Acervo ISA

La Mandragore. Revue des littératures orales.
n° 6, 2000 ISSN: 1291-4606
Parthenay, Cerda

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data ____/____/____
cod. ABD 00002

le grand devisement du monde

Les Aparai: une minorité amazonienne

Éliane Camargo

et Paula Morgado

Doit-on inclure ou non les Aparai comme la septième des cultures minoritaires de Guyane Française ? C'est la question qui s'est posée, en 1996, lors de l'élaboration d'une carte ethnolinguistique des langues parlées en Guyane Française. En 1999, Éliane Camargo et Paula Morgado sont donc allées en territoire wayana, *sur le Litani, visiter les familles* aparai *venues du Brésil dans les années 1970 et 1980, pour ce qui concerne la migration la plus récente. Aujourd'hui, elles témoignent, en nous livrant une première description de la langue aparai, jusqu'alors mal connue. Cette connaissance permet de comprendre un mythe qui nous entrouvre l'accès à une conception du monde originale... et menacée.*

Quelles conclusions pouvons-nous en tirer de notre visite sur la présence aparai en Guyane française? Ce groupe caribe est en effet peu nombreux: moins d'une quarantaine de personnes sur le Litani sur une population globale qui ne dépasse pas 200 sujets. La différence principale entre la situation des Aparai en Guyane française et au Brésil concerne leur statut sociolinguistique. Au Brésil, il existe des villages aparai, où la langue locale et celle de l'école sont l'aparai. Alors qu'en Guyane française, il n'existe pas de village aparai: les Aparai vivent dans les villages des Wayana. Dans ce pays, l'aparai est peu parlé et la nouvelle génération n'a qu'une connaissance passive de leur langue d'origine. Au détriment de celle-ci, les jeunes s'expriment davantage en wayana, langue dans laquelle ils sont alphabétisés. La fusion entre les descendants aparai et Wayana (peuple aussi caribe), ainsi que les Émerillon (peuple tupi) est privilégiée par le mariage interethnique. On peut dire qu'aujourd'hui, au début d'un nouveau siècle, l'aparai est si peu parlé que son futur est menacé en Guyane française. Il ne nous semble pas que cette situation soit réversible dans un avenir proche.

Parcours historique

Les premières sources

Plusieurs sources historiques révèlent que les Aparai (dénommés également par les noms d'Appirois, Aparathy, Apareilles (Leblond, 1789, Tony, 1843), Apalaii (Farabee, 1918), Aparis (Aguiar, 1943), Apalais (Fernandes, 1952), Aparai (Frikel, 1957, Rauschert, 1962, Schoepf, 1972, van Velthem, 1998) ont occupé la rive gauche du fleuve Amazone; tandis que les témoignages oraux actuels des Aparai montrent que leur territoire traditionnel se trouvait sur la rive droite de l'Amazone, où se situent aujourd'hui les villes de Belém et Macapá (Morgado, 1994a:19). Les Aparai sont formés d'une fusion de plusieurs groupes caribe, dont les Maxipuriana, les Kaikuxiana, les Aramixiana, les Kumakai, les Pakirai, les Makapai, les Ahpamano, les Umuruana.

Autrefois, ils étaient appelés *pirixi* [piri]i] par d'autres groupes en allusion à leur petite taille et à leur parler rapide comme celui du perroquet portant le même nom (Morgado, 1994a:16).

Le territoire des Aparai

Les Aparai vivent de part et d'autre des montagnes du Tumucumac, entre la Guyane française (sur le Litani) et le Brésil (sur le Paru de Leste).

Cette communauté caribe partage un même espace socio-territorial avec les Wayana. Les deux groupes se côtoient depuis plusieurs siècles, se faisant régulièrement la guerre, selon les récits oraux, et entretenant des relations d'échanges économiques (le troc), comme le signale Dominique Gallois (1986). Selon des documents du XVIII[e] siècle (Gallois, 1986, Hurault, 1985[1965], Morgado, 1994a), les mariages interethniques et le processus de réduction de territoire contribuent à lier étroitement les deux populations entre elles.

Contraints d'habiter chez les Wayana

Au Brésil, c'est à l'initiative de la politique de l'organisme officiel des affaires indigènes brésiliennes (FUNAI – Fondation Nationale de l'Indien) que les Aparai et les Wayana ont été rassemblés, sur le haut Paru de Leste, dans un village créé à cet effet, appelé d'abord Bona, ensuite Apalai. Cette politique a facilité l'intégration des groupes amérindiens dans la société nationale; le village Apalai a donc abrité les familles provenant du bas fleuve Paru, de son affluent Citaré, ainsi que de la région du Jari. En quelques années, le village a éclaté au point où aujourd'hui, cette population est repartie en dix-huit villages wayana et aparai le long du haut et moyen Paru de Leste, au Brésil. En Guyane française, depuis les années 1970 et 1980, il existe une demi-douzaine de familles aparai provenant du Paru. Leur descendants nés sur le territoire français n'ont qu'une connaissance passive de la langue de leurs parents: ils parlent le wayana et apprennent le français à l'école.

Fusion socioculturelle, mais identité ethnique confirmée

La fusion par intermariage reste dynamique sur le Paru de Leste, où, surtout depuis les années 1960, Aparai et Wayana partagent leurs connaissances sociales, culturelles et linguistiques. Même si, de ce contact séculaire, il résulte une symbiose des valeurs traditionnelles de ces deux cultures, les Aparai et les Wayana font savoir qu'ils constituent bel et bien de deux groupes dont l'identité ethnique s'impose par la langue d'origine de chacun d'eux (Camargo, 1997). Des récits oraux wayana révèlent un sentiment d'identité ethnique séparée: «*Il est Aparai, moi je suis Wayana*», et les Aparai tiennent des propos semblables: «*Nous sommes séparés. Tout comme ils sont des Wayana, Kaxuyana, nous sommes des Aparai*» (Morgado 1994a:80).

Aparai et Wayana occupent un même espace social, mais ces témoignages montrent qu'ils se distinguent sur le plan ethnique, et cette distinction identitaire est claire dans l'usage de la langue de chacun des deux groupes.

Dans la littérature ethnologique, les Aparai et les Wayana sont souvent cités comme un seul groupe, désigné par le terme composé wayana-aparai. Cette dénomination ne peut en aucun cas être conçue comme correspondant à une entité ethnique. On peut considérer une entité socioculturelle wayana-aparai de par leur fusion culturelle avec le partage de certaines valeurs socioculturelles et cosmologiques comme un patrimoine commun: instruments musicaux, chant kalau, rituel du marake. En revanche, le savoir traditionnel diffère sur bien des points: ni le kalau, ni les instruments de musiques ne présentent la même facture, et les répertoires musicaux ne sont pas les mêmes (Hervé Rivière, com. pers.); il en serait de même pour les pratiques chamaniques (Morgado, 1994a:175-178).

Autour du statut linguistique Identité ethnique et langue paternelle

Sur le Paru de Leste (Brésil), l'identité ethnique d'un enfant issu d'un mariage mixte est attribuée par le lignage paternel. S'il parle la langue d'origine de son père comme langue première, cela ne l'empêche pas d'être bilingue dans la langue vernaculaire des parents. C'est par la langue paternelle que l'individu aparai décline son identité, soit comme fils de parents appartenant à une même ethnie (père et mère aparai), soit comme fils de parents mixtes (père aparai, mère wayana, ou l'inverse). La langue est donc perçue par les membres de chacun des groupes comme l'essence même de leur appartenance à un milieu socioculturel et linguistique commun, car elle marque leur identité ethnique. Dans cette région, la langue paternelle joue le rôle d'un document d'identité qui atteste de l'appartenance ethnique de l'individu. Cet héritage linguistique est ainsi de norme patrilinéaire: l'enfant élevé soit

par ses propres parents soit par quelqu'un d'autre, hérite de l'identité ethnique et linguistique du père de la personne qui l'a éduquée.

Bilinguisme caribe sur le Paru de Leste

La langue ne caractérise pas uniquement l'appartenance ethnique d'un individu, elle symbolise aussi la langue locale d'un village. Dans la plupart des villages wayana ou aparai du Paru, les deux langues coexistent simultanément, mais c'est la filiation linguistique paternelle du fondateur du village, *aporesemy*, qui définit la langue d'usage officiel dans ce village. La langue du fondateur est effectivement l'instrument de communication locale. Ceci est notable lors des réunions collectives d'ordre social tel que le repas-idéal, *otuhtopo*, ou encore lors des conversations autour du feu . Dans ce dernier cas, les aînés prennent la parole pour raconter des récits relevant de leur cosmologie, d'autres apportent des nouvelles locales ou extérieures, et ils peuvent aussi programmer les travaux du lendemain ou ceux des jours à venir.

Langue dominante sur le Paru de Leste

Parlée par un groupe minoritaire, sur un territoire traditionnellement wayana, l'aparai est devenu une *lingua franca* et une langue de prestige sur le Paru de Leste. Ceci peut être attribué à plusieurs facteurs d'ordre social comme:

a. l'organisation scolaire, la construction d'un école et l'alphabétisation en aparai;

b. les nouvelles élites qui ont surgi, surtout avec le développement d'un commerce de biens manufacturés et industrialisés contrôlé par des Aparai;

c. la divulgation en aparai de la doctrine évangélique (par les écrits et les cultes) et le nombre important de conversions à cette religion. Cette évangélisation a été menée par le couple Koehn, des missionnaires, qui ont vécu plus de trente ans auprès des Aparai.

Ces éléments ont énormément contribué au prestige de l'aparai estimé, dans la littérature ethnologique, comme étant la langue de communication par excellence dans cette région, considérée comme bilingue. Ce prestige émergeant de l'aparai a diverses conséquences sur la situation de bilinguisme: les Aparai fils de parents non mixtes ne s'intéressent pas vraiment à la langue wayana, tandis que les locuteurs de cette dernière sont amenés à parler les deux langues. Selon des sources orales, il paraît qu'autrefois tous devaient parler les deux langues en raison du statut de langue locale de chacune d'elles: un Aparai chez un Wayana devait parler la langue de son hôte et *vice versa*. Or cette réalité n'est plus vraie: le visiteur aparai se servira, en général, de sa langue paternelle comme moyen de communication dans tous les villages wayana. Ainsi, l'on observe que la plupart du temps, le chef wayana doit, chez lui aussi, s'incliner linguistiquement devant l'aparai de son hôte.

Ces observations permettent d'éclaircir des points parfois restés obscurs dans la littérature concernant les modalités du contact de langues et ethnies dans cette région. En abordant les Aparai et les Wayana du Brésil, les ethnographes ont eu tendance à amalgamer ces deux entités culturelles. Or la langue apparaît comme le pivot de leur distinction, et ceci grâce au lignage paternel qui révèle la règle patrilinéaire de transmission de la langue.

La langue linguistiquement parlant

L'aparai reste peu connu sur le plan linguistique, malgré les différents documents évangéliques et études linguistiques publiés par Sally et Edward Koehn (cf. bibliographie), couple de missionnaires du *Summer Institute of Linguistics* (SIL) . Les données divulguées par ce couple sont souvent reprises dans la littérature caribe, montrant ainsi le manque d'étude systématique sur cette langue, peu parlée. Les données linguistiques ici présentées ont été recueillies par Éliane Camargo au Brésil (1993, 1995, 1997) et en Guyane française (1999).

La phonologie

Le système phonologique aparai requiert une étude systématique, même si l'on dispose d'une esquisse présentée par Sally et Edward Koehn (1971). Cette étude montre un inventaire de six voyelles orales et nasales. Pour notre part, nous considérons qu'il n'existe que six voyelles orales, celles-ci étant nasalisées par le contact avec la consonne nasale coronale en position finale de syllabe, comme dans le mot *aranta* [arãnta] "singe".

Examinons les voyelles, les consonnes et quelques-uns des phénomènes phonétiques comme la nasalisation.

Les voyelles

D'après le couple Koehn (1971), et notre collecte de données confirme, le système vocalique est composé de six voyelles, comme l'illustre le tableau ci-dessous et les paires minimales qui suivent :

	i	ï	u
e		o	
	a		

(1) a. /ĩmone/ 'mon ventre'
b. /omone/ 'ton ventre'
c. /imone/ 'son ventre'
(2) a. /kuku/ 'jeune garçon initié'
b. /koko/ 'nuit'
(3) a. /papa/ 'père'
b. /pape/ 'papier'
(4) a. /kana/ 'poisson'
b. /kono/ 'beau-frère'
(5) a. /nono/ 'terre'
b. /nuno/ 'lune'
(6) a. /itu/ 'forêt'
b. /etu/ 'pivert'

La longueur vocalique

D'autres langues caribe, comme le panaré (Mattéi-Müller, 1994), disposent d'une série de voyelles brèves et d'une autre de voyelles longues. En aparai, ce système n'est plus pertinent, mais la distinction apparaît nettement dans les mots :

(7) a. /pake/ -> [pake] 'aube', 'il y a peu de temps'
b. /paake/ -> [pa:ke] 'jadis', 'autrefois', 'il y a longtemps'

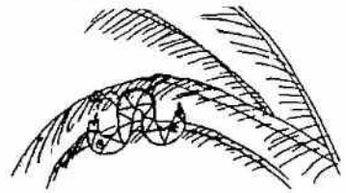
Il nous semble, néanmoins, que dans certains cas, la longueur vocalique a été remplacée par un coup de glotte (transcrit par le signe: ʔ). Si cela s'avère vrai, la réalisation très productive des arrêts glot-

taux mérite une étude plus fine :

(8) a. /pipi/ 'tante'
b. /pi?pi/ 'sœur ainée'

Dans (8b), nous sommes tentées de nous demander si la réalisation [pi:pi] serait possible. La longueur vocalique peut apparaître dans certaines dérivations comme celle l'on retrouve avec le terme qui désigne le 'canot' dans une construction possessive, illustrée dans (9b) :

(9) a. kana 'canot'
b. y-kaana-rĩ 'mon canot'
(1sg-canot-DEP)



Les consonnes

Le système consonantique est formé de neuf consonnes, et le point coronal est le plus représenté avec six consonnes. L'opposition sourd/sonore ne s'applique qu'avec les fricatives coronales /s/ - /z/.

p	t	k
	s	
	z	
m	n	
	r	
	j	

(10) a. /pata/ 'village'
b. /papa/ 'père'
c. /mama/ 'grand-mère'
d. /nana/ 'ananas'
(11) a. /kono/ 'beau-frère
b. /koko/ 'nuit'
c. /toto/ 'marque de pluriel'
d. /roro/ 'serpent'(sp.)
(12) a. /apo/ 'bras'
b. /ako/ 'pilon'
(13) a. /asa/ 'ma mère'
b. /aja/ 'ta mère'
c. /aza/ 'où'

Cette langue dispose d'une fricative rétroflexe qui peut se réaliser soit comme une latérale [l], soit comme une vibrante [r], même si c'est cette dernière semble être la plus productive :

(14) /aparai/ [aparaj] ou [apalaj]
'ethnie/langue aparai'

La nasalité

Seule la coronale /n/ se trouve en coda syllabique, aussi bien en position interne de mot (15) qu'en position finale absolue (16). Cette position de la nasale produit une nasalité regressive sur la voyelle qui la précède, comme montrent les exemples ci-dessous :

(15) a. /aranta/ [arãta] 'singe'
b. /kankue/ [kãnkue] 'toucan'
c. /tankĩe/ ['tãnkĩe] '(être) content'
(16) a. /tapiremĩn/ [tapiremĩn] 'rouge'
b. /asinan/ [aʃinã] 'vite'
c. /asitun/ [aʃit˜u] 'chaud'

La nasalité est également réalisée par la seule vélaire pré-nasale /nk/, probablement subsistante de la série d'occlusives pré-nasales. Cette vélaire en attaque de syllabe toujours en position interne de mot propage sa nasalité vers la voyelle qui la précède:

(17) a. /ĩtonko/ [ĩ'tônko] 's'en allant'
b. /erohnonko/[ero?'nõnko]
'en travaillant'

La palatalisation

Les occurrences de palatalisation se produisent avec l'occlusive coronale /t/ et avec la fricative /s/ au contact de la voyelle antérieure palatale /i/. Dans le premier cas, on a la séquence t+i : /ti/ [ci]:
(18) /kuratiri/ -> [ku\aci\i] 'poule'
et, dans le second, s+i: /si/ [ʃi]:
(19) a. /kasiri/-> [kaʃiri] 'boisson fermentée à base de manioc'
b. /kaikusi/ -> [kajkuʃi] 'chien'

La graphie

Élaborée par le couple Koehn sans une étude systématique de la phonologie de la langue, la graphie présente six voyelles, dont la voyelle haute centrale /ï/ est représentée par 'y' : *opyi* 'escalier', *onoky* 'qui'. En ce qui concerne les consonnes, la lettre 'h' représente le coup de glotte [?] et/ou la longueur vocalique: *upuhpo* 'tête', *usehpo* 'cheveu', *tehme* 'calme'. La consonne 's' devant 'i' se palatalise [ʃ] et elle est indiquée par 'x': *oryxi* 'jeune femme', *xixi* 'soleil'. La vibrante 'r' signale la vibrante rétroflexe [r]. L'alphabet aparai est donc composée de six voyelle et de douze consonnes, à savoir: a, e, o, u, i, y, et m, n, p, t, k, s, x , z, h, r, w, j. La nasalisation est indiquée par un tilde : *õko* 'hocco', *arãta* 'singe'. Cette graphie est utilisée dans les manuels d'alphabétisation aparai, dans la bible et autres documents évangéliques fondamentalistes servant à la divulgation du culte auprès de ce groupe.

La syntaxe

La littérature linguistique sur les langues caribes signale qu'elles présentent une morphologie complexe. L'aparai n'échappe pas à cette règle, comme l'illustre l'échantillon présenté plus loin.

Cette langue présente une morphologie affixale, c'est-à-dire qu'elle fonctionne avec des préfixes et des suffixes. Les premiers renvoient à la personne et à la voix, les seconds marquent l'aspect-temps, le mode, le nombre.

La morphologie nominale

La langue aparai ne distingue pas morphologiquement le genre. En ce qui concerne les être vivants, comme des non-humains, par exemple, la distinction des sexes est précisée par le terme 'femelle' ou 'mâle':
(20) a. kaikusi orutua (jaguar homme)
'jaguar mâle',
ou par extension sémantique: 'chien'
b. kaikusi wẽlĩi (jaguar femme)
'jaguar femelle', ou 'chienne'

Tout comme d'autres groupes caribes, les Aparai distinguent, parmi les entités du monde, celles conçues comme des entités dépendantes d'une autre entité (DÉP), telles que les parties du corps, de celles conçues comme des entités autonomes (NDÉP), telles que la maison, le banc. Cette distinction sémantique est traitée morphologiquement, le premier type (DÉP) est marqué par le suffixe *-ry* et son allomorphe *-ru*:

(21) a. y-pupu-ru (1sg-pied-DÉP)
'mon pied'
b. j-oka-ry kasene (1sg-hameçon-DÉP neuf)
Mon hameçon (est) neuf.
c. a-pana-ry sikurome
(2sg-oreille-DÉP sale)
Ton oreille (est) sale.

alors que le second type (NDÉP) est indiqué par le suffixe *-ny* ou *-nu*:

(22) a. y-tapyi-ny (1sg-maison-NDÉP)
'ma maison'
b. j-apo-ny (1sg-banc-NDÉP)
'mon banc'

Ces exemples montrent que l'élément possesseur, représenté par un indice personnel, est préfixé à la base nominale. En aparai, le nom ainsi que le verbe reçoivent des préfixes personnels. Des indices personnels s'associent au nom, mais aussi au verbe, comme on le verra plus loin. En ce qui concerne la catégorie de la personne, la langue différencie les sept marques personnelles représentées dans le tableau ci-dessus sous leur forme libre. Ces marques s'emploient comme pronoms:

2sg	*omoro*
3sg	*mokyro, ynoro*
1pl incl	*kymoro*
1pl excl	*yna*
2pl	*amaro komo*
3pl	*mokaro*

Comme beaucoup d'autres langues, l'aparai distingue à la première personne du pluriel un caractère inclusif (moi et toi sans lui), distinct du caractère exclusif (moi et lui sans toi):

(23) a. *yna ema-rĩ* (1pl excl. main-DEP: pluriel exclusif c'est-à-dire la mienne et la sienne sans la tienne)
'notre main', 'nos mains'
(la nôtre, pas la tienne)
b. *yna ao-ry* (1pl excl oncle-DEP)
'notre oncle', 'nos oncles'

(24) a. ku-ema-rĩ (1pl incl.-main-DEP: pluriel inclusif, c'est-à-dire la mienne et la tienne sans la sienne)
'notre main', 'nos mains'
(la notre pas la sienne)
b. *ku-o-ry* (1pl incl.-oncle-DEP)
'notre oncle', 'nos oncles'

La morphologie verbale

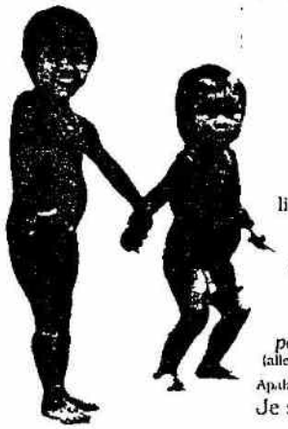
Le prédicat est l'élément le plus à droite de l'énoncé. Il est représenté soit par la copule 'être' qui apparaît toujours préfixée des indices personnels et suffixée de *-se*:

(25) karaiwa o-a-se (brésilien 2sg-etre-sel)
Tu es brésilien.

...soit par un syntagme verbal formé d'un verbe qui est suffixé de *-nko* et suivi de la copule conjuguée, comme ci-dessous:

(26) a. *ywy. twyt muka-nko o-a-se* (1sg manioc arracher-nko 1sg-etre-se soit, litteralement moi manioc arrachant je suis)
Moi, je suis en train d'arracher du manioc.

b. *upo kunka-nko o-a-se* (linge laver-nko 1sg-etre-se lit linge lavant je suis)
Je suis en train de laver le linge.



Il en va de même pour un verbe intransitif:

c. *yto-nko o-a-se Apalai-pona*
(aller-nko 1sg-etre-se Apalai-a lit. allant je suis Apalai-a)
Je suis en train d'aller à Apalai.

Du point de vue analythique, on note dans (26a-c), la présence de la copule (le verbe être) qui est conjuguée. On a ici un prédicat nominal, d'où l'interprétation littérale pour (26a): 'moi, manioc arrachant je suis'. Dans cette structure, le verbe 'arracher' *muka* reçoit le suffixe processuel *-nko*, qui le nominalise et le transfome en participe, d'où la lecture 'arrachant' pour *mukanko*. En terme de la tradition typologique, l'ordre préférentiel est O(bjet)V(erbe), dans (26a-b), et S(ujet)V(erbe), dans (26c).

La parenté linguistique entre l'aparai et le wayana: deux langues caribes

Syntaxiquement, l'aparai et le wayana sont deux langues proches. Au niveau lexical, elles partagent un grand nombre de mots en commum, comme le suggèrent les exemples ci-dessous:

akuri	'agouti'
ĩpĩ	'montagne'
itu	'forêt'
kapasi	'tatou' (sp.)
kapu	'ciel'*kapu*'ciel'
kasiri	'boisson fermentée'
koko	'nuit'
kuni	'grande-mère'
kurimau	'paca' (rongeur)
kuto	'grenouille' (sp)
kynoro	'toucan' (sp.)
manare	'tamis'
meku	'macaque' (sp.)
pakara	'boite de rangement de plumes'
pakira	'pécari'
rere	'chauve-souris'
rue	'instrument de musique'

sisi		'soleil'
tamĩ		'tabac'
tam(o)		'grand-père'
tuna		'eau', 'fleuve'
upo		'vêtement'
weju		'pagne féminin'
wewe		'arbre'
wiwĩ		'hache'

D'autres termes diffèrent par une variation phonétique. L'aparai ne dispose pas de la voyelle antérieure moyenne /ẽ/ du wayana. A sa place, c'est /o/ qui se réalise:

aparai	**wayana**	
okoi	*ẽkẽĩ*	'serpent' (gén.)
otĩ	*ẽtĩ*	'qu'est-ce que c'est', 'quoi'
pĩrou	*pĩrẽu*	'flèche'
taro	*tarẽ*	'ici'
topu	*tẽpu*	'pierre'
tutuko	*tutukẽ*	'châtaigne-du-Brésil'

Entre ces langues, on remarque, par rapport à la base lexicale en aparai, la perte de la coronale fricative coronale /s/ en wayana:

aparai	**wayana**	
kaikusi	*kaikui*	'jaguar', 'chien'
masipuri	*maipuri*	'tapir'

...ou une réduction syllabique :

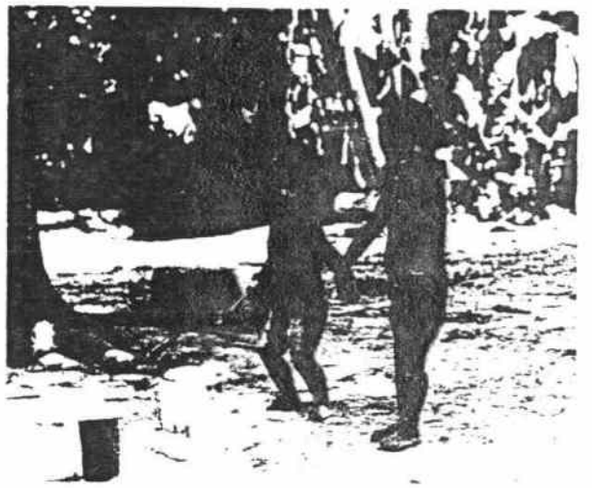
aparai	**wayana**	
kana	*ka*	'poisson'
mauru	*mau*	'coton'
paruru	*paru*	'banane'
piano	*pia*	'épervier'
konopo	*kopẽ*	'pluie'
tupito	*tupi*	'abattis', 'jardin'

Dans d'autres cas, la base lexicale est morphologiquement proche:

aparai	**wayana**	
aruma	*wama*	'fibre végétale
pupuri	*puupuu*	'hibou'

Cette langue présente des emprunts lexicaux à d'autres familles de langues amérindiennes, comme l'arawak et le tupi, ainsi qu'à des langues indo-européennes:

aparai	**origine**	**signification**
arumi	tupi	'macaque'
arawe	tupi	'cafard'
karaiwa	tupi	'non-amérindien': 'brésilien'
nana	tupi	'ananas'
paku	tupi	'poisson' (sp.)
parawa	tupi	'perroquet'
surui	tupi	'poisson' (sp.)
tapyi	tupi	'maison'
zakare	tupi	'caïman'
kanawa	arawak	'canot'
kamisa	portugais	'pagne'
pape	portugais	'papier'
kopu	portugais	'verre'



Quelques notions sur la cosmologie

On assiste à une symbiose culturelle entre les Aparai et les Wayana, groupes caribes qui, depuis la fin du XVIII[e] siècle, sont en contact, dans leur territoire traditionnel, sur les moyen et bas Jari et Paru de Leste (Brésil). Parmi les différents récits de ces groupes, d'ordre mythique, historique, ou relevant du quotidien, certains révèlent des conceptions cosmologiques (explicitement pour les premiers et implicitement pour les derniers).

Parmi les récits mythiques, certains parlent du héros créateur Mopo, d'origine Aparai,

Acervo ISA

et qui est responsable de la création de tous les artefacts et techniques connus des hommes (à l'exception des artefacts manufacturés d'origine occidentale). Il est également le responsable des comportements hostiles de l'humanité, car l'appropriation de tels objets aurait provoqué chez les humains la vengeance et l'envie. Tout en étant un héros aparai, Mopo apparaît très souvent de façon simultanée avec Kujuri, héros d'origine wayana. Celui-ci est à l'origine de la création des êtres animés, dont les plantes, les éléments qui composent ce monde (comme les rivières et les montagnes) ainsi que des phénomènes qui bouleversent l'univers: les cataclysmes, les inondations, et les «grands feux», en sont des exemples. Selon quelques témoignages oraux, avant les inter-mariages entre les Aparai et les Wayana, ces deux créateurs n'apparaissaient pas ensemble.

Pour les Aparai, toutes les forces du cosmos sont en relation soit par l'enseignement ou la domination des êtres, soit par leur aide ou leur agression. Ces forces représentés par les êtres tels que *joroko*, *ihpory*, *akuarihpo*, se déplacent dans tout l'espace terrestre (rivière, forêt) et céleste. Certains d'entre eux se différencient par le fait d'être dotés de qualités particulières: l'invisibilité, la métamorphose, l'immortalité, le pouvoir de guérison et d'agression. Parmi eux, ceux que l'on craint le plus réunissent tous ces attributs. Ils sont connus sous le nom de *joroko* , des entités qui peuvent se servir des animaux, des plantes ou même des objets comme véhicule permanent ou temporaire. Ils peuvent causer des maladies qui conduisent la personne à la mort mais, en même temps, par l'intermédiaire du chamanisme, ce sont les *joroko* eux mêmes, qui guérissent les hommes. Ainsi, ils sont à la fois des agents pathogènes et des agents thérapeutiques. Les *joroko* se nourrissent du principe vital des hommes ainsi que de tabac.

Quelques-uns des animaux sont considérés comme des ex-humains. En fait, ils ont perdu leur forme humaine parce qu'ils n'ont pas su se comporter comme il le fallait. On est ici dans le domaine de la transformation. C'est, d'ailleurs, grâce à une essence (ou principe vital) partagée avec les êtres animés et inanimés que cette métamorphose constante en animal/homme est possible. Elle se traduit autant en bienfaits qu'en méfaits pour l'humanité, et produit des relations de réciprocité ainsi que des relations belliqueuses. Il s'agit d'une alternative rencontrée par les humains pour résoudre les situations de crise ou d'un châtiment causé par un abus commis par les êtres. Par l'abus de certains des animaux ou humains, il s'est produit une rupture de communication entre les êtres du cosmos. Par conséquent, une distinction est faite sur le plan temporel entre le «temps des anciens» et le «temps de maintenant». Dans le premier, c'est-à-dire, pour nous, le temps mythique, tous les êtres et les éléments du cosmos communiquaient entre eux, ce qui a permis la transmission culturelle qui s'est produite de façon privilégiée entre les êtres de forme animale. Les récits faisant référence à ce temps des anciens –comme celui présenté plus loin– sont encore aujourd'hui assez appréciés de tous, même si la nouvelle génération se montre désintéressée par le savoir traditionnel et sa transmission. Cependant, plus les individus grandissent, plus ils se retournent vers leur culture, par exemple en apprenant les récits mythiques.

On peut dire que la mythologie révèle l'existence d'une lutte pour le pouvoir entre les éléments de l'univers. Ce comportement se reproduit au niveau des relations humaines: l'altérité entre humains/animaux/surhumains est ce qui fonde le «vivre en société». Une fois que la scission s'est réalisée, certains des êtres ont reçu une forme animale ou de plante, d'autres, comme les humains, ont été dotés de la capacité de vivre en société. Parmi ces derniers, certains ont été dotés de l'aptitude à voir et à se déplacer dans d'autres sphères du cosmos afin de demander de l'aide pour résoudre les problèmes de ce monde-ci: maladies, désordres sociaux, problèmes économiques. Il s'agit des chamanes qui sont les médiateurs par excellence. Dès que fut rompue la communication directe entre humains et animaux et que la relation de réciprocité céda à celle de la négation, ce sont eux, les chamanes, qui sont intervenus .

Autrefois, à cause de la non-obéissance des humains, Kujuri, qui habitait parmi les humains, est monté au ciel pour toujours. Avant son départ, il a achevé les éléments de l'univers (humains et non-humains). Son existence a permis cependant que certains des éléments qu'il créa soient constamment transformés, ce qui explique l'usage du pouvoir chamanique dans les récits mythiques auxquels les Aparaí se réfèrent. L'humanité ne participe pas directement à cette transformation, mais l'univers continue à subir des transformations, ce qui explique le fait que les *joroko* s'approprient des formes d'animaux pour agresser, alors que des chamanes se transforment en jaguars ou que des êtres aquatiques s'anthropomorphosent.

Un récit mythique

Il s'agit de l'histoire d'un homme qui part en forêt, mais, malheureusement il se blesse au pied, ce qui l'empêche de continuer la chasse avec ses compagnons. Il reste sur place en attendant le retour des chasseurs. Entre-temps, un monstre apparaît et s'approche de lui. Il s'agit d'un *joroko* connu sous le nom de Wasaimo qui, voyant qu'il est blessé, lui adresse la parole et soigne sa blessure. Wasaimo doit rentrer

Acervo ISA

chez lui et prévient son interlocuteur qu'il reviendra le lendemain. Une fois qu'il est parti, les chasseurs arrivent et se rendent compte que quelqu'un est passé. Le «pied-blessé» leur raconte que Waisaimo, si craint de tous, est venu auprès de lui, a soigné sa plaie, et a promis de revenir le lendemain. Ces compagnons se méfient de ce *joroko* –qui peut leur causer du mal par les maladies ou la mort– et décident de l'attaquer s'il apparaît à nouveau. Or, Wasaimo avait demandé au «pied-blessé» d'expliquer à ses compagnons qu'il n'était pas dangereux comme ceux-ci le pensaient, il qu'il ne fallait surtout pas l'attaquer. Comme prévu, le lendemain, le *joroko* Wasaimo est revenu. Alors qu'il s'approchait de l'endroit où se trouvaient les chasseurs, ceux-ci l'ont attaqué avec leur massue. Wasaimo, dont le corps est recouvert de lames pointues, se défend alors en tuant tous les chasseurs.

Cette courte version du récit est suffisante pour illustrer que dans la cosmologie aparai, il existe une constante confrontation entre des êtres humains et les êtres non humains, en particulier avec les *joroko*. Les premiers craignent les seconds, qui détiennent aussi bien le savoir de la guérison que celui de l'agression.

Ce texte est présenté en deux versions: en langue vernaculaire (sur la colonne de gauche) et dans sa traduction en français (sur la colonne de droite). Pour rendre le sens un peu plus clair, des passages additionnels sont proposés entre parenthèses.

Wasaimo
(récit raconté par Tuupa)

1. Tykase mokyro:
2.–Ituaka sotuhtatose, tykase.

3. Toytose toto, tōse wose.

4. Tōse wose toytose tam ituraka.

5. Morarame, tō tuasakase.
6. Mokyro urakanakety, imehnō toytose.

7.–Urakanase ytōko ase, urakanase.
8.–Y$ yto pyra ase ypupuru jetunase.
9.–Aohme, motuasakātano, tykase.

10. Morarame toytose toto, emero porehme.
11. Mame toehse toiroro, toehse ynororo tō tohrame.

12. Te rokene: kurirā, kurirā, kurirā, tykase.

1. Il a dit :
2. –Allons-y au centre de la forêt (chercher de la chasse pour manger), a-t-il dit.
3. Ils sont allés chercher de quoi manger.
4. Ils sont allés bien loin dans la forêt chercher de quoi manger.
5. Alors, ils sont allés chasser.
6. Mais, l'un des chasseurs s'est blessé au pied. Tous les autres ont repris la route.
7. –Je vais chasser, je m'en vais.
8. –D'accord, (moi) je ne viens pas, j'ai mal au pied.
9. –Ah, quel dommage, c'est ça. Tu t'es blessé au pied, lui dit-il.
10. Alors ils sont tous partis.
11. (Le chasseur blessé) est resté seul, allongé dans son hamac, alors que les autres sont partis.
12. Soudain, (on entendait le bruit de la flûte): kurirā, kurirā, kurirā.

13. Mokyro toehse onohpetuWasaimo.

14.–U$h, otara mā ypary?

15.–Arypyra, tō tuasakase, tamu.
16.–Te tō tuasakase. y! enexike!

17. Sepuhko!
18.–Te sehxo, moe pyrahxo?

19.–Ouxi ypary, oty katohme sero rohnōko mano!
20. Mame touse ropa, touse ropa pero.

21.–Y, ypary epinohxi jepityke!

22. Mame topinohse.
23. Morotoino: –Oty poko mā ypary taro?
24.–Arypyra, joh apikāko.

25.–Oty apikāko? Otokohna? tykase.

26. Moxaro.
27.–Y, mose onoky.
28.–Meku.
29.–Yhy, ypatary tomahpono, tykase.

30.–Arāko, tykase.
31. Mame:
32.–Moseke? tykase.

33.–Arimi, tykase.

34.–Yhy ypatary, kojo kojo oho oho tykase.
35.–Moseke ypary?

36.–Mokyro arāta.
37.–Yhy ypatary, kokāmahpono oho oho, tykase Wasaimo.
38. Mame toytose ropa.
39.–Y ypary ytōko ropa ase, tykase, Y, oekyry enese, oehnōko ase, ypary, tykase, oekyry enese oehnōko ase, ypary, mōkokoro, tykase.
40.–Y iē!
41. Mame toytose ropa kurirā, kurirā, kurirā.
42. Mame, toehse ropa, mokaro porei.

13. Il est arrivé, Wasaimo (celui dont on parle).
14. –Salut, qu'est-ce que tu as mon petit-fils?
15. –Rien. J'ai le pied blessé, grand-père.
16. Ah, c'est ça. Ils sont allés chasser. Eh, laisse-moi voir ça!
17. –Le voici (le morceau de bois)!
18. –Ah, il est ici (le morceau n'est pas profond). Le soignes-tu?
19. –Laisse-moi enlever le morceau de bois, mon petit, car tu as mal!
20. Alors, il l'a enlevé, puis une deuxième fois, hop là, il a tout enlevé.
21. –Eh, mon petit-fils, laisse-moi te guérir avec mes remèdes!
22. Alors, il les a mis sur sa blessure.
23. Après (Wasaimo lui demande): Que fais-tu ici, mon petit-fils?
24. –Rien. Je suis en train de boucaner ma nourriture.
25. –Qu'est-ce que tu boucanes? Où est-il (le morceau de viande qui boucane)? –lui a-t-il demandé.
26. Le voici.
27. –Ah, qu'est-ce que c'est?
28. –C'est un macaque.
29. –Ah, chez moi, il est très coquin, lui a-t-il dit (en parlant du singe).
30. –Je vais l'amener, a-t-il dit.
31. Alors:
32. –Qu'est-ce que c'est ça? –lui a-t-il demandé.
33. –C'est un singe atèle, a-t-il répondu.
34. –Ah mon petit-fils, chez moi, il chante comme ça: oho oho, lui a-t-il dit.
35. –Qu'est-ce que c'est ça, mon petit-fils? –poursuit-il.
36. –C'est un guariba.
37. –Ah, mon petit-fils, chez moi cet animal fait: oho, oho , dit Wasaimo.
38. Alors, il s'en va.
39. –Eh, mon petit-fils, je reviens plus tard, je viens voir ta famille (les autres chasseurs) après-demain, a-t-il dit.
40. –D'accord!
41. Alors, il s'en est allé (en faisant): kurirā, kurirā, kurirā.
42. Puis, les autres chasseurs sont revenus peu après.

43.–Oehno ropa!
44.–Moehtou ropa?
45.–Iē.
46.–Osehtoko ropa!
47. Moky kynako talah, kynako.

48.–Otara pyra, akye pyra, sawi sawime, tykase, tapemasamo ipihpyry , tykase.
49. Mame mōkokoro tah oehnōko nykano. –Oekyry enese oehnōko ase, nykano.
50.–Oty katoh onetapala makene?

51.–Ê, etapapîme kynahko.

52.–Sepuhko nupunato jeneno wewe ou ropa.

53.–Otokohna?
54.–Sehro
55.–Te, ywy ahtao totapase etapāko ruku ase, tykase.

56. Mame zomoryme toehse.
57. Serae mana, eraximatokokene.
58.–Ê toehse kurirā, kurirā.
59.–Y mokyro ynoro, tykase.
60. Morarame tonese eyaxine

61. Tusai! tusai! tusai! tykase.

62. Morarame, kaparuke: toh! touna tama kuhse, moroke tō tumoxipose.

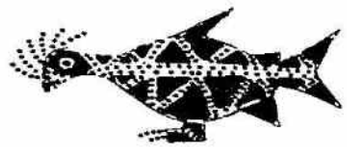
63. Mame somo sokene ykaxi: sah, saa, saa...

64.–Y mokyro tapyi mypatarānaka tonuhse, otarake ykaroke, tykase.

65.–Y, toytose ropa, tykase Wasaimo.

66. Pake ahtao, pake mā komo tō(a)se.

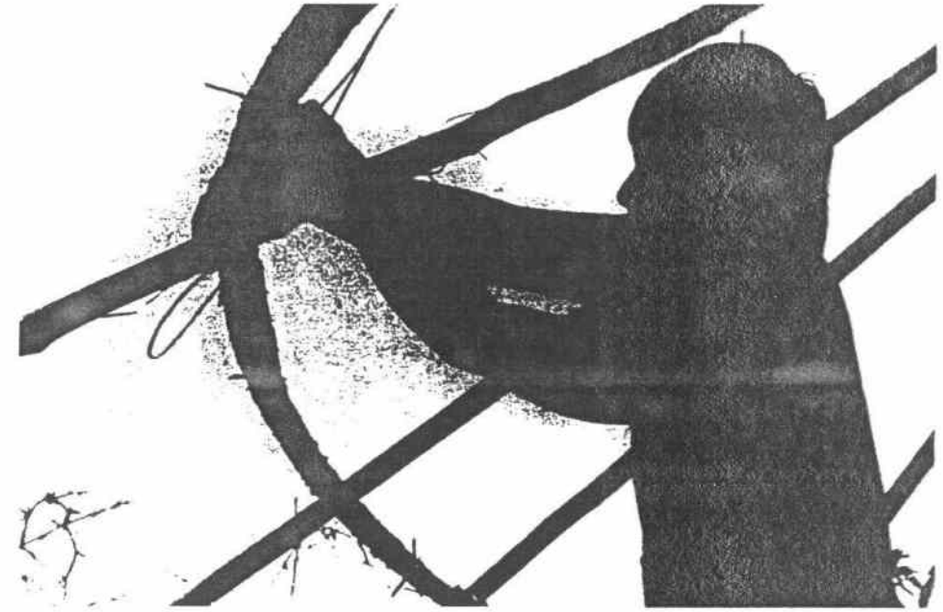
43.–Salut !
44.–Vous êtes déjà de retour?
45.–Eh, (on arrive).
46.–Arrivez! (salue le protagoniste).
47. Qui est-ce qui est venu ici? Un ogre qui nous mange? –lui ont-ils demandé.
48.–Non, ce n'est pas ça. Il n'est pas laid, il a des couteaux sur le corps. Son corps ressemble des couteaux (leur) a-t-il dit.
49. Il reviendra après-demain. –Je viens voir ta famille, a-t-il dit.
50.–Pourquoi est-ce que tu ne l'as pas tué de suite? (disent les chasseurs au pied-blessé)
51.–Oh, ce n'est pas possible de le tuer, leur a-t-il répondu (le pied-blessé).
52.–Regardez ici (ce qu'il m'a fait). Il m'a aidé à enlever le morceau de bois (de mon pied).
53.–Où? (demandent-ils au pied-blessé)
54.–Ici (regardez bien)!
55.–Ah, c'est ça. Si c'était moi, je l'aurais tué de suite, lui a-t-il dit (l'un des chasseurs).
56. Alors, (Wasaimo) revient.
57. Maintenant, ils l'attendent.
58.–Eh, il arrive: kurirā, kurirā.
59.–C'est celui-là, leur dit-il (le peid-blessé).
60. Alors, ils l'ont entendu s'approcher (et lui ont lancés les flèches):
61. Tusai! tusai! tusai! (faisait le bruit des flèches).
62. Alors, avec une massue: toh! ils l'ont frappé sur le nez. Avec la massue ils l'ont frappé.
63. Alors, (le Wasaimo) s'est levé furieux et (en agitant les bras) il a fait: sah, saa, saa...
64. Il est monté sur le toit de la hutte et a dit: –Qu'est-ce que je t'avais dit (mon petit- fils)?
65.–Eh, jem'en vais, se dit-il (Wasaimo).
66. Il paraît qu'autrefois (les chasseurs et les Aparai,en général) ont été tués (par Wasaimo).



Considérations finales

La brève introduction à la langue aparai proposée plus haut ne permet pas de suivre toutes les structures présentes dans le récit ci-dessus. Cependant, cela peut avoir une idée d'une langue parlée par un petit groupe amazonien. Celui-ci, avec ces 200 locuteurs risque de ne plus exister dans les prochaines décennies si sa langue (ainsi que les langues minoritaires en général) et ses locuteurs ne sont davantage respectés par les autorités gouvernementales qui dirigent les pays où il vit en tant que peuple autochtone.

Il en est de même pour les quelques considérations cosmologiques présentées plus haut, et qui traduisent succinctement la richesse culturelle des Aparai. La transmission de celle-ci sera sans doute menacée si leur langue n'est pas considérée et respectée comme langue minoritaire par le pouvoir qui dicte les règles de la politique amérindienne. En effet, il est encore trop tôt pour prévoir si la langue aparai restera minoritaire en Guyane ou si, au contraire, elle se maintiendra, car le mouvement d'immigration des Aparai du Brésil vers la Guyane se poursuit. Les échanges entre les Aparai et les Wayana dans leur territoire traditionnel obéissent à une logique sociale propre à ces groupes, malgré toutes les influences de l'extérieur. Les échanges interethniques sont beaucoup plus anciens que la frontière géopolitique entre les trois pays concernés, Guyane française, Brésil et Surinam.

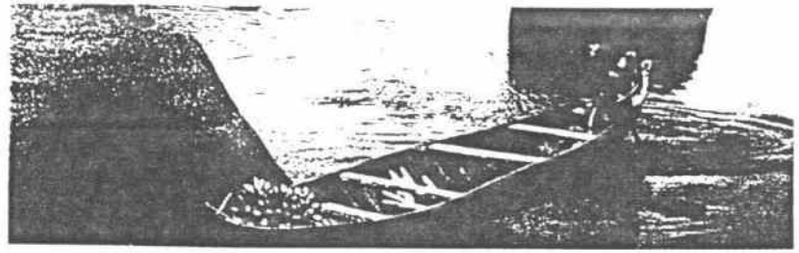


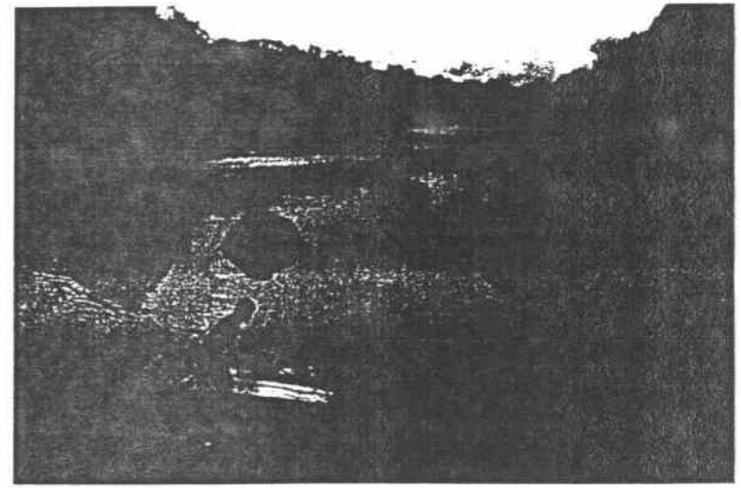
Le vocabulaire utilisé dans le conte

-HXO: intentionnel. *sehxo*: avoir l'intention de'.
-PA: petit-fils. *ypary*: mon petit-fils.
-PIHPYRY: corps. *ẗxyhpyry*: mon corps.
-XIKE: déférentiel.
AHTAO: quand (adv).
AKYE PYRA: laid.
AOHME: expression d'étonnement (ah bon? ah, c'est ça!)
ARÃTA: singe-araignée.
ARIMI: singe atèle.
ARYPYRA: non (adv).
EMERO: tous; *emero porehme*: tous sont partis et une seule personne est restée.
TENESE: il est vu. *enexike*: puis-je voir?
EPINOHSI: remèdes; *jepityse*: prendre mes remèdes.
ETAPAPÎME: ne pouvait pas être battu, tué; *etapapîme ase*: je ne pouvais pas être battu.
IE: eh ben.
IMEHNÔ: tous sans exception (dérivé d'*emehro*).
ITU: forêt; *ituaka*: aller en forêt pour passer la nuit (on part avec le hamac). *Ituranaka*: aller et revenir de la forêt (on n'y reste pas pour dormir).
JAKILIMAPONO: maintenant.
JETUNASE: (avoir de la) douleur, (être) blessé.
KAPARU: massue.
KATOHME: pourquoi (réponse).
KAXI: faire; *kaxiko*: fais-le !
KOJO KOJO OHO OHO: onomatopée imitant le cri du macaque.
KOKÎ KOKÎ : onomatopé imitant le cri d'atèle.
KURIRÃ: onomatopée imitant le son de la flûte jouée par Wasaimo.
KYNAKO: être ici (au passé: il était ici).
MAHPONO: il était fait ainsi.
MAKENE: tout de suite.
MAME: alors.
MEKU: macaque.
MOE: profond; *moepyra*: ce n'est pas profond.
MOKAMO: ceux (dont on parle).
MÔKÔKORO: après-demain.
MOKYRO: celui-là (désigne une 3e personne non présente).
MORARAME: indique que le narrateur passe à un autre sujet.
MYPATARANNAO: sur le toit; *mypataranaka*: au centre du toit.
NUPUNATO: avoir de la peine.
ONOHPETU: machin (argot).
OSEKO ROPA: une seule personne.
OSETOKO ROPA: plusieurs personnes.
OTARA: ainsi, de cette façon. *otara mã*: qu'est-ce que tu as?
OTARAPYRA: ce n'est pas comme ça.
OTARAKE: comment est-ce que?
OTOKOHNA: où?
OTUASAKÃTA: blesser le pied (avec du bois).
OTY: qu'est-ce que, quoi? *otypoko man*: que fais-tu? *oty katohme*: pourquoi?
PATA: village.
PUPU: pied; *y-pupu-ru*: mon pied.
PYRA. marque de négation; *yto pyra ase*: je ne vais pas.
ROKENE: marque d'assertion, «j'affirme».
ROPA: de nouveau.
RUE: instrument de musique (fait de bambou); *Wasaimo ruene*: la flûte de Wasaimo.
RUKU: tout à l'heure.
SE: vouloir.
SEPUHKO: ici; *te sehxo*: regarde ici!
SERAE: aujourd'hui.
SERO: celui-ci.
TAH: expression d'assertion.
TALAHKYNAKO: il ne connait pas.
TAMU: grand-père; *tam*: grand-père (forme réduite).
TAPEMA: machette.
TAPIKASE: boucanner; *joh apikanko ase*: je suis en train de boucanner mon aliment animal.
TAPYI: maison.
TARO: ici; *taro ase*: je vis ici.
TAROSE: apporter, amener; *arãko ase*: je l'emporte'.
TE: circonstanciel qui signifie «en un bref délais de temps».
TOEHSE: 1. arriver. il est venu: *oehno* je suis arrivé; 2. rester seul.
TOHRAME: être couché; *tô toramɨ*: être couché par terre'.
TÔHSEXINASE: bander un arc; *ohsexnãko ase*: je suis en train de bander l'arc.
TOIRORO: seul (adj.)
TOLAXIMASE: il a attendu; *weraxmãhko mano*: il est en train de m'attendre.
TOMAHPONO: maintenant.
TONEHSE: apporter.
TONESE. voir.
TONUHSE: monter; *onuhnõko ase*: je suis en train de monter.
TOPINASE: soigner par des remèdes.
TÔSE: manger-de-l'aliment-animal.
TOUSE: extraire, enlever.
TUOSE: 1. tuer. *uono*: j'ai tué: *ouonko ase*: je suis en train de tuer; 2. percer.
TUSAI: onomatopée du bruit produit par le contact des flèches sur le corps de Wasaimo.
TYKASE: dire.
UMOXINO: épine.
URAKANAKETY chasseur.
URAKANASE: chasser, urakananko ase 'je suis en train de chasser'.
Y: oui (adv).
YNORORO: lui: *ynororo tô*: eux.
TOYTOSE: aller: *urakanase ytonko ase*: je pars chasser.
ZOMORYME: autrefois.

Abréviations

1. première personne
INAL. inaliénable
2. deuxième personne
LOC. locatif
3. troisième personne
pl. pluriel
ALIÉN. aliénable
PROC. processus
arc. archaique
sg. singulier
DIR. directionnel
sp. spécifique





Bibliographie sur les Aparai

AGUIAR, Brás Dias de, 1943. Nas fronteiras da Venezuela e Guiana Britânica e Neerlandesa, *Separata dos Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia*. IBGE, Rio de Janeiro, 100-177.

CAMARGO, Éliane, 1997a. Identidade étnica, identidade lingüística: o bilinguismo entre os Wayana e os Aparai. Multilinguismo em foco. *Estudos da linguagem: limites e espaços. Mesas-Redondas do VI Congresso da ASSEL-Rio*. Rio de Janeiro, UFRJ, 89-99p.

CAMARGO, Éliane, 1997b. Similitudes lexicais entre o aparaí e o wayana: elementos para um estudo comparativo (línguas caribe do Paru de Leste, Brasil). *communication présentée au 49e CIA: Diferencias y similitudes en la estrutua del élxico en lenguas aborigenes y criollas de América*. 15 p. ms. (sous presse).

CHAPUIS, Jean, 1998. *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse de doctorat. Université d'Aix-Marseille. Tome I et II, pp. 1082

FARABEE, Willian, C. 1919 (ou 1918). "The Apalai." *The Museum Journal. Philadelphia. University of Pensylvania*. 10(3):102-116.

FERNANDES, Eurico, 1952. Algumas notas sobre os waiano e os apalai, do rio Jari. *Belém. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*. 1-13.

FRIKEL, Protásio, 1958 (ou 57). Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologie*. São Paulo, USP, 6(2):113-89, dez.

GALLOIS, Dominique, 1986. Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana. *Antropologia* (São Paulo). FFLCH-USP, 348p.

HURAULT, Jean, 1985. *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale*. Paris, Éditions de l'ORSTOM, (1968). 158p.

LEBLOND, Jean-Baptiste, 1813 (ou 1789). *Descrip-tion abregée de la Guyane Française*. Paris, s. ed.

MATTEI-MULLER, Marie-Claude, 1994. *Dicionario Ilustrado Panare-Español. Español-Panare. Un aporte al estudio de los Panares-E'ñepa*. Caracas, Graficas Armitano.

MORGADO, Paula : CAMARGO, Éliane et BARBOSA, Gabriel, 1996. *População wayana-aparai nas áreas do P.I. Tumucumaque e A.I. Paru de Leste*. rapport de terrain. NHII-FFLCH/USP.

MORGADO, Paula et CAMARGO, Éliane, 1996. *A escola e a evangelização: dois projetos paralelos entre os Wayana-Aparai. Povos Indígenas no Brasil - 1991/1995*. São Paulo, ISA, 292-296p.

MORGADO, Paula, 1994a. *O pluralismo médico wayana-aparai: Uma experiência intercultural*. Mémoire de Mestrado. FFLCH-USP, 273p. (+ annexes).

MORGADO, Paula, 1994b. O pluralismo médico wayana-aparai: a interseção entre a tradição local e a global. *Cadernos de Campo*, ano IV. PPGAS.USP, 41-69p.

MORGADO, Paula, 1999. Os sentidos da missão entre os Wayana-Aparai. Robin Wright, éd, *Transformando os deuses, os multiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Ed. Unicamp, Fapesp, pp 217-254.

PATRIS, Jean-Baptiste. 1767. *Relations abregées d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane Française en remontant l'Oyapock, le Camupi, et, et en descendant le Maroni.* Paris.
RAUSCHERT, Manfred. 1963 (ou 62) Die Indianer am Rio Maicuru. *Microbibliotheca Anthropos*. 38.
SCHŒPF, Daniel. 1972. Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil. *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie* (Genève) (15), 33-64.
TONY, Claude. 1843. Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane ches les Indiens Roucouyens en 1769. *Nouvelles Annales de Voyage* (Paris) 1:213-35 (4e série, 4e année).
van VELTHEM, Lúcia Hussak. 1998. *A pele de Tuluperê*. Belém. Funtec. 251 p.

Vocabulaire aparai collecté au XVIIIe siècle:

COUDREAU, H. 1892. *Vocabulaires méthodiques des langues Oayana, Aparai, Oaiapi et Emerillon.* Bibliothèque Linguistique Amé-ricaine, tome XV, Paris, J. Maisonneuve.
CREVAUX, J., Sagot, P., Adam, Lucien. 1882. *Grammaires et vocabulaires Roucouyebbes, Arouague, Piapoco et d'autres langues de la région des Guianes.* Paris, Maisonneuse et Cie.

Vocabulaire aparai collecté au XXe:

MENCE, Hugo. 1947. Lingua Mundurucu, vocabulários especiais Apalaí, Uiaboi e Hauê. *Arquivo do Museu Paraense* (Curitiba), 6:107-148.
NIMUENDAJU, Curt. *s.d. Vocabulário Apalaí.* Rio de Janeiro. Museu Nacional, Sec. III-fold 17. Inédit.
RICE, F.J.D. 1931. Short Aparai vocabulary. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 23.

Travaux sur la langue aparai élaborés par les missionaires du SIL

KOEHN, Edward. 1965. Grammar statement: Apalaí. Rio de Janeiro: *Publicações do Museu Nacional.*
id. 1966. The Apalaí phrase. Rio de Janeiro: *Publicações do Museu Nacional.*
id. 1974. The historical tense in Apalaí narrative. *Ibid.*
KOEHN, Edward, et KOEHN, Sally. 1963a. Apalaí phonemic statement. *Ibid.*
id. 1963b. Notas sobre a língua Apalaí. *Ibid.*
id. 1971. Fonologia da língua Apalaí. *Estudos sobre línguas e culturas indígenas* (Brasília), DF, SIL, 17-28 p.
KOEHN, Sally. 1965a. Noun possession: Apalaí. Rio de Janeiro: *Publicações do Museu Nacional.*
id. 1965b. Stem level: Apalaí. *Ibid.*
id. 1966. Apalaí verb structure." *Ibid.*
id. 1974. Process and roles in Apalaí clause structure, S.I.L.
id. 1975. Apalaí kinship and social behavior. Instituto de Antropologia Souza Marques. Arquivos de Anatomia e Antropolgia (Rio de Janeiro) 1:81-108.
id. 1994. The use of generic terms in Apalaí genitive construction. Lingüística Tupí-guaraní/caribe. *Revista Latinoamericana de estudios etnolingüísticos* VIII:39-48.