montagnes. Ces sauvages ne vont jamais sur le bord de la mer, *parce qu'ils en sont empêchés par les Galibi, contre qui ils ont une guerre mortelle* » [c'est moi qui souligne] ; de même des Akuliyo qui sont dans la rivière Surinam (*ibid.* : 245). De fait, à cause de cet antagonisme, ces groupes ne peuvent avoir accès aux biens occidentaux (*ibid.* : 246), les Kali'na en



contrôlant les flux<sup>1</sup>. Dans la pratique, certains groupes comme les Yao (« Hyayes »), servaient d'intermédiaires parce qu'ils étaient en paix avec chacun (*ibid.* : 255) : d'ailleurs, note Boyer, « s'ils [p. 27] n'entretenaient pas la paix avec ceux qui sont au bord de la mer, ils ne pourraient jamais traiter avec les vaisseaux qui vont ancrer sur ces côtes » (*ibid.* : 244-245).

Carte 3 : Disposition des groupes en présence à partir du XVII<sup>e</sup> siècle : les Galibi défendent leur proximité des biens occidentaux

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)



<sup>1</sup> Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, Acuña ([1641] 1991 : 148) cite un certain nombre de groupes qui sont à l'évidence carib (Caraguanas, Masucariïanas, Cotacarianas, Pocoanas, Moacarana, Cumaruruyanans ...) très à l'ouest, sur le rio Cuchiguara : ils cultivent le manioc et le maïs - comme certains clans proto-wayana (Chapuis, 2003b : 307, 309, 311) -, et sont équipés d'outils de métal, via d'autres groupes, par les Hollandais installés à l'embouchure de l'Essequibo. Nous reviendrons plus loin sur ces circuits de négoce.

Ce témoignage présente l'avantage d'attirer l'attention sur l'ancienneté et l'importance de l'attrait des produits d'importation occidentaux ainsi que sur les rapports de pouvoir qui se mettent très tôt en place entre les groupes indigènes, en fonction de leur plus ou moins grande proximité de ces produits. Rivière (1984 : 85) a justement noté à ce propos que : « *The introduction of metal goods, irreplaceable from the natural resources of the environment, undoubtedly had an enormous impact on the relationship between settlements* ». Il faut néanmoins reconnaître avec Tarble (1985 : 57) que le même type de rapport entre pouvoir politique et pouvoir économique, ce dernier étant lié à la place occupée sur les réseaux de commerce, était déjà présent avant l'époque de la Conquête : les groupes karib qui [p. 28] servaient alors d'intermédiaires avec les groupes des grands fleuves étaient privilégiés par rapport à ceux de l'intérieur.

Il y aurait ainsi eu un front karib forestier vers l'Atlantique, à proximité des Carib côtiers dont il serait néanmoins resté à distance. Nous allons voir comment les clans karib venus de l'ouest, confrontés à l'impossibilité de poursuivre leur progression vers la côte, mais irrémédiablement captifs de leur attraction pour les biens occidentaux et dépendants de fournisseurs exigeants, se sont réorganisés en fonction des voies d'acheminement de ces biens. Ces voies allaient devenir déterminantes dans la constitution des futures ethnies wayana, apalai et tiliyo.

Je vais maintenant focaliser mon attention sur les plus anciennes formes sociales de ces groupes karib auxquelles on peut avoir accès, les clans, avant d'évoquer les profonds bouleversements qui allaient les atteindre. Ce faisant, je tracerai les grandes lignes de l'ethnogenèse wayana.

## II.5 – L'ÈRE DES CLANS (EN CONGLOMÉRATS INSTABLES)

[Retour à la table des matières](#)

Je rappelle que je considère ici les clans comme les principaux agrégats relationnels du système social régional au moment du contact avec l'Occident. Nous savons peu de chose de leur organisation et de leur culture, et nous ne devons leur supposer ni ancienneté ni cohérence particulières. Le but de ce chapitre est justement d'essayer de donner une image plus précise non seulement de leur mode de fonctionnement, mais également de cette époque réputée « barbare » par les Wayana contemporains (Chapuis, 2003a).

### II.5.1 - Archives orales : les guerres de clans

[Retour à la table des matières](#)

Dans la conception historique des Wayana, l'ère des clans constitue la période des origines de la société. Auparavant semblent n'avoir existé que des brutes primitives dépourvues de vie sociale, disséminées dans la forêt et mangeant de la chair crue (Chapuis, 2003a). La vie sociale commence donc avec le clan et avec la guerre.

La tradition orale wayana est riche en récits guerriers (Chapuis, 2003b). Après le « temps des origines », *akima pihële*, ou « temps des transformations », *anuktatoponpë* - qui correspond à ce que les ethnologues appellent par convention « temps du mythe » - on trouve la période des guerres (*ulinumtoponpë*), doublée par la geste de Kailawa, l'exterminateur-unificateur rendu invincible grâce aux plantes magiques *hemit* (Chapuis, 2001) : tous deux s'achèvent avec la paix. C'est dire que, dans les représentations indigènes, le conflit est inhérent aux premiers temps des sociétés humaines et qu'il a fallu une longue durée pour se dégager de

la gangue de haine qui motivait ces formations barbares conçues comme « originelles ».

[p. 29]

L'époque guerrière a pour thème les nombreux conflits interclaniques qui agitèrent la région au temps jadis, c'est-à-dire approximativement du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles. Les Wayana n'apparaissent sous ce nom, comme principaux protagonistes, que dans les récits qui les opposent aux Wayāpi et aux Boni, même s'ils sont parfois cités lors d'autres affrontements ; or on sait que ces guerres furent parmi les dernières en date, celle contre les Wayāpi s'achevant aux alentours de 1830. Par contre, tous les groupes dont les Wayana se réclament de nos jours figurent dans les récits, à côté d'autres qui étaient ignorés jusque-là des écrits (on trouvera en Annexe 1 la liste non exhaustive des clans énumérés par Kuliyanan). Tout, dans l'auto-histoire, est plus complexe que dans ces derniers : on a l'impression, comme dans l'extrait présenté ci-après, d'un tourbillon confus de clans ou de familles s'affrontant de manière quasi brownienne. Les ennemis et les alliés sont cités, et peuvent changer de statut selon le conflit en jeu, ainsi que me l'a explicitement confirmé Kuliyanan, preuve que les alliances étaient à la fois conjoncturelles et structurelles.

Les dates et la durée n'intéressent pas, ou peu, l'histoire orale. Cette dernière, par contre, s'attache à restituer des aspects du vécu, à rapporter les comportements des ancêtres ainsi que les sensations qui les habitaient. Concernant cette époque, elle nous entretient surtout des frustrations, notamment alimentaires, d'une vie exclusivement sylvestre à l'écart des grands cours d'eau, de la mobilité permanente - la pirogue n'existant pas, il fallait remonter vers les sources ou franchir à gué les cours d'eau importants -, des alliances de circonstance, et surtout de la haine viscérale, réflexe, de l'Autre clanique, du goût du meurtre. Un passage caractéristique des récits de Kuliyanan donne une idée de cette haine meurtrière qui signe la sauvagerie de ces temps barbares :

« Ils sont pleins de haine, et ils ont bien dit ça : 'tuons-les, les Tiliyo nous baissent, tuons les Tiliyo, les Sikiyana<sup>1</sup> les Okomëyana, les Saluma, les Kasoyana, les Wayana, les Sikaleyana, les Tunayana aussi, tuons-les ! ont-ils bien dit. Ils crient, n'écoutent pas et s'entretuent. Ils se haïssent beaucoup depuis toujours... Puis ils s'entretuent là-bas, ils s'entretuent cette fois avec les Wama, ils s'entretuent avec les Alamatkot [Alamayana] : 'eh ! c'est bien vrai que nous nous haïssons ! Tant pis !', disent-ils, 'décimons-nous !', ils disent, 'tuons-nous !', ils répètent tous. On ne provoque pas les Alamatkot et les Wama pendant qu'ils s'entretuent. Ils s'allient aux Akuliyo<sup>2</sup>, cette fois, eux, les Alamatkot, sont avec les Akuliyo. Les Wama ont disparu ; les Wainaimë sont vraiment exterminés, les Wamayana... Ça y est, Alamatkot et Wama sont fâchés alors qu'ils étaient amis [jusque là] ! Comment se sont-ils haïs soudain ? Ils ne pensaient qu'à s'entretuer. Voilà, c'était ainsi jadis : on tuait son ami, ils se tuaient, disaient les gens autrefois, les vieux, pendant les réunions. » (Kuliyaman).

La haine, entretenue par les produits magiques *hemit* (Chapuis, 2001, 2003a), est le principal motif que Kuliyaman reconnaît aux guerres. Boyer jugeait bon de noter à propos de ce sentiment, il y a plus de trois siècles : « la haine qu'ils ont nation contre nation les porte à de prodigieuses extrémités » (1654 : 271 ). Si le plaisir de tuer est présenté comme le passe-temps le plus prisé des anciens, la peur est aussi prégnante ; on constate au passage que l'anthropophagie des ancêtres est reconnue :

« Ma famille est en colère, maintenant !', dit-il, 'si vous allez en forêt, ils vous tueront... parce que vous mangez réellement [des humains]. Ils sont en colère parce que mon père a été mangé !'. 'Bon, [p. 30] partons ! Les Apalai sont fâchés... À part ça, des Kalaiwa [« Indiens des Brésiliens<sup>3</sup> » à la recherche d'esclaves et armés de fusils] sont venus faire la paix, de vrais Kalaiwa, d'anciens tueurs... [Avant], les Kalaiwa venaient et faisaient se chier dessus (de frousse) les Wayana, ils faisaient aussi se conchier les Apalai !... 'C'est bien ça, la guerre !', disaient nos grands-mères et nos grands-pères... Les gens

<sup>1</sup> Orthographié Tshikiyana par Schomburgk (1845 : 73). Ils étaient alors en guerre.

<sup>2</sup> Akuliyana ou Akuliyo, « gens de l'agouti ». Signalés pour la première fois par Fisher en 1609 sous les graphies Acooreo et Acawreanno (Harcourt, [1613] 1926 : 120). Cf. note 2.

<sup>3</sup> Grenand nous informe que « *kalai* est un vieux mot tupi désignant tout d'abord les prophètes ou grands chamanes, puis, au XVII<sup>e</sup> siècle, les Espagnols et Portugais » (1982 : 142).

se faisaient dessus par peur... ils se pissaient dessus de frousse ! Et vous auriez fait pareil... ! De nos jours, il n'y a plus ça, on ne fait plus de recommandations aux enfants <sup>1</sup>. » (Chapuis, 2003b : 477).

La vengeance des siens était systématique :

« Les Wayãpi et les Wayãpi-puku s'entretuent, et ils s'entretuent (aussi) avec les Wayana, depuis toujours. Alors les Wayana leur rendent la pareille et les flèchent. » (*ibid.* : 439).

« C'était un Upului, mais il s'est vengé, il est simplement allé venger les siens. Les Upului se vengeaient quand ils étaient tués... 'Nous avons été tués, nous allons nous venger !', disaient-ils. » (*Ibid.* : 593).

« Quand toutes nos familles étaient dans la forêt, tous nos ancêtres, les Upului, les Apalai-Apama... tous étaient des ennemis. Tous, les Palilitë, les Apalai... s'entretuaient. Ainsi, des Upului allaient chez des Apalai et les fléchaient : ils tuaient des Apalai. Ensuite, en représailles, les Apalai venaient tuer des Upului... et les Upului leur rendaient la pareille. » (*Ibid.* : 569).

Quand certains groupes trop réduits ne parvenaient plus à se défendre seuls, ils devaient s'allier : « Comme (les Kalaiwa) devenaient peu nombreux, ils ont pris les Apalai comme alliés » (*ibid.* : 457).

La guerre amazonienne consiste en raids et embuscades, bien décrits au XVII<sup>e</sup> siècle : « la façon de faire la guerre est la même parmi tous les sauvages de l'Amérique : ils ne donnent jamais de bataille, mais ils dressent des embûches à leurs ennemis et font souvent des courses [raids] sur leurs terres pour les surprendre... Si ces sauvages vont au combat comme des renards en usant de finesse, ils font leur retraite comme des lièvres, craignant qu'on ne leur coupe le chemin » (Pelleprat, [1655] 1857 : 126-127). « Ils cherchent toujours l'occasion de surprendre leurs ennemis, et de leur dresser mille sortes d'embûches », quitte à

---

<sup>1</sup> Pour qu'ils se méfient des étrangers ; on ne leur enseigne plus les précautions à prendre, les dangers à éviter, les comportements qui avaient cours pendant l'état de guerre. Autrement dit l'habitus a changé avec la paix.

effectuer de longs trajets, affirme pour sa part Boyer (1654 : 252-253). C'est exactement le type de comportement que décrit l'auto-histoire (Chapuis, 2003b : 569, 575 ...).

L'équipement du guerrier comprenait trois armes que l'on retrouve dans de nombreux récits : l'arc, un grand casse-tête et une petite massue attachée à l'avant-bras.

« Ils se jetaient les uns contre les autres... *wep* ! Les casse-tête résonnaient. Les (gros) casse-tête résonnaient alors que les petits, accrochés au poignet, ne résonnaient pas. Ils posaient les gros et longs casse-tête contre un arbre, ceux faits en bois d'arc. » (*Ibid.* : 543).

Et pour les affrontements directs, ils disposaient de cuirasses en bambou ou en lamelles de bois (Camargo & Rivière, 2001 ; Rauschert-Alenani, 1981 : 245).

Lors des raids, on épargnait parfois de jeunes garçons, de petits enfants principalement, afin d'en faire des guerriers (grâce à des substances magiques, *hemit*, qui les rendaient féroces et leur faisaient oublier leurs origines) que l'on mariait par la suite ; ils n'étaient tués qu'en cas de rébellion. Ces hôtes / prisonniers étaient appelés *apulupitom* (« les enfermés », « les prisonniers ») ou *peito*, nom que l'on donne aux obligés, aux gendres en particulier.

[p. 31]

Les guerriers étaient quant à eux abattus ; chaque fois que l'occasion s'en présentait, on mutilait les cadavres, nous dit Kuliyanan<sup>1</sup>, notamment en leur coupant la tête et en la montant sur une pique afin de les humilier.

---

<sup>1</sup> Ce que confirment entre autres le père Pelleprat ([1655] 1857 : 71, 127-128) et le père Grillet ([1674] 1857 : 243).

### LA NOTION DE PEITO

On sait que l'intégration d'étrangers et la fusion des groupes a été en grande partie permise par « l'institution du *peito* » - corollaire de la non-prohibition de l'exogamie tribale - dont Gillin fut un des premiers à noter qu'elle constituait « une technique de domination politique et d'absorption » (1948 : 850), notion reprise entre autres par Grenand (1972 : 132). Le *peito* (cf. également Gallois, 1986 : 176-179), c'est le « gendre », mais aussi le « prisonnier », le « vassal », par extension le « lieutenant » lors des guerres, et de nos jours « l'employé », « la main-d'œuvre ».

Il faut bien voir que, dans le cadre de la guerre, la capture de jeunes adolescents et de femmes constituait deux types de pores ouverts entre clans permettant à des individus de changer d'étiquette, j'y reviendrai plus loin.

Il s'agissait là, semble-t-il, d'une pratique d'abord spécifique aux Okomëyana et à leurs alliés Alamayana et Kulumiyana, formateurs des Tiliyo (Chapuis, 2003b : 432). Quand c'était possible, on cherchait à faire éclater la cervelle de l'ennemi pour s'en repaître, avec son sang, accompagné parfois de l'extrémité du cœur ou d'un morceau de quadriceps.

Les femmes en âge de procréer étaient généralement capturées, comme l'avait noté le père Pelleprat ([1655] 1857 : 126) : « Quant aux filles et aux femmes, ils les enlèvent pour en faire des esclaves ; mais à vrai dire elles n'en possèdent que le nom puisque leurs nouveaux maîtres les traitent comme si elles étaient de leur propre nation, et que souvent ils les épousent ».

Dans les guerres d'importance, il y avait un chef de guerre principal, conseillé par un chamane (quand il ne l'était pas lui-même), pour coordonner l'action de différents chefs de parti (*peito*) dont les noms sont passés à la postérité (cf. lignées p. 51-53). Le premier, que l'on appelait *ënetën*, « celui qui regarde », n'était pas



nécessairement un guerrier en activité et ne combattait pas toujours ; il pouvait même être loin du théâtre des opérations. Élu par les hommes, il devait avant tout être rusé et savoir chanter les chants de guerres *kalau* (Camargo & Rivière, 2001). « Bientôt il ne pourra plus tuer ! Il les regardera seulement, lui sera leur *kalau*, juste celui qui les guidera. Il est leur chef » (Chapuis, 2003b 683) affirme Kuliyanan en parlant du plus prestigieux d'entre eux.

[p. 32]

Quant au chamane, il commandait indirectement en conseillant le chef de guerre <sup>1</sup>. Il ne combattait pas mais, avant l'affrontement, « rêvait » au village cible plusieurs nuits d'affilée sous une hutte spéciale (*mimnë*) afin de prévoir les événements : il pouvait ainsi décider des dispositions à prendre et du nombre de guerriers à envoyer au combat. Prenons l'exemple de Kailawa : « Lui, en tant que chamane, a vu les ennemis de près. Il les a vus (en esprit) : 'ils ne sont pas loin, attendons là ! Ensuite, d'ici, nous irons les tuer à l'aube'. » (*Ibid.* : 771).

Un jeune ne pouvait devenir guerrier qu'après son initiation, et celui qui avait tué devait à chaque meurtre s'y soumettre à nouveau, afin d'éviter d'être victime d'un gonflement fatal du ventre ou d'hémorragies. Un certain nombre d'interdits et de contraintes devaient également être respectés (Chapuis, 1998 : 865 , 2003b : 432). Enfin, l'espionnage était fréquent : en dehors de renseignements sur l'emplacement et le nombre d'ennemis, il pouvait également servir, ainsi que le détaille un passage de récit auto-historique, à apprendre les noms des chefs ennemis, des clans, et même quelques mots de la langue, en prévision d'éventuelles négociations ou dans le but d'apprécier la mariabilité des personnes espionnées : « On savait les noms [des guerriers ennemis] parce qu'on espionnait les étrangers. [Les espions] discutaient à l'écart, se demandant si ceux-là pourraient devenir leur famille : 'ils sont bons pour être nos parents !', dit

---

<sup>1</sup> Chez les Carib côtiers et insulaires, le rôle éminent du chamane dans la guerre a été souligné : « *the shaman whose presence and ritual activities were absolutely necessary to war performance* » (Dreyfus, 1983-84 : 46).

[finalement] un des espions » (Chapuis, 2003b : 533) car ils parlent une langue proche.

On doit noter que Kuliyanan éprouve le besoin de préciser que, parfois, les rapports entre certains clans ne sont pas guerriers mais qu'il s'agit de simples meurtres ponctuels n'impliquant pas la totalité du groupe. C'est le cas par exemple entre les Kumalawai et les Wayanahle, ou entre les Upului et les Mekuyana : « ils s'assassinaient seulement, sans se faire la guerre ». On peut penser que ces simples meurtres isolés entraînent dans le cadre d'échanges plus larges entre communautés voisines. Ils se différenciaient de la guerre aveugle et sans merci qui opposait les ennemis véritables. À travers les modalités de la violence se révèlent les différents types de rapports interclaniques : j'en parlerai ultérieurement.

La coloration sanguinaire des récits cède parfois le pas à des sentiments qui annoncent une ère nouvelle que j'envisagerai plus loin. Ainsi des privations, particulièrement alimentaires, souvent associées au dégoût du meurtre, à l'angoisse de l'insécurité permanente, qui font l'objet de nombreuses remarques :

« 'Allons-y, j'en ai assez qu'on se fasse tuer ! Je veux du gibier ! Je veux de l'*aimara* (poisson *Hoplias aimara*), je veux du *pacou* (poisson *Myleus pacou*), je veux de l'*asitau* (poisson *Myleus rhomboïdalis*), je veux de n'importe quoi !', disaient-ils, 'je veux du coumarou !' ... Les Wayana sont allés, à bout de force, jusqu'à la grande rivière... Et donc : 'Voilà, c'est fini !', ont-ils dit, 'c'est fini !', ils ont dit, 'on ne veut plus le sang des morts collé [sur nous], on n'en veut plus sur les casse-tête, on ne veut plus mourir'. » (*Ibid.* : 585).

ou encore :

[p. 33]

« 'Je ne veux vraiment pas être tué... J'en ai marre, je ne veux plus de sang sur les massues, je ne veux plus boire de sang ! Je veux

du piment<sup>1</sup> je veux ma nourriture, je veux des légumes !', dit Talekwana » (*ibid.* : 455-457),

indiquant par là son désir d'une vie paisible près de l'abattis, loin des violences aveugles du sous-bois, propice aux traquenards.

Ces réflexions constituent les prémisses de la paix, laquelle en s'imposant progressivement signera l'avènement de formes sociales nouvelles qui feront l'objet du chapitre suivant.

## **II.5.2 - Traces écrites : réseaux du négoce, épidémies, conflits avec d'autres groupes**

[Retour à la table des matières](#)

De fait, les premiers voyageurs ont noté les conflits incessants qui opposaient les groupes qu'ils rencontraient. Ainsi Boyer (1654 : 256) note que les nombreuses « tribus » qu'il lui est donné de croiser ou d'entendre nommer, et qui souvent ne se comprennent pas entre elles, « se font une guerre effrénée ».

La question de l'anthropophagie est présente aussi bien dans la tradition orale que dans les écrits, nombreux à l'évoquer. Boyer note que, si certains groupes immolent leurs captifs, d'autres les dévorent. En 1742, Chabrilan (*in* Froidevaux, 1894 : 294) trouve dans le haut Tampok des clans en guerre « qui se tuaient et se mangeaient les uns les autres ».

Il faut bien avouer que les écrits ne nous avancent guère quant à l'analyse du fouillis clanique dont je viens de donner un aperçu ; mais ils nous renseignent sur d'autres points tout aussi précieux pour la compréhension des phénomènes d'ensemble. C'est le moment de rappeler la dépendance aux produits occidentaux, déjà signalée. À ce sujet, un jésuite remarquait au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle que « les principales raisons qui font désirer les Français [aux proto-Wayana] sont qu'ils se

---

<sup>1</sup> La consommation de piment était prohibée pour les guerriers.

persuadent que, par leur moyen, ils débiteront les marchandises du pays et pourront avoir en échange des haches, des serpes, des couteaux et plusieurs autres choses dont ils ne peuvent point se passer »(Pelleprat, [1655] 1857 : 168) ; le phénomène n'a ensuite fait que s'accroître.

Pour commencer, si l'on veut bien saisir les logiques migratoires qui vont suivre, il faut avoir présente à l'idée l'existence des immenses réseaux qui parcouraient la zone, alimentant en produits européens les centres les plus reculés depuis le XVII<sup>e</sup> siècle (notamment Edmundson, 1904 ; Dreyfus, 1992) et qui n'avaient rien à envier à ceux qui ont été décrits dans le bassin de l'Orénoque.

On peut distinguer dès cette époque un circuit large - qui ne nous concerne pas directement ici - alimenté par les Hollandais, allant de l'Essequibo au Rio Branco par le Rupununi. L'exemple de Pedro Texeira, qui descendit l'Amazone vers 1640, est bien connu : lors de son périple, il trouva chez des Amérindiens de la région du Rio Branco, qui se les procuraient auprès d'autres situés plus près de la mer, des produits de traite hollandais venus par l'Essequibo (Acuña, 1641 : 148).

[p. 34] Par ailleurs, des circuits plus courts, sans doute connectés au précédent, passaient par le Corentyne, l'Essequibo et le Tapanahony pour rejoindre le Trombetas, le Mapuera et la zone Parou / Jari qui m'intéresse au premier chef ; cette zone était également alimentée en biens occidentaux par les Portugais au sud, via les tributaires de l'Amazone.

Notons au passage qu'on ne doit sous-estimer ni l'ancienneté ni l'étroitesse des relations entre Amérindiens et Occidentaux. Cela est encore plus vrai pour les Amérindiens côtiers : ainsi Jesse de Forest ([1623] 1914 : 40-41 et 44-45) signale plusieurs voyages d'indigènes, sans contrainte, en Europe (Angleterre, France et Hollande) dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Un chef Yao y passa même plusieurs années de son adolescence.

D'autres circuits encore joignaient la côte de Cayenne aux Tumuc-Humac ainsi qu'au Parou de l'Est et au Jari. La Motte Aigron évoque ainsi en 1688 « un itinéraire de commerce reliant Cayenne aux importants groupements indiens du

Parou » (Hurault, 1972 : 39), sur lequel s'en greffait un autre venant du haut Camopi où résidaient notamment des Alamakoto et des Kaikusiyana, clans les plus orientaux de la nébuleuse karib. Grâce à ces chemins, on observera un premier mouvement de population vers la côte et les produits occidentaux avant que deux missions, celle de Sainte Foy et celle de Saint Paul, ne viennent s'installer sur l'Oyapock en 1733 et 1738 respectivement. Elles allaient d'abord fonctionner comme des attracteurs, à cause des produits manufacturés qu'on pouvait y trouver, mais aussi parce qu'elles constituaient des moyens de protection contre les exactions portugaises<sup>1</sup> pour l'ensemble des groupes régionaux. De nouveaux parcours les reliaient à la plupart des villages.

En fait, les Amérindiens ne cessaient de s'adapter au marché, c'est-à-dire aux changements qui affectaient la distribution des biens occidentaux (Grenand, 1972 : 16). Il suffit de voir la carte de peuplement établie par Leblond (1813), même si elle ne constitue qu'une esquisse et oublie de nombreux clans, pour comprendre ce fait essentiel à mes yeux : la disposition d'un grand nombre de villages correspondait déjà à un circuit de négoce alimenté par les Brésiliens au sud, par les Hollandais au nord et par les Français depuis le nord-est.

De fait, le XVIII<sup>e</sup> siècle est, à l'écart du regard officiel des Occidentaux, « une période de grandes turbulences sur toutes les rivières, entre tous les groupes indigènes, dans les jeux et enjeux des politiques coloniales [...], [susitant] des mouvements apparemment désordonnés dont la seule logique, si l'on excepte les facteurs démographiques, semble être le besoin exacerbé de marchandises et d'armes européennes, l'élimination des concurrents, la maximisation des avantages qu'offrait l'alliance avec les [Européens] » (Dreyfus, 1992 : 88). Tout cela m'amène à mettre au centre de ma problématique les facteurs commerciaux depuis le XVII<sup>e</sup> siècle au moins, non seulement dans les [p. 35] déplacements de

---

<sup>1</sup> Commises par l'intermédiaire de Wayāpi ou « Indiens des Portugais » stipendiés pour effectuer des razzias en territoire français. Cf. notamment à ce sujet le *Mémoire des irruptions des Portugais du Para sur les terres de la Guiane dépendante de la France et l'extrait de ce que l'on a pu tirer de la relation ou journal verbal des voyageurs qui ont été dans le haut des terres et des rivières* (in Froidevaux, 1894 : 260 et suiv.).

populations et les rapports interclaniques, mais aussi dans la constitution des agrégats qui vont succéder aux clans.

Parallèlement, le XVIII<sup>e</sup> siècle fut également un siècle d'écroulement démographique majeur, qui laissa exsangue le bassin de l'Oyapock. Les maladies épidémiques importées : variole, dysenterie, infections pulmonaires et autres répandaient la mort un peu partout, mais principalement dans les missions (qui, suite à l'expulsion des jésuites, fermeront leurs portes en 1765), où elles furent stimulées par la concentration humaine. On ne doit pas négliger l'impact des guerres dans cette débâcle, comme cela a pu être mis en exergue pour d'autres contrées (Keeley, 2002).

C'est véritablement dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à travers les récits des voyageurs et des missionnaires, ces « ouvriers de l'Évangile » (Fauque [1735-1840 : 24) qui se comportèrent souvent comme des agents de l'administration royale, que des clans karib, les « proto-Wayana » (Frikel, 1961 : 7), séparés mais relativement proches, échelonnés sur le Jari et le Parou de l'Est, entrent dans l'Histoire. Ils formaient vraisemblablement, comme les ensembles du Xingu, un « système social homogène, ensemble de groupes locaux de même nature entretenant sur une période suffisamment longue des relations régulières, indépendamment de la nature de ces relations » (Menget, 1985 : 136). Ces dernières étaient en fait de plusieurs ordres, d'après ce que nous en savons.

D'un côté, elles consistaient en échanges pacifiques, comme quand Tony (1769 : 231) nous dit qu'« il y a une suite de villages roucouyens, et des nations Amicouane et Appareille, toutes amies et alliées, qui communiquent toutes par un beau chemin... Ces nations réunies ont établi un chef, une espèce de capitaine général, qui réside au dernier de ces villages, qui est aussi le plus considérable » ; de même lorsqu'il relève que des Aramichaux <sup>1</sup> et Caicouchianes procuraient à ces

---

<sup>1</sup> Le père Grillet ([1674] 1857 : 247) évoque, au sud-sud-ouest des Acoquas, lesquels sont au sud des Nouragues, la puissante nation des Aramisas « qui ont beaucoup de galibi dans leur langage, quoiqu'ils ne connaissent pas les Indiens de ce nom » ce qui semble prouver que c'était bien des Karib. Leblond (1789) parle des Aramichaux comme de « voisins et amis » des

groupes menacés par les Wayãpi des objets manufacturés venus de la côte ou des missions de l'Oyapock grâce aux chemins de traite alors actifs. Les témoignages de Folio des Roses et de Kerkove permettent d'inclure dans ce « système social » les Oayana mais aussi, parmi bien d'autres, les Upului, qui vivaient à proximité des Amicouane / Tariipi <sup>1</sup>, tandis que les Alamakoto <sup>2</sup> demeurent, vers le Camopi, avec les Okomëyana, les plus septentrionaux (Hurault, 1972 : 47) de ces groupes locaux.

[p. 36]

Mais ces relations pouvaient être, parallèlement, conflictuelles. Ainsi M. de Chabrillan (*in* Froidevaux, 1894 : 294), envoyé en 1742 vers les sources de l'Alawa (actuel Tampok), dans les Tumuc-Humac, pour réconcilier entre eux plusieurs clans, décrit admirablement les rapports qu'ils entretenaient alors : « les Caycouciannes, Aramichaux et Armagoutoux étaient en guerre, se tuaient et se mangeaient les uns les autres » et se volaient des femmes. Néanmoins, « chacune de ces nations indiennes a son objet de commerce [il cite les chiens pour les Caicouciannes, les râpes pour les Ouens ...] et ses manufactures particulières sans qu'aucune ne s'avise de vouloir entrer en concurrence avec une autre. Cela sert à les lier ensemble, en nécessitant entre elles un commerce et une fréquentation

---

Rocoyenne et Poupouroui. Plus tard, ils les affronteront, ce qui montre la labilité de ces relations. Cf. note 15.

<sup>1</sup> Et sans doute d'autres groupes, comme les Kumalawai (ou Malawai), que nous retrouverons grâce à la tradition orale. Rappelons que la première mention des Tariipi (Taripiyana) date de 1609, quand Fisher (Harcourt, [1613] 1926 : 120) en entend parler en remontant le Maroni, à proximité des Kukuyana, des Aramichaux.... Ils seront ensuite régulièrement signalés, notamment par Barrère (1743 : 237). Selon Frikel (1958 : 134 ; 174), il s'agirait des « gens du sapajou fauve » (*meku* en wayana, ce qui donnerait l'ethnonyme Mekuyana), situés dans les années 1950 sur l'Akurita, affluent de droite du Parou de l'Ouest. Ils constituaient alors un groupe que les Tiliyo considéraient comme sauvage et qui préexistait peut-être à la présence karib. Ceci nous amène à rappeler que les clans karib dont nous traitons n'arrivaient pas dans un désert, mais trouvaient en face d'eux des groupes, arawak ou tupi (comme les Emerillon), installés de longue date.

<sup>2</sup> Alamatkot, Alamakoto ou Alamayana pour l'histoire traditionnelle wayana. Signalés par La Motte Aigron dès 1688, contactés par Drouillon en 1697, puis à nouveau par La Haye en 1728 sous le nom d'Aramakoto, sur le haut Camopi et aux sources du Kouc ; ils émigrèrent vers le haut Oyapock. À notre époque, Figueiredo (1961 : 1) décrit plusieurs villages isolés de ce « sous-groupe tiriyo » vers le moyen et le haut Parou de l'Ouest.

indispensable » (*ibid.*)<sup>1</sup> ce qui, au-delà des différends, implique une complémentarité volontairement entretenue et jouant un rôle de ciment social. Il faut bien avoir présent à l'esprit que « guerre et échange apparaissent ici comme des aspects, des facettes, parfois des moments différents du même processus de constitution et de reproduction des identités sociales, dans une dialectique identité-altérité » (Dreyfus, 1992 : 81). Ainsi que l'indique cet auteur, ce n'est pas avec n'importe qui, mais bien entre partenaires que ces rapports avaient cours (cf. aussi Dreyfus, 1976 : 42).

Ce qui importe, c'est que lors du contact entre les Occidentaux et l'intérieur forestier, il existe, centré sur les Tumuc-Humac et leur pourtour, un vaste continuum de clans karib (cf. Annexe 1) plus ou moins solidaires, capables de s'unir pour affronter les coalitions ennemies sur fond d'échanges et de conflits internes. Car continuum ne signifie pas homogénéité : les différents fragments du fameux « stock » karib occupaient sans doute des positions différentes, tant aux plans géographique que culturel et économique : certains se trouvaient près des réseaux de négoce, d'autres en contrôlaient un segment, tandis que d'autres encore étaient écartés. D'où des tensions, des conflits, des mouvements de population...

De ce conglomérat initial, déjà présent dans la même aire dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle (Harcourt, [1613] 1926), trois clans seulement, les Wayana - après une longue éclipse - les Tiliyo et les Apalai, verront leur ethnonyme (qu'il ne faut pas confondre avec leur population ou leur culture) franchir officiellement le XX<sup>e</sup> siècle, tandis que les autres, après bien des péripéties dont je donnerai ci-après une idée, disparurent des rapports écrits avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ou ne perdurèrent isolément que sous forme anecdotique. En tout cas il n'est plus possible, dès lors, d'envisager les parties de cet ensemble séparément : elles subiront de conserve le travail de l'histoire.

---

<sup>1</sup> Notons que chez les Wayana le terme *ëpe*, « ami », constitue la racine du champ lexical du commerce : *[epe]tpi*, « le prix » ; *t[ëpe]tpimai*, « payer » ; *t[ëpe]katse*, « acheter » ; *tëh[epe]tpimai*, « échanger », « compenser ».



Cette nébuleuse karib va commencer, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à ressentir la poussée de l'ensemble hétérogène connu de nos jours sous le nom de « Wayãpi »<sup>1</sup>. Ceux-ci étaient [p. 37] bien sûr animés du même intérêt pour les produits manufacturés que les autres Amérindiens. Cela explique en partie (l'autre raison étant la pression portugaise) l'empressement d'un certain nombre d'entre eux à remonter le Jari afin de se fournir en « *gente para trocar* » (Gallois, 1986 : 41) qu'ils utilisaient comme monnaie d'échange pour obtenir des biens occidentaux auprès des Portugais qui les armaient. Ces derniers avaient créé en 1687 le fort d'Almeirim (*ibid.* : 35), à l'embouchure du Parou de l'Est<sup>2</sup>, d'où ils multipliaient les contacts avec les Amérindiens : grâce à eux, le Kouc et le Pirawiri devinrent, après 1730, d'importants centres de traite (*ibid.* : 41). Les premiers combats opposèrent un contingent de razzieurs wayãpi, appelés « Indiens des Portugais » (cf. note 39), à des Alamakoto (cf. note 42) vers 1736 (Tony, 1769 : 232 ; Froidevaux, 1894 : 260) sur le Couyari (affluent du haut Jari), et à des Namikwan (cf. note 17), proches voisins des Oayana et des Orocoïenne, sur le Yaroupi (affluent de l'Oyapock).

Après la fermeture des missions jésuites (1765), l'administration royale française, inquiète de la dépopulation majeure de la région de l'Oyapock - pour cause de ravages épidémiques et de guerres - et désireuse d'y remédier dans la perspective d'une mise en valeur du pays, réagit en lançant des expéditions vers le Maroni par le Camopi (puisque les Noirs Marrons bloquaient l'accès du Maroni en aval), afin de contacter les indigènes et de les regrouper grâce au commerce de

<sup>1</sup> Cf. à leur sujet Grenand, 1972, 1982 ; Gallois, 1986. Après avoir conquis au XVI<sup>e</sup> siècle la côte du Brésil peuplée par des groupes tupi-guarani qui vont se soumettre ou émigrer vers le nord, les Portugais ont entamé au XVII<sup>e</sup> siècle l'occupation du bas Amazone et de ses affluents méridionaux (cf. entre autres Métraux, 1927 : 24). C'est à l'occasion de ces conquêtes, puis de l'installation de missions jésuites dans le Xingu (Gallois, 1986 : 78-80, 107), que des Tupi, dont les Wayãpi constituaient l'un des sous-ensembles, ont franchi l'Amazone peu après 1700 en provenance du rio Xingu, pour se fixer sur le bas Jari. Cette migration se serait produite par vagues successives, impliquant des clans divers, sur une durée d'environ 50 ans.

<sup>2</sup> Les Portugais commencent à s'installer dans le bas Amazone vers 1620 et, de cette date à la fin du siècle, bâtissent plusieurs forts. C'est de là qu'ils lancent des expéditions vers le « territoire contesté » (Gallois, 1986 : 85-86, 103) les Français ne se firent pas faute de lancer des razzias du même type, bien que moins fréquentes et moins intensives (*ibid.* : 87, 92).

traite le long des fleuves importants, plus facilement navigables. C'est lors d'une de ces missions, en 1766, que Patris découvre concomitamment les Roucouyenne et les Upului, dont on avait entendu parler mais qui n'avaient jamais été contactés : ils se trouvaient alors sur le haut Jari, le haut Parou de l'Est et le Marouini. Ces groupes, alors en état de guerre contre les Wayāpi, possédaient des villages fortifiés « c'est aussi en partie parce que ces Oyampi s'étaient rendus si redoutables par leurs armes à feu [...] que les Roucouyens s'étaient alliés aux Amicouanes et aux Appareilles et qu'ils vivaient sous une espèce de police un peu militaire » (Tony, [1769] 1842 : 232), autre preuve de l'opportunisme des alliances et de la capacité à s'allier efficacement. Ceci m'amène à constater que l'on est en présence, au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, d'une organisation structurée et hiérarchisée conjoncturelle liée à l'état de guerre endémique.

Dans notre perspective, 1766 est une date importante : dès le premier contact, le clan oayana, pourtant bien individualisé par les voyageurs antérieurs, notamment par les informateurs de Kerkove six ans plus tôt seulement, disparaît des rapports écrits, et cela pour plus d'un siècle (cf. Tableau 1).

Tout en continuant les combats, l'ensemble karib - qui n'avait rien d'un bloc compact - glissait doucement vers le nord, laissant vers le bas Jari et l'Ipitinga un fragment apalai qui, armé de fusils, [p 38] harcelait les Wayāpi (Gallois, 1986 : 38)<sup>1</sup>. C'est alors que les Karib se sont heurtés à des groupes kali'na. Ceux-ci, libérés par la fermeture des missions jésuites de la côte et armés par des planteurs hollandais afin de leur procurer des esclaves, avaient remonté le Maroni jusque dans sa partie haute, dans le moyen Marouini et l'Itany, après avoir mis sous tutelle les Emerillon installés sur l'Inini et le Tampok. Après une brève lune de miel placée sous les auspices d'échanges commerciaux, les affrontements débutent vers 1770 : la force composée des Roucouyenne / Upului et de leurs alliés, dont semblent avoir fait partie les Emerillon (Coudreau, 1893 : 279),

---

<sup>1</sup> Peut-être est-ce aussi à cette époque que les Apalai occupèrent, à l'ouest, le bas Parou de l'Ouest et le bas Maieuru ?

l'emporte sur celle constituée de Kali'na et d'Aramichaux (Alamitso)<sup>1</sup>. Les vaincus vont redescendre vers la côte, alors que les vainqueurs se dirigent vers le Camopi.

En effet, confrontée au vide humain de la Guyane française - dévastée par les épidémies et les guerres - et attirée par les produits occidentaux qu'on lui promettait et qu'elle allait temporairement trouver dans la mission de Saint-Paul réouverte par les soins et sous le contrôle du gouverneur, la coalition profite de l'occasion pour s'établir dans la zone. Un très long sentier reliait alors de nombreux villages d'origine clanique variée depuis le Tamouri jusqu'au haut Jari, au haut Parou de l'Est et au Mapahony, en passant par le haut Marouini. Ce lien géographique et politique témoigne de l'existence d'une réelle et active fédération de divers clans dont Leblond (1789a) fait une « nation », celle des Roucouyenne, du même ordre que les Upului, bien qu'il en note l'aspect fragmenté : « la nation des Roucouyennes est considérable [l'ensemble représentait une population d'approximativement 4 000 âmes]... Elle est divisée en six peuplades plus ou moins éloignées les unes des autres... » qui correspondaient à des clans différents étalés depuis le haut Tampok, sans discontinuer selon un axe nord-est / sud-ouest, jusqu'au Parou de l'Ouest (cf. la carte *in* Leblond, 1813) : cinquante ans de conflits et de ravages épidémiques n'avaient pas réussi à disloquer ce continuum. Les villages fortifiés et l'organisation militaire qui prévalaient lors du passage de Patris ont disparu au moment de la visite de Leblond.

Sur le Marouini, les alliés karib se heurtent ensuite aux Noirs Marrons Boni, pourchassés par leurs congénères Ndjuka à la solde des Hollandais : il n'y eut pas vraiment de guerre, mais une paix fut néanmoins officiellement scellée dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, pour mettre fin à une série de heurts et

---

<sup>1</sup> J'ai recueilli une version de la tradition orale concernant ces luttes (cf. Annexe 3) qui diffère de celle de Coudreau.

<sup>2</sup> Vers 1815, pense Coudreau (1893 : 251). En fait, il semble que, sous la poussée des Ndjuka, les Boni ne se soient établis sur le Marouini, où ils affrontèrent la coalition proto-wayana, qu'à l'extrême fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous le chef Agossou (Othily, 1988 : 10). Par ailleurs, la « guerre du Marouini » (Moomou, 2004 : 82) qu'ils menèrent contre les Ndjuka débuta aux

d'assassinats. Les Noirs Marrons s'interposeront désormais entre les Amérindiens et les Blancs, interdisant à ces derniers l'accès au Maroni pour des décennies.

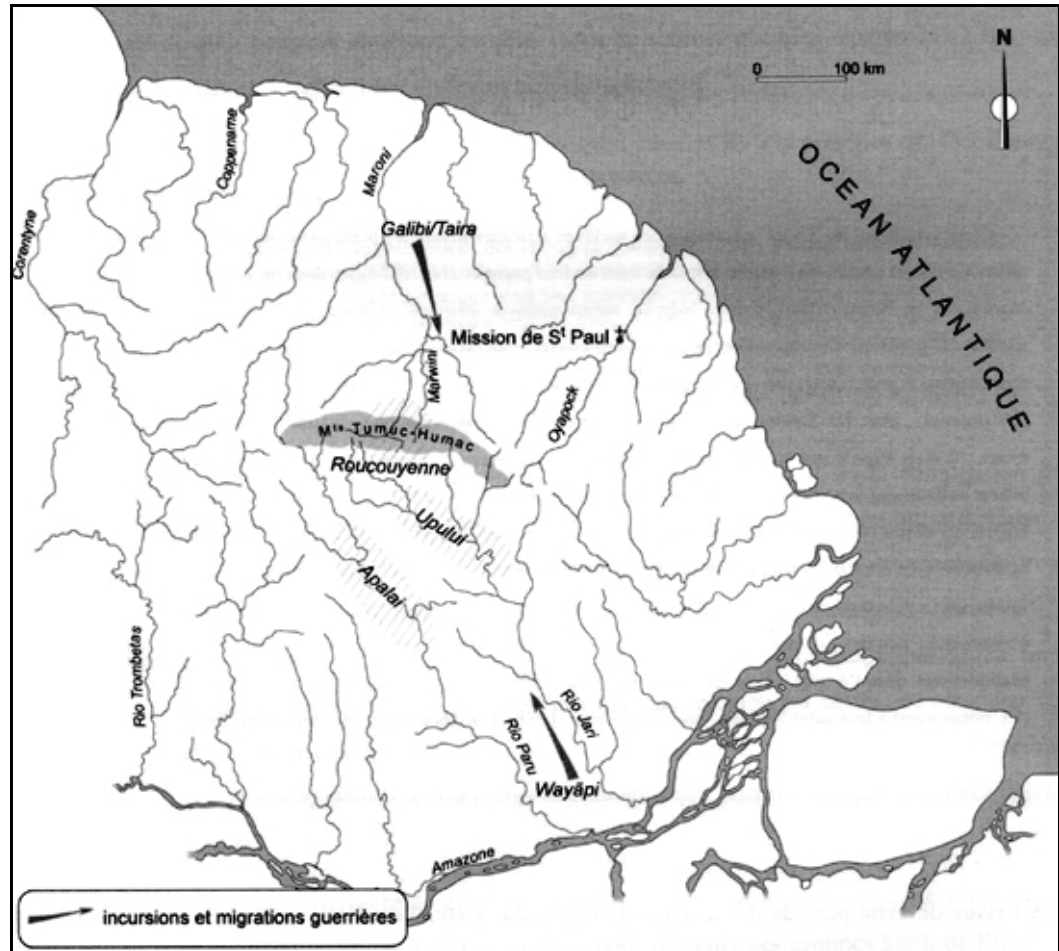
Au sud, après de nombreux combats sur le Tamouri, la Waqui et le Jari, la coalition karib conclut enfin la paix avec les Wayãpi vers 1830. À ce moment-là, les sources semblent indiquer que trois [p. 39] principaux sous-ensembles politiques ou proto-ethnies sont en voie de constitution : au sud les Apalai, plus au nord les Upului et les Roucouyenne. Des conflits les opposent. J'y reviendrai dans le chapitre suivant.

---

alentours de 1836 et le *gran man* Gongo, artisan de la paix avec les Amérindiens, mourra en 1841 (*ibid.* : 133) après avoir été élu à sa fonction en 1810.

Carte 4 : Principaux agrégats proto-ethniques au XVIII<sup>e</sup> siècle  
(reliés par des échanges permanents)

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)



Ces sous-ensembles ne constituent cependant encore que des associations incertaines, peu fiables, de clans indépendants les uns des autres et souvent éclatés au gré des circonstances, mais en interrelation constante dans le cadre du « système social homogène » déjà signalé qui associait conflit, commerce et échange de femmes. Par ailleurs, il importe de signaler que leur position correspondait davantage, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à un nœud commercial qu'à une retraite isolée. Le facteur économique est d'ailleurs explicitement reconnu par l'auto-histoire : dans le récit de guerre wayāpi / wayana, Kuliyman le met en

avant comme source de conflit : les vrais Wayãpi, pourtant [p. 40] proches des Kaikusiyana et des Wayãpi-sili, sont considérés par ces derniers comme des ennemis car ils seraient devenus familiers avec les Wayana (Chapuis, 2003b : 441) qui les fournissent en biens occidentaux. Le conteur laisse entendre que l'agressivité des Kaikusiyana est un effet direct de leur jalousie, en même temps qu'on y devine une tentative de leur part pour s'intégrer dans le circuit de traite ou s'y ménager une meilleure place.

#### NOIRS MARRONS BONI / ALUKU

C'est vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que des esclaves africains fuyant les plantations surinamiennes formèrent le noyau de ce qui deviendra l'ethnie Boni, du nom de leur premier chef Réfugiés dans un premier temps sur le bas Maroni, ils en furent chassés par les Ndjuka, autres esclaves africains en fuite, gênés de cette situation dans la mesure où les Boni s'interposaient entre la côte et eux. Par la suite, afin de limiter ces départs dont l'impact économique et psychologique était considérable, le gouvernement du Surinam conclut un traité avec les Ndjuka (les premiers, avec les Saramaka, à avoir marronné un siècle environ plus tôt) qu'il n'arrivait pas à réduire à merci ; il était stipulé que ces derniers livreraient les nouveaux échappés en échange de la cessation de toute action hollandaise à leur encontre. Aussi les Boni se retrouvèrent-ils la cible des poursuites à la fois des soldats hollandais et des Ndjuka désireux de vivre en paix. Après bien des péripéties, les Boni trouvèrent refuge dans le Marouini, vers l'amont duquel résidaient des proto-Wayana auxquels ils se frottèrent (cf. Annexe 3). C'est finalement sur le territoire français que leur groupe put enfin s'organiser à l'abri des poursuites. Ce faisant, ils s'imposèrent comme un obstacle entre le cours moyen du fleuve et les Wayana, situation qui allait perdurer pratiquement jusqu'à nos jours et jouer un rôle décisif dans la sociologie et l'avenir de cette ethnie. (Cf. notamment à leur sujet Hurault, 1960 ; De Groot, 1978 ; Hoogbergen, 1990 ; Moomou, 2004).

À l'issue de cette période des guerres de clans, qui s'étend du XVII<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on note :

- un étiollement démographique important et général ;
- un déplacement vers le nord-est de l'ensemble des groupes
- une relative concentration de population aux alentours des Tumuc-Humac, principalement au sud ;
- la stabilisation de plusieurs coalitions ;
- l'existence de voies de commerce, provenant de l'Oyapock, du Maroni et du Jari, circulant à travers ces groupes ;
- la présence de fronts « étrangers » : Wayâpi au sud et sud-est, Boni au nord et nord-est.

[p. 41]

### **II.5.3 - Mêlée : la notion de clans proto-wayana**

[Retour à la table des matières](#)

Une myriade de clans inter-reliés, les luttes qui les opposent, principalement motivées par des facteurs économiques puissants contrôlés par les Blancs, les mouvements de population qui en résultent, la haine, la vengeance, la souffrance, les frustrations, la peur et le désir d'y échapper, les alliances contre les ennemis intérieurs et contre ceux du dehors, étrangers amérindiens ou Noirs Marrons : voilà de quoi nous ont entretenu les deux types de sources utilisées séparément. Leur usage conjoint va me permettre de revenir sur quelques points importants.

Tout d'abord, il faut convenir que les chocs épidémiques, bien reliés à la présence des Occidentaux, ont frappé la mémoire indigène :

« [Des gens] meurent de l'essoufflement des étrangers [kalipono]<sup>1</sup>, puis d'autres (encore) meurent... 'Oh, non, voilà une épidémie [tilëkhem] !', dit-on. Un chamane fait des séances de soins, en vain, ça ne guérit pas ! On ne peut que mourir parce que c'est une épidémie et parce qu'il n'y avait pas de docteur autrefois : les Occidentaux n'étaient pas encore montés. Puis, à cause du rhume [kuwamai], ça ne devient pas bon, là [dans la poitrine]. On crache du sang et on meurt sans recours. Celui qui s'essouffle meurt étouffé : on meurt de la mauvaise respiration que ça provoque. Là, ça donne aussi de mauvais yeux [conjonctivite]. On meurt, on ne peut que mourir, alors que si c'est un chamane [qui envoie la maladie], un [autre] chamane regarde et guérit. » (*Ibid.* : 855-857).

Les épidémies jouèrent un rôle complémentaire de celui des guerres et de la compétition pour l'accès aux biens occidentaux dans les processus de décomposition / recomposition qui affectèrent les populations régionales. Les communautés atteintes fuyaient en hâte, laissant tout sur place. On trouve trace de tels comportements dans la littérature (Crevaux, 1883 : 263, 303 ; Coudreau, 1893 : 370 ...). Si nous savons que les épidémies sont responsables du cataclysme démographique qui a frappé l'Amazonie, les Wayana pour leur part - qui n'ont pas manqué, comme les autres, de constater cette dépopulation massive : « on était plus nombreux autrefois » est chez eux un leitmotiv - l'attribuent plus volontiers aux guerres de clans. Ces dernières sont magnifiées, surinvesties par la pensée wayana, leurs effets sont majorés.

Quelles étaient les entités qui structuraient le paysage sociopolitique de la région à cette époque. Jusqu'ici, j'ai employé régulièrement le terme « clan » pour désigner ces groupes karib de l'intérieur, ce qui est une façon nouvelle de les considérer : il est temps de fournir à leur sujet quelques éclaircissements qui reprendront l'essentiel d'une étude antérieure dans laquelle je les caractérisais comme des clans à ancêtres totémiques animaux (Chapuis, 2006), ainsi que de Goeje (1955b : 27) l'avait suggéré : il avançait que les « tribus » pourraient être

---

<sup>1</sup> Terme régional désignant l'ennemi et, de nos jours, les étrangers (cf. un usage identique chez les Palikur, Grenand & Grenand, 1987 : 9-10).



des « clans » et posséder un totem comme les Arawak et d'autres groupes (*ibid.* : 28, 37 ; 1943 b : 32).

[p. 42]

#### L'ALTÉRITÉ CHEZ LES WAYANA

Examinons rapidement le regard que la tradition wayana porte sur les étrangers qu'ils durent combattre. Les Wayãpi apparaissent sous deux types : d'une part comme des ennemis « classiques » avec leurs propres sous-ensembles, qui d'ailleurs s'affrontent entre eux, et ils sont finalement vaincus par les Kaikusiya (Chapuis, 2003b : 436-451) qui se mêlèrent à eux ; d'autre part sous la forme des Kalaiwa, ces terrifiants « Indiens des Brésiliens » de la littérature, dont les Pëneyo aux dents pointues (comme le piraie, *pëne*, *Serrasalmus rhombeus*) et aux cheveux rouges, venus de l'autre côté de l'Amazone, constituaient un sous-ensemble (*ibid.* : 453). Selon la tradition wayana, si les Pëneyo furent exterminés par les Apalai, ces derniers conclurent la paix (*ibid.* : 477) ainsi qu'une alliance (*ibid.* : 457) avec les rescapés kalaiwa vaincus par la ruse.

En ce qui concerne les Kali'na, le récit dont je dispose (*ibid.* : 489-505) laisse entendre qu'ils furent défaits et repoussés vers l'aval du Maroni par les Tiliyo alliés aux Kukuyana, les « vrais Wayana » (*Wayanahle*) se contentant de jouer un rôle passif et facilitateur dans leur déroute. Enfin, le récit sur les Boni insiste peu sur leur antagonisme avec les Wayana. Il les montre surtout dans leur position de victimes des Ndjuka : ces derniers les exterminent et les Wayana recueillent l'unique survivante du désastre, qu'ils cachent aux Ndjuka. Enceinte, elle accouche puis s'unit à son fils ; ainsi peut se reconstituer le peuple boni, définitivement redevable de sa survie aux Wayana.

Plusieurs conceptions et types de comportement vis-à-vis de l'autre se dégagent de ces brèves remarques, nous aidant à appréhender la complexité de la pensée sociologique autochtone. Soit l'ennemi est anéanti, exterminé, car sa sauvagerie est sans limite, comme les Pëneyo ; soit il est vaincu et peut devenir un partenaire commercial privilégié une fois la paix établie : c'est le cas des Wayāpi ; soit l'alliance avec le vaincu est proposée, dans le sens de l'intégration, comme cela fut le cas des Kalaiwa ; soit encore, faute de pouvoir l'exterminer, on repousse l'ennemi à distance car il n'est pas capable de devenir un voisin acceptable, neutre : c'est ce qui s'est passé avec les Kali'na , soit enfin on considère qu'anéanti par des forces extérieures, il doit son salut à l'action protectrice de la société amérindienne : c'est le cas des Boni, le groupe dont l'altérité est la plus radicale : ces derniers se retrouvent ainsi en position de groupe adopté par les Wayana, ses protecteurs. Les interprétations des Amérindiens montrent une volonté de maîtrise et de domination sur leur environnement humain, au risque de prendre des libertés avec les faits.

La définition du clan a évolué au cours du temps. Pour Copet-Rougier (1991 : 52), « aujourd'hui, le critère territorial et l'exogamie ne sont plus considérés comme pertinents... Le clan est défini de manière minimale comme un groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun, souvent mythique. Le clan se fonde sur

une 'perpétuité présumée' et ses membres lui sont rattachés de façon permanente. L'appartenance à un clan entraîne une exigence interne de solidarité sociale qui se manifeste par l'entraide, la participation à des cérémonies, le devoir de vengeance... ».

[p. 43]

Disons d'emblée qu'une notion proche existe chez les Wayana, à partir des lexèmes *weki* (« famille », « parents »...), d'extension très large, et surtout *-yana* : « les gens de », « ceux de », « le clan de », suffixe à partir duquel sont construits tous les noms de clans (cf. Annexe 1). Cela ressort d'ailleurs nettement à plusieurs reprises quand le conteur insiste : « ils sont pourtant de leur famille (*weki*), les *X-yana*, et pourtant ils les tuent... » (Chapuis, 2003b : 701, 703).

#### LA NOTION DE PARENTÉ CHEZ LES WAYANA

Le concept de « parenté » ou de « famille », *weki*, est très extensible chez les Wayana : ainsi que le remarque Hurault ([1972], 1989 : 21), *weki* c'est, à la limite, toute l'ethnie, les morts et les vivants. Mais, comme le rapportent les Wayana, « on est plus ou moins parents » selon le type de lien : ainsi seront caractérisés comme *wekihle*, « vraie famille », les consanguins, tandis que ceux avec qui la relation est plus ténue seront dits *weki hapon*, « comme la famille ». À propos de cette notion de « vraie famille », on trouve une caractérisation similaire chez ces autres Karib que sont les Yekuana (Rivière, 1984 : 31-32). Entre les deux se situe le vaste champ des affins de toutes catégories. Et si une relation ne peut être établie, on l'invente (Chapuis, 1998).

Rappelons que Viveiros de Castro & Fausto (1993 : 145) nous mettent en garde à propos du fait que « l'affinité n'est pas un concept simple en Amazonie. Il est nécessaire de distinguer : (1) l'affinité virtuelle cognatique (les cousins croisés par exemple) ; (2) l'affinité effective ou réelle (les beaux-frères) ; (3) l'affinité potentielle (les cognats éloignés, les non-parents) », et dans tous les cas « un affiné est une sous-espèce de consanguin ».

Pour chaque clan, la généalogie ne peut être reconstituée jusqu'à son origine et les liens avec l'ancêtre éponyme (animal totémique) demeurent mystérieux. Il serait d'ailleurs plus juste de parler de pseudo-ancêtre, au sens où Gasché (1976 : 146) entend ce terme chez les Witoto : « personnage (ou élément) mythique auquel le lignage se réfère par association avec son nom, mais avec lequel il n'existe pas de 'filiation' directe ».

Par contre la justification du nom est le plus souvent fournie par la tradition et renvoie pratiquement sans exception à une particularité physique, comportementale ou culturelle (cf. Annexe 1) : les Alakwayana avaient les cheveux rouges comme le plumage de la petite ortalide, *alakwa* (*Oralise motmot*) ; les Awawayana marchaient de façon déhanchée comme la loutre géante du Brésil, *awawa* (*Pieronura brasiliensis*) ; les Kulumiyana étaient rasés comme le vautour pape, *kulum* (*Sarcoramphus papa*) ; les Pilisiyana possédaient une voix aiguë comme celle du toui para, *pilisi* (*Brotogerys chrysopterus*) ; les Leleyana étaient troglodytes comme la chauve-souris (*lele*) ; la voix des Kwananiyana évoquait celle du singe-écureuil *kuwanan* (*Saimiri sciureus*) ; les Opakwana [p. 44] mangeaient des grenouilles *opak* (*Dendrobates tinctorius*)<sup>1</sup> ; le son de la voix des Kwalakwaliyana faisait penser à celui de la grenouille *kwalakwa* (indét.) ; les Pasikiyana ou Pasiyana se teignaient les lombes en rouge comme l'acouchi, *pasi* (*Dasyprocta acouchy*) ; les Palilité avaient des peintures noires transversales sur les joues et le corps (le *palili* est une résine) ; les Kaikusiyana étaient particulièrement versés dans l'élevage des chiens, *kaikui*, ou, selon une autre version, descendaient de chiens (Grenand, 1982 : 69 ; Gallois, 1986 : 187)...

Par ailleurs, de nombreux éléments témoignent d'un fort sentiment identitaire lié à l'appartenance au clan, ainsi que d'une solidarité entre ses membres : nous l'avons constaté à propos de la vengeance (cf. p. 30), et nous le retrouverons plus loin (cf. p. 119). Cette solidarité est également perceptible dans certains écrits

---

<sup>1</sup> Selon une autre interprétation, ils arrivaient à dormir à l'air libre en forêt malgré les nuées de moustiques *opak*.

d'observateurs, tel Stedman parlant des devoirs d'un « capitaine » : lors de son initiation <sup>1</sup>, les autres « capitaines » le visitent régulièrement pour « lui représenter [...] que non seulement il aura l'honneur de la nation à soutenir, mais encore à tirer vengeance de ceux qui ont pris à la guerre leurs parents et leurs amis et qui leur ont fait souffrir une mort cruelle » (an VII : 430).

Le clan, la « famille » au sens large, semble avoir été considéré comme le groupe duquel on ne risque pas d'agression, dont on peut attendre aide et assistance ; cela ressort de nombreux passages auto-historiques :

« 'Es-tu de ma famille ?' [demande Kailawa] ; 'Oui, pourquoi ?' [répond la vieille femme]... 'Ah bon ! Tu es donc ainsi, grand-mère ?', dit-il... Tu es de ma famille, tu as un nom de ma famille, comme ceux de mes grands-mères ! Je ne suis [donc] pas ton ennemi !' » (Chapuis, 2003b : 809).

Nous verrons plus loin que ces anthroponymes sont des marqueurs claniques.

Rappelons que le totémisme est un dispositif classificatoire indexant des identités sociales (ou des écarts identitaires) sur des identités (ou des écarts identitaires) animales ou végétales dans le cadre d'une vision spécifique du monde. Les recherches que j'ai engagées me permettent d'avancer qu'on peut parler de totémisme en ce qui concerne les Wayana. Les référents sont essentiellement des mammifères ou des oiseaux (cf. Annexe 1) et leur choix démontre clairement, au passage, l'origine forestière - le sous-bois et les petits cours d'eau, par contraste avec les rives des fleuves - des clans.

Dans les récits que j'ai recueillis, la référence totémique est parfois prise au pied de la lettre, comme dans cet exemple :

« Deux Upului [proto-Wayana] vont voir les Tiliyo. Ils tranchent des Kanpëyana [sous l'aspect d'un morceau de viande boucanée], ils découpent des Kanpëyana : 'J'ai faim, j'ai vraiment très faim !', disent-

---

<sup>1</sup> Proche de celle que décrit Pelleprat (1857 : 126).

ils. 'Je vais en couper un morceau !, dit-il. Une fois qu'il a coupé : 'Oh, n'est-ce pas un Tiliyo ?' Ensuite [les Upului] mangent un Patakasiyana [sous la forme du poisson *patakasi*] et se font presque tuer... Ils sabrent un *patakasi* [grand] comme ça, et aperçoivent une couronne de plumes : 'Mince ! On a mangé un Tiliyo !' » (Chapuis, 2003b : 515-517).

[p. 45]

Le conteur joue habilement de l'ambiguïté. Trompés par l'apparence, les guerriers pensent se servir du boucané et manger du poisson, mais la vérité leur saute brusquement aux yeux grâce à un indice : ils ont tué et mangé des hommes.

Par ailleurs, Kuliyanan établit très nettement que la ressemblance dicte certaines attitudes, comme l'attraction alimentaire préférentielle pour leur animal totémique de la part de ses *-yana*, les gens de son clan :

« [Les Kuwalakwayana] voulaient [manger] de vraies [grenouilles] *kuwalakwa*, ils mangeaient peu de gibier parce qu'ils étaient comme [la grenouille] : c'est parce qu'ils lui ressemblent, parce qu'elle est de leur clan (*iyana*), qu'ils en mangent, comme les Akuliyana [mangent de l'agouti], comme les Pakilayana [mangent du pécaris]. » (Chapuis, 2003b : 579).

Une précision vient conforter cette interprétation : à un moment, au lieu de parler de Pakilayana, Kuliyanan indique : « les Akuliyos sont assez cruels avec les mangeurs de pécaris » (*ibid.* : 531).

Cet ensemble d'éléments permet d'avancer que nous ne sommes pas en présence des sobriquets (*nicknaming*) instables qui ont cours chez d'autres Karib proches (Butt Colson, 1983-84 : 86-87 et 97-100), mais bien d'emblèmes à caractère totémique. Il convient d'ailleurs de signaler - le fait n'est sans doute pas anodin - que l'on trouve une organisation clanique à référents totémiques animaux (utilisant de surcroît le même suffixe *-yana*) chez ces « cousins » éloignés des

Tiliyo et des Wayana que sont les Carijona du sud-est de la Colombie (Schindler, 1977).

Quant à l'endogamie, elle est postulée dans l'épisode Ētakpaptoponpë (cf. p. 51) où l'on voit les groupes décider d'échanger des femmes pour mettre fin aux guerres (Chapuis, 2003b : 627, 639). Cette exogamie généralisée constituant très clairement une véritable révolution pour les protagonistes, on peut en conclure que prévalait auparavant sinon une endogamie de clan, du moins une exogamie restreinte.

Cela m'amène à envisager le mode de filiation. Les données dont je dispose pour l'époque ancienne m'incitent à suivre Frikel (1958 : 120) lorsqu'il parle d'unifiliation patrilinéaire. Mais sans doute peut-on aussi affirmer qu'à partir du moment où l'exogamie s'est généralisée, la filiation cognatique a prévalu.

On peut également s'interroger à propos d'une base territoriale de ces entités sociales. Stedman (an VII : 404 ; c'est moi qui souligne) remarquait que « les Indiens de l'intérieur [...] forment un grand nombre de nations diverses (et il cite notamment à côté des Galibi, des Arouaques et des Emerillon, les Aramichaux, Armancoutous, Ouroukoyennes, Poupourous...) dont *l'existence ne tient point à une partie du sol de ce pays, mais qui, changeant de domicile, sans se confondre, se retrouvent à des distances très éloignées* ». C'est donc bien à partir de critères autres que le territoire que les clans se différenciaient. Nous verrons apparaître, plus tard et comme un effet des stratégies de concurrence sur les réseaux de biens occidentaux, une ébauche de territorialité (cf. p. 63 à propos de la rivière Asiki). De nos jours, en effet, les Wayana déclinent souvent l'identité en fonction d'un fleuve : « des gens du [p. 46] Citale », « des gens du Parou », « des gens du Luwe », « des gens du Litany », ou en combinant emblème clanique et fleuve : « un Upului du Mapahony », « un Opakwana de l'Alamiyapok »...

À l'évidence, nous sommes en présence, chez ces anciens Karib, d'une organisation sociale du même type que celle mise en évidence par Grenand chez leurs voisins tupi Wayāpi (1982 : 68-70). L'analyse en termes claniques présente

également l'avantage de faire remonter l'histoire des proto-Wayana aux premiers contacts avec les Blancs, au tout début du XVII<sup>e</sup> (Harcourt, 1613 : 120), ce qui constitue une avancée majeure à plusieurs titres. Elle permet surtout de mettre en évidence les dynamiques sociales à l'œuvre depuis quatre siècles et de proposer une reconstitution vraisemblable de l'ethnosociogenèse des groupes que nous observons aujourd'hui. En ce sens, l'hypothèse clanique représente la clef de voûte de ce travail.

Il ne faut pas concevoir le clan comme une unité close, étanche. Il est certain qu'une sorte de flux osmotique continu existait entre eux, comme je l'ai relevé à propos de l'analyse en termes de « système social homogène ». Mais ils n'étaient pas fermés non plus aux étrangers. À cet égard, l'institution du *peito* (cf. p 31) joua un rôle majeur, de même que l'enlèvement de femmes qui allaient devenir des épouses. Au sujet des « tactiques de recrutement » des clans, on peut se référer à Grenand (1982 : 122).

Je m'attacherai plus loin à proposer un développement concernant les lignées pour lesquelles l'auto-histoire nous livre un certain nombre de données précieuses. Contentons-nous pour l'instant de retenir que, pour l'époque ancienne, celle des guerres, ces lignées se manifestent à travers les anthroponymes de grands guerriers autour desquels s'organisent les récits comme autant de bornes de la mémoire collective. Ainsi resurgissent l'Opakwana Alimam-He, l'Apalai Tukanapo... (cf. p. 52).

Un autre apport de l'analyse en termes claniques est de nous aider à comprendre sur quelles bases se sont bâtis les premiers agrégats sociaux. Interrogé, ou parfois s'exprimant spontanément, sur la chronologie des alliances, Kuliyanan débutait presque systématiquement par un type particulier de regroupement impliquant la référence clanique. Une des premières conséquences des guerres semble bien avoir été la création d'entités que j'appellerai « superclans homogènes » : il s'agit de l'association de clans en fonction de la parenté



symbolique de leurs référents, ce qui renforce encore l'impression de se trouver face à un système de classement de type totémique des entités sociales.

[p. 47]

#### AUTRES ÉLÉMENTS À PROPOS DES CLANS TOTÉMIQUES KARIB

L'hypothèse des clans proto-karib permet de renouveler la compréhension des formes sociales anciennes des sociétés karib des Guyanes. L'existence de clans a déjà été relevée chez d'autres groupes karib, comme les Carijona, lointains cousins des Wayana, où ils sont uxoriocaux et patrilinéaires (Schindler, 1977). Ce qui est intéressant, malgré l'extrême distance - le groupe carijsone étant situé à l'extrémité nord-ouest du « spectre » karib, vers le Vaupès - c'est l'usage du totem animal : on trouve ainsi notamment en commun avec les proto-Wayana le clan du jaguar et celui de l'aigle harpie. Si les termes sont très proches (Kaikusiyana pour les Wayana, Kaikutshiyana pour les Carijona ; Pianai ou Piyanakoto pour les Wayana, Hianakoto pour les Carijona), on ne peut manquer d'être surpris par l'usage, pour référer au clan, à la fois du suffixe *-yana*, employé par les Wayana, et du suffixe *-koto*, utilisé par les Tiliyo. Les Carijona - rappelons-le - seraient un rameau du même groupe d'origine proto-karib (Meira le nomme *proto-Taranoan*, 2000) séparé depuis des siècles de l'ensemble dont je traite ici (cf. p. 25).

Mon intérêt pour les clans totémiques et les lignées peut paraître aller à l'encontre de l'opinion de bien des américanistes qui, depuis une vingtaine d'années, ont souligné le caractère inadéquat pour l'étude des sociétés amazoniennes des catégories importées des autres régions ethnographiques, notamment en ce qui concerne les structures sociales (Seeger *et al.*, 1979 ; Rivière, 1985 : 8). Mais depuis, comme on l'a vu, la définition de ces notions s'est considérablement assouplie : on leur demande davantage de donner une idée de ce qui se passe que d'en être la fidèle et exigeante réplique. Par ailleurs, rien ne s'oppose à ce que d'autres outils descriptifs, plus précis ou plus spécifiques, viennent les compléter : c'est par exemple ce que je confirmerai à propos du recours classificatoire à la couleur de peau ou à d'autres critères morphologiques (cf. p. 114).

Ce système à clans totémiques et lignées permet de rendre compte en partie (l'institution du *peito* et la conception de la parenté ont certainement, pour leur part, joué un rôle important) de « l'immense capacité de survie culturelle » (Grenand, 1982 : 1) dont ont fait montre les unités régionales au cours des siècles en conjuguant une grande mobilité et un changement des formes du social avec une relative stabilité culturelle et le maintien d'écarts sociaux en leur sein (Chapuis, 2006). L'adaptabilité de ce dispositif laissé à l'initiative, au bricolage, des indigènes a permis à ces sociétés de faire face aux puissantes réalités démographiques et économiques qui les ont marquées, sans renoncer à leur vision du monde et à leurs principes de classement des groupes sociaux, comme je le montrerai par la suite.

Voici quelques exemples :

- Superclan des petits mammifères, comprenant le clan des souris (Munpëyana), celui de l'opossum aquatique (Awaleimëyana) et ceux de l'acouchi (Pasiyana) et de l'opossum à quatre yeux brun (Panasisiwayana).

- Superclan des batraciens, constitué par l'association des Holoweyana (*holowe : batracien sp.*), des Walekyana (*walek : Phrynohyas venulosa*) et des Papakwaiyana (*papakwai : batracien sp.*).

[p. 48]

- Superclan des oiseaux nocturnes, formé par l'union des Miloyana (clan du grand ibijau), des Pehpeyana (clan du grand duc d'Amérique), puis des Kulëuyana (clan de la chouette à lunettes), et enfin des Pupuliyana (clan de la chevêchette brune)...

Les données fournies par Kuliyanan indiquent que ces superclans actualisaient des relations anciennes. Leur proximité géographique semble se doubler, selon des matériaux recueillis par Hervé Rivière, d'une quasi-identité linguistique : ils parlaient le même dialecte, ou des dialectes très proches. Il semblerait également que, dans un premier temps, chaque clan conservait son autonomie au sein de l'ensemble.

À côté de ces superclans homogènes, il est possible que se soient formés, dans le tumulte des mêlées, des embuscades et des stratégies, quelques « superclans hétérogènes » dont les référents ne présentaient pas de proximité symbolique. Cela paraît être le cas de l'association du clan des guêpes (Alamayana) avec ceux du singe écureuil (Kuwananiyana) et ceux du palmier *Euterpe oleracea* (Wapuyana). Il faut se garder cependant d'être trop affirmatif car des liens symboliques discrets peuvent exister : je n'ai pas cherché à les mettre en évidence dans le cadre de ce travail.

Il convient de souligner que ces associations ne concernaient que rarement l'intégralité d'un clan elles s'appliquaient généralement à des groupes locaux. Aussi les clans se trouvèrent-ils fragmentés.

La période des guerres est sur le point de s'achever. Une nouvelle organisation commence à voir le jour, faite d'intégrations successives, d'emboîtements, de regroupements : elle caractérise les proto-ethnies que je vais aborder au chapitre suivant.

## II.6 – L'ÈRE DES PROTO-ETHNIES ET DES LOCALISATIONS FLUVIALES

[Retour à la table des matières](#)

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, on note un apaisement progressif <sup>1</sup> dans toute la zone, une mobilité moindre associée à l'essor du négoce interclanique des produits occidentaux. La plupart des clans se sont associés en groupes plus conséquents, souvent par le biais des superclans ; beaucoup se sont scindés entre plusieurs ensembles. Certains de ces agrégats vont acquérir une sorte de densité et jouer le rôle d'aimant pour les groupes plus modestes : j'ai appelé proto-ethnies ces coalitions stables.

### II.6.1 - Archives orales : vers un changement de société, les lignées

[Retour à la table des matières](#)

Un point important mérite d'être souligné. Les récits guerriers montrent très nettement des alliances préférentielles entre clans et des coalitions prêtes à s'actualiser en fonction du danger. « Les Apalai étaient les alliés des Apama et des Pilisiyana », nous dit un conteur, « les Upului étaient nombreux : des Umuluyana, des Opakwana, des Papakwayana, des Kuwalakwaliyana, des Kuwananiyana, et des [p. 49] Upului Palilitë, des Pîlëuyana... Les Upului étaient très nombreux ! » (Chapuis, 2003b : 641) : voilà les forces que pouvaient alors mobiliser les Upului en cas de besoin, car les clans cités ne sont pas upului, mais bien *dans le camp* upului (cela est clairement énoncé dans le cadre du récit de la guerre upului apalai (*ibid.* : 573, 577 notamment). On retrouve la même chose en ce qui concerne les Tiliyo : « les Tiliyo aussi [étaient nombreux] : des Sikiyana, des Saluma, et encore

---

<sup>1</sup> Qui cependant ne sera jamais complet, puisque des rapt de femmes, des vendettas directes ou par chamanes interposés, vont se poursuivre jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.

des Pilëuyana, des Wayanayana, et les Tiliyo-san, et ceux-là, les Waiwai... » (*ibid.*), ainsi qu'en ce qui concerne les Wayāpi. Cela signifie que, peut-être anarchiques au niveau local, les combats mobilisaient des alliances politiques : ce sont elles que j'ai appelées proto-ethnies.

À en croire les récits rapportés par notre vieux conteur, des alliances durables s'établirent progressivement, débouchant sur des agrégats plus importants. Ainsi des Kukuyana se joignirent aux Alamayana ; des Okomëyana aux Saluma, puis le nouvel ensemble aux Kasoyana qui, joints à des Pilëuyana, intégrèrent ultérieurement l'ensemble tiliyo. Des Peitopityana intégrèrent, avec les Tunayana, le groupe Sikiyana qui, plus tard, uni aux Sikaleyana, s'adjoignit aux Mawayana<sup>1</sup> ; on trouve des Aawayana qui, liés à des Patakasiyana, s'unirent à des Sikaleyana dont un parti s'allia aux Kasoyana. Alliés, mais néanmoins distincts : « Chacun de ces groupes a ses propres villages, mais, quand ils vont combattre, ils y vont ensemble », affirme Kuliyanaman (Chapuis, 2003b : 573). Ces rapprochements, ces interpénétrations, sont aussi présents dans les écrits puisque Leblond (1789), par exemple, nous entretient de villages roucouyenne mêlés à ceux des Upului, de même que Schomburgk (1845 : 55) décrit un rapprochement, puis une cohabitation entre Taruma et Maopityana et entre Maionkong et Guinau, malgré leur différence de culture (*ibid* : 228, 234).

Par ailleurs, il faut souligner que les renversements des rapports étaient fréquents. Tels groupes qui s'entretuaient pouvaient très vite devenir alliés, m'a souvent répété Kuliyanaman ; cela ne devait toutefois pas concerner tous les types d'ennemis.

Le cycle des guerres se termine sur un récit qui fait se succéder plusieurs étapes. La première d'entre elles met en scène la paix, motivée notamment par la cessation des privations, paix dont le métissage, fruit de la mêlée des clans, semble constituer un des plus sûrs moyens de pérennité :

---

<sup>1</sup> De langue arawak, selon Butt Colson (1983-84 : 10). Cf. note 71.

« 'Finissons-en !' disent-ils, 'finissons-en donc ! On a parlé mariage, vous avez donné des femmes... C'est fini, c'est fini, finissons-en dès maintenant !', disent-ils [enfin]. C'est depuis cela seulement que tous les gens sont devenus bons. On s'est marié... Nous ne faisons pas exception, nous sommes mêlés [ēhehtau]. C'est grâce aux enfants que nous n'avons pas été tués<sup>1</sup> ... Ils améliorent [les choses] : 'non, [n'agissez] pas comme ça !', disent-ils [à leurs familles], 'ne me faites pas honte !', disent leurs enfants. Voilà comment les choses se sont passées, disaient les gens autrefois. » (Chapuis, 2003b : 639, 641).

Mais aussi :

« Alors ils disent qu'il faut cesser [de se battre]. Les Apalai, les Ulumayana, tous disent la même chose, et même les Tiliyo ! Tout le monde dit d'arrêter : les Tiliyo cessent, les Pilëuyana, tous, les Saluma cessent. Ensuite [les clans] parlent, se réunissent cordialement et disent de patienter. 'Et maintenant, que fait-on ? Prenons des femmes pour bien nous entendre !', disent-ils. Ils échangent des femmes. Ils donnaient [en [p. 50] mariage] leurs filles cadettes. Puis, en échange, ils donnent aussi leurs filles, [ceux de] là-bas<sup>2</sup>. Et ce fut ainsi pour toujours. » (*Ibid.* : 623-625).

Ou encore :

« Ces Apalai-là se détestaient avec les Upului. Comme aujourd'hui les Boni et les Ndjuka, ils se sont réconciliés. [Upului] et Apalai se sont mutuellement offert des épouses : c'est pour cela que nous-mêmes sommes tous des métis [tīhtahe]. C'est ainsi que s'est achevée la dispute entre nous. C'était ainsi, autrefois. » (*Ibid.* :571).

Cependant, avant d'échanger des femmes, les guerriers ont pris soin de formaliser la paix à travers un intéressant rituel d'échange de flèches : « ce jour-là, ils ont échangé des flèches. 'Voici ta flèche, voici ce qui m'a blessé, qui a tué un

---

<sup>1</sup> L'enfant en général, les enfants issus de couples mixtes (appartenant à des clans différents) et qui incarnent le rôle de liant social en tant qu'ils sont également reconnus par les deux familles.

<sup>2</sup> Tous les groupes dispersés sur les fleuves, même ceux qui sont éloignés les uns des autres, échangent leurs femmes contre la paix. Mais comme le souligne Kuliyanan ailleurs dans son récit, cela ne s'est pas fait sans mal : il a fallu convaincre les guerriers et tempérer leur ardeur meurtrière et vengeresse.

des miens de ta part, je l'ai conservée ! » (*Ibid* : 627). En échangeant le sang, on faisait table rase des conflits du passé, on pouvait se considérer comme alliés potentiels : la voie était ouverte pour de nouvelles alliances.

La phase suivante combine issue hors de la forêt, exogamie et dispersion sur les fleuves, permettant aux groupes « civilisés » de se différencier des « sauvages » restés au fond des bois, à l'écart du trafic commercial des cours d'eau importants, navigables : « C'est l'histoire des guerres. Nous étions des proies, c'est seulement aujourd'hui que nous ne sommes plus tués, parce que nous sommes près de l'eau. Aujourd'hui ceux d'ici, à cause des étrangers [Occidentaux], ne se tuent plus » (*ibid.* : 461). En deux phrases Kuliyanan nous livre deux facteurs de la paix, tous deux liés au commerce : le fait d'être sorti de la forêt, d'une part, l'intervention (ou tout au moins la présence) des Blancs d'autre part.

L'enjeu commercial se lit très nettement à travers la parabole du *Tulupele*, animal monstrueux qui interdisait la libre circulation sur les fleuves et dont l'élimination symbolise, je vais y revenir ci-après, la généralisation des échanges commerciaux et leur intensification (*ibid.* : 814-835). Mais l'échange de marchandises n'est clairement énoncé dans les récits qu'au moment du règlement du conflit entre Wayāpi et Wayana, les seconds apparaissant sans ambiguïté comme les fournisseurs des premiers en biens de traite :

« Kuliputpē [le chef wayāpi] a beaucoup parlé... Il a parlé toute une journée et toute une nuit... : 'nous étions des tueurs, jadis, nous étions [tous] des exterminateurs, autrefois. Aujourd'hui... nous sommes amis. De même les Wayana sont très corrects, les Wayana donnent des pagnes - ceux que les Wayāpi appellent pagne rouge -, du sel, des perles, de tout, des haches... Regardez ça, nous avons des sabres, des haches, et nous dormons sous des moustiquaires ! dit-il. 'Les Wayana sont bons, soyons comme eux maintenant !'. 'D'accord !', disent les Wayāpi-puku ainsi que les Wayāpi-sili, 'c'est bon !', disent-ils. » (Chapuis, 2003b : 447-449).

Cette période est marquée par un autre changement capital. À l'intérieur des proto-ethnies, dans un état de paix relative, l'unité politiquement active n'est plus le clan, dont les fragments dispersés ont intégré des ensembles distincts, mais le groupe local. Ce moment est important car la localisation, affectée d'une étiquette clanique (liée au nom de son chef), confère aux fragments familiaux après la période d'éclatement / recomposition précédente, le rôle d'entités actives occupant une place sur un [p. 51] réseau et au sein d'un agrégat. Voici un extrait de l'épisode nommé « la dispersion de jadis », *Ētakpaptoponpë*, qui montre l'ensemble de ces processus à l'œuvre :

« Ensuite ils dirent : 'je vais par là-bas !', 'sur ce fleuve !'... 'Nous sommes bien, nous sommes en paix !', disent-ils, 'nous ne serons plus jamais des fauves !', disent-ils.... 'Moi je vais descendre le Pumali [affluent du Parou de l'Est] !', dit l'un ; 'moi, je vais descendre la Luwakëhpan [affluent du Jari] dit [un autre] ; 'moi je vais descendre le Matawale [affluent du Parou de l'Est] !', 'je le descends aussi disent [d'autres], 'je vais aussi là-bas !'. 'Ne revenons plus ici, ne revenons plus ici [en forêt] ! Voyez ces femmes-là, ces femmes [d'autres clans] sont ici ! Ne nous tuons plus [nous ne pouvons tuer des gens avec qui nous avons échangé des femmes] !' 'Bon, c'est fini !', disent-ils [tous]... 'Restons comme ça, bien [disposés], allons nous répartir [sur les fleuves], ne restons plus dans la forêt !', disent-ils. 'Quand on est dans la forêt, ce n'est pas bon, on a faim, on veut du *paku* !', disent-ils, 'là-bas on a envie de *watau*, on a envie des poissons *watau*, *paku*, *asitau*<sup>1</sup>, on a envie de gros *aimara*, on a envie de *haikane*, on a envie de tous [les gros poissons], et [même] des gymnotes !'. 'Moi, je vais me mettre à découvert [*tëhmakai*] là-bas [sur un fleuve] !', disent-il. Ils ne faisaient pas leurs camps en même temps, quand ils s'installaient à découvert [*tëhmakai*]. Ils suivaient [un cours d'eau] et établissaient leur camp là-bas ; d'autres s'en allaient s'établir ailleurs. Ils vont, sans atteindre l'embouchure, s'installent<sup>2</sup>. Puis ils ont construit des canots

<sup>1</sup> Il s'agit là de poissons de fleuve, plus appréciés, et non plus de poissons de petite rivière. *Watau* et *pacou* désignent la même espèce *Myleus pacou* (Serrasalminidae) et *asitau* une espèce proche (gros coumarou clair), *Myleus rhomboïdalis* (Serrasalminidae). *Aimara* : *Hoplias aimara* (Erythrinidae) ; *haikane* : *Cynodon gibbus* (Characidae). Ce passage témoigne des frustrations endurées.

<sup>2</sup> Kuliyanan explique que les Amérindiens se sont répartis sur les différents fleuves à partir des sources, dans la région des Tumuc-Humac, de façon centrifuge. Ils installent leurs villages le long des grandes ou des petites rivières, sans aller jusqu'aux grands fleuves.



en écorce et ont pu aller sur l'autre rive. C'était leur moyen pour traverser les fleuves. » (*Ibid.* : 629-633).

La paix et les mélanges claniques autorisés par l'exogamie généralisée récemment instaurée ont permis aux groupes familiaux ainsi reconstitués, mixés, de se disperser sans crainte et d'établir des résidences plus stables dans des aires définies exposées sur les rives de cours d'eau plus importants qui offraient un surcroît de nourriture (le poisson put ensuite devenir la source principale de protéines). Je vais revenir sur le sens de ce changement.

On aurait pu penser que ces temps de grande confusion signaient la fin du registre clanique. Or il n'en fut rien, et nous verrons que la référence au clan est toujours actuelle au XXI<sup>e</sup> siècle, même si elle est en voie d'effacement. Le principal outil de cette pérennité a été la lignée, que j'ai déjà évoquée à plusieurs reprises sans m'y arrêter. Il convient maintenant de préciser cette importante notion, déjà soupçonnée par de Goeje (1955a : 27) et Hurault (1968 : 20), car son rôle me paraît fondamental.

Ce que j'appelle *lignée* est l'ensemble des individus qui se proclament descendants d'un ancêtre commun (dont le nom apparaît dans la geste de Kailawa ou les récits guerriers), ensemble identifiable du fait de la récurrence de l'octroi de cet anthroponyme à un enfant toutes les deux ou trois générations (après le décès de son titulaire), sans qu'aucune preuve réelle de cette généalogie puisse être apportée : elle est davantage postulée que prouvée (Chapuis, 1998 : 675-680), mais ce mode de transmission lui assure une pérennité certaine. Un clan peut être décomposé en un ensemble fini de lignées dans la mesure où un stock non cessible d'anthroponymes (dits *ehet tihle*, « noms véritables ») - c'est-à-dire de lignées - le caractérise : chaque Wayana ne possède qu'un seul « nom véritable ». À travers ces noms, ce sont les clans qui se reproduisent. Ainsi, même dispersés dans l'espace et entre des agrégats distincts, les lignées et les clans ont pu préserver leur existence et assurer leur « perpétuité [p. 52] présumée ». Vis-à-vis de Wayana lointains, inconnus, la seule évocation du nom véritable est censée

leur permettre, de nos jours encore, de situer immédiatement son titulaire et de lui appliquer le terme de parenté qui convient.

L'origine des noms de lignée est bien exposée dans l'épopée de Kailawa, pendant mythique des guerres, qui met également en scène de façon exemplaire la conscience historique métisseuse des Wayana. Le héros culturel passe sa vie à exterminer tous les clans connus des Wayana, ne conservant de chacun d'eux qu'un ou deux enfants mâles seulement, qui seront à la base des lignées (cf. p. 51). Il les ramène à ses parents pour que ceux-ci leur apprennent à vivre entre eux en grandissant : l'accent est mis sur cette accoutumance réciproque de cultures diverses - favorisée par l'usage des produits magiques *hemit* -, et sur l'avantage que présente, de ce point de vue, le fait de ne conserver que des enfants qui n'ont pas encore appris à se haïr en fonction de leurs appartenances claniques. Devenus adultes, ces jeunes vont aider leur tuteur à parachever son œuvre exterminatrice, toujours grâce à l'usage des plantes magiques *hemit* (Chapuis, 2001 ; 2003b) dont les vertus meurtrières leur permettent notamment de massacrer leurs propres familles [clans] sans aucune pitié, possédés qu'ils sont par une fureur assassine sans limite. Venons-en au procédé d'attribution des noms :

« Puis [Kailawa] part. Il tue des Wayāpi. Qui ramène-t-il ? Il ramène Palalipana : 'je suis Palalipana dit [l'enfant]. Ensuite, [Kailawa] va chez les Kaikusiyana. Il capture un enfant, Sihtan ; il ne ramène que des enfants... il va chez les Kunoloyana, en capture : 'qui es-tu ?', demande-t-il : 'Alatipoikē !, répond [le garçon]. 'Bon, garde ton nom, ton nom est très bien, je t'emmène !'. [Kailawa] va chez les Kulumiyana. Il en capture : 'qui es-tu ?', 'je suis Piyanamle !'. 'Ah ! bien, c'est bon, ton nom est très bien. Et lui, c'est ton frère ?'. 'Mon frère ? C'est Itutaike !'. » (Chapuis, 2003b : 667 et suiv.).

Ce type de comportement, qui revient comme un leitmotiv dans la geste de Kailawa, nous donne à voir tous les clans se fondre progressivement dans le creuset où se formera l'ethnie wayana. De chez les Alimiyana, Kailawa ramènera Helemu et Walapë ; de chez les vrais Wayana, ce sera Paikë et Namiyai ; de chez

les Alakwayana, Alakuwama ; de chez les Apama, Alumayali et Tukanapo ; de chez les Sikiyana, Suliwa (« hein ! un nom tiliyo ? », s'exclame Kailawa), Amila et Kalale...

Kuliyaman est bien conscient de cette fonction de rappel de la tradition orale, car il affirme à un détour de l'épopée : « un jour [Kailawa] capture Alimam-He, l'Opkwana Alimam-He, *ce sont nos noms jusqu'à présent !* [c'est moi qui souligne] » (*Ibid.* : 667). Ailleurs, il revient sur ce point qui lui semble historiquement majeur, sorte de borne mémorielle :

« Ceux-là seulement, ses lieutenants (*peito*), Alimam-He et compagnie, buvaient, *ceux qui sont nos ancêtres* [c'est moi qui souligne]. Ceux-là ont eu une descendance jusqu'à présent, disait-on là-bas : seul [Kailawa] n'a pas eu d'enfant, hélas. Leurs descendants ont repris leurs noms jusqu'à présent <sup>1</sup>, ils ont repris leurs anciens noms. 'Redonnez mes noms à mes petits-enfants, mes anciens noms, quand je serai mort !', avait-il dit. [*Et ce sont restés*] *nos noms jusqu'à nous, ceux de notre ancêtre à tous* [c'est moi qui souligne]. Des gens [maintenant] disent : 'c'est mon nom !'. Non, ce sont nos noms à tous, ceux que Kailawa a faits ! Il ramenait quelqu'un, puis un autre, et un autre, il capturait des gens et les ramenait. À propos de cette [p. 53] histoire, nous croyons tous la même chose à son sujet, dis-je parfois. C'est l'histoire de Kailawa, de celui dont on a gardé les noms car il est notre ancêtre. Nos noms, car ce sont devenus nos noms. » (*Ibid.* : 789).

Kuliyaman insiste sur l'aspect collectif de ces noms qui appartiennent aux lignées d'origines claniques variées constituant l'ethnie, mais également sur leur lien avec l'épopée fondatrice. Ces noms ne désignent plus des ennemis épars, mais servent à différencier des familles alliées au sein d'un agrégat sociopolitique.

Ainsi, donc, la geste de Kailawa constituerait le récit mythique où ont été ressourcés les fondements claniques de l'ethnie au profit de son unité, notamment

---

<sup>1</sup> En fait, le nom que Kailawa utilisait pour les désigner, celui qu'il avait accepté puisqu'à chaque mention de nom de garçon, le héros marque son accord. On parle ici du « vrai » nom (*éhet tihle*), c'est-à-dire du nom sinon secret, du moins discret, qui doit être tu, enfoui (*tonamhe*). Cf. à ce sujet Chapuis (1998 : 674-688). Dans le chant *Kalau* recueilli par Rivière (2003) apparaissent les mêmes noms, qui permettent des identifications claniques : Palulumhe (Wayāpi-sili) ; Alimamhe (Opakwana) ; Alatipoikē (Kunoloyana), Palalipana (Wayāpi)...

à travers les noms, dûment identifiés sur le plan clanique, des lieutenants du héros culturel dont les individus actuels sont considérés comme les descendants. On doit remarquer qu'aucun nom de femme n'apparaît ni dans la geste de Kailawa ni dans le cycle des guerres : il est donc clair que, sur fond de filiation cognatique, et même si les lignées féminines existent (Chapuis, 2003b : 809 ; 2006), c'est par le père que se transmet l'appartenance clanique (entre autres Hurault, 1968 ; Van Velthem, 1995 : 30 ; Morgado : 1995 : 82), que se tisse l'intemporalité du clan.

Rappelons qu'en cas de coalition, et seulement pour la durée du conflit, un chef principal (*yapotoli, ënetën*) était élu (Chapuis, 2003b : 429, 745-747), afin de coordonner les actions des guerriers de plusieurs clans ; il était coopté parmi les chefs de lignées du clan dominant (*ibid.* : 753). Ceci m'amène à une réflexion importante la référence à la hiérarchie est fréquente dans l'auto-histoire : « lui, parce qu'il était le chef, dit... » « le chef de tous les Wayãpi et celui de tous les Opakwana... » ; « un homme qui n'était pas le chef dit... »... L'auto-histoire wayana est une histoire d'hommes éminents. Tony (1769 : 228), un des premiers Occidentaux (il était mulâtre libre) à entrer en contact avec les proto-Wayana, alors en lutte avec les Wayãpi, décrit un village fortifié et une organisation sociale « spartiate » dominée par un « chef général » (*ibid.* : 231) dont le village, c'est-à-dire le nombre d'obligés, était le plus important.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la proto-ethnie naissante ait retenu les noms des principaux guerriers de chaque clan pour fonder les lignées qui la composent. D'une certaine façon, toute la population était plus ou moins reliée à ces personnages, et c'était une manière de sauvegarder quelque chose de l'idéologie agressive et xénophobe des temps guerriers.

L'avènement de la paix qui caractérise l'époque des proto-ethnies est repris dans l'épopée. Quand Kailawa disparaît, car il ne meurt pas - grand chamane, il se dessèche sur pied et gagne le ciel -, on lui trouve un jeune successeur, upului lui aussi selon Kuliyanan. Le garçon reprend le nom de Kailawa mais décide que son « règne » doit faire cesser l'ère des ténèbres guerrières sanguinaires, des hordes

forestières barbares, pour établir enfin la paix, que tous souhaitent, avec son cortège de jouissances et de vie exposée sans risque, paisible, sur les berges lumineuses des grands fleuves. Un passage, qui reprend, sur un autre plan, les désirs et motifs évoqués ci-dessus avec la cessation des guerres, résume l'irruption de ce nouvel âge :

[p. 54]

« Finissons-en ! », dit [le successeur de Kailawa], 'celui qui m'a capturé jadis, celui dont je porte le nom [Kailawa], a tué beaucoup de gens !', dit-il, 'énormément de personnes ! Moi, je ne suis pas vraiment [méchant], c'est fini, j'ai envie de faire l'amour !', dit-il, 'j'ai envie de bière de manioc !', dit-il, 'j'ai faim !', dit-il, 'je veux manger de tout !', dit celui-là. Alors nous avons arrêté pour de bon, on ne s'est plus détesté entre nous. » (Chapuis, 2003b : 753-755).

Le second Kailawa clame son désir de normalité. Lui n'est pas l'archétype du guerrier : contrairement au premier dont la guerre était la raison d'être, il n'a pas d'autre mission à remplir que la paix. Et ce changement d'orientation, cette transition fondamentale, s'inscrivent très explicitement, là encore, dans l'attitude vis-à-vis du monde extérieur, dans le monde du désir : le Kailawa de la paix, le second, devient l'opposé de son prédécesseur : il veut faire l'amour, il veut boire, manger de tout.

De fait, la guerre cessant, le rôle de chef se perd avec le second Kailawa. Les derniers épisodes de la saga consistent en la description de la façon dont les Amérindiens, maintenant enclins à agir collectivement, s'unissent pour débarrasser complètement les montagnes, mais aussi les fleuves, des monstres sauvages qui en interdisaient l'accès. En ce qui concerne les fleuves, l'exemple du légendaire serpent *Tulupele* (Chapuis, 2003b : 814-835) est bien documenté. Ainsi Crevaux (1877 : 399) relevait déjà que les Roucouyenne voulaient descendre le Jari pour aller à la rencontre des Blancs mais que des monstres impitoyables les empêchaient de réaliser le parcours. Le *Tulupele* - créature prodigieuse et cruelle fabriquée par un chamane à partir de différents animaux - représente en quelque

sorte l'empêcheur de naviguer, donc de négocier librement : remarquons ici l'association implicite forte entre commerce et voies fluviales. Il existe un *tulupele* sur chaque cours d'eau principal. L'élimination de ces monstres est donc un préalable logique indispensable à l'ouverture des relations. Il est à noter qu'on trouve des figures de ce genre et un nom proche chez les Wapisiyana qui décrivent pour leur part un serpent dévoreur *urupiru*, tandis que les Kali'na côtiers reconnaissent une sorte de serpent monstrueux du nom de *tunupere*, également doté d'une fonction économique : gardien de trésor (de Goeje, 1955a : 138).

Après ceux des fleuves, il ne restait plus qu'à éliminer les monstres qui peuplaient les inselbergs, points de passage obligés entre les différents bassins fluviaux, pour assurer la libre circulation des hommes et des marchandises entre les cours d'eau du sud et ceux du nord des Tumuc-Humac.

« C'est l'histoire des [fauves] qui infestaient les inselbergs. Comme ils en ont fini avec ça, comme ils en ont fini avec le massacre des humains [les guerres], [Kailawa et ses hommes] s'en sont pris à ceux-là, ils se sont occupés des fauves. Ils les ont tous tués... C'est pour cela qu'il ne se passe plus rien, que nous pouvons aller aux sources sans risque. » (Chapuis, 2003b : 785).

L'auto-histoire elle-même se fait ainsi l'écho de l'ouverture au commerce de tout le territoire. En effet, la zone des inselbergs est un vrai carrefour, une zone de transit ancienne entre bassins fluviaux. De même qu'il existait plusieurs passages haut Jari / haut Marouini, on trouve plus à l'est le chemin joignant le haut Oyapock au haut Kouc : il constitue « la grand-route qui relie le pays oyampi au pays roucouyenne. Sur ce sentier s'en embranchent quelques autres desservant divers villages oyampis et caïcouchianes » (Coudreau, 1893 : 313, mais aussi 509 et 521 pour le négoce Jari / Camopi / Kouc).

[p. 55]

Ce qu'il importe de retenir, c'est que le mélange (l'exogamie généralisée) est inséparable, dans la pensée wayana, d'un changement global de système politique : celui qui fait passer du système guerrier, conflictuel, au système pacifié des échanges commerciaux. Du point de vue autochtone, le premier maintenait une distinction agressive, un antagonisme, entre des entités conçues comme plus ou moins homogènes et primordiales (appelées clans dans ce travail), alors que le second favorise l'émergence de sociétés composites.

L'évolution qui consiste à substituer la série : paix / fleuve / lumière / confiance / satisfaction des besoins, à celle-ci : guerre / forêt / ténèbres / peur / privations, sert à démarquer les groupes « modernes » de ceux qui sont restés « barbares » ou, pour le dire autrement, ceux qui sont restés « claniques » de ceux qui sont devenus « ethniques » (car les deux existent encore de nos jours selon la pensée wayana).

### TËHMAKAY, MÉTAPHORE DU CHANGEMENT DE CIVILISATION

Ce mot signifie « se dénoncer », « se découvrir », « se dévoiler », c'est-à-dire dans l'auto-histoire apparaître au grand jour, quitter l'ombre du sous-bois pour résider le long des fleuves, se placer sur un circuit d'échange. Métaphoriquement *tëhmakai* (ou *tënmakai*) indique un changement de vie, un progrès vers la modernité, le contact avec les produits de traite occidentaux.

Son référent est donc l'issue hors de la forêt, l'exposition au regard et l'ouverture au négoce, par opposition à la dissimulation et à la mobilité incessante imposées par les embuscades des temps barbares. On n'utilise que rarement l'expression complète *ituhtau weinë tënmakai*, « sortir de la forêt » (comme on se découvrirait d'une cache). On peut également user dans cette acception du terme *tëwekaktai* dont le sens premier est « sortir » et qui signifie aussi « naître », « accoucher ». Car il y a bien de cela dans

la pensée wayana : sortir de la forêt, c'est naître à un mode de vie nouveau, moderne et pacifique. C'est passer de l'ère des clans sauvages et de la guerre à celle des fédérations proto-ethniques et de la paix : cela correspond au bouleversement social en quoi a consisté la période des proto-ethnies.

Voici, afin d'éclairer mon propos, la suite de l'épisode de la dispersion sur les fleuves dont j'ai précédemment donné un extrait :

« Tout est bien fini, il reste seulement là-bas [vers les sources, dans la forêt] ceux qui sont vraiment barbares (*kalipono*). Ils sont restés là-bas, tous ne sont pas venus [sur les fleuves], seuls ceux qui sont [civilisés] comme les Wayana sont venus. » (*Ibid.* : 629-633).



[p. 56]

Une illustration de la différence entre les dépourvus et les nantis nous est fournie par Coudreau (1893 : 368). Alors qu'il remonte un petit cours d'eau isolé, il rencontre un groupe de Caïcouchiane établi sur l'emplacement d'un ancien village wayãpi : « il n'y a pas un objet de l'industrie européenne », ce qui incite le chef à manifester sa volonté d'émigrer vers le Jari, beaucoup plus fréquenté. Trop à l'écart vers les sources, dépourvu d'outils métalliques, le village va donc se déplacer vers « le chemin des marchandises », quitte peut-être à intégrer un groupe plus « moderne », mieux équipé, ou à accepter une certaine prééminence d'un village plus anciennement installé là-bas. L'impact sociologique des facteurs économiques déterminants que sont les outils occidentaux est ici à nouveau clairement exprimé.

Le résultat final de ces déplacements, c'est que les groupes quittent progressivement le sous-bois pour s'installer sur des cours d'eau plus importants : il s'agit d'un autre bouleversement fondamental. On comprend pourquoi Coudreau (1893 : 165) pouvait affirmer, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « il n'y a plus personne dans le massif des Tumuc-Humac ; les tribus se sont établies au pourtour, sur le bord des grandes rivières ». Le terme le plus employé, qui revient comme un leitmotiv, pour désigner l'ensemble de ce phénomène, est *tëhmakai*.

## II.6.2 - Traces écrites : développement du négoce

[Retour à la table des matières](#)

Que nous apprennent les documents écrits à propos de cette période ? À partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, les rapports ne mentionnent plus que des Roucouyenne (les Upului disparaissent des écrits) retirés sur le haut Marouini, le haut Jari et le haut Parou de l'Est, avec les Apalai au sud. Ils avaient trouvé un débouché sur le Tapanahony, contrôlé par les Ndjuka, et sur le Litany commandé depuis peu par les Boni sous contrôle ndjuka. En fait, comme au siècle précédent, un trafic aussi intense que discret a lieu sur l'Oyapock et dans la forêt à l'écart du regard des Européens. Un témoignage nous est fourni par le père Dabbadie (1857 : 395) qui, dans une lettre d'août 1854, nous dit avoir rencontré près de Saint-Georges de l'Oyapock « des Indiens Roucouyennes venus de la rivière Jary, qui se jette dans le fleuve des Amazones... Leur but, en venant sur l'Oyapock, était de voir les Blancs et de trafiquer avec eux ; ils étaient descendus chez un Blanc [...] qui fait le commerce avec les Indiens ». Mais les sources d'approvisionnement en biens occidentaux ont changé. Les Français, désormais bien implantés en Guyane, ont maintenant les moyens de jouer un rôle régional prépondérant.

[p. 57]

### LES AMÉRINDIENS, PROTECTEURS DE LA COLONIE ET RÉSERVE DE MAIN-D'OEUVRE

L'intérêt des Français est fort explicitement énoncé dans un rapport du conseiller colonial de Lagrange (janvier 1839) au gouverneur. Il repousse l'idée de détruire les Boni, mais propose « d'attirer une nombreuse population indienne dans le bas Oyapock, car si ses rives se garnissent, nous n'aurons plus à craindre l'incursion des Bonis, et bientôt nous y trouverons de nouvelles ressources. Tous les moyens me semblent devoir être employés pour obtenir ces deux avantages... Peut-être serait-ce le moment d'une mission politique et religieuse, oserais-je dire, qui portât parmi les Oyampis des encouragements à se rapprocher de nous ? Et le

but serait-il encore mieux rempli si des paroles de bienveillance arrivaient jusqu'aux Roucouyènes ? ».

Prenons note du fait que le 3 août 1842 le Conseil Privé de la Guyane accepte la proposition d'« une troupe d'Indiens Roucouyennes habitant à plusieurs journées de l'Oyapock [...] de venir s'établir sur les bords du fleuve sous la protection des Français », ce qui montre que les Indiens n'étaient pas totalement sourds aux propositions des Occidentaux. Cette convergence d'intérêts ressort aussi nettement de l'exemple suivant : en 1852, le gouverneur de Chabannes précise en apprenant l'arrivée à Oyapock d'Amérindiens « Roucouyanes et Siparais [Apalai] » : « cette immigration, que depuis longtemps nous cherchions à favoriser, peut avoir une grande importance si elle est bien dirigée et elle est de nature à faire changer les dispositions que le Gouvernement pourrait prendre à l'égard des déportés » ; car on aurait alors créé un noyau de colonisation en faisant épouser des Français [bagnards] aux Amérindiennes.

L'utilisation des Amérindiens comme main-d'œuvre était, on le sait maintenant, en grande partie illusoire et demeura une pétition de principe, mais elle a parfois servi d'alibi économique à quelques promoteurs idéalistes ou opportunistes ; c'est ce que relève Marcel (1903 : 133) quand il dénonce l'intrigue de Bessner qui, « des nègres fugitifs et des Indiens, [prétendait] faire des bergers et des laboureurs sous prétexte qu'ils sont acclimatés ». À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Fiedmont et Bessner, confrontés au problème ambigu consistant à combiner rentabilité et humanisme - les Lumières régnaient sur la pensée -, « incitèrent l'administration à entretenir de nouveaux efforts pour le regroupement et la civilisation des Indiens » (Hurault, 1972 : 72). Que dire du besoin de main-d'œuvre qu'occasionna la ruée vers l'or de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans l'intérieur de la Guyane (les Amérindiens fournissaient surtout gibier, poisson et manioc aux orpailleurs) ?

Dans le même temps, des changements importants ont affecté les sociétés indigènes. La première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est caractérisée par une forte réduction de la taille des unités de peuplement, liée non seulement à une chute

démographique majeure due aux épidémies, mais aussi à la tactique de dispersion et d'isolement face à celles-ci (Grenand, 1982 : 123). Cette atomisation s'est accompagnée d'un intense brassage inter-clanique où des débris de groupes déjà mêlés auparavant ont été « aspirés » dans de nouveaux regroupements (*ibid.* : 314-315) pluri-claniques. Par ailleurs, l'institution du yapotoli, l'« homme éminent » (Dreyfus, 1992), dont la vocation était exclusivement guerrière, disparaît vers le milieu du siècle (Coudreau, 1893 : 284), témoignage de paix, laissant toute latitude aux échanges commerciaux comme mode de relation privilégiés entre groupes reconstitués. J'en citerai un exemple p. 101 à propos de lignées dominantes. Notons au passage que la littérature [p. 58] confirme la notion d'hommes éminents chez les proto-Wayana. Ainsi, dans la tradition recueillie par Coudreau (1893 : 557), les Roucouyenne considèrent que « les yapotolis [chefs de guerre] de l'époque du grand village [de guerre, fortifié] d'Ariquimaye ont été [...] le féroce Cariaroua <sup>1</sup>, puis son successeur Sarara, qui ont laissé une réputation de grands tueurs et de grands mangeurs d'hommes ». Il ajoute ailleurs que ces caciques étaient très puissants, véritables tyrans commandant aux chefs de village (*ibid.* : 237). En 1766, Patris avait rencontré l'un d'eux, Toropé, installé sur le haut Marouini. Quant à Kailawa, notons que Leblond (1789a) évoque à plusieurs reprises un chef de village d'importance moyenne de ce nom (Cayraoua) qui ne semble pas, selon le voyageur, avoir bénéficié d'un prestige particulier.

Il se produit alors un déplacement global des clans occidentaux vers l'est, vers la zone Corentyne / Parou / Jari, accompagné de nombreuses recompositions de population à partir de fragments hétérogènes. De plus, le paysage clanique s'est considérablement éclairci, du moins dans les écrits des voyageurs et missionnaires. Si l'âge des clans avait été celui des guerres, celui des « proto-ethnies » fut celui de la paix en gestation, des larges regroupements, et de l'essor du commerce. Suite à l'extinction des conflits, un certain nombre de clans avait

---

<sup>1</sup> D'ailleurs étiqueté par Leblond comme chef roucouyenne et non upului. À noter qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on trouvait encore un chef de village nommé Caïraoua sur le Citale (Coudreau, 1893 : 566).

déserté les sous-bois protecteurs pour s'installer le long des grands cours d'eau propices au trafic : ce mouvement est à l'origine de la grande césure, toujours présente dans les représentations, entre les éléments forestiers, « sauvages », et ceux qui s'étaient acculturés, « civilisés » (Coudreau, 1893 : 362). Gallois (1986 : 144) ne s'y est pas trompée qui remarquait que « *um novo equilibrio territorial se estabelece na região quando as diferentes etnias retomam relações pacificas e, sobretudo, relações comerciais. Entretanto, o sentido destas trocas mudaria profundamente pois resultava da posição désigual dos diferentes grupos envolvidos no acesso ao comercio com os brancos* ».

Dorénavant, les stratégies seront davantage individuelles, ou plutôt villageoises, le but étant toujours d'être placé le mieux possible sur l'échiquier régional conduisant aux produits européens. Les communautés les plus influentes vivent en effet le long des fleuves, sur des circuits toujours conditionnés par la traite (*ibid.* : 197) ; les groupes qui en sont éloignés sont commercialement dépendants. Ainsi les Wayãpi de la *crique* Mapari, qui « n'ont de relation ni avec les Roucouyennes, ni avec les Oyampis leurs congénères » ne possèdent par conséquent « que de vieilles haches, à peu près pas de sabres, ni de couteaux, ni de *camisas* [pagnes] » (Coudreau, 1893 : 25).

Parallèlement, des inégalités sociales naissent, ou s'affirment : avec le commerce de traite, des intermédiaires locaux émergent, ou plus exactement « se spécialisent ». Ce genre d'attitude en expansion n'était cependant pas récent, ainsi que le souligne Coudreau (1893 : 560) en affirmant que certains « Roucouyenne » particulièrement entreprenants comme « Couraïpo, Atoura et Alounanoualé, s'étaient fait une spécialité d'accompagner les Français qui venaient dans leur pays. Ils [p. 59] accompagnèrent sans doute Patris, Mentelle, Leblond, ainsi que les commerçants créoles qui commençaient à suivre cette voie. Ils étaient toujours en voyage avec les Français, ils avaient des malles pleines de marchandises et ils parlaient la langue des Blancs' [rapportèrent les Amérindiens à l'explorateur] ».

Si l'attrait pour les biens occidentaux a pu générer des alliances, il a donc également été à la base d'une rude concurrence qui explique par exemple les conflits opposant les Roucouyenne aux Tiliyo sur le Parou de l'Ouest, aux Oyarikule sur le Tapanahony et aux Apalai sur le Parou de l'Est dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Coudreau, 1893 : 547) <sup>1</sup>. Soulignons que ce que les voyageurs occidentaux désignaient sous le terme de « Roucouyenne », et qui leur apparaît longtemps comme possédant une unité politique, linguistique et territoriale, était en fait une véritable mosaïque comprenant tour à tour de nombreux groupes que j'ai cités : cela fera l'objet d'une mise au point dans la suite de l'ouvrage.

Une sorte d'équilibre instable finit par s'imposer, où chaque groupe local avait sa place propre, qu'il devait toutefois protéger, dans la chaîne du commerce de traite. Les relations commerciales, qu'elles concernent les Amérindiens entre eux (Frikel, 1958 : 136-137) ou le troc avec les Noirs Marrons (Coudreau, 1893 : 152) et les Blancs, s'établissaient toujours selon le schéma duel du *banare* (*pawana* chez les Wayana) <sup>2</sup> : chacun ne traitait qu'avec un « partenaire commercial bien défini », qui était son référent et avec lequel un type particulier de relation s'élabora, fait de complicité et d'intérêt.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les agrégats wayanahle, tête de pont de la fédération sur le territoire français, et upului plus au sud, coexistent toujours, indissociables mais néanmoins distincts, s'étalant du Litany au Marouini et aux hauts Jari et Parou de l'Est ; les Apalai, géographiquement mieux individualisés, sont plus méridionaux.

---

<sup>1</sup> Whitehead (1992 : 138) écrit que, « *as result, European occupation was also the pretext for settling disputes or gaining social advantage* ». Le même effet a été noté, plus récemment, chez les Yanomami (Ferguson, 1992).

<sup>2</sup> À propos de ce terme, cf. Butt Colson (1973 : 16-17 ; 1983-84 : 87), Grenand (1982 : 139), Rivière (1984 : 82), Gallois (1986 : 201-206), Chapuis (2003b)...

### II.6.3 - Mêlée : concurrence, métaclans, proto-ethnies

[Retour à la table des matières](#)

La concentration de population, que l'on retrouve mentionnée chez d'autres voyageurs que Tony, indique que le clientélisme régnait, que l'« homme éminent » attirait gendres et épouses, ce que confirme Stedman (an VII : 428) lorsqu'il remarque qu'un « chef de nation [...] a une plus grande étendue de propriété parce qu'il a plus de bras pour les faire valoir, sa famille étant ordinairement très nombreuse (c'est lui, surtout, qui a plusieurs femmes) ». En fait, avec l'apparition de coalitions, des femmes furent échangées de façon ciblée, afin de renforcer des alliances, d'autant que la polygynie le permettait. Il est certain qu'un véritable clientélisme eut cours au bénéfice des chefs de guerre notamment, qui accaparaient prestige et cadeaux intéressés des Occidentaux, dans la mesure où, [p. 60] comme le remarquait déjà le père Pelleprat ([1655] 1857 : 129), « ceux qui avaient accès aux biens occidentaux se trouvaient en position de recevoir plusieurs femmes car en échange ils devaient en fournir leurs beaux-parents ». Les produits métalliques, outre leur valeur utilitaire et marchande, constituaient le bien de prestige par excellence.

Progressivement, des coalitions ont pris une forme plus stable ; le groupe local clanique en constituait l'élément de base. Revenons maintenant sur les détails du processus d'agrégation entre groupes, en utilisant les matériaux dont je dispose à ce sujet. Les regroupements (« proto-ethnies ») qui sont à l'origine des ethnies actuelles ne se réalisèrent pas au hasard. Ils se sont en grande partie structurés en fonction de trois facteurs. Le premier de ces facteurs, ce sont les bases claniques : c'est à partir de ces bases que se sont constitués les agrégats que j'ai nommés superclans et qui actualisèrent, je l'ai souligné, les potentialités du système totémique.

Un second facteur d'association semble avoir été la langue. En effet, si plusieurs passages de la tradition orale mettent en exergue les écarts linguistiques

et soulignent leur importance aux yeux des indigènes de l'époque, d'autres montrent que la proximité de langue était considérée comme un critère de compatibilité potentielle, laissant entrevoir des alliances possibles. J'ai déjà cité ce passage explicite : « On savait les noms [des guerriers ennemis] parce qu'on espionnait les étrangers. [Les espions] discutaient à l'écart... se demandant si ceux-là pourraient devenir leur famille : 'ils sont bons pour être nos parents !', dit [finalement] un des espions » (Chapuis, 2003b : 533) car ils parlent une langue proche.

Enfin, cela ressort nettement des chapitres précédents, l'intérêt économique constitue le troisième facteur poussant les clans à s'allier. Il se présente sous deux aspects : d'abord comme élément d'attraction justifiant que l'on se rapproche d'une fraction de clan ou de superclan mieux placée sur un circuit de négoce ; ensuite comme mécanisme conflictuel, l'enjeu justifiant des affrontements qui pouvaient également trouver leurs racines dans des antagonismes totémiques. Ce fut presque toujours dans un contexte de combat et de concurrence que se formèrent les agrégats proto-ethniques.

En résumé, on s'associait de préférence à une fraction de son clan d'appartenance qui disposait d'un meilleur accès aux produits de traite. Si cela n'était pas possible, l'alternative était de choisir un clan totémiquement, et donc culturellement, apparenté ou allié, voire un groupe parlant un dialecte voisin, intercompréhensible.

La notion de « système social homogène » (Menget, 1985 : 136), déjà utilisée plus haut (cf. p. 35), peut être conçue à partir de chaque clan, de façon concentrique avec plusieurs niveaux :

- un noyau fort de quelques clans situés à proximité, liés par des relations étroites et fréquentes : intermariages, troc, vengeance... (cf. p. 36, l'exemple de Chabrillan) ; ce sont les superclans ;



- des rapports plus lâches avec d'autres clans linguistiquement proches : si besoin, on se fait la guerre avant de conclure la paix, pendant laquelle on conservera des villages proches, voire mêlés, mais distincts ;

- et des relations généralement antagonistes vis-à-vis de ceux avec lesquels les contacts sont très épisodiques ou indirects.

Si les superclans se sont bâtis sur des matériaux claniques et totémiques, il n'en va pas de même de ce que j'appellerai les « métaclans », lesquels constituent des assemblages beaucoup plus hétéroclites (de clans, de superclans...) à partir de bases plus opportunistes et conjoncturelles. Les écarts linguistiques semblent plus importants : les contraintes économiques unissent des entités culturellement plus distantes que celles qui forment les superclans.

Prenons le cas des Mawayana qui, à en croire Kuliyanan, fédérèrent en un métaclan les Sikiyana (qui s'étaient unis aux Peitopityana et aux Tunayana notamment) et les Sikaleyana, eux-mêmes partie d'un superclan. De même, les Kumalawai s'unirent aux Alakwayana, aux Wayanahle et sans doute aux Kukuyana, ensembles déjà composites.

Quant à la fédération, elle consiste en l'assemblage des métaclans entre eux, et de superclans restés isolés. Elle est actualisée par l'existence de vastes coalitions. Voici un exemple que l'on rapprochera de ceux cités p. 48-49 :

« Les Upului ne sont pas anéantis car ils sont extrêmement nombreux, avec les nombreux Opakwana, les Kwalakwaliyana, beaucoup d'Alakwayana... parce que leurs clans (-yana) alliés sont très nombreux dans la forêt. Ainsi, parce qu'ils ont leurs propres alliés (*timalonke inamolo*), ils se réunissent et disent : 'bon, allons-y !' Les Upului sont alliés (*tëhetalepai*) avec les Kuwalakuwaliyana, avec les Kwananiyana, avec les Mekuyana. » (Chapuis, 2003b : 583).

Le terme *tëhetalepai*, littéralement « se saluer », évoque la rencontre amicale, la familiarité, l'alliance. Mais nous n'en sommes pas encore aux mélanges, à la

mêlée généralisée où chacun perd de son autonomie pour se fondre dans un ensemble unifié : cet état sera l'apanage de l'ethnie.

Rappelons que ce processus fut logique et chronologique, mais qu'il s'étala dans le temps, tel ensemble ayant déjà cristallisé sous forme de proto-ethnie alors qu'ailleurs de nombreux clans persistaient plus ou moins isolément, ou constituaient des superclans, voire des coalitions encore incertaines.

Car il n'y avait pas toujours le choix : le moindre lien pouvait alors servir à justifier une alliance ou une fusion, ce qui explique que Rivière (1984 : 41) ait pu dire à propos des Tiliyo contemporains : « *there usually exists a penumbra of individuals related to the core inhabitants in a variety of ways. It is this people who are likely to represent the most mobile part of the population* »

Les agrégations qui ont prévalu à l'époque clanique ont, certainement dans la majorité des cas, obéi au modèle que j'ai dégagé ci-dessus. À ce propos, il faut considérer que quand une lignée d'un clan intégrait un groupe plus important appartenant à un autre clan, elle ne perdait pas son identité au sein [p. 62] de ce groupe, mais pouvait la perdre vis-à-vis des groupes extérieurs. Si cet ensemble était alors lui-même intégré dans une fédération plus large, ses membres conservaient une identité de préférence (soit celle du clan initial, soit celle de l'amalgame qui lui avait succédé) tout en acquérant celle de la fédération. Et ainsi de suite. Par ce processus de dilution, il n'est pas douteux que de nombreuses lignées changèrent de groupe d'appartenance, au point parfois de ne plus se repérer que par rapport au dernier agrégat investi ; tel fut sans doute le cas de celle, pourtant prestigieuse, du Kayana Kumiyumu, absorbée par les Piyanakoto et/ou les Wayana (Frikel, 1955 : 206-207).

Lors de la fusion entre plusieurs clans, il est certain que nombre de référents claniques se perdirent au profit de l'un d'eux, plus important en nombre ou plus représentatif, et sous la bannière duquel ils durent se ranger. Cela est net avec les Upului. On sait que cette importante fédération était très inclusive : c'est sans doute celle qui a regroupé le plus d'éléments en déshérence. Or, de nos jours, un

certain nombre d'Upului sont incapables de citer leur clan d'origine, en tout cas le clan antérieur à leur intégration à cette fédération, comme si cette dernière étiquette avait gommé les précédentes. Enfin, on peut repérer un autre mode de disparition d'une lignée : le cas où le dernier porteur d'un nom de cette lignée est fait prisonnier et contraint d'adopter une dénomination imposée par ses vainqueurs.

Les intégrations impliquant des éléments non karib ne sont pas exclues. C'est le cas, notamment, d'un groupe wayana (classé par les Wayãpi comme « clan des descendants de l'anaconda ») qui s'est adjoint vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle aux Wayãpi, lesquels étaient à cette époque bien placés sur le circuit de traite courant vers l'Oyapock et recouvert en 1836. C'est également à un phénomène de ce genre que nous assistons avec l'intégration progressive de Kaikusiyana aux Wayãpi, toujours au XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui, redisons-le, n'empêcha nullement qu'il y eût des tensions entre eux (cf. par exemple Coudreau, 1893 : 368). C'est encore Coudreau qui nous indique à ce sujet que les Kaikusiyana (Caïcouchianes) qu'il rencontre sur un petit affluent du haut Jari, dépourvus de tout, s'apprêtent à quitter leur village pour aller vivre sur l'Oyapock : « Nous allons nous mêler avec les Oyampis, nous prendrons leur langue, et bientôt il ne sera plus question des Caïcouchianes » (*ibid* : 369), lui auraient-ils dit. Il faut souligner que, « de 1850 à 1880, les Wayãpi semblent avoir été suffisamment maîtres du commerce de l'Oyapock pour exercer une attirance sur les Wayana et les Apalai » (Grenand, 1982 : 182 ; cf. aussi p. 140-141), s'enrichissant de cet apport humain (*ibid.* : 322). Ce passage présente l'avantage de montrer que, lorsqu'il n'y avait pas le choix, tous les efforts et sacrifices étaient entrepris, y compris celui de changer de langue, pour avoir accès aux biens occidentaux. Tout cela prouve encore, s'il en était besoin, la très réelle prééminence des facteurs économiques dans le processus de constitution des ethnies.

Ces données imposent une réflexion d'ordre général. Ce n'est jamais « le » groupe dans son entier, celui des Kaikusiyana par exemple, qui s'est fondu à la fédération wayana, mais une de ses factions seulement, d'autres ayant choisi (ou

ayant été contraintes à) des sorts divers, dont le rattachement aux agrégats tiliyo et wayāpi nous est connu. Il en fut de même pour les Kumalawai, pour les Okomëyana [p. 63] et bien d'autres sans doute. On devrait donc éviter d'utiliser, dans les travaux historiques consacrés à ces groupes forestiers, l'article défini.

Pour en revenir aux fédérations (ou proto-ethnies) karib, elles ne coexistèrent pas sans conflit. La trace de leur concurrence est nettement perceptible à travers l'épisode Èhapëtïpë qui décrit comment, à l'issue d'une poursuite acharnée débutée sur le haut Parou de l'Est, les Apalai furent anéantis sur un inselberg par les groupes de la coalition wayana / upului, à majorité upului, (Chapuis, 2003b : 611-619). On comprend mieux pourquoi cet épisode, somme toute banal, a pris un tel relief historique chez les indigènes, si l'on considère qu'il signe l'avènement du contrôle par la coalition wayana / upului du segment médian, stratégique, du trafic, tandis que les Apalai refluent vers le Brésil : ce segment se situe à la jonction du circuit d'approvisionnement des groupes de la région du haut Trombetas à l'ouest et de celui qui alimentait les Apalai au sud.

C'est du même type de problème dont nous entretenit l'élimination du monstre *Tulupele* du Parou de l'Est (cf. p. 54) : ce récit traite sur un mode symbolique de l'essor du libre échange, et nous permet par la même occasion de situer les « frontières » des fédérations en lice. Schoepf (1976), Rauschert-Alenani (1981 : 243) ainsi que Van Velthem (1992 : 54), de même que le savant wayana Kuliyanan, mentionnent que le monstre fut abattu sur la *crique* Asiki du Parou, laquelle semble bien servir de limite entre les Apalai au sud et les Wayana / Upului au nord (Octavie Coudreau vers 1900 faisait passer le circuit d'échange par le Citale, juste en amont de l'Asiki). Notons que ce type de délimitation n'est pas exceptionnel. Ainsi Schomburgk (1845 : 63) a repéré au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ce qu'il caractérise comme une « *ultima Thule* », sous forme d'une cataracte, entre les Maopityana et les Piyanakoto. La notion de frontière, sinon de territoire, existait à cette époque, et il est très probable qu'elle ait été une conséquence de la concurrence pour les biens occidentaux.

## **II.7 - LE TEMPS DES ETHNIES : ASPECTS GÉNÉRAUX**

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu une nébuleuse de clans, ainsi que les clans eux-mêmes, éclater, se recomposer différemment, intégrer des éléments nouveaux et, finalement, se répartir en plusieurs agrégats, sortes de nœuds relationnels politiquement distincts : les proto-ethnies. Ces agrégats en gestation, entre lesquels les flux étaient continus, baignaient au milieu d'autres entités similaires (Wayāpi, tiliyo...) mais aussi de fragments de clans isolés : ils vont continuer à prendre de la consistance et à s'agencer selon une hiérarchie fondée sur l'accès aux biens occidentaux. Face aux modifications successives des circuits d'approvisionnement en produits manufacturés, les équilibres s'étaient modifiés, une nouvelle répartition des rôles s'était imposée. Au terme de longs conflits, ceux qui restaient des nombreux protagonistes de jadis, remodelés en fonction des événements mais aussi des réalités nouvelles, avaient fini par se positionner dans le cadre de la paix. Les groupes locaux, caractérisés sur le plan clanique et géographique, ne sont pas pour autant des clans mais plutôt des entités à but lucratif ayant adopté une [p. 64] étiquette clanique unique. Ils peuvent être composés d'un ou plusieurs villages situés sur les berges d'un même fleuve d'importance moyenne.

Quant aux ethnies, elles naissent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et continuent de se former dans la première moitié du XX<sup>e</sup>. De tous les facteurs intervenus alors sur le processus d'ethnisation, l'abolition de l'esclavage (1848 pour la France, avec une mise en application plus tardive) est sans doute celui dont les conséquences eurent le plus d'impact. Elle impliquait au premier chef un besoin accru de main-

d'œuvre à bas coût pour relancer la colonie (Sibour, 1861 : 129 ; Vidal, 1862) <sup>1</sup>. C'est ce projet qui sous-tend les objectifs fixés au lieutenant de vaisseau Sibour, chef d'état-major du gouverneur qu'il représentait lors de la signature du traité d'Albina. Deux de ces objectifs nous intéressent ici : 1) libre parcours du fleuve Maroni et de ses affluents ; 2) « affranchissement des Bonis et autres tribus indiennes de l'intérieur vis-à-vis des Awcas [Ndjuka]... » (Sibour, 1861 : 120). Il faut dire que ces derniers verrouillaient littéralement le Maroni, faisant payer au prix fort (*ibid.* : 123) le monopole qu'ils détenaient sur le négoce entre la côte et l'intérieur : ce négoce, pourtant « si lucratif » (*ibid.* : 128), était de ce fait limité et les populations forestières demeuraient quasiment coupées du reste du monde.

Rappelons que c'est la logique globale de la formation de l'ethnie qui est au cœur de cette étude. Il ne s'agit pas d'une histoire proprement dite. Les étapes pouvant coexister, les indications chronologiques n'ont qu'un intérêt indicatif.

### **II.7.1 - Archives orales : la mêlée généralisée**

[Retour à la table des matières](#)

L'auto-histoire wayana considère avec insistance le groupe contemporain comme un ensemble hétérogène, dont elle détaille à plaisir les composants, je vais y revenir. Kuliyanan le répète souvent, faisant même du mélange le principe de constitution de tous les groupes actuels. Ainsi : « tous les Noirs [Boni, Ndjuka, Saramaka...] se sont mélangés [entre eux], comme nous [l'avons fait] avec les Apalai, les Wayãpi, les Tiliyo : nous-mêmes sommes un peu mêlés [métissés] avec les Opakwana, avec les Wayanahle qui ne sont pas nombreux... » (Chapuis, 2003b : 563) : on le voit, la « pureté » est exclue de ce schéma qui fait de l'ethnie un ensemble bigarré.

---

<sup>1</sup> Ce sera encore le projet du préfet Vignon (1985 : 232) dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle : « Indiens et Bonis, dans ce pays sous-développé, constituent une réserve de main-d'œuvre qui sera très précieuse pour la mise en valeur de l'intérieur ».

Examinons le terme systématiquement employé par Kuliyanan pour rendre compte de ce phénomène. *Ēhehtau* (ou *tihthahe*) est un adjectif que l'on peut traduire de plusieurs façons : « mélangé », qui est le sens le plus courant <sup>1</sup> ; « indéci » ; « imbriqué » « alterné », pour dire par exemple qu'on place une perle rouge après une blanche et ainsi de suite mais aussi « hétérogène », « inégal », « varié » (par exemple pour la couleur des feuilles d'un arbre) ; et enfin « métissé » (un [p. 65] métis se dit *ēhehtali*). Mais notons que *ēhehtau* ne convient pas aux mélanges (comme celui de l'huile et de l'essence) où le produit fini est d'une autre nature que ceux qui ont contribué à le créer, où les ingrédients du mélange perdent leur identité : dans ces cas-là, on emploie le terme *iklosi*, emprunté aux Boni. Deux sens principaux se dégagent donc : le métissage des individus (produit de l'exogamie) l'imbrication, l'intégration de fragments de clans divers dans un même ensemble social.

Bien que Kuliyanan ne l'ait jamais utilisée, Aimawale me précisa qu'il existe une autre expression pour rendre compte du mélange humain : *tesiptëi kutatëi hemalë*, qui signifie : « nous sommes tous emmêlés (enchevêtrés) maintenant », nous [les Amérindiens de la région], à la façon d'un lacs végétal inextricable, ou de cheveux. Cette dernière image ne fait appel qu'à une imbrication d'éléments, elle ne suggère pas qu'ils soient fondus les uns dans les autres : dans leur mêlée, ils sont devenus indistinguables les uns des autres.

Par contre, quand le grand-père Haiwë, un vieux Wayana, décrit le phénomène, il parle bien de métissage : « parce que tout le monde s'est dispersé, alors nous sommes tous devenus très différents (*tïwëtïwëlën*), notre corps est différent [de ce qu'il était avant], les Boni disent 'mêlés' » [*moksi*, peut-être inspiré de « mixé » ; équivalent récent, d'origine boni, de *iklosi*].

Cette brève analyse lexicale nous renvoie à deux ordres de réalité : d'une part, la juxtaposition de groupes sociaux, de fragments de clans ; d'autre part, le

---

<sup>1</sup> On dira par exemple *Palasisitom Wayana malë ēhehtau* pour signifier que des Blancs vivent chez les Wayana, mêlés à eux sans pour autant se métisser.

métissage des individus. Car s'il est bien admis que les corps se sont mêlés sans retour, les identités claniques ont été conservées, quant à elles, jusqu'à une date récente.

## II.7.2 - Traces écrites : l'accroissement du négoce

[Retour à la table des matières](#)

Les circuits du négoce allaient, une fois de plus, subir d'importantes modifications : à la suite de l'ouverture du Maroni en 1861, l'Oyapock fut relégué au rang de voie secondaire, et les Wayãpi perdirent rapidement une ouverture commerciale. Alors se développa, ainsi que l'avance Grenand (1982 : 181-182), un « immense circuit de traite dans l'intérieur de la Guyane orientale, circuit dans lequel entrèrent de nombreuses ethnies : Boni, Djuka, Tirio, Apalai, Wayãpi, Emerillon. Les produits occidentaux provenaient soit de Paramaribo soit de Cayenne, ces deux comptoirs offrant une spécialisation suffisante pour créer deux courants commerciaux inverses. »

C'est sur cette toile de fond que les Wayana devinrent peu à peu les principaux colporteurs de l'intérieur, ce que d'ailleurs ils sont restés. De fait, quand Coudreau (1893 : 546) visite les Roucouyenne / Ouayana, il sera désagréablement surpris par leur caractère mercantile, qu'il stigmatise à plusieurs reprises : « nous n'entendons guère plus qu'un mot : *imouinpalé* [*mīnpalë* : « marchandises »] -, ce qui domine, dans le sauvage, c'est le mercanti ». Il nous les montre en échange permanent et fébrile (*ibid.* : 541-542, 563, 574) et stigmatise les Boni, selon lui leurs véritables initiateurs et parrains dans le commerce de traite.

[p. 66]

En fait, après la suppression de l'esclavage qui anéantit l'économie de plantation de la colonie, la découverte de l'or en Guyane suscita une ruée qui parvint dans l'intérieur du pays après 1870 (Petot, 1986) et entra en contact avec les autochtones. On ne connaît pas précisément les conséquences de cette rencontre, mais il est probable que les Amérindiens trouvèrent là, en échange de



la fourniture de gibier et autres aliments, une source importante et non contrôlée par les Noirs Marrons de biens occidentaux, ce qui accrut sans doute à leurs yeux l'attrait pour cette contrée et eut pour effet de faire monter les tarifs à leur avantage, la demande étant importante et pressante.

Je dois apporter quelques précisions. D'abord, chacun des segments de la fédération roucouyenne, comprise dans son extension large incluant à la fois les Apalai, les Roucouyenne et les Upului, détient alors le monopole sur une étape stratégique du réseau d'échange régional, entre les Noirs Marrons d'un côté et les groupes de l'intérieur de l'autre. La situation d'« intermédiaires obligés » des Wayana (Coudreau, 1893 : 563) est en partie consécutive aux différends qui opposèrent les Boni aux Wayāpi sur l'Oyapock dans les années 1830, interdisant ce fleuve aux premiers, qui durent se rabattre sur le Maroni après l'affaire de Cafésoca (1841) où les soldats français de ce fort firent feu sur un groupe de Boni venus parlementer. Ensuite, le contexte n'était plus à la guerre, mais au commerce pacifique, où chaque groupe labellisé occupait une place précise et unique, qu'il cherchait sans cesse à améliorer, dans les réseaux d'échanges qui parcouraient la région, tels des arcs tendus entre le Tapanahony, le Maroni, l'Oyapock et le Parou de l'Est, le Jari, jusqu'au Trombetas, au haut Corentyne <sup>1</sup> et sans doute même à l'Essequibo.

Enfin, il faut souligner l'importante extension ouest-est de la traite dominée par les Wayana. Ainsi, Gallois (1986 : 196, 200) signale un circuit de troc impliquant les Roucouyenne entre le Trombetas et la région Parou de l'Est / Jari / Marouini. Une observation de Coudreau (1893 : 91-92) va dans le sens de telles relations des proto-Wayana avec des groupes occidentaux, et témoigne en même temps de la concurrence entre les ethnies en gestation pour s'assurer des monopoles commerciaux.

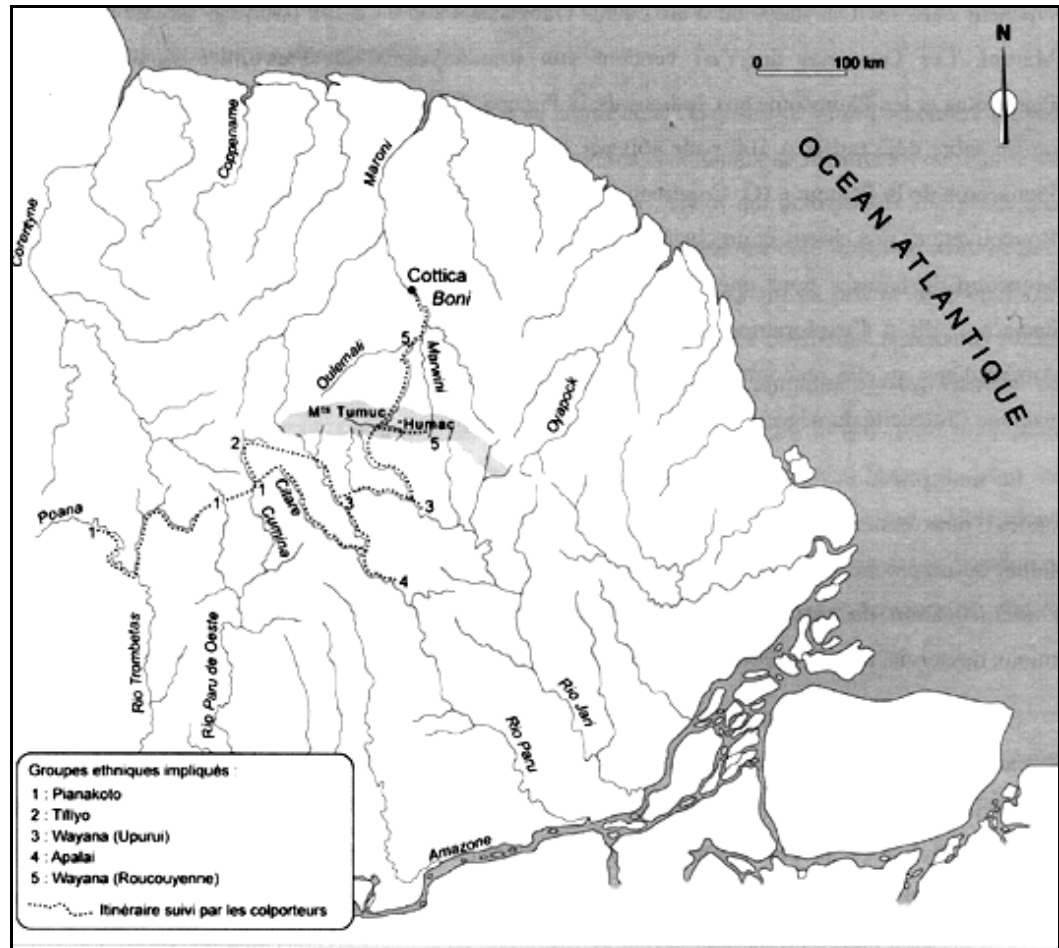
---

<sup>1</sup> Nous savons que les Ndjuka troquaient jusque-là, avec les Tiliyo et les Piyanakoto. De plus, quand Schomburgk (1845 : 83-84) passe dans cette zone, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ces groupes évoquent et localisent un ensemble karib situé au sud et à l'est, ensemble dont certains éléments apparaissent dans l'histoire wayana, comme les Tunayana, les Sikiyana, les Maipulisiyana, les Waiwai.

[p. 67]

Carte 5 : Circuit commercial décrit par O. Coudreau en 1901

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)



Mais c'est Octavie Coudreau (1901 : 145-147, 156-159, 165), l'épouse de l'explorateur, qui nous fournit la meilleure illustration de ce négoce ouest-est : « les Pianacotos [du haut Cumina, affluent du haut Trombetas] vont faire commerce avec les Roucouyennes du Parou » qui eux-mêmes constituent les intermédiaires avec les Boni (ils échanent notamment des chiens et des hamacs contre des haches). Mme Coudreau décrit le circuit entre les Boni, les Amérindiens du Jari, ceux du Parou de l'Est, du Citale (affluent du haut Parou de

l'Est) et de l'Oulemali (affluent hollandais du haut Litany), les Pianakoto du Cumina (autre nom du Parou de l'Ouest, affluent de gauche du Trombetas ; il s'agirait de l'Erepecuru selon Frikel, 1958 : 114) et enfin ceux de la Poanna, comme on appelait alors un des formateurs du Trombetas dont la source est proche de celle du Corentyne (Schmidt, 1942 : 26).

On s'aperçoit que ce trafic est tout à fait ordonné, chaque groupe occupant une place précise : « le trafic des Pianacotos se fait exclusivement avec les Roucouyennes du Parou [de l'Est]. Les Roucouyennes reçoivent leurs marchandises des Mécoras (nègres Boni) du Maroni. Ou les Bonis [p. 68] viennent chez les Ouayanas du Yari ou les Ouayanas vont à Cottua [Cottica, village boni] dans le Maroni. Les Ouayanas du Yari vendent aux Roucouyennes du Parou, les Roucouyennes aux Pianacotos et les Pianacotos aux Indiens de la Poanna. Qu'on s'imagine ce que peut coûter une hache ou un sabre déjà tarifés à 100 pour 100 par les Bonis quand ces objets arrivent entre les mains des Pianacotos de la Poanna » (O. Coudreau, 1901 : 165). Qu'échangeaient-ils ? « Nous avons donné aux Roucouyennes nos chiens et nos hamacs. Tu sais, les Mécoras (nègres) veulent beaucoup de chiens et beaucoup de hamacs pour une hache, alors les Roucouyennes demandent tous nos chiens et nos hamacs », dit à l'exploratrice un chef Piyanakoto du Parou de l'Ouest (*ibid.* : 156). Tous les Amérindiens qu'elle rencontre ont au moins un couteau (*ibid.* : 162), ce qui permet de deviner au passage l'intensité du négoce.

La multiplication du nombre d'intermédiaires rendait intenable la situation des groupes les plus isolés : pour bénéficier de la révolution culturelle qu'engendraient les produits métalliques, il leur fallait se rapprocher davantage des circuits, et si possible s'intégrer à un groupe mieux placé. D'où l'intensification du mouvement de concentration des populations dans quelques bassins fluviaux mieux desservis, et l'instauration de hiérarchies sociales en fonction de l'accès au réseau.

L'ouverture du Maroni stimula un autre réseau, parallèle au précédent, celui des Ndjuka, maîtres du Tapanahony, qui approvisionnaient déjà depuis longtemps

les Tiliyo jusqu'aux sources du Parou de l'Est (Crevaux, 1883 : 304 , Coudreau, 1893 : 304 ; Schoepf, 1976 : 65) et, depuis plus de cinquante ans, les Tiliyo et Piyanakoto (Pianoghotto) établis sur le haut Corentyne (Schomburgk, 1845 : 86-87), sur la haute Wanamu et le Curuni, où Schomburgk (*ibid.* : 69, 78) a découvert des Piyanakoto équipés de produits métalliques hollandais venant du troc avec les Noirs Marrons (Mekuru) du Maroni.

Au total, parallèlement au phénomène de concentration des populations, on assiste à un net accroissement du négoce entre la forêt et la côte, facilité par l'usage de pirogues plus lourdes et importantes.

L'adhésion unanime des indigènes au système marchand permet de comprendre l'instauration de hiérarchies régionales, lesquelles se construisaient à partir de l'attrait différentiel exercé par les puissances coloniales : « *O elemento principal a ser levado em consideração na análise das relações intertribais é justamente o papel das rentes de colonização que vieram, na segunda metade do século XIX, modificar o equilíbrio do relacionamento entre povos indígenas da área* » (Gallois, 1986 : 144). Cet attrait explique aussi en grande partie les mouvements de populations qui, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, déterminèrent la configuration actuelle du groupe. On observe une sorte de rétraction des centres d'intérêt économique vers une zone correspondant au sud des Guyanes française (Grenand & Grenand, 1985 : 14) et hollandaise (Grébert, 2001 : 17). La politique brésilienne vis-à-vis des Amérindiens, parallèlement aux exactions de certains groupes créoles [*caboclos*] (Coudreau, 1901 : 118-119 ; 1903 : 157-171), paraît avoir découragé une bonne partie d'entre eux, les repoussant des [p. 69] zones d'influence de cette nation vers d'autres sources d'approvisionnement, principalement à l'est où les Roucouyenne jouaient un rôle prépondérant.

Ce mouvement se poursuivit, notamment grâce au statut de « Territoire de l'Inini » conféré au sud de la Guyane française dès 1930 (ce statut prit fin en 1969, les élus locaux se substituant au régime du protectorat dans la gestion de la

colonie devenue département), statut qui octroya aux indigènes une liberté de gestion, un confort et une sécurité <sup>1</sup> qu'ils ne trouvèrent pas du côté brésilien avec le SPI, créé en 1910 par le Maréchal Rondon, et encore moins avec la FUNAI qui en prit la suite en 1972, s'attirant de vives critiques pour n'avoir pas su faire cesser les exactions coloniales (Grenand, 1982 : 18, 183-185). De plus, les intermédiaires indigènes, *gran man* et « capitaines » (responsables de village pour l'administration ; cf. Collomb, 1999), reçurent un salaire, ce qui fit que, pour les Apalai comme pour les Wayãpi du Brésil, leurs homologues français (nommés « Wayãpi français » pour les seconds selon Gallois, 1986 : 129) furent considérés comme riches et privilégiés (*ibid.* : 129), donc enviés. Cet attrait s'exerça jusque chez les quelques Wayãpi du Kouc qui avaient un partenaire commercial chez les Wayana et n'hésitaient pas à venir s'engager comme salariés temporaires auprès des Boni sur le Maroni (*ibid.* : 206).

Le D<sup>f</sup> Bois (1967 : 33) relevait d'ailleurs à ce sujet que « les Wayana bénéficient des hauts salaires qui ont cours en Guyane [par rapport aux pays voisins]. En 1964, on comptait 20 moteurs hors-bord pour 72 hommes adultes ». De la même façon : « depuis quelques années, ils sont presque tous pourvus de fusils de chasse modernes et font une grande consommation de cartouches : la viande de chasse prend une part croissante dans leur alimentation » (*ibid.* : 29). On notera au passage que l'adoption de la technologie occidentale a indirectement contribué à modifier le régime alimentaire des Wayana au profit de la chair animale.

Il faudra attendre le milieu du XX<sup>e</sup> siècle pour que les Emerillon et les Wayãpi prennent leur indépendance économique vis-à-vis des Wayana, avec la création du poste de Camopi : « Redécouverts en 1938 par le D<sup>f</sup> Heckenroth, les Wayãpi du haut Oyapock, las de subir l'exploitation commerciale des Wayana <sup>2</sup>, se rapprochèrent à nouveau des Français » (Grenand, 1980 : 20). L'installation de ce

---

<sup>1</sup> Ils se trouvèrent à l'abri aussi bien des appétits financiers et politiques, que des missionnaires et, un peu plus tard, des maladies épidémiques et des touristes.

<sup>2</sup> Qui donna lieu à quelques débordements, si l'on en croit Gallois (1986 : 206).

poste et de celui de Maripasoula en 1949 ainsi que de plusieurs autres sur le versant brésilien rompit la chaîne du commerce interclanique : « les relations intertribales qui ponctuaient jusque vers 1950 la vie des Indiens de haute Guyane se sont aujourd'hui considérablement affaiblies. Avec l'émigration des Wayana du Jari vers l'Itany, la source de l'Oyapock a cessé d'être une voie commerciale » (*ibid.* : 24 ; cf. aussi 185).

Ce tarissement récent des flux, après une phase d'attraction qui avait vu l'accroissement des ensembles favorisés et la quasi-élimination concomitante des fragments forestiers isolés, contribua à [p. 70] durcir la scission entre ethnies, chacune évoluant désormais indépendamment dans un contexte spécifique : c'est l'aboutissement de ces formations que nous connaissons aujourd'hui, avec les Wayãpi sur l'Oyapock et les affluents de l'Amapari, les Emerillon sur le Tampak et la Waqui, les Apalai sur le Parou de l'Est, les Wayana principalement sur le Litany, le haut Maroni et le Tapanahony.

On ne peut appréhender ce qui s'est passé en Guyane qu'en reconnaissant la prééminence d'une structure englobante - les réseaux régionaux - sur les sociétés locales. Entre ces dernières se sont constituées des distinctions en fonction non seulement de l'accès aux biens occidentaux mais aussi de leur relation au pays colonisateur. Dans la hiérarchie régionale, il apparaît clairement que la catégorie wayana / roucouyenne avait acquis un certain prestige et présentait des avantages économiques réels <sup>1</sup>. C'est d'ailleurs bien ce qu'a remarqué Grenand (1972 : 139-143) lorsqu'il note le « mépris » non déguisé des Wayana vis-à-vis des Wayãpi (cf. aussi Coudreau, 1893 : 523), qui en arrivent même à développer vis-à-vis d'eux « un complexe de l'arriéré » <sup>2</sup>. Ce mépris, d'origine économique mais vécu sur le plan ethnique, les Wayãpi le reportent symétriquement sur les Emerillon. On trouve une différence du même genre entre Wayãpi-puku et « Wayãpi

---

<sup>1</sup> La langue de traite est d'ailleurs le roucouyenne, comme le signale Coudreau à plusieurs reprises (1893 : 563, 590...).

<sup>2</sup> Autre signe de cette hiérarchie : les Wayãpi se flattent de leur métissage avec les Wayana. Ces derniers préfèrent n'en pas parler (Grenand, 1982 : 48). Cf. également Gallois, 1986 : 190.

français » (Gallois, 1986 : 135), dont la caractérisation est le fruit de leur distance respective au monde des Blancs. C'est vers cette époque aussi que les « gens de l'anaconda », qui regroupent dans un « clan » wayāpi des personnes liées, ou appartenant à la coalition karib et venues résider et s'allier chez les Wayāpi par facilité commerciale, perdent leur dénomination initiale pour devenir « les Wayana » (Grenand, 1982 : 141 et 322).

Cela signifie que, dorénavant, les étiquettes ethniques sont revendiquées en tant qu'elles correspondent à des situations sociales enviables : ceux qui s'en écartent, caractérisés comme « sauvages » ou « Indiens de la forêt », de moins en moins nombreux, sont d'une certaine façon des exclus sociaux, des marginaux (Coudreau, 1893 : 368).

Fait important, un nouveau rapport des Amérindiens au commerce et aux biens occidentaux s'était progressivement établi. Ils ne cherchaient plus, comme aux premiers temps, à se procurer l'instrument (fusil, hache...) pour lui-même, à l'aveugle : en gestionnaires avisés, profitant de la concurrence entre pays colonisateurs pour les séduire, ils tendaient à effectuer leur propre choix pour bénéficier de la meilleure qualité<sup>1</sup>. Pour cela, ils devaient soit se procurer de l'argent par le salariat<sup>2</sup>, possible principalement sur la côte, soit se trouver à proximité des meilleures sources d'approvisionnement et, dans tous les cas, faire jouer la concurrence entre Occidentaux. Entre temps, ils étaient également [p. devenus plus exigeants : si Jesse de Forest pouvait se pourvoir en denrées alimentaires pour presque rien en 1623, Coudreau, vers 1890, se plaint sans cesse de la cherté du moindre service (cf. p. 65).

---

<sup>1</sup> Les produits français étaient généralement estimés de moins bonne qualité que ceux des Hollandais. Ces derniers bénéficiaient de ce fait d'une clientèle plus importante.

<sup>2</sup> Ce phénomène a débuté plus tôt dans les régions septentrionales : ainsi de ces Waika [Akawaio] qui ont temporairement quitté leur village pour aller travailler dans une scierie sur la rivière Pomeroon « *with a view to earn money to procure those articles which have become almost necessities of life with them, namely, wearing apparel, implements for cultivating their fields, guns, powder, and shot.* » (Schomburgk, 1842: 187).

Précisons que ce n'est pas le commerce qu'ont découvert les Amérindiens avec les Occidentaux, mais une nouvelle forme d'échange, où la détention unilatérale par les Européens (ou leurs intermédiaires créoles ou noirs marrons) d'un monopole imposé et non négocié, concernant principalement les objets métalliques, plaçait les indigènes dans une situation de dépendance majeure et de concurrence là où, autrefois, régnait surtout la complémentarité (cf. p. 36). Auparavant, le troc s'insérait dans un ensemble relationnel varié (artisanat, femmes...) et possédait un aspect symbolique fort car chacun maîtrisait la fabrication de l'ensemble de ses moyens de production, même s'il n'excluait pas l'existence d'inégalités.

### **II.7.3 - Mêlée : changements technologiques, exogamie généralisée**

[Retour à la table des matières](#)

De nombreux éléments permettent d'étayer les importantes relations ouest-est précédemment envisagées. En effet, la tradition orale wayana fait état de luttes et d'alliances avec des Piyanakoto, avec des Saluma, avec des Mawayana <sup>1</sup>, qu'il faut peut-être, selon Butt (1965 : 86), assimiler aux Maupityana <sup>2</sup>, avec des Sikiyana et bien d'autres... Or tous ces groupes étaient localisés, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> vers les sources du Trombetas, proches du haut Corentyne. Seule l'analyse minutieuse de l'auto-histoire wayana, recoupée avec celle des autres ethnies de l'aire comprise entre le Rio Branco à l'ouest et l'Atlantique au nord et à l'est, permettrait une compréhension plus fine des mouvements de population ici simplement ébauchés.

---

<sup>1</sup> Kuliyaman en fait des ennemis des Taila, ce que confirment les données historiques occidentales (cf. note 53). [p. 49, note 1, mb]

<sup>2</sup> Ce qui me semble discutable. Taponte, chef wayana du Litany, dit à de Goeje (1955b : 11) que les Mawayana se nomment ainsi car « ils font un bruit semblable à celui du crapaud *mawa* » ; or *mau* désigne le coton, et *maupit* « l'épouse du coton ». Gillin (1948 : 803) pour sa part en fait un sous-groupe des Atorai



Quoi qu'il en soit, il faut insister sur certains changements technologiques cruciaux qui ont marqué ce processus complexe, s'imposant en quelques décennies seulement dans l'ensemble de la zone. Ils sont les conséquences de la véritable révolution sociale déjà envisagée à propos de la paix et caractérisée par le terme *tëhmakai* (cf. p. 55). Citons tout d'abord la généralisation de l'abattis et de la consommation du manioc, alors qu'auparavant un bon nombre de groupes étaient chasseurs-cueilleurs ; le maïs <sup>1</sup>, qui semble avoir été de consommation relativement courante dans les temps anciens, ainsi que cela ressort de plusieurs récits (Chapuis, 2003b : 215, 309, 311, 511), est rapidement remplacé partout par le manioc que beaucoup ignoraient auparavant : le développement de la culture de l'abattis est à mettre en relation avec la relative sédentarisation permise par la paix.

Par ailleurs, l'installation des villages sur les berges de fleuves plus importants, puis la modification des circuits de négoce, se sont accompagnés d'un changement de mode de transport : on est passé progressivement du transport pédestre dans le sous-bois, empruntant des gués, à la pirogue [p. 72] en écorce puis à la pirogue en bois, plus conséquente et adaptée aux cours d'eau barrés de dangereux rapides. On trouve dans l'auto-histoire un certain nombre d'indications à ce sujet (Chapuis, 2003b : 591, 631...). Il n'est pas douteux que ce passage du transport terrestre au transport fluvial après la fin des guerres a permis d'accroître notablement la quantité d'objets transportés. À son échelle, cette petite révolution, à peu près contemporaine de l'ouverture du Maroni, a dû s'accompagner d'une irruption relativement massive - toute proportion gardée - des échanges, et l'intérêt qu'il y avait à contrôler - être partie prenante ou tout simplement à être bien placé sur - le circuit de traite s'en est accru d'autant.

Sur le plan de l'organisation sociale, on est passé à une exogamie quasi généralisée. Il est cependant certain que le passé n'a pas été totalement oublié. La concurrence et les exactions d'autrefois ont été étouffées, certes, mais elles

---

<sup>1</sup> Mentionné dans la région des Guyanes notamment par Harcourt (1613 : 94).

peuvent encore à présent rendre compte d'inimitiés ancestrales entre familles - lesquelles nourrissent toute une idéologie de la vendetta (Chapuis, 2001) - au sein du même ensemble ethnique, mais interdisent également certains intermariages : j'y reviendrai dans le quatrième chapitre.

La discrétion générale qui entoure l'origine clanique vis-à-vis des Blancs (cf. Troisième partie) représente un effet des privilèges - qu'il s'agit de conserver - conférés par l'étiquette « ethnique ». Frikel (1958 : 126) a noté le même phénomène de prudence à propos de la catégorie « tiliyo » : alors qu'il interrogeait voilà plus de cinquante ans des personnes qu'il savait être des Alamayana, des Piyanakoto, des Alimiyana, des Leleyana.... ces derniers s'identifiaient spontanément comme Tiliyo, n'acceptant pas de bon gré la dénomination « clanique ». De tels comportements reflètent l'acceptation par les indigènes de cette nouvelle entité sociale qu'est l'ethnie.

L'ethnie consiste en l'agrégation d'entités de taille et de complexité différentes : elle unit, de façon plus ou moins lâche, des fragments de clans isolés et des coalitions dont certaines ont déjà véritablement acquis densité et stabilité, comme les Upului, alors que d'autres sont plutôt informes elle n'a pas eu partout, au moins au début, la même homogénéité.

Frikel (1958) nous livre, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, certes sans autre précision, des données sur un bon nombre de groupes généralement considérés comme disparus : des Alamayana, au nombre d'environ 150 personnes, auraient alors vécu dans six « *malocas* » [maison collective constituant un hameau] sur le Parou de l'Ouest et vers le Citale (cf. aussi Figueiredo, 1961), alors que d'autres semblent avoir traversé l'Amazone pour se réfugier non loin de la côte atlantique (Durbin, 1977 : 31, 33 ; carte de Nimuendajù, 1943) ; des Aramihh.tchó [Aramichaux] auraient encore disposé de trois *malocas*, pour cent personnes, dans le haut Parou de l'Est ; il y aurait eu sept ou huit *malocas* de Prôuyana [Pilëuyana] vers le Malapi et le haut Akalapi ; des Okômoyána [Okomëyana] et des Tunayana menaient une vie indépendante (Farabee, 1919)...

[p. 73]

L'intégration dans les grands ensembles n'a donc pas satisfait tout le monde et de petites unités sociales à emblème clanique ont longtemps subsisté ou plutôt, se sont volontairement isolées, même si elles ont souvent rejoint ensuite, pour la plupart, les ethnies constituées. Quel est le fonctionnement de celles qui ont longtemps perduré indépendamment (en tout cas à l'écart des rassemblements ethniques) ? Quelles sont les bases de leur référent clanique ? Quelle conception ont-elles de leur propre histoire ? Autant de points qui mériteraient une étude approfondie. On voit en tout cas que l'événement n'a pas eu partout le même impact et a suscité des réactions diverses.

## **II.8 - LE TEMPS DES ETHNIES : L'ETHNIE WAYANA**

[Retour à la table des matières](#)

En cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, les ethnies wayana, apalai et tiliyo sont en passe de naître, mais elles ne sont pas encore achevées. Il leur reste à devenir telles qu'elles se présentent de nos jours. Centrons maintenant notre attention sur les mécanismes de constitution de la seule ethnie wayana, création du XX<sup>e</sup> siècle, et sur les modalités de sa composition, puisqu'il s'agit là d'une des principales questions qui ont motivé ce travail. J'insisterai sur le fait qu'on retrouve, au sein du même ensemble politique, des disparités sociales du même ordre que celles relevées entre les ethnies elles-mêmes dans le chapitre précédent. En ce qui concerne cette période récente, les deux histoires, l'amérindienne et l'occidentale, adoptent une voix commune, l'oral et l'écrit se rapprochent au point de pouvoir mêler leur souffle : aussi ne feront-ils plus l'objet de paragraphes séparés.

## II.8.1 - Stratégies amérindienne et noir marron

[Retour à la table des matières](#)

L'ensemble démographiquement majoritaire qui se trouvait au pourtour des Tumuc-Humac sur le haut Jari, le haut Parou de l'Est, le Citale et le haut Marouini représentait jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle près des deux tiers de la population « roucouyenne » (cf. p. 105). Ce chapitre traite principalement de la façon dont cet ensemble va basculer vers le nord-est sous l'influence conjointe des Boni, des Kukuyana / Wayanahle (fraction la plus septentrionale ; cf. p. 87) et de la gestion de la colonie française, au détriment de la fraction apalai qui choisit de rester brésilienne. C'est sans doute cet ensemble qui avait accueilli la plupart des fragments épars de clans occidentaux auxquels la catégorie wayana a servi de creuset pour s'intégrer dans un réseau privilégié, au prix d'un semi-effacement, ou plutôt d'un recouvrement des origines claniques, induit par une conception ethnique de la société. Ce sera notamment le cas de Tunayana <sup>1</sup>, venus de l'ouest, associés à des Malawai ou Kumalawai, après [p. 74] avoir transité par les groupes des Tumuc-Humac, « se mêler aux Roucouyennes de l'Itany et de la Marouini » (Coudreau, 1893 : 564).

Ce groupe central forestier, qui allait jouer un rôle majeur dans la constitution des ethnies (apalai et wayana) que nous connaissons, était défavorisé sur le plan des matériaux occidentaux par rapport aux groupes locaux fluviaux plus proches

---

<sup>1</sup> Une coïncidence m'interroge : Frikel (1958 : 127) fait des Tunayana (« clan de l'eau ») un groupe dialectal avec les Saluma. D'après lui, ils seraient nommés « Okoimo-yana », c'est-à-dire Ēkëyümëyana, « gens de l'anaconda » (lequel animal a un lien symbolique fort avec l'élément aquatique dans les cultures autochtones) : or, rappelons-nous que les Wayāpi nommaient exactement ainsi le groupe 'wayana' qui s'était joint à eux dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avant de lui attribuer sa dénomination « ethnique » à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Grenand, 1982 : 141). Que faut-il en penser ? Une fraction tunayana « wayanaisée », ou plutôt « roucouyennisée », aurait-elle été s'associer aux Wayāpi ? Il existe de fait une forte association entre les Wayana et l'anaconda. Ce dernier serait à l'origine des « races » (noire, blanche, amérindienne, asiatique) selon la tradition (Chapuis, 2003b : 357-367), et c'est la prolifération bruyante et bâtitseuse des autres qui serait cause du reflux des Amérindiens au cœur de la forêt protectrice.

des sources d'approvisionnement. Les Roucouyenne / Wayana du Litany, quant à eux, se fournissaient dans un premier temps auprès des Boni en produits manufacturés - tissus pour les moustiquaires et les pagnes, hameçons, couteaux, haches, limes, verroterie... - que les Noirs Marrons se procuraient auprès des Blancs contre du coton filé, des chiens, du tabac, des hamacs, de la plumasserie... puis ils en irriguaient non seulement les Wayãpi de l'Oyapock, du Kouc et de l'Amapari <sup>1</sup>, mais aussi les groupes upului, roucouyenne et apalai des Tumuc-Humac, du Jari et du Parou ; ces derniers contrôlaient à leur tour l'extension du réseau vers le sud et vers l'ouest, en direction d'ensemble de groupes de Guyane occidentale dont je viens de parler, comme les Sikiyana, les Tunayana, les Kalauyana et d'autres, étalés jusqu'aux sources du Trombetas à l'ouest (H. Coudreau, 1893 : 91-92 ; O. Coudreau, 1901 : 165) et au Corentyne au nord <sup>2</sup>. Ils cachaient l'existence de leurs « clients » aux Boni <sup>3</sup> (et aux Ndjuka) ainsi qu'aux Blancs, de peur de perdre leur monopole... Quand Crevaux (1883 : 304) se renseigne sur les affluents occidentaux du Parou de l'Est, « les Roucouyennes », dit-il, « craignant que [il] ne pousse [ses] excursions jusque dans ces parages, ne racontent que des histoires fantastiques » afin de le décourager. Partout dans la région, les signes de concurrence commerciale sont évidents.

La chaîne des intermédiaires commerciaux est donc plus complexe que ne la concevait Mme Coudreau (cf. p. 67-68) : entre les Wayana du Jari et les Boni, il existait de nombreux relais qui défendaient leur position : certains individus y jouent un rôle capital. C'est le cas d'Apoike <sup>4</sup>, principal chef roucouyenne du

---

<sup>1</sup> Après leur rupture avec les Brésiliens (Gallois, 1986 : 203).

<sup>2</sup> Cette zone était en effet très peuplée. Lors de son passage, cinquante ans avant Mme Coudreau, Schomburgk (1845, carte) place des Tiliyo et des Piyanakoto sur le haut Corentyne et le Wanamu, des Sikiyana sur le Capahu, des Piyanakoto sur le haut Curuni...

<sup>3</sup> Ces derniers défendaient également leur propre monopole. Quand Normand (1924 : 47) se rend dans le haut Maroni, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les Boni s'opposent à ce qu'il apporte des objets chez les Amérindiens. On retrouve un comportement de ce genre chez les Ndjuka tentant d'empêcher la première expédition franco-hollandaise d'atteindre les Tiliyo du Tapanahony (Vidal, 1862 : 537).

<sup>4</sup> N'ayant pas encore trouvé trace d'un quelconque Apoike dans les généalogies, j'ai pensé qu'il s'agissait peut-être d'un ascendant d'Aloike, lequel fut un des premiers chefs de village du bas Litany ; en 1952, le village de ce dernier était le plus en aval, près de Maripasoula, (Mazière,

Litany d'après Coudreau, et qui a déjà servi de « chef d'escorte » à Crevaux (1883 : 110). Il aurait été élevé chez les Boni, parle leur langue, a déjà été au Surinam et a travaillé pour des orpailleurs français au niveau de l'embouchure du Tampok (Coudreau, 1893 : 88). Il mènera le voyageur jusqu'au village du chef Touanke (communément orthographié de nos jours Twenke), sur le haut Marouini, et niera l'existence de groupes plus à l'ouest, alors même que des Amérindiens de son village en avaient parlé à Coudreau : à l'évidence, Apoike comme Touanke entendaient ainsi se [p. 75] réserver le contrôle exclusif du reste du circuit (*ibid.* : 91-92). Les relations commerciales fonctionnaient selon un mode duel (cf. pawana, note 61 [p. 59, mb]) : ce ne sont jamais « les » Roucouyenne par exemple qui échangeaient avec « les » Sikiyana ou autres, mais tel Roucouyenne avec tel Sikiyana. Un individu plus entreprenant que les autres pouvait avoir des partenaires dans différents clans ; il avait ses propres réseaux.

Les conflits pour obtenir ou conserver la place la plus rentable dans les circuits ne cessent pas, mais deviennent le plus souvent personnalisés - c'est tel individu plutôt que telle communauté qui est menacé, contrairement à ce qui se passait auparavant - et prennent désormais davantage l'aspect d'empoisonnements<sup>1</sup> que d'escarmouches entre factions (cf. p. 48, 63). C'est le cas quand Coudreau (1893 : 580, note) nous dit qu'« Apoike a été empoisonné, dans l'été 1891, par [...] Acouli ». Il s'agissait, pour le nouveau « cacique officiel des Roucouyennes français » (*ibid.*), d'éliminer l'enfant gâté des Boni et des Blancs afin de s'accaparer ses privilèges. Qu'il y ait eu ou non mort d'homme n'a guère d'importance, l'essentiel étant ce que le discours nous rapporte. Une autre technique d'exclusion était la stigmatisation et l'abandon d'un homme éminent âgé par ses obligés, comme lorsque Ochi supplante Apoike (*ibid.* : 577). C'est dans ce contexte de concurrence qu'Apoike refusera d'accompagner Crevaux chez le Roucouyenne Yeleumeu, et que Yeleumeu stigmatisera l'Upului Alikole dans le

---

1953, carte). Cependant, un ancien m'indiqua qu'Apoike était un autre nom d'Alipoike sur lequel je ne possède pas encore de données.

<sup>1</sup> À propos des empoisonnements comme mode de règlement des conflits chez les Wayana, cf. Chapuis, 2001.

but de le desservir aux yeux de Crevaux, afin qu'il n'obtienne pas une place correcte dans le circuit, et ce au nom d'antagonismes internes motivés par l'accès aux biens manufacturés, comme nous le verrons plus longuement dans la troisième partie. Nous sommes loin des guerres de clans ! Certains « entrepreneurs » audacieux ne reculent devant rien pour accéder à une position prééminente sur les réseaux de trafic des biens occidentaux, pour se rapprocher des pourvoyeurs Boni ou Blancs.

Quant aux Apalai, ils jouaient au sud vis-à-vis du conglomérat central un rôle similaire à celui des Roucouyenne au nord, au point d'être associés à ces derniers par les Wayãpi dans l'appellation « le peuple des intermédiaires commerciaux » (Gallois, 1986 : 202 ; Crevaux, 1883 : 331). Ainsi ils « faisaient profiter [du troc de matériel occidental avec les Portugais] leurs voisins Wayana [du haut Parou et du haut Jari, ceux que j'ai regroupés sous l'appellation « groupe central »] en leur fournissant, contre de l'encens et de la salsepareille, l'outillage - couteaux, haches... - qui leur était indispensable » (Schoepf, 1972 : 35), tout en essayant, eux aussi, de cacher aux Blancs leur existence. Crevaux (1883 : 328) rencontre un jeune Apalai parlant un peu le portugais et situe (*ibid.* : 324) la limite nord du « territoire » apalai en aval du Citale, vers la rivière Asiki dont j'ai déjà parlé (cf. p. 63). À la même époque, Octavie Coudreau signale que les Apalai fréquentent, à l'ouest, le haut Curua de Alenquer (Schoepf, 1972 : 37).

[p. 76]

On les voit très actifs et mobiles dans le commerce de traite, entretenant des amitiés sur l'Itany (Coudreau, 1893 : 109) tout en conservant des attaches sur le Parou de l'Est <sup>1</sup> où débutent d'ailleurs des relations directes, et qui seront quasi ininterrompues, avec des Brésiliens désormais installés sur le moyen Parou de l'Est, ce qui provoquera des épidémies dévastatrices (Rauschert-Alenani, 1981 :

---

<sup>1</sup> C'est un Roucouyenne du Parou de l'Est (donc probablement un Apalai), nous dit par exemple Coudreau (1893 : 51), qui a construit pour un notable boni un carbet de passage amérindien traditionnel.

248-249). Un Apalai, Acouli, sera même nommé par Coudreau (1893 : 571), je l'ai déjà signalé, « cacique des Roucouyennes français ».

Pouvoir politique et réussite commerciale semblent aller de pair. Ces jeux complexes, qui déclinent une catégorisation en termes d'éloignement des fournisseurs en biens occidentaux et de qualité du réseau relationnel, permettent de voir dans la situation particulièrement enviable du groupe du chef Twenke <sup>1</sup>, très proche des Boni, l'explication de l'antagonisme qui l'oppose aux autres factions, venues plus tardivement sur le Litany. Cette famille, actuellement cataloguée « Kukuyana » (nous trouverons plus loin une mise au point à propos des appellations kukuyana et wayanahle) fut en effet une des premières à s'établir sur le Marouini, puis sur le Litany si l'on en croit aussi bien les informateurs de Hurault (1968 : 19) que le grand-père Haiwë, un vieux conteur wayana, qui précise : « pas le Twenke de maintenant, celui d'autrefois, le grand-père de Helepaikë [ou Paikë, qui serait le grand-père maternel du dernier et feu Twenke] ».

Coudreau (1893 : 120, 122) a pour sa part rencontré un « Touanké », chef de village sur le haut Marouini ; il était le fils de Ouané, important cacique dont le village était situé sur un affluent du Marouini, sur les marches des Tumuc-Humac, lequel Ouané « conclut [en compagnie du *yapotoli* Tamoui], à la crique Coutou, affluent du Marouini, le traité de paix et d'amitié avec Gongo, grand-man des Bonis » (*ibid.* : 104). Cet ensemble de faits peut suffire à expliquer les liens privilégiés des dits « Kukuyana » avec les Boni, surtout si l'on ajoute que c'est Namiyai, un *peito* de Paikë, fils d'un ancien Twenke, qui découvrit la survivante Atopala <sup>2</sup>, dans l'histoire qui permit d'éviter la disparition du groupe boni (Chapuis, 2003b : 538-565). Au-delà des Kukuyana, on a vu que les contacts entre

---

<sup>1</sup> Je pense qu'on doit retenir comme première mention de ce nom, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la graphie « Touarinqué » à l'extrême sud-ouest du conglomérat, c'est-à-dire dans la position la plus éloignée du Maroni (Leblond, 1813, carte).

<sup>2</sup> Coïncidence ? Notons que l'on trouve dans Crevaux (1987 : 67) un Atopa qui aurait été un fils de Boni lui-même, le fondateur du groupe noir marron. Quant à Paikë, de Goeje (1955b : 11) relève qu'il était le père de Namiyai et un frère du chef Taponte décédé en 1938 (*ibid.* : 18).



proto-Wayana et Noirs Marrons furent bien plus étroits et complexes qu'il n'y paraît au premier abord (cf. p. 20-21 et encart p. 40).

Notons que le Touanké que rencontre Coudreau (1893 : 82) est doté d'une clientèle très influente son frère Tatayel est le chef du premier village roucouyenne du Litany, Pikiolo, qui, à en croire l'explorateur, servait de base de ralliement à tous ceux qui venaient du Jari ou du Parou de l'Est ; son neveu, Aisso, est le vrai chef et fondateur du village de Peio, sur le Sinale [affluent du Marouini], dont un des fils est promis à la fille d'Apoike, autre chef du Litany (*ibid* : 116) qui a été élevé chez les [p. 77] Boni et parle leur langue (*ibid* : 88) - il a travaillé pour des Blancs sur un placer du Litany, est-il même précisé - ; et c'est le gendre de Touanké, Acouli (Apalai), qui est en train de créer le grand village du Sinale, où se rassembleront les populations de diverses autres localités (*ibid* : 116). Acouli a lui-même plusieurs obligés (*peito*), dont l'un est chef de village sur le haut Jari ; le petit-fils de son neveu, Mayaou, était chef du premier village au-dessus de Maripasoula lors de mes terrains des années 1990. On voit ainsi se tisser des alliances entre quelques entrepreneurs dynamiques qui concentrent le pouvoir : mais ces hommes éminents ne font plus la guerre, ils sont devenus des stratèges économiques.

Un fragment d'histoire indigène nous montre de façon paradigmatique la chaîne d'attraction et de domination qui gouvernait le positionnement des groupes. Deux émissaires des Wayana établis, peu nombreux, sur le Litany et le Marouini en Guyane française, vont avertir - de la part des Boni présentés comme les mandataires des Blancs - les membres du groupe restés côté brésilien, sur le Jari, qu'il y a ici du travail et des produits occidentaux. L'un d'eux, Paikë, ne serait autre que le fils du Twenke de l'époque (Coudreau, 1893 : 106) : on retrouve là le rôle d'intermédiaires privilégiés joué par certains Amérindiens, ainsi que le mélange des genres entre politique et économique, relevé dès l'époque précolombienne (cf. p. 26). Cet extrait rend également compte d'un moment capital dans l'histoire du groupe wayana puisque son plus gros contingent, attiré

vers le nord, va, en quelques décennies, définitivement basculer sur le versant français des Tumuc-Humac :

« Yamaikë et Paikë sont allés informer les gens <sup>1</sup>, ceux du Litany y sont allés... 'je suis venu !', dit-il, 'gens de ma famille !', dit-il, 'il n'y a plus de guerre maintenant, n'ayez pas peur !', dit-il, 'ce sont nos associés, nos fournisseurs [les Boni qu'il accompagne], d'après ce qu'ils m'ont dit [Paikë transmet le message des Boni : ils sont là pour commercer]. Nous, [sur le Litany], nous avons vraiment [beaucoup] de choses des sabres, des perles, des pagnes - pas nos anciens pagnes en coton, on a jeté nos [anciens] pagnes on peut jeter tout ça [les objets traditionnels]...' Il a juste dit cela : 'tout est arrivé !', a-t-il dit, 'des hameçons, de quoi prendre les *aimara*, du fil de pêche, du coton, le coton des Français, nous n'avons plus à chercher, nous ne serons plus piqués par les moustiques parce que [les Boni] ont apporté énormément de choses... pour que les Indiens, de leur côté, rapportent des légumes'. Ils ont dit seulement ça. 'Allons informer les gens de nos familles, qu'ils aillent là-bas, d'abord là-bas, [les Blancs] cherchent de la main-d'œuvre [*peito*] !', disent-ils... 'Je vais aller là-bas !', a dit [le Blanc], à Kuyumïn, pour m'occuper d'or là-bas !', rapporte [Paikë]. 'Donc il veut des gens pour porter sa nourriture et pour porter toutes ses affaires, [mais] pas pour rien : contre des clous pour nos pirogues... ! Nous n'allons plus avoir de difficulté !'. [Paikë et Yamaikë] sont allés dans chaque [village] indien [faire la publicité pour le Blanc] ! Ensuite, les Indiens arrivent... Beaucoup d'Indiens viennent, ils s'installent là. Lui, Yalukaimë, est leur chef : 'bon, nos partenaires sont venus, les enfants, n'ayons plus peur maintenant !', a-t-il dit, 'nous sommes peut-être de la même famille que lui, Paikë, et que lui, Yamaikë ! Des chefs [blancs] sont venus, leurs paroles sont bonnes, bien que nous ne comprenions pas [ce qu'ils disent], mais les Boni nous traduiront toujours leurs paroles'... Le lendemain, des pagnes sont coupés gratuitement, juste pour marquer la paix : *tikiþ*... [Paikë et les Boni] coupent des pagnes, [offrent] des couteaux à manche lisse, des couteaux petits comme ça et [d'autres] comme ça,

<sup>1</sup> Yamaikë et Paikë sont les intermédiaires amérindiens des Boni vis-à-vis de Masili et des siens et de bien d'autres, installés sur des affluents du Jari notamment. On retrouve dans le rapport de la mission Montoux-Richard (1932 : 953), un Yamaikë, chef wayana, ce qui confirme les observations de Normand (1924 : 100, 117, 143) qui a rencontré un Paikë chef d'un village de l'Oulémali, au Surinam, et un Yamaïke sur la berge française du Litany. Selon la tradition orale tiliyo, Yamaikë fut un Tiliyo capturé par les Wayana, puis marié à l'une d'eux, intégré au groupe (Rivière, 1987 : 264) par le biais de l'institution du *peito*. Paikë, ou Kuyuwiman ou Helepaikë, est le grand-père maternel du dernier Twenke, décédé dans les années 1980.

des sabres d'abattis grands et petits, de vilaines pelles courbées [houes]. Cette fois, [les Indiens du Jari] ne font que prendre ! ... Il y a de petites haches et des grandes comme ça, mais ils prennent de tout : des rabots... [Tout] ce qui est si apprécié des Indiens ! Puis Poiti [orpailleur français, sans doute créole] ouvre des [sacs de] perles, il en sort comme ça ! 'C'est gratuit, je vous les distribue juste [sans rien [p. 78] demander en échange], ces choses !', dit-il. Il distribue des perles, des paquets de clous petits et gros comme ça et comme ça ; et [les Indiens] en prennent : 'prenez ces choses !', dit-il. Des marteaux, de tout, du sel gros comme ça... Terminé, c'est fini ! Eux, les Indiens, vont repartir. 'J'ai besoin de main-d'œuvre !', a dit Poiti. 'Moi ! Moi !... ' ont dit les Indiens, et cela [a continué] jusqu'à maintenant, pour qu'on travaille à faire des layons [par exemple]. » (Chapuis, 2003b : 871-879).

Cet extrait met bien en évidence l'attrait immédiat et massif, presque magique, qu'exerçaient les produits occidentaux sur les populations locales. Ce processus est particulièrement net dans le récit que j'ai intitulé « *Les temps modernes* » (Chapuis, 2003b : 885-917) qui montre également que certains individus ont joué un rôle prépondérant dans les mouvements de population : il s'agit notamment de Masili, que Rauschert-Alenani (1981 : 246) a rencontré alors qu'il était chef en territoire brésilien, et de Twenke, côté amérindien, tandis que Kuwasi<sup>1</sup> est emblématique côté boni (Chapuis, 2003b : note 2148). Des rapports de pouvoir se précisent au sein de l'ensemble amérindien où quelques personnalités jouent un rôle crucial, notamment du fait de leurs relations privilégiées avec les Noirs Marrons.

Dans le même ordre d'idée, Malavate et Yanamale, chefs wayana renommés, s'attireront le respect et la crainte des Boni en survivant vers 1950 à l'absorption du *mewu*, un *obia* (substance magique) puissant qui tuait les faibles et donnait force et pouvoir aux autres.

---

<sup>1</sup> Ce serait ainsi que les Wayana nommaient le *gran man* boni Awensai (de Goeje, 1955b : 3 1) qui aurait été le premier Boni (avant Tolinga) à avoir épousé une Amérindienne (Rauschert-Alenani, 1981 : 245). Il avait créé un village, Godoholo ou Gondolo, vers le confluent de la Kumakapan en territoire hollandais, en aval mais à proximité des Wayana du Litany (Normand, 1924 : 68 ; Zimmerman, 1972).

Quant au basculement vers le nord, la dynamique n'en devait plus s'arrêter : les Wayana allaient quitter sans retour le Brésil et les tributaires de l'Amazone. Si Kuyumīn, lieu-dit cité dans l'extrait précédent, était un site d'orpaillage sur le haut Jari <sup>1</sup> (Cognat, 1967 : 71, 81), d'autres histoires racontent l'attraction vers le Litany où s'était notamment implantée, vers 1930, une distillerie d'essence de bois de rose qui nécessitait de la main-d'œuvre.

Quoi qu'il en soit, les vieux Wayana soulignent la joie des familles arrivant en Guyane française la sécurité était assurée, et il n'y avait pas de difficulté à se procurer les biens métalliques qui faisaient l'objet d'une âpre concurrence sur le territoire brésilien où ils avaient vécu jusque là.

Il faut ici noter que la notion de possession de territoire basé sur des ressources naturelles n'a pas joué de rôle, en tout cas de rôle important, dans les stratégies amérindiennes des sociétés de l'aire étudiée, contrairement à ce qui fut le cas au nord (Butt Colson, 1973 : 57) et sans doute dans bien d'autres zones. Ce sont au contraire ici des ressources importées, manufacturées, qui ont principalement conditionné les stratégies de positionnement géographique.

L'action des Boni a principalement consisté à déterminer, au détriment du groupe brésilien, dit apalai, l'orientation du groupe central, encore hésitant quant au choix du partenaire occidental, en s'appuyant sur la séduction matérielle, l'attrait du salariat et l'absence de contrainte, notamment [p. 79] religieuse, qui caractérisaient la Guyane française : aussi Coudreau (1893 : 80, 82) peut-il considérer le Litany comme « la grande route des Roucouyennes [...] venus les uns du Yary et les autres du Parou et qui descendent à Cottica faire des échanges ». Cottica devint, pour le bénéfice des Boni, le principal centre de négoce avancé, point de jonction entre la côte et l'intérieur (O. Coudreau, 1901).

---

<sup>1</sup> Risque de confusion avec le lieu-dit « Kuyuwim'in » situé sur le Marouni.

### MIGRATION DES WAYANA VERS LE NORD

Grenand (1972 : 115 et suiv.) confirme que, lors de la dernière migration des Wayana, liée aux diverses nations « colonisatrices », un glissement vers le nord s'est produit, surtout vers la région du Litany pour les Wayana du Parou et du Jari, et de façon moins marquée vers le Palumẽ pour ceux du Parou. En effet, à partir de 1935, des *garimpeiros* à la recherche de richesses minières apportèrent de petites épidémies et un certain danger au groupe du Brésil, alors le plus puissant. Or, poursuit Grenand, si l'administration française n'était présente dans l'intérieur du pays jusqu'en 1937 que pour en contrôler l'or, l'idée d'une protection des populations indigènes naquit en 1939, aboutissant en 1949 à la création du cercle municipal de Maripasoula puis à l'ouverture d'un dispensaire en 1952, de leur côté, les Surinamiens faisaient des efforts semblables. L'aide sanitaire et la protection contre les exactions aboutirent à un glissement de population vers le nord.

Il est également probable que le mariage du *gran man* Awensai (nommé en 1917) avec une Amérindienne du Jari « afin de sceller la paix et l'amitié entre les deux peuples » (Othily, 1988 : 13) ait favorisé l'émigration vers la Guyane française.

L'entreprise boni, conjuguée à l'attrait exercé par le département français comparé à ce que proposait le Brésil de l'époque, réussit pleinement puisque la masse centrale du groupe allait être littéralement aspirée vers le nord dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Au début, il semble s'être plutôt agi d'un flux important, à double sens, motivé par le troc, entre le Brésil, le Litany (berges française et hollandaise confondues) et le Palumẽ<sup>1</sup>, sans implantation nette

---

<sup>1</sup> On ne doit pas négliger le rôle des Ndjuka qui, après avoir commercé au XIX<sup>e</sup> siècle jusque chez les Saluma du haut Trombetas (de Goeje, 1908 : 74), agissaient d'une façon similaire à

(Grébert, 2001 : 15, 17, 22-23). J'en ai livré plus haut un exemple issu de la tradition orale. Ce n'est qu'au milieu du siècle que l'installation va être progressivement complétée (Hurault, 1961 : 142-143).

Les principales étapes de cette installation, liées sans aucune réserve par les observateurs à des intérêts économiques, nous ont été restituées : entre 1945 et 1955, Hurault (1968 : 2) a constaté la [p. 80] migration de plus d'une centaine de Wayana - comprenant sans doute des Apalai ayant remonté le fleuve - du haut Parou de l'Est et du haut Jari vers le haut Itany, en partie grâce au salariat que suscita l'édification du bourg de Maripasoula, dans laquelle les Amérindiens joueront un rôle de premier plan. Dans la décennie suivante, d'autres fragments, ainsi que l'ensemble des Tiliyo de la même zone, rejoignaient les missions protestantes récemment établies au Surinam : des émissaires indigènes envoyés par les pasteurs semblent avoir provoqué ce flux (Schoepf, 1972). Enfin, la dernière vague migratoire d'importance, celle du groupe du grand chamane Muloko, a été observée par André Cognat (1977, chap. 12 et 29) vers 1970. À chaque fois, c'est un fragment de groupe brésilien qui vient enrichir le groupe français et, dans une moindre mesure, le groupe surinamien. S'il en était allé autrement, les Apalai, qui n'étaient qu'une centaine à l'époque (Schoepf, 1972 : 45), constitueraient le plus gros groupe de la région. Toujours est-il que Bois (1967 : 12) dénombre 242 Wayana dans le bassin du haut Maroni vers 1960, en précisant la répartition par village : Tipiti, sur le Marouini, 34 ; Pleike, sur la berge surinamienne du Litany, 37 ; Yaroukana, *idem*, 13 ; Malavat, berge française, 19 ; Aloike, 28 ; Twanke, 24 ; Anapaike, 46 ; Tiliwë, 12 (contacts fréquents avec étrangers) ; Wempi, 19.

---

celle des Boni sur un axe légèrement septentrional, au Surinam : Lawa → Tapanahony → Palumë, puis différents fleuves en éventail : Parou de l'Est et de l'Ouest, Citale, Sipaliwini, formateurs du Trombetas (de Goeje, 1908)... où les Tiliyo jouaient un rôle clef (*ibid.* : 175). Les Ndjuka attirèrent également des Upului (*ibid.* : 74) et des Wayana. C'est ainsi que de Goeje (1908 :76) rencontre, du côté hollandais, au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, des Wayana du Parou de l'Est et également Wanika, le fils du chef Yacouman qu'avait apprécié Crevaux (1883 : 311-312) sur le haut Jari en 1878

Les chiffres dont on dispose sont certes imprécis, et on ne sait pas toujours exactement ce qu'ils mesurent (quels agrégats, quels clans ?). Néanmoins, si l'on se borne aux grandes tendances, plus fiables, on constate avec Schoepf (1972) que l'effectif brésilien passe de 70% du total (Wayana + Apalai) vers 1890, à 20% en 1972. Actuellement ( $\pm$  2000), il y aurait sur le Parou de l'Est au Brésil moins de 350 Wayana et Apalai, mélangés ou non (Morgado & Camargo, 1996) et, si l'on tient compte d'une migration toujours active vers la France, environ 900 Wayana sur la berge française du Litany et peut-être 150 au Surinam, Litany, Tapanahony et Palumë confondus (Carlin, 1998 : 9), ce qui donne la répartition suivante : à peu près 16% au Brésil, 20% au Surinam et 66% en Guyane. Si l'on excluait les Apalai qui, par définition sont brésiliens, les chiffres seraient encore plus tranchés en faveur de la France.

Il existe plusieurs récits au sujet du rôle actif des Boni dans ces derniers mouvements. Celui de la grand-mère Alimina en dresse pour nous un bon aperçu :

« J'aimais bien Tolinka [*gran man* des Boni], car c'est lui qui nous a fait venir ici. Au début un Boni nommé Kuwasi cherchait une femme indienne, et pour ça il avait emporté beaucoup de perles. Il est venu et a dit : 'Qui veut m'épouser en échange de deux caisses de perles ?'. Sur le Jari, un homme de ma famille, Anahna, a accepté de lui donner ses nièces orphelines. » (Chapuis, 2003b, note 2148).

Il semble que Tolinka (ou Tolinga), *gran man* des Boni de 1967 à 1990, ait profité de la situation pour accroître, ou récupérer, ce qu'on peut appeler une sorte de prééminence de son peuple vis-à-vis des Wayana (il avait d'ailleurs une épouse wayana), tout en tentant de minimiser leurs contacts directs avec les Blancs, dans une ultime tentative de conserver un monopole commercial. Il faut dire qu'au [p. 81] milieu du XX<sup>e</sup> siècle, toute la zone était placée sous la tutelle de

l'administrateur du cercle <sup>1</sup> de Maripasoula (Pinchon, 1955 : 17), secondé par quelques gendarmes.

Le groupe Twenke, partenaire privilégié des Boni, relaya efficacement leurs efforts, à en croire la tradition, en quoi il justifiait parfaitement l'appellation Alukuyana que ceux-ci réservaient aux siens avant de l'étendre à l'ethnie dans son ensemble. Au passage, la tradition orale confirme l'importance démographique du groupe des Tumuc-Humac :

« C'est seulement nous autres, ceux du Jari, qui sommes nombreux. C'est grâce à Twenke que nous sommes ici. Vos pères se sont arrêtés grâce à Twenke, moi [aussi] je me suis arrêté : ceux-là qui sont nombreux [ceux du Jari] se sont arrêtés-là <sup>2</sup>. 'Qui sera avec moi quand vous repartirez, hélas ?', a dit [Twenke], 'je n'ai plus de famille, il ne reste que moi et quelques autres, ce sera le silence [le désert, il ne restera personne] si vous repartez tous ensemble !'. Il ajuste dit ça. Il a raison, Amai-Potī [fils de Twenke], [de dire] : 'vous êtes restés à cause de mon père le *gran man* !'. C'est bien la vérité, c'est vrai... Ce fut une bonne chose. » (Chapuis, 2003b :565).

C'est donc bien un afflux en provenance du groupe central qui permit aux maigres effectifs du Litany de s'accroître - accroissement que la vaccination systématique, pratiquée dès le début des années 50 grâce à l'installation du dispensaire à Maripasoula, a rendu efficace sur le long terme (Bois, 1967 : 6) -, contribuant à faire des Wayana français le groupe actif que l'on sait. En effet, l'importance déterminante de ce basculement se comprend mieux si l'on ajoute que, vers 1950, la population Wayana / Roucouyenne a atteint son étiage démographique, soit environ 500 personnes (Grenand & Grenand, 1985 : 42-43), sa portion française n'en comptant guère qu'une cinquantaine à la suite d'une

---

<sup>1</sup> On retrouve là une division de l'administration coloniale française en Afrique.

<sup>2</sup> Après avoir combattu vers les sources du Jari et avoir habité le Marouini, ceux du Jari pensaient retourner là-bas, mais Twenke les en a dissuadés, selon l'auto-histoire. Des travaux sur les généalogies et l'histoire du peuplement du Litany et du Maroni au XX<sup>e</sup> siècle sont en cours.



épidémie consécutive à la première mission de délimitation des frontières en 1935 (Grébert, 2001 : 17, 56).

Conscients de leur importance numérique et des avantages réels de la situation, les nouveaux arrivants étaient néanmoins doublement les obligés de leurs prédécesseurs sur le Litany, ceux qu'on appelle Kukuyana (ou Wayanahle), plus précisément la famille Twenke. D'une part, parce que ces derniers les faisaient profiter d'une occasion d'améliorer leur confort : on retrouve la notion d'hétérogénéité sociale soulignée précédemment et qui paraît avoir prévalu également chez les Tiliyo où les groupes les plus « développés » servaient de promoteurs de la modernité pour ceux qui restaient à l'écart (Frikel, 1960 : 2, 8-9).

D'autre part, parce que cette famille les « hébergeait » dans sa zone propre : or la tradition attribue une prééminence des premiers installés sur un fleuve par rapport à ceux qui viennent s'y établir après eux, et qui ne peuvent d'ailleurs le faire qu'à condition d'y avoir été invités. Cette situation déséquilibrée constitue l'une des raisons des tensions actuelles entre ceux qu'on identifie comme Kukuyana et les migrants de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, nettement majoritaires. Le fait que les [p. 82] Français aient entériné la situation en faisant de Twenke le *gran man* de tous les Wayana français à partir des années 60 a en quelque sorte renforcé cette situation.

Au total, l'intérêt matériel des uns (ceux du Brésil) et l'intérêt démographique des autres (ceux du Litany) se sont combinés pour déterminer les mouvements de population des années 1945 à 1971, qui ont vu parallèlement chuter l'effectif des Apalai et « Roucouyenne » brésiliens. Avec la migration vers le nord du groupe « central », et donc la rupture du continuum, le segment sud, en partie déserté, fut relativement isolé : des visites régulières mais rares persistèrent jusqu'aux années 1980. On y trouve actuellement mêlés des individus qui se définissent comme Apalai « purs », d'autres comme Wayana « purs » et d'autres comme métis Apalai / Wayana (Morgado & Camargo, 1996). En moins d'un siècle, les jeux étaient

faits au détriment du Brésil où il ne restait plus que quelques centaines d'Amérindiens, principalement des Apalai <sup>1</sup>.

### 11.8.2 - Stratégies occidentale et brésilienne

[Retour à la table des matières](#)

Il semblerait en fait que les actions conjuguées des Boni et du groupe Twenke n'ont pu réussir, c'est-à-dire provoquer un déplacement vers le nord suivi d'une installation durable, que grâce à un contexte particulier. D'une part, et surtout, les avantages relatifs liés à la tutelle de la France, seule grande puissance de l'époque en lice, ainsi qu'un *lobbying* actif de la part de cette dernière auprès des indigènes ; d'autre part, des exactions brésiliennes au sud.

Les Occidentaux n'agirent pas seulement de façon indirecte pour tenter de canaliser ces déplacements. L'ouverture d'un placier par les Hollandais sur le Maroni vers 1930, dans le but de faire revenir les Amérindiens passés sur la berge française (Grébert, 2001 : 20, 131) en témoigne, de même que l'entreprise de séduction exercée par le sénateur brésilien Julio de Andrade sur les Apalai (Rauschert-Alenani, 1981 : 249-250).

Les années 30 signent en effet le regain de l'intérêt de ces pays pour les Amérindiens de l'intérieur, après la période de désaffection qui avait suivi la visite de Coudreau. Cet intérêt de la part des trois nations est d'ailleurs officiellement manifesté par la réalisation, en 1935-37, de missions de délimitation des frontières dont le but non avoué était autant politique que géographique. Les agissements prosélytes du préfet Vignon (qui, plus tard, fut le premier maire de Maripasoula) allant « démarcher » les Wayana du Litany pour les convier à gagner la berge française, de même qu'il les incita à se rapprocher de Maripasoula, vont dans le

---

<sup>1</sup> Schoepf (1972 : 45) attribue la chute démographique plus rapide des Apalai par rapport aux Wayana à des facteurs exclusivement épidémiques. Pour ma part, je pense qu'elle est davantage le résultat d'une fuite vers les régions septentrionales économiquement plus propices, témoignant du grand pragmatisme de ces populations.

même sens <sup>1</sup>. Vignon contribua également à faire nommer Twenke *gran man*, c'est-à-dire « capitaine général » des Wayana français, tandis qu'un représentant hollandais agissait de même en nommant Anapaïke *gran man* des Wayana hollandais. [p. 83] Dans le même temps, nous avons vu les missionnaires protestants du Surinam dépêcher des Amérindiens au Brésil pour en ramener vers eux leurs congénères.

Malgré une réussite partielle (Figueiredo, 1961 : 1-2, 12), il apparaît bien qu'au XX<sup>e</sup> siècle les Brésiliens n'ont pas su séduire la masse centrale <sup>2</sup>, et ce pour deux raisons principales bien repérées par Grenand (1972 : 115 et suiv.) : d'une part, parce qu'ils n'ont pas su calmer la violence (violence physique, exploitation, mépris) des allogènes à l'égard des Amérindiens (cf. aussi Hurault, 1972 : 121) ; d'autre part, parce qu'ils n'ont pas mis en place de service sanitaire correct. Les actions qu'ils entreprirent par la suite (aménagement d'un terrain d'atterrissage en 1970 sur le haut Parou de l'Est, avec installation concomitante de missionnaires bien approvisionnés en marchandises variées et disposant d'une bonne pharmacie, d'une radio... (Schoepf, 1972 : 61-62) a simplement permis de stopper l'hémorragie et de retenir les ultimes noyaux de population de cette région.

Au Surinam, l'installation de missionnaires protestants sur le Palumë et le Tapanahony dans le but de gérer les Amérindiens, puis en 1960 d'une mission à Awara-Soula sur le Litany, créèrent des conditions d'accueil favorables pour les Amérindiens. La présence d'infirmières et d'écoles, de sources d'électricité ainsi que l'approvisionnement en biens occidentaux eurent un réel succès, malgré la lutte sévère qui fut livrée à la tradition (comme au Brésil). Il y eut sans doute vers cette époque à peu près autant de Wayana au Surinam qu'en Guyane française. Cependant, avec la guerre civile des années 80, la chute de la monnaie et la désorganisation du tissu économique et social suffirent à orienter de nombreuses

---

<sup>1</sup> Un mémoire de Hurault (1953) rend bien compte de cette compétition pour se gagner les Amérindiens, et la labilité des préférences de ces derniers, ressentie comme une injustice par les Occidentaux.

<sup>2</sup> Pas plus qu'ils ne réussirent à s'attacher les Tiliyo qui quittèrent le Brésil en nombre vers la même époque (Rivière, 1969 : 15, 29).

familles vers la berge française, d'autant que la France commençait à équiper la zone en postes de santé et écoles.

Du côté français, les Wayana furent les seuls Amérindiens guyanais à refuser l'octroi d'un état civil, véritable baptême pour la vie républicaine, proposé par le gouvernement français à partir de 1966. Il faut dire qu'ils agirent sur l'instigation d'un Français métropolitain, André Cognat, qui a lié son sort au leur et a joué un rôle important dans la structuration actuelle de l'ethnie, dans son traitement de la modernité (cf. Chapuis 2003b : 917, note 2245). C'est seulement avec la création de la commune créole (devenu majoritairement boni depuis) de Maripasoula, peu avant 1950, que les Wayana commencèrent à faire réellement partie du paysage guyanais, en même temps qu'ils s'émancipèrent progressivement de la tutelle boni. Dans les années 1990, l'un d'eux figura même au conseil municipal de Maripasoula. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, ils sont revenus sur leur refus d'état civil à cause des allocations diverses auxquelles cette adhésion donne droit et qu'ils perçoivent maintenant pour la plupart. Ceux qui le peuvent votent.

On ne peut nier que les Wayana de la berge française du Litany soient devenus, depuis une dizaine d'années, une composante certes mineure mais incontournable de la société guyanaise. Les autorités sollicitent leur avis, les invitent à des réunions, choses impensables il y a dix ans. À côté des projets [p. 84] futuristes d'Ariane et du Centre Spatial Guyanais, ils représentent l'autre face emblématique du département : la vie sauvage, le mythe amazonien. Les Wayana sont en train de vivre un tournant majeur de leur histoire avec l'implantation prévue, pour partie sur le territoire de la commune de Maripasoula, d'un parc naturel (cf. notamment à ce sujet Fleury, 1998 ; Leprêtre, 1998 ; Chapuis, 2003b : 921-930). Depuis les années 70, ils avaient connu un important afflux de population (majoré par les troubles au Surinam), l'installation de postes de santé, puis d'écoles, avec pour résultat une sédentarisation (les villages se déplaçaient auparavant tous les sept ans environ) et un processus de concentration dans des villages de moins en moins nombreux.

Ainsi, après la séparation des ethnies, la partition se parachevait, toujours en fonction des nations d'accueil. La répartition actuelle des populations amérindiennes est en partie le reflet de la répartition des terres et du rapport de force des nations occidentales entre elles, mais également de leur prestige et de leur attitude générale vis-à-vis des indigènes. Grossièrement, disons que les « Roucouyenne français », incluant une majorité d'Upului, étaient étiquetés comme « Wayana », de même ceux qui séjournèrent au Surinam ; les « Indiens brésiliens »<sup>1</sup>, défavorisés par rapport aux précédents<sup>2</sup>, et donc moins nombreux, sont inclus dans le terme générique « Apalai »<sup>3</sup> ; quant à ceux des Apalai qui étaient intégrés aux Roucouyenne du Litany, ils sont devenus Wayana<sup>4</sup>.

D'abord réservés à l'usage simplificateur des Européens, ces ethnonymes ont été récupérés par les autochtones eux-mêmes, qui savent pourtant bien qu'il y a des Wayana parmi les Apalai et des Apalai parmi les Wayana : preuve de l'utilisation politique qu'ils en font<sup>5</sup>. Rappelons que les noms de ces deux agrégats sont empruntés à deux clans constitutifs de la nébuleuse karib du XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. Première partie).

L'ethnisation des ensembles s'est accompagnée d'une territorialisation plus marquée des relations, territorialisation rendue nécessaire par le positionnement dans la chaîne commerciale, mais aussi souhaitée et favorisée par le colonisateur. À l'issue de ce long périple, le groupe wayana se trouve partagé en trois fractions :

---

<sup>1</sup> Et non plus les « Indiens des Brésiliens » du XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. p. 30, 42).

<sup>2</sup> Schoepf (1972 : 54, 56) note bien comment la mission protestante de Palumē, au Surinam, était dotée par les « Wayana-Aparai » brésiliens d'une aura quasi magique : elle représentait presque un *El Dorado* par rapport au dur travail de *balateiro* que leur proposaient les Brésiliens.

<sup>3</sup> En ce qui concerne les Apalai, Gallois (1986 : 181) relève pour sa part que la principale différence avec les Wayana est leur localisation.

<sup>4</sup> Ainsi certains des principaux chefs « Wayana » du Litany sont-ils en fait des Apalai installés là et reconnus d'ailleurs comme Apalai d'un point de vue *emic*.

<sup>5</sup> Les Apalai sont ceux du Brésil, alors que ceux du Litany sont des Wayana : il s'agit d'une simple question de définition. Un Apalai du Litany reste Apalai pour l'ethnie wayana, de l'intérieur, mais d'un point de vue global, extérieur, il est bien Wayana.

l'une au Brésil, sur le Parou, mélangée aux Apalai<sup>1</sup> ; les Wayana surinamiens, quant à eux, sont organisés en deux pôles coexistant avec des Tiliyo et des Akuliyo, sous la férule de missionnaires protestants ; enfin la fraction française, la plus importante numériquement, [p. 85] échelonnée sur une demi-journée de pirogue en amont de Maripasoula, attire encore de nos jours des familles cataloguées « apalai » ou « tiliyo ».

Au total on assiste apparemment à quelque chose du même ordre, bien que nettement moins tranché que ce que décrivent Amselle et M'Bokolo (1985 : 23) pour l'Afrique, où le phénomène majeur de la colonisation fut l'instauration de nombreux découpages territoriaux (cercles, districts...), c'est-à-dire le fractionnement de cet « espace international » que constituait l'Afrique précoloniale en une myriade de petits espaces sociaux que l'on va bientôt ériger en autant de « races », clans, ethnies. Alors qu'avant la colonisation, ces différents espaces étaient imbriqués à l'intérieur de « chaînes de sociétés », on va assister avec la conquête, à une entreprise de désarticulation entre les sociétés locales. Mais en Amazonie, et c'est une différence majeure, les ethnies actuelles sont davantage le résultat final de l'attrait des Amérindiens pour les biens occidentaux que le produit de savantes et coercitives stratégies allogènes.

J'arrêterai arbitrairement ici mon synopsis, l'histoire immédiate des Wayana nécessitant à elle seule un important travail. Rejoignant la problématique posée en début d'ouvrage par le « voyage en ethnonymie », le chapitre suivant va s'attacher à analyser la promotion de l'ethnonyme « Wayana », avec les conséquences que cela implique. Le quatrième et dernier chapitre tentera quant à lui de préciser un certain nombre de détails restés jusqu'ici dans l'ombre.

---

<sup>1</sup> Gallois (1986 : 302), après avoir relevé plusieurs fois dans son ouvrage qu'Apalai et Wayana sont des sous-ensembles de la catégorie Roucouyenne (Rucuiana), se refusant à remettre en cause l'habitude, revient sur sa catégorisation en séparant les Apalai des Rucuiana / Ouayane.

[p. 87]

## TROISIÈME PARTIE

### CONCURRENCES INDIGÈNES, "ORDRE ADMINISTRATIF" ET PROMOTION DE L'ETHNONYME WAYANA

[Retour à la table des matières](#)

Pour qu'une ethnie existe en tant que telle, il est nécessaire que la population à laquelle elle correspond soit dotée d'un ethnonyme dans lequel elle se reconnaisse et qui serve à l'identifier. Ce sont précisément les modalités d'instauration de l'ethnonyme Ouayana / Wayana qu'il s'agit maintenant d'envisager. D'où vient cette dénomination, pourquoi et comment s'est-elle imposée pour désigner un agrégat aussi complexe ? Cette exégèse - qui vient prolonger le *Voyage en ethnonymie* par lequel j'ai entamé l'ouvrage - impose de développer quelques points essentiels mais laissés de côté jusqu'ici et qui nous permettront de constater que ce problème de terminologie n'est pas moins politique que le processus de l'ethnogenèse : il en est le reflet.

Rappelons que l'implantation des groupes, à la fin du XIX<sup>E</sup> siècle, est la suivante : une extrémité sud à majorité apalai, une extrémité nord, sur le Litany essentiellement, à majorité « kukuyana » / wayanahle, et une forte masse centrale où les Upului dominaient, en périphérie des Tumuc-Humac, avec une extension vers l'ouest. C'est ensuite le basculement : de cette masse vers le nord évoqué dans le chapitre précédent, puis sa « condensation », c'est-à-dire l'établissement d'un ensemble de liens spécifiques que j'aborderai dans la quatrième partie, qui vont donner à l'ethnie wayana la morphologie géographique et sociale que nous lui connaissons aujourd'hui.

### III.9 - ARCHIVES OPALES : L'ÉNIGME DES ETHNONYMES

Notons d'abord que les termes « Olokoyana », « Ulukuyana », « Roucouyenne » ou leurs variantes, sont absents de la tradition orale (constat confirmé par Rauschert-Alenani, 1981 : 235), ce qui incite à les considérer comme des dénominations exogènes floues, correspondant à un ensemble populationnel et non pas à un groupe précis. Quant à celui de « Wayana », redisons-le, la tradition orale ne le mentionne qu'à propos d'événements survenus à une période assez récente, se rapportant au XIX<sup>e</sup> [p. 88] siècle, pour désigner un amalgame et non un clan isolé : en tant qu'ethnonyme, il est considéré par les Wayana comme un terme moderne (cf. Avant-propos). Par ailleurs, les exégètes indigènes de ce mot en tant que nom propre sont pauvres, voire inexistantes. Aucun ancien n'a pu m'en fournir une sérieuse ; le vieux savant Kuliyanan pour sa part, après avoir longuement médité, hasarda une fois que le terme pouvait peut-être dériver de *wayaman*, « homme rond », car les Wayana auraient été costauds. Cet aveu d'ignorance, de la part d'un homme qui est capable de préciser l'étymologie de la plupart des ethnonymes du passé, est déconcertant. Mon ami Aimawale me proposa, quant à lui, *wasi-yana*, « gens des jambes », car ils marchaient beaucoup... À ce jeu lexical, on peut aussi envisager - et de façon plus plausible - de décomposer le terme de la façon suivante *uwa-yana* = négation-*yana*, c'est-à-dire « gens de rien » ou « gens de nulle part », ou mieux encore « sans clan », sous-entendu « des personnes qui ne se caractérisent pas par rapport à un animal, une coutume » : or c'est bien le cas de l'ethnie wayana, qui s'est constituée depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle en tournant le dos aux clans totémiques...



Mais ce ne sont là que conjectures et exercices savants <sup>1</sup>, artifices destinés à combler une curieuse lacune historique.

En réalité, le terme « wayana » ne se réduit pas à l'ethnonyme mais signifie plus généralement dans la langue de ce groupe « une personne », « quelqu'un », « des gens ». Il permet d'une part d'identifier les « êtres humains » par rapport aux animaux ou aux esprits (*yolok*), et d'autre part de distinguer les alliés des ennemis. C'est pourquoi il peut être utilisé à la fois comme autodénomination, ainsi que l'a noté Coudreau, et pour désigner d'autres groupes, comme l'a relevé Crevaux. Cette extensibilité permet de comprendre que sa généralisation n'a pas soulevé de résistance majeure de la part des indigènes, sauf peut-être des Upului qui, de par leur nombre, auraient pu revendiquer l'usage ethnique de leur ethnonyme car, je vais y revenir, ni eux ni les Apalai ne s'autodénommaient Wayana. Finalement, Wayana est sans doute le terme qui se prêtait le mieux à l'usage qui en a été fait ; il n'est pas douteux que, désignant à la fois un groupe et l'espèce, phénomène anthropologique d'observation courante, il a été à l'origine de nombreuses méprises <sup>2</sup>.

Ce qui vient d'être dit au sujet de l'ethnonyme Wayana m'amène à me pencher sur celui de « Wayanahle » qui, à l'inverse de « Roucouyenne », est présent dans la tradition orale mais n'apparaît jamais dans la littérature. Il signifie littéralement « les Wayana authentiques » ou « les vrais humains » et correspond, selon Kuliyman, à un clan précis ayant participé à la formation des Wayana contemporains sans que lui soit attribuée, à aucun moment, une prééminence particulière. L'autohistoire ne mentionne pas d'hégémonie de leur part. L'analyse des récits révèle que les Wayanahle sont systématiquement alliés avec les Alakwayana et les Kumalawai,

---

<sup>1</sup> Une étymologie tupi est également envisageable : *waya*, « adversaires » et *anā*, « forts », soit les « adversaires forts, puissants ». La prononciation nasalisée *wayanā* est d'ailleurs fréquente chez les Wayāpi (Pierre Grenand, comm. pers.)

<sup>2</sup> Comme l'illustre Coudreau (1893 : 568), pourtant placé devant une situation évidente : « Du plus loin qu'ils aperçoivent une pirogue 'voilà les Ouayanas !', s'écrient-ils ; car ils ne diront pas comme nous : 'voilà du monde !', ils disent 'voilà les Ouayanas !' et pour tout ainsi ; ils emploient sans cesse le nom de leur clan quand nous employons le pronom indéfini ou bien quelque terme vague ».

parfois avec les Kukuyana, les [p. 89] Kwananiyana, les Opakwana, les Èwokoyana et, plus récemment, avec les Wayana. On les trouve par contre affrontés aux Kali'na et, dans d'autres circonstances, aux Upului : cela paraît indiquer qu'ils appartenaient au pôle wayana / roucouyenne, distinct jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle du pôle upului comme du pôle apalai au sein de l'ensemble karib. Quoi qu'il en soit, les Wayanahle sont toujours considérés, dans les récits dont je dispose, comme faisant partie du premier regroupement que la tradition orale wayana garde en mémoire en tant que son noyau originel : le suffixe *-hle* est employé quand on veut mettre l'accent sur l'authenticité et/ou l'antériorité.

Le terme Wayanahle nous renvoie donc à deux hypothèses non exclusives : soit on veut signifier qu'ils sont les Wayana originels, les premiers du nom ; soit on désire indiquer qu'ils sont les représentants les plus qualifiés de la « wayanaité », le problème étant alors de caractériser cette dernière. Les propos de Kuliyanan semblent en tout cas aller dans le sens d'un stade de « civilisation » plus archaïque, plus « primitif », quand il dit que les Wayanahle « étaient des gens de la forêt », considérés comme des barbares par rapport aux gens de fleuves tels les Wayana <sup>1</sup>. Par ailleurs, pour désigner ceux d'entre eux, des vieillards surtout, qui vivent selon la tradition, comme les gens d'autrefois, les Wayana utilisent encore de nos jours le nom commun *wayanahle*, « les vrais hommes », « les humains véritables », comme si archaïsme et authenticité allaient de pair.

À dire vrai, les deux solutions sont sans doute complémentaires et nous entretiennent de la différence qui existe, dans les représentations, entre le clan wayana « pur », non mélangé, qui correspond alors peut-être à celui mentionné à plusieurs reprises au XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. Tableau 1), et l'ethnie wayana, fruit d'une évolution complexe et de nombreuses « mêlées », dont nous avons suivi les grandes lignes, vers une civilisation de la paix et du confort. On peut conjecturer

---

<sup>1</sup> C'est ce qui ressort aussi lorsque l'on se place dans en situation de communication : Kuliyanan commence par dire « wayana », puis se reprend et croit bon de préciser, dans un souci de clarté : « il va chez les Wayana, chez les vrais Wayana, les vrais Wayana, pas les Kukuyana [comme le disent les Boni]... » (Chapuis, 2003b : 671). Dans un autre passage, il nomme Wayanahle les Amérindiens restés dans les Tumuc-Humac par rapport à ceux qui sont sur les fleuves. La disparition du vieux conteur ne m'a pas permis d'élucider l'identité wayanahle.

que, puisque le terme « wayana » était « occupé » désormais par cette dernière réalité sociale, promue par les Européens, il fallait en différencier le clan dont nous pouvons raisonnablement admettre l'existence, à moins que l'on considère que les anciens auteurs comme Coudreau se sont laissé abuser par la généralité du terme : ainsi donc se retrouvèrent Wayanahle, selon cette hypothèse, les premiers détenteurs du nom wayana, ses authentiques possesseurs, alors que l'ethnie n'a fait que l'usurper ou en tout cas le récupérer.

Cette référence à l'authenticité prouve bien que les Wayana possèdent, comme les Omagua et les Arekuna par exemple, la notion d'une sorte de « pureté originelle »<sup>1</sup>, ce qui donne toute sa valeur au [p. 90] fait qu'ils se considèrent désormais comme un mélange résultant de l'histoire. Ce n'est pas par défaut de pouvoir percevoir quelque chose qui ressemblerait à une entité sociale conçue comme homogène et primordiale que les Wayana parlent de mélange, mais bien parce qu'ils ont la conviction de former maintenant un *melting pot* de fragments claniques distincts, sortes de corps simples coagulés progressivement en une matière composite<sup>2</sup>. Une analyse de cette notion de pureté / authenticité étendue à l'échelle amazonienne fournirait des éléments cruciaux pour comprendre la conception autochtone du processus dynamique de « civilisation ».

Une polémique nous entraîne sur une autre piste. Ceux que Kuliyanan nomme Wayanahle sont généralement désignés par les Wayana contemporains comme Kukuyana. À plusieurs reprises Kuliyanan a rejeté cette confusion qu'il attribue

---

<sup>1</sup> Métraux (1927 : 37), reprenant une observation de Acuña ([1641] 1991 : 125) écrit : « ce même chroniqueur signale l'existence d'un clan « Omagua » établie sur le haut Putumayo qui, aux dires des Omagua eux-mêmes, seraient les seuls « vrais Omagua », qualité qui leur aurait valu l'appellation d'Omagua Yete » -, ou encore la notion de « *pure Arekuna* » (Butt Colson, 1973 : 12) permettant de différencier un groupe considéré comme non mélangé, d'un autre qui serait mêlé aux Akawaio. Notons qu'il existe également, pour Kuliyanan, des Apalahle, des Tiliyohle, des Wayāpihle et même des Upulihle.

<sup>2</sup> Les études d'anthropologie biologique semblent confirmer cette diversité des origines. Ainsi, Souza Aguiar (1992) conclut un travail en montrant que les Wayana possèdent le plus fort taux d'hétérozygotie des 18 « tribus » étudiées, ce taux étant corrélé au degré de contact intertribaux historiques.

aux Boni (Chapuis, 2003b : 495, 671). Il existe néanmoins un point commun : ces Wayanahle / Kukuyana furent les premiers à investir la zone Marouini / Litany.

MISE AU POINT PROVISOIRE À PROPOS DES APPELLATIONS  
« KUKUYANA » ET « VRAIS WAYANA »

En ce qui concerne les Kukuyana, clan proto-wayana et surtout proto-tiliyo, on peut se référer à la note 12. Si l'on en croit Kuliyanan, Hurault (1961 : 150) commet à propos de cet ethnonyme une erreur, reprise ensuite par tout le monde, consistant à identifier les « Oayana proprement dits » aux Kukuyana, « gens de la luciole ».

Souvenons-nous que les Boni, informateurs privilégiés de Hurault, avaient jadis créé des liens particuliers avec un groupe, dirigé par le chef Twenke, identifié comme Kukuyana et qui aurait été un des premiers de la fédération à occuper le Maroni : il n'en fallait pas davantage pour que les Boni voient dans les Kukuyana les « vrais Wayana », et pour que Hurault les suive dans cette voie.

Kuliyanan réfute cette version sans ambiguïté et à plusieurs reprises ... les vrais Wayana, que les Boni appellent Kukuyana. Mais non, les vrais Wayana, ce ne sont pas des Kukuyana... » (Chapuis, 2003b : 495, 671).

Cependant, il semble qu'un usage courant réserve l'appellation de Wayanahle aux « gens du Marouini », ensemble hétérogène des premiers résidents sur cette rivière, comprenant des Wayanahle proprement dits, ainsi que les Okomëyana, des Kumalawai, des Alakwayana et leurs alliés Kukuyana (cf. Annexe 3).

Ce qui ressort finalement de ces quelques remarques, c'est qu'il faut distinguer les Wayanahle, qui formèrent un groupe à part jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, et dont on ne sait pas précisément [p. 91] pourquoi l'ethnie actuelle porte le nom, de la fédération multi-originelle qui émerge à la suite de la période des guerres et qui

serait moins « authentique » en ce qu'elle ne repose pas sur une base clanique ancestrale « pure », mais sur un amalgame aux propriétés et au fonctionnement nouveaux, inspiré et soudé par des motifs surtout économique-politiques.

Venons-en maintenant aux conditions de « découverte » et d'adoption de l'ethnonyme wayana par l'ensemble composite que j'ai décrit et qui n'avait pas jugé utile, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ou plutôt au début du XX<sup>e</sup>, de se doter d'une appellation collective unique.

### **III.10 - TRACES ÉCRITES : RAPPORTS DE POUVOIR, CONVERGENCE D'INTÉPETS, CHOIX D'ETHNONYMES**

#### **III.10.1 - La découverte de l'ethnonyme wayana : contexte et implications**

[Retour à la table des matières](#)

La situation de la (re-)découverte du terme « Ouayana » par Crevaux ([1883] 1887 : 265-266), contemporaine de l'apogée de l'activité commerciale wayana, est indissociable d'un trouble certain chez cet auteur, brusquement contraint d'envisager l'aspect problématique des ethnonymes : « Yeleumeu me dit que ce chef, que *j'avais pris* pour un Roucouyenne, appartient à la tribu des Apourouis [...]. J'apprends également que les Roucouyennes [...] *sont connus par les autres Indiens sous le nom de Ouayanas* » [c'est moi qui souligne] ». Essayons d'examiner en détail le contexte.

L'informateur est Yeleumeu, considéré par Crevaux (*ibid.* : 142, 264) comme un Roucouyenne (à propos de ce terme cf. p. 105) du Courouapi, affluent du Jari. On admettrait donc bien qu'il soit Roucouyenne lui-même si, presque aussitôt, l'auteur ne donnait à comprendre qu'il est en fait Ouayana (*ibid.* : 271) : c'est alors

que Crevaux pose l'équivalence Ouayana = Roucouyenne, qui progressivement va s'imposer. Le chef upului dont il est question, originaire du cours d'eau Chimichimi (autre affluent du Jari), et que Crevaux fustige pour « le mauvais accueil qu'il fait aux étrangers », se nomme Alikolé. On peut, dès lors, comprendre la précision de la dénomination - Yeleumeu parle de l'intérieur du groupe, il est concerné par les divergences qui y règnent - en même temps qu'il faut sans doute y voir l'expression de tensions politiques internes. En effet, si le Roucouyenne / Ouayana Yeleumeu, qui accompagne Crevaux depuis quelque temps et n'a jamais jugé utile de lui préciser l'identité exacte des groupes ou interlocuteurs qu'ils rencontrent, utilise ici spontanément les justes désignations et fournit quelques précisions, il est probable que c'est dans le but de stigmatiser Alikolé dont le puissant groupe (Crevaux signale d'ailleurs avec réticence que cet Alikolé, qu'il n'apprécie pas, a quelques obligés, *peito*, Roucouyenne / Ouayana) est en situation de domination - au moins numérique - dans la coalition, à l'insu des Occidentaux et contrôle un verrou important du circuit de négoce (cf. p. 74), verrou que Yeleumeu aimerait bien voir sauter.

[p. 92]

Parallèlement, il faut sans doute voir dans le mauvais accueil d'Alikolé une expression de l'inimitié réciproque, fruit de la concurrence qui l'oppose à Yeleumeu, guide de Crevaux : Alikolé est aussi contrarié de voir un Blanc (pourvoyeur potentiel de biens occidentaux) si loin sur le circuit, ce qui risque de mettre en jeu son monopole. Déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Leblond (lettre du mardi 20 octobre, 1789b) nous entretenait d'une semblable stigmatisation de la part des Roucouyenne qui l'accompagnaient vis-à-vis des Upului, lesquels, à les en croire, voulaient manger les Français : autre preuve de l'ancienneté de la compétition Roucouyenne / Upului et du fait que ces deux ensembles ne se sont jamais confondus.

La trace d'une âpre concurrence commerciale entre membres de réseaux constitués est nettement perceptible : il s'agit pour Yeleumeu de se démarquer du

chef upului vis-à-vis du Blanc de passage, pourvoyeur de fournitures convoitées et éventuel dispensateur de récompenses matérielles et symboliques. On imagine mal, vu la rareté des sources d'approvisionnement en biens occidentaux - équivalent de ce que put être l'or pour les Blancs, rappelons-le - ce que pouvait représenter jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le passage de voyageurs, c'est-à-dire de fournisseurs potentiels, pour les groupes forestiers éloignés. Crevaux, de son côté, ignorant cette dialectique indigène, est tout à fait prêt à entendre le message de Yeleumeu car il incline à faire de la « nation » upului un groupe en perdition, intégré ou inféodé aux Roucouyenne, nous allons voir pourquoi.

Tâchons d'abord d'expliquer la surprise de Crevaux quand il apprend non seulement qu'un homme qu'il « avait pris pour un Roucouyenne appartient à la tribu des Apourouis », mais encore que les Roucouyenne sont connus sous le nom de Ouayana. En fait, elle trouve sa source dans deux présupposés du voyageur. Le premier est celui d'après lequel les puissants Roucouyenne régnaient sur l'intérieur guyanais (Crevaux, 1883 : 266 ; Coudreau, 1893 : 529), après avoir pacifié et absorbé les autres groupes, les vestiges de clans qui subsistaient ici et là ne pouvant, dans cette logique, que se joindre à eux. L'autre idée préconçue consiste à penser que ceux qui s'inter-comprenaient et se comportaient familièrement avec des gens étiquetés une fois pour toutes Roucouyenne, qui plus est sur le « territoire » de ces derniers, ne pouvaient être que des Roucouyenne ou leurs inféodés. Si, en cette occasion, Yeleumeu n'avait pas cru bon de préciser à Crevaux - sans que ce dernier le lui demande, répétons-le, ce qui fait envisager une intention de la part de l'Amérindien, habituellement discret sur les identifications claniques - qu'Alikolé était un Upului, Crevaux, se fiant à la compatibilité linguistique, à la localisation et à la familiarité entre ses informateurs-accompagnateurs et les gens rencontrés, aurait encore parlé d'un chef roucouyenne.

Cette anecdote nous en dit long sur l'imprécision de l'usage qui fut fait des ethnonymes : combien de Roucouyenne des écrits passés étaient en fait des Upului, des Opakwana, des Kumalawai ou autres ! Quoi qu'il en soit, Crevaux

(*ibid.* : 265-266) justifie aussitôt sa négligence en dévalorisant les Upului et notamment ce « petit chef » d'Alikolé, alors qu'il ne dispose d'aucun moyen pour savoir qui, [p. 93] des Roucouyenne ou des Upului, sont dominants : son indication, arbitraire, révèle seulement la proximité sociale et culturelle des deux groupes.

#### LE CAS PARTICULIER DES UPULUI

Clan proto-wayana depuis plusieurs siècles, puis fédération, les Upului constituent aujourd'hui plus de la moitié de l'ethnie wayana contemporaine. L'ensemble upului pose un problème de fond. En effet, d'une part son nom est lié au terme Oayane dès les premiers récits, et peut-être depuis plus de quatre cent cinquante années (cf. Tableau 1 et p. 12) ; il est toujours proche des Roucouyenne, dont les villages sont imbriqués avec les siens depuis au moins les passages de Patris et de Leblond ; enfin, il partage la même langue (avec des nuances). D'autre part, l'ensemble upului est toujours demeuré distinct au sein de l'ethnie : puissant, victorieux de ses ennemis à en croire la tradition orale, il possédait ses propres chefs de guerre. La pérennité du lien entre les Upului et le conglomérat wayana, associée à une volonté différenciatrice, interroge. On serait tenté d'envisager deux segments d'une même société. Une différence fondamentale a toutefois été régulièrement soulignée (cf. p. 95), depuis Coudreau, par le discours indigène : les Upului auraient été des chasseurs-collecteurs auxquels d'autres clans (les Roucouyenne selon Coudreau) auraient enseigné la culture de l'abattis.

Occupant dans le réseau une place aussi stratégique que les Roucouyenne / Wayana, sans doute majoritaires dans le groupe central mais tenus par les Français comme un type archaïque de Wayana, les Upului n'avaient plus de raison de refuser le label commun que leur proposait le colonisateur / partenaire, malgré les dissensions qui continuaient à les opposer aux autres pôles et dont on trouve trace dans une remarque de Coudreau (1893 : 548) : le terme *kalipono* (*caripon*) qui signifie « barbare », « ennemi », « étranger hostile », serait appliqué



selon lui par les Roucouyenne aussi bien aux Boni qu'aux Wayãpi, aux Tiliyo, aux Apalai et aux Upului. Si Schoepf a pu parler de Wayana-Apalai, personne ne s'est jamais avisé d'employer l'expression Wayana-Upului, alors que l'entité upului est identifiable et la plus importante numériquement.

On doit noter leur statut ambigu, à mi-chemin entre le clan et l'ethnie : du point de vue indigène contemporain, les Upului forment à la fois un clan et un conglomérat du même ordre que l'ethnie (puisqu'ils rassemblent un certain nombre de fragments de clans), mais plus homogène que les Wayana : je les ai caractérisés plus haut en tant que proto-ethnie. Il y a fort à parier que si les Upului avaient été le premier groupe rencontré, ou plutôt identifié comme tel et valorisé par les Occidentaux, nous n'aurions peut-être jamais entendu parler de Wayana. Et si les Apalai étaient venus résider en Guyane française, on peut penser qu'ils seraient aujourd'hui, comme les Upului, intégrés dans l'ensemble wayana. Comme on va bientôt le constater (cf. Chapitre 16), il n'y avait que trois réseaux relationnels dans l'aire concernée, et donc un potentiel de réalisation pour seulement trois « ethnies » : les Upului étaient de trop.

On vérifie au passage que la désignation d'un groupe identifiant n'implique nullement sa suprématie : son usage permet tout au plus à des voyageurs de communiquer avec des informateurs peu soucieux de livrer des précisions. Les ethnonymes Roucouyenne et plus récemment Wayana étaient devenus l'emblème onomastique qui servait pour les Occidentaux à identifier une certaine catégorie d'Amérindiens.

Finalement, si Crevaux a bien fréquenté les Ouayana / Roucouyenne, il semble qu'il ait en quelque sorte refusé sa rencontre avec les Upului. Ne va-t-il pas jusqu'à sous-titrer un de ses chapitres : « *Le [p. 94] dernier des Apouroui* » (*ibid.* : 260), dans une tentative (réussie) de gommer ce groupe de l'histoire « officielle » afin de ne conserver que les Roucouyenne, qui allaient devenir Wayana. Je vais analyser ci-après les raisons politiques et idéologiques de cette élimination.

Dix ans plus tard, Coudreau (1893 : 556), au fait du problème, nous apporte quelques précisions supplémentaires « Les Roucouyennes, qui s'appellent eux-mêmes Ouayanas, du nom d'un grand arbre de leurs forêts. [...] Leur nom de Roucouyennes leur a été donné par les premiers colons de la Guyane ; celui de Ouayanas, ou Gouayanas, par lequel ils se désignent eux-mêmes, semble nous donner l'origine du nom de Guyane »<sup>1</sup>. Il y a là plusieurs éléments intéressants : Coudreau croit pouvoir avancer que « roucouyenne » est un terme créé par les Occidentaux, en quoi il se trompe sans doute (Lefebvre d'Albon n'a certainement pas inventé « Orokoyane », pas plus que Tony « Roucouyens » ou Leblond « Rocouyène » : cf. p. 13-14) bien que son origine exogène soit probable (Frikel, 1958 : 130), mais il a l'avantage de reconnaître l'influence des colonisateurs dans l'imposition de l'ethnonyme<sup>2</sup>. Par ailleurs, il affirme, tenant cette information comme les suivantes du Roucouyenne Mariere, que « la véritable langue roucouyenne est le ouayana pur » (Coudreau, 1893 : 530) mais aussi que « la langue des Oupourouis est la même, ou à peu près, que celle des Ouayanas » (*ibid.* : 533).

On devine, derrière ces assertions, l'embarras où est plongé le voyageur : comment, en effet, arriver à intégrer l'idée que les langues wayana / roucouyenne et upului soient identiques ou très proches, quand on part de l'idée préconçue d'ensembles sociaux « purs » que l'on appelait à l'époque « tribus » ou « nations » ? Coudreau se heurte au même problème que son prédécesseur : en voyant les gens se parler, vivre côte à côte, nos explorateurs les rangeaient dans le même groupe ; ils assimilaient, selon l'opinion savante du siècle dernier, identité linguistique et identité « ethnique », sur fond d'homogénéité territoriale<sup>3</sup> et de

---

<sup>1</sup> Williams (1923 : 28) évoque lui aussi l'identité Ouayana Guyana et pose le problème de l'origine très occidentale des clans Oayana, dans la région de l'Orénoque. De Goeje (1939 5 et 1955b : 3) effectue le même rapprochement : « le nom Guyana, prononciation espagnole, a presque le même son que Oayana ». Cf. également la carte de Nimuendaju (1943). Mais rien n'indique une parenté : il s'agit certainement d'une homonymie.

<sup>2</sup> Sans s'apercevoir, ou vouloir s'apercevoir, qu'en continuant, dans son ouvrage, à employer majoritairement ce nom, il poursuit leur œuvre en ce domaine.

<sup>3</sup> Autre exemple de cette conception : les voyageurs ont toujours ressenti comme complexe le peuplement de la région de l'Amapá, nous disent Grenand & Grenand (1987 : 22), mais ils ont

« pureté originelle » (on voit que cette notion fut utilisée, certes de façon différente, à la fois par les indigènes et par les colonisateurs).

Il fallait aussi, suivant la définition de l'ethnie ou de la nation qui prévalait au XIX<sup>e</sup> siècle (une ethnie, une langue, un territoire), leur attribuer des zones séparées, et c'est bien ce qu'a fait Coudreau en découvrant des « frontières », des « territoires » et même des « patrimoines » (*ibid.* : 559) propres à chaque groupe qu'il identifie comme important. Les termes qui témoignent de la transposition du modèle de l'identité nationale occidentale aux ethnies forestières indigènes ne manquent pas dans son [p. 95] récit : ainsi les mots « conquêtes », « cantons », « districts »... Incapables de concevoir ces populations en termes de flux, nos explorateurs se condamnent à accorder aux appellations une valeur qu'elles ne possèdent pas : la réification ethnique est en marche.

Deux solutions s'offrent aux auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle pour résoudre le dilemme résultant de l'observation de deux groupes de même langue coexistant sur un même territoire : la première consiste à faire disparaître l'un des groupes, en avançant qu'il s'est fondu dans l'autre, comme l'a fait Crevaux, la seconde est de l'inféoder à l'autre, ainsi que l'a choisi Coudreau, confronté à l'existence de villages upului isolés (*ibid.* : 533) : aussi n'hésite-t-il pas à parler des Oupouroui comme des « vassaux, protégés, des Roucouyennes » qui leur ont enseigné l'agriculture, les ont défendus et leur ont généreusement « assigné un territoire » (*ibid.* : 558-559). De cette façon, tout rentre dans l'ordre social familier à l'Occident du XIX<sup>e</sup> siècle finissant, et l'on peut considérer les deux groupes comme un seul, celui privilégié par le colonisateur.

Toujours est-il que la proximité culturelle des Upului avec l'agrégat qui a su le premier capter l'intérêt des voyageurs et le conserver du fait de sa situation

---

cependant vécu les Palikur - groupe arawak côtier - comme un tout, car ils « recherchaient des groupes territorialement bien délimités, alors qu'ils étaient en face de nébuleuses de communautés, d'ethnies différentes s'imbriquant les unes dans les autres, le tout étant coiffé d'un réseau relationnel très étendu ».

géographique privilégiée, a été fatale à leur reconnaissance comme groupe indépendant.

À l'époque de Crevaux, les puissances coloniales s'employaient à asseoir solidement leurs propres territoires, même si des zones étendues demeuraient contestées, tandis que, de leur côté, les Amérindiens précisaient avec précaution et non sans hésitation leur choix d'alliance avec une nation européenne, une sorte de partenariat<sup>1</sup>. Les Français avaient choisi les Roucouyenne qui n'existaient pas en tant que groupe mais qu'ils contribuèrent ainsi à fabriquer, je vais y revenir. À première vue, on pourrait considérer que les souhaits des Européens ont été pleinement réalisés, et ce grâce à tout un travail pour adapter la réalité à leurs exigences. Si bien des choses avaient changé depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, deux soucis sont restés constants chez les Français. D'une part, la volonté de rentabiliser la colonie - dont la production était dérisoire par rapport à celle du Surinam voisin - en partie grâce aux Amérindiens, mais sans violence. D'autre part, le désir de s'affirmer commercialement et territorialement par rapport aux voisins hollandais et lusophone (le Brésil ayant succédé au Portugal en 1822 sur le territoire sud-américain).

Pour atteindre ces objectifs, il était plus efficace, en théorie, de traiter avec des groupes importants, capables éventuellement de soutenir militairement les Français par rapport aux revendications territoriales de leurs voisins ou des Noirs Marrons, qu'avec une poussière de clans mal identifiés. Les Européens mirent en œuvre un certain nombre de moyens que je vais passer en revue. Qu'on ne se méprenne cependant pas : en Amazonie, l'efficacité du pouvoir des Français fut dérisoire ; leur véritable puissance a résidé dans l'écrit, qui réifie (cf. p. 103), et dans les marchandises de traite dont [p. 96] ils ne contrôlèrent même pas les circuits mais qui trouvaient dans l'Oyapock et, surtout, le Maroni, de véritables voies rapides pour leur diffusion.

---

<sup>1</sup> Ainsi les Brésiliens tentèrent de s'allier les Wayãpi, mais sans grand succès, comme le signale Coudreau (1893 : 532) ; les Hollandais de leur côté adoptèrent une bonne partie de l'ethnie plurielle tiliyo qui se constitua à partir de ce choix. Cf. à ce sujet la note 86 [p. 79, mb].

### LES INTÉRÊTS DE LA COLONIE : QUELQUES RAPPELS

Main Lam Fouck (2002 : 21-22) nous rappelle qu'après une phase où se conjuguèrent la volonté d'affirmer la puissance du roi Louis XIV, le désir d'enrichissement et celui d'étendre les limites de la chrétienté, c'est à partir de Colbert que « dominant les raisons économiques. Les colonies doivent assurer la prospérité du royaume en lui fournissant, à l'exclusion de tout autre pays, les biens qui lui manquent ».

Ce n'est toutefois qu'avec l'intervention du comte d'Estrées, en 1676, que la France put affirmer son emprise sur le territoire de la Guyane (*ibid.* : 26), qui, cependant, demeura longtemps une place secondaire sur le plan économique : son importance était avant tout géostratégique.

Elle ne devint un enjeu économique qu'après la Guerre de Sept Ans, qui se conclut par le traité de Paris (1763), du fait de la perte du Canada et de la fragilité de la situation des Antilles françaises. Notons qu'une des finalités de la mission de Patris (1769) était déjà d'attirer les Roucouyenne vers les plantations confrontées à la pénurie de main-d'œuvre à cause, notamment, du dépeuplement massif de la côte, très perceptible dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle (Hurault, 1972 : 41).

Le pari ne tint pas ses promesses. Un siècle plus tard, la fin de l'esclavage (votée en France en 1848, à la suite de nombreux pays, dont l'Angleterre, elle ne fut adoptée par la Hollande, et donc le Surinam, qu'en 1860) imposa de recourir à la main-d'œuvre indigène, ou tout au moins d'envisager d'y recourir. Tous ces projets avortèrent, souvent avant même un début de mise en application. Les Amérindiens de l'intérieur ne furent jamais traités de façon coercitive par les Français.

### III.10.2 - « Création » des Wayana

[Retour à la table des matières](#)

Voyons comment, près avoir « inventé » les Roucouyenne, les Français contribuèrent à créer les Wayana, en étudiant la manière dont l'ethnie Roucouyenne / Wayana a d'abord pris corps dans l'imaginaire français avant de devenir réalité. Parmi les « types » amérindiens régionaux, le Roucouyenne est présenté depuis longtemps par les Français comme l'archétype de l'Amérindien fier et authentique. Malgré leurs défauts, et notamment leur cannibalisme, qu'arrivent presque à oublier les explorateurs, ces indigènes sont capables de se doter d'« une espèce d'institution républicaine » (Tony 1842 : 228), en ayant « dans leur conduite des pratiques qui rappellent quelques institutions des Spartiates » ; ces « bons Indiens » (Leblond, 1813 : 71), pleins de qualités diverses (ce sont de bons tisserands, ils aiment la vie sédentaire, sont robustes, ont une langue facile à apprendre ...), (*ibid.* : 87) et qui ne demandent rien tant que de s'allier aux Français, permettraient d'obtenir « une race croisée [...] robuste, courageuse et à peu près blanche » (*ibid.* : 74). Ajoutons à cela qu'ils forment, aux yeux [p. 97] presque admiratifs des Occidentaux, un groupe très ancien (Crevaux, 1883 : 266), constitué de puissants et valeureux guerriers « victorieux de tous leurs voisins » (Coudreau, 1893 : 529) et qui, de surcroît, « ont un bon dieu » (Crevaux, 1883 : 129).

Bref, les Roucouyenne constituent l'ethnie « gagnante », supérieure, celle que l'on peut respecter et que l'on doit rallier : « c'est la race la plus laborieuse, la plus intelligente, la plus artiste que j'ai vue en Guyane. Ils ne sont nullement en dégénérescence et n'ont aucune tendance à diminuer. Ils constitueraient, n'étaient les difficultés d'accès à leur pays, un élément dont la colonisation pourrait tirer bon parti » (Coudreau, 1891 : 475). Ce type de schéma utilitaire était ancien, je l'ai souligné, et Coudreau, « missionnaire scientifique du gouvernement » français (*ibid.*, 1893 : 574), comme le Docteur Crevaux avant lui, entendait lui donner

suite. Pour cela il fallait maintenir l'illusion que « nos Indiens » (*ibid.*) constituaient une vaste « nation » pacifiée : « aujourd'hui, par la seule force de leur nombre et de leur civilisation plus avancée [on se demande sur quel critère se base l'explorateur], les Roucouyennes commencent à imposer, pacifiquement, leur langue et aussi quelque peu leur tutelle à leurs anciens ennemis » (*ibid.* : 284).

Ainsi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Roucouyenne sont présentés comme les conquérants et véritables occupants de « notre Guyane », dotés de la légitimité correspondant à leur glorieux passé, et donc comme les principaux partenaires « naturels » de la République française. La réalité a été simplifiée, épurée, dans un but politique et économique clairement perceptible : foin des curiosités du passé, qui impliquaient une galaxie de hordes non contrôlables et sans capacité d'action valable. Ce qui compte pour la France, c'est de disposer d'un partenaire puissant ou supposé tel, qui jouerait le rôle d'« Indiens des Français » (par rapport notamment aux « Indiens des Portugais », les Wayãpi et aux « Indiens des Hollandais », les Tiliyo), et dont l'amitié servirait à la fois d'alibi et de garantie à l'occupation du territoire vis-à-vis des voisins européens <sup>1</sup>.

Les élisions successives d'emblèmes claniques que j'ai relevées correspondent en fait à une volonté, consciente ou non, de fabriquer une sorte d'alter ego indigène. C'est ainsi que le terme Upului, je l'ai dit, mais aussi ceux de Malawai, de Tunayana (Coudreau, 1893 : 564) et bien d'autres sans doute, sont dédaignés car considérés comme des immigrants admis par les Roucouyenne ou, selon le cas, des autochtones très primitifs conquis par eux.

La conception d'une puissante « tribu » roucouyenne dominant le sud-ouest de la Guyane prenait forme dans l'esprit des administrateurs et développeurs français. Encore fallait-il doter cet ensemble de quelques symboles « nationaux » qui

---

<sup>1</sup> N'oublions pas qu'à l'époque des visites de Crevaux et de Coudreau, le « contesté » avec le Brésil incluait encore la zone comprise entre l'Araguari et l'Oyapock tandis que les Hollandais revendiquaient l'ouest de la colonie. Le problème du contesté franco-brésilien fut réglé par la Suisse en 1900 au détriment de la France. Dix ans plus tôt, le Tsar de Russie avait tranché en faveur des Hollandais en reconnaissant le Lawa, et non le Tapanahony, comme frontière entre les deux pays.

manifesteraient son unité et son homogénéité postulées. C'est le cas lorsque Coudreau (*ibid.* : 537) présente la cérémonie d'initiation des jeunes, le fameux *maraké*, [p. 98] comme « la grande fête nationale des Roucouyennes ». Les Occidentaux invoquent également l'existence de hiérarchies héréditaires (Stedman, an VII : 428), dont nous avons vu que si, jadis, elles existaient bien en se fondant sur la guerre, elles s'appuyaient dorénavant sur des facteurs d'origine économique : « Touanke appartient à une vieille famille roucouyenne qui depuis longtemps donne des *tamouchis* [chefs] aux Roucouyennes du Marouini et de l'Itany », remarque Coudreau (*ibid.* : 103-104 ; cf. aussi 108), ce qui n'allait pas sans insigne visible, toujours selon les observateurs occidentaux : « le bandeau fait d'écaillés de caïman est l'emblème de la souveraineté » (Crevaux, 1883 : 267).

#### LIGNÉES DOMINANTES

La littérature nous laisse entrevoir la trace de certaines lignées dominantes. Ainsi celle du chef de guerre (*vapotoli*) Toropé, rencontré par Patris sur le haut Marouini en 1766, qui avait mené la guerre contre les Kali'na et les Aramichaux pour le contrôle du Marouini. À la tête d'un rassemblement *upului* / roucouyenne, son frère et successeur Ouèt s'en prit aux Okomëyana pour s'installer sur le Litany et l'Oulémarî (Coudreau, 1893 : 558-559). Enfin, le *yapotoli* Tamoui, fils et successeur de Ouèt, dirigea la guerre contre les Wayāpi de Waninika et signa la paix avec Gongo, chef des Boni (*ibid.* : 561) vers 1815 (cf. note 48). On ne sait quels étaient ses liens familiaux avec Ouané qui l'accompagnait lors de ce traité : ce dernier était le père de Twenke (Touanké), chef que rencontra Coudreau et qui fut l'un des premiers à s'établir sur le Litany. Son gendre était Acouli, chef sur le haut Marouini et *gran man* des Roucouyenne français. Un des descendants de Twenke, sous le même patronyme, fut nommé *gran man* des Wayana du Litany de 1960 à 1985, et c'est actuellement le fils de ce dernier, Amai-Potī, qui occupe cette fonction. J'ai déjà parlé de Paikë, autre chef qui était un fils de l'ancien Twenke (cf. p. 77). Il est probable qu'une étude serrée de ces « dynasties » nous aiderait à mieux comprendre les mécanismes du pouvoir supra-clanique.



En plus d'une langue commune, d'un territoire et d'un nom communs, d'une autochtonie affirmée et d'un passé guerrier glorieux, les Européens reconnaissaient aux Roucouyenne un « caractère national » dont les trois éléments dominants étaient : labeur, intelligence, police. Voilà comment notre conglomérat de clans, conçu comme un ensemble homogène par les Français, s'est trouvé, au terme d'un véritable travail de *marketing*, revêtu de presque tous les oripeaux d'une « nation ». J'ai examiné (cf. p. 91-92) de quelle manière cette coquille ethniquement creuse, ou plutôt trop plurielle, fut utilisée par les indigènes, malgré leurs divisions, pour faciliter leurs relations commerciales et politiques avec les Français.

[p. 99]

À ce point de l'analyse, il faut remarquer que la conception en terme de « nation », donc puriste et « territoriale » des groupes <sup>1</sup>, qui prévalait à l'époque, est une prémisses indispensable de l'idéologie dont je vais détailler la mise en œuvre dans les paragraphes suivants. Il faut dire qu'avec les conflits entre États européens et les crises économiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le sentiment national et la xénophobie, en France, se trouvaient portés à leur paroxysme. On doit sans doute comprendre les défauts des analyses de Coudreau et de Crevaux, entre autres, comme liés en partie à la transposition de l'idéal d'une France « authentique » à la « nation » roucouyenne <sup>2</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle est en effet celui de la création des nations (cf. notamment Hobsbawm, 1992 ; Thiesse, 1999, etc.), dont on peut avancer que les ethnies constituent des sous-produits exotiques <sup>3</sup>, ces

---

<sup>1</sup> Lombard (1928 : 131), qui cherche encore à dresser la « carte ethnique » de la région - en quoi il reprend les mêmes termes que Métraux (1927 : 29) -, se heurte à plusieurs reprises à des problèmes d'emplacement géographique et d'identité sociale (en fait il s'agit certainement d'homonymies) : par exemple, comment les Maraones pourraient-ils être à la fois sur l'Oyapock et sur l'Ouarabiche, au Venezuela ?

<sup>2</sup> Sans doute faut-il voir là le même type de processus que décrit Amselle (1985 : 18-19) à propos de la réalité africaine : « On voit combien la définition de ce terme [ethnie] est entachée d'ethnocentrisme et combien elle est tributaire de la notion d'État-nation telle qu'elle a pu être élaborée en Europe. On peut affirmer que le dénominateur commun de ces définitions de l'ethnie correspond en définitive à un État-nation à caractère territorial au rabais... ».

<sup>3</sup> C'est aussi le constat de Whitehead (1992 : 129) : « 'tribes' may be conceptualized as a recurrent and universal residual political phenomenon of both state formation and state

deux réalités pouvant être définies « tout à la fois comme l'extension collective d'une notion et comme une construction ou plutôt comme un bricolage de tous les jours » (Zempléni, 1996 : 125).

Choisir un allié, le doter d'une consistance et de caractères qu'il ne possédait pas, ne constituaient pourtant que des pans d'un système plus vaste mis en pratique par les Français ; car en fait, davantage que les avoir « choisis », nous venons de constater que les Français avaient « conçu » les Roucouyenne (avant de promouvoir l'ethnonyme Wayana) sur un plan idéal. Parallèlement, ils ont tenté d'agir - même si leur pouvoir réel de coercition était quasi nul - pour que cette image prenne corps, pour que leurs désirs deviennent réalité. La gestion / exploitation de la communauté alliée imposait de jeter, très tôt, les bases d'un « ordre administratif » tempéré par une volonté civilisatrice. En fait, le groupe wayana, pas davantage que les proto-Wayana, n'eut jamais à affronter les Européens comme ce fut le cas d'autres Amérindiens au Brésil ou en Amérique espagnole, mais il se trouva très tôt faire l'objet d'une tentative d'« *extension of administrative control by persuasion* » (Whitehead, 1992 : 134, 136). En effet, on peut considérer que l'outil administratif et la détention d'un monopole commercial furent ici les moyens les plus efficaces pour fabriquer une ethnie alliée, pour imposer un nouvel ordre des choses grâce à un certain nombre de mesures non ouvertement coercitives. Essayons de recenser les principales d'entre elles, qui ne varièrent guère au fil du temps.

Un premier levier consistait à attirer - au détriment d'un voisin occidental -, à concentrer, à fixer les Amérindiens. Cet objectif se déclinait à travers une série de mesures dont l'attrait et le caractère indispensable, pour les Amérindiens, des biens manufacturés, viennent au premier plan. Les [p. 100] Occidentaux se livrèrent ainsi à des manœuvres concurrentielles de séduction <sup>1</sup>. Le baron Milius,

---

*expansion, achieving identity and forming boundaries only as a consequence of this external force* ».

<sup>1</sup> Le chevalier Bernard nous livre un témoignage de la concurrence - suscitée par l'opportunisme des Amérindiens faisant leur choix - que se livrèrent les puissances européennes au tout début

par exemple, recommande en 1824, de fournir aux Amérindiens des produits de la meilleure qualité car « il nous importe de leur [en] créer le besoin. Ces outils doivent être choisis parmi les meilleurs qui se trouvent au Magasin général, pour qu'ils ne prennent pas une idée désavantageuse de leur qualité » ; Fiedmont, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, « réussit, à force de présents, à faire revenir en territoire français » des Amérindiens de la côte qui avaient fui au Surinam : « il fit de nombreuses démarches pour faire venir de France des outils de bonne qualité, les Indiens ayant pris l'habitude de se fournir à Surinam. Désormais, dans chaque budget, quelques milliers de livres furent consacrés à des présents aux Indiens... » (Hurault, 1972 : 69).

C'est aussi dans le but de concentrer et de fixer les indigènes que furent créées, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, les missions jésuites de l'Oyapock, dont on essaya de prolonger l'action rassembleuse après leur laïcisation. Leur premier responsable, le père Fauque, constate vers 1735 qu'« être missionnaire parmi ces sauvages, c'est en assembler le plus qu'il est possible [...] afin qu'étant fixés en un lieu, on puisse les former aux devoirs de l'homme raisonnable et aux vertus de l'homme chrétien » (Lombard, 1857).

Dans la gamme des moyens « persuasifs », l'attrait des Amérindiens pour l'alcool, et surtout leur manière de le consommer, n'ont pas été épargnés, comme le font remarquer Collomb & Tiouka (2000 : 65) à propos des Kali'na. Des archives hollandaises indiquent que, vers 1750, on attribuait en partie la chute démographique des Amérindiens au fait que leur contact avec les Européens avait augmenté leur goût pour l'alcool (de Goeje, 1955b : 6). Il faut aussi lire le témoignage de Malouet montrant que les jésuites attiraient les Amérindiens à la prière en échange d'une ration de tafia (Marcel, 1903 : 142).

---

du XIX<sup>e</sup> siècle pour les séduire (in Collomb & Tiouka 2000 : 79-80). Ce souci n'est pas l'apanage des Amérindiens de la côte, mais concerne aussi depuis longtemps ceux de l'intérieur : ainsi M. de Férolles déplore en 1693 que « les vaisseaux n'apportant pas de traite pour les Amérindiens, ils en vont chercher chez les Hollandais... ».

Toutefois, cet arsenal de moyens de séduction, par manque de suivi, d'homogénéité et de choix précis sur le long terme quant aux implantations souhaitées, ne permit pas d'obtenir les résultats espérés. On peut aussi lier l'échec de cette politique anarchique, fluctuant au gré des vicissitudes des guerres européennes, au fait que la traite était aux mains d'individus souvent peu recommandables, aventuriers-négociants échappant à tout contrôle.

Un mode d'action, complémentaire du premier, exigeait pour les Occidentaux de contrôler les regroupements qu'ils étaient supposés avoir réalisés. Pour cela, du fait de l'administration indirecte (cf. p. 24), il était nécessaire de trouver des chefs, voire de les créer : grâce à la reconnaissance et au bon traitement réservés à cette élite plus ou moins factice, on espérait soumettre le groupe à l'influence occidentale. Il s'agissait de s'assurer des interlocuteurs et des porte-parole fidèles, affirme Bagot (1849), pour veiller au bon fonctionnement des échanges : il faut « encourager le commerce, car c'est le commerce qui civilisera les Indiens ».

[p. 101]

## LA RECONNAISSANCE DE CERTAINS CHEFS

Depuis d'Orvilliers en 1716 jusqu'à Coudreau (1893 : 284), alors même que ce dernier reconnaissait que l'institution du « *strong chief* », capable d'influencer ses vassaux, s'était éteinte au début du XIX<sup>e</sup> siècle chez les Roucouyenne comme chez les Wayāpi, les chefs reconnus ou institués par les Français étaient distingués de plusieurs façons : par le don de quelques cadeaux (notamment un fusil et/ou un sabre), par l'attribution d'un habit bleu galonné d'or, d'une canne à grosse pomme d'argent (Hurault, 1972 : 102) et souvent, aux alentours de Cayenne en tout cas, « d'une médaille d'argent sur laquelle est empreinte la figure du monarque [...], d'un habit, veste et culotte et d'un chapeau, mais non de bas et de souliers. Ils auraient trop de peine à marcher s'ils étaient ainsi chaussés » (D' La Croix, in Marcel, 1903 : 148-149). Parfois, un voyageur de qualité les amenait à Cayenne pour les présenter au gouverneur : ce fut notamment le cas de Leblond à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et, ultérieurement, de Coudreau (1893 : 571).

Quand il le pouvait, le colonisateur s'arrogeait parfois le pouvoir de distinguer lui-même les « bons chefs » - ceux qui, ayant fait allégeance, bénéficiaient de sa caution et de ses gratifications - et de stigmatiser les « mauvais chefs », c'est-à-dire ceux qui semblaient opposants, séditieux. Ainsi, quand Crevaux (1883 : 266) s'en prend au chef upului Alikolé pour mauvais service, il le blâme dans la plus pure tradition coloniale : « Je veux donner une leçon à ce chef inhospitalier [...]. Je lui enlève le bâton qu'il porte à la main. Je remets ce signe de commandement, ainsi que la hache, à un jeune Roucouyenne qui m'avait rendu des services au dernier voyage ». La littérature nous a gardé le souvenir d'autres scènes de ce genre, où châtiment des uns et récompense des autres se complètent pour assurer l'emprise (toujours très relative) des Occidentaux. Sur la côte, en 1713, les jésuites « n'hésitèrent pas à déposer les chefs pour les remplacer par des hommes plus

ouverts à leur œuvre », nous dit Hurault (1972 : 57) qui cite l'exemple d'un chef, chamane de surcroît, arrêté puis remplacé par le filleul du gouverneur qui fut « présenté solennellement aux Indiens, auxquels le père Lombard fit un discours sur l'obéissance due aux chefs ». La forêt ne permettait pas ce genre d'excès.

À presque deux siècles de distance, ces deux exemples montrent à quel point l'ordre administratif colonial est indissociable de ce type de comportement. Tout se passe comme s'il importait peu que les chefs désignés disent être et soient, apalai, upului ou autre, puisqu'ils sont faits « chefs *roucouyenne* » et que cette étiquette, en tant qu'elle émane du pouvoir colonial, invalide toutes les autres aux yeux de ce dernier et de ses représentants. C'est bien le cas lorsque Coudreau (1893 : 571) fait nommer comme représentant des Roucouyenne français un certain Acouli, qu'il identifie pourtant comme apalai et qu'il invite à Cayenne en guise de récompense.

[p. 102]

La gestion du groupe, implicite dans la reconnaissance de ces intermédiaires que sont les chefs reconnus par l'administration française, s'exerçait aussi par le biais de l'institution des « commandants de quartier » (cf. p. 24). Sur l'Oyapock, le commandant du fort joua un rôle de premier plan dans ce domaine (Coudreau, 1893 : 278).

Concentrer, diriger, civiliser, organiser, commercer : ce sont là autant d'aspects de ce que l'on entendait alors par administrer. Dans les faits, ces tentatives, dépourvues de réels moyens d'action et de continuité - l'intérieur échappant à leur contrôle -, manquaient le plus souvent leur but. Néanmoins, on peut avancer l'hypothèse que l'institution des *gran man* ou « capitaines généraux » a pour sa part donné à penser aux autochtones ces structures englobantes que sont les ethnies vues du côté occidental et sans doute la distinction des chefs a-t-elle eu plus d'effet à travers la désagrégation du tissu hiérarchique traditionnel que par son rôle persuasif. En effet, ces choix n'allaient pas toujours sans attiser des

dissensions internes <sup>1</sup>, quand ils ne les provoquaient pas en offrant à certaines lignées une légitimité abusive et souvent temporaire.

Enfin, ou plutôt avant tout, pour mettre en œuvre le projet colonial qui, dans ses grandes lignes, ne se modifia guère au cours des siècles, il convenait à l'ordre administratif de connaître. En effet, ce dernier exigeait non seulement d'identifier les partenaires potentiels, mais aussi de situer les groupes forestiers et d'évaluer leur difficulté d'accès. Nombre d'expéditions eurent ce but : ainsi Mentelle (1821 : 701) entre autres reçut pour instruction du gouverneur en 1767 de « chercher les moyens de faire mieux réussir et d'accélérer notre correspondance avec ces différentes nations ; il serait nécessaire d'avoir la connaissance la plus détaillée qu'il serait possible des situations et distances des lieux, des *criques*, des rivières pour communiquer avec leurs établissements ». Pour penser ainsi, il fallait faire abstraction de la mobilité incessante des groupes et les envisager, j'y ai insisté, en termes de territoires circonscrits par des frontières.

Dans ce domaine, une place privilégiée fut réservée à la topographie, « science vaste à laquelle les travaux des savants modernes ont fait faire des pas de géants » dira Leprieur (1834 : 203), lui-même chargé par la jeune Société de géographie de Paris (fondée en 1821) de compléter les données fournies par ses prédécesseurs, Mentelle et Leblond tout particulièrement. Il convenait également de délimiter « notre » Guyane de celles de nos voisins européens (notion de territoires contestés) <sup>2</sup>, mais aussi de se faire une idée de ses ressources agricoles et minières (Grébert, chargé de mission vers 1935, était ingénieur des Eaux et Forêts). Hormis celui pour la géographie - Coudreau et Hurault étaient avant tout des géographes professionnels -, c'est l'intérêt pour ce que l'on nommera plus tard l'ethnographie

---

<sup>1</sup> Whitehead (1992 : 132 ; et aussi p. 147) note à ce propos : « *it was the colonial state itself which created such conditions, actively eliciting and sustaining some of these new alignments (tribes) if they were proved to be amenable to colonial purposes, and thereby providing the ground for future disputes* », citant le cas particulier des Espagnols.

<sup>2</sup> Déterminer l'emplacement des frontières entre le Brésil et la Guyane anglaise fut aussi un des objectifs de Schomburgk (1841 : 179) lors de son expédition sur l'Essequibo et le Rio Branco. L'expédition du Maroni, impliquant Hollandais et Français, eut lieu en 1861 (Vidal, 1862) et fut suivie d'une seconde en 1935 (Grébert).

qui est privilégié : les sociétés savantes appelaient de leurs vœux la constitution de vocabulaires, [p. 103] l'observation des détails de la vie indigène et des caractères physiques des populations (cf. par exemple Warden & d'Avezac, 1834 : 238).

Privé de véritables moyens d'action, tout cet arsenal aurait pu se révéler vain. L'emprise du colonisateur sur les réalités du terrain demeurait négligeable, notamment en ce qui concerne les Roucouyenne, d'autant qu'elle fut hachée dans le temps, interrompue par de longues périodes de vacance... Néanmoins, deux facteurs ont concouru à rapprocher ces réalités des effets attendus. Le premier réside dans la fascination des Amérindiens pour les biens manufacturés, fascination qui s'est conjuguée à la dépression démographique pour produire des concentrations de populations. Il faut cependant noter que ce ne furent pas les Blancs, pour l'essentiel, qui manipulèrent le négoce dans l'intérieur, mais d'abord les intermédiaires Noirs Marrons et les Amérindiens eux-mêmes comme je l'ai montré. Ce négoce ne fit pas non plus, dans l'ensemble, l'objet de choix raisonnés et coordonnés sur le long terme. Aussi les regroupements ne se firent-ils pas où et comme on les attendait.

Le second de ces facteurs fut l'adoption progressive de l'ethnonyme Wayana, laquelle a dépendu de deux éléments conjugués : du côté des Européens, l'usage d'une arme redoutablement efficace, l'écriture, qui met en jeu la nature performative de tout ethnonyme (Amselle, 1985 : 37) : appliquer un ethnonyme à un groupe social contribue à le créer<sup>1</sup>. C'est là le premier élément. Mais il ne vaut, toutefois, que si un ensemble de conditions sont réunies qui favorisent son acceptation : c'était le cas, du côté des indigènes, du fait de l'intérêt matériel et de l'extension de cet ethnonyme, à la fois autodésignation et catégorie générale (cf. p. 87-88 et encart p. 105). Voilà le second élément.

---

<sup>1</sup> Cela a également fonctionné pour le terme Roucouyenne, comme l'a constaté Frikel (1958 : 130) : « Urukuya devient entre eux un terme collectif englobant qui a une certaine importance ».



On peut ainsi postuler que ni Crevaux ni Coudreau n'ont opportunément *appris* l'existence d'une ethnie « wayana » : ils ont contribué à la *fabriquer*. Là encore, le rôle des Noirs Marrons ne fut pas négligeable. On peut considérer avec F. Dupuy (comm. pers., travaux non encore publiés) que l'emprise exercée sur le groupe wayana du Litany par les *gran man* boni Awensai et Tolinga, ainsi que le mode de « gouvernement » qu'ils tentèrent d'imposer, favorisèrent l'émergence, au début du XX<sup>e</sup> siècle, de l'idée d'un « peuple » wayana dans les représentations amérindiennes. Quelques décennies plus tard, une sensibilité accrue des ethnologues à l'avis de l'Autre et un plus grand respect des cultures indigènes conduiront à l'adoption de l'ethnonyme Wayana, considéré comme une autodénomination. Cette concession aux Amérindiens constituera l'ultime étape de la série d'ajustements que nous avons étudiée.

Ce faisant, les Occidentaux ont finalement pris acte d'un niveau de la réalité locale mais, retenant exclusivement le terme englobant, ils ont éludé les sous-divisions qu'il subsumait, lesquelles étaient [p. 104] pourtant fondamentales pour les indigènes <sup>1</sup> Rassemblement des clans derrière un ethnonyme, concentration (relative) des individus dans une ethnie.

Le façonnement des sociétés de la région résulte finalement - outre l'impact dévastateur des épidémies - de la convergence de deux logiques, celle du colonisé et celle du colonisateur, dont le principal moteur, amplement partagé, fut l'intérêt matériel.

---

<sup>1</sup> S'interrogeant sur l'ethnonyme Tiliyo, Carlin (1998 : 16) par exemple, note qu'il s'agissait d'un clan parmi d'autres (cf. note 2) et que c'est Frikel qui en a fait une appellation ethnique.

### **III.11 - MÊLÉE : DE L'ETHNONYME À L'ETHNOGÉNÈSE, UN INTÉRÊT PARTAGÉ**

[Retour à la table des matières](#)

J'ai montré dans la première partie que, lors de son apparition dans les écrits au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le mot Orokoyana, Orocoïenne... sous diverses graphies, s'appliquait sans doute à un clan distinct intégré dans un continuum karib. Or, dès la seconde moitié du même siècle, il ne correspondait plus à un clan, mais servait à qualifier un agrégat (il n'est pas exclu, rappelons-le, qu'il s'agisse de deux ethnonymes proches mais différents, renvoyant à des réalités sociales distinctes) par rapport à ses antagonistes, qu'ils soient Wayāpi ou kali'na. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, ce vocable désigne une « proto-ethnie » et la graphie se stabilise (cf. Tableau 1). Nous ne saurons jamais la vérité au sujet des désignations, mais on peut affirmer que le clan orokoïenne ne doit pas être confondu avec la coalition roucouyenne qui prit réellement naissance avec les guerres contre les Wayāpi. Quoi qu'il en soit, il fait peu de doute que cette dénomination servit aux membres de la communauté, qui étaient tous des « gens », c'est-à-dire des Wayana, pour distinguer ceux d'entre eux qui n'appartenaient ni au regroupement upului ni au regroupement apalai. Citons quelques exemples.

Coudreau suit Yeleumeu, qui assimile Roucouyenne et Ouayana, mais en distingue Upului et Apalai, tandis que Frikel (1958 : 130), rapportant le point de vue des Tiliyo, remarque : « les Urukuyana sont connus sous cette dénomination quoique ça n'ait jamais été leur véritable nom mais un surnom reçu des autres, d'après ce qu'ils disent eux-mêmes [...]. Leur autodénomination est Wayana (Ayana, Oyana, Ouyana). Urukuyana devient, entre eux, un terme collectif englobant qui a une certaine importance puisqu'ils me déclarèrent que les Upurui

par exemple, un de leurs sous-groupes, sont également des Ulukuyana mais qu'ils ne sont pas Wayana... ». Quant aux Wayāpi-puku, ils incluent les Apalai à côté des Wayana dans la catégorie « roucouyenne » (Gallois, 1986 : 37, 38). Quel que soit le point de vue, les ensembles upului, apalai, wayana et roucouyenne sont identifiés comme distincts.

Cela me conduit à préciser mon tableau initial, ainsi que les commentaires qui le suivent : tous les Roucouyenne ne s'autodésignaient pas Wayana. Jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, il semble que le terme [p. 105] Roucouyenne ait constitué une sorte de générique à l'usage des voyageurs pour désigner un ensemble complexe d'origine karib.

#### LE CONTENU DE LA CATÉGORIE « ROUCOUYENNE »

Après celui de « roucouyenne » qui l'avait précédé, l'ethnonyme « wayana » en est venu à désigner une catégorie fourre-tout d'Amérindiens bien placés dans les réseaux de traite et entretenant des liens privilégiés avec les Français, ce qui suffit à la distinguer des autres catégories régionales (« Tiliyo », « Wayāpi »...). Cet aspect hétérogène de la catégorie est bien illustré par Coudreau (1893 : 543 et 533) qui nous parle, à l'occasion de sa visite, de sept villages « roucouyennes » devant se réunir pour donner un « grand *maraké* », manifestation considérée comme « la grande fête nationale des Roucouyennes » (*ibid.* : 537).

Or, si l'on analyse en détail l'origine des participants à cette fête, voici ce que l'on découvre : sur les sept chefs impliqués - et catalogués comme « roucouyennes » par l'explorateur -, Coudreau reconnaît lui-même qu'Atoupi est « fils d'Aparai » (*ibid.* : 546), que son village du moyen Jari compte, outre le chamane Ouhmai, trois Aparai (*ibid.* : 533) originaires du Parou de l'Est mais ayant depuis quelques années trouvé femmes et résidence chez Atoupi ; la dernière épouse et la belle-mère du chef Mariere (Maïri) sont Wayāpi (oyampies), la seconde habitant dans le village du chef Ouptoli sur le moyen Jari ; un *peito* [gendre, obligé] de Mariere s'en va au loin commercer avec le vieux Saïpo,

kaikusiyana (caicouchiane) lui-même, né en pays Wayāpi-puku selon Grenand (1972 : 119), qui réside chez le chef caicouchiane Mamhali (Coudreau, 1893 : 523), le chef Aloukole, - l'âge, la fonction et le lieu (la rivière Chimi-chimi) permettent de l'identifier à l'Alikole de Crevaux -, celui précisément par qui la surprise est venue (cf. p. 91), est upului ; Arissaoui, fils du chamane Macouipy, est un chef tīliyo (Normand, 1924) du Mapahony et a deux *peito* tīliyo qui reviennent justement de leur pays chargés de victuailles (*ibid.* : 570) : c'est un grand ami d'Acouli, « ce digne vieux *pīaye* [chamane] que j'ai fait nommer cacique des Roucouyennes français », dit Coudreau (*ibid.* : 571), Acouli qu'il identifie lui-même comme apalai (aparaï) (*ibid.* : 108) ami de Touanké et de l'apalai Mayarou (*ibid.* : 109).

Par ailleurs, il faut souligner que Français, Hollandais et Brésiliens ne semblent pas avoir la même idée concernant le contenu social des deux termes Wayana et Roucouyenne (Coudreau, 1893 ; Frikel, 1958 : 130 ; Hurault, 1968 ; Gallois, 1986 : 37-38 ; Rivière, 1987 : 264).

On doit finalement considérer que la catégorie « roucouyenne » est floue, tant pour les Amérindiens que pour les Occidentaux. Elle a été utilisée de façon extensive et il semble que personne ne soit d'accord sur son contenu précis. Son principal avantage est d'être commode et consensuelle, précisément de par son caractère abstrait qui convenait à l'usage que tous en faisaient avec des intentions diverses.

Cet ensemble comprenait des sous-groupes dont certains se reconnaissaient entre eux sous l'appellation Wayana et avaient un contact plus étroit avec les Boni, tandis que les autres, Apalai et [p. 106] Upului, possédaient leur propre ethnonyme. De nos jours, on considère qu'en tant qu'ethnies <sup>1</sup>, il n'existe plus que des Apalai et des Wayana, ce qui va dans le sens de l'effacement sus-mentionné

<sup>1</sup> Lapointe (1970 : 17) 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...* »

de l'ethnonyme Upului et actualise sur le plan symbolique la domination des privilégiés (en termes d'accès aux biens occidentaux : les Wayana / Roucouyenne étaient les plus proches des sources d'approvisionnement) sur ceux qui l'étaient moins.

On retiendra de surcroît que la composition de l'« ethnie » varie selon le point de vue : on se place ou bien à l'intérieur du groupe, ou bien à l'extérieur, et dans ce dernier cas, selon que l'on se trouve chez les Wayāpi-puku, les Tiliyo... La représentation ethnique est donc avant tout relative et relationnelle. Les indigènes, quant à eux, semblent avoir utilisé l'étiquette ethnique ou l'étiquette clanique à leur convenance, selon les circonstances <sup>1</sup> et les interlocuteurs, corroborant ce que souligne Garcia (1996 : 47), à savoir que « le processus identitaire est généré ponctuellement dans des contextes sociaux divers [...]. Il apparaît comme un phénomène non nécessairement égal à lui-même dans chaque manifestation individuelle ou collective ». Si les Occidentaux ne reconnaissaient que les ethnies, les Amérindiens pour leur part endossaient habilement des appartenances multiples et fluides, s'accommodant sans difficulté des désignations fausses, voire même les reprenant à leur compte si cela pouvait faciliter les transactions avec les Blancs. Chacun y trouvait son compte, ce qui permit au processus de perdurer.

Une conséquence fut que, là où les indigènes entretenaient la conscience d'une continuité pour ainsi dire sans faille avec le passé lointain dont ils se considéraient les héritiers, les Occidentaux, au premier plan desquels des ethnologues, piégés par des étiquettes simplificatrices ou rebutés par des ethnonymes claniques qui ne semblaient correspondre à rien, n'attribuèrent aux formations sociales qu'ils observaient qu'une profondeur historique dérisoire (Kloos, 1971 : 154-155 ; Kaplan, 1976 : 387 ; Rivière, 1984 : 99, 102...), jugeant que les cultures amérindiennes ne se concevaient pas dans la durée. Cette vision figée et figeante a persisté jusqu'à nos jours, s'opposant au développement d'une étude de l'histoire

---

<sup>1</sup> On retrouve un opportunisme de ce genre chez les Carib septentrionaux (Butt Colson, 1973 :11-12).

de ces peuples, de leur conception du temps et de leur dynamique sociale, mais aussi d'une analyse des mécanismes du contact et des processus identitaires qui sont autant de points forts d'expression d'une culture (Chapuis, 2006).

La quête de « l'origine » des Wayana, pour formuler lapidairement la problématique, entreprise au premier chapitre, est donc bien plus complexe qu'il n'y paraissait au premier abord. Le point le plus important de l'étude a été de montrer que ce qui est au cœur de l'appréhension historique de ces sociétés, c'est véritablement le mécanisme complexe et singulier de constitution des ethnies, avec ses corollaires politiques, ses réorganisations, ses logiques variées et ses déplacements géographiques, les jeux des différents acteurs dont on a montré qu'ils dépassent de loin le cadre amazonien. Les conflits [p. 107] européens, le négoce des biens manufacturés à travers l'Océan Atlantique, l'abolition de l'esclavage, notamment, ont été des facteurs déterminants dans la lente fabrication de ces groupes. Ils ont contribué pour une large part au bouleversement des formations sociales anciennes.

Dans la dernière partie, je vais examiner rapidement les liens qui ont permis de conférer aux composants divers de l'ethnie un sentiment d'appartenance partagée et d'organiser sur cette base une vie commune. Nous verrons que, loin de renier le passé, cela s'est accompli en utilisant les lignes de force qu'il offrait.

[p. 109]

## QUATRIÈME PARTIE

### RÉFÉRENCE CLANIQUE, SOCIOGENÈSE, CULTURE ETHNIQUE ET IDENTITÉS

[Retour à la table des matières](#)

Résultat d'un puissant processus d'agrégation sociale, l'ethnie est le fruit de la consolidation des alliances proto-ethniques au début du XX<sup>e</sup> siècle, sous la pression majeure de facteurs économiques exogènes - les produits métalliques occidentaux - associée à l'hécatombe démographique et à une volonté unificatrice des Blancs à laquelle les Amérindiens souscrivirent de façon opportuniste. De la multitude de jadis, il ne reste plus aujourd'hui, comme ensembles karib politiquement signifiants au niveau régional (à côté des Tiliyo), que les Apalai et les Wayana, ce dernier ethnonyme s'imposant à partir du deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle. L'ethnie peut être considérée comme une diversité unie en même temps que comme une unité plurielle : c'est ce que j'ai montré jusqu'à présent. Tentons maintenant de comprendre comment se manifestent ces deux aspects complémentaires de la société wayana, avant de terminer en nous posant la question de la correspondance entre le nombre d'ethnies issues du pool karib et le nombre de nations, au sens occidental du terme, impliquées dans l'aire considérée.

## **IV.12 - LES OUTILS DE L'AFFIRMATION ETHNIQUE, POINTS FORTS DE LA « TRADITION »**

[Retour à la table des matières](#)

Un dispositif symbolique et institutionnel complexe allait légitimer et donner une visibilité à cette nouvelle entité sociale : l'ethnie. Notons cependant que ce genre de construction n'est pas spécifique à l'ethnie, mais s'applique aussi bien aux nations : « Par le simple fait de devenir un « peuple », les citoyens d'un pays devinrent une sorte de communauté, bien qu'imaginaire, et ses membres en vinrent donc à rechercher, et donc à se trouver, des choses en commun, des lieux, des pratiques, des héros, des souvenirs, des signes et des symboles » (Hobsbawm, 1992 : 117). Déclinons les principaux éléments de ce dispositif.

[p. 110]

Un des éléments majeurs de cette construction est sans aucun doute la geste de Kailawa. Il s'agit, selon moi, d'un récit composé (une « tradition inventée », pour reprendre la formule de Hobsbawm, 1983) dans le but de célébrer la cohésion de l'ethnie en formation et de lui fournir une assise « théorique ». Cette geste propose en effet une version du mixage progressif de tous les clans au sein d'une grande « famille » (*weki*), ce phénomène correspondant, dans les représentations autochtones, à un processus de civilisation, indissociable de la paix. Dans cette conception, l'ethnie (Apalai et Wayana confondus) est constituée par l'union de nombreuses lignées masculines sous la paternité politique et spirituelle du héros fondateur érigé en « père de la nation » (Chapuis, 2003b : 650). La geste de Kailawa permet d'intégrer dans un ensemble social unifié des fragments de clans le plus souvent jadis antagonistes. Elle reconstruit une parenté, l'assoit sur des



bases historiques sélectionnées pour la circonstance, ce qui n'a rien de surprenant pour les anthropologues qui savent depuis longtemps que « les généalogies ont souvent constitué un langage manipulé pour s'arroger des droits ou ratifier des rapports entre groupes [...] » (Da Cunha, 1976 : 282). Tout se passe comme si Kailawa, en validant les noms des garçons, signait l'acte de naissance des lignées. Ce récit est acte d'institution en même temps que parole performative.

Si les Wayana ont choisi de fonder ou de re-fonder des lignées à travers la geste de Kailawa, on peut penser que c'est parce qu'après les immenses bouleversements des siècles précédents, il était devenu nécessaire de normaliser les relations entre groupes en intégrant chaque particule élémentaire, dont certaines étaient exogènes, dans une logique globale, celle des nouveaux ensembles émergents, les ethnies.

Un autre élément majeur du dispositif est l'institution du *maraké*<sup>1</sup>, cérémonie d'initiation qui réunit (idéalement) tous les Wayana du sud et du nord des Tumuc-Humac pour une longue fête très ritualisée dans le but principal et explicite de produire des adultes (Chapuis, 1998 : 455-479). Le *maraké* associe deux villages, partenaires pour la circonstance, les hommes de l'un jouant les parrains (accoucheurs) des enfants mâles de l'autre. Tous les autres villages sont invités à ces fêtes œcuméniques célébrant la cohésion de l'ethnie à partir de ses racines claniques. L'importance symbolique de ce type de manifestation avait déjà été soulignée au début du XVIII<sup>e</sup> siècle par le père Fauque (*in* Lombard, 1840 : 33) : « Lorsque, parmi ces barbares, une nation va danser chez une autre, c'est la plus forte preuve qu'elle puisse donner de son amitié et de sa confiance ».

À l'occasion de cette cérémonie, ressentie comme très identitaire, les chants *kalau* (Rivière, 2003) rappellent allusivement le passé, tandis que les magnifiques parures céphaliques *olok*, seul bien transmissible entre générations dans cette société, manifestent concrètement l'existence de ce que j'ai appelé lignées. Il faut

---

<sup>1</sup> La première mention, sous ce nom, apparaît sous la plume de Coudreau (1893 : 548), qui précise que seuls les Roucouyenne ont conservé cette pratique, naguère généralisée.

savoir en effet (cf. p. 120-121) qu'il n'existe qu'une seule de ces parures par [p. 111] lignée ; elle est transmise au fils aîné ou, s'il n'en est pas estimé digne, à un autre fils ou au fils aîné de la sœur.

Les traces d'un troisième élément du dispositif de tressage clanique au sein de l'ethnie peuvent être repérées. À propos du système d'échange organisé entre clans du conglomérat, j'ai souligné la proximité du champ lexical de l'amitié de celui du commerce (cf. note 43 [p. 36, note 1, mb]). Il est possible qu'il faille voir dans les rituels contemporains d'échange (*taakai*) entre villages la permanence d'une complémentarité symbolique que Chabrilan avait repérée au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. p. 36). Mais au lieu que ces échanges servent à lier des clans au sein d'un « système social homogène » restreint, tout particulièrement entre membres d'un même superclan, ils soudent ici désormais les divers composants géographiques de l'ethnie.

Voici comment les choses se passent à propos du rituel *taakai*. Les habitants d'une localité font semblant d'avoir besoin d'un type d'objet traditionnel (tamis...) ou d'un produit quelconque et le réclament à un membre d'une autre localité, retenu temporairement à l'issue d'une fête du même type. Les partenaires choisis vont se charger de leur procurer ce bien sous une forme qui peut être non utilisable (par exemple des tamis miniatures). On s'entend sur la date de la remise, de façon à ce que la « rémunération » du pseudo-service, une fête où coule la bière de manioc, puisse être organisée dans de bonnes conditions au village récipiendaire. À l'issue de cette fête, une personne que l'on aura tenté d'enivrer sera à son tour retenue quelques heures et son village sera chargé d'organiser la prochaine invitation... Pour l'instant, ces échanges rituels, véritable moyen de communication entre villages, comme l'a souligné Rivière (1984 : 83), n'ont donné lieu à aucune étude.

Un autre outil indispensable de l'affirmation ethnique, j'y ai déjà longuement insisté, fut l'adoption consentie de l'ethnonyme « Wayana » qui, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ne semble pas avoir servi à dénommer un ensemble déterminé. Son

adoption est venue donner une plus grande cohésion au groupe : on peut même avancer qu'elle a contribué, de par sa nature performative (cf. p 103), à le créer.

Citons encore l'usage d'une même langue, résultat d'une homogénéisation linguistique progressive, comme critère identitaire majeur très nettement revendiqué.

Ce récit, ces rituels, ces usages linguistiques, pour inventés ou fabriqués qu'ils soient, ont permis aux diverses composantes de la société wayana de se considérer comme un ensemble uni partageant des fondements communs, ensemble distinct - et reconnu comme tel - des autres formations qui l'environnent. Ces outils ont été utilisés par les groupes amérindiens concernés pour assumer la transition entre rupture et continuité, entre passé et présent : grâce à eux, ces groupes peuvent, en dépit du chaos, se considérer comme éternels, comme un seul « peuple » et non pas comme un ensemble de particules hétérogènes. C'est là la fonction magique de la tradition.

[p. 112]

## **IV.13 - LA CONSTRUCTION D'UNE HÉTÉROGÉNÉITÉ SOCIALE**

[Retour à la table des matières](#)

Maintenant que nous avons approché, dans ses grandes lignes, l'ethnogenèse du groupe, il est temps d'indiquer de quelle(s) façon(s) elle a influencé la sociogenèse. Autrement dit, dans la mesure où l'unification n'implique pas l'unité, quelles sont et d'où viennent les tensions qui traversent la société wayana contemporaine et l'aident à se reproduire ?

Rappelons que l'introduction des biens métalliques a eu sur les sociétés amazoniennes plusieurs conséquences notables et bien connues (cf. entre autres Whitehead, 1988 : 52 ; Grenand & Grenand, 1997 : 62). L'une des plus

importantes - outre la dépendance des Amérindiens vis-à-vis de leurs fournisseurs - a sans doute été l'acquisition de nouveaux modes d'exploitation du milieu et de nouveaux rapports de production. L'importation de ces biens a aussi guidé les transformations sociales, orienté les déplacements de population et décidé en dernier recours des implantations humaines actuelles. Par ailleurs, leur rareté a donné lieu à des conflits ayant favorisé la prééminence de certains clans et, plus précisément, de certains groupes locaux.

En effet, il semble que la capacité de s'approprier fusils, haches, sabres, etc., ait renforcé le pouvoir d'hommes éminents capables d'unir plusieurs groupes familiaux : ce qui n'était qu'une situation essentiellement labile, réservée au temps de guerre, a pu ainsi perdurer. C'est ce que laisse penser l'exemple de la lignée (cf. encart p. 98) qui va de Ouané (*wanë*, "miel" en wayana), chef de guerre du début du XIX<sup>e</sup> siècle, en passant par son fils Twenke, lequel possédait une situation enviable lorsque Coudreau (1893 : 104, 108) le rencontra à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec son fils Paikë - qui fut élevé, selon l'explorateur, au contact des Boni et devint un de leurs émissaires vis-à-vis de ses congénères, jusqu'au Twenke, *gran man* des Wayana du Litany entre 1960 et 1985, puis enfin au fils de ce dernier, Amai-Potĩ, qui occupe aujourd'hui cette fonction. Cette lignée forme actuellement une sorte de « caste » qui suscite tout à la fois respect, jalousie et animosité : ses membres ont notamment été parmi les premiers à obtenir la nationalité française avec les avantages socio-économiques afférents. Toujours est-il que, dans ce cas, il y a eu continuité entre le prestige guerrier et le pouvoir économique grâce aux relations privilégiées qu'a permis le premier avec les Occidentaux ou leurs relais Noirs Marrons.

La concentration de la population est une autre conséquence, plus tardive, du contact avec l'Occident. Elle s'est effectuée au détriment de la fraction brésilienne du groupe, largement majoritaire au départ. Cette fraction est passée en grand nombre, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, du sud au nord des Tumuc-Humac, c'est-à-dire du bassin de l'Amazone à ceux du Marouini et du Litany en Guyane française principalement (Hurault, 1972 Schoepf, 1972 entre autres). À dire vrai, c'est

surtout l'ordre d'arrivée des groupes sur le Marouini Litany qui permet de comprendre la stratification sociale actuelle, les jeux et enjeux de pouvoir qui la traversent.

[p. 113]

Ainsi, le groupe dont nous venons de parler (celui de Twenke) est aussi l'un des plus anciennement implantés sur ce fleuve, et donc prééminent sur le plan politique selon la règle du primo-arrivant (Schoepf, 1972 : 54). Parmi ces Wayana que la sociologie indigène caractérise comme « ceux du Marouini » (*malanikwalitpëtom*), on trouve des Okomëyana, très valorisés, tels les descendants du groupe de Malavate, mais aussi ceux que Kuliyanan appelait Wayanahle, associés à des Kumalawai, comme la famille de Mukuwa (Chapuis, 2003b : 565), et des Alakwayana (cf. Annexe 3).

Après ces premiers arrivés, se situe le groupe numériquement majoritaire de « ceux du Jari » (*jalikwalitpëtom*). Venus sur l'invitation des primo-occupants (cf. p 81 ; Chapuis, 2003b : 565, 864, 889...), ils ont une position sociale intermédiaire et sont considérés comme des immigrants et des obligés, d'une certaine façon, par les précédents auxquels les oppose un antagonisme certain. Ce sont principalement des Upului, mais il y a aussi des Opakwana, des Kwananiyana,... Cette classe est socialement hétérogène : des familles comme celles de Masili, de Tipiti, du chamane réputé Muloko ou encore de Pilima occupent une situation enviable, quasiment comparable à celle des « gens du Marouini ». Quant aux familles de Lipolipo ou de Tukanu, immigrées plus récemment du Jari, elles sont plutôt stigmatisées et bénéficient d'un statut moins favorable.

La catégorie suivante, constituée par « les gens du Parou (de l'Est) » (*palukwalitpëtom*), se compose d'Apalai, leur chef étant Kutaka<sup>1</sup> : immigrés les plus récents, ils vivent sur une île, font preuve d'une grande discrétion et n'interfèrent pour l'instant que peu dans les affaires de la communauté. Vers le bas

---

<sup>1</sup> Kutaka serait un Umuluyana, clan partiellement intégré à l'ethnie apalai.

de cette « échelle sociale », celle du prestige et de la prééminence, on trouve quelques Emerillon (*Meleyo*), considérés avec une certaine condescendance.

C'est principalement entre les membres des deux premières catégories, regroupant d'une façon générale les gens les plus aisés sur le plan matériel à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, que les antagonismes sont marqués et récurrents. Les rapports de pouvoir de la société wayana sont ainsi basés sur des référents historiques et géographiques à travers un substrat clanique.

On retrouve cette notion de différenciation sociale au sein de l'ethnie chez les Tiliyo : « *In the village itself one's descent is known and can often be guessed at by the location of one's house, that is, in all the villages, there are signs of ethnic cluster formation. These ethnic clusters are also indicative of social stratification.* » (Carlin, 1988 : 16). Plus loin, le même auteur précise que les Akuliyo, immigrés récents au village Tëpu sur le Tapanahony, sont considérés comme des domestiques (ibid. : 19-20). On remarquera au passage que cette assertion contredit la proposition de Rivière (1969 : 27) qui répondait par la négative à ceci : « *the vital question is how important are these sub-groups or tribal remnants in the present composition of the Trio and whether there is any advantage to be gained in distinguishing them* ».

[p. 114]

De la même façon, la référence aux nuances de la couleur de peau pour marquer la différenciation sociale est trouvée dans les deux ethnies : elle vient matérialiser en quelque sorte le passé fédéral et rendre « visibles » les catégories sociales en présence. Selon l'opinion wayana commune, ceux du Litany auraient la peau rouge, les Upului (du Jari) le teint foncé et les Apalai (du Parou) le derme clair. Une telle distinction est instaurée chez les Tiliyo (Frikel, 1960 : 6) où le type clair s'applique pareillement aux plus récents immigrés. La réalité de la variation de teint cutané, difficilement perceptible pour des yeux non « avertis », importe peu : l'intérêt, c'est l'emploi qu'en font les Amérindiens dans l'établissement de catégories sociales, comme si, n'ayant plus l'usage des

nombreux et subtils repères corporels qui distinguaient les clans (cf. Annexe 1, troisième colonne), ils avaient néanmoins encore besoin du corps pour marquer les différences sociales actuelles. Chez les Wayana comme ailleurs en Amazonie, la corporalité forme encore l'idiome indispensable à l'expression de la structuration sociale, à la manifestation des identités / différences (Seeger *et al.*, 1979).

L'ensemble de ces éléments discrets mais perceptibles, de ces nuances fines, doit nous conduire à admettre que ces sociétés sont bien moins homogènes qu'on a souvent voulu le reconnaître, nous allons y revenir avec les observations sur la culture ethnique. Une étude serrée des « dynasties » susmentionnées (cf p. 98) et des catégories sociales en présence nous aiderait sans doute à mieux comprendre les mécanismes du pouvoir qui les régissent.

Nous avons déjà largement évoqué les clans et leurs fragments qui constituent en quelque sorte les particules fondatrices des ethnies. Ils contribuent grandement à l'hétérogénéité de ces dernières. J'ai choisi de consacrer le paragraphe suivant à mettre en valeur à la fois leur longévité et leurs fonctions actuelles ou récentes.

## **IV.14 - RÉFLEXIONS SUR LE RÔLE ET LA LONGÉVITÉ DE LA RÉFÉRENCE CLANIQUE**

[Retour à la table des matières](#)

Les guyanistes ayant travaillé sur des groupes karib ont eu tendance à considérer les références tribales davantage comme des curiosités que comme des matériaux utilisables pour une approche historique et sociologique. En fait, tout le monde avait le sentiment qu'on ne pourrait aller plus loin et qu'il convenait de tirer un trait sur les détails du passé : il était admis qu'une béance irrémédiable séparait l'ère des groupes ancestraux de celle des ethnies. L'absence d'intérêt des chercheurs pour ces références jugées sans importance eut pour conséquence de décourager toute tentative de recherche sur les formes et relations sociales du

passé, abandonnant aux archéologues le soin de s'y attacher (Chapuis, 2006). Or, c'est justement la prise en compte de ces groupes ancestraux qui a permis l'approche diachronique et dynamique ébauchée dans cet ouvrage. Et si elle offre une clef majeure pour comprendre l'ethnosociogenèse wayana, c'est avant tout parce que le clan est la catégorie [p. 115] intemporelle qui a permis et permet encore aux autochtones de penser le social, indépendamment de l'évolution de ses formes.

À propos de l'ancienneté et de la pérennité de la référence clanique, il faut souligner que, de nos jours, à l'instar des Tiliyo (Carlin, 1998), pratiquement chaque Wayana adulte est capable de préciser ses origines ancestrales et, souvent, les relations, conflictuelles ou amicales, qui prévalaient entre groupes voisins de jadis, de même que la situation géographique des plus connus d'entre eux. Les vieux prétendent même pouvoir distinguer, au sein de l'ethnie contemporaine, l'origine des individus à partir de critères physiques : ainsi, selon eux, les Upului auraient les traits grossiers, le nez fort, la peau foncée, de grandes oreilles ; ils seraient costauds et posséderaient des pieds courts et larges. Les Opkawana seraient clairs et petits, ronds, dotés de jambes et de bras courts ; les Okomëyana, pour leur part, seraient grands et minces... <sup>1</sup>

Au sein de l'ethnie wayana, on peut ainsi établir une liste d'origines claniques (cf. Annexe 1), comme Hurault (1972 : 198) et surtout Grenand (1972 ; 1982 ; 1997) avaient commencé à le faire. Un certain nombre de ces entités n'ont jamais été répertoriées par les voyageurs, alors que d'autres figurent dûment comme groupes indépendants dans différents textes datant de plusieurs siècles : à leur sujet, j'ai déjà fourni un certain nombre d'indications éparses.

Par ailleurs, toujours en ce qui concerne la perpétuité de la référence clanique, l'analyse des textes ethnographiques montre qu'un certain nombre de petits groupes à ethnonyme clanique perdurait indépendamment il y a peu encore, à

---

<sup>1</sup> il en va de même chez les Wayāpi, qui attribuent toujours des caractéristiques physiques distinctives aux descendants des différents clans de jadis (Grenand, 1982 : 67).



l'écart des rassemblements ethniques. C'est le cas des Okomëyana, « gens des abeilles », clan dont certains Wayana se réclament (cf. note 14 [p.15, note 2, mb]) : signalé sur le moyen Litany au XVIII<sup>e</sup> siècle, un de leurs groupes a été situé sur la rivière Luwe, affluent de gauche du Litany en aval de l'Ulemali, par Coudreau (1893 : 58 & 557). De Goeje (1955b : 8) pour sa part rencontra, dans un village tiliyo, « près du Sipaliwini, un homme du clan des Okomayana ». Il est intéressant de constater que cet homme avait conservé son identité clanique alors même que, remarque de Goeje, « il ne se distinguait en rien des Trio ». Prenons le groupe Kiyapokoyana, mentionné par Folio des Roses en 1733 vers l'Oyapock : ce clan aurait été retrouvé par Coudreau (1893 : 84) - si toutefois ses Yapocoyes ont un rapport avec eux, ce qui est probable si l'on se réfère aux données de Goeje (1955b : 32) - sur la rive gauche du moyen Litany, pacifique, comprenant et connaissant les « Ouayana » mais ne se mélangeant pas avec eux, et il était encore cité spontanément par Kuliyanan en 1996. Les Kaikusiyana, signalés depuis plusieurs siècles (cf. note 13[p. 15, note 1, mb]) formaient deux villages identifiés par Coudreau (1891 : 466) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et figurent encore dans plusieurs généalogies en 1969 (Grenand, 1972 : 131). Que dire des Upului, dont la première mention remonte peut-être à 1555 (cf. p. 14) et maintes fois signalés depuis ? Coudreau traversera plusieurs de leurs villages à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et ils constituent encore, à la fin du XX<sup>e</sup>, « l'élément dominant » [p. 116] (Grenand, 1972 : 114) du groupe ethnique wayana, représentant peut-être 70% de sa population (Hurault, 1972 : 19). Kuliyanan et Aimawale, entre autres, revendiquaient cette identité. Autant d'éléments qui permettent d'affirmer l'ancienneté et la pérennité de la référence clanique à travers les siècles, contrairement à ce qui a pu être avancé par certains chercheurs qui y voyaient des étiquettes labiles et sans consistance (par exemple Rivière, 1984 : 8). Reconnaître cela, c'est reconnaître la valeur historique et heuristique de ces références.

Bien des recherches restent à effectuer pour compléter cette recension et éclairer par là même les processus sociopolitiques qui ont animé cette région de l'époque ancienne à nos jours. Les éléments avancés ici présentent néanmoins

l'avantage d'introduire à la complexité de ces processus, à la longévité et à la variété des formations sociales qu'ils impliquent. Notons en passant que la comparaison entre la profusion d'ethnonymes fournis par l'auto-histoire et la faible quantité de ceux retenus par les Occidentaux met assez clairement en évidence deux ordres historiques : d'une part une histoire écrite, volontiers simplificatrice, unificatrice, soucieuse de faire cristalliser des corps simples à partir d'une solution trouble et, d'autre part, une histoire orale traitant de particules nombreuses, mobiles, en ajustement permanent, qui fait de la complexité un gage de dynamisme.

Ces données appellent quelques observations. D'abord, les entités - Apalai, Upului, Ouayana, Orokoyenne, par exemple - dont nous suivons la trace depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle elles constituaient déjà une sorte de galaxie (cf. p. 15 et 35-36) ont changé de statut : elles ne sont plus dotées de la même extension. Il s'est produit une reconfiguration générale des ensembles : les Apalai, formant clan au XVIII<sup>e</sup> siècle, sont une ethnie au XX<sup>e</sup>, au même titre que les Wayana. De la même façon, Carlin (1998) remarque que les Tiliyo, *clan* parmi d'autres au XVIII<sup>e</sup> siècle, sont devenus *ethnie* au XX<sup>e</sup> siècle. L'ethnonyme wayana, qui s'appliquait probablement au XVIII<sup>e</sup> siècle à un clan précis, sert dorénavant de catégorie - prenant en cela la suite de « roucouyenne » - pour de nombreux clans ou fragments de clans, mais aussi pour des migrants apalai, tiliyo, emerillon et wayãpi.

Ces particules claniques ont intégré l'agrégat à des moments différents, ce qui peut expliquer des disparités, d'autant qu'elles n'étaient sans doute pas égales sur le plan du pouvoir et de la force. De plus, si diverses origines claniques sont considérées, de l'intérieur de l'ethnie, comme étant wayana, d'autres sont discutées en fonction de l'interlocuteur, et d'autres enfin reconnues seulement par une ethnie voisine : ainsi les Pasikiyana et les Alawatayana constituent des sous-ensembles wayana pour les Tiliyo surinamiens (Frikel, 1958 : 130, 167 ; Rivière, 1987 : 264), ce que réfutent les Wayana du Maroni. Finalement « l'ethnonyme est un signifiant flottant » (Amselle, 1985 : 37) et dialectique qui dépend des multiples

usages sociaux qui en sont faits et qui varient selon les époques, les individus et les rapports de pouvoir.

[p. 117]

Il convient de se souvenir que les clans ne sont pas des cellules closes, mais bien des entités ouvertes en échange permanent avec celles qui les entourent. La capture de prisonniers, de femmes, et l'institution du *peito* assuraient la continuité de ces échanges (cf. p. 31).

Autre point important : nombre des clans que nous avons mentionnés comme intégrés à l'ethnie wayana se retrouvent concomitamment dans différentes ethnies, par exemple des Okomëyana et des Alamayana dans l'ethnie Tiliyo, des Kaikusiyana dans l'ethnie Saluma (Frikel, 1956 : 132-133) et chez les tupi Wayãpi (Coudreau, 1893 : 523 ; Grenand, 1972 : 131 ; 1982 : 140) ; des Pïlëuyana chez les Tiliyo et chez les Upului, si l'on en croit Kuliyanan (Chapuis, 2003b : 641). Ce sont les mêmes emblèmes que nous voyons se mélanger, s'égayer, au cours des disjonctions, accrétions, constitution de nœuds de flux qui ont marqué la zone pour former finalement les ethnies (Apalai, Wayana, Tiliyo), ce qui permet aux Amérindiens d'affirmer comme un leitmotiv : « nous [les clans] sommes tous parents, mélangés » dans les ethnies, maintenant. La particularité de l'organisation ethnique est de regrouper ces emblèmes selon une densité propre à chaque agrégat.

À lire ce qui précède, on comprend que s'il y a bien eu mélange des individus, il n'y a pas encore eu l'absorption, au sens fort du terme, qui finirait de gommer la trace des origines, et cela semble encore plus vrai pour les Tiliyo chez qui, à suivre Frikel (1960 : 2), les clans étaient encore géographiquement distincts dans les années 1960. Mais alors, après les disparitions successives, la mêlée généralisée, l'amenuisement implacable qui ont marqué l'histoire de la région, comment rendre compte de la pérennité, en tant que référents identitaires, d'ethnonymes claniques appartenant à des groupes annoncés comme éteints ou expirants depuis des siècles ? Par quels

moyens ce miracle de longévité peut-il s'expliquer ? Nous allons retrouver des éléments déjà mis en exergue précédemment.

Notons d'abord que cette longévité a été entretenue par la geste de Kailawa, épopée très populaire dont tous les Wayana connaissent les grandes lignes. Acte d'institution de l'ethnie, ce récit ne cherche pas pour autant à effacer les traces des clans : il les préserve par le truchement des anthroponymes de lignées (cf. p. 51-52). Le rôle fondamental des noms propres, véritables signaux de reconnaissance clanique, repères identitaires forts, ressort clairement de la réponse d'un de mes amis wayana à une question sur l'usage des « vrais noms » : « tu comprends, si je vais un jour sur un autre fleuve où les gens ne me connaissent pas, en leur disant mon véritable nom, ils sauront à quelle famille j'appartiens et pourront alors me donner l'appellation correcte <sup>1</sup> ».

Le choix du nom véritable présente un aspect politique évident dont je n'ai pas cherché à analyser tous les déterminants. On sait qu'il est décidé par les grands-parents (ou arrière-grands-parents) et qu'il doit être vacant, c'est-à-dire ne plus avoir de titulaire vivant. Par ailleurs, les noms de personnages particulièrement malfaisants - c'est-à-dire ceux qui ont gravement et de façon récurrente perturbé l'ordre social - sont systématiquement éliminés. On peut penser qu'il était avantageux de [p. 118] préférer le nom d'un défunt illustre, ou qui était dans la mouvance d'une personnalité respectée, à celui d'un individu ordinaire, d'autant que l'amenuisement démographique a étendu l'éventail des possibilités (davantage de noms vacants pour moins d'enfants à nommer).

Dans cette société sans écriture, la mémoire des noms est une sorte d'amer qui permet d'annuler la distance dans le temps et de résister aux aléas de l'événement. Grâce à elle, les membres du groupe clanique et familial, même s'ils sont dispersés et ont perdu tout contact, sauront se reconnaître. Nous avons vu que chacun de ces groupes possède un stock non cessible et bien identifié de noms

---

<sup>1</sup> Fils, beau-frère, oncle... Donner à une personne son terme de parenté exact est une politesse fort importante aux yeux des Wayana comme de beaucoup d'autres groupes dans le monde.

propres, transmissibles à la descendance dès le décès d'un ancien, et donc recyclés en sautant généralement une ou deux générations. Ces stocks symbolisent en quelque sorte l'éternité virtuelle du clan, ainsi que les limites de l'ethnie.

Il existe une sorte de mise à jour précise, automatique, de l'état des clans au sein de l'ethnie lorsque Kuliyanan, archive vivante du groupe, veut signifier, par exemple, qu'une personne est la dernière de sa lignée, l'ultime représentante d'un groupe, il emploie le terme « fleur » ou « dernière fleur ». Ainsi, quand il précise que « la petite là-bas, M., est l'ultime fleur (*ekulunpi tihmelë*) » des Wayanahle, de même qu'« I. en est une fleur passée... » (Chapuis, 2003b : 565), c'est qu'il a une pleine conscience des appartenances claniques. Mémoire, histoire, identité sont indissolublement liées dans son discours et dans son rapport à la réalité collective.

La mémoire wayana a donc conservé intacte l'origine clanique (supposée, affectée) de chaque individu, dont les grands-parents ou les arrière-grands-parents étaient opakwana, upului, alakwayana, wayãpi, apalai, ou kukuyana, etc. Quel(s) usage(s), qui pourrait justifier une telle permanence, les Wayana font-ils de ces référents ? Autrement dit, à quoi sert la référence clanique dans l'ethnie actuelle ? Principalement à entretenir de la différence. En effet, une société ne saurait exister sans avoir la possibilité de se pérenniser, de se reproduire. Et c'est généralement à travers ses disparités internes, en les faisant interagir, qu'elle y parvient. J'ai envisagé certaines de ces disparités dans un paragraphe précédent. Il est temps d'appréhender quelques-uns des principaux moyens dont les fractions claniques se dotent pour exister, pour faire sens.

Pour commencer, au-delà du simple discours, l'actualité de la référence clanique est facilement repérable à travers la territorialité : tel village wayana est catalogué kukuyana, tel autre upului, tel autre kwananiyana ou apalai... Parfois c'est au sein d'un gros village que l'on peut identifier des fractions claniques. Cette territorialité se double souvent d'un aspect politique qui permet par exemple d'expliquer l'isolement progressif de la faction kukuyana, descendante du chef

Twenke, et son antagonisme avec un parti upului du village d'en face. Ce n'est pas pour rien non plus que ces « Kukuyana » n'ont pas fait alliance avec des gens du cru mais avec des Apalai du Parou de l'Est (rappelons l'amitié qui liait le Twenke de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à l'apalai Acouli, institué par Coudreau chef des Roucouyenne français), ni qu'ils constituent les interlocuteurs wayana privilégiés des Carib [p. 119] côtiers, les Kali'na, au sein de l'association de défense des Amérindiens créée par ces derniers dans les années 1980, l'AAGF (Association des Amérindiens de Guyane française), de même qu'ils représentaient, il y a plus d'un siècle, les Roucouyenne « évolués » ou « vrais Roucouyenne » aux yeux des Boni.

Cet exemple présente l'avantage de mettre en évidence l'aspect politiquement agissant de la caractérisation clanique : en effet, bien que le groupe Twenke soit également upului par ses origines, c'est l'identité kukuyana qui a été retenue par l'ethnie. Il ne s'agit pas là seulement de complaire aux Boni, mais plutôt de stigmatiser ceux qui s'étaient arrogés pendant longtemps, par leur comportement tout à la fois inféodé et intéressé vis-à-vis des Boni et des Blancs, une situation enviable qui ne pouvait que susciter la jalousie <sup>1</sup> : pour le gros des Wayana, et notamment les Upului, on peut penser que l'appellation kukuyana sert, dans ce cas, à désigner ceux que l'on peut considérer comme des profiteurs, parce que détenteurs d'un certain pouvoir ou prestige aux yeux des étrangers, Blancs ou Boni.

Tout à fait révélatrice de ces tensions est la manifestation d'antagonismes lors des matches de football : ainsi, certains joueurs privilégiaient, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, l'appartenance clanique (familiale) sur l'appartenance villageoise pour la constitution des équipes, ce qui pose des problèmes dans les villages pluri-claniques.

---

<sup>1</sup> Rappelons l'abus qui avait caractérisé la situation privilégiée d'Apoike et lui valut d'être empoisonné (Coudreau, 1893 : 580, note). Or Twenke se trouvait dans une position du même ordre : cadeaux et marques d'amitié de la part des Boni et des Français...

Autre fait révélateur, les imputations de sorcellerie, dont on sait par ailleurs qu'elles témoignent généralement en Amazonie, d'une « distance structurelle » (Butt Colson, 1973 : 13) entre groupes, semblent souvent manifester chez les Wayana des antagonismes claniques ancestraux. Le caractère de substitut de la guerre de telles imputations est bien connu ; mais ici, c'est au sein de l'ethnie qu'il m'a semblé retrouver ces tensions (Chapuis, 2001). Cela ne signifie nullement que ce genre d'explication épuise les motifs de discorde entre familles : simplement la sorcellerie permet de rendre compte d'une partie d'entre eux et révèle une dynamique sociopolitique interne. Tëmeta, l'informateur de Koelewijn et Rivière (1987 : 303-304), insistait de son côté sur la pluralité des origines des Tiliyo et en tirait l'observation suivante : « *therefore we are from different origins*<sup>1</sup>. *This has always been told about our past. It also explains why people don't like one another* » (*ibid.* : 64).

Pour comprendre cela, on doit tenir compte de l'importance de l'association entre mémoire et vengeance chez les Amérindiens<sup>2</sup>, joliment formulée par Stedman (an VI : 408) : « Leurs haines sont immortelles ». Les Wayana disposent de tout un vocabulaire à ce sujet (Chapuis, 1998 : 376 et suiv.) [p. 120] dont nous retiendrons ici, à titre d'illustration, l'expression *ëheilépïn katip lëken*, littéralement « comme quelqu'un de pas fâché », pour désigner une personne qui attend son heure en donnant le change, chez qui le feu couve sous la cendre : malgré l'attitude faussement mais ouvertement amicale qu'elle manifeste vis-à-vis de sa future victime, un jour ou l'autre, elle passera à l'acte, réalisera sa vengeance, laissera éclater sa rancœur. On m'a parlé d'anciennes disputes qui continuent à alimenter, des générations après, les inimitiés entre familles : des revanches ruminées incubent derrière les sourires du quotidien. L'ordre ethnique

---

<sup>1</sup> C'est ce qui permet de rendre compte, par exemple, de la différence de peintures corporelles entre les Amérindiens rencontrés par Schomburgk et par Rivière, différence qui avait fait penser à Farabee qu'il ne s'agissait pas du même groupe, alors qu'il s'agissait bien de Tiliyo (Rivière, 1984 : 110), mais certainement de clans différents.

<sup>2</sup> Cf. par exemple Huxley (1980 : 127, 129) chez les Urubu ; Reichel-Dolmatoff (1968 : 187-188) chez les Desana, pour prendre des exemples non karib.

n'abolit pas les fissures profondes qui l'habitent et le fécondent : leur histoire nous entretient de ces luttes pour les privilèges que j'ai mis en évidence.

Dans le même ordre d'idée, les variations dialectales minimales relevées entre le wayana et l'upului, notamment, ne sont pas le fait du hasard mais reflètent bien, à mon avis, une volonté politique de la part de ces factions. Grenand & Grenand (1987 : 30-31) attribuent de discrètes variantes de ce genre à des différences claniques chez les Palikur. De même, chez les Karib des hautes terres des Guyanes, des différences linguistiques mineures sont-elles mises au service du concept d'identité, comme l'a relevé Butt Colson (1983-84 : 101) : « *by stressing differences, a distancing between segments of a social structure may be expressed and, by stressing similarities, a common unity may be assert* ». Tout en admettant les conseils de prudence de Rivière (1984 : 10) pour qui « *here as elsewhere in Lowland South America, linguistic differences do not necessarily coincide with social and cultural differences, although it is not unusual for the Indians themselves to use variations in dialect to make social distinctions* », on ne peut s'empêcher de considérer qu'elles fonctionnent le plus souvent comme des marqueurs, délibérément entretenus, de différences sociales (claniques) au sein de l'ethnie.

De Goeje (1955b : 2) va dans ce sens, qui note que ce n'est pas la territorialité qui caractérisait les clans, mais la culture, et principalement la langue dont il salue la pérennité : « Or, d'après ce que nous avons pu découvrir, ces langues se sont maintenues avec acharnement, malgré le fait que les villages se trouvaient souvent situés loin les uns des autres ». Les langues « claniques » ont pourtant fait les frais de l'agglutination. Il est certain que des travaux approfondis sur ces variantes, mais aussi sur les langues « spéciales » que sont le *kalau* et les *ëlemi*, pourraient apporter de nouveaux éléments.

Un autre niveau de manifestation des références claniques, basé sur la solidarité cette fois et non plus sur les antagonismes, a été mis en évidence par Schoepf (1972 ; 55) : « Lorsqu'un Wayana-Aparai se rend sur le Paloemeu ou sur



le Litani, il renoue tout naturellement avec sa parenté [identité « clanique »]... ». Corroborant ce propos, un chef de famille d'origine okomëyana nous a expliqué que, lorsqu'il allait au Surinam, il était accueilli par la fraction okomëyana du village. Grenand nous rapporte ce type de comportement entre clans wayãpi, dans les mêmes circonstances (1982 : 70).

On pourrait également explorer la référence clanique grâce au dénombrement et à l'étude détaillée des parures *olok*. Le *olok* est le seul objet wayana qui se transmet selon des règles précises, et qui soit [p. 121] voué à perdurer. Cette coiffe extrêmement complexe <sup>1</sup> dont j'ai déjà parlé est pieusement conservée, démontée, dans une malle en vannerie (*pakara*) : réparée selon les besoins, complétée, entretenue, elle constitue le véritable symbole de la lignée. Elle ne sera exhibée, avec majesté et de façon très ritualisée, que lors des cérémonies d'initiation des jeunes : chacun d'entre eux s'en coiffe alors, manifestant à tous son appartenance en se confondant pour quelques heures avec l'ancêtre, abolissant la distance temporelle qui le sépare de lui. Il n'en existe qu'un nombre limité d'exemplaires (un par lignée), et il n'est pas permis d'en fabriquer de nouvelles, mais elles peuvent être prêtées (à des alliés). Il est probable qu'un travail historique précis concernant ces parures, qui fonctionnent comme les sémiophores <sup>2</sup> les plus investis de la culture wayana, nous apprendrait beaucoup sur la constitution du groupe.

Au total, on voit que ces groupes ethniques sont régis et mus par un ordre, une structure, une organisation et aussi, je l'ai montré, des hiérarchies et des réseaux. Nous sommes loin de l'aspect informe et anarchique généralement imputé à ces sociétés.

Ainsi, tandis que l'historiographie nous offrait le tableau d'un étiolement ethnique régional, concluant à la disparition de la plupart des groupes à emblèmes

---

<sup>1</sup> Cf. Braun (1995) ; Van Velthem (1995 : 121-139), ou encore Hirtzel (1997).

<sup>2</sup> Éléments du patrimoine culturel, les sémiophores sont des « objets censés porter des signes et être investis à ce titre de significations dont ils tirent une part importante, sinon l'essentiel de leur valeur » (Pomian, 1996 : 85). Ils seraient, toujours selon lui, « les objets privilégiés de l'histoire culturelle » (Pomian, 1999 : 224-225).

claniques derrière la bannière de l'ethnie, l'ethnographie nous les restitue, bien que ce ne soit pas là où on les attendait. On voit surgir la diversité clanique d'autrefois, même s'il y a eu des pertes et une large érosion, sous la forme de pôles d'influence qui contribuent à structurer et à dynamiser cet ensemble que nous appelons l'ethnie wayana. L'entité ethnique n'est pas, comme l'était le clan, l'électron libre d'un ensemble composite, éclaté et mouvant, lié par des solidarités éclectiques, mais un assemblage particulier travaillé par l'histoire et juxtaposé à quelques autres dans une configuration ordonnée selon les lignes de force d'un nouvel ordre économique-politique : en ce sens, elle constitue une réponse adaptative à des forces destructrices. On peut d'ailleurs considérer les ethnies comme des pôles d'influence à la fois économiques, politiques et culturels. Frikel (1961 : 7-9) a bien montré que, dans ce dernier domaine, aucune barrière n'existait, mais seulement un continuum avec des traits statistiquement prévalents selon la zone.

Au sein de ces véritables groupements d'intérêt économique, les références claniques fonctionnent comme emblèmes de catégories sociales en même temps qu'elles transcendent les appartenances ethniques. Recyclées dans le récit de Kailawa, elles permettent à l'ethnie de se doter d'une profondeur mémorielle qui la fonde tout en la divisant. On peut déduire de leur permanence, malgré la substitution des individus qui composent les groupes, que la prise en compte de l'identité clanique est nécessaire aux Wayana pour penser et reproduire leur société (et donc *a fortiori* aux chercheurs pour étudier et comprendre cette société, à quelque niveau que ce soit). Associée au conflit, à la compétition, qui ont [p. 122] toujours été les éléments dynamisants des relations amazoniennes, la dialectique perpétuelle des différences claniques, soigneusement entretenue jusqu'à nos jours, contribue à l'existence du socius de ces Amérindiens. C'est bien cela, d'ailleurs, que disent ces sociétés lorsque, à l'instar des Wayana, elles font du mélange le principe de toute chose (cf. Kaplan citée par Rivière, 1984 : 102).

## IV.15 - QUELQUES OBSERVATIONS SUR LA CULTURE « ETHNIQUE »

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà relevé un certain nombre d'éléments faisant partie de l'armature culturelle qui permet aux Wayana à travers des symboles, des jeux de rôles aux règles partagées, de se reconnaître entre eux, de s'identifier par rapport aux Autres, exclus de ces jeux. On peut donc bien affirmer qu'il existe une culture ethnique. À ce point, plusieurs interrogations surgissent. En quoi et comment les cultures des différentes ethnies karib voisines se différencient-elles, si on admet qu'elles ont en commun un certain nombre de clans formateurs et s'échelonnent, comme l'a relevé Frikel, en un continuum ? Par ailleurs, peut-on retrouver les traces d'éventuelles cultures claniques, tout au moins celles - si elles ont existé - des systèmes claniques que j'ai appelés superclans homogènes (cf. p. 48) ?

Commençons par la première question. Plusieurs auteurs ont souligné que la différence entre les Apalai et les Wayana n'est pas grande en ce qui concerne les espaces linguistiques et culturels (cf. par exemple Farabee, 1919 ; Lapointe, 1970 ; Schoepf, 1972 ; Rauschert-Alenani, 1981 ; Gallois, 1986) et Magaña (1988-1989 : 7) a pu affirmer qu'il existait « *un consenso general entre los investigadores contemporaneos en considerar a estas tres tribus [avec les Upului] como formando una sola cultura* », culture à laquelle certains proposent d'ajouter les Tiliyo (Kloos, 1971 : 2). On a vu que Wayana et Apalai cohabitaient dans différents villages du Parou de l'Est, expliquant leur altérité originelle par la mythologie (Morgado, 1995 : 81). Tiliyo et Wayana partagent des caractères culturels importants dont quelques-uns sont listés dans le Tableau 2 en fin de chapitre.

Cependant des écarts, souvent mineurs, existent entre ces ensembles ethniques. Tout d'abord la différence linguistique : elle est la plus évidente, puisque l'intercompréhension entre ces groupes ethniques n'est pas totalement assurée. Ensuite, un certain nombre de détails culturels, dont Schoepf (1972 : 54) ou bien Morgado & Camargo (1996) relèvent quelques exemples, servent de critères différenciateurs entre les deux groupes. C'est aussi le cas d'un ensemble de dénominations : ainsi il n'est pas rare que Kuliyanan précise que tel héros dont il nous entretient est nommé différemment par les Apalai, en quoi il admet implicitement la similitude des histoires elles-mêmes. Il semble qu'il existe des rapprochements de ce genre entre Wayana et Tiliyo, puisque le Créateur porte le même nom dans les deux groupes, Kuyuli (Frikel, 1960 : 17), même si ce point demeure non résolu (Cortez, 1975 : 6-7).

[p. 123]

Les voisins, karib ou non, ont nécessairement laissé des traces dans ces cultures, introduisant entre elles des différences. Si l'inventaire de ces dernières n'a pas été effectué, on peut déjà affirmer, à la suite des travaux de Grenand, que les Wayãpi ont influencé la culture wayana, par exemple au niveau linguistique. Quant aux Tiliyo, ils ont d'autres voisins, au nord et à l'est.

Par ailleurs, il ne fait aucun doute que des caractères propres à la nation moderne d'accueil ont joué un rôle important dans la caractérisation de l'ethnie. Schoepf (1972 : 54-55) nous en donne un bon aperçu : « Lorsqu'un Wayana-Aparai se rend sur le Paloemeu ou sur le Litany [...] il retrouve des compatriotes dont les relations extérieures, les activités semi-professionnelles et la culture matérielle ne sont plus tout à fait identiques aux siennes. La distinction entre les trois ensembles « nationaux » est à cet égard manifeste. Elle ne procède cependant que « des contacts extérieurs propres à chacun de ces ensembles ».

Les relations avec la nation d'accueil, associées à une perte progressive des liens entre les groupes, ont en effet contribué à déterminer des écarts culturels entre les Wayana, les Apalai et les Tiliyo (Kloos, 1971 : 2) que peu d'éléments

distinguaient. Leur séparation géographique et la rupture quasi totale des contacts ont renforcé quelques traits culturels mineurs. L'alphabétisation, réalisée sur la base de l'apalai au Brésil, a par exemple certainement durci des écarts dialectaux (Morgado & Camargo, 1996). Ce mécanisme a joué de façon évidente entre les ethnies anciennement implantées sur des territoires de nations différentes (comme les Apalai, les Wayana, les Tiliyo) avec lesquelles elles entretenaient des relations spécifiques<sup>1</sup>, mais il a également accru les écarts entre groupes en fonction de leur éloignement des pôles d'influence du monde occidental. C'est le cas des Akuliyo ou Wayarikule, réputés « sauvages » par les Wayana : ils partagent un certain nombre de caractères culturels, notamment linguistiques, avec les Tiliyo, mais en diffèrent radicalement sur le plan de la culture matérielle (De Boer, 1970 ; Geisjskes, 1970) du fait de leur isolement forestier.

Finalement, il semblerait donc bien que nombre de différences culturelles que l'on aurait tendance à attribuer à des écarts entre « traditions » sont plutôt à mettre au compte de la diversité des modes de contacts avec l'Occident.

Enfin, un autre facteur majeur de la différenciation inter-ethnique en matière culturelle réside dans les conditions structurelles de l'équilibre régional et dans la nécessité identitaire : les groupes constitués utilisent, entretiennent et créent entre eux des divergences, aussi minimes soient-elles, pour éviter de se confondre, pour justifier leur « identité » au sein d'une diversité presque factice. C'est dans cette optique que l'on doit comprendre, selon moi, les différences de représentation esthétique et d'interprétation entre les Wayana et les Apalai (1995 : 30), ethnies issues du même corpus clanique.

[p. 124]

On en arrive à la seconde question : si des cultures claniques ou superclaniques ont existé, peut-on en repérer les traces de nos jours ? De fait,

---

<sup>1</sup> Kloos (1971 : 238) a bien noté au sujet des Carib côtiers que « *change, brought about by incorporation into a society at a different level of social development, is an integral part of Carib society and culture* ».

observée de près, la culture wayana est largement plurielle, ou mieux, travaillée par la pluralité. On pourrait prendre l'exemple du traitement du corps après le décès : dans un travail antérieur (Chapuis, 1998 : 537-549), j'en ai identifié trois types chez les Wayana : or Frikel (1958 : 123) note que l'enterrement simple en position accroupie est caractéristique des Tiliyo et des Apalai, tandis que l'incinération serait spécifique des Urukuyana (cf. aussi Fernandes, 1952). Quoiqu'il en soit, certains clans ou réseaux claniques ont probablement joué un rôle déterminant pour orienter ces influences : une analyse fine permettrait peut-être de préciser lesquels. Dans le même ordre d'idée, Rivière (1994) a relevé une certaine hétérogénéité au niveau des instruments de musique, hétérogénéité qui conduit à soupçonner des origines différentes.

Rappelons qu'on peut caractériser les ethnies actuelles par leur plus ou moins forte concentration en tel ou tel clan, étant entendu par ailleurs que ces clans se partagent inégalement entre les différentes ethnies : si l'ethnie est pluriclanique, le clan est, le plus souvent, devenu pluriethnique. Il y a évidemment davantage de représentants de clans (ou réputés tels) Pilëuyana, Okomëyana et Alamayana chez les Tiliyo (Frikel, 1958 : 133 ; 1960 : 2) que chez les Wayana ou les Apalai ; davantage d'Apama et de Pilisiyana chez ces derniers que chez les Tiliyo et les Wayana ; davantage d'Upului, d'Alakwayana et de Kumalawai chez ceux-ci que chez les autres... Morgado (1994 : 16) fait figurer comme « types » d'Apalai des Kaikusiyana, des Kumakayana et des Umuluyana, clans qui ont également contribué, je l'ai montré, à la formation de l'ethnie wayana <sup>1</sup>. Enfin, certains clans sont sans doute exclusifs d'une ethnie, ce qui signifie qu'on n'en trouve pas de fragment dans les autres ethnies.

C'est probablement sur la base de rapports de force entre clans, ou plutôt de systèmes claniques (notamment à travers les associations totémiques), mais aussi à travers les ajustements permanents au sein de ces amas dans des ethnogénèses

---

<sup>1</sup> Ailleurs, nous avons déjà noté le « mélange » que forment les Tiliyo (Frikel, 1960 ; Rivière, 1969) et Butt (1965 : 86) nous dit des Waiwai de Guyana qu'ils consistent, en 1955, en un mélange de Parukoto, de Taruma et de Mawayana.

spécifiques, que se sont produits non seulement le mouvement d'homogénéisation des pratiques culturelles mais aussi celui visant à produire de la différence.

Bien que la pauvreté des données concernant la culture matérielle des clans ne nous permette pas (pas encore ?) de discerner les influences, on devine parfois la prévalence de l'influence d'un réseau clanique. Par exemple, le complexe costume d'apparat des Okomëyana, précisément décrit par Kerkove vers 1760, présente de fortes ressemblances avec celui revêtu de nos jours par les postulants wayana à l'initiation. Frikel (1961 : 10) indique pour sa part quelques rémanences de l'artisanat des Okomëyana. On sait aussi que certains groupes, comme les Upului (Coudreau, 1893 : 558), ne disposaient pas de l'agriculture. Le manioc est d'introduction relativement récente (Chapuis, 2003b : 311), et des données orales convergentes précisent que la plupart des anciens consommaient comme légumes de la bouillie de gros maïs, appelée *tipemu* (*ibid.* : 215), ou bien des racines de bois-canon (*Cecropia spp.*), à la place du manioc qu'ils ignoraient. Quel clan ou ensemble clanique a transmis [p. 125] l'abattis aux autres ? D'où vient le manioc ? Dans quel sens s'est effectuée la transmission ? Quant au curare, il n'aurait jadis été connu que de clans tiliyo (Crevaux, 1883 : 297-298), qui l'auraient enseigné à d'autres : quels clans sont concernés ?

Une étude systématique des nombreuses et éparses observations portant sur la culture matérielle des clans permettrait de mieux saisir les processus d'interaction et d'évolution culturelle.

D'autre part, s'il y a bien eu homogénéisation linguistique au cours du temps, puisqu'il ne subsiste quasiment plus rien des importants écarts notés entre clans dans l'auto-histoire, l'analyse fine révèle néanmoins quelques traces de ces anciennes distances (J'ai par exemple signalé qu'à l'intérieur de l'ethnie wayana, certaines intonations ou prononciations distinguent les Upului) : ces sédiments linguistiques mériteraient une étude poussée.

Le problème est complexe si l'on considère que les ethnies ne sont pas des entités fermées sur elles-mêmes, mais plutôt des pôles culturels et d'influences

politiques distincts au sein d'un continuum. Frikel (1961 : 8-9) a d'ailleurs montré à ce sujet comment, en allant vers l'est, la culture tiliyo finit par s'identifier à la culture wayana, et vers l'ouest à la culture saluma. Il serait intéressant de savoir autour de quels clans ou réseaux claniques s'effectuent ces transitions.

## **IV.16 - ETHNIES ET NATIONS AUTOUR DES TUMUC-HUMAC**

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de ce long cheminement, qui introduit à la complexité des phénomènes envisagés, une dernière question mérite d'être posée : dans l'aire considérée, pourquoi trois ethnies karib seulement (Apalai, Wayana, Tiliyo) ont-elles émergé de la multitude, et non pas cinq, ou dix ou quinze ?

Pour répondre, il faut d'abord accepter de considérer que, dans les réseaux, les espaces sociaux - ici les ethnies - se structurent, comme l'a remarqué Amselle (1985 : 24) pour Afrique, selon plusieurs modalités et que ce sont essentiellement les espaces d'échange et de pouvoir qui séparent nos ethnies amérindiennes guyanaises. C'est d'ailleurs précisément parce que Wayana et Upului occupaient une place similaire dans les mêmes espaces que l'un d'eux devait disparaître pour que naisse l'ethnie.

Je considère que la présence dans l'est des Guyanes de trois États-nations forts, dotés de réseaux d'approvisionnement distincts en biens occidentaux et utilisant ces accès faciles que constituent les larges fleuves, a joué un rôle déterminant, quoique non exclusif - des facteurs historiques et culturels, notamment linguistiques, ont également été cruciaux -, dans la constitution, l'emplacement et le nombre de ces sociétés en induisant trois systèmes relationnels :



[p. 126]

- Brésiliens → Parou de l'Est → Apalai (+Wayana) ;  
→ Parou de l'Ouest → Tiliyo.
- Hollandais → Corentyne → Sipaliwini → Tiliyo ;  
→ Ndjuka → Tapanahony → Tiliyo (+ Wayana).
- Français → Maroni → Boni → Wayana.

Les caractères propres de ces réseaux et des groupes en présence, la qualité des relations entretenues entre les protagonistes, ont déterminé un certain nombre de différences. Quoi qu'il en soit, nous avons relevé à plusieurs reprises le parallélisme entre le mode de constitution de l'ethnie tiliyo et celui de l'ethnie wayana, ainsi que des ressemblances dans leur fonctionnement global. Le Tableau 2 résume quelques-unes de ces observations.

[Retour à la table des cartes et des tableaux](#)  
[Retour à la table des matières](#)

	Tiliyo	Wayana
Pérennité de la référence clanique	+	+
<b>Appartenance clanique comme facteur privilégié de regroupement</b>	+	+
Corrélation ordre d'arrivée stratification sociale	+	+
<b>Corrélation primo-arrivants aisance matérielle</b>	+	+
Corrélation dernier arrivant derme clair / moindre considération sociale	+	+

Tableau 2. Modes convergents de constitution et de fonctionnement des ethnies wayana et tiliyo

Néanmoins, ces groupes n'ont pas réalisé le même type d'agrégat. Les Tiliyo sont nettement plus dispersés, ne serait-ce que sur le plan géographique, ce qui induit une hétérogénéité par rapport à la modernité, du fait que certaines de leurs fractions sont au contact des Occidentaux tandis que d'autres vivent très retirées.

Il semble que l'intégration des clans au sein de l'ethnie ait été plus lente, moins complète et sans doute différente chez ce groupe que chez les Wayana du Litany ainsi que l'a déjà relevé Carlin (1998 : 9). La société apalai pour sa part, localisée dans moins de dix villages concentrés sur le haut Parou de l'Est, est scindée entre Wayana, Apalai et métis, qui vivent sous la tutelle de missionnaires protestants nord-américains qui ont en quelque sorte stérilisé la dynamique sociale spontanée de ce groupe. Quant aux Wayana, ce sont sans doute ceux qui ont réalisé l'intégration la plus achevée.

Les ensembles contemporains peuvent finalement être considérés comme le fruit des regroupements engendrés en grande partie par l'intérêt matériel, les acteurs indigènes ayant poussé jusqu'à son terme la logique de la dépendance aux produits occidentaux dans le même temps où ils se prenaient au jeu de l'identité ethnique. *A contrario*, c'est plus à l'ouest, à l'écart des principaux centres de négoce, qu'ont perduré (se sont réfugiées ?) de petites unités post-claniques dispersées qui n'ont pas formé (pas pu ou pas voulu former ?) ethnies. Elles ont opté pour une certaine indépendance, à distance des rassemblements importants. Frikel en a rencontré un certain nombre et, selon la tradition orale wayana, les Mawayana auraient eux aussi fait ce choix (Chapuis, 2003b : 523, 527).

[p. 127]

On aboutit ici à un autre apport de l'approche dynamique : elle ne rend pas seulement compte de la structure interne de ces groupes, elle en explique dans une large mesure la genèse, le découpage et la répartition géographique.

Il y a en fait peu de « tribus éteintes » (Hurault, 1968 : 20), comme l'avait bien vu Frikel (1960 : 3). La plupart des clans sont devant nous, parfois isolés, mais le plus généralement intégrés à une ethnies. Que la confrontation avec l'Occident n'ait pas engendré partout le même type d'organisation sociale prouve une fois de plus que ces sociétés disposaient de choix, de par leur forte adaptabilité, et qu'elles n'ont pas été contraintes à un seul type de réaction. La liberté qui les caractérisait, exacerbée par leur dépopulation massive, a permis aux acteurs

d'utiliser les nouvelles lignes de force qui leur étaient offertes, d'effectuer des choix sociaux ayant abouti à l'émergence de nouvelles configurations, tout en conservant l'essentiel de leur fonds culturel.

[p. 129]

## CONCLUSION

### DES POPULATIONS EN FLUX

[Retour à la table des matières](#)

Nous arrivons au bout de ce long périple débuté il y a plusieurs milliers d'années aux alentours du Roraima, quand des groupes proto-karib se dispersèrent, certainement en plusieurs vagues, dans les Guyanes forestières (cf. p. 25 et carte 2). Il ne fait aucun doute qu'au cours de leur lente progression, ils assimilèrent de nombreux éléments exogènes avant de se cristalliser dans les quelques ensembles ethniques qu'il nous est donné de connaître aujourd'hui. Ces Wayana, ces Tiliyo et ces Apalai ont pu apparaître de loin et à tort comme des entités immuables, « néolithiques » (de Goeje, 1955), c'est-à-dire dotées de traditions qui fleurent l'époque des origines de l'humanité, alors qu'elles constituent le dernier avatar du contact des autochtones avec la société occidentale, contact entamé il y a plus de quatre siècles, par des voies détournées, au cœur de la forêt et qui n'a cessé depuis lors de s'affirmer pour devenir le principal facteur du modelage de ces groupes. Contrairement à une hypothèse envisagée par Rivière (1984 : 83), les Wayana ne constituent pas les restes éclatés d'une vaste population qui aurait fui la Conquête, mais bien plutôt l'union de nombreux clans attirés par l'Occident qui allait peser si fort sur leur développement.

Ce travail montre comment l'ensemble des clans d'une vaste région comprise dans une zone inégalement irriguée en produits manufacturés a fini par s'agglutiner, de façon complexe et non sans rapport de force, aux principaux

points de drainage de ces produits, se constituant en groupements d'intérêt matériel. Ce processus s'est accompagné d'une territorialisation de plus en plus marquée et solide des ensembles sociaux, même si des microflux persistent. L'analyse révèle que l'historicisation ne s'est pas faite au hasard. L'événement, pour faire sens, utilise les voies propres à chaque culture tout en bouleversant cette dernière. L'histoire ne peut être envisagée indépendamment de la culture : elles se bâtissent réciproquement au cours d'une dialectique praxis-culture dans une situation spécifique, ainsi que le soutient Sahlins (1989 : 149).

[p. 130]

À terme, on assiste dans les Guyanes occidentales à un phénomène du même ordre qu'en Afrique (Amselle, 1991) : la logique culturaliste a tendu à séparer les groupes, à en faire des cellules isolées et quasi-immuables, alors qu'elles n'étaient que des positions momentanées résultant de conditions politiques sans cesse changeantes. L'irruption des Blancs qui, en modifiant certains équilibres au sein d'un peuplement dense et de réseaux actifs (Grenand, 1982 ; Dreyfus, 1983-84 ; 1992) a provoqué des réactions en chaîne que nous avons pu grossièrement restituer. L'ethnie n'est pas une substance, mais le résultat provisoire d'une concaténation de facteurs d'origine et de nature variés.

Une approche en termes ethniques qui ne tiendrait pas compte de ces facteurs s'interdirait d'accéder à tout le travail de l'histoire sur les formes sociales antérieures, travail qui a largement contribué à modifier, et donc à édifier les « cultures » des groupes actuels. L'étude de ces derniers serait ainsi tronquée, comme le relevait Barth (*in* Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 : 245) : « Il est presque certain que les anthropologues ont jusqu'ici eu tendance à considérer la situation assez spéciale de paix coloniale et d'administration externe, qui a formé l'arrière-plan de la plupart des monographies influentes, comme si elles étaient représentatives de conditions valables pour la plupart des zones et des époques. Ceci peut avoir biaisé l'interprétation des systèmes pré-coloniaux et des formes qui émergent à la période contemporaine ».

L'analyse sur la longue durée implique une perspective large, quasi planétaire. Au plan heuristique, pour bien des domaines, la pertinence d'une étude limitée à une seule société est à la fois sujette à caution et d'une portée réduite. À cet égard, je souscris à la proposition de Thomas (1998 : 131) commentant les travaux d'Ekholm, qui consiste « à abandonner les sociétés isolées comme unités d'analyse ». Ce réductionnisme peut notamment mener à exagérer l'homogénéité supposée d'un groupe (cette homogénéisation est toujours partielle, et elle a une histoire), ce qui est un autre moyen de le « naturaliser », de nier l'immense travail de brassage culturel qui a forgé et continue de forger les sociétés de la région. Toutes sont des hybrides complexes et, à ce titre, nous posent « avant tout un problème d'outillage intellectuel : comment penser le mélange ? » (Gruzinski, 1999 : 56), au passé et au présent.

La plupart des ethnies guyanaises sont des agrégats de microcommunautés en déshérence ayant survécu dynamiquement aux effets déstructurasse du choc avec l'Occident : voilà un fait bien établi (Grenand, 1972, 1982) que j'ai eu l'occasion de détailler dans cet ouvrage. Avec les Wayana, c'est la pensée sociologique indigène elle-même qui fait du métissage, ou plutôt du mélange ethnique (*clanique* pour reprendre la terminologie que j'ai adoptée), non seulement le principe de sa formation et de son existence, mais aussi un des axes importants de sa structuration actuelle. Si, reprenant une conclusion de Nadel (*in* Mercier, 1961 : 65), on peut dire qu'« un groupe ethnique, c'est la théorie que les membres s'en font », alors les Wayana constituent - et se représentent eux-mêmes comme constituant - une mêlée (de groupes familiaux totémiquement identifiés).

[p. 131]

Après ce qui vient d'être dit, il est certain que le groupe wayana actuel, le groupe wayana / roucouyenne dont parlait Crevaux en 1875 ou Coudreau dix ans plus tard, et les Roucouyenne des auteurs antérieurs, ne recouvrent pas les mêmes ensembles populationnels ni conceptuels : ces étiquettes ont servi à subsumer et à celer des réalités diverses. Pour paraphraser un historien de l'immigration en

France, on peut dire que « derrière le mot s'est produit [...] une véritable substitution d'individus, une mutation extraordinaire des lignées et des généalogies » (Noiriel, 1988 : 317). C'est pourquoi on ne peut pas « traduire » Roucouyenne par Wayana, ainsi que le proposait Gillin (cf. p. 12).

Par ailleurs, il est évident qu'au cours du temps, le clan a non seulement changé de forme et de fonction mais aussi de contenu. Les termes Opakwana ou Okomëyana ne désignent pas les mêmes ensembles populationnels au XX<sup>e</sup> siècle qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle : ils ont intégré d'autres clans, d'autres ensembles et sont plongés au milieu d'entités plus englobantes se mouvant dans un système régional en prise avec la planète. En effet, dans les ethnies contemporaines, les clans ne représentent plus les pôles de pouvoir d'antan, qui s'alliaient ou se combattaient selon des stratégies étroites et fluctuantes sur un registre géographiquement limité. En tant que référents identitaires, les clans constituent des groupes de pouvoir ou d'influence disséminés qui se manifestent dans la texture d'ensembles fédérés dont l'existence est conditionnée par des facteurs appartenant à l'économie mondiale. L'ethnie, association d'intérêt économique pour une large part, n'a donc pas l'homogénéité qu'on lui attribue souvent : elle demeure traversée de l'intérieur par des fissures qui portent souvent la marque d'anciens conflits. Ces stigmates servent à la reproduction de l'ordre social mais, en même temps, interdisent l'émergence d'une parole commune portée par un leader consensuel ou représentatif : c'est un point trop souvent négligé par les décideurs qui consultent les Wayana (Chapuis, 2003b : 925).

Depuis la constitution des ethnies, bien des choses ont changé (pour la période récente, cf. Fleury, 1998 ; Leprêtre, 1998 ; Chapuis, 2000). Dans ce nouvel ordre politique, l'appartenance clanique ou ethnique influence de moins en moins les stratégies individuelles des acteurs, lesquelles sont, pour l'essentiel, dépendantes d'une logique de type capitaliste. Des néo-traditions apparaissent qui impliquent le groupe familial restreint dépourvu de sa connotation clanique. On fête les anniversaires, par exemple, ce qui donne lieu à des joutes de prestige basées sur la possession et la monstration tapageuse de biens occidentaux « branchés » (gros

postes radio, lecteurs de disques CD, baffles impressionnants, tubes et tee-shirts à la mode...), alors qu'il n'y aura sans doute plus de grande initiation masculine (la dernière date de 1989 ; aucun adolescent actuel n'est initié)<sup>1</sup>. Cette défection de la référence clanique est plus marquée chez les jeunes confrontés à de nouvelles exigences de [p. 132] complétude et d'unité résultant en particulier de l'influence cartésienne de l'école (Chapuis, 2003b : 927-928).

À ce stade, une courte incise s'impose au sujet de l'identité individuelle wayana. On peut affirmer maintenant qu'elle est très fortement ancrée au sein d'un clan et d'une famille ; le « nom véritable » est un traceur de ces appartenances qui plongent dans le passé. Néanmoins, cette identité peut se décliner selon un certain nombre de registres : national, ethnique, clanique, villageois, etc., en fonction des situations. Cet aspect gigogne provient de la diversité des appartenances et des référents. Il est à noter que l'Occident fournit pour sa part de nouvelles possibilités identitaires. Il oblige surtout à réfléchir à l'indianité. Par ailleurs, l'imposition de l'état civil est une forme de coercition insidieuse qui risque à terme d'être déstructurante. Le repère fondamental des anthroponymes véritables sera gommé, interdisant la reconstitution et la pérennité des lignées. Enfin l'école, à travers l'apprentissage d'une nouvelle langue et de façons de penser radicalement différentes, a introduit une césure définitive, irrémédiable, entre ceux qui y ont été et les autres : on s'en remet aux premiers pour construire l'avenir. Au terme d'un renversement complet de situation, les anciens et la tradition sont dévalorisés. Les jeunes sont les principaux vecteurs du contact avec l'Occident qui constitue, dans les représentations indigènes, l'indépassable horizon du processus de civilisation (Chapuis, 2003a).

L'oubli, on le sait, joue un rôle majeur dans la construction d'une mémoire : il la façonne un peu de la même manière que le processus d'apoptose sculpte les

---

<sup>1</sup> Une sorte de *maraké* a eu lieu en 2004. Il s'agissait d'une commande de deux jeunes métropolitains qui avaient les moyens de s'offrir une belle expérience et de jolies images. En attendant de voir quel avenir les Wayana vont réserver à cette institution qui a d'ores et déjà perdu à leurs yeux l'essentiel de sa signification, on peut considérer que la manifestation de 2004 amorce une orientation folklorique destinée à un public de touristes.



organismes vivants. Des pans entiers, ou seulement des détails du passé, peuvent être abandonnés. Dans ce sens, nous avons montré la volonté, ou la tendance, des Wayana à oublier les échanges commerciaux qui les liaient pour valoriser, *a contrario*, la guerre : faut-il voir là - à côté de la fascination de ces groupes pour le combat et la violence - une façon de fonder solidement les antagonismes sociaux actuels ? La durée « n'est pas une donnée, mais une œuvre », ajustement remarqué Bachelard ([1950] 1993 : 77). C'est ainsi que, malgré l'ancienneté attestée du contact avec les Blancs, les Wayana le rapprochent considérablement, lui donnant tout au plus une profondeur d'un siècle : il serait, à leurs yeux, postérieur à celui avec les Boni. Cela leur permet d'agencer logiquement la chronologie des rencontres en fonction du degré de familiarité qu'ils éprouvent envers les étrangers : les relations avec les Boni, continues depuis deux siècles, après avoir connu une période conflictuelle, furent basées sur l'échange de biens et le don, exceptionnel et symbolique, de femmes ; elles ne diffèrent pas totalement de celles qui règnent entre Amérindiens. Par contre, celles avec les Français, très décousues, sont radicalement nouvelles dans leur contenu : pas de troc, mais du travail salarié ; une protection et des avantages sans retour ; un accès direct à la modernité. De ce fait, elles sont plus difficiles à penser.

\*\*\*

J'ai mentionné qu'il y eut *karibisation* de certains groupes non karib, en particulier tupi. Ce processus a été permis, ou tout au moins facilité, par l'existence du modèle clanique, la *karibisation* [p. 133] étant obtenue le plus souvent grâce à la clanisation du groupe (en général fragment local de groupe) intégré. Il n'est pas douteux, *a contrario*, que des fragments karib ont intégré l'ensemble tupi. J'ai déjà signalé le clan des « gens de l'anaconda » chez les Wayãpi (cf. p. 62), et Coudreau (1893 : 369) nous fournit une autre indication. Lors d'un de ses périple sur des affluents du haut Jari, il rencontre les Caïcouchianes et note à leur sujet : « ils sont de famille tupi. Ils parlent presque la même langue que les Oyampis et leurs mœurs sont très proches » et ils sont prêts à se fondre dans la société wayãpi pour des raisons économiques. Or il ne fait

aucun doute que ce groupe est issu du stock karib : il y a donc eu adoption d'une de ses fractions par les Tupi.

L'auto-histoire nous propose des données dans ce sens : un passage donne l'impression d'une insurrection de clans karib tupisés contre les « vrais » Wayãpi : « Ils s'entretuent tous : les Wayãpi Kulumiyana, les Wayãpi Alalawayana, les Wayãpi Alimiyana, les Wayãpi Kulikuliyana... assassinent les pauvres Wayãpi, ils les flèchent. Peu importe [leur nom], ils ont les mêmes mœurs que les Wayana, bien que les langues soient différentes [les unes des autres] selon le clan » (Chapuis, 2003b : 441). Ailleurs, Kuliyanan affirme : « Les Alalawayana, les Alimiyana, les Kulumiyana, tous, les Owayana... ils sont tous Wayãpi. Les Kulumiyana sont ceux dont la langue est à l'envers » (*ibid.* : 641), c'est-à-dire qui ne sont pas compris des autres. Cela semble indiquer des étapes différentes de tupisation, certains clans ne parlant pas encore le wayãpi tandis que d'autres l'utilisent, même s'ils n'ont pas encore abandonné leur propre idiome. Cet apport karib n'a pu manquer de modifier, partiellement, la culture wayãpi, ne serait-ce que sur le plan linguistique (Grenand, 1989).

Il est bon au passage de souligner que les spécialistes débattent toujours de savoir ce qu'il faut précisément entendre par Carib (cf. notamment Basso, 1977 ; Whitehead, 1988 : 3). Souvenons-nous que ce débat est né au XVI<sup>e</sup> siècle du fait de l'intérêt économique que présentait alors la réponse : parmi les Amérindiens, seuls les Carib / Caraïbes (alors côtiers et insulaires) pouvaient être soumis à l'esclavage, ce qui donna lieu à bien des abus interprétatifs (Whitehead, 1988 : 9).

Dans un autre registre, l'extension du suffixe *-yana* (et sans doute aussi celle de *-koto*) est susceptible de nous renseigner sur les mouvements du « stock karib » dont j'ai parlé en début d'ouvrage, stock auquel appartiennent aussi bien les Tiliyo que les Wayana. À ce propos, un détail intéressant mériterait d'être vérifié et exploité. Sur sa célèbre carte, Nimuendajù (1943) fait figurer un groupe alamayana au sud de l'Amazone, ce que confirme Durbin (1977). Cela signifie peut-être qu'une fraction de ce clan a traversé le grand fleuve dans le sens inverse

des Wayāpi. Si cela était exact, si tout risque d'homonymie était écarté, il faudrait alors étendre notre champ géographique d'investigations sur sa rive droite.

\*\*\*

Jamais mieux qu'en étudiant l'ethnosociogenèse wayana je n'ai ressenti le besoin de ces outils dont rêvait Bastide à propos de l'analyse des Afro-Bréiliens : « au lieu de concepts rigides [...], des notions [p. 134] en quelque sorte liquides, capables de décrire des phénomènes de fusion, d'ébullition, d'interpénétration, qui se mouleraient sur une réalité vivante en perpétuelle transformation » (cité in Strobel, 1998 : 67). Leur invention constitue peut-être un des défis - à moins que ce ne soit un rêve ou une chimère ? - de l'anthropologie contemporaine. Parler d'ethnosociogenèse, pour moi, a consisté à montrer comment et pourquoi les relations entre microgroupes ont changé, comment elles se sont réarrangées, formant le dernier (et provisoire) état de ces paquets éphémères de nœuds bruissant de flux fins et divers, de ces espaces provisoires de rencontre d'intérêts variés, de ces lieux d'infinies négociations (donc essentiellement politiques) que j'ai nommés ethnies.

J'ai tenté, sans y parvenir vraiment, de saisir la fluidité des relations qui les habitent et les constituent (cf. à ce propos Rivière, 1984 : 8, 98). À bien des égards, quand on croit cerner l'ethnie, elle se dissipe en grande partie à la façon d'un mirage. Ainsi Carlin (1998 : 27) se demandait pourquoi l'ethnie qu'il étudiait s'appelait Tiliyo, ethnonyme qui désignait au XVIII<sup>e</sup> siècle un groupe parmi d'autres, alors que dès qu'on interrogeait sérieusement un « Tiliyo », celui-ci finissait pas révéler son véritable clan d'appartenance (*ibid.* : 16).

Ce travail ne représente qu'une étape de défrichage : il vise à poser le cadre général des conditions dans lesquelles des entités perpétuellement en mouvement ont évolué et continuent de se mouvoir. Une analyse plus précise de leur fragmentation, de leur devenir, de leur reconfiguration, me semble possible, à partir tant des données écrites occidentales que de celles tirées des différentes traditions orales. Je suis bien conscient de poser davantage de questions que je

n'en résous : mais ce faisant, j'ouvre plusieurs pistes de recherche, je définis une sorte de programme. Aucun progrès décisif dans la compréhension fine des trajectoires complexes qui ont composé la région ne pourra être réalisé sans une étude globale prenant en compte les traditions orales de l'ensemble des groupes sur la longue durée : c'est seulement au prix d'une recherche régionale systématique et complète, essayant d'identifier aussi bien les larges réseaux englobants que les groupes acteurs, que nous pourrons appréhender dans leur complexité les édifices sociaux régionaux, présents et disparus, qui ne peuvent être conçus que comme des catégories politiques permettant aux acteurs de se déplacer, de se redéfinir en permanence au sein d'espaces sociaux continentaux.

Dans cette perspective, la mise à jour de l'ethnogenèse des Tiliyo, qui me semble si proche et si imbriquée avec celle des Wayana, paraît capitale, ainsi que l'étude des fragments de clans qui ont choisi l'indépendance. De même, l'étude de l'ethnogenèse des voisins tupi que sont les Wayāpi et les Emerillon doit être menée de pair avec celle des Karib. Cela implique que les auto-histoires orales sur la longue durée soient transcrites, comme je l'ai fait pour les Wayana (Chapuis, 2003b), même si bien des informations utilisées pour rédiger cet ouvrage n'ont pas été consignées : l'exhaustivité n'est pas le but, mais il faut que le sens indigène de l'histoire nous soit restitué avec suffisamment de précision. L'ampleur de la tâche implique que de nombreux chercheurs y participent dans un projet bien coordonné.

[p. 135]

## ANNEXES

[p. 137]

## **ANNEXE 1**

### **RECENSION DES CLANS CITÉS DANS LA LITTÉRATURE ET LA TRADITION ORALE COMME FAISANT PARTIE DU STOCK KARIB À L'ORIGINE DES GROUPES TĪLĪYO, APALAI ET WAYANA**

[Retour à la table des matières](#)

Les données présentées dans le tableau qui suit proviennent de trois sources :

- des entretiens ciblés avec Kuliyanan relatifs aux clans, effectués en 1998 par moi-même : ils tentent de préciser les localisations, les alliances, les ennemis, l'origine des ethnonymes ;
- le recueil d'auto-histoire, par moi-même, pour l'essentiel auprès du même conteur, entre 1992 et 1998 ;
- à la fin de l'année 1998, j'ai confié à Hervé Rivière, qui retournait sur le terrain l'année suivante, un assez long questionnaire précis et détaillé, dont l'un des principaux buts était de compléter les informations dont je disposais au sujet des groupes, principalement leurs alliances. Hervé eut la gentillesse de s'acquitter de cette tâche.

Un certain nombre de groupes cités a déjà été mentionné dans la littérature, soit ancienne soit récente (chez Frikel, notamment). Un relevé systématique, de même qu'une réflexion d'envergure au niveau régional large, précisant la localisation, serait du plus grand intérêt. Par ailleurs, je le répète, la confrontation avec ce qui s'est passé chez les Carijona mériterait une étude approfondie.

Ne sont pas mentionnés dans le tableau des regroupements comme :

- les Wayãpi : situés du côté du Kouc, ils auraient eu pour alliés les Mekuyana et les Wakëuyana entre autres, et durent affronter notamment les Kalaiwa, les Kayapo et les Siyala ;
- les Wayãpi-puku : ils parlent un dialecte un peu différent de celui des Wayãpi ;
- les Wayãpi-sili : (*idem*) ;
- les Tiliyo : dont une importante partie est située vers les sources du Parou de l'Est ;
- les Tiliyo-san ils n'ont pas la même langue que les Tiliyo
- les Tiliyo-pai ;

[p. 138]

- les Kayapo : situés en aval des Wayana sur le Jari, vers la crique Alesiyatëhpan, ils auraient été alliés, selon Kuliyanan, aux Wipuyana et aux Ololiyana et se battirent notamment contre les Awawayana ;
- les Upului : dont j'ai beaucoup parlé ;
- les Saluma : ils auraient résidé vers la source de la rivière Bokoi (?) ; alliés aux Okomëyana et aux partenaires de ces derniers, ils ont intégré l'ensemble tiliyo ; Yalehpë, Simule et Payana sont des anthroponymes de ce groupe ;
- les Waiwai : ils auraient vécu dans la même région que les Tiliyo. Leurs principaux alliés furent les Pilëuyana et les Peitopïyana et l'on compte parmi leurs opposants les Kulëuyana et les Piyanakoto ;
- les Taila (Galibi) : ils furent un temps sur la rivière Matawale, affluent du haut Parou de l'Est, en amont des Tiliyo ; ils durent affronter entre autres les Opakwana et les Kumalawai ;
- les Apalai : situés vers les rivières Pumali et Luwakëhpan (affluents du moyen Parou de l'Est) ;

- les Kalaiwa : situés vers la rivière Maikulu, affluent du cours moyen du Jari, ils auraient été en contact avec les Blancs et étaient équipés de fusils ; ils ont été scolarisés (*sic*) avant les autres Amérindiens ; ils s'allièrent aux Kayapo et aux Siyala et affrontèrent, toujours selon Kuliyanan, les Wayana et les Apalai ;
- les Pëneyo : venus de l'autre côté de l'Amazone, ils avaient les yeux et les cheveux rouges, étaient cannibales, dotés de dents pointues, avaient une peau très foncée. Armés de fusils, ils n'avaient que des ennemis, notamment les Apalai et les Apama ;
- les Apama, ou Oupama selon Kuliyanan : groupe intégré aux Apalai. Alumayali, Tukanapo et Kulumayali sont des noms qui leur appartiennent.

Le décès de Kuliyanan, que je fis transporter en pirogue, quasi mourant, au dispensaire de Maripasoula un jour de fin d'année 2001 (très déshydraté, quelques perfusions - pensais-je - amélioreraient son état, mais il mourut peu après au village, où sa famille l'avait ramené) mit un terme à la collecte de nouvelles informations. Aussi bien des cases demeurent-elles vierges (la troisième colonne du tableau, notamment, en témoigne), bien des questions restent sans réponse, notamment au niveau des localisations. Celles-ci ne peuvent être qu'approximatives et variables, car ces groupes étaient éminemment mobiles. Quoi qu'il en soit, le recueil d'histoire orale dont il fut le principal conteur est un outil précieux permettant de contextualiser les informations, de replacer chaque clan au sein d'un ensemble, de montrer la cohérence des données dont on pourrait penser, sorties du contexte, qu'elles sont souvent aléatoires.

Ce qui frappe, au contraire, c'est l'homogénéité et la consistance des matériaux fournis : de 1992 à 2000, recueillis à plusieurs années d'intervalle, dans des circonstances différentes - entretiens ciblés, [p. 139] récits auto-historiques... -, les résultats concordent presque toujours. Il est évident que ces données doivent être prises pour ce qu'elles sont : des matériaux partiels, issus d'un savoir



nécessairement partiel lui aussi, et sans doute partial ; des indications à compléter, à préciser, à comparer... mais, dans tous les cas, une base de travail inestimable.

Un certain nombre des groupes cités a déjà été mentionné dans la littérature, soit ancienne, soit récente (chez Frikel notamment). Un relevé systématique, de même qu'une réflexion d'envergure, au niveau régional large, précisant la localisation, serait du plus grand intérêt. Par ailleurs, la confrontation avec ce qui se passe chez les Carijona mériterait une étude approfondie.

[p. 139, suite]

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT *	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES **
Akawaktauyana	Clan du macagua rieur ( <i>Herpetotheres cachinnans</i> , Falconidae) <sup>a</sup>	Alliés aux Leleyana et aux Piyanakoto.
Akulyana, Akulyo	Clan de l'agouti ( <i>Dasyprocta agouti</i> , Dasyproctidae)	Ainsi nommés parce qu'ils se teignaient les lombes en rouge, comme les Pasiyana. Kuliyanan ajoute qu'ils consommaient de l'agouti et se servaient des dents du rongeur comme couteaux. Seraient à confondre avec les Wayalikule, selon Kuliyanan. Ils n'avaient que des campements dans la forêt, sans abattis, étaient nomades aux alentours des sources, notamment celles du Jari. Ils faisaient griller leur viande, rarement bouillir, ne savaient pas nager, disposaient de haches de pierre il y a peu. Ils représentent l'archétype de l'Amérindien cruel, primitif, sans pitié. Associés aux Pasiyana, aux Pipakyana et aux Yanapuku, ils eurent à combattre les Siyëuyana. Ils auraient notamment été en guerre contre les Apalai (p. 571). Pour les Wayana, il s'agit d'un sous-groupe Tiliyo.
Alakapai	?	Ils auraient été intégrés à un ensemble comprenant des Kumalawai, des Mawaimëyana et des Mawayana. Hirtzel (1997) cite un ethnonyme proche mais aussi mystérieux : Makapai (p. 121).
Alakwayana, Alakwai	Clan de l'ortalide motmot ( <i>Ortalis motmot</i> , Cracidae)	Leur nom vient de ce qu'ils avaient les cheveux roux comme le plumage de l'ortalide motmot. Auraient été intégrés, associés aux Wayanahle, dans un ensemble comprenant des Kuwananiyana, des Kuwalakwaliyana, et des Opakwana, mais aussi des Kumalawai (p. 505, 559). Ils firent partie de la coalition upului quand elle eut à affronter les Apalai (p. 571) et certains se mélangèrent à ces derniers (p. 577, 595), tandis que d'autres se lièrent aux Tiliyo après les avoir combattus. Il est probable qu'ils firent partie des premiers partenaires des Boni (p. 545, note 1309). Alakuwama est un nom de lignée d'origine alakwayana (p. 671).
Alalawayana	Clan de l'ara bleu ( <i>Ara ararauna</i> , Psittacidae)	Auraient intégré l'ethnie wayäpi (p. 439, 641) après avoir été en conflit avec cet ensemble.
Alamapipoyana	Clan du troglodyte arada ( <i>Cyphorhinus arada</i> , Troglodytidae)	Auraient été intégrés avec les Piyokokoyana et les Kalauyana dans un ensemble situé vers le tiers moyen du Jari.

\* Un certain nombre d'identifications mériterait d'être vérifié.

\*\* Issus de la tradition orale exclusivement. Les chiffres entre parenthèses renvoient à Chapuis, 2003b (ouvrage qui contient un index recensant tous les clans qui y sont cités). L'absence de référence renvoie à des données orales n'ayant pas encore fait l'objet de publication.

<sup>a</sup> Pour le GEPOG, il s'agirait du caracara à tête jaune, *Milvago chimachima*, autrement dénommé *makala* par les Wayana (appellation déjà proposée par Grenand).

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Alamayana, Alamakoto, Alamatkot, Alamapkot	Clan de la guêpe <i>alama</i>	Selon Coudreau (1893 : 91), leur nom viendrait de ce qu'ils auraient eu le même quadrillage gris que l'aigle harpie tatoué sur la poitrine. Même caractères de sauvagerie que les Akuliyo et les Piyanai. Pour les Wayana, ils sont plus connus sous l'appellation Alamatkot. Alliés aux Kuwananiyana et aux Wapuyana, ils auraient été intégrés aux Kukuyana et aux Piyanakoto. Ils eurent des combats contre les Tiliyo. Cf. une de leurs coutumes à Kulumiyana.
Alatakasiyana	Clan de l'aigrette tricolore ( <i>Egretta tricolor</i> , Ardeidae)	Regroupement avec les Onoleyana et les Kuyawiyana.
[p. 140] Alimiyana	Clan du singe atèle ( <i>Ateles paniscus</i> , Cebidae)	Leur visage, teint en rouge, évoquait celui du singe atèle. Ils avaient le même mode de vie sauvage que les Akuliyo. Ils auraient été alliés aux Këlëpukëyana et aux Wakëuyana. Ce clan fut intégré aux Wayāpi (p. 439, 445, 641) après des combats contre eux. Helemu et Walapë seraient des anthroponymes appartenant à ce clan (p. 669-671).
Apuluwakyana	Clan de l'Approuague ? <sup>b</sup>	Cf. Piyanai.
Awaleimëyana	Clan de l'opossum aquatique ou sarigue d'eau <sup>c</sup> ( <i>Chironectes minimus</i> , Didelphidae)	Ils sentaient mauvais comme l'opossum. Ils se seraient associés aux Tilamuyana et à d'autres. Cf. à ce sujet Pasiyana.
Awawayana	Clan de la loutre géante du Brésil ( <i>Pteronura brasiliensis</i> , Mustelidae)	Ils marchaient de façon déhanchée, comme la loutre <i>awawa</i> . Ils étaient situés dans la même aire que les Tiliyo, auxquels ils furent finalement intégrés. Cf. Kanpëyana. Ils auraient été inclus, avec les Patakasiyana, dans le groupe Sikaleyana puis Kasoyana. Ils furent alliés aux Kayana et eurent des combats contre les Kayapo.
Ëwokoyana	Clan du hocco ( <i>Crax alector</i> , Cracidae)	Il y avait dans leur façon de parler quelque chose qui faisait penser au chant du hocco. Après avoir combattu les Wayanahle, ils firent la paix et résidèrent avec eux. Associés aux Mamhaliyana, ils eurent à combattre les Kaikusiyana. Ils furent également alliés aux Owayana et aux Mewuyana et se battirent contre les Kuwalakwayana.
Hekumiyana	?	Associés aux Wamayana (Wama).

<sup>b</sup> Proposition de P. Grenand (comm. pers.).

<sup>c</sup> Selon Schoepf (1987 : 194), il s'agirait plutôt de la sarigue, *Didelphis marsupialis*.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Holohoyana, Holoholiyana	Clan du grand tinamou ( <i>Tinamus major</i> , Tinamidae)	Ils étaient associés aux Kulaikulaiyana, aux Maipoyana et aux Mahkauyana. Ils se seraient mélangés avec les Kuwananiyana. Ils se battirent contre les Akawaktauyana.
Holoweyana	Clan du batracien <i>holowe</i>	Ils étaient associés aux Muleyana, aux Walekyana et aux Papakwaiyana.
Ilikoimëyana	Clan du coendou ( <i>Couendou prehensilis</i> , Erithizontidae)	Ils auraient été alliés aux Siyëuyana.
Kaikusiyana	Clan des félins ou du jaguar ( <i>Felis onca</i> , Felidae)	Ils étaient cruels comme le jaguar, n'auraient pas eu de villages fixes. Ce clan fut intégré aux Wayāpi (avec les Wayāpi-puku et les Wayāpi-sili), qui passent pour avoir éliminé les Wayāpi-puku (p. 441, 451). Sihtan, Mosolo, Pilakaka sont des anthroponymes kaikusiyana (p. 441, 601, 667).
Kalauyana	Clan du caracara à gorge rouge ( <i>Ibycter americanus</i> , Falconidae)	Ils furent associés aux Piyokokoyana et aux Alamapipoyana. Ils auraient résidé [dans la forêt] sur un affluent du cours moyen du Jari.
Kaliyakëyana	Clan du daguet gris ( <i>Mazama gouazoubira</i> , Cervidae)	Signalés comme associés aux Kapauyana.
Kanpëyana	Clan du boucané	Leur ethnonyme s'explique par le fait qu'ils auraient été morphologiquement minces, secs et de peau foncée, presque noire, comme de la viande boucanée, "parce qu'ils se tenaient toujours près du feu". Ils étaient situés dans la même aire que les Tiliyo. De la mouvance tiliyo (p. 515), à proximité des Sikiyana (p. 677) et des Patakasiyana (p. 517), leurs alliés avec les Awawayana. Ils eurent un temps des conflits avec les Mawayana, les Kasoyana et les Tiliyo-san.
Kapauyana	Clan du daguet rouge ( <i>Mazama americana</i> , Cervidae)	Ils étaient ainsi nommés parce qu'ils se passaient tout le corps au roucou, ce qui évoquait alors la robe du daguet rouge. Dans un premier temps, ils se seraient associés aux Kaliyakëyana et aux Këlëpukëyana.
Kapiwalayana	Clan du cabiai ( <i>Hydrochaeris hydrochaeris</i> , Hydrochaeridae)	Associés aux Yukiniyana.
Kasoyana	?	Après une période d'assassinats mutuels avec les Tiliyo, ils furent associés à ces derniers (p. 493). Ils ont intégré des Okomëyana et des Saluma mais aussi les Sikaleyana qui avaient absorbé, pour leur part, les Awawayana et les Patakasiyana.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Kayana	Clan du poisson	« Ils vivaient dans l'eau » (habitat aquatique, sur pilotis ?), vers le moyen Jari, au lieudit Yakale-eni. Ils furent alliés aux Yukiniyana et aux Awawayana et se battirent contre les Mawayana et les Kulankulanyana. Kayanalehpo fut leur chef le plus célèbre.
Kələpukēyana	Clan de la martre ( <i>Eira barbara</i> , Mustelidae)	Associés aux Kapauyana, ils furent un temps alliés aux Kaikusiyana.
Kiluyana	Clan du toucan ariel ( <i>Ramphastos vitellinus</i> , Ramphastidae)	Ils se seraient unis aux Kisiyana et aux Kiyapokoyana avant que cet ensemble s'associe aux Palawanayana.
Kisiyana	Clan de l'araçari ( <i>Pteroglossus aracari</i> , Ramphastidae)	Ils furent associés dans un premier temps aux Kiyapokoyana, l'agrégat se liant ensuite aux Kiluyana et le nouvel ensemble aux Palawanayana. Ils auraient vécu à proximité des Tiliyo.
[p. 141] Kiyapokoyana	Clan du toucan à bec rouge ( <i>Ramphastos tucanus</i> , Ramphastidae)	Associés aux Kisiyana, ils se seraient liés aux Kiluyana et enfin aux Palawanayana.
Kiyawēkēyana	Clan de la fourmi manioc ( <i>Arta cephalotes</i> , Myrmicinae)	Ils sembleraient avoir été des ennemis venus de l'aval du Jari (p. 865).
Kukuyana	Gens de la luciole	Ainsi nommés car ils utilisaient des fanoux pour se déplacer la nuit. Localisés vers les sources du Parou de l'Est et sur deux affluents de ce fleuve : le Pēmiliwakēhpan et le Piletani. Ils affrontèrent les Wayāpi. Ils auraient été unis aux Alamayana. Associés aux Tiliyo, et même intégrés à eux (p. 495), ils furent les principaux artisans de la déroute des Taila quand ceux-ci furent chassés de la zone du haut Litany (p. 490-505, 623). Ils sont confondus, à tort selon Kuliyanan, avec les Wayanahle (p. 671).
Kulaikulaiyana	Gens de l'amazone aourou ( <i>Amazona amazonica</i> , Psittacidae)	Ils étaient très bruyants, comme l'amazone aourou (cf. également p. 577). Ils étaient situés vers le haut Inipuku, proches des Malakanayana. Ils furent associés aux Holohoyana. Ils intégrèrent probablement l'ensemble wayana par le biais du métaclan kuwananiyana.
Kulalawayana	Clan de la tortue de marécage ( <i>Rhinoclemys punctularia</i> , Emydidae)	Ils étaient associés aux Kuliputpēyana.
Kulēyana	Clan de la chouette à lunettes ( <i>Pulsatrix perspicillata</i> , Strigidae)	Ils ont été intégrés dans une alliance, le superclan des rapaces nocturnes, comprenant les Miloyana, les Pehpeyana, les Pupuliyana.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Kulikulyana	Clan de l'amazone poudrée ( <i>Amazona farinosa</i> , Psittacidae) <sup>d</sup>	Ils seraient devenus wayāpi, à l'instar d'un certain nombre d'autres clans (p. 439). Ils auraient été associés à l'ensemble Kunoloyana-Malakanayana qui s'alliera aux Holohoyana.
Kuliputpëyana	Clan de la tortue terrestre ( <i>Geochelene denticulata</i> , Testudinidae)	Ils étaient unis aux Kulalawayana.
Kuliyana	Clan de l'oiseau <i>kuli</i> (non identifié)	Ils doivent leur ethnonyme à leur maquillage jaune comme les plumes de l'oiseau <i>kuli</i> . Avec les Onoleyana et d'autres clans, ils seraient venus de l'autre côté de l'Ipitinga (Tunaimë) : « ils auraient traversé vers les sources, là où il y a des passages étroits ».
Kulumīyana	Clan du vautour pape ( <i>Sarcoramphus papa</i> , Cathartidae)	Ils avaient le dessus de la tête rasé, comme le vautour pape. Ils menaient le même mode de vie sauvage que les Akuliyo. Ils auraient vécu à proximité des Alimiyana. Avec les Okomëyana et les Alamayana, ils auraient fait partie de ces clans qui exposaient la tête des ennemis tués au bout d'une pique aux alentours du village (p. 432). Classés parmi les clans qui ont rejoint ( <i>tëhetalepai</i> ) les Wayāpi (p. 439, 641) aux côtés des Alimiyana, des Owayana, des Alalawayana et des Kulikulyana. Ils auraient combattu les Mekuyana et les Kusiliyana. Piyanamle et Itutaikë sont des anthroponymes de ce clan (p. 669).
Kumakayana	Clan du fromager ( <i>Ceiba pentandra</i> , Bombacaceae)	Ils auraient habité des cabanes dans les fromagers, avec des escaliers, vers la crique Asisikale, affluent du Jari. Alliés aux Upului et aux Palilitë, ils combattirent les Wayāpi, les Tiliyo et les Apalai (p. 571). Ils se sont mêlés aux Upului. Alametawa serait un anthroponyme kumakayana.
Kumalawai (ou Malawai)	?	Ils se seraient mélangés avec les Alakwayana, les Wayanahle et sans doute aussi les Kukuyana (p. 505, 831) ; ils ont combattu les Taila sur le haut Parou. Ils auraient fait partie des premiers groupes à s'installer sur le versant français des Tumuc-Humac. Ils font partie des « sauveurs » des Boni pourchassés par les Ndjuka (p. 559). On les trouve aussi associés aux Alakapai, aux Mawayana et aux Mawaimëyana.
Kunoloyana	Clan de l'ara rouge ( <i>Ara macao</i> , Psittacidae)	On les appelait ainsi car ils étaient très bruyants, comme l'ara rouge. Ils auraient eu le même mode de vie sauvage que les Akuliyo. Ils étaient considérés comme très cruels. Associés aux Holohoyana, et aux autres clans rejoints par ce groupe (p. 577) : Alimiyana, Malakanayana, etc., Kuliyanan les considère comme un clan wayana (p. 595). Une fraction semble avoir été intégrée aux Wayāpi-puku (après les avoir combattus et avoir été vaincus), au point que le ara rouge aurait été considéré comme le totem de ces derniers (p. 445, 447). Ils auraient un temps été opposés aux Kaikusiyana. Alatipoikë est un anthroponyme kunoloyana (669).

<sup>d</sup> Le GEPOG identifie *kulikuli* à la Pione à tête bleue, *Pionus menstruus* (2003 : 302-303).

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Kusiliyana	Clan du saki à face pâle ( <i>Pithecia pithecia</i> , Cebidae)	Cf. Kulumiyana et Mekuyana.
[p. 142] Kuwalakwayana, Kuwalakwayāyana	Clan de la grenouille <i>kuwalakwa</i> (indét.)	Ainsi nommés car le son de leur voix rappelait celui de la grenouille kuwalakwa. Ils étaient localisés à proximité de la rivière Asisikale, affluent du cours moyen du Parou de l'Est. Ils auraient eu des conflits avec les Pumaliyana et furent alliés aux Okomëyana et aux Pumaliyana. Ils furent unis (après des combats qu'ils perdirent) aux Alakwayana, aux Wayanahle, aux Kwananiyana et aux Opakwana dans un important ensemble multiclanique qui s'associa aux Kumalawai. Ils étaient inclus dans la coalition upului lors du violent conflit contre les Apalai (p. 579, 583, 585, 635, 641) aux côtés de nombreux autres clans. Apayakali et Aluwakali seraient des anthroponymes de ce clan.
Kuwananiyana	Clan du singe écureuil (Saimiri sciureus, Cebidae)	Leur façon de parler évoquait le cri du singe écureuil. Ils vivaient à proximité des Opakwana, mais dans des villages séparés. Ils s'unirent dans un métaclan avec les Holohoyana et les Mahkauyana puis se coalisèrent avec les Upului dont ils intégrèrent la fédération.
Kuyawiyana	Clan du héron-agami ( <i>Agamia agami</i> , Ardeidae) <sup>e</sup>	Ils étaient associés aux Onoleyana et aux Alatakasiyana.
Leleyana	Clan de la chauve-souris	Ils auraient habité dans des abris sous roche ou dans des grottes, comme les chauves-souris, et auraient eu des chants (ou des musiques) qui évoquaient le cri de cet animal. Présentés comme un sous-groupe des Piyanakoto (p. 743), ils furent alliés à ces derniers mais également aux Akawaktauyana et aux Miloyana. Parmi leurs ennemis, on trouve les Kumalawai et les Wayanahle.
Mahkauyana	Clan du tinamou à pattes rouges ( <i>Crypturellus undulatus</i> , Tinamidae)	Ils auraient intégré le même ensemble que les Holohoyana et les Maipoyana.
Maipoyana	Clan du tinamou bigarré ( <i>Crypturellus variegatus</i> , Tinamidae)	Ils furent intégrés dans un métaclan comprenant les Holohoyana et les Mahkauyana.
Maipulisiyana	Clan du tapir ( <i>Tapirus terrestris</i> , Tapiridae)	Réputés pour leur force similaire à celle du tapir (le plus gros mammifère du continent sud-américain) dont ils tiraient leur nom, ils imitaient le cri de ce dernier en allant au combat. Ils auraient intégré, avec les Umuluyana, un large ensemble correspondant à l'ethnie tiliyo telle que Kuliyanan la concevait, aux côtés des Mawayana (cf. Mawayana). Ils se battirent contre les Akuliyana, les Alamayana et les Mamhaliyana, furent alliés aux Pipakyna, aux Walekyana et aux Upuluwakyana.

<sup>e</sup> Selon le GEPOG (p. 214).

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Makahohoyana	Clan des grimpars <sup>f</sup>	Leur rire était aigu comme le cri de ces oiseaux. Ils avaient le même mode d'existence sauvage que les Akuliyo. Associés ensuite aux Wetuyana et aux Wetuhtihiyana, ils ont été intégrés aux Apalai (p. 595). Ils se battirent contre les Tiliyo et les Sikiyana.
Makuiyana	Clan du tamarin à mains rousses ( <i>Saguinus midas</i> , Hapalidae)	Cf. Mamhaliyana.
Malakanayana	Clan de l'ara vert ( <i>Ara severa</i> , Psittacidae)	Ils étaient très bruyants et bavards, comme l'ara vert (cf. également p. 577). Ils résidaient à proximité des Kaikusiyana et des Wayāpi, vers la source de l'Inipuku (Mapari), affluent de gauche du Jari, comme le Kouc. Ils furent unis aux Kunoloyana, puis aux Kulikuliyana et aux Holohoyana. Ils se seraient mélangés avec des Wayana, sans doute par le biais du métaclan kuwananiyana. Ils eurent à se battre contre les Piyanakoto.
Mamhaliyana	Clan de l'agami ( <i>Psophia crepitans</i> , Psophidae)	Ils étaient appelés ainsi en raison de leur voix qui évoquait celle de l'agami. Ils auraient eu un mode de vie similaire à celui des Akuliyo. Ils étaient situés dans la même région que les Leleyana. Ils auraient été associés aux Ęwokoyana, aux Holohoyana et aux Mahkauyana. Ils eurent à affronter notamment les Makuiyana et les Mekuyana. Ils sembleraient être considérés par Kuliyanan comme un clan apalai (p. 577).
Mawaimëyana	?	Ils étaient associés aux Alakapai, aux Kumalawai et aux Mawayana.
Mawayana	Clan de la grenouille <i>mawa</i> ( <i>Leptodactylus pentadactylus</i> , Leptodactylidae)	Leur nom serait dû à leur voix qui évoquait le son de la grenouille <i>mawa</i> selon Kuliyanan, tandis que les informateurs apalai de Friel (1958 : 165) misent sur leur aspect morphologique (longues jambes et gros ventre) rappelant le même animal. Ils étaient localisés aux alentours des sources du Parou de l'Est. Ils affrontèrent les Apalai, s'allièrent aux Kuwalakwayana. Ils auraient constitué un métaclan unissant les Sikaleyana et les Sikiyana à leurs sous-groupes avant d'intégrer l'ethnie Tiliyo, à côté des Waiwai, des Kasoyana, et de l'ensemble Umuluyana-Maipulisiyana (confirmé p. 701). Un récit leur est consacré (p. 523-535) dans lequel ils sont présentés comme un clan sauvage qui, après une rencontre sans vainqueur ni vaincu avec les Wayana, repart dans la forêt.
Mekuyana	Clan du sapajou fauve ( <i>Cebus apella</i> , Cebidae)	Leur crâne était rasé, à l'exception d'une crête centrale du front jusqu'au vertex. Ils étaient situés près des sources du Jari. Ils étaient associés aux Kuwananiyana et aux Kusiliyana. Ils s'assassinèrent avec les Upului, « sans se faire la guerre », précise Kuliyanan, avant de se mélanger à eux. Ils ont fait partie des clans coalisés sous la bannière upului pour vaincre les Apalai sur le Parou de l'Est (585).
Mewuyana	Clan du coq de roche ( <i>Rupicola rupicola</i> , Rupicolidae)	Ils furent alliés aux Ęwokoyana.

<sup>f</sup> Selon le GEPOG, les Wayana identifieraient sous ce terme le grimpar bec-en-coin, *Glyphorhynchus spirurus* ainsi que le grimpar flambé, *Xiphorhynchus pardalotus* (p. 355-358).



CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Miloyana, Milowalai	Clan de l'ibijau gris ( <i>Nictibius griseus</i> , Nyctibidae)	Ils étaient unis aux Pehpeyana, aux Kulëuyana et aux Pupuliyana dans le superclan des rapaces nocturnes. Ils semblent être devenus un clan Tiliyo (p. 513).
Muleyana	Clan des enfants ( ?)	Ils auraient été de petite taille, comme les Peitopityana. Ils se seraient intégrés aux Holoweyana, aux Walekyana et aux Papakwayana dans un ensemble à référents de batraciens (superclan). Ils se seraient mêlés aux Apalai (p. 637).
Munpëyana	Clan du mulot	Ils étaient ainsi nommés parce qu'ils auraient dormi le jour et chassé la nuit. Ils étaient alliés notamment aux Panasisiwayana, aux Awaleimëyana, aux Tilamuyana et aux Pasiyana, avec lesquels ils formèrent un métaclan (cf. Pasiyana). Ils furent en conflit avec les Kapuyana et les Wayalikule.
Okomëyana, Pëlum Pëlum	Clan des guêpes	Ils étaient cruels, comme la guêpe <i>okomë</i> qui attaque sans raison. Kuliyanan les situe sur le Palu-pepta, un affluent du Parou de l'Est, en aval des Tiliyo, non loin de l'Amazone. Ils auraient disposé de petits villages avec parfois des abattis. Associés aux Kasoyana et aux Saluma, mais aussi aux Peitopityana, aux Kukuyana et aux Pileuyana, ils s'intègrent dans l'ethnie tiliyo (cf. entre autres p. 679). Ils partageaient une coutume avec les Alamayana et les Kulumiyana (cf. ce terme). On les voit intervenir aux côtés des Tiliyo dans les guerres contre les Taila (p. 493), et contre les Upului (p. 515).
Oloiyana	Clan de l'iguane ( <i>Iguana iguana</i> , Iguanidae)	Ils étaient associés aux Upululuyana.
Onoleyana	Clan de l'onoré rayé ( <i>Tigrisoma fineatum</i> , Ardeidae <sup>g</sup> )	Ils étaient unis aux Kuyawiyana et aux Alatakasiyana. Cf. Palilitë.
Opakwana	Clan du batracien <i>opak</i> ( <i>Dendrobates tinctorius</i> , Dendrobatidae)	Leur nom viendrait de ce qu'ils mangeaient de petites grenouilles <i>opak</i> . Ils ont formé un conglomérat - mais « dans des villages séparés » - avec les Alakwayana, les Wayanahle, les Kuwananiyana et les Kuwalakwayana avant de s'intégrer aux Upului à côté de nombreux autres clans (p. 577) et de devenir partie prenante de l'ethnie wayana (p. 563). Ils ont participé au conflit qui opposa Upului et Apalai (p. 637, 641). Ils ont peut-être longtemps constitué un agrégat indépendant (p. 839). Alimam-He est un de leurs anthroponymes (p. 667).
Owayyana	Clan de la coracine chauve ( <i>Perissocephalus tricolor</i> Cotingidae)	Devenus Wayāpi avec d'autres clans (p. 641), ils furent un temps alliés aux Èwokoyana.
Pakilayana	Clan du pécarì à collier ( <i>Tayassu tajacu</i> , Tayassuidae)	Ils avaient de gros nez, évoquant le groin du pécarì. Ils étaient situés vers les sources du Jari. Ils furent alliés aux Akuliyo et aux Pasiyana, combattirent les Kaikusiyana. Une partie d'entre eux se mélangea avec les Kumakayana, qui s'unirent aux Upului. Le reste se serait intégré aux Tiliyo-san.

<sup>g</sup> Le GEPOG retient, sans éliminer celle-ci, l'identification au butor mirasol, *Botaurus pinnatus*.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Palawanayana	Clan du toucanet koulik ( <i>Selenidera culik</i> , Ramphastidae)	Ils ont été rejoints par les Kiluyana qui avaient déjà intégré les Kiyapokoyana et les Kisiyana.
Palilitë	Clan du maquillage au <i>palili</i> (teinture corporelle rouge ou noire)	Ils avaient des raies transversales en teinture <i>palili</i> (mélange de résine <i>awa</i> et de sève noire <i>d'alakuhele</i> ou rouge de <i>sipë</i> ) dessinées sur les joues et le corps. Ils eurent des relations agonistes et antagonistes avec les Onoleyana et les Kuliayana notamment, et furent alliés aux Kumakayana. Ils furent unis aux Sipëyana. Ils sont un des sous-groupes upului (p. 573, 641, 667).
Panasisiwayana	Clan de l'opossum à quatre yeux brun ( <i>Metachirus nudicaudalus</i> , Didelphidae)	Ils étaient associés aux Mumpëyana. (Cf. Pasiyana).
Papakwayana	Clan de la grenouille <i>papakwai</i> (indét.)	Ils étaient associés aux Walekyana qui eux-mêmes s'étaient unis aux Holoweyana et aux Muleyana. Ils furent ensuite compris dans l'ensemble upului (p. 641).
[p. 144] Pasiyana, Pasikyana	Clan de l'acouchi ( <i>Myoprocta acouchy</i> , Dasyproctidae)	Ils avaient les lombes peintes en rouge, ce qui évoquait l'acouchi. Ils étaient alliés aux Pakilayana, près desquels ils habitaient. Ils furent également alliés aux Tilamuyana, aux Awaleimëyana, aux Mumpëyana et aux Panasisiwayana : tous ces clans se mêlèrent en un métaclan, selon Kuliayaman. Une partie fut intégrée aux Akuliyo.
Patakasiyana	Clan du patagay ( <i>Hoplias malabaricus</i> , Characidae)	Ils dormaient dans l'eau (habitat aquatique ?), comme le poisson <i>patagay</i> . Leurs villages se trouvaient vers les sources du Parou de l'Est. Ils étaient associés aux Awawayana et aux Sikiyana, en lutte un temps contre les Pilëuyana et les Okomëyana. Ils furent intégrés dans l'ensemble tiliyo (p. 515, 517, 519).
Pehpeyana	Clan du grand duc d'Amérique ( <i>Bubo virginianus</i> , Strigidae)	Après s'être unis aux Miloyana, ils se sont alliés aux Kulëuyana et aux Pupuliyana pour former le superclan des rapaces nocturnes.
Peitopityana	Clan des jeunes ( ? )	Ils étaient petits de taille, comme des enfants. Ils sont présentés comme les descendants des Siyëuyana (p. 355). Ils auraient résidé sur le Milewa, rivière qui se jette directement dans l'Amazone, en aval du Parou et du Jari. Ennemis des Taila, ils étaient alliés aux Tunayana, aux Mawayana, aux Kasoyana... Ils auraient intégré les Sikiyana.
Pëmyana (VH) <sup>h</sup>	Clan du bourdon	

<sup>h</sup> Quelques ethnonymes, indiqués par (VH), ont été empruntés à une brève recension de Hirtzel (1997 : 121).

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Pilëuyana	Clan des flèches	Ils étaient ainsi nommés parce qu'ils avaient toujours des flèches à la main, ou (selon Rivière (1969 : 22), parce qu'ils auraient eu les jambes fines et incurvées comme des arcs. Localisés sur le Yalipi, affluent de droite du Milewa, ils avaient des relations antagonistes avec les Kumalawai et les Wayanahle et agonistes avec les Sikaleyana et les Alakwayana. Ils auraient participé à la fois à l'ensemble tiliyo (p. 493) - après avoir combattu ces derniers (p. 513) - et à la fédération upului (p. 641) à la suite d'un conflit (p. 577). À côté d'autres membres de la coalition tiliyo, ils affrontèrent les Taila (p. 493). Yalawale et Kumuleikë sont des anthroponymes pilëuyana (p. 679).
Pilisiyana	Clan du toui para ( <i>Brotogeris chrysopterus</i> , Psittacidae) <sup>i</sup>	Leur voix était aiguë comme le cri du toui para. C'était un clan apalai, au même titre que leurs alliés Ulumayana ou que les Apama (p. 573, 577, 595, 637, 641), mais ils possédaient leurs propres villages.
Pipakyana	Clan du crapaud <i>pipak</i> ( <i>Pipa pipa</i> , Pipidae)	Cf. Maipulisiyana.
Piyokokoyana	Clan du barbacou noir ( <i>Monasa atra</i> , Bucconidae) <sup>j</sup>	Associés aux Kalauyana et aux Alamapipoyana, ils étaient situés dans la forêt, au niveau du cours moyen du Jari.
Piyanai, Piyanayana, Piyanakoto	Clan de l'aigle harpie ( <i>Harpia harpyja</i> , Accipitridae)	Ils sifflaient comme l'aigle harpie pour se repérer entre eux et pour chasser. Ils auraient vécu dans des abris sous roche, par petits groupes, vers le haut Litany et le cours moyen du Jari et présentaient les mêmes caractères « primitifs » que les Akuliyo (nomades, pas d'abattis...) Unis aux Alamayana et aux Apuluwakyana, aux Leleyana, aux Miloyana et aux Akawaktauyana, ils furent des ennemis des Wayäpi-sili et des Wayäpi-puku, mais aussi des Akuliyo, des Wama et des Kapauyana. Ils sont les principaux protagonistes d'un épisode célèbre de l'auto-histoire (p. 541-545, 709-725, 741-747).
Pumaliyana	Clan du <i>pumali</i> (couronne de plume)	Ils étaient associés aux Tahekyana. Notons que le Pumali est aussi un affluent du Parou par lequel on pouvait rejoindre le Jari.
Pupuliyana	Clan de la chevêchette brune ( <i>Glaucidium brasilanum</i> , Strigidae)	Cf. Miloyana.
Siyëuyana	Clan du coati ( <i>Nasua nasua</i> , Procyonidae)	Ils étaient associés aux Ilikoimëyana. Ce clan est aussi présenté comme un clan mythologique (p. 267, 353).

<sup>i</sup> Toui été, *Forpus passerinus*, selon le GEPOG.<sup>j</sup> Selon Schoepf, 1987 : 136.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Sikaleyana	Clan du piaye écureuil ( <i>Piaya cayana</i> , Cuculidae) <sup>k</sup>	Ils étaient ainsi nommés parce qu'ils mangeaient des chenilles comme l'oiseau piaye écureuil. Situés près des Tunayana, ils furent alliés aux Leleyana et aux Kulumiyana, affrontèrent les Kasoyana, les Sikiyana et les Piyanaï. Avec les Sikiyana, ils auraient rejoint les Mawayana mais aussi les Kasoyana. Avant cela, ils auraient intégré les Aawayana et les Patakasiyana. Ils auraient participé à la formation de l'ensemble tīliyo (p. 513).
[p. 145] Sikiyana	Il s'agirait d'un nom tīliyo, selon Kuliyanan <sup>l</sup>	Ils auraient résidé vers les sources du Parou de l'Est. Ils étaient alliés aux Saluma (après les avoir combattus), mais aussi aux Okomēyana et aux Kalauyana, aux Mawayana et aux Pilēuyana ; ils eurent à affronter les Kukuyana, les Kuliputpēyana et les Wamayana, entre autres. Ils auraient participé à la formation de l'ensemble tīliyo (p. 641) en combattant les Upului (p. 513). Suliwa, Amila et Kalale seraient des anthroponymes sikiyana (p. 677).
Sipēyana	Clan du maquillage à l'encens	Ils étaient alliés aux Palilitē. Amaikale, Tukanawale et Yalumalali sont des anthroponymes de ce clan (p. 683).
Tahekyana	Clan du cacique ( <i>Psarocolius viridis</i> , Icteridae) <sup>m</sup> .	Ils étaient associés aux Pumaliyana.
Taunuyana (VH)	Clan du vent	
Tilamuyana	?	Ils étaient associés aux Awaleimēyana et aux Akuliyana.
Tunayana	Clan de l'eau	Leur nom se justifie car « ils dormaient dans l'eau en se transformant en poissons » (habitat aquatique ?). Localisés entre les cours supérieurs du Jari et du Parou. Ils auraient intégré la fédération sikiyana après avoir combattu les Upului dans la coalition tīliyo (p. 513, 515), mais furent un temps alliés des Wayāpi-sili et des Wayāpi-puku et ennemis des Pumaliyana. Tunaleikē et Yulu seraient des anthroponymes de ce clan (p. 679).
Ulumayana	Clan du canard musqué ( <i>Cairina moschata</i> , Anatidae)	Ils furent intégrés dans l'ethnie apalai (p. 625), alliés aux Pilisiyana.
Umuluyana	Clan de la grenouille <i>umulū</i> (indét.)	Ils avaient les bras musclés comme la grenouille <i>umulū</i> . Associés aux Maipulisiyana après avoir perdu leur conflit contre eux, ils auraient intégré l'ensemble tīliyo. Cependant, une autre fraction se serait liée aux Upului avec les Palilitē (p. 573, 641).

<sup>k</sup> Je reprends l'identification de Hirtzel et du GEPOG. Pour ma part, je l'ai identifié comme le piaye à ventre noir.

<sup>l</sup> *Sikiy* est le terme kali'na pour le tangara évêque, *Thraupis episcopus*. Il n'est pas impossible que cet oiseau soit le référent du clan.

<sup>m</sup> Cf. Schoepf, 1976 : 66-67.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Upululuyana	?	Ils étaient unis aux Ololiyana.
Upuluwakyana	?	Cf. Maipulisiyana.
Wakëuyana	Clan du macaque blanc ou sapajou brun ( <i>Cebus olivaceus</i> , Cebidae)	Alliés aux Alimiyanas, ils auraient été intégrés à l'ensemble wayäpi.
Walamilyana (VH)	Clan de la colombe à front gris ( <i>Leptotila rufaxilla</i> , Columbidae)	On peut ici rapprocher ce nom de celui des Alami'tso dont l'étymologie est très proche (cf. note 15).
Walekyana	Clan du batracien <i>walek</i> ( <i>Phrynosoma venulosa</i> , Hylidae)	Ils étaient unis à l'ensemble holoweyana-muleyana, avant de se lier aux Papakwayana et eurent des alliances avec les Maipulisiyana.
Walisimëyana (VH)	Clan du grand fourmilier ( <i>Mirmecophaga tridactyla</i> , Myrmecophagidae)	
Wama, Wamayana	Clan du roseau <i>arouman</i> ( <i>Ischnosiphon arouma</i> , Marantaceae)	Situés vers les sources du Jari, ils étaient associés aux Hekumiyana.
Wapuyana	Clan du palmier <i>wassay</i> ( <i>Euterpe oleracea</i> , Aracaceae)	Ils auraient été associés aux Kayapo et aux Alamayana.
Wayanahle	Clan des « humains authentiques »	Situés près des sources du Jari, ils s'unirent aux Kumalawai après une période de conflit. Ils auraient fait partie d'une fédération regroupant des Alakwayana, des Kuwananiyana, des Kuwalakwayana et des Opakwana. Ils reviennent souvent dans les histoires de Kuliyanan (ex. p. 495-497, 525-535). Le commun des Wayana ignore ce terme en tant qu'ethnonyme. Il semble en fait que Kuliyanan désigne ainsi un clan connu (faussement selon lui) comme kukuyana (p. 505, 671). Ils seraient parmi les plus anciens partenaires des Boni (ex. p. 559) et les premiers à avoir pratiqué régulièrement le Litany (p. 821). Ils auraient joué grâce à cela un rôle majeur dans l'histoire du groupe. Paikë et Namiyai seraient des anthroponymes de ce clan (p. 671, 749), ainsi que Tapanawale (p. 505).
Wetuhtitiyana	Clan de l'oiseau picumne de Buffon ( <i>Picumnus exilis</i> , Picidae)	Ils étaient alliés aux Makahohoyana.

CLANS TOTÉMIQUES	RÉFÉRENT	RENSEIGNEMENTS COMPLÉMENTAIRES
Wetuyana	Clan du pic <sup>n</sup>	Ils étaient unis aux Makahohoyana, qui intégrèrent l'ensemble apalai.
[p. 146] Yanapuku	?	Ils étaient situés vers la rivière Asisikale, affluent du Jari. Alliés aux Kuwalakwayana, ils se mélangèrent avec les Opakwana. Ils combattirent un temps les Palilité et les Alamayana.
Yukiniyana	Clan de la loutre de Guyane ( <i>Lutra longicaudis</i> , Mustelidae)	Ils auraient été unis aux Kapiwalayana et aux Kayana.

Les référents sont principalement des mammifères et des oiseaux. Cela laisse penser qu'il s'agissait de sociétés privilégiant la chasse par rapport à la pêche (l'unique poisson cité, le *patakasi*, est un poisson de petite rivière et non de fleuve), et confirme le fait que les clans étaient sylvicoles, vivant au bord d'étroits affluents à distance des grands cours d'eau. Or, on sait que les interfluves comme les inselbergs étaient les lieux habituels de refuge en cas de menace. La tradition orale revient d'ailleurs souvent sur ce point. Ce n'est qu'avec l'avènement de la paix, et donc l'intensification du négoce, que les rives des fleuves devinrent convoitées (Chapuis, 2003b : 645-646). Par ailleurs, il semblerait que le poisson ne prit une certaine place que par la suite, avec la pêche - valorisée quant à elle - des gros poissons de fleuve, autrement appréciés, tandis que le gibier reculait dans la ration alimentaire.

<sup>n</sup> Le GEPOG retient l'identification au pic ouentou, *Dryocopus lineatus*. Pour ma part, je serai moins restrictif : le terme *wetu* me semble être un générique pour plusieurs espèces de pics : pic à cou rouge (*Campephilus melanoleucos*), pic de Malherbe mâle (*Campephilus rubricollis*), pic à couronne rouge (*Melanerpes rubricapillus*).

[p. 147]

## ANNEXE 2

### AMAS CLANIQUES, COALITIONS

[Retour à la table des matières](#)

Ne seront retenus ici, à titre illustratif, que quelques processus d'agrégation et types d'agrégat explicitement mentionnés comme tels par Kuliyanan. On notera que certains obéissent à un ordre symbolique relatif au totémisme, alors que pour d'autres, cet ordre n'est pas précisé. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'ait pas existé, un clan symboliquement proche ayant pu intégrer auparavant la coalition. Enfin, cela ne signifie pas non plus que l'ensemble du clan soit impliqué : généralement, ce n'est qu'un fragment des clans en question qui est concerné.

I - En ce qui concerne les regroupements opérés à partir de la logique totémique (les superclans), j'en ai déjà cité un certain nombre dans le texte. En voici quelques autres livrés spontanément par Kuliyanan :

- Superclan autour des toucans : les Kiyapokoyana (clan du toucan à bec rouge) auraient assimilé les Kisiyana (clan du araçari grigri), puis se seraient unis aux Kiluyana (clan du toucan ariel) et enfin aux Palawana (clan du toucanet kouluk et de l'araçari vert).
- Superclan des aras : des Kunoloyana (clan du ara rouge) se seraient unis à des Malakanayana (gens du ara vert), puis l'ensemble à des Kulikuliyana (gens de l'amazone poudrée) et des Holohoyana (gens du grand tinamou, lequel, pour sa part, n'est pas un ara).

- Superclan d'oiseaux : des Onoleyana (clan de l'onoré rayé) se sont unis aux Kuyuwiyana (clan de la pénélope siffleuse) puis aux Alatakasiyana (clan de l'aigrette tricolore).
- Autre superclan d'oiseaux : les Kalauyana (clan du caracara à gorge rouge) se sont unis aux Piyokokoyana (clan du barbacou noir) puis à des Alamapipoyana (clan du troglodyte arada).
- Superclan des mammifères : des Kapauyana (clan du daguet rouge) se sont unis à des Kaliyakëyana (clan du daguet gris) et, semble-t-il, à des Këlëpukëyana (clan de la martre).

Certaines relations restent à élucider : elles relèvent du domaine des ethnosciences.

C'est par ce type d'agrégat clanique entre voisins partageant une culture commune et des liens ancestraux qu'a débuté le processus d'accrétion. Il est basé sur l'existence du clan totémique et actualise des relations anciennes. « Il y avait beaucoup [de clans ennemis] : les Alakwayana, les Mawayana, les Pilëuyana... Les Pilëuyana, eux, tuaient des Upului, les fléchaient, puis les Upului les [p. 148] fléchaient à leur tour, voilà l'histoire. Il y avait de nombreux [clans] : les Opakwana, les Kuwalakuwaliyana, les Makahohoyana, les Mamhaliyana, les Ëwokoyana... et tous avaient leurs clans associés », énonce clairement Kuliyman (Chapuis, 2003b : 577). On ne saurait mieux dire.

Ces fusions se sont progressivement généralisées au profit d'agrégats plus importants au sein desquels de nombreux clans avaient perdu leur prééminence et ne tardaient sans doute pas à abdiquer leur référent pour adopter celui de la communauté élargie.

**II** - À la fin de ce processus, quelques larges fédérations, coalitions prêtes à s'activer, englobaient les amas précédents. Les unités qui les constituent sont donc à référent clanique, mais les clans désignés sont déjà intégrateurs, amas ayant



digéré plusieurs autres clans. C'est l'étape qui a précédé l'ethnie. Voici quelques exemples tirés de l'auto-histoire.

Nous avons déjà considéré (cf. encart p. 93) le cas des Upului (Chapuis, 2003b : 583). Dans un autre passage concernant cette fédération, on trouve : « les Upului sont vraiment associés (*timalonke*) aux Palilitë et aux Umuluyana » (*ibid.* : 573) ; ils sont alliés aux Kumakayana, aux Alakwayana (*ibid.* : 571), aux Opakwana, aux Kuwalakuwalīyana, aux Kuwananīyana, aux Pīlëuyana et aux Papakwaiyana (*ibid.* : 641)... Progressivement l'étendue relationnelle se dessine. Les Upului ont constitué une des plus grosses fédérations, intégrant des dizaines de clans qui perdaient progressivement leur identité clanique initiale pour devenir Upului tout simplement.

On constate quelque chose du même ordre à propos des Apalai qui intègrent les Apama, les Pilisiyana - qui « sont des Apalai à la voix aiguë » (*ibid.* : 573) -, des Alakwayana, (*ibid.* : 571-575), des Muleyana, des Palilitë (*ibid.* : 687)...

À plusieurs reprises, l'importance de la coalition est mise en avant comme un facteur de victoire : « Les Apalai sont pourtant puissants et nombreux, mais les Upului sont [encore] plus nombreux : ils [les] déciment » (*ibid.* 637).

Prenons le cas des Tīliyo, où le caractère géographique est spécifié : « [les Taila] étaient fâchés avec tous [les clans regroupés avec les Tīliyo] : avec les Okomëyana, avec les Saluma, les Pīlëuyana, avec les Waiwai et les Kasoyana..., avec les Kukuyana. [Ces clans étaient alliés] parce qu'ils étaient continuellement côte à côte, parce que leurs villages étaient proches : ils étaient ensemble là-bas, aux alentours du Jari » (*ibid.* : 493). Mais la fédération tīliyo intègre aussi des Sikiyana (*ibid.* : 641)...

Pour caractériser cette période où l'intégration n'était pas complète, Kuliyanman emploie parfois les deux référents, comme dans cet exemple : « les Wayāpi Kulumīyana, les Wayāpi Alalawayana, les Wayāpi Alimiyana, les Wayāpi Kulikuliyana... » (*ibid.* : 439) ; ou bien « les Upului Palilitë » (*ibid.* : 641), des

« Apalai Alakwayana » (577)... Cela indique qu'il s'agit de la fraction du second terme, clanique, qui est devenue membre de l'ensemble qui précède.

[p. 149]

### ANNEXE 3

## HISTOIRE DES WAYANAHLE PAR ÈPUTU

[Retour à la table des matières](#)

Le texte qui suit, traduit par Aimawale, est rapporté par Èputu. Cet homme, âgé d'environ 70 ans, réside dans un petit campement qu'il a créé en amont du village de Taluwen. Il est l'époux de la sœur aînée de Palanam lui-même père d'Aimawale.

Cette brève chronique présente un abord de l'histoire différent de celui qu'offrent les récits de guerre (Chapuis, 2003b : 489-505 ; 538-565). Elle nous convie à suivre les Wayanahle dans leurs luttes et leurs alliances, à saisir sur le vif la mobilité des groupes et des principaux chefs, l'opportunisme ambiant, le jeu complexe des appellations. On voit bien comment le clan Wayanahle, déjà entamé et remodelé par les conflits au début de l'histoire, va progressivement inclure d'autres ensembles : les Kumalawai, les Alakwayana, les Ökomëyana notamment à cette phase de son histoire, sans oublier les alliés Kukuyana qui sont les principaux protagonistes dans la version de Kuliyman... C'est cet ensemble enchevêtré qui répond à la dénomination « les gens du Marouini » (cf. p. 113), prééminents sur cette rivière par rapport à ceux qui viendront plus tard, comme l'indique le récit. La relative intimité, et même la parenté, de certains d'entre eux avec les Boni est à nouveau mise en exergue (*ibid.* : 863-897), renforçant la position dominante de ces familles sur le reste de la communauté wayana, position actuellement contestée par un nombre croissant d'individus (Chapuis, 2003a, 2003b : 926-927).

« Nous sommes des descendants des gens du Jari ou du côté du Jari. Cette histoire, je la connais jusqu'à nos ancêtres qui ont probablement traversé les monts Tumuc-Humac. Un groupe s'est détaché des autres groupes du bassin du Jari en partant vers l'est s'installer au pied de l'inselberg Akawakmīn. La rivière Asisikale, qui coule vers le Jari ou le Parou de l'Est est toute proche. Tīpëlu, la dernière des Wayanahle, était la plus âgée, une chamane et *ëlemi* puissante, une grande savante. Elle soignait les blessures, les morsures de serpent, la diarrhée... Elle était une survivante de l'épisode *Ëhapëtitpë* (Chapuis, 2003b : 610-619).

L'emplacement du village a été choisi parce qu'il y avait des poissons coumarous (*watau*) dans une vallée du mont Akawakmīn. Aussi appelait-on Watau-enī, "l'étang du coumarou", cet étang créé par Kuyuli. De nombreux arbres dont les fruits servaient de nourriture aux coumarous (*pisusuk, etekele, mope...*) dominaient ses berges. Les Wayanahle vivaient donc heureux. Deux autres villages avaient été fondés avant celui de Watau-enī : Tīyalamataken et Ëkumitpë. Le chef de Watau-enī s'appelait Olole ou Opomali ou encore Ëpëhpo, sans doute des petits-fils de Tīpëlu, une femme dont j'ai oublié le nom du mari. Olole était polygame, il avait trois épouses : Malakalipu, Imanaku et Maleuke. D'autres hommes avaient également plusieurs femmes.

Puis un accident mortel survint dans le village : un visiteur, un allié kukuyana, fut tué par l'esprit des eaux dans l'étang du coumarou. Les gens ont alors abandonné ce village avec beaucoup de tristesse, pensant que l'esprit de l'étang ne voulait plus voir de pêcheurs. C'est ainsi, en se déplaçant toujours vers [p. 150] l'est, qu'ils découvrirent le mont Timomailem. En suivant les sources, ils ont découvert la crique Wamahpan qui se jette dans le Litany. Ils découvrirent également les sources du Marouini, plus proches que celles de la Wamahpan, puis le Marouini lui-même, ce qui fait dire aux Wayanahle qu'ils sont les maîtres de ce cours d'eau.

Si ce cours d'eau était bien désert, ce n'était pas le cas du Litany sur lequel résidaient des cannibales. Il s'agissait de Kumalawai et d'Alakwai ou Alakwayana. Ils étaient peu nombreux car ils avaient été décimés par Kailawa (*ibid.* : 637-775). Ce sont sans doute eux les premiers habitants des sources du Litany. Leur histoire a été transmise de génération en génération par des membres de mon clan, qui les avaient vus aux alentours des sources de ce fleuve. Les Kumalawai et les Alakwai formaient alors un seul groupe. Ils torturaient leurs prisonniers en leur piquant l'anus : ceux qui réagissaient étaient

abattus, les autres étaient adoptés par le clan. Cette fois, ils furent décimés par les Wayanahle dont Malipaikë était le chef. Le massacre eut lieu à Kasuwijumpë. Puis ils firent la paix, ils se mélangèrent et s'intégrèrent aux Wayanahle.

Sur ces entrefaites, des Wayanahle élirent résidence sur le Marouini, changeant de village au cours du temps dans la direction de l'aval. En fait, tout le groupe ne s'était pas dirigé vers le Marouini, même si ce fut la majorité : il restait encore du monde à Timomailem, tandis que d'autres investissaient la Wamahpan. Le chef de cette dernière faction était Tapanawale (*ibid.* : 495-505). C'est en descendant cette rivière qu'il rencontra un village de Taila, groupe plus connu sous le nom de Yakono. Ce village, qui n'était que le premier, le plus en amont d'une série, s'appelait Mulokotimë-eni. Les Wayanahle de Tapanawale ont donc salué ces Taila, ont vécu parmi eux et fait des échanges : malheureusement pour peu de temps, car les deux groupes n'ont pas tardé à s'affronter dans des combats sans merci.

La guerre commença par une embuscade où Tapanawale disparut soudainement. Il faisait souvent l'aller-retour par la forêt entre Timornailem, qu'il avait découvert le premier, et le Litany pour voir sa famille et avait déjà rencontré des Taila. Ces derniers avaient ouvert un layon jusqu'à Akawakmin. Au début, [les deux groupes] échangèrent des femmes et des marchandises; et la guerre survint pour une histoire de femme. Tapanawale avait de nombreuses alliances avec d'autres clans.

Après sa disparition, son groupe s'est inquiété ; on l'a cherché partout. Ses deux frères, dont on ignore les noms, sont alors partis à la recherche de leur aîné, au hasard, en demandant à droite et à gauche. Ils arrivèrent au village Mulokotimë-eni. On leur expliqua que Tapanawale était parti en aval pour voyager et visiter les nombreux villages taila. Ils demandèrent alors au chef de ce village comment leur frère était descendu et ce qu'il en était de sa femme. Il répondit qu'il était parti en pirogue avec elle. Or Tapanawale, pas plus que ses frères, ne possédait de pirogue. Ces derniers [décidèrent de passer une dernière] nuit dans le village avant de poursuivre leurs recherches.

Au matin, ils entendirent une flûte, un son agréable qui est depuis devenu un air connu : *Tapanawale uputpë tilutilu*. Les frères comprirent alors ce qu'ils avaient déjà deviné, à savoir que Tapanawale était mort. Ils se dirigèrent vers la maison d'où venait la musique. Ils virent là des vieillards, des objets de valeur, beaucoup de malles en vannerie (*pakala*) et surtout beaucoup de têtes et de crânes alignés sur une sorte de longue table. Le spectacle du carbet des vieillards les

alarma. Ils prétendirent faire des échanges et demandèrent à tout voir afin de trouver ce qu'ils cherchaient. Les têtes étaient intactes, bien conservées, parce que les Taila possédaient un produit anti-pourrissement. Il y avait, accrochée en hauteur, une grande poterie : les frères demandèrent à voir son contenu en prétextant qu'il les intéresserait peut-être. On leur présenta alors la tête de Tapanawale, qu'ils choisirent sans réagir. Ils se dirigèrent ensuite vers le chef du village et lui demandèrent une pirogue pour descendre le fleuve. Les deux frères croisèrent alors de nombreux villages : Peneimë-enï, Yakutouku, Wiyoman notamment, qui sont de gros villages. Les deux hommes affirment juste qu'ils cherchent leur frère. Mais, au dernier village, les Taila disent avoir repéré Tapanawale vers le Marouini. « Nous le savons, répondent [les deux frères], c'est justement pour aller à sa rencontre que nous avons demandé une pirogue à votre famille ! », ajoutent-ils.

En effet, le plus fort contingent du groupe wayanahle parti depuis les sources du Marouini est déjà installé sur ce fleuve où il a bâti de gros villages. Il avait eu également des contacts avec les Taila du Marouini qui s'étaient installés non loin de l'embouchure.

Les deux frères n'ont qu'une seule idée, retrouver les leurs. Ils rejoignent alors le grand chef Wayanahle, nommé Malipaikë (Paikë ?). Ils lui racontent l'embuscade et la mort de leur frère, puisque Malipaikë est du même clan. Malipaikë leur affirme vouloir venger son alter ego Tapanawale. Il demande aux deux frères d'aller prévenir les chefs des autres villages. Vu le nombre peu important de ses hommes par rapport aux Taila, Malipaikë, successeur d'Opomali du village Akawakmîn, demande aux deux hommes d'aller trouver les alliés de leur frère. Tout le monde sait que Tapanawale avait beaucoup d'alliés : ses frères vont donc chez les Opakwana, les Apalai, les Pëlumpëlum, les Tiliyo, les Wayãpi, les Tiliyo-san...

Une fois réunis, les guerriers arrivent sur le Litany et commencent à massacrer les Taila, un village après l'autre, tout le long du Litany et jusqu'au bas Marouini. Heureusement pour eux, les Taila disposaient de pirogues grâce auxquelles ils pouvaient fuir, mais ils n'en avaient pas assez pour transporter tout le monde. Ils avaient également des layons tout le long du fleuve. C'est de cette façon qu'ils refluèrent, de village en village, toujours poursuivis par leurs ennemis. C'est à Luwe-Kumta qu'eut lieu une terrible bataille. Les Wayanahle et leurs alliés perdirent beaucoup d'hommes, mais les Taila en perdirent bien davantage. Ils ont alors reculé jusqu'à Sipiono, puis à un autre village, et à un autre encore ... Et à Uluhani, [p. 151] une autre terrible

bataille s'engagea. Les Taila commençaient à perdre beaucoup de guerriers : ils sont donc partis vers l'aval. Dès ce moment, ce fut la fin de la guerre. Beaucoup de Taila avaient perdu la vie, surtout lors de la traversée des fleuves. Des enfants et les femmes avaient également été tués. De leur côté, les alliés étaient épuisés et avaient perdu beaucoup d'hommes. De nombreux Wayanahle moururent lors de ce conflit qui dura longtemps avec des combats quotidiens.

Après la guerre, Malipaikē se déplaça en créant de petits villages disséminés sur le Litany et le Marouini. Il n'y avait pas encore de Boni à cette époque. Soulagés par la fin de la guerre, les survivants cherchaient un endroit pour vivre paisiblement. C'est alors que les Noirs [Boni] firent leur apparition sur le Marouini, poursuivis par leurs ennemis ndjuka.

Ils parvinrent à isoler les gens de Malipaikē qui passèrent sous leur contrôle. Ces derniers étaient nombreux sur le Marouini. Malipaikē s'est alors réfugié sur le Litany. C'est à ce moment que Maipo, un orphelin élevé par les Okomëyana ou Pëlum-Pëlum, vint rejoindre les siens, les Wayanahle. Maipo avait probablement une épouse okomëyana ; on pense que son père était okomëyana et sa mère wayanahle. Il a pris la Luwe comme rivière et s'est marié une nouvelle fois, avec Tailu.

Puis Malipaikē est retourné sur le Marouini. Il a informé les siens, ceux qui étaient restés là pendant son absence, du terrible massacre des Boni par les Ndjuka au lieu-dit Jukayalan. C'est lui qui a élevé les petits Boni survivants dans son village. Les Ndjuka ne revenaient plus, puisqu'ils avaient tué le chef des Boni et ses lieutenants. Par la suite, le peuple boni s'est reconstitué à partir des enfants que Malipaikē avait élevés.

Bien plus tard, après la mort de Tuwa qui avait pris la place de son père comme chef des Boni, Kuwasi devint à son tour *gran man* des Boni (*ibid.* : 885-887). Ces derniers mirent à nouveau les Wayana sous tutelle, mais les Wayana étaient cette fois bien plus nombreux qu'auparavant. Peu après, Amentanu [parent de Malipaikē ?] devint chef des Wayana. Il dirigeait son groupe non pas à la façon wayana, mais selon les exigences du Boni Kuwasi. Amentanu était inféodé à ce dernier.

C'est à Uluhani que les Wayana ont rencontré des Blancs pour la première fois.

Les enfants de Malipaikë sont Atanau, mère de Twenke, puis, avec une autre épouse, Aliyana et Amentalu. Voilà ce que devinrent les descendants de Tipëlu, du village Akawakmin. Toko, descendant direct des gens du Jari, s'est marié avec Kumakapin ou Maleukani. De nos jours, on peut encore voir leurs descendants directs. Ce sont Apena, Ilikailu, Kuluwanma, Aletowa, Painawali et Yanamale. Comme Toko était polygame, il eut une autre épouse : Mamali ou Mayana. De son côté, avec une autre épouse, Amentanu eut Helepaikë ou Paikë ou Kuyuwiman, qui a engendré Namiyai. Maluwat (Malavate) fait aussi partie de ses descendants... »

(Ëputu conteur, Aimawale traducteur,  
Jean Chapuis pour la mise en forme).

Une étude des généalogies permet de reconstituer les liens, les lignées, et il est possible, en croisant les traces écrites avec les archives orales, d'avoir une idée précise du peuplement du Litany / Marouini par les proto-Wayana. Ce n'est pas le lieu ici de développer les résultats de ces travaux encore incomplets.

Je rappellerai simplement - parce que la situation géographique et sociale de ces hommes et le hasard ont permis à l'histoire de conserver leur trace - que les patronymes Paikë et Twenke (Touanke) occupent un rôle central depuis plusieurs siècles. La plus ancienne mention est sans doute celle de Leblond, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, situant un Touarinqué au sud du conglomerat proto-wayana (cf note 81). Coudreau (1893 : 104) nous apprend que le père du Touanké qu'il visite a signé le traité de paix avec les Boni vers 1810 et qu'il appartient « à une vieille famille [...] qui donne des *tamouchis* [chefs] aux Roucouyennes du Marouini et de l'Itany ». Quant à Paikë, il s'agit d'un diminutif Le Paikë que rencontre Coudreau, fils de Twenke (*ibid.* : 106), est très probablement Helepaikë, grand-père maternel de Twenke et fils du chef Amentanu, fortement inféodé aux Boni si l'on en croit Ëputu ; Helepaikë aurait choisi comme épouse Tameta (Coudreau orthographie Ameta), une Wayana élevée chez les Boni ou en tout cas à leur contact : c'est la grand-mère de Twenke. C'est aussi Helepaikë qui [p. 152] a vraisemblablement



joué un rôle crucial dans le regroupement des Wayana en Guyane française (cf. p. 76-78). Mais il existe semble-t-il un Paikë plus ancien, antérieur au contact avec les Boni, peut-être le Malipaikë dont nous entretient Èputu dans le texte précédent, et que Kuliyanan situe comme un des lieutenants de Kailawa au moment de la disparition de ce dernier, un de ceux qui auraient opté pour la paix (*ibid.* : 749) : pour les deux hommes, ce Paikë aurait été le chef des Wayanahle et aurait résidé sur le Litany. Ces deux anthroponymes - Paikë et Twenke - appartenant sans conteste depuis des siècles au même stock familial, on peut affirmer, selon les règles de la filiation wayana, que cet ancien Paikë pourrait être le père ou le fils du Touarinqué de Leblond au XVIII<sup>e</sup> siècle. Quant à Amentanu, qui est un sobriquet, divers éléments indiquent qu'il est de la même famille.

Quelle que soit l'exactitude des faits et des noms, il est évident qu'Èputu procède à une compression temporelle : par exemple, le Malipaikë qui a adopté les jeunes Boni ne peut être le père de la mère de Twenke : plusieurs générations les séparent.

[p. 153]

## BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

- Acuña C. de, 1991 [1641] - *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*, Holos, Bonn.
- Adelaïde-Merlande J., 1994 - *Histoire générale des Antilles et de la Guyane, des Précolombiens à nos jours*, L'Harmattan, Paris.
- Amselle J.-L., 1991 - *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.
- Amselle J.-L. & M'bokolo E., 1985 - *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, Paris.
- Anonyme, 2000 - Carte de la Goyanne française, datée de 1741, in G. Collomb & F. Tiouka, *Na'na kali'na, une histoire des Kali'na de Guyane*, Ibis Rouge, Guadeloupe.
- Artur J.-F., 2002 - *Histoire des colonies françaises de la Guianne*, transcription établie, présenté et annotée par M. Poldennan, Ibis Rouge, Cayenne.
- Bachelard G., 1993 [1950] - *La dialectique de la durée*, coll. Quadrige, PUF, Paris.
- Bagot Th. de, 1849 - *Rapport de M. Bagot sur les Indiens de l'Oyapock et jusqu'à l'Amazonie*, ms, archives privées de E. Abonnenc.
- Balandier G., 2003 - *Civilisés, dit-on*, PUF, Paris.
- Barrère P., 1743 - *Nouvelle relation de la France équinoxiale* [...] Piget-Damonneville & Durand, Paris.
- Basso E. B., 1977 - "Introduction : the Status of Carib Ethnography", in E. B. Basso (ed.), "Carib-speaking Indians Culture, Society and Language", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28 : 9-19, Tucson, Arizona.
- Bilby K., 1990 - *The remaking of the Aluku : culture, politics, and maroon ethnicity in French South America*, Ph.D., John Hopkins University, Baltimore.
- Bois E., 1967 - *Les Amérindiens de la haute Guyane française : anthropologie, pathologie, biologie*, Desclée, Paris.
- Bonte P. & Izard M., 1991 - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris.
- Bos G., 1985 - "Atorai, Trio, Tunayana and Wai-Wai in Early Eighteenth Century Records", *Folk*, 27 : 5-15.

- Boyer P., 1654 - *Véritable relation de tout ce qui s'est fait et passé au voyage que M. de Brétigny fit à l'Amérique occidentale*, P. Rocolet, Paris.
- Braun B. (ed.), 1995 - *Arts of the Amazon*, text by P. G. Roe, Thames & Hudson Ltd, London.
- Butt A., 1965 - "The Guianas", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 7 : 69-90.
- Butt Colson A., 1973 - "Inter-tribal Trade in the Guiana Highlands", *Antropologica*, 34 : 1-70, Caracas.
- Butt Colson A., 1983-84 - "The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands : Kapon and Pemon", *Antropologica*, 59-62 : 73-124, Caracas.
- Butt Colson A., 1983-84 - "A comparative survey of contributions", *Antropologica*, 59-62 : 9-38, Caracas.
- Camargo E. & Rivière H., 2001 - "Trois chants de guerre wayana", vol. spécial "Langues de Guyane", *Amerindia* 26-27 : 87-122.
- Cardoso C. F., 1999 - *La Guyane française, 1715-1817 : aspects économiques et sociaux*, Ibis Rouge, Guadeloupe.
- Carlin E. B., 1998 - "Speech Community Formation : a Sociolinguistic Profile of the Trio of Suriname", *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 72 (1-2) : 4-42.
- Chapuis J., 1998 - *La personne wayana entre sang et ciel*, thèse d'anthropologie, Université Aix-Marseille, Aix-en-Provence.
- Chapuis J., 2000 - "Les Wayana : une entrée fulgurante dans la modernité", in Grenand P. (éd.), *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui*, "Région Caraïbes", vol. IV : 336-350, APFT-ULB, Bruxelles.
- [p. 154]
- Chapuis J., 2001 - "Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du haut Maroni", *JSA*, 87 : 113-136.
- Chapuis J., 2003a - "Le sens de l'histoire chez les Wayana : une géographie historique du processus de civilisation", *JSA*, 89 : 87-209.
- Chapuis J., 2003b - "Une histoire orale des Indiens Wayana", in J. Chapuis & H. Rivière, *Wayana eitoponpë (Une) histoire (orale) des Indien Wayana, suivi du Kalau*, Ibis Rouge, Cayenne.
- Chapuis J., 2006 - "For a Dynamic Approach to the Social Organization of the Carib People of the Inner Part of Oriental Guyana : an Overview of Wayana Ethno-sociogenesis", *Ethnohistory*, vol. 53 (3) : 507-542.
- Chapuis J. & Rivière H., 2003 - *Wayana eitoponpë, (Une) histoire (orale) des Indien Wayana suivi du Kalau*, Ibis Rouge, Cayenne.
- Cognat A., 1977 - *Antecume ou une autre vie*, coll. Vécu, R. Laffont, Paris.
- Cognat A., 1989 [1967] - *J'ai choisi d'être Indien*, L'Harmattan, Paris.

- Collomb G., 1999 - "Du « capitaine » au chef coutumier chez les Kali'na", *Ethnologie Française*, XXIX (4) : 549-557.
- Collomb G. & Tiouka F., 2000 – *Na'na Kali'na, une histoire des Kali'na en Guyane*, Ibis Rouge, Guadeloupe.
- Copet-Rougier E., 1991 - "Clan", in P. Bonte & M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* : 152-153, PUF, Paris.
- Cortez R., 1975 - "Diálogo cerimonial e diálogo mitológico entre os Tiriyó", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Antropologia, 6 : 1-25, Belém.
- Coudreau H., 1891a - "Notes sur 53 tribus de Guyane", *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 1<sup>er</sup> trimestre, XII 116-132.
- Coudreau H., 1891b - "Dix ans de Guyane", *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, XII : 447-480.
- Coudreau H., 1893 - *Chez nos Indiens : quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*, Librairie Hachette, Paris.
- Coudreau O., 1901 - *Voyage au Cuminã (1900)*, A. Lahure imprimeur-éditeur, Paris.
- Coudreau O., 1903 - *Voyage au rio Curua (20 nov. 1900 - 7 mars 1901)*, A. Lahure imprimeur-éditeur, Paris.
- Crevaux H., 1987 [18831 - *Le mendiant de l'EL Dorado (de Cayenne aux Andes, 1876-1879)*, coll. D'Ailleurs, Phébus, Paris.
- Cunha M. C. da, 1976 - "Espace funéraire, eschatologie et culte des ancêtres : encore le problème des paradigmes africains", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, Congrès du Centenaire, vol. 2 : 277-295, Paris.
- Dabbadie, père P., 1857 [1854] - "Lettre", in *Mission de Cayenne et de la Guyane française* : 386-399, Julien, Lanier, Cosnard & Cie, Paris.
- Dreyfus S., 1976 - "Territoire et résidence chez les Caraïbes insulaires au 17<sup>e</sup> siècle", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, Congrès du Centenaire, vol. 2 : 35-46, Paris.
- Dreyfus S., 1983-84. - "Historical and Political Inter-Connections : the Multilingual Indigenous Policy of the "Carib" Islands and Mainland Coast from the 16<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> century", *Antropologica*, 59-62 : 39-56, Caracas.
- Dreyfus S., 1992 - "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles", *L'Homme*, 122-124, XXXII : 75-98.
- Durbin M., 1977 - Carib-speaking Indians Culture, Society and Language, in E. B. Basso (ed.), "Carib-speaking Indians Culture, Society and Language", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28 : 23-38, Tucson, Arizona.
- Du Val, 1926 [1613] - "Carte de la Guyane centrée sur le Lac Parime (1654)", in R. Harcourt, "A Relation of a Voyage to Guiana", *The Hakluyt Society*, 2<sup>e</sup> series, IX.

- Edmundson G., 1904 - "The Dutch on the Amazon and the Negro in the Seventeenth Century", *The English Historical Review*, LXXIII.
- Farabee W. C., 1919 - "The Apalalai", *The Museum Journal*, X (3) : 102-116, Philadelphia.
- Farabee W. C., 1967 [1924] - "The Central Caribs", *Anthropological publications*, X, The University Museum, Pennsylvania, reprint Oosterhout N. B., The Netherlands.
- Fauque père E., 1840 [1735] - "Lettres", in M. L. Aimé-Martin (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, t. 2, Auguste Desrez, Paris.
- Ferguson R. B. & Whitehead N. (eds), 1992 - *War in Tribal Zone : Expanding States and Indigenous Warfare*, School of America Research Press, Santa Fé, New Mexico.
- Fernandes de Melo E., 1952 - "Algumas notas sobre os Waiano e os Apalalai do rio Jari", *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*, 4, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- [p. 155]
- Figueiredo N., 1961 - "A festa dos "coleteiros" entre os Aramagoto", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 15, Belém.
- Fleury M., 1998 - "Les populations du haut-Maroni et le projet de parc national de la Guyane", in M. Fleury, & O. Poncy (éds), "Conserver, gérer, la biodiversité : quelle stratégie pour la Guyane ?", *JATBA*, XL (1 -2) : 577-610.
- Folio des Roses, 1733 - *Estat de la rivière d'Ouihiapok en l'année 1733*, Arch. Nat., col. C 14, 16, fol. 365, Paris.
- Forest, E., 1914 - *A Walloon Family in America : Jesse de Forest, 1623-1624*, Houghton Mifflin Co., Boston.
- Frikel P., 1958 - "Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes", *Revista de Antropologia*, 6 (2) : 138-188, São Paulo.
- Frikel P., 1960 - "Os Tiriyo (notas preliminares)", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 9 : 1-19, Belém.
- Frikel P., 1961 - "Fases culturais et aculturação intertribal no Tumucumaque". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 16 : 1-17, Belém.
- Froidevaux H., 1894 - "Explorations françaises à l'intérieur de la Guyane pendant le second quart du XVIII<sup>e</sup> siècle (1720-1742)", *Bulletin de la Société de Géographie Historique et Descriptive*, 3 -88, Paris.
- Gallois D. Tilkin., 1986 - "Migração, guerra e comércio : os Waiãpi na Guiana", coll. Antropologia, 15, São Paulo.
- Garcia J. L., 1996 - "Les biens culturels dans les processus identitaires", in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations* : 41-52, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

- Gasché J., 1976 - "Les fondements de l'organisation sociale des Indiens Witoto et l'illusion exogamique", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, Congrès du Centenaire, vol. 2 : 141-161, Paris.
- GEPOG (Groupe d'Étude et de Protection des Oiseaux en Guyane), 2003 - *Portraits d'oiseaux guyanais*, Ibis Rouge, Matoury, Guyane.
- Gillin J., 1948 - "Tribes of the Guianas", in J. H. Stewart (ed.), "Handbook of South American Indians", *Bureau of American Ethnology*, 143 :799-860.
- Goeje C. H. de, 1908 - "Verslag der Toemoekhoemak expeditie", *Overgedrukt uit het tijdschrift van het koninkrijk nederlandsch aardrijkskundig genootschap*, 2e ser., deel XXV, afl 5 : 943-1169, E. J. Brill, Leiden.
- Goeje C. H. de, 1939 - "Nouvel examen des langues des Antilles (avec notes sur les langues arawak-maipure et caribes et vocabulaires shebayo et guayana (Guyane)", *JSA*, XXI : 1- 120.
- Goeje C. H. de, 1955a [1941] - "Les indiens Oayana", traduction française IGN de : "De Oayana Indianen", *Bijdragen Tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, deel 100 : 1- 115.
- Goeje C. H. de, 1955b [1943] - "Les Indiens néolithiques (avec des données sur l'expédition de Ahlbrinck de 1938)", traduction française IGN de : "Neolitische Indianen in Suriname", *Overgedrukt uit het tijdschrift van het koninkrijk nederlandsch aardrijkskundig genootschap*, deel LX, 3 : 334-374, E. J. Brill, Leiden.
- Grébert R., 2001 - *Regards sur les Amérindiens de la Guyane française et du territoire de l'Inini en 1930*, Ibis Rouge, Cayenne.
- Grenand F., 1989 - *Dictionnaire wayãpi - français, lexique français - wayãpi*, coll. Langues et Sociétés d'Amérique traditionnelle, Peeters/Selaf, Paris.
- Grenand F. & Grenand P., 1987 - "La côte d'Amapá, de la bouche de l'Amazonie à la baie d'Oyapock, à travers la tradition orale palikur", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Antropologia, vol. 3 (1) :1-77.
- Grenand P., 1971 - *Relations intertribales en haute Guyane du 18<sup>e</sup> siècle à nos jours : essai d'ethnohistoire*, Institut d'ethnologie, Archives et Documents, micro-édition, n° 72.031.35, Paris.
- Grenand P., 1979 - "Histoire des Amérindiens", in *Atlas des départements français d'Outre-mer*, IV : la Guyane, planche 17, CNRS-ORSTOM, Paris.
- Grenand P., 1980 - *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi : ethnoécologie des Indiens du haut Oyapock*, *Guyane française*, coll. Tradition Orale 40, SELAF, Paris.
- Grenand P., 1982 - *Ainsi parlaient nos ancêtres : essai d'ethnohistoire wayãpi*, coll. Travaux et documents 148, ORSTOM, Paris.
- Grenand P. & Grenand F., 1985 - "Les Amérindiens, des peuples pour la Guyane de demain ; un dossier socio-économique", coll. La nature et l'homme, ORSTOM, Cayenne.

- Grenand P. & Grenand F., 1997 - "L'occupation amérindienne, ethnoarchéologie, ethnohistoire", in M. Mazière (éd.), *L'archéologie en Guyane* : 57-71, APPAAG, Cayenne.
- Grenand P. & Pouliquen M. (en préparation) - *Compilation de textes inédits concernant les Indiens de Guyane*.
- Grillet père J., 3 février 1671 - *Lettre au père Estienne des Champs, provincial des jésuites en France*, Cayenne.
- [p. 156]
- Grillet père J., 1857 [1674] - "Voyage des PP. Jean Grillet et François Béchamel dans l'intérieur de la Guyane en 1674", in *Mission de Cayenne et de la Guyane française* : 213-260, éd. Julien, Lanier, Cosnard & Cie, Paris.
- Groot S. W., de, 1978 - "La guerre des marrons Boni, 1765-1793 ; Surinam et Guyane française", *Boletín de Estudios Latinoamericanos Y del Caribe*, n° especial 18.
- Gruzinski S., 1999 - "La pensée métisse", Fayard, Paris.
- Guss D., 1986 - "Keeping it Oral : a Yekuana Ethnology", *American Ethnologist*, 13 : 413-429.
- Harcourt R., 1926 [1613] - "A Relation of a Voyage to Guiana", *The Hakluyt Society*, 2e series, LX.
- Henry A., 1989 [1950] - *La Guyane, son histoire : 1604-1946*, Guyane Presse Diffusion, Cayenne.
- Hill J. D. & Santos-Granero F., 2002 - *Comparative Arawakan Histories : Rethinking Language, Family and Culture Area in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Hirtzel V., 1997 - *Les métamorphoses humaines et animales dans la mythologie wayana : procès et contexte d'occurrence*, Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Paris X-Nanterre.
- Hobsbawm E. J., 1983 - "Introduction : Inventing Tradition", in E. Hobsbawm & T. Tanager, *The Invention of Tradition* 1-14, Cambridge University Press.
- Hobsbawm E. J., 1990 - *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, Paris.
- Hoogbergen W., 1990 - *The Boni Marron Wars in Suriname*, E. J. Brill, Leiden.
- Hurault J., 1953 - *Remarques sur les populations primitives du haut Maroni dans leurs rapports avec l'administration (pour M. le Préfet de Guyane, sous couvert de M. le Sous-Préfet de l'Inini)*, tapuscrit.
- Hurault J., 1960 - "Histoire des Noirs réfugiés Boni de la Guyane française, d'après les documents de source française", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, XLVII (1) : 76-137.
- Hurault J., 1961 - "Les Indiens Oayana de la Guyane française", *JSA*, n.s, 50-3 : 135-183.

- Hurault J., 1965 - *La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du haut Maroni (Guyane française), agriculture, économie et habitat*, ORSTOM, Paris.
- Hurault J., 1968 - *Les Indiens Wayana de la Guyane française, structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- Hurault J., 1989 [1972] - *Français et Indiens en Guyane*, Guyane Presse Diffusion, Cayenne.
- Huxley F., 1980 [1960] - *Aimables sauvages*, coll. Terre Humaine, Plon, Paris.
- Kaplan J. O., 1976 - "Comments", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, Congrès du Centenaire, vol. 2 : 387-394, Paris.
- Keeley, L., 2002 - *Les guerres préhistoriques*, éditions du Rocher, Monaco.
- Kerkove, 1760 - *Extrait du journal d'un voyage fait par M. Kerkove, Lieutenant d'Infanterie du Fort d'Oyapock dans cette rivière et dans celle du Camopi à la recherche de la casse*, Bibl. Nat., m6, nv. acq. fr. 2577, f° 284, Paris.
- Keymis L., 1722 [1596] - "Relation du voyage de Laurence Keymis, 1596" (traduit de l'anglais), in F. Correal (éd.), *Voyages aux Indes occidentales*, t. 2 : 261-288, Gabriel Amaury, Paris.
- Kloos P., 1971 - *The Maroni Rivers Caribs of Surinam*, Van Gorcum & Comp., Assen.
- Koelewijn C. & Rivière P., 1987 - "Oral Litterature of the Trio Indians of Surinam", *Caribbean series* 6, Koninkrijk Instituut, Foris Publ., Leiden.
- La Condamine C. M. de, 1981 [1745] - *Voyage sur l'Amazone : choix de textes*, F. Maspero, Paris.
- Lagrange de, 1839 - *Rapport du conseiller colonial de Lagrange au Gouverneur de la Guyane*, Arch. Nat., coll. Guyane A3 (02), Paris.
- Lapointe J., 1970 - *Residence Patterns and Wayana Social Organization*, Ph.D. Thesis, Columbia University, microfilm 17-516, Ann Arbor, Michigan.
- Leblond J.-B., 1789a - *Mémoire de Jean-Baptiste Leblond [...] au Gouverneur général de la Guyane française [...]* Arch. Nat., coll. F<sup>3</sup> 21, f° 608, Paris.
- Leblond J.-B., 1789b - *Voyage de l'Oyapock du 14 au 29 octobre 1789*, Cinquième Cahier de J.-B. Leblond, ms, archives privées du Gouverneur L.-J. Bouge, Musée des Beaux-Arts, Chartres.
- Leblond J.-B., 1813 - *Description abrégée de la Guyane française [...]*, A. Eymery & Le Normant, Paris.
- Lefebvre d'Albon, P., 1729 - *Décision ministérielle sur une lettre de P. Lefebvre d'Albon, ordonnateur, au Ministre de la Marine*, Arch. Nat., fonds des Colonies, coll. C 14,14, f° 110, Paris.
- [p. 157]
- Lenclud G., 1986 - "Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France", in I. Chiva & U. Jeggle (dirs), *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande* : 35-65, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.



- Leprêtre L., 1998 - "Les Amérindiens Wayana et la mise en place du parc national guyanais", in M. Fleury, & O. Poncy (éds), "Conserver, gérer, la biodiversité : quelle stratégie pour la Guyane ?", *JATBA*, 40 (1-2) : 559-576.
- Leprieur F., 1834 - "Voyage dans la Guyane centrale", *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 2<sup>e</sup> série, t. I : 201-229, Paris.
- Lombard J., 1928 - "Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane française vers 1730", *JSA*, 20 : 121-155.
- Lombard, père P. A., 1840 - "Lettres", in M. L. Aimé-Martin (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, t. 2, Auguste Desrez, Paris.
- Lombard, père P. A., 1857 - "Lettre à son frère Jean Lombard, de la même compagnie", in *Mission de Cayenne et de la Guyane française* : 261-319, éd. Julien, Lanier, Cosnard & Cie Paris.
- Mañana E., 1988-1989 - "Los Indios Wayana de Surinam", *Scripta Ethnologica*, vol. XII, Bs. AS : 7-35.
- Magasich-Airola J. & Beer J.-M., 1994 - *America Magica : quand l'Europe de la Renaissance croyait conquérir le paradis*, coll. Mémoires, 29, Autrement, Paris.
- Mam Lam Fouck S., 1999 - *La Guyane française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation*, Ibis Rouge, Guadeloupe.
- Mam Lam Fouck S., 2002 - *Histoire générale de la Guyane française*, Ibis Rouge, Matoury, Guyane.
- Marcel G., 1903 - "Un texte ethnographique inédit du XVIII<sup>e</sup> siècle", *JSA*, n.s. t. 1 (2) : 134-151.
- Maurel E., 1875 - "Étude anthropologique et ethnographique sur deux tribus d'Indiens vivant sur les rives du Maroni, les Aracouyennes et les Galibis", *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2-2 : 369-395.
- Mazière F., 1953 - *Expédition Tumuc-Humac*, R. Laffont, Paris.
- Meira S., 2000 - *A Reconstruction of Proto-Taranoan : Phonology and Morphology*, Lincom Europa, Munich.
- Menget P., 1976 - "Adresse et référence dans la classification sociale txicao", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes* : 323-329, Paris.
- Menget P., 1985 - "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud, présentation et jalons pour une étude comparative", *JSA*, 71 : 129-141.
- Mentelle F. S., 1821 - "Voyage géographique de 1767 dans l'intérieur de la Guyane française [...]" *Feuille de la Guyane*, 122, t. 2 : 700-703, Cayenne.
- Mercier P., 1961 - "Remarques sur la signification du « tribalisme » actuel en Afrique noire", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXI : 61-80.
- Métraux A., 1927 - "Migrations historiques des Tupi-Guarani", *JSA*, 19 : 1-45.

- Métraux A., 1933 - "Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet sur la géographie et l'ethnographie du Brésil", *JSA*, XXV : 31-40.
- Michel J., 1989 - *La Guyane sous l'Ancien régime : le désastre de Kourou et ses scandaleuses suites judiciaires*, L'Harmattan, Paris.
- Milius, Baron, 1824 - *Lettre du Baron Milius, Gouverneur de la Guyane, au Ministère de la Marine et des Colonies*, ms, Arch. Nat., coll. C 14, 65, f° 167, Paris.
- Milthiade J., 1823 - "Voyage de J. Milthiade et de P. Loret, d'Oyapock aux Emerillons et à la rivière d'Inini en août et septembre 1822", *Feuille de la Guyane*, t. 3, Cayenne.
- Moomou J., 2004 - *Le monde des Marrons du Maroni en Guyane (1772-1860) : la naissance d'un peuple, les Boni*, Ibis Rouge, Matoury, Guyane.
- Morgado P., 1994 - *O pluralismo médico wayana-aparai : uma experiência intercultural*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Morgado P. & Camargo E., 1996 - *Wayana e Aparai : etnias caribe do Paru de Leste*, tapuscrit.
- Mouren-Lascaux P., 1990 - *La Guyane*, Karthala, Paris.
- Mousse père Jean de la, 1691 - *Continuation du journal de la mission du père -, de la Madelaine de Tullery à la côte de terre ferme de l'Amérique, à quinze lieues de Cayenne, depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1691 jusqu'au 10 juin suivant*, Arch. S. J., ms. 2820, Chantilly.
- Muratori L. A., 2002 [1743] - *Relation des missions du Paraguay*, La Découverte, Paris.
- [p. 158]
- Nancy J.-L., 1996 - *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris.
- Nimuendajù C., 1987 [1943] - *Mapa etnohistórico*, IBGE, Rio de Janeiro.
- Noiriel G., 1988. - *Le creuset français*, Seuil, Paris.
- Normand G., 1924 - *Au pays de l'or, récit d'un voyage chez les Indiens inconnus de la Guyane française*, Perrin, Paris.
- Othily A., 1988 - *Éléments de chronologie aluku*, coll. Dynamismes sociaux et développement, ORSTOM, Cayenne.
- Overing J., 1986 - "Images of Cannibalism, Death and Domination in a « non-Violent » Society", *JSA*, LXXII : 133-156.
- Panoff M. & Perrin M., 1973 - *Dictionnaire de l'ethnologie*, PBP, Paris.
- Passes A., 2002 - "Both Omphalos and Margin : On How the Pa'ikwené (Palikur) See Themselves to Be at the Center and on the Edge at the Same Time", in J. D. Hill & F Santos-Granero (eds), *Comparative Arawakan Histories : Rethinking Language, Family and Culture Area in Amazonia* : 171-195, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

- Patris, J. B., 1767 - *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane française, en remontant l'oyapoke et en descendant le Marony, après avoir pénétré dans les terres presque jusqu'aux sources de ce dernier fleuve*, Arch. Nat., AF/IV, 1215, doss.1, p. 53, Paris.
- Pelleprat père P., 1857 [1655] - "Relation des missions des pères de la compagnie de Jésus dans les îles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale", in *Mission de Cayenne et de la Guyane française* : 3-78, éd. Julien, Lanier, Cosnard & Cie, Paris.
- Perret J. & Goreau J., 1932 - "Mission Monteux-Richard en Guyane française", *Bulletin de l'Agence Générale des Colonies*, 279 : 3-79, Melun.
- Petot J., 1986 - *L'or de Guyane*, Éditions Caribéennes, Paris.
- Pinchon R. P., 1955 - "En remontant le Maroni (chez les Indiens Roucouyennes de la Guyane française)", *Extrait du Bulletin de la Société Française d'Histoire Naturelle des Antilles*, n° 5 : 4-23.
- Pomian K., 1996 - "Nation et patrimoine", in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations* : 85-95, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Pomian K., 1999 - *Sur l'histoire*, coll. Folio Histoire, Gallimard, Paris.
- Poulalion J. L., 1986 - *Histoire du Surinam des origines à l'indépendance*, à compte d'auteur, La Chapelle-Montligeon.
- Poutignat P. & Streiff-Fenart J., 1995 - *Théories de l'ethnicité*, suivi de F. Barth : *Les groupes ethniques et leurs frontières*, PUF, Paris.
- Price R. & Price S., 2003. - *Les Marrons*, Vents d'Ailleurs, Cayenne.
- Rauschert-Alenani M. I., 1981 - "A história dos índios Aparai e Wayana segundo suas próprias tradições", in "Contribuição à Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden", série *Ensaio*, 4 : 233-253, Museu Paulista, São Paulo.
- Reichel-Dolmatoff G., 1973 - *Desana : le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, Gallimard, Paris.
- Rivière H., 1994 - "Les instruments de musique des indiens Wayana du Litani (Surinam, Guyane française)", *Anthropos*, 89 : 51-60.
- Rivière H., 2003 - "Le Kalau", in J. Chapuis & H. Rivière, *Wayana eitoponpë, (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana suivie du Kalau*, Ibis Rouge, Cayenne.
- Rivière P., 1969 - *Marriage among the Trio : a Principle of Social Organisation*, Clarendon Press, Oxford.
- Rivière P., 1977 - "Some Problems in the Comparative Study of Carib Societies", in E. B. Basso (ed.), "Carib-speaking Indians Culture, Society and Language", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28 : 39-41, Tucson, Arizona.
- Rivière P., 1984 - *Individual and Society in Guiana : a Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Ronmy, lieutenant d'infanterie de marine T., 1861 - "Excursion dans le haut Maroni (Guyane française)", *Revue Maritime et Coloniale*, 2 : 779-796, Paris.
- Roosevelt A. C., 1980 - *Parmana : Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*, Academic Press, New York.
- Sahlins M., 1989 - *Des îles dans l'histoire*, Gallimard/Le Seuil, Paris.
- Schindler H., 1977 - "Carijona and Manakīni : an Opposition in the Morphology of a Carib Tribe", in E. B. Basso (ed.), "Carib-speaking Indians Culture, Society and Language", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28 : 6675, Tucson, Arizona.
- [p. 159]
- Schmidt L., 1942 - "Verslag van drie Reizen naar de Bovenlandsche Indianen", *Departement Landbouwproefstation in Suriname*, 58, Paramaribo.
- Schoepf D., 1972 - "Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil", *Bulletin du Musée d'Ethnographie*, 15 : 33-64, Genève.
- Schoepf D., 1976 - Le Japu faiseur de perles : un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil, *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie*, 19 : 55-82, Genève.
- Schoepf D., 1979 - *La marmite wayana : cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*, Musée d'ethnographie, Genève.
- Schomburgk R. H., 1841 - "Report of the third Expedition into the Interior of Guayana, Comprising the Journey of the Sources of the Essequibo, to the Caruma Mountains, and to Fort San Joaquim, on the Rio Branco, in 1837-1838", *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 10 : 159-267, London.
- Schomburgk R. H., 1842 - "Expedition to the Lower Parts of the Barima and Guiana Rivers in British Guiana", *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 12 : 169-196, London.
- Schomburgk R. H., 1845 - "Journal of an Expedition from Pirara to the Upper Corentyne, and from thence to Demerara, Executed by Order of Her Majesty's Government", *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 15 : 1-104, London.
- Seeger A., Da Matta R., & Viveiros de Castro E., 1979 - "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional, Antropologica*, n.s., 32 : 2-19, Rio de Janeiro.
- Sibour, lieutenant de vaisseau, 1861 - "Nos relations avec les nègres et les Indiens du haut Maroni (Guyane française)", *Revue Maritime et Coloniale*, 1 : 117-129, Paris.
- Souty F. J., 1986 - "Aux origines de l'histoire guyanaise (XVI-XVII<sup>e</sup> s.) : El dorado et la Guyane, mythe et réalité", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 73(272) : 303-335.

- Souza Aguiar G. F., 1992 - "Effects of Demography and Ethnohistorical Factors on Average Heterozygosities of South Amerindians", *American Journal of Physical Anthropology*, 88 : 299-308.
- Stedman J. G., an VII de la République - *Voyage à Surinam et dans l'intérieur de la Guiane* (traduit de l'anglais par P. F. Henry), tome 3, chez Busson, Paris.
- Strobel M. B., 1998 - *Les gens de l'or : mémoire des orpailleurs créoles du Maroni*, Ibis Rouge, Cayenne.
- Szanto D., 1996 - *Les particules de la réalité : catégories alimentaires et traitement de l'identité chez les Wayana-Apalai du Brésil*, mémoire de D.E.A., Paris X-Nanterre.
- Tarble K., 1985 - "Un nuevo modelo de expansion Caribe para la época prehispanica", *Antropologica*, 63-64 : 45-81, Caracas.
- Thiesse A. M., 1999 - *La création des identités nationales : Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Paris.
- Thomas N., 1998 - *Hors du temps : histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Belin, Paris.
- Tony, C. 1842 [1769] - "Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane chez les Indiens Roucouyens par Claude Tony, mulâtre libre de l'Approuague", in H. Ternaux-Compans, *Essais et notices pour servir à l'histoire ancienne de l'Amérique*, t. XXVIII, Bibliothèque Nationale, Paris.
- Useche M. L., 1988 - *Colonización española e indígenas en el alto Orinoco, Casiquiare y río Negro : Etnohistoria e historia de las Americas*, vol. 3, Uniandes, Bogota.
- Vansina J., 1961 - "De la tradition orale : essai de méthode historique", *Annalen-Reeks*, 36, Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, Tervuren.
- Velthem L. Hussac van, 1995 - *O Belo é a Fera : a estética da produção e da predação entre os Wayana*, tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Veyne P., 1983 - *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, coll. Points, Seuil, Paris.
- Vidal G., lieutenant de vaisseau, 1862 - "Voyage d'exploration dans le haut Maroni, Guyane française (septembre à novembre 1861)", *Revue Maritime et Coloniale*, 5 : 512-548 ; 638-662, Paris.
- Vignon R., 1985 - *Gran man baka*, éd. Davol, s.l.
- Villiers M. de, 1920 - "Journal inédit du voyage du sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Jari, 1728-1729", *JSA*, 12-13 115-126.
- Wallerstein I., 1991 - *Impenser la science sociale : pour sortir du XIX<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris.
- Warden D. & d'Avezac M., 1834 - "Rapport sur le voyage de M. Leprieur dans l'intérieur de la Guyane", *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 2<sup>e</sup> série, tome 1 : 223-238.

Whitehead N. L., 1988. - *Lords of the Tiger Spirit : a History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820*, Foris Pub., Dordrecht-Holland/Providence-USA.

[p. 160]

Whitehead N. L., 1992 - "Tribes Make States and States Make Tribes : Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northern South America", in R. B. Ferguson & N. L. Whitehead (eds.), *War in the Tribal Zone : Expanding States and Indigenous Warfare : 127-150*, School of American Research Press, Sante Fe, New Mexico.

Whitehead N. L. (ed.), 2003 - *Histories and Historicities in Amazonia*, Nebraska University Press, Lincoln.

Williams J., 1923 - "The Name Guiana", *JSA*, n.s., XV : 19-34.

Zempléni A., 1996 - "Les manques de la nation", in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations : 121-155*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Zimmerman P., 1972 - *Compte rendu de voyage sur le haut Maroni*, tapuscrit.