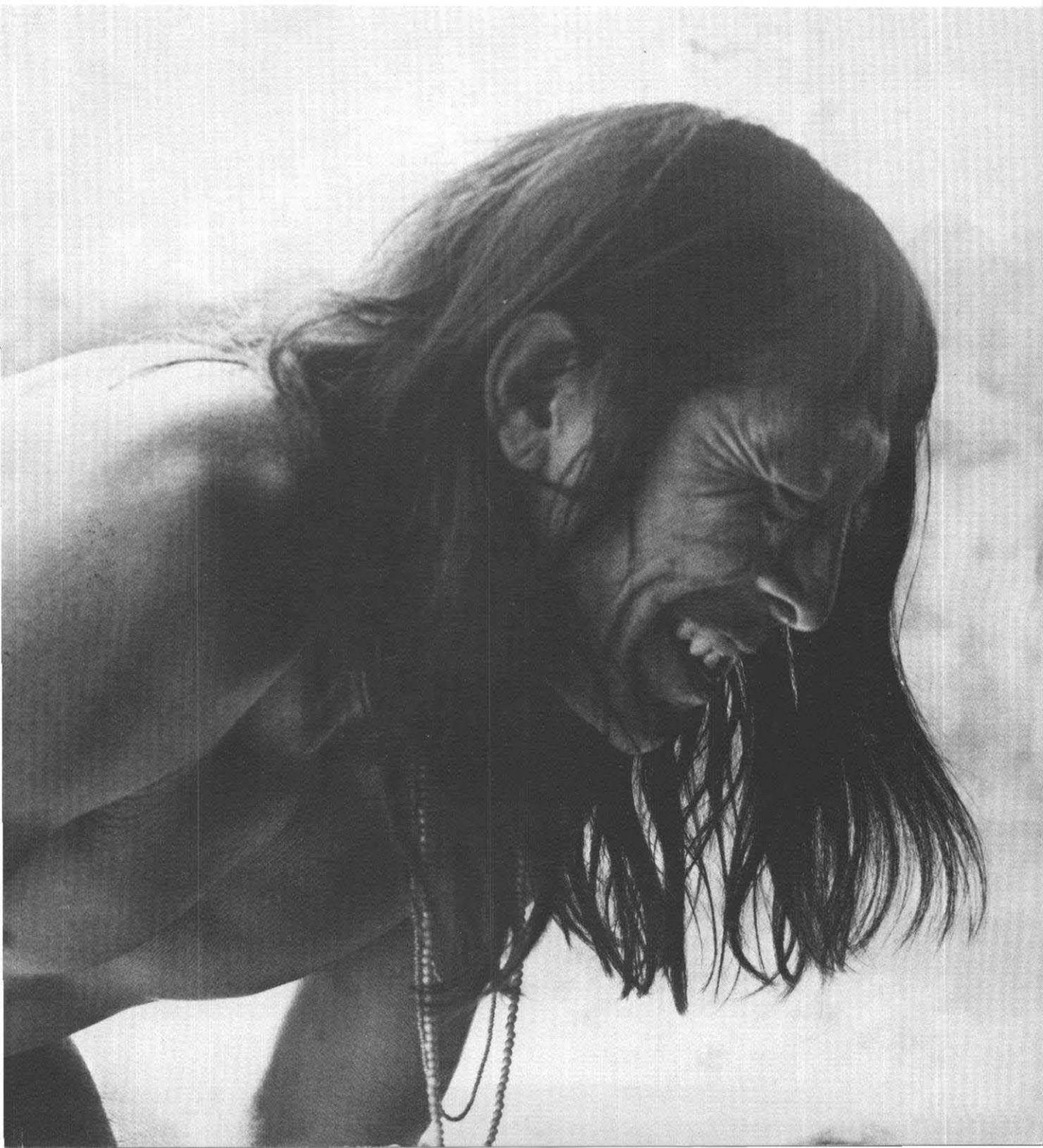


Daniel Schoepf

CEDI - P.I.B.  
DATA 11, 07/86  
COD WYD07

## Le japu faiseur de perles: un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil

Musée d'Ethnographie, Genève



# Le japu faiseur de perles : un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil

Daniel Schoepf

à Dondon

## I. Introduction

Il en est de l'histoire du japu faiseur de perles et du commentaire de Dondon le narrateur comme de certaines chroniques populaires : elles se confinent à l'essentiel et leur matière ainsi dépouillée s'exprime au travers de quelques vocables simples, mais secrètement enrichis du lot des significations qui s'y sont réfugiées. Cette beauté des deux textes ne nous a pas laissé insensible. Si nous croyons devoir la souligner ici — ce qui n'est guère l'usage dans ce genre de publications —, c'est pour nous dispenser d'y revenir ultérieurement et, néanmoins, reconnaître son rôle initial de stimulatrice d'intérêt. Quant à l'analyse du récit mythologique et de son commentaire, nous résumerions volontiers ce qu'elle donne à voir, au-delà des cloisonnements inhérents à la présentation, en une formule à deux temps : *un mythe en œuvre — un mythe à l'œuvre*. Ce pourrait être là le sous-titre de cet article.

L'histoire du japu que nous présentons ici est un récit mythologique qui relate l'origine, puis la perte des perles de verroterie chez les Indiens Wayana-Aparai du Brésil. Elle raconte comment, par suite de l'indiscrétion d'un voisin, un Wayana qui s'était vu confier le japu faiseur de perles fut amené à abandonner la communauté tribale et à entreprendre, conduit par l'oiseau, un laborieux voyage jusqu'au Parana. L'homme s'y fixa et le japu lui prodigua à nouveau ses biens. C'est de cette terre lointaine que proviennent depuis lors les perles qu'acquière les Wayana-Aparai.

Le commentaire du narrateur recueilli sous forme de dialogue occupe, lui, un espace plus important. Il apporte diverses précisions sur le récit d'origine, en particulier en ce qui concerne la détermination de l'espèce du japu, passe-reau de la famille des ictéridés. Toutefois, le texte vaut surtout par l'évocation d'une expérience personnelle du conteur, soit la capture

d'un japu qui aurait été doté des mêmes qualités que celui du mythe, et par la narration du périple et des aventures d'un Wayana historique, le dénommé Mékuanari, qui, invité par les Français de Guyane, aurait fait le voyage du Parana et en rapporta les premiers rudiments d'une interprétation « technique » de l'origine des perles. De la confrontation ou, mieux, de la fusion de ces trois éléments que sont le mythe, l'expérience du narrateur et l'épisode de Mékuanari naît, nous semble-t-il, un des intérêts les plus constants du commentaire.

Ces deux textes ont été recueillis lors de notre second séjour<sup>1</sup> de novembre 1975 à fin avril 1976 chez les Indiens Wayana-Aparai du Haut Rio Paru de l'Est, Etat de Para, Brésil<sup>2</sup>. Ils nous ont été rapportés par notre principal informateur, le dénommé Dondon, chef du village d'Anapuaka, et, à cette occasion, enregistrés sur bandes magnétiques. A l'exception de quelques passages en wayana, la narration s'est faite en langue portugaise ou, plus précisément, en caboclo, le parler caractéristique des Brésiliens de la région. Notre travail a donc consisté à traduire avec l'aide d'un interprète indien les fragments wayana, puis à transcrire le tout aussi fidèlement que

<sup>1</sup> Cette mission, financée par le Musée d'ethnographie de la Ville de Genève et un subside du Fonds national suisse (Commission de l'Université de Neuchâtel), a été rendue possible grâce à l'accord du Conselho Nacional de Pesquisas et de la Fundação Nacional do Índio. Les vols de Belém au Rio Paru et retour ont été assurés par la FAB (Force Aérienne Brésilienne). Que ces diverses institutions trouvent ici l'expression de notre gratitude. Nous remercions en particulier nos hôtes Wayana-Aparai, le professeur Ed. Galvão T., le chef de poste Horacilio Rosa, ainsi que M. le professeur P. Centlivres et notre directeur, M. A. Jeanneret.

<sup>2</sup> Pour des renseignements généraux sur les Wayana-Aparai, voir notre article (D. Schoepf, 1972).

possible en langue française. De fait, nous ne nous sommes autorisé aucune liberté avec le texte d'origine si ce n'est le rappel du sujet des phrases qui fait défaut dans la version initiale.

En ce qui concerne le commentaire dialogué, il appelle quelques remarques complémentaires quant à la forme et au mouvement qui l'animent. Comme pour tant d'autres textes explicatifs faisant suite à l'enregistrement d'un morceau de littérature orale, il devait s'agir dans notre optique d'une simple discussion permettant de préciser tel ou tel point du récit mythologique. Mais ici nos questions s'effaçaient devant le narrateur qui imprima son propre mouvement au dialogue. C'est lui, et presque lui seul qui conduisit le commentaire et le nourrit spontanément. Peut-être eût-on pu souhaiter davantage de rigueur dans l'interview, voire des questions plus sérieuses, mais au décompte le bilan est largement positif. Le texte y a gagné en force et en authenticité. Grâce à la trempe du narrateur, ce qui nous est livré est un commentaire qui donne à voir de l'intérieur: il constitue un document personnalisé. Ce n'est pas là son moindre mérite.

Au-delà de cette première étape de travail, l'intérêt que nous portions à l'histoire du japu nous a incité à rassembler sur place une plus ample information sur le sujet. Aussi nous avons été conduit à compléter notre documentation auprès de deux autres informateurs, soit auprès de Yutala dit Matinta et de Chalaïpè dit Caboco, et, de plus, à interroger librement diverses personnes. Ceci nous a valu en particulier de prendre acte de la large diffusion du mythe d'origine des perles chez les Wayana-Aparai, de son caractère de récit «populaire». A l'exception de quelques points de détail et de leur forme, les narrations de Matinta et de Caboco ne se différencient pas de celle de Dondon. Nous n'avons donc pas jugé utile ici de donner in extenso le texte de ces versions. Toutefois nous ne manquerons pas de signaler en cours d'interprétation les variantes intéressantes et de reproduire les commentaires les plus significatifs.

### Le narrateur

C'est ici le lieu, nous semble-t-il, de dire également quelques mots de Dondon le narrateur, notre hôte et principal informateur, mais surtout personnalité attachante et, qui plus est, le meilleur connaisseur ainsi que le plus sûr dépositaire de la tradition orale wayana des riverains du Paru. Il est aujourd'hui, à soixante ans environ, le troisième en âge des membres de sa communauté et le doyen de ceux qui se prévalent d'une ascendance essentiellement wayana. Le savoir qu'il tient de son grand-père et de son père, pajé ou shaman réputé, est immense. Rien ne saurait mieux en rendre

compte que sa connaissance complète des chants du *karau*, sorte de récitatif de plusieurs heures chanté en langue ésotérique à l'occasion des cérémonies d'initiation. Mais chez Dondon, les facultés de mémorisation s'allient à un art consommé de conteur, qualités que nous croyons d'ailleurs complémentaires. Lorsque, comme c'est presque toujours le cas chez les Wayana-Aparai, le récit mythologique emprunte les voies du dialogue, sa bonne transmission ne peut être que fonction du conteur, de ses facultés de mise en action du dialogue qui est ou non donné à vivre et à sentir, bref à mémoriser. S'il est communément admis en parlant des sociétés tribales que le mythe y est vécu, on pourrait de surcroît se risquer à dire qu'il ne l'est vraiment sur le plan individuel que dans la mesure où il a été aussi «vécu» en tant que récit. Quoi qu'il en soit, il apparaît évident qu'à l'école de Dondon, grâce au talent du conteur, la déperdition du récit est moindre qu'à celle de beaucoup de ses compatriotes. La séquence événementielle se voit comme affermie et justifiée par l'expression scénique des relations qui unissent les personnages du dialogue. Le narrateur ne raconte pas seulement, il donne aussi à voir. En voici un bref exemple. Nous l'empruntons à l'histoire dite «histoire de *Kuyuli*» telle que nous l'a rapportée Dondon.

Ce récit fondamental de la mythologie Wayana-Aparai est de surcroît largement répandu dans l'aire des Guyanes. Il raconte entre autres choses les aventures et les déboires de deux jumeaux mythiques, *Okaïa* et *Kutumo*, en quête de leur père, *Tena*. Leur mère, *Arumana*, ainsi nommée parce que façonnée à partir d'un tressage de fibres d'aruma, est la première femme de la création. *Tena* l'a rencontrée à l'occasion d'une visite à un voisin et, pour passer le temps comme l'hôte était absent, il s'est amusé à jouer de la flûte et à piquer le flanc de la jeune fille avec son instrument. Toutefois le voisin tarde et *Tena* se décide à partir. Il dit alors à *Arumana* qu'elle est enceinte et qu'elle porte déjà ses deux fils dans son ventre. A peine est-il parti que les enfants se mettent à parler dans le sein de leur mère et réclamer leur père. Ils insistent tant qu'*Arumana* se décide enfin. Elle se met en route. Et commence alors la recherche du père qui, pour aboutir, doit emprunter un cheminement tortueux et semé d'embûches que seuls les jumeaux connaissent. La route est longue et, en chemin, les enfants s'ennuient et réclament des jouets, telle fleur ou encore telle feuille. La mère à chaque fois s'exécute. Guidée par ses fils, elle franchit sans embûches les épreuves de la sarigue et du père du sommeil, puis poursuit son voyage. C'est alors que survient un épisode qui pourrait paraître presque insignifiant, mais qui, de fait, constitue un élément charnière en tant qu'il va être à l'origine du destin tragique de la mère et faire rebondir l'histoire dans des voies que rien n'annonçait. C'est là aussi, pour

illustrer notre propos, qu'intervient le rôle du conteur-interprète. Linéairement le récit continue de la manière suivante. Les enfants réclament encore d'autres jouets dont une fleur *maikaman*. En voulant la cueillir, la mère est cruellement piquée par des guêpes. Mourrie et agacée, elle gronde ses enfants qui dès lors se tiennent cois. Mais aussi quand plus tard *Arumana* leur demande de lui indiquer la route du père, ils restent muets. Et voilà la mère qui s'engage dans le faux chemin, celui du jaguar.

Le conteur va donner à l'épisode toute sa résonance et ceci, d'une part en spécifiant clairement les termes de la réprimande que la mère adresse à ses enfants, d'autre part en interprétant à la manière d'un comédien les expressions et les gestes des personnages du dialogue. De fait, qu'est-ce que la mère peut reprocher à ses garçons? D'avoir été piquée par les guêpes? C'est bien là ce qui déclenche son irritation, mais ils n'en sont pas vraiment responsables. Leur désir incessant de jouets? Dans une certaine mesure, oui, mais enfin ce sont des enfants. Non, ce qui est impensable, exaspérant, ce sont ces «*petits garnements. Des gamins, oui, qui ne sont même pas nés, qui sont encore dans le ventre de leur mère et qui réclament des feuilles, des fleurs, des jouets, toujours des jouets*». Enfin, ce que Dondon donne à sentir et à voir, c'est la douleur de la mère qui jaillit en petits cris, en exaspération et en réprimande, puis le mutisme des enfants vexés, bientôt grognons et boudeurs lorsque *Arumana* leur demandera le chemin. La scène acquiert ainsi une expressivité et une saveur qui la rehaussent à son juste niveau d'importance: l'auditeur, on voudrait presque dire le spectateur, ne saurait l'oublier. Et pourtant le tout a été traduit avec une grande économie de moyens verbaux. Quelques exclamations et quelques accents de voix ont fait le nécessaire. On imagine aisément combien cet art de conteur-interprète prend de signification dans la transmission et la mémorisation de récits mythologiques souvent fort longs et fort complexes. L'«*histoire de Kuyuli*» ne nécessite-t-elle pas, par exemple, près de deux heures de narration continue!

Disons un mot de plus de Dondon: sa générosité et sa sympathie pour les êtres et les choses. Chez lui, le plaisir évident de raconter n'a toujours eu d'égal que celui qu'il prenait à écouter. Si déjà le premier nous a permis de nous initier au monde de la pensée et de la littérature orale wayana, c'est à plus forte raison qu'au terme du second nous disons notre dette et notre reconnaissance: car enfin, Dondon, qui chez nous sait encore l'art de conter?

## Les perles

Les perles de verroterie, les *miçangas* comme les appellent les Brésiliens, représentent un des biens matériels les plus précieux des commu-

nautés indiennes de l'Amazonie et en particulier des Wayana-Aparai qui leur donnent le nom de *kahuru*. Un peu partout, dès l'époque des premiers contacts avec les blancs, elles ont été élevées au rang de monnaie d'échange et ont donné lieu à un intense commerce de traite. En 1555, les Tupinamba de Jean de Léry en quémendaient déjà auprès des navigateurs français. «*... et voilà pourquoi, et pour se servir à mesme usage, elles (les femmes Tupinamba) trouvoient si jolis les petits boutons de verre, jaunes, bleux, verts, et d'autres couleurs enfitez en façon de patenostres, qu'elles appellent «Mauroubi», desquels nous avions porté grand nombre pour traffiquer par-dela. Et de fait, soit que nous allissions en leurs villages, ou qu'elles vinssent en notre fort, à fin de les avoir de nous, en nous présentant des fruicts, ou quelque autre chose de leur pays, avec la façon pleine de flaterie dont elles usent ordinairement, nous rompant la teste, elles estoient incessamment apres nous, disant, «Mair, deagatorem, amabé mauroubi»: c'est à dire, François, tu es bon, donne moy de tes bracelets de boutons de verre*»<sup>3</sup>.

Plus au nord sur la côte des Guyanes, on rencontre un état de choses presque identique. Les perles de verre y furent introduites très tôt et peu à peu, par voie de troc, elles essaierent dans l'arrière-pays. Le rythme de leur dissémination à l'intérieur des populations indigènes de l'aire guyano-brésilienne a été sans doute fort inégal, fonction, en particulier, des aléas du terrain et des relations de voisinage que ces populations entretenaient entre elles. Il serait donc utopique de vouloir la chiffrer sur la base des seuls renseignements laissés par les premiers explorateurs. Leurs témoignages ne constituent que quelques jalons, précieux certes mais trop épars. Toutefois ce qui est certain, c'est que, dans cet immense ensemble culturel, un élément supplémentaire est venu intensifier la quête des perles, à savoir l'application de cette nouvelle matière première à un type de parure, la tanga des femmes, inconnu au sud de l'Amazonie. La confection d'une tanga, sorte de petit tablier cache-sexe, nécessite en effet une quantité considérable de perles. De surcroît, cette pièce de la parure féminine apparaît d'un usage quasi généralisé parmi les nombreuses populations Carib et Arawak qui à l'origine la façonnaient à partir d'un tissage de graines végétales. Sous sa nouvelle forme de verroterie ou, pour employer l'expression de l'époque, de «*razades*»<sup>4</sup> de plusieurs couleurs fort bien arrangées<sup>5</sup>, elle est attestée en Guyane française dès 1689. Quoi qu'il en soit depuis lors l'attrait des perles n'a pas faibli. Elles figurent toujours en bonne place dans la liste

<sup>3</sup> Jean de Léry, 1975 (1580), pp. 110-111.

<sup>4</sup> «Razade» ou «rassade»: verroterie de traite, en usage aux siècles derniers, pour le commerce avec les nègres (Larousse du XX<sup>e</sup> siècle).

<sup>5</sup> Van Panhuys, 1930, pp. 26-31.

des objets de traite de ceux qui fréquentent les communautés indiennes de la région. A tout le moins, tel fut le cas chez les Wayana-Aparai et ceci dès l'établissement du premier contact attesté — par Patris et Tony qui emmenaient avec eux cinq canots chargés «*de vivres et d'objets de traite pour les Indiens, consistant en haches, sabres, hoes, miroirs, verroteries*<sup>6</sup>, *couteaux, peignes*»<sup>7</sup> —, soit dès 1766-69 jusqu'à nos jours. Durant ce laps de temps, lorsque les pourvoyeurs de miçangas se faisaient trop rares ou trop exigeants, les Wayana-Aparai n'hésitèrent pas, à l'occasion, à se rapprocher de l'objet de leur convoitise et à entreprendre, à cet effet, de longues expéditions jusqu'en Guyane française ou au Surinam. Mais, en règle générale, comme le précise le commentateur du narrateur, l'approvisionnement était assuré par les noirs Boni ou Saramaca qui acheminaient leur pacotille sur le Jari et le Paru.

Aujourd'hui, les Wayana-Aparai du Paru possèdent de pleines mallettes de perles, mais ils ne se lassent pas d'en désirer davantage. Comme la verroterie n'est pas colportée par les Brésiliens qu'ils fréquentent — ce sont pour la plupart des *castanheiros* et des *balateiros*<sup>8</sup> —, ils vont la quêrir au Surinam sur la rivière Paloemeu. C'est là en tout cas une des principales motivations des visites qu'ils rendent à leurs parents de Guyane hollandaise d'où ils reviennent chargés d'immenses sautoirs de perles pesant chacun plusieurs kilos. Il faut avoir assisté à l'un de ces retours pour comprendre la passion des Wayana-Aparai pour les perles. La ferveur qui les anime à cette occasion ne peut être comparée qu'à celle que susciterait, chez nous, dans un cénacle de collectionneurs passionnés, la venue d'un confrère qui aurait acquis un chef-d'œuvre. Le repas d'accueil une fois terminé, les hommes se retrouvent dans le *tukuchipan*<sup>9</sup> où l'on procède presque rituellement à l'ouverture et au déballage des malles de l'arrivant. Il faudrait plutôt dire «aux ouvertures et aux déballages» car ces opérations se répètent plusieurs fois. Chacun s'y attache à tour de rôle et à chaque fois, extrayant les lourds sautoirs de perles de leurs mallettes, les soupèse, les commente et les compare. Puis tout est rangé soigneusement et l'on recommence. Pendant ce temps le cercle des hommes reste relativement calme, mais, derrière lui, celui des femmes qui sont venues assister au spectacle est en effervescence. Toutes veulent voir, toucher, peser, sentir, et ce n'est qu'exclamations, cris de joie et jacasseries sans fin.

<sup>6</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>7</sup> Cf. Tony, 1843, p. 213.

<sup>8</sup> Termes brésiliens désignant les cueilleurs de noix du Brésil et les saisonniers chargés de la récolte du caoutchouc-balata.

<sup>9</sup> Maison d'accueil réservée aux hôtes de passage où se tiennent également les festivités. Elle se caractérise par sa toiture en forme de coupole.

De fait, s'il est un domaine à propos duquel on ne saurait tromper un Wayana, c'est bien celui des perles. C'est un expert qui sait tout de leurs qualités, de leur taille, de leur dureté, de leur façon et de leurs coloris. Comme en témoigne son répertoire lexicologique, rien ne saurait être assez nuancé pour parler de ce qu'il aime. Ainsi, par exemple, jamais un Wayana ne dira d'une perle qu'elle est bleue, soit *tiyulim*. Ce serait là pour lui une qualification tellement grossière qu'elle n'aurait aucune signification. Son souci de précision le poussera à la qualifier de bleu «de fumée» (*elechiuaman*) ou bleu clair (*mutoman*) ou bleu «de l'oiseau *wapa*» (*wapaman*) ou bleu «du fruit de l'assaï» (*wapuèpereman*) ou bleu «du ciel» (*kapuman*) ou bleu «de la fleur du *mawa*» (*mawayékuman*) ou bleu «du lézard *kuléléwé*» (*kuléléwéman*) ou encore bleu «de l'œuf de l'oiseau inambu» (*hololopomoman*), bleu «du cotinga *chiri*» (*chiriman*), bleu «noir» (*taliliman*), bleu «de l'intérieur de la patate *napi*» (*napiroptaman*) et, comme l'illustre la remarque suivante, la liste est loin d'être exhaustive. Ainsi veut-on après dix mois de séjour lui montrer qu'on a compris la leçon et qu'on sait dorénavant que le collier qu'il porte est *chiriman*, il répondra vraisemblablement «*uwa, kupaiaèkuman héré*»: «pas du tout, il est bleu de la fleur du *kupaia*»!

Depuis quelques années, les perles de verroterie ont totalement supplanté les graines végétales, coque de noix, dents, coquillages et plaquettes de nacre qui entraient dans la composition de la parure wayana-aparai<sup>10</sup>. Aujourd'hui, les miçangas constituent presque l'unique matière première des colliers, des brassards, des bracelets, des sautoirs, des ceintures, des bracelets de cheville et des tangas, et ceci qu'il s'agisse de la parure masculine ou de la parure féminine. Ces diverses pièces consistent toutes en chapelets, simples ou multiples, de perles enfilées. Toutefois, la confection des tangas, de même que celle d'un type de bracelet et de ceinture réservé aux hommes, relève, elle, d'une technique de tissage: les perles sont montées sur filières en rangs parallèles, leurs coloris composant des motifs géométriques ou zoomorphes stylisés.

Le rouge et le bleu, à entendre dans une gamme d'intensité qui va du moyen au foncé, restent les deux couleurs traditionnelles de la parure wayana-aparai mais, sous l'effet de l'offre, cette palette initiale s'est considérablement élargie allant jusqu'à assimiler des jaunes et des verts qui lui étaient absolument étrangers.

Les quelques remarques qui précèdent illustrent l'importance des perles de verroterie dans la vie des Wayana-Aparai. On pourrait aussi ajouter que c'est souvent par le don de ces très précieuses miçangas que les

<sup>10</sup> De fait, l'unique matière première qui ait été préservée est la plume, élément de la parure masculine. Voir à ce propos notre article (D. Schoepf, 1971).

Wayana s'assurent l'amour et la fidélité de leurs femmes: les petites sphères de verre ne sont-elles pas, de la part de la gent féminine, l'objet de la plus constante convoitise! De fait, chez les riverains du Paru, les perles sont devenues le signe par excellence du prestige, le symbole de la beauté et de la perfection. Qu'une telle richesse ait pu être l'apanage des seuls Européens a dû paraître une chose inconcevable à l'esprit wayana. D'où peut-être la nécessité interne de la création du mythe du japu faiseur de perles qui tend à démontrer qu'à l'origine l'Indien possédait lui aussi ce trésor, mais que, pour des raisons d'ordre sociologique, la source de la richesse s'est éloignée. Pour sommaire qu'elle soit, cette explication de l'origine du mythe mérite, nous semble-t-il, d'être prise en considération. Elle appelle toutefois quelques réserves. En effet, elle n'est pleinement justifiable que dans

la mesure où aura été vérifiée l'existence d'un même processus de création interne chez d'autres communautés confrontées à une situation analogue. Or à l'heure actuelle et bien que la dernière condition paraisse remplie par plusieurs groupes ethniques voisins des Wayana-Aparai, l'existence d'un mythe relatif à l'origine des perles n'y est pas attestée: s'agit-il là d'une absence effective ou d'une lacune de témoignage? Rien ne nous permet d'en décider. Nous signalerons simplement qu'en ce qui concerne les Wayana-Aparai, chez qui pourtant il est très populaire, le mythe d'origine des miçangas n'a été rapporté qu'une seule fois antérieurement à notre publication et ceci encore d'une manière résumée<sup>11</sup>. Mais laissons au narrateur le soin de nous raconter l'histoire du japu faiseur de perles et de nous proposer son commentaire.

## II. L'histoire du japu faiseur de perles

*Il y avait un grand arbre kumaka<sup>12</sup> qui était malade et qui gémissait: «hem-hem-hem-hem». Un Wayana l'entendit: «je ne sais pas ce que c'est! Non vraiment je ne sais pas ce que c'est». Alors l'arbre parla: «Oh, mon petit-fils, prends mes petites bêtes. Ne les laisse pas s'en aller, ne les laisse pas mourir. Et puis si tu prends mes petites bêtes, alors tu seras riche. Parce que moi je vais mourir. Je suis très mal. Je vais quitter mes petites bêtes. Pauvres petites! ça me fait souci, mais je ne supporte plus. Je suis très malade. Occupe-toi de mes petites bêtes, mon fils». Alors l'homme dit: «je ne sais pas ce que c'est qui parle ainsi. On dirait un arbre, je ne sais pas ce que c'est». Le lendemain, le jour se leva. L'homme ne dit rien à personne. «Je ne sais pas qui c'était. On dirait un arbre mais cet arbre est vivant. Peut-être va-t-il tomber. Je voudrais bien savoir ce qu'il porte sur ses branches». De jour l'arbre se portait bien. De nuit, il se remettait à gémir: «hem-hem-hem-hem». L'homme pensa: «il va recommencer à parler. Je me demande ce qu'il va dire de nouveau». «Hem-hem-hem-hem, écoute, petit!*

*prends mes petites bêtes! Je vais mourir. Je vais mourir, c'est certain. Après-demain, je mourrai. Ne laisse pas mes petites bêtes. Garde-les bien, ainsi tu seras riche», et il se tut. Puis durant la nuit à nouveau: «hem-hem, voilà, mon fils, je vais mourir. Bientôt mes petites bêtes seront à toi, mais ne les laisse pas s'en aller, n'en laisse aucune s'en aller». Et au petit matin, l'arbre s'abattit: «peng!».*

*L'homme pensa: «je me demande ce qui se trouve sur l'arbre. Des bêtes? Des oiseaux? Demain j'irai regarder». Dès que le jour fut levé, il sortit de chez lui et alla voir. Il aperçut un japu<sup>13</sup>, un aigle et un oiseau cancan. «Quin-ouin-ouin-ouin-ouin!», le japu sortit de l'arbre. Il était beau. L'homme l'attrapa. Il les attrapa tous les trois: le japu, le cancan et l'aigle. Puis il les mit dans sa mallette, une mallette de paille. Il les mit à l'intérieur afin que personne ne les voie. Ensuite il cuisina leur nourriture: des ignames. Il prépara toute leur nourriture. Peu après les oiseaux déféquèrent. Il y avait des perles à l'intérieur de la fiente. «Ah voilà, c'est donc ça qu'ils font!». Il recueillit les perles, les enfila, puis remit le couvercle sur la mallette de paille. Les oiseaux déféquèrent de nouveau. Il garda les perles. Le lendemain, ce fut de même. Il leur donna à manger et s'en alla travailler. Quand il fut de retour, les oiseaux avaient déféqué. Il y avait un tas de perles. Il y en avait des rouges, il y en avait des bleues,*

<sup>11</sup> Par M. Rauschert, 1967, pp. 194-95.

<sup>12</sup> Arbre appelé *sumaumeira* par les Brésiliens, soit en français un fromager ou kapokier (*Ceiba pentandra*). Le *kumaka*, qui affectionne particulièrement les terres humides et les berges fluviales inondées en période de crue, est non seulement un des géants de la forêt amazonienne — il dépasse souvent cinquante mètres de hauteur et la base de son tronc est pourvue d'énormes contreforts tabulaires — mais il est aussi, suivant la croyance wayana-aparai, le siège de puissantes forces occultes apparentées à celles des pajés ou shamans. Il est fréquemment cité dans les récits mythologiques.

<sup>13</sup> *Japu*: nom brésilien désignant divers oiseaux de la famille des ictéridés. Une détermination plus précise est donnée à l'occasion du commentaire du narrateur et des notices explicatives.

il y en avait des blanches, il y en avait des chiri-man<sup>14</sup>. «Bon, oui vraiment, je vais être riche!». Il enfila les perles, puis il retourna travailler. Ainsi, jour après jour, il amassait des perles. C'est alors qu'un voisin toucha à ses affaires. Le maître était allé travailler, sarcler son abattis.

Le voisin arriva: «Mais ce type, je me demande ce qu'il a dans sa mallette! Je vais épier». Il saisit le coffret. A l'intérieur, les oiseaux avaient faim. Il ouvrit la mallette de paille et vit le merveilleux passereau, le japu: «ouin-ouin-ouin!». «Ah, voilà donc ce que c'était! C'est pour ça qu'il ouvre tous les jours son coffret». A ce moment le japu sauta. Il voulut l'attraper, mais l'oiseau bondit plus loin. Il voulut l'attraper, mais l'oiseau bondit à nouveau. Chaque fois l'oiseau sautait plus loin. Puis l'aigle sortit. Puis l'oiseau cancan sortit. Il voulut les attraper, mais il n'y parvint pas. Toujours ils s'envolaient. Alors un garçon du village alla chercher le maître et lui dit: «hé toi!». «Qu'y a-t-il?». «Il y a quelqu'un qui a laissé s'échapper tes petites bêtes!». «Qui lui a permis?». «Personne. C'est lui-même qui y a touché». «Oui, je vois. Vous touchez à mes petites bêtes». Il rentra aussitôt chez lui: «qu'est-il arrivé? Qu'est-il arrivé?». «Oh, c'est moi qui ai ouvert ta mallette». «Qui t'a dit d'y toucher? Moi je n'ai rien dit!». Le maître voulut attraper ses oiseaux, mais il n'y parvint pas. Chaque fois qu'il s'en approchait, ils allaient se poser ailleurs, hors de portée. Alors le maître resta pensif, pleurant: «Ah, mes petites bêtes se sont envolées! Elles ne désirent pas vivre ici. Puisque c'est ainsi, moi non plus je n'habiterai plus ici. Mais je me demande où vont me conduire mes oiseaux».

Alors le japu se mit à parler: «tegele-tegele, fais de la farine de manioc<sup>15</sup> et partons pour le Parana<sup>16</sup>. Je ne peux plus vivre ici parce que c'est très petit. Il n'y a pas de place. Je ne sais pas où il y a de bons endroits». Le maître fit de la farine ainsi que des beiju<sup>17</sup>. Alors le japu dit: «tegele-tegele, où en es-tu? Est-ce prêt? Y a-t-il de la farine? Y a-t-il des beiju?». «C'est prêt», répondit le maître. «Bien. Demain on s'en va». Le lendemain, tôt le matin, le japu dit à son maître: «tegele-tegele, allons-y! Partons maintenant. Tout est en ordre?». «Oui, j'ai tout préparé». Alors l'homme parla avec ses parents: «bien, je m'en vais. Vous ne désiriez pas que j'habite ici. Moi je désirais

vivre ici, mais vous avez laissé partir mes petites bêtes. Vous les avez lâchées». Puis il se tut. Alors il s'en alla. Il descendit le rio Paru<sup>18</sup>. Il descendit, il descendit jusqu'en aval des chutes Tulé<sup>19</sup>. «Tegele-tegele, fais un petit abattis ici. Plante tout, plante le manioc, attends, puis récolte. Quand ce sera mûr, nous repartirons. Moi je vais à la recherche d'un endroit approprié. Je ne sais pas où nous le trouverons». «C'est ça». Alors les oiseaux s'en allèrent. L'homme resta là à défricher. Il brûla l'abattis et planta.

Plusieurs mois plus tard, le japu réapparut. «Tegele-tegele, je suis de retour. Je n'ai pas encore trouvé d'endroit. Nous allons descendre là-bas jusqu'à l'Amazone. Je suis déjà allé jusqu'à l'Amazone, j'ai cherché où nous pourrions habiter, mais il n'y a pas d'endroit où rester», dit-il au maître. «Bien». Tout était déjà mûr, le manioc, le maïs, le giraumon<sup>20</sup>, les melons d'eau, tous les fruits. Alors il fit provision de graines de melon d'eau, de giraumon, de papaye, de pousses de manioc, de canne à sucre. Il fit provision de tout. Le lendemain à nouveau: «tegele-tegele, allons-y!». «C'est ça». Alors, ils descendirent, ils descendirent jusqu'à Almeirim<sup>21</sup>. «Tegele-tegele, tu vas refaire un abattis ici. Je vais voir où nous allons habiter. Ici, il n'y a pas d'endroit qui convient. C'est pourquoi je vais chercher». Alors le maître fit à nouveau une plantation. Les oiseaux, eux, s'en allèrent. Ils revinrent beaucoup plus tard. Ils revinrent en janvier. Le maître pensait: «holà, mes petites bêtes sont allées bien loin!».

Enfin le japu revint: «tegele-tegele, j'ai trouvé l'endroit où nous habiterons. Est-ce que tout est prêt? La farine? Et les beiju?». «Non, pas encore, je n'ai pas encore tout préparé». «Bon, alors fais-le!». «C'est ça». Aussi il prépara tout, les pousses de bananes, de canne, de manioc et de giraumon, tout. Alors ils se mirent en route. Quand la lumière commença à s'obscurcir, le japu dit: «arrête-toi ici! On va dormir ici». Alors ils firent un rancho et dormirent. «Je vais je ne sais où», pensait le maître, «jamais mes parents ne voudront venir vivre jusqu'ici. Je serais resté là-bas, mais mes petites bêtes ne désiraient plus habiter avec eux». Le lendemain, ils repartirent. «Allons-y!». Puis, le lendemain à nouveau. Chaque jour ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils arrivent au Parana. «Tegele-tegele, voici notre endroit. Ceci est le Parana. Maintenant tu vas construire une ville. Nous habiterons ici». Là où ils s'établirent, il y avait un grand arbre. Le japu

<sup>14</sup> Nom wayana désignant une nuance de bleu lapis. De fait, bleu «du cotinga chiri».

<sup>15</sup> Farine de manioc. Les Wayana-Aparai en emportent toujours une provision lors de leurs grands déplacements et voyages.

<sup>16</sup> Parana: nom brésilien désignant un bras de rivière ou un canal entre deux rivières. Mais au Brésil, c'est aussi le nom propre de plusieurs fleuves, rivières ou régions. Ici un endroit très éloigné que le conteur ne savait pas localiser. Voir aussi la signification wayana de ce terme dans les notices explicatives.

<sup>17</sup> Beiju: nom brésilien désignant la cassave, soit la galette de manioc. Avec la farine de manioc, c'est l'aliment quotidien par excellence qui accompagne la viande ou le poisson.

<sup>18</sup> Rio Paru de l'Est: grand affluent de rive gauche de l'Amazone sur les bords duquel, près de la frontière entre le Brésil et les Guyanes, habitent les Wayana-Aparai.

<sup>19</sup> Tulé: nom propre wayana d'une grande chute coupant le cours du Rio Paru de l'Est à mi-distance entre ses sources et son embouchure avec l'Amazone.

<sup>20</sup> Nom commun à plusieurs variétés de courges.

<sup>21</sup> Almeirim: localité sur la rive gauche de l'Amazone.

alla s'y installer. L'homme fit un village. Il planta tout ce qu'il avait. Alors tout fut prêt. Alors le maître recueillit les perles. Le japu déféqua, l'aigle et l'oiseau cancan aussi. Il y avait beaucoup de perles. Il y en avait des blanches,

il y en avait des chiriman, il y en avait des rouges, il y en avait des bleues, tout. Alors le japu resta là dans la ville qu'il habite. Je ne sais pas pourquoi il resta dans la ville. Il y demeure, il n'est pas mort. Voilà l'histoire du japu.

### III. Le commentaire du narrateur

L'auteur: Étais-ce une ville ou un village?

Le narrateur: *Tout d'abord un village. Oui, un village. Puis ça devint une ville...*

L'auteur: ... et c'est là que le japu, l'aigle et l'oiseau cancan...

Le narrateur: *... oui, là au sommet du grand arbre...*

L'auteur: ... posant des perles...

Le narrateur: *... des perles, oui. Chiant des perles. C'est pourquoi au pied du grand arbre il y a beaucoup de perles, un tas. C'est pour ça que nous, les Wayana, nous disons que les perles que les Français amassent, celles-là, je ne sais pas, il semble que ce sont les Français qui les font. Je ne sais pas, je ne sais pas où ils trouvent ces perles-là. Mais vous, les Suisses<sup>22</sup>, vous ne connaissez pas le japu, n'est-ce pas? Je ne sais pas où il se trouve.*

L'auteur: Quel était le nom du japu en Wayana? Kulima?

Le narrateur: *Kulima, non. Tahèk. Oui, tahèk<sup>23</sup>.*

L'auteur: C'est un autre type?

Le narrateur: *C'est ça, un autre type. Identique au kulima, tu vois. La même queue, les yeux bleus, mais le bec rouge.*

L'auteur: Et quel est le cri du kulima?

Le narrateur: *«Chaaaa-chao-tchuk-tchuk-tchuk-tchuk-tchuk-tchuk», il fait ainsi.*

L'auteur: Et le tahèk?

Le narrateur: *«Tegele-tegele», il chante ainsi. Maintenant tu vas peut-être penser que nos aïeux ont menti, non? Ah! c'est de la blague, les japus ne font pas de perles! Comment pourraient-ils avoir des perles! Eh bien, tu vois, il y a quatre ans, j'ai fléché un tahèk. Joli, tu sais. Durant la nuit, il déféqua. Alors... Non! c'est faux ce que je dis. Le premier que j'ai fléché est mort. Je l'ai fléché pour le manger. «Erèwèto<sup>24</sup>, plume ce japu et prépare-le moi!». «Oui!». Alors Erèwèto le pluma et en vida l'estomac. Elle y trouva des perles bleues. «Il y a des perles dans son ventre!», cria-t-elle. «Ce n'est pas*

*vrai! dit ma femme, tu les as trouvées par ici!». «Je n'ai rien trouvé du tout! Tu veux voir? Eh bien, viens regarder le ventre!». Eh bien, le petit ventre, il était plein de perles.*

L'auteur: Vraiment?

Le narrateur: *Vraiment, oui. Alors nous avons rassemblé les perles pour que tout le monde puisse les voir. Une autre fois, j'ai fléché un autre tahèk avec une flèche qui ne tue pas. Tu sais, une kamata<sup>25</sup>, une flèche qui n'a pas de pointe, un assommoir. Bon, je l'assommaï, il tomba. Aussitôt je l'attrapai. Je l'attachai avec une entrave. Peu après, il déféqua. Un tas de perles. Bien tia-tawaman<sup>26</sup>.*

L'auteur: Tia-tawaman?

Le narrateur: *C'est ça. Puis nous les avons ramassées. De jour de nouveau, il y en avait une nouvelle fois parce qu'il avait déféqué. Or, durant la nuit, l'oiseau voulut s'envoler. Il resta pendu et mourut. Quand je me réveillai, il était mort. «Putamerda!<sup>27</sup> pauvre petite bête. J'étais vraiment triste. Ah bon, je pensais, ça s'explique. Le japu autrefois pouvait bien avoir des perles puisque celui-ci en avait. D'ailleurs, tu sais, les perles, elles sont là chez moi. Mais je ne te les ai pas fait voir<sup>28</sup>. Elles sont là, bien rangées. Oui.*

L'auteur: Le tahèk faisait des perles tia-tawaman?

Le narrateur: *Oui, tia-tawaman.*

L'auteur: Et dans le ventre de l'autre?

Le narrateur: *Dans le ventre de l'autre, chiriman. Il n'y avait pas de rouge. Quant à celui que j'ai fléché, que des tia-tawaman, toujours tia-tawaman. Il ne déféquait que des tia-tawaman. Oui, mais il est mort, malheureusement.*

L'auteur: Et l'aigle aussi faisait des perles?

<sup>24</sup> Erèwèto: nom de la fille adoptive du narrateur.

<sup>25</sup> Kamata: nom wayana désignant la pointe de flèche-assommoir employée pour la chasse aux oiseaux.

<sup>26</sup> Tia-tawaman: nom wayana désignant une nuance de rouge orangé.

<sup>27</sup> Cette exclamation, très employée par les Wayana lorsqu'ils parlent brésilien, n'a dans leur bouche rien d'injurieux, elle ne traduit qu'un dépit.

<sup>28</sup> Ceci s'explique par le fait que le commentaire a été enregistré au village d'Aldeia Bona et non pas à Anapuaka, domicile du narrateur, où nous ne sommes pas redescendu.

<sup>22</sup> S'explique en raison de la nationalité suisse de l'auteur.

<sup>23</sup> Kulima et tahèk: noms wayana désignant deux oiseaux de la famille des ictéridés. Voir distinction et déterminations plus précises dans les notices explicatives.

*Le narrateur: Cette harpie, c'est possible. Je n'ai jamais examiné son ventre, tu vois.*

L'auteur: Mais celui que le maître du japu conduisit en ville, il faisait aussi des perles?

*Le narrateur: Il en faisait. Il en faisait des blanches. Quant à l'oiseau cancan...*

L'auteur: ... quel type d'aigle c'était? Comment les Wayana l'appellent-ils?

*Le narrateur: Pia<sup>29</sup>. L'oiseau cancan, lui, il en faisait des quasi chiriman, mais pas très belles. Oui, l'oiseau cancan faisait des perles comme ça. Voilà. Voilà l'histoire du japu. Oui, c'est ainsi que racontèrent papa et grand-papa. Oui, ils racontaient comment c'était autrefois. Ainsi, tu vois, si on n'avait pas ouvert le coffret du propriétaire, le japu serait resté ici. Il semble bien qu'on aurait su faire des perles parce que le japu nous l'aurait enseigné. Nous pas, mais il y a longtemps, nos grands-parents. Le japu le leur aurait enseigné. Nous serions devenus riches. Voilà donc l'histoire.*

L'auteur: ....

*Le narrateur: D'ailleurs, il y est aussi allé au Parana...*

L'auteur: ... tu parles de qui?

*Le narrateur: Mékuanari.*

L'auteur: Mékuanari? Qui est-ce?

*Le narrateur: Un Wayana. Les Français l'emmenèrent. Il traversa l'Amazone<sup>30</sup>, puis il entra dans le Parana. Il traversa là où... les navires ne peuvent pas aller, seuls les avions. Alors il se posa là, au Parana, près du japu. Les Français dirent près du japu. «Près du japu», Mékuanari raconta, «il y a des miçangas partout dans la forêt. Partout il y a des miçangas, mais les Français ne laissent pas y toucher. Non, ils ne laissent pas». «Si tu touches ceci, tu vas mourir parce que tu n'as pas payé! Il faut aller les prendre là où se trouve le japu». Là-bas, les Français ramassent des perles, mais ce n'est pas la même chose. Là-bas, elles sont toutes percées, toutes faites, mais là où ils habitent, c'est la même chose que des pierres, la même chose que des pierres. Tout d'abord, il y a un grand tir. Puis ils ramassent, ils ramassent. Alors le japu dit: «Ça suffit! L'eau va venir vous tuer, l'eau va remplir davantage le fleuve». Quand on prend beaucoup de miçangas, des gens meurent pour payer. Oui, c'est très dur de tirer des perles. J'ai vu comment on les ramasse, mais j'ai vu de loin seulement. Les Français m'ont dit de ne pas y aller», Mékuanari raconta.*

<sup>29</sup> Pia: nom wayana désignant l'aigle harpie (*Harpia harpyja*, L.).

<sup>30</sup> De fait, on le verra plus bas, l'itinéraire de Mékuanari ne paraît pas avoir passé par l'Amazone. Il s'agit là vraisemblablement, comme souvent ailleurs, d'une résurgence du mythe.

L'auteur: Comment était son nom, dis-tu?

*Le narrateur: Mékuanari. Mais il avait deux noms: Mékuanari et Howo. Mékuanari, c'était son surnom. Howo, son nom<sup>31</sup>.*

L'auteur: C'était donc un Wayana qui voyagea jusque là-bas?

*Le narrateur: Oui, un Wayana qui fit le voyage là-bas. Il est né sur le Paru. Quand il était encore petit, un homme le battit. Il le frappa, il le frappa. Ça se passait sur le Jari. Un mèkoro<sup>32</sup> était là et regardait: «Ça suffit! dit-il, arrête de battre cet enfant! Cet enfant est le fils de mon ami. Son père était vraiment bon avec moi. Oui, c'était mon ami. Il élevait des chiens. Ses chiens étaient de très bons chiens. Ils chassaient tout, les jabutis, les pacas, les caïtutus<sup>33</sup>, les tapirs, tout. Les tatous aussi. Maintenant, je ne mange plus rien. Mes chiens sont morts. Je vais élever ce gamin». Alors le Wayana dit: «Prends-le! Ce gamin ne comprend rien à rien. Je n'ai pas besoin de gamin de cette espèce!». Alors le mèkoro dit: «Bien, je vais l'emmenner, je vais l'élever». Alors il l'emmena sur le Litani. C'était encore un enfant quand il arriva dans le village du mèkoro. Puis, peu de temps après, les Français l'appelèrent: «Ah! je voudrais connaître Mékuanari, l'Indien». Alors le mèkoro dit: «Va voir le gouvernement». «Où?». «Là-bas, au Surinam». Il alla donc au Surinam et resta là. Il ne comprenait pas la langue. Alors on mit le fusil sur l'épaule. Les Français tirèrent. Non pas tirèrent, mais le fusil tomba violemment «Teng!». Mékuanari s'effondra. Les Français le relevèrent et le mirent au lit<sup>34</sup>. Puis il se réveilla et demanda de l'eau: «Ah! je désire de l'eau». «Ah oui! voilà ce dont tu avais besoin au début, Mékuanari». «Oui, c'est ça». «Eh oui! tu ne savais pas. Alors maintenant, tu vas apprendre, tu vas pouvoir parler et nommer chaque chose. Tu vas savoir le nom de l'eau, tu vas pouvoir demander de la farine de manioc, du riz». «C'est ça précisément. Je veux de la farine de manioc, du riz et de la viande». Alors on lui donna à manger. Avant il ne mangeait pas, tu comprends. On l'appelait à manger, mais il n'y allait pas. Il ne comprenait pas.*

*Quand il fut grand, presque un homme, quasi comme Inan-Inan<sup>35</sup>, on le demanda à Cayenne. Le gouvernement l'appela. Oui, Cayenne. Le*

<sup>31</sup> En ce qui concerne l'historicité du personnage de Mékuanari, voir les notices explicatives.

<sup>32</sup> Mèkoro: nom wayana désignant les Noirs.

<sup>33</sup> Jabuti: tortue terrestre (*Geochelone denticulata*); caïtutu: pécaru (*Tayassu tajacu*); paca: mammifère rongeur (*Cuniculus paca*). Tous noms brésiliens.

<sup>34</sup> Cet épisode est quelque peu obscur. Peut-être fait-il allusion à un maniement d'armes d'une troupe ou à une relève de la garde. Par ailleurs, le narrateur parle de Français alors qu'il s'agissait vraisemblablement ici de Hollandais.

<sup>35</sup> Inan-Inan: nom d'un parent éloigné du narrateur, un jeune homme de vingt ans environ.

maître lui dit: «Maintenant tu n'habiteras plus avec moi, Mékuanari. Le gouvernement désirerait que tu ailles vivre avec lui. Maintenant tu vas me quitter». Mékuanari dit: «Je ne sais pas, mais je suis accoutumé ici». «Là-bas aussi tu vas t'accoutumer après quelque temps». «Ah bon!». Alors il alla à Cayenne. Puis le gouvernement l'appela de nouveau. Il le réclama plus loin, plus en avant. Alors le gouvernement dit: «Maintenant c'est le gouvernement, le gouvernement<sup>36</sup> même qui t'appelle, Mékuanari. Il est bon, il te donnera de l'argent, de la marchandise. Ici, avec nous, tu ne deviens pas riche. Moi, je suis le gouvernement, mais je ne suis pas beaucoup le gouvernement, non. Je suis peu le gouvernement. Mais là-bas, c'est beaucoup le gouvernement. Là-bas, il est notre maître à tous, lui». «Bon, je ne sais pas». «Oui, tu vas être riche. L'argent ne va pas te manquer. Quand tu travailleras à la plantation, quand tu iras pêcher, quand tu iras tuer du gibier, alors tu vas devenir riche. Si tu désires de l'argent, tu vas gagner de l'argent. Si tu désires de la marchandise, des perles, tu vas en gagner. Tu ne payeras pas, parce que tu auras déjà payé en pêchant, en plantant l'abattis, en coupant du bois». «Si». «Ce sera ton travail». «Bien». Alors le gouvernement ordonna à un homme de conduire Mékuanari là-bas: «Conduis Mékuanari! Tu le conduis directement auprès du gouvernement. Si tu traînes par ici par là, le gouvernement sera en colère contre nous, contre moi aussi». C'est pourquoi, l'homme le conduisit là-bas, chez le gouvernement, au Parana. Je ne sais pas où se trouve le Parana. Alors il voyagea plusieurs jours. Le navire s'arrêta, il ne pouvait plus avancer. «Bon! Mékuanari, nous allons sortir ici», lui dit le Français, «on va quitter ce navire». Alors il prit l'avion. Il arriva. L'avion se posa, il sortit. Puis il prit une voiture et il continua. Il arriva là. Il frappa à la porte: «tèk-tèk-tèk!». Un garçon ouvrit: «Qu'y a-t-il?». «L'homme est ici». «C'est ça». «Oui, je viens conduire cet homme, Mékuanari» et il remit un billet. «Ah! c'est ça». Alors le garçon appela: «Entre, Mékuanari!». Il entra. Le garçon s'en retourna pour aller parler tout d'abord avec le gouvernement. Il arriva auprès de lui: «Bonjour!». «Bonjour!». «Vous avez fait appeler cet Indien?». «Oui, je l'ai fait venir». «Bien, je vais le chercher». «Il peut rester». «Je ne sais pas s'il veut rester ici ou non». «Je pense qu'il va rester avec moi». Alors le gouvernement saisit Mékuanari: «Ah! mon fils, tu es venu mon fils! Il le prit, le souleva et le serra contre sa poitrine<sup>37</sup>: «Mon fils, tu es arrivé!». «Papa<sup>38</sup>, je suis venu. Vous m'avez appelé». «Oui, je

t'ai appelé, mon fils, pour que tu habites avec moi, pour que tu travailles avec moi. Tu vas rester ici. Tu auras un peu d'argent. Ce n'est pas beaucoup, mais ça suffira pour t'acheter quelque chose, pour t'amuser par ici, un peu partout». «Bien». Alors l'homme qui accompagnait Mékuanari prit congé: «Alors je m'en vais». «C'est ça». «Au revoir!». «Au revoir!». L'homme sortit. Mékuanari pensait: «Eh bien voilà. Je n'irai plus, non. Je reste ici. Je n'ai pas de père, je n'ai pas de frère, je n'ai pas de sœur. Je reste ici». Alors Mékuanari travailla.

L'auteur: Travailla quoi?

Le narrateur: La plantation. A défricher la plantation. Puis il travailla à ramasser du bois. Puis à charger ce bois. Le bois, on ne le brûlait pas. Le gouvernement avait demandé de ne pas le gaspiller et de l'apporter. On le transporta par voiture. Puis le gouvernement appela le personnel et donna tout le bois. Puis le gouvernement paya. Il payait toujours. Après dix jours de travail, il payait. Il demanda: «Que veux-tu, Mékuanari? De l'argent de nouveau ou de la marchandise?». «Je veux des perles et du tissu». «Bien». Alors il arriva beaucoup de marchandises, toutes sortes de choses. Il ne manquait rien. Puis Mékuanari retourna chez les Indiens. «Mékuanari, tu vas chez les Indiens. Tu vas chercher du bois, tu vas emporter de la marchandise. Ce type, Papagaio, sait comment faire. Tu vas avec Papagaio».

L'auteur: Qui disait cela?

Le narrateur: Le gouvernement. Bien. Et puis Mékuanari alla chez le commandant...

L'auteur: Le commandant?

Le narrateur: Oui. Mékuanari parla avec le commandant. Il lui remit un billet disant qu'il devait emmener Mékuanari pour aller chercher du bois chez les Indiens. Il alla. Il arriva là dans le village des Indiens. Alors les Indiens chargeaient à l'intérieur du navire. Puis ils demandèrent: «Ça suffit ou ça ne suffit pas?». Mékuanari parla avec Papagaio: «Qu'est-ce que tu penses? Ça va? Ce bois paie-t-il la marchandise?». «Non, ça ne suffit pas encore. Demande qu'on en apporte davantage parce qu'il y a beaucoup de marchandises!». Alors Mékuanari dit: «Mettez-en davantage». Ils en mirent davantage. Puis Papagaio dit: «Maintenant ça suffit. C'est payé». «Bien». Alors le navire retourna. Il arriva là et aborda. Le jour entier des voitures transportèrent le bois près de la maison. Alors ce fut prêt. Quand tout fut terminé, le gouvernement appela Mékuanari. Alors il entra dans la maison. «Tu es arrivé, mon fils!». «Je suis arrivé». «Ah mon fils!». «Que penses-tu du bois que j'apporte?». «Ah oui! Où est-il? Allons voir!». «Il est là». «Ah oui, mets-en de côté pour nous!». «Ceci?». «Oui,

<sup>36</sup> Gouvernement: c'est la traduction du mot brésilien *governo*, soit le gouvernement, les autorités. Mais ici il paraît bien s'agir de l'Autorité suprême, du Gouvernement proprement dit.

<sup>37</sup> Il va sans dire que cette expressivité de l'accueil est totalement étrangère au comportement Wayana.

<sup>38</sup> En wayana *papak* désigne le père et les frères du père, mais peut aussi s'appliquer à un homme de la génération du père.

ceci». Puis il appela son équipe: «ting-ting-ting!». Les gens arrivèrent en foule et aidèrent. Chacun portait un bois, chacun un, chacun un, à chaque endroit. Puis il n'y en eut plus. «Ah, il n'y a pas encore assez de bois, Mékuanari!». «Ça ne suffit pas?». «Non, ça ne suffit pas. Il y a beaucoup de gens». «Ah oui», dit Mékuanari. C'est ainsi qu'il racontait.

Puis une autre fois, il alla là où les Français tirent les perles, là où habite le japu. «Mékuanari, demain les Français vont tirer des perles, ils vont les casser comme on fait pour la pierre». «Bien». Alors le gouvernement parla: «Mékuanari, tu ne désires pas aller jeter un coup d'œil là où les gens tirent les perles?». «Oui, je désire voir». «Alors, vas-y!». Il appela un employé: «Tu vas avec cet homme Mékuanari, mais tu ne l'emmènes pas trop près sinon il va mourir». «Bien». Alors ils affrétèrent un navire. Puis il navigua, il navigua, il navigua. Le bateau s'arrêta. «On va rester ici». Alors il y eut des détonations: «teeey! teeey! teeey!». L'eau se retira. Les hommes sautèrent, ils tirèrent et cassèrent les perles. Ils cassèrent les perles et les mirent dans un sac. Puis le maître, le japu, dit: «tegele-tegele-ça-suffit! Attention-l'eau-va-vous-noyer. Vous-allez-mourir». Alors chacun regagna le bateau. Peu après l'eau recouvrit de nouveau: «houuuuuuu!». Des hommes moururent. Trois personnes moururent pour payer les perles. C'est le japu qui le demanda, semble-t-il. Oui, des Français meurent quand on tire les perles. Ainsi racontait Mékuanari.

L'auteur: Mais, dis-moi, je n'ai pas très bien compris. Pourquoi pour se rendre au Parana on ne pouvait pas y aller en bateau?

Le narrateur: Au Parana? Parce que l'eau était dure, c'est pour cela que les navires n'avancent pas. Oui, c'est comme ça. Dure. Comment vous dites, vous les Suisses, pour désigner ces bateaux qui vont sur l'eau? Navires, non? Eh bien, ces navires ne pouvaient plus aller là-bas parce que l'eau était dure. Alors Mékuanari s'arrêta. Là, il y avait une ville où on pouvait prendre l'avion. Alors il prit l'avion et atterrit là dans l'autre ville. Je ne sais pas le nom de la ville.

L'auteur: Sais-tu quand Mékuanari raconta cette histoire?

Le narrateur: Il y a très longtemps. Non, pas vraiment très longtemps. Grand-papa était encore vivant...

L'auteur: ... Ton grand-papa était encore vivant...

Le narrateur: ... Oui.

L'auteur: Comment? Mékuanari revint ici?

Le narrateur: Oui, il revint...

L'auteur: ... et il raconta à tout le monde?

Le narrateur: Oui, il raconta à mon arrière-grand-père. Tout d'abord Mékuanari ne voulait pas revenir, mais son oncle alla le chercher.

Les Français avaient demandé à Mékuanari de venir acheter des perroquets ici, chez nous, et chez les Tiriyo<sup>39</sup>, tu vois. Alors il se mit en quête des perroquets. Il arriva sur le Jari. Il s'y arrêta. Là, il ne voulut plus continuer jusque sur le Paru. Les Noirs qui l'accompagnaient l'invitèrent à poursuivre. «Je ne vais pas». «Tu ne vas pas?». «Non». «Pourquoi?». «Parce que je suis fatigué. Maintenant c'est vous seuls qui irez acheter les perroquets. Prenez cette marchandise pour l'échanger!». «Bien». Alors il resta là. Les Noirs arrivèrent sur le Paru. Ils remontèrent le cours. Alors ils dirent: «Avez-vous des perroquets?». «Non, il n'y en a pas». «Il n'y en a pas?». «Non, il n'y en a pas». «Non? Parce qu'on vient chercher des perroquets pour les acheter; pour les acheter et les apporter à Mékuanari, votre parent, pour qu'il les remette au grand gouvernement». «Ah oui?». «Oui». Alors quelqu'un dit: «Mékuanari? Mais c'est mon neveu! Je vais aller le voir».

L'auteur: Qui parla ainsi?

Le narrateur: Son oncle. Je ne sais pas son nom. Alors il alla le chercher. Il arriva sur le Jari. Mékuanari était là. Le jour de l'arrivée de l'oncle, un homme se disputa avec Mékuanari. Mékuanari était allé prendre un chibé<sup>40</sup> parce qu'il avait faim. «Ah, j'ai faim!». Il s'adressa à une femme: «Tu me fais un peu de chibé?». «Oui». Alors la femme fit du chibé, puis elle le lui apporta dans unealebasse: «Voilà ton chibé!». «Si». Alors il se mit à boire. Au même moment, le mari de la femme arriva et, tandis que Mékuanari buvait, il donna un coup dans laalebasse. Mékuanari eut le visage tout mouillé. Il se fâcha. Il agrippa l'homme et le tua presque. «Ah voilà comment vous êtes! Toujours méchants avec moi. Alors je m'en vais, jamais plus je ne reviendrai. Si je suis revenu ici, c'est parce que le gouvernement m'a dépêché pour acheter des perroquets. Voilà pourquoi je suis ici». C'est à ce moment que l'oncle arriva. Il alla vers lui: «Tu étais ici, neveu?». «Oui, je suis ici». «Alors bien, tu vas rester avec nous». «Non, je m'en vais parce que les gens sont toujours fâchés contre moi, je ne sais pas pourquoi». «Non, tu vas rester ici avec moi. Ici non, mais sur le Paru. Tu vas venir habiter avec moi sur le Paru». «Bon». «Si je veux que tu restes avec moi, Mékuanari, c'est parce que tu es le fils de ma sœur, de ma propre sœur. Voilà la raison. C'est pour ça que je suis venu». Mékuanari pensait: «Bon. Laissons arriver les Noirs». Il attendit. Après dix jours, les Noirs arrivèrent. Il leur parla: «Prenez les perroquets que je devais apporter au gouvernement. Moi je n'y vais plus parce que mon oncle a besoin de moi. Je vais demeurer avec

<sup>39</sup> Tiriyo ou Trio: groupe ethnique voisin des Wayana-Aparai habitant la région des sources du rio Paru de l'Est et du rio Paru de l'Ouest.

<sup>40</sup> Chibé: nom brésilien désignant un mélange de farine de manioc et d'eau.

lui». *«D'accord». Alors Mékuanari resta. Il ne s'en alla plus.*

L'auteur: Il resta ici?

Le narrateur: *Oui, il demeura ici sur le Paru.*

L'auteur: Il est mort ici sur le Paru?

Le narrateur: *Oui, il est mort ici. Mékuanari était allé habiter avec son oncle. Il habitait dans la région des sources du Paru, je ne sais pas l'endroit précis. Sur le Paru même, mais dans le haut. Là, il passa plusieurs années. Puis il descendit sur le Citaré pour acheter des hamacs et des plumes de toucans. Il remonta le Citaré jusqu'où habitait mon arrière-grand-père. C'est là que mon arrière-grand-père conversa avec lui: «Où étais-tu, parent?». Alors Mékuanari: «J'étais très loin!». «Très loin?». «Très loin, oui. Personne ne va là-bas. Il y fait froid». «Froid?». «Il faut des habits, beaucoup d'habits. On ne peut pas aller avec un seul habit, une seule chemise. On meurt de froid. Le froid tue les gens». «Quoi! c'est comme ça?». «Oui, parent, c'est comme ça là-bas». «Mauvais, hein?». «Pas très mauvais, mais froid, très froid. Oui, je suis allé au Parana, près de la ville du maître du japu. Là, sous le japu, dans la forêt, il y a des perles toutes faites. Mais les Français ne permettent pas qu'on les touche. Près du japu, il y a des perles identiques à de la pierre. Les Français les tirent avec des fers, en battant. Ils frappent, ils frappent, ça se casse, puis ils ramassent. Des gens meurent quand ils ramassent des perles. C'est pourquoi ce ne sont que de vilaines personnes qui tirent les perles. Certains n'ont pas de jambes, il en est qui n'ont pas d'oreilles, un autre n'a pas de trous de narine, un autre que d'un côté, certains n'ont pas de doigts ou juste un bout seulement ou que deux doigts». «Ils sont comme ça ceux qui tirent les perles?». «Oui, ils sont comme ça ceux qui travaillent, il n'y a que de vilaines personnes»<sup>41</sup>. C'est ainsi que Mékuanari racontait à mon arrière-grand-père.*

L'auteur: Tu as dit que ton grand-père aussi avait vu Mékuanari?

Le narrateur: *Oui, quand il était encore petit.*

L'auteur: Quelle grandeur?

Le narrateur: *Petit comme ça.*

L'auteur: Et Mékuanari?

Le narrateur: *Mékuanari était un homme presque vieux déjà. Comme Araïba environ, oui, le corps comme celui d'Araïba*<sup>42</sup>. *Il y a longtemps.*

L'auteur: Qui t'a raconté l'histoire du japu et de Mékuanari?

Le narrateur: *Mon père et mon grand-père.*

L'auteur: Et, dis-moi, ton grand-père habitait où sur le Citaré?

Le narrateur: *Là, dans le centre, à l'intérieur. Son village s'appelait Aliwèuku. C'est là que je suis né. Il y avait aussi tout près le village du père de Mokopi*<sup>43</sup> *au lieu-dit Chituèuku.*

L'auteur: C'était loin du Citaré?

Le narrateur: *Je ne sais pas bien. Peut-être une heure. Il y avait un igarapé*<sup>44</sup> *tout près, l'igarapé Chituèuku.*

L'auteur: On pouvait remonter l'igarapé en pirogue?

Le narrateur: *Non, on ne pouvait y aller que par terre.*

L'auteur: Et à cette époque, comment aviez-vous de la marchandise?

Le narrateur: *Qui nous apportait de la marchandise? C'étaient les Mèkoro. Les Mèkoro nous apportaient de la marchandise. Ils étaient tout le temps en route. Ils remontaient jusqu'aux sources du Paloemeu. Là, ils débarquaient. Puis, par terre, ils allaient vers l'intérieur jusqu'aux sources du Paru. Ensuite, ils descendaient par étapes jusqu'au Citaré. Là, ils entraient. A chaque fois qu'il y avait un port, ils abordaient et se rendaient au village. Ils apportaient diverses choses: des miçangas, des haches, des moustiquaires, du tissu, mais jamais beaucoup. Ils ne donnaient rien. La marchandise était vite épuisée. Jamais ils ne retournaient avec quelque chose. Ils laissaient tout. Nous leurs donnions des hamacs, des chiens, des arcs, des flèches, des perroquets, des noix de kawai*<sup>45</sup>, *des ceintures de coton ou de poils de singe coamba*<sup>46</sup>. *Autrefois, on employait les poils de singe coamba pour faire des ceintures.*

L'auteur: Comment étaient les perles?

Le narrateur: *Les perles? Bleues, bleu-violet, bleu clair, roses, et de grandes perles rouges. De petites perles rouges, il n'y en avait pas. Que des grosses.*

L'auteur: Tu te souviens de quelques noms de Noirs mèkoro?

Le narrateur: *Non, je ne me souviens plus. Je ne me souviens plus que d'Aièna. Il y avait plusieurs noms, mais je ne me souviens plus. Il y a longtemps.*

<sup>43</sup> Mokopi: nom d'un chef de village du Citaré décédé en 1971. A cette date, il était le plus vieux des Wayana-Aparai du Brésil.

<sup>44</sup> Igarapé: nom brésilien désignant un petit cours d'eau, une crique. Le nom wayana est *èuku* qui apparaît dans les noms: Chituèuku et Aliwèuku.

<sup>45</sup> Kawai: nom wayana désignant une coque de noix non déterminée. Les Wayana emploient les noix de *kawai* comme grelottière attachée au mollet.

<sup>46</sup> Coamba ou *coata*: nom brésilien désignant un singe-atèle dit singe-araignée (*Ateles sp.*).

<sup>41</sup> Cette description fait penser qu'il s'agit de lépreux.

<sup>42</sup> Araïba: nom d'un parent éloigné du narrateur. Un homme d'environ soixante-cinq ans.

## IV. Notices explicatives

Nous réunissons ici sous forme de quatre notices explicatives divers renseignements relatifs aux sujets suivants :

1. Le japu et le problème de sa détermination.
2. Le voyage du maître du japu.
3. Le Parana, sa localisation.
4. L'historicité du personnage de Mékuanari.

Il s'agit donc là de matières afférentes tantôt exclusivement au récit mythologique (rubrique 2) ou au commentaire du narrateur (rubrique 4), tantôt conjointement aux deux textes (rubriques 1 et 3). Chacune d'elles vaut par son intérêt thématique central, mais aussi, dans une optique comparative, par la nature des problèmes soulevés, soit linguistique ou historique ou ethnographique. L'information de base est contenue dans les deux textes de Dondon. Nous la complétons toutefois par des données tirées des versions du mythe et des commentaires de Matinta et Caboco, ainsi que par divers renseignements de première ou de seconde main.

### Le japu et le problème de sa détermination

Le japu est le personnage principal du mythe d'origine et du commentaire du narrateur. Il l'est à des titres divers, soit en tant que faiseur de perles et initiateur du voyage de son maître, soit encore dans la mesure où sa présence reste étroitement associée aux opérations « modernes » présidant à l'extraction des perles. Ce rôle prépondérant apparaît même exclusif dans les versions de Matinta et de Caboco où ni l'aigle, ni l'oiseau cancan ne participent à la création des miçangas. Les trois leçons insistent donc bien sur le fait que l'oiseau fournisseur est un japu, mais si pour deux d'entre elles (celles de Matinta et Caboco) il s'agit du *kulima*, soit du japu proprement dit dont la détermination est aisée, la leçon de Dondon parle, elle, du *tahèk*, une variété de japu plus difficilement identifiable. Le *kulima* ou japu proprement dit peut être assimilé sans hésitation à ce que les Anglais appellent le « crested oropendola », soit le *Psarocolius decumanus*. Selon les paroles mêmes du narrateur, ce qui distinguerait le *tahèk* du *kulima*, c'est son bec rouge, d'où le fait qu'un de nos informateurs wayana nous ait dit qu'il devait vraisemblablement s'agir du japu que les Brésiliens nomment « japu-de-bico-vermelho », soit selon le Petit Dictionnaire Brésilien de la Langue Portugaise, le *Gymnomystax yuracares*<sup>47</sup>. Ce parallélisme, a priori un peu trop simpliste pour être convaincant,

<sup>47</sup> Dénomination vraisemblablement fautive, c'est-à-dire *Gymnomystax yuracares* pour *Gymnostinops yuracares*.

pourrait toutefois se confirmer dans la mesure où en langue aparai, d'après Matinta, le *tahèk* est appelé *kulima kapaomano*, ce qui laisse suggérer que le plumage ou une partie du plumage du *tahèk* n'est pas absolument identique à celui du *kulima*, mais qu'il se caractérise par une teinte proche de celle du chevreuil *kapaò*, donc la gamme des bruns clairs. En collationnant ces divers renseignements, soit en considérant le *tahèk* comme un oiseau identique au *Psarocolius decumanus* mais dont le bec serait rouge et le plumage ou une partie du plumage brun clair, les identifications les plus plausibles sont, sur la base des documents iconographiques dont nous disposons, celles du *Gymnostinops yuracares* de Meyer de Schauensee<sup>48</sup>, du *Gymnostinops bifasciatus* de Sneathlage<sup>49</sup> ou encore du *Psarocolius viridis* de Haverschmidt<sup>50</sup>. En l'absence d'une dépouille du *tahèk*, il serait vain de vouloir pousser plus avant la détermination, qui de toute manière serait rendue difficile par l'extrême complexité classificatoire de la famille des ictéridés et, à l'intérieur de celle-ci, par des problèmes de synonymie de genre. Quoi qu'il en soit, en vertu de ce même phénomène de synonymie, nous pouvons dire que les oiseaux dont nous avons proposé la détermination appartiennent tous trois au genre *Psarocolius*<sup>51</sup>, le même donc que le *kulima*.

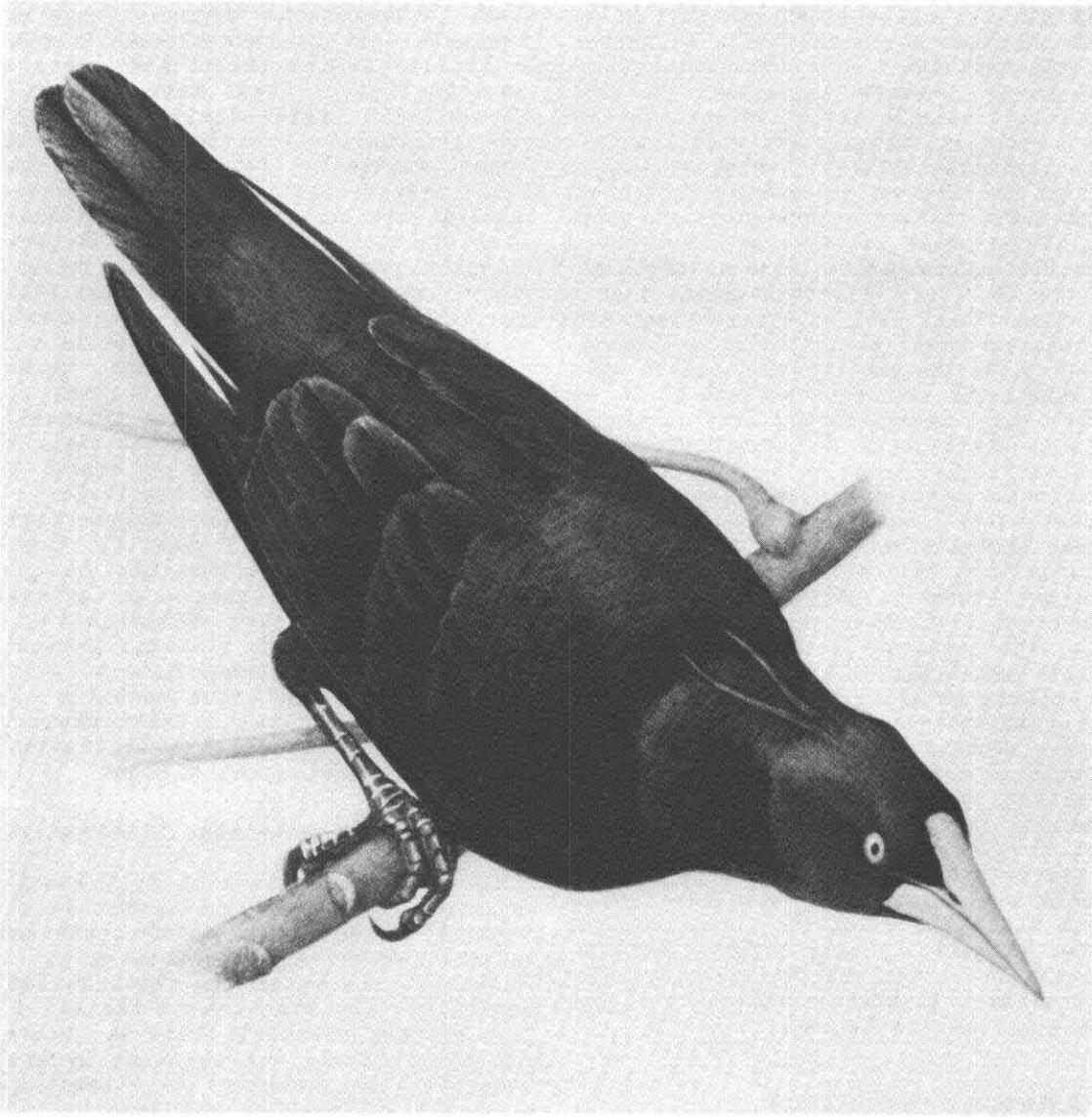
Mais ce qui importe ici davantage que l'appartenance au même genre du *kulima* et du *tahèk*, c'est l'identité de mœurs des deux passereaux. Elle apparaît clairement à la lecture des trois versions du mythe. De fait, bien qu'elles ne soient pas rares en forêt, les deux espèces de japu affectionnent plus particulièrement les zones de savane, les clairières et surtout la frange forestière des rivières. Leur habitat préféré se situe à la crête des grands arbres. Ce sont des oiseaux essentiellement sociaux même en période d'incubation. Leurs nids, souvent nombreux sur le même arbre, ont une forme caractéristique : il s'agit d'une sorte de bourse allongée de près d'un mètre de longueur faite de fibres végétales et suspendue à la verticale aux branches de l'arbre, l'entrée se trouvant à l'extrémité supérieure. Omnivore, le japu se nourrit tout à la fois de baies, de fruits, d'insectes, de fourmis et de coléoptères. La part afférente à la nourriture végétale et animale varie quelque peu d'une espèce à l'autre. A cet égard, il importe de relever le fait que tant le *kulima* des versions

<sup>48</sup> Voir R. Meyer de Schauensee, 1970, p. 355 et pl. 15.

<sup>49</sup> Voir E. Sneathlage, 1914, p. 417.

<sup>50</sup> Voir F. Haverschmidt, 1968, p. 376 et pl. 35.

<sup>51</sup> En effet *Gymnostinops* est considéré tantôt comme un synonyme de *Psarocolius*, tantôt comme un sous-genre de ce dernier.



1. Le japu *kulima* (*Psarocolius decumanus*). Photo tirée d'une planche en couleur de l'ouvrage de François Haverschmidt: *Birds of Surinam*.

de Matinta et Caboco que le *tahèk* de Dondon ne se mirent à déféquer des perles qu'après avoir été nourris par leur maître et qu'il ne s'agissait pas de n'importe quelle nourriture, mais d'une nourriture transformée, en quelque sorte doublement «humanisée» puisque d'une part elle était constituée de plantes cultivées (ignames chez Dondon; ignames, patates douces et giraumons chez Matinta) et que d'autre part ces plantes avaient été préalablement cuisinées<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Notons qu'un mythe Carib attribue l'enseignement de la cuisson des plantes cultivées au *bunia*, oiseau de la famille des ictéridés. Voir, W. Roth, 1915, p. 147 et Cl. Lévi-Strauss, 1964, p. 192.

### Le voyage du maître du japu

Le voyage que le maître du japu entreprend à l'initiative de l'oiseau s'accomplit selon un mouvement qui mérite attention. Son rythme, on le verra, est tout entier fonction des impératifs de sauvegarde et de croissance des plantes cultivées que le maître emporte avec lui. Il s'agissait, pour ne mentionner que les espèces expressément citées, de manioc, de maïs, de giraumon, de canne à sucre, de papaye, de banane et de melon d'eau. De fait, une fois acquis à l'idée du départ, le maître a pour premier souci de faire provision d'un échantillon de pousses ou de graines de chacun des produits de l'agriculture wayana. Ce

faisant, il va non seulement perpétuer au loin les principaux acquis culturels de sa communauté, mais encore soumettre son exode aux exigences de cette sauvegarde. En effet, comme l'illustre le récit, le voyage progresse par étapes qui, à chaque fois, se décomposent en deux temps : un premier temps relativement court consacré au déplacement proprement dit, soit à la navigation, enfin un second temps d'arrêt beaucoup plus long correspondant aux travaux d'aménagement d'une nouvelle plantation. Or, si les impératifs de plantation et de croissance sont évidents en ce qui concerne le second temps, les exigences de préservation, elles, sont plus discrètes mais en vérité d'autant plus contraignantes pour ce qui est de la durée du déplacement. Elles dérivent en particulier du mode de reproduction d'une plante, le manioc, qui se fait par bouture. La technique consiste à découper un segment dans la tige ligneuse de la plante et à le repiquer soigneusement en terre. Or la durée de survie d'une bouture de manioc hors de terre est très limitée. Les Wayana-Aparai la situent entre dix et douze jours au maximum. Au-delà de cette échéance, le plançon ne repousse plus. Aussi, bien que le maître n'atteigne l'Amazone qu'après plusieurs mois de voyage, la durée effective de son déplacement n'aura guère dépassé une vingtaine de jours, deux étapes, ce qui dans la réalité correspond assez au temps nécessaire à la descente du Paru en pirogue. La région de la confluence du Paru et de l'Amazone représente par ailleurs une sorte de limite extrême dans la géographie des Wayana-Aparai. Aussi le maître sait-il qu'une fois franchie cette frontière il entre dans une terre inconnue, une terre, comme il le dit lui-même, où «*jamaï ses parents ne voudront venir vivre*». Toutefois, il reste fidèle au japu et le suit jusqu'au Parana.

### Le Parana, sa localisation

Le Parana est une donnée géographique qui figure conjointement dans le récit mythologique et, à l'intérieur du commentaire du narrateur, dans l'épisode consacré à Mékuanari. Elle désigne tout à la fois le terme du voyage du maître du japu, son lieu d'établissement, et l'endroit où les Français extrayaient les perles à l'époque où Mékuanari le visita. Mais une question se pose : que signifie le mot «*parana*» et où localiser cet endroit ? Nous avons vu<sup>53</sup> qu'en brésilien le vocable s'applique à un bras de rivière ou à un canal reliant deux cours d'eau et qu'au Brésil il est devenu le nom propre de divers fleuves, rivières ou régions. De fait, le mot est d'origine Tupi, «*parana*» signifiant dans cette langue «*la rivière*». Jusqu'ici ces considérations ne nous avancent guère. Toutefois, ce qui est plus intéressant, c'est le fait que plusieurs langues d'origine

<sup>53</sup> Voir note 16.

Carib – et les dialectes Wayana et Aparai en font partie – ont également emprunté le terme au Tupi tout en en modifiant quelque peu le sens. En effet, en Carib, «*parana*» désigne «*la mer*», «*l'eau agitée*», «*les vagues*»<sup>54</sup>. C'est ainsi par exemple que les Galibi ou Caribs du Maroni surnomment les Européens et les blancs du terme de «*parana-kêrê*»<sup>55</sup>, soit littéralement «*ceux qui sont venus de la mer*», «*ceux que les vagues ont apportés*». En vertu du même principe, ils appellent la méduse «*parana epuli-rî*», donc «*fleur de la mer*». Mais qu'en est-il en langue Wayana ? Nous aurons ici l'objectivité de dire que l'intérêt du mot «*parana*» ne nous est pleinement apparu qu'après que nous ayons quitté le terrain et, qu'en conséquence, nous n'avons pas poussé nos recherches sur place comme nous le souhaiterions. Toutefois pour qui connaît la très étroite parenté des dialectes Wayana et Galibi, l'attribution au «*parana*» Wayana d'une signification identique à celle du Galibi n'apparaîtra pas inconvenante. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est que, de Cayenne, pour se rendre au Parana, Mékuanari a emprunté un navire et qu'il a navigué plusieurs jours durant. Tout le confirme donc : le Parana est bien un endroit près de la mer ou la mer elle-même et c'est aussi vraisemblablement près de la mer qu'est allé s'installer le maître du japu et son oiseau faiseur de perles.

### L'historicité du personnage de Mékuanari

La narration des aventures de Mékuanari occupe la majeure partie du commentaire du narrateur. Elle doit être considérée comme un document de première importance et ceci à double titre, soit en tant que récit autonome, soit en tant que complément à l'histoire du japu dont elle actualise le thème de l'origine des perles. Comme récit autonome, le texte s'identifie à une histoire de vie. Il constitue, au-delà du cas précis de Mékuanari, un précieux témoignage de ce qu'ont été et de ce que peuvent être le champ et la nature des relations d'un Wayana dans ses rapports avec les membres de sa communauté et surtout avec le monde extérieur. Il vaut en particulier par la finesse des notations psychologiques. Tout au long des quelques pages qui lui sont consacrées, le personnage de Mékuanari acquiert un relief et une expressivité remarquables. Or ceci n'est pas tant dû à l'étendue de la tranche de vie proposée que plutôt à la justesse et à la précision de détail de quelques épisodes. Ainsi en est-il de diverses scènes, qu'il s'agisse de l'adoption de Mékuanari par le *mêkoro*, de sa première rencontre avec le grand gouverne-

<sup>54</sup> Voir W. Ahlbrinck, 1931, p. 361 et B. J. Hoff, 1968, p. 14.

<sup>55</sup> Voir W. Ahlbrinck, 1931, p. 362. De même chez les Waiwai, le terme qui désigne les blancs est «*parana-karu*» : voir J. Yde, 1965, pp. 282 et 297.



2. Dondon, le narrateur. Photo de l'auteur, 1972.

ment, de la dispute à propos de la calebasse de *chibé* ou encore de son dialogue avec l'arrière-grand-père du narrateur. Chacune d'elles illustre un comportement significatif traditionnel et pourrait faire l'objet d'un développement. Mais tel n'est pas notre propos. Ce qu'il importe de dire ici c'est qu'à la lecture des aventures de Mékuanari on acquiert très tôt le sentiment qu'on a affaire à un personnage historique ou, pour le moins, que les péripéties qui lui sont attribuées sont véridiques: on n'invente pas des événements tels que ceux qui figurent dans le récit, même les plus étranges y ont incontestablement un fond de vérité! Tout au plus peut-on s'interroger sur le bien-fondé de leur attribution globale au

même et unique personnage et supposer que divers fragments constituent peut-être des éléments rapportés<sup>56</sup>. Quoiqu'il en soit, cet aspect du problème nous a incité à entreprendre quelques recherches sur le récit de Mékuanari. Disons d'emblée que les chances de succès d'une telle entreprise nous paraissent fort restreintes vu la rareté des documents historiques relatifs aux Wayana-Aparai. Mais contre toute attente, elles ont abouti sur un

<sup>56</sup> De fait, la seule contradiction du récit concerne un parallélisme de dates: on voit mal comment Mékuanari aurait pu prendre un avion à l'époque de la jeunesse du grand-père d'un narrateur qui, lui, a déjà environ soixante ans aujourd'hui.

point en tout cas: celui de l'historicité du personnage proprement dit. L'indice probatoire figure dans la liste des villages wayana dressée par Coudreau dans son ouvrage *Chez nos Indiens (Quatre années dans la Guyane française 1887-1891)*. Cette liste énumère les noms des villages – comme de coutume désignés le plus souvent par le nom de leur chef – en les regroupant par localisation fluviale. On y lit entre autres:

- «Parou: Canéa, Réroune, Amouamouetpé, Talouman, Soouo (appelé aussi Couanari).»
- «Ariaouaou, affluent du Parou en aval de Talouman: Moucouanari»<sup>57</sup>.

Notons que Coudreau n'a pas visité ces villages, mais qu'il a collationné ces données

<sup>57</sup> Voir ouvrage cité, 1893 (1), p. 566.

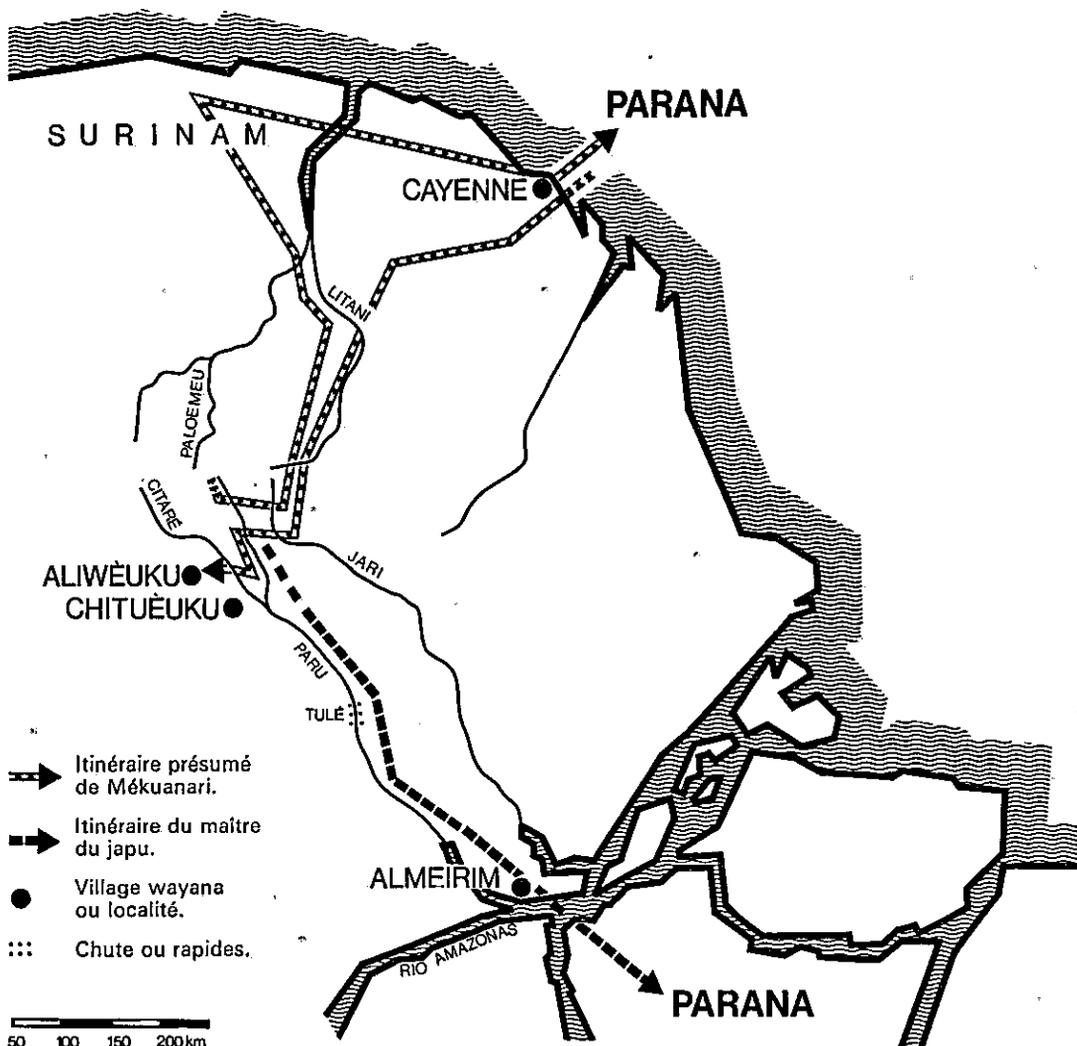
à partir des renseignements que lui ont fournis ses informateurs wayana du Jari. Toutefois, si nous ne retenons de cette citation que les éléments qui nous concernent et que nous les transcrivons dans notre système phonétique, nous obtenons:

- «Paru: Sowu (appelé aussi Kuanari).»
- «Ariawau: Mukuanari.»

De surcroît, on sait qu'en raison de la phonologie wayana, le s initial peut être transcrit s ou h selon le parler des individus<sup>58</sup>. On peut donc écrire indifféremment «Sowu» ou «Howu». A ce stade, l'analogie entre le Howu (appelé Kuanari) de Coudreau et le Howu (appelé Mékuanari) de notre récit est si grande qu'elle

<sup>58</sup> Voir C. H. De Goeje, 1946, p. 103 et W. S. Jackson, 1972, p. 48.

3. Carte de localisation des noms cités dans le mythe du japu et dans le commentaire du narrateur. Elle illustre également le voyage du maître du japu et l'itinéraire présumé du périple de Mékuanari.





4. Village Wayana-Aparai sur le Rio Citaré, situé à quelques heures de pirogue en amont d'Aliwèuku. Photo de l'auteur, 1972.

parle déjà en faveur d'une identité des deux personnages. Effectivement on ne s'étonnerait pas de trouver chez les Wayana une similitude de surnom entre deux personnes, mais que cette similitude affecte les noms (ce qui parlerait en faveur d'une certaine filiation) et que de plus elle se répète presque sur le surnom, voilà qui relèverait statistiquement de la plus haute improbabilité. Mais il y a davantage. De fait, nous sommes convaincu que l'appellation «Kuanari» de Coudreau est fautive parce qu'incomplète et que les deux chefs de village qu'il cite ne sont qu'une seule et même personne. En effet, comme on le sait, les surnoms wayana sont empruntés le plus souvent au monde animal ou végétal. Ils sont donc porteurs d'une signification. Or si le terme

«Mékuanari» paraît signifier «qui a la rondeur du singe *méku*» ou éventuellement «qui a quelque chose qui dérive du singe *méku*», le *méku* étant le sajou ou sapajou français, nous ne voyons pas ce que pourrait vouloir dire «Kuanari». Coudreau n'a vraisemblablement pas entendu la syllabe initiale du mot. Aussi se retrouve-t-on avec deux surnoms identiques ce qui déjà laisse bien suggérer l'identité des deux personnes. Mais cette identité se voit confirmée de surcroît par un fait significatif. A savoir que lorsque Coudreau localise sur une carte<sup>59</sup> les divers noms de village qu'il a cités,

<sup>59</sup> Cette carte figure dans H. Coudreau, 1893 (2), p. 147. La carte qui accompagne le premier ouvrage de 1893 n'était, elle, pas encore mise à jour.

il les indique tous, sauf celui de «Kuanari». Ainsi des deux noms qui nous intéressent, il n'a laissé subsister que «Mukuanari». Tout semble donc indiquer que Coudreau lui-même s'est rendu compte que les deux chefs n'étaient en réalité qu'une seule et même personne, soit Howo (appelé Mukuanari). Dès lors l'assimilation de ce dernier au Howo (appelé Mékuanari) de notre récit est évidente d'autant que les localisations et les dates des deux relations concordent parfaitement: l'Ariawau se situe effectivement dans la région que les Wayana appellent le Haut Paru et, aux environs de 1891, lorsqu'il rencontre Howo dit Mékuanari sur le Citaré, le grand-père du narrateur, qui compte lui à peu près soixante ans aujourd'hui, pouvait bien n'être qu'un enfant.

Voici donc établie l'historicité de l'homme Mékuanari. Nous eussions pu tenter de l'élargir aux événements qui jalonnent son périple, mais les recherches nécessaires à cette entreprise débordaient, nous semble-t-il, le cadre

de ce travail. Relevons cependant que les principaux propos rapportés, à savoir qu'un Wayana se soit rendu sur le Litani, puis au Surinam et à Cayenne, n'ont rien d'absolument extraordinaire. De tels déplacements sont attestés. Par contre le doute se fait quant à la possibilité qu'aurait eue Mékuanari de rencontrer le «grand gouvernement», ce qui donne clairement à entendre qu'il se serait rendu en France. C'est là une assertion beaucoup plus improbable<sup>60</sup>. Mais ici, une fois encore, il convient de garder en mémoire le fait qu'en 1880, par exemple, à la suite de ses missions à travers la Guyane, l'explorateur Jules Crevaux emmena avec lui à Paris, où ils furent reçus triomphalement, son guide, le fidèle Apatou qui était un Noir Boni du Maroni. Les circonstances de ce voyage étaient bien connues des Wayana du Litani. Il est même permis de supposer que, grâce à ses contacts, Mékuanari en fut un des premiers informés.

## V. Analyse et conclusion

### Structure et caractéristiques du mythe

Les explications que nous avons apportées jusqu'ici sous forme de notes infrapaginales ou de notices ont permis de dégager quelques-unes des composantes essentielles de l'histoire du japu faiseur de perles. Il convient maintenant de démarquer les autres éléments pertinents et de mettre en évidence la chaîne syntagmatique et la structure sémantique du récit mythologique. En d'autres termes, il s'agit de montrer que là où une première lecture n'en révèle que la gratuité apparente, il y a en réalité un texte solidement charpenté, un mythe qui, envisagé dans le système de références wayana, possède une indéniable logique interne.

La séquence du mythe de l'origine des perles est simple. Elle peut se résumer aux unités suivantes:

1. Un arbre kumaka est sur le point de mourir.
2. Il confie son japu à un Wayana.
3. Ce dernier adopte l'oiseau et le nourrit.
4. Le japu se met à déféquer des perles.
5. Un voisin indiscret perturbe le japu.
6. L'oiseau invite le maître à rompre avec sa communauté.
7. Le japu entraîne son maître dans un exode jusqu'au Parana.
8. L'oiseau y défèque à nouveau des perles.
9. (C'est de ce lieu que proviennent aujourd'hui encore les perles qu'acquière les Wayana-Aparai.)

Or ce qu'il importe de relever ici, c'est que chacune des unités ainsi démarquées tire sa force opératoire d'un élément pertinent (que nous avons souligné dans le texte), pourvu d'une charge sémantique appropriée. Schématiquement, on peut déjà dire que c'est parce que le *kumaka*, le japu et la nourriture ne sont pas n'importe quel arbre, n'importe quel oiseau et n'importe quelle nourriture, que la conjonction des trois unités va légitimer en toute logique le fait que le japu défèque des perles. Mais reprenons la séquence dans le détail de ses unités. Comme nous l'avons vu<sup>61</sup>, le *kumaka*, soit le fromager (*Ceiba pentandra*), est dans la croyance des Wayana-Aparai le siège de puissantes forces occultes apparentées à celles de leurs pajés ou shamans. Il se voit assigner les mêmes pouvoirs surnaturels que ces derniers. Ses facultés sont donc tout à la fois celles de conciliateur d'esprits, de jeteur de sort, de guérisseur et de visionnaire<sup>62</sup>. Comme pour le pajé, elles n'ont de limites que celles que l'homme manifeste dans la maîtrise de son art. Dans le récit, les pouvoirs surnaturels du *kumaka* sont évoqués par le fait que l'arbre s'adressant au Wayana émet une pro-

<sup>60</sup> Opinion partagée par M. Jean Hurault qui connaît bien les archives françaises relatives aux Wayana. Lettre du 1.1.1977.

<sup>61</sup> Voir note infrapaginale 12.

<sup>62</sup> L'attribution de pouvoirs occultes au fromager est attestée chez plusieurs groupes ethniques voisins des Wayana-Aparai, dont les Galibi (voir: W. Ahlbrinck, 1931, p. 235) et les Wayapi (voir: P. Grenand, 1975, p. 285).



5. Pirogue wayana descendant le Rio Paru de l'Est. Photo de l'auteur, 1975

phétie: si tu prends le japu, «alors tu seras riche». Or, il est évident que le japu qu'adopte le Wayana – tout comme l'aigle et le cancan d'ailleurs – est implicitement investi de quelques-unes des facultés surnaturelles de son ancien maître et protecteur. Il en est dans une certaine mesure l'héritier et le dépositaire. Car, ne l'oublions pas, la relation qui unissait le *kumaka* aux oiseaux était une relation forte que traduisent assez les dernières paroles de l'arbre: le devenir de «ses petites bêtes» constitue son unique préoccupation.

Avec peut-être le secret espoir de voir se réaliser la prophétie du *kumaka*, le nouveau maître adopte donc le japu et tout naturellement le nourrit. Mais là encore la nourriture qu'il lui donne n'est pas n'importe quelle nourriture,

mais un aliment transformé, doublement «humanisé» puisqu'il s'agit de plantes cultivées et de surcroît «cuisinées». Dès lors la défécation des perles s'explique comme le produit de la conjonction d'une force surnaturelle et d'une action culturelle de l'homme, le lieu de cette transformation étant le japu. Ainsi, à travers ce processus, le fait aussi extraordinaire que celui de la défécation de perles par l'oiseau se trouve-t-il rationalisé et comme tel justifié. La première articulation du mythe, à savoir celle qui conduit à dire que jadis les Wayana-Aparai possédaient (eux aussi) des perles, est ainsi réalisée. Voyons maintenant la seconde articulation, c'est-à-dire le pourquoi et le comment de la perte de ces mêmes perles par les Wayana-Aparai.

L'enchaînement des unités de la seconde articulation est aussi concluant que celui de la première partie de la séquence. Il en constitue d'ailleurs le prolongement immédiat en ce sens qu'il ne parvient à prendre corps qu'en empruntant quelques-unes des connotations sémantiques contenues dans les éléments initiaux. Ici toutefois, le niveau de pertinence se situe dans un domaine différent: celui des relations sociales et du code qui les régit chez les Wayana-Aparai. De ce fait, ce qui provoque la rupture et conduit au nouvel état de choses, c'est l'indiscrétion du voisin qui, ayant remarqué que le maître du japu s'affairait tous les jours autour de la mallette dans laquelle se trouvait l'oiseau, veut en connaître les raisons et, pour se faire, ouvre le coffret. A première vue l'acte peut paraître anodin. C'est en le replaçant dans le contexte wayana en général et dans celui du récit en particulier que l'on en saisit toute la signification. Quand bien même l'indiscrétion en soi ne contrevient guère à la norme des convenances en usage chez les Wayana-Aparai, elle constitue par contre une atteinte grave à leur code dans la mesure où elle conduit à toucher aux affaires d'autrui et, qui plus est, à lui porter préjudice.

Ici, tout se passe comme si le respect dû à la propriété individuelle était d'autant plus grand que le domaine qu'elle recouvre est restreint. Toucher aux biens d'autrui sans l'assentiment exprès<sup>63</sup> du propriétaire correspond donc à un délit grave. Il est jugé parfois suffisant pour que la personne offensée se décide à quitter sa communauté de résidence et à aller s'établir dans un autre village. Certes, dans le récit, la situation n'est pas absolument identique. Elle n'en est que plus significative, sur le plan sociologique, des rapports existants entre le maître et le japu d'une part, entre le maître et les autres Wayana d'autre part. En effet, si le maître prend ombrage et se résout finalement à l'exode, la raison en est davantage le manque d'égards dont a été victime l'oiseau que l'affront direct qu'il a subi lui-même. Plus exactement, l'offense rejaillit sur le maître par personne interposée, ici le japu, mais elle l'atteint sûrement parce qu'il en est l'obligé. On s'en doute, la connotation pertinente qui s'attache au japu n'est plus à ce stade celle de l'oiseau investi de pouvoirs surnaturels, mais bien celle de l'être social qu'il est devenu à la suite de son adoption par le Wayana. Et c'est précisément le respect des conduites parentales découlant de cette adoption qu'observe le Wayana en donnant suite à la volonté de départ de l'oiseau. Il s'y résout d'ailleurs presque à contrecœur: *«Je serais resté là-bas, mais mes petites bêtes ne désiraient plus habiter avec eux (les autres Wayana).»* Notons également que l'intervention maladroite du voisin a pour effet de stopper

la défécation des perles chez le japu. Elle a donc entraîné l'annihilation d'une des composantes nécessaires à cette défécation, à savoir la bonne intégration de l'oiseau dans le système des relations sociales Wayana, intégration qu'il avait acquise de droit à la suite de son adoption. Ces conditions indispensables à l'accomplissement de sa fonction de pourvoyeur de perles, l'oiseau ne les retrouvera qu'après avoir atteint le Parana. C'est dire aussi que dans le mythe la signification de «Parana», endroit géographique près de la mer, se double de celle de milieu social.

Nous touchons ainsi au terme de la seconde articulation. Mais avant d'y apporter le point final, il convient de répondre à une question supplémentaire: pourquoi le japu a-t-il choisi d'aller s'établir au Parana? Pourquoi le Parana? L'explication est à rechercher sur le plan historique. Elle est évidente et rationnelle. En effet, ceux qui, aujourd'hui et depuis fort longtemps, possèdent les perles et en pourvoient les Wayana-Aparai, ce sont bel et bien les blancs, les *parana-kéré*, soit, comme nous l'avons vu<sup>64</sup>, «ceux qui sont venus de la mer, ceux que les vagues ont apportés». Dès lors, une seule déduction s'imposait, à savoir que le japu fournisseur de perles était allé s'établir chez ces nouveaux pourvoyeurs de perles, donc au Parana près de la mer. Cette déduction, le mythe l'a faite sienne, tout comme le narrateur dans son commentaire. Ainsi la boucle est accomplie, la logique respectée en ces différents niveaux.

Voici donc dégagées les principales composantes structurelles du mythe de l'origine des perles chez les Wayana-Aparai. Elles autoriseraient, bien que n'étant pas exhaustives, une reconstitution et une présentation encore plus formelles de la structure du récit. Mais tel n'est pas notre propos. A cet égard, disons simplement, pour employer un langage imagé qui ne prétend pas plaquer dans le détail avec la réalité, que la texture du récit évoque l'idée d'une chaîne dont les maillons successifs tout à la fois lâches et très imparfaitement imbriqués ne se maintiendraient ensemble que par l'action des forces polarisantes que chacun d'eux entretient avec les autres maillons éloignés de la chaîne. En effet, il nous semble préférable ici de relever, en guise de conclusion, quelques-unes des caractéristiques du récit mythologique qui nous sont apparues à l'analyse.

L'une d'entre elles tient à l'évidente sobriété du récit. Rien ne peut y être retranché ou ajouté. En d'autres termes, chaque élément est à la fois nécessaire et suffisant. Mais par comparaison avec d'autres récits, il y a davantage. C'est la densité et la nature relativement fermée de l'histoire du japu faiseur de perles. En effet, là où l'analyse structurale d'autres récits implique de fréquents recours à des données

<sup>63</sup> Il n'y a pas, sur ce point, de délégation de pouvoir. Ainsi la présence d'un proche parent, mari ou femme ne change rien à l'affaire.

<sup>64</sup> Voir plus haut chapitre Le Parana, sa localisation.

extérieures au texte, celle du japu n'en sort qu'exceptionnellement. Tout ou presque y est contenu, à tout le moins implicitement. Le décryptage des connotations sémantiques et la mise en évidence des niveaux de pertinence en sont facilités. Ainsi, par exemple, nul besoin d'être Wayana ou ornithologue pour déceler les attributs de sociabilité du japu. Il suffit d'un peu de perspicacité dans l'analyse du texte. La convivance du japu avec l'aigle et le cancan, son apprivoisement et surtout son adoption en témoignent d'eux-mêmes. Il n'est pas davantage indispensable d'être botaniste pour découvrir la relation existant entre le *kumaka* et l'élément eau: quoique discrètement, la mort du géant de la forêt suggère le rapprochement. «*Puis au petit matin, l'arbre s'abattit: peng!*», rapporte le texte. C'est là, en effet, la fin caractéristique de toutes les espèces croissant en bordure de fleuve et soumises aux effets de l'effondrement des berges, de ce que les Brésiliens appellent d'une manière significative les *terras caídas*. Tous ceux qui ont parcouru les cours d'eau de la région amazonienne connaissent bien ces fréquentes détonations nocturnes correspondant à la chute des arbres dans le fleuve.

Mais si par bonheur l'on possède de surcroît quelques notions d'ornithologie ou de botanique, alors se manifeste à l'évidence l'extraordinaire richesse d'observation sur laquelle les Wayana-Aparai fondent l'argumentation de leurs récits mythologiques. Car c'est bien la pertinence des parallélismes – ou des oppositions – observés entre les données du monde animal ou végétal et les situations inscrites dans le récit qui ancre le mythe. Cette richesse témoigne d'une connaissance du milieu naturel et particulièrement des mœurs animales que leur envierait plus d'un de nos spécialistes occidentaux. Ainsi l'on ne peut manquer d'être émerveillé par la justesse du rapprochement entre les mœurs effectives du japu et la situation à laquelle il est confronté dans le récit lorsque l'on apprend que les nids et les couvées des japus sont fréquemment parasités par d'autres oiseaux dont le *Scaphidura oryzivora* (Gmelin) qui y dépose ses œufs à la manière de notre coucou européen<sup>65</sup>. Quel meilleur parallélisme pouvait-on proposer? Mais aussi combien de fois de telles analogies nous échappent-elles? Combien de fois ne pouvons-nous les suivre à leur juste terme faute d'un outillage approprié, comparable à celui des Wayana-Aparai. De fait, l'empirisme wayana-aparai tisse un réseau de ramifications à la fois si nombreuses et si subtiles entre l'univers naturel et celui des institutions sociales – et là réside la vraie science des mythes – qu'aujourd'hui encore nous ne faisons le plus souvent qu'en deviner les fondements.

## De la création du mythe

Les développements qui précèdent nous incitent à revenir un peu plus en détail sur l'hypothèse que nous formulions dans l'introduction à cet article, à savoir celle de la nécessité interne de la création du mythe du japu faiseur de perles. Nous ne prétendons pas en établir le bien-fondé mais montrer plutôt quelques-unes des facettes de motivation qui auraient pu conduire à cette création. Nous faisons remarquer, après avoir souligné l'importance qu'avaient acquise les perles de verroterie dans la vie des Wayana-Aparai, combien avait dû paraître inconcevable à l'esprit wayana le fait qu'une telle richesse ait pu être l'apanage des seuls Européens, d'où nous suggérons la nécessité de la création du mythe. A ce stade de la présentation, il eût été prématuré de préciser notre propos. Il apparaît maintenant à l'évidence que si quelque chose eût pu sembler inconcevable à l'esprit wayana ce n'était pas tant l'exclusivité de la possession des perles par les blancs mais plutôt le fait qu'eux, les Wayana-Aparai, eussent pu continuer à vivre avec un élément d'une telle importance, les perles, sans l'avoir intégré à leur propre système de références, donc dans leurs catégories mythiques. Dans un univers qui s'explique, s'organise et se segmente pour une bonne part à travers ces mêmes catégories mythiques, l'appropriation de tout nouvel élément passe par la mise en forme de ce dernier dans le réseau des ramifications. Eu égard au respect de la logique du système, cette intégration<sup>66</sup> correspond donc à une nécessité intellectuelle.

Mais il est une autre facette de motivations possible découlant, elle, de l'empirisme. Elle nous fut suggérée par Matinta à l'occasion du commentaire de sa propre version du mythe et procède d'une observation spontanée que nous transcrivons ici textuellement: «*Nous (les Wayana-Aparai) n'aurions jamais tellement aimé les perles si nous ne les avions pas connues préalablement.*» Formule concise et transparente dont on ne saurait trop souligner la richesse du contenu. Notre informateur se doutait-il qu'elle illustrait une des lois fondamentales de la théorie anthropologique de l'emprunt, à savoir que, pour qu'il se réalise, l'emprunt doit rencontrer un milieu favorable? Que de surcroît elle résumait d'une manière parfaite l'histoire du japu et jetait quelque lumière sur la dialectique dans laquelle se meut la pensée wayana? Car enfin que dit Matinta sinon que jamais les perles des blancs n'auraient été si bien reçues par les Wayana-Aparai si elles n'avaient pas rencontré chez eux un milieu favorable, condition ici remplie par le fait qu'autrefois les perles auraient déjà fait partie intégrante de leur bagage culturel? On le voit, l'observation satisfait pleinement aux exigences de la théorie. Qu'elle résume par ailleurs le mythe, cela est évident! Mais aussi elle en justifie en quelque sorte la forme et l'articulation. Comment, en effet, ne pas être frappé

<sup>65</sup> Voir F. Haverschmidt, 1968, p. 376.

<sup>66</sup> Au sens que nous donnons ici à intégration, le rejet pourrait aussi en constituer une forme.

par le parallélisme des déductions ? Ainsi l'existence même d'une pensée telle que celle que traduit la formule conduit éventuellement à s'interroger : qui du mythe ou de l'observation empirique a donné naissance à l'autre ? En d'autres termes, est-ce l'observation qui découle du mythe ou le mythe de l'observation ? Fût-elle administrable, la réponse n'en aurait pas pour autant une portée scientifique. Nous croyons, bien au contraire, que l'intérêt et l'enseignement résident tout entier dans la question. Car c'est elle qui, dans son insolubilité, suspend l'alternative. Par là même, elle ouvre des brèches et donne à percevoir la dialectique qui s'instaure entre le mythe et l'empirisme, milieu où conjointement s'alimente et se meut la pensée wayana. Dès lors on pourrait se risquer à dire que si l'observation empirique a motivé la création du mythe du japu ce n'est vraisemblablement que dans la mesure où elle a été motivée elle-même par le système mythique dans son ensemble.

### Ce qu'enseigne le commentaire

Observer ce qu'il advient de l'histoire du japu dans un texte qui réactualise le thème de l'origine des perles et, partant, tirer les déductions qui s'imposent, c'est à cela que nous circonscrivons ici l'enseignement du commentaire. Il ne s'entend donc que par rapport au mythe et procède pour l'essentiel de la place et du rôle tenus par ce dernier dans les développements du narrateur. Au vu de cette optique, l'intérêt se focalise d'emblée sur le récit des aventures de Mékuanari et en particulier sur l'épisode de l'extraction des perles. C'est par là d'ailleurs que s'effectue la liaison entre les deux textes, le Parana, point extrême du voyage de Mékuanari étant aussi le point de convergence du commentaire et du mythe. On l'a vu, Mékuanari y a assisté à l'extraction des perles et en a rapporté les premiers rudiments d'une interprétation technique de leur origine. En la matière, son apport à l'acquisition d'un savoir objectif par les Wayana-Aparai est loin d'être négligeable. Mais n'anticipons pas et voyons ce que dit le récit.

De fait, le texte confirme un certain nombre de relations. Premièrement celle qui associe le Parana et la mer : *«l'homme le (Mékuanari) conduisit là-bas, chez le gouvernement, au Parana. ... Alors il voyagea plusieurs jours. Le navire s'arrêta...»* Deuxièmement, le Parana et le japu : *«au Parana, près du japu. Les Français dirent près du japu»* ou encore *«oui, je suis allé au Parana, près de la ville du maître du japu.»* Enfin, troisièmement, les perles et l'eau : *«Alors il y eut des détonations : teey! teey! teey! L'eau se retira. Les hommes sautèrent, ils tirèrent et cassèrent les perles. Ils cassèrent les perles et les mirent dans un sac. Puis le maître, le japu, dit : tegele-tegele-ça-suffit ! Attention-l'eau-va-vous-noyer. Vous-allez-mourir. Alors chacun regagna le bateau.»*

Nous constatons donc que ces trois données essentielles du commentaire sont en accord avec la leçon du mythe d'origine, qu'elles répondent à ses exigences. En inversant le rapport, nous pouvons dire que jusqu'à ce point le mythe couvre parfaitement le récit. Mais c'est ici que surgissent les premières difficultés et que s'effiloche quelque peu la couverture du mythe. En effet, au Parana de Mékuanari, contrairement à celui du récit d'origine, on se trouve en présence de deux types de perles et non plus d'un seul. Il y a d'abord ces perles *«toutes percées, toutes faites»*, produit des déjections du japu, puis ces autres perles, *«identiques à de la pierre»*, *«que tirent les Français»* et dont le processus d'extraction fait penser qu'il pourrait s'agir de coraux, éventuellement aussi de perles fines obtenues par la pêche aux huîtres perlières ou encore d'un matériau, produit d'une extraction minière. Ouvrons ici une brève parenthèse pour relever que sur ce point le récit n'est pas très clair. Il permet donc d'opter pour l'une ou l'autre des trois propositions encore que les renseignements fournis paraissent corroborer davantage la première hypothèse. Mais quoi qu'il en puisse être, reprenons notre propos. Il est incontestable que la présence du second type de perle, produit d'une activité technique et humaine, se situe en porte-à-faux par rapport au mythe et qu'elle le menace de rupture ou d'éclatement. Il va donc s'agir d'assimiler le nouvel élément en oblitérant sa valeur discordante. C'est ce que dicte la logique du système. Comment y parvient-elle ? Tout à la fois péniblement et ingénieusement, à la manière d'un bricoleur qui s'efforce de rapprocher, en vue de les souder, des pièces dont l'alliage ne serait qu'à peine fusible.

Puisque dans le respect du mythe, les perles ne peuvent être que le produit du japu et que les perles *«que tirent les Français»* ne le sont pas, on va suggérer pour ces dernières une dépendance d'un ordre presque similaire en disant que les perles extraites par les Français le sont *«près du japu»* et, qui plus est, que c'est le japu lui-même qui préside (symboliquement ou effectivement) à leur extraction. Ainsi se voit instituée la relation de dépendance et tant bien que mal sauvegardée la logique du mythe. Certes, le subterfuge ne nous a pas échappé. Mais pour patent que soit le bricolage, on lui reconnaîtra ici un mérite supplémentaire et paradoxal, celui de créer la confusion. Entre les perles qui sont *«près»* du japu ou *«sous»* le japu parce que produites par l'oiseau et celles qui sont *«près»* du japu mais extraites par les Français, la pensée a quelque peine à s'y retrouver. La confusion tend donc à masquer la distinction entre les deux types de perles. Elle les confond, ce qui est le but de l'opération.

Ce qu'enseigne donc le commentaire, c'est la dynamique du mythe, sa dynamique d'annexion et d'assimilation. Il illustre comment, en présence d'éléments discordants ou contradictoires, la force opératoire du système my-

thique parvient à réduire ces antinomies, puis à les intégrer et, en conséquence, à redonner son assiette au système. Il s'agit ni plus ni moins que d'un processus de réajustement. Ici le mythe de l'origine des perles n'a guère été ébranlé. On serait tenté de dire qu'il a regagné son équilibre à peu de frais. Mais eût-il éclaté qu'il se fût sans doute aussitôt recréé ailleurs sous d'autres formes. Car à moins d'atteindre aux fondements mêmes du système mythique, les principes et la dynamique qui en découlent sont immuables. A cet égard, le mythe peut être comparé à un organisme au repos qui, une fois perturbé, n'aurait de cesse de se régénérer ou de se recréer (par intégration, assimilation, décomposition, etc., et sur la base des principes du système dont il émane) qu'il ait retrouvé son état de répit initial.

On vient de voir à l'œuvre, dans un champ d'application déterminé, la force opératoire du système mythique, c'est-à-dire une pensée conséquente par rapport aux principes qui l'animent. Mais, comme l'illustre un autre fragment du commentaire, les conséquences sont tirées et assumées avec la même rigueur dans tous les domaines qu'elles affectent. Ainsi en est-il de la reconnaissance des implications du mythe en ce qui concerne l'expérience qu'aurait vécue le narrateur, soit celle de la capture de deux japus qui auraient été dotés de la même faculté que celui du mythe. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cet épisode haut en couleur est extraordinaire. Mais faut-il pour autant le mettre en question et discuter de la véracité des faits rapportés? Nous ne le pensons pas. De notre point de vue le problème ne présenterait guère d'intérêt. Ce qu'il importe de souligner par contre, c'est la totale crédibilité que rencontrait l'épisode chez tous les Wayana-Aparai qui en avaient eu connaissance. Aucun de ceux que nous avons interrogé — et ils étaient nombreux — n'a jamais manifesté le moindre scepticisme. Et, on le devine maintenant, comment eût-il pu en être autrement? Parce qu'il est conséquent avec le mythe, l'épisode est possible et sa crédibilité n'est, elle, qu'un corollaire.

Ajoutons à cette analyse quelques considérations sur la forme générale du commentaire et ceci en tenant compte du fait, déjà mentionné, que ce dernier est un commentaire relativement libre et personnalisé en ce sens que c'est le narrateur qui imprima son propre mouvement au dialogue et qu'il fut presque seul à le nourrir spontanément. Sur ce point, on reconnaît donc au texte un haut degré d'authenticité. Ceci dit, il apparaît évident, tout au long des pages qu'il occupe, que le commentaire de Dondon ni n'analyse, ni n'explique, ni n'interprète vraiment le mythe de l'origine des perles. Par rapport au mythe, tous les développements proposés sont tournés vers l'extérieur, vers l'espace contigu, mais jamais vers l'intérieur. Toujours ils débordent et se cherchent des répondants et

cela est vrai pour l'histoire de Mékuanari et pour l'épisode des deux japus fléchés par le narrateur. A chaque chose répond une autre. De fait, le commentaire adjoint des histoires à une histoire, il ajoute, il complète ou illustre. Bref, il tisse un réseau de ramifications. Le mythe est la formule; le commentaire l'expérimente.

### L'histoire du japu dans son contexte mythologique

Concluons ce chapitre consacré à l'étude du mythe du japu et du commentaire du narrateur en resituant tant que faire se peut le mythe de l'origine des perles dans son contexte «littéraire» ou, plus précisément, en le comparant avec d'autres textes wayana-aparai de même nature. Dans ce domaine, tout ou presque reste à faire. Ceci non pas tant parce que le corpus des textes recueillis serait insuffisant, mais parce qu'il n'existe à ce jour aucune étude visant à établir, sur la base d'une analyse formelle ou de critères classificatoires propres au groupe, les principales catégories — pour ne pas dire les principaux genres — de la littérature orale wayana-aparai. Ainsi nombre de questions fondamentales restent-elles en suspens. Peut-on démarquer à l'intérieur de cette littérature des œuvres «mythiques» d'œuvres qui ne le seraient pas? Les seuls critères de fonction permettraient-ils de procéder à une telle démarcation? En quoi la matière des récits de la première catégorie se distinguerait-elle des autres? Plusieurs récits «fantastiques» trouvent leur aboutissement dans l'interprétation d'un shaman; constituent-ils une classe pertinente? Par rapport à celles qui sont «dites», les œuvres «chantées» ou «déclamées» ont-elles toujours une connotation «rituelle» supplémentaire? Bref, à quelque niveau qu'on l'aborde, le terrain est en friche. Cet état de connaissance incite donc à la prudence et limite nos prétentions qui ne passent pas ici le domaine de la simple observation. Les développements qui suivent procèdent d'ailleurs tous d'une observation que nous nous sommes faite alors même que nous continuions à recueillir des morceaux de littérature orale auprès des Wayana-Aparai.

A ce stade de notre travail, le sentiment nous est venu que dans le corpus des textes déjà assemblés un certain nombre de récits présentaient une articulation semblable, à savoir que, qu'elle que fût la spécificité des acteurs et des circonstances qui y présidaient, la séquence du récit paraissait se développer en trois temps: premièrement, un don initial; deuxièmement, le non-respect des conditions assorties à ce don; troisièmement et en conséquence, la disparition ou la perte partielle de l'acquis que représentait le don. Un pointage ultérieur devait confirmer notre intuition et faisait apparaître que la similitude d'articulation concernait les récits suivants: histoire d'*Arumakani*,

histoire d'*Omopala*, histoire d'*Ekeyuime*, histoire du *Kulima* ou du *Tahèk*, enfin une histoire non intitulée; soit, en les désignant respectivement par le sous-titre que nous leur avons attribué: les mythes de l'origine du deuil, de l'origine du manioc, de l'origine de l'arc et de la flèche, de l'origine des perles et de l'origine de la poterie. Qu'il se soit agi à chaque fois d'un mythe d'origine constituait un fait assez surprenant pour que, inversant le problème, nous pointions et réenvisagions dans notre corpus les mythes d'origine qui ne répondaient pas au schème initial, c'est-à-dire les mythes d'origine de la lune (histoire de *Nunuo*), d'origine de la couleur des oiseaux (histoire du *Walamoluime*), d'origine des motifs de vannerie (histoire du *Tulupèré*), enfin, d'origine des chants *karau* (histoire du *Karau*). Sans vouloir entrer dans le détail de l'argumentation ni prétendre élever au rang de règle les observations que nous faisons, voyons ce que l'on peut dire de ces quatre derniers mythes.

Il convient de relever tout d'abord que l'histoire de *Nunuo* et celle du *Walamoluime* se distinguent de toutes celles que nous avons signalées en ce sens qu'elles traitent de l'origine d'un élément naturel (la lune, la couleur des oiseaux) par opposition à un élément culturel (le manioc cultivé, la poterie, les motifs de vannerie, etc.). Ceci pourrait éventuellement justifier le fait qu'elles ne se conformeront pas au schème précédent. Mais qu'en est-il alors des mythes d'origine des motifs de vannerie et des chants *karau* qui concernent tous deux un élément culturel? Envisageons ces deux récits séparément. Afin qu'on ne nous soupçonne pas d'en donner une interprétation quelque peu tendancieuse, nous reproduisons le mythe de l'origine des motifs de vannerie tel que nous l'avons résumé voici quatre ans dans un de nos précédents articles<sup>67</sup>:

*«Le Tulupèré, monstre aquatique qui hantait la région du Haut Paru à la hauteur de l'Igarapé Achiki, faisait chavirer les embarcations des Wayana alors établis en amont et des Aparai établis en aval et dévorait les malheureux naufragés. Plus personne n'osait s'aventurer sur cette portion du fleuve. Tant du côté wayana que du côté aparai, plusieurs expéditions furent entreprises contre le monstre, mais en vain. Finalement, grâce à leur bravoure et aux conseils de leur shaman, les Wayana parvinrent à s'approcher du dragon et à le blesser à mort. Leurs pertes étaient toutefois si considérables qu'ils se retirèrent aussitôt. Au cours de ce dernier combat, les survivants Wayana avaient eu l'occasion d'entrevoir les deux flancs du Tulupèré dont la robe était tachetée de tous les motifs aujourd'hui imités par les vanniers indigènes. Quant aux Aparai, ils ne virent qu'un des flancs de l'animal alors que le monstre était déjà mort, renversé sur le côté.*

*Ceci explique pourquoi les Wayana disposaient jadis de deux fois plus de motifs que les Aparai, mais aussi pourquoi ces derniers passaient pour plus habiles que les Wayana. N'avaient-ils pas eu tout loisir d'observer les motifs qui ornaient le flanc de l'animal et en conséquence de les rendre plus fidèlement?»*

Dès lors que dire de ce mythe sinon que le sous-titre que nous lui avons attribué, soit mythe de l'origine des motifs de vannerie, est de toute évidence inadéquat. En effet, le récit n'explique pas tellement, voire pas du tout, l'origine des motifs, mais bien l'origine d'une distinction de savoir entre vanniers Wayana et vanniers Aparai.

Quant à l'histoire du *Karau*<sup>68</sup>, dite parfois «histoire de l'homme perdu», elle fonde l'origine des chants *Karau* et de tout ce qui se rapporte au rituel du même nom. Le *Karau*, composé dans une langue ésotérique incompréhensible à la majeure partie des Wayana, est une sorte de récitatif qui se divise en plusieurs chants. Il est interprété et dansé à l'occasion de grandes festivités qui se terminent par une cérémonie d'initiation au cours de laquelle les postulants, jeunes gens et jeunes filles, sont soumis à l'épreuve de l'imposition de nattes à fourmis. L'histoire de l'homme perdu est un récit fort long. En voici un résumé très succinct:

*Un Wayana était allé pêcher à la nivrée<sup>69</sup> dans une petite rivière de forêt. A la fin de l'après-midi, ayant fait provision de poisson, il songea à regagner son village, coupa à travers bois et s'égara. Lorsque la nuit le surprit, il était perdu. Ce fut pour lui le début d'une longue errance au cours de laquelle lui furent révélés les voix et les habitants de la forêt. Un jour il entendit le chant que fredonnait l'eau d'une crique. Il l'apprit. Puis, ce fut l'air de flûte d'un roseau, puis d'un autre roseau, puis la musique des bambous. Au hasard de son chemin, il rencontra successivement divers animaux: le paresseux alokolé, le colibri tukui, la perdrix-tinamou hololo, le chevreuil kapao, l'agouti akurí, l'abeille wano, le tatou kapachi, la perdrix-sururina maïpo. La plupart d'entre eux hébergèrent l'homme perdu pour une nuit et, avant de le quitter, lui indiquèrent le chemin de son village. Mais dans le dédale des pistes, le Wayana ne s'y retrouva pas et son ignorance des mœurs animales lui valut bien des déconvenues. Un soir, alors qu'il s'était endormi au pied d'un arbre, il fut réveillé par un chant étrange. N'ayant jamais rien entendu de pareil,*

<sup>68</sup> *Karau* est le nom en langue ésotérique de l'oiseau que les Wayana appellent *payagwa*, soit le *japim* brésilien (*Cacicus cela*, Linné) dit parfois «cul jaune» en créole.

<sup>69</sup> Technique de pêche qui consiste à empoisonner l'eau de la rivière au moyen d'une plante ichtyonarcotique, le *timbo*.

<sup>67</sup> Voir D. Schoepf, 1972, p. 54.

il écouta avec attention. Bientôt le chant s'arrêta et fit place à des bruits de voix. Puis ce fut un autre chant, puis encore un autre et ainsi de suite jusqu'au petit matin où il entendit des cris de douleurs. A l'aube, poussé par sa curiosité, l'homme perdu s'approcha de la source de ces voix. Il reconnut alors le *japim* *payagwa* (c'était donc lui qui avait chanté le *karau*!), et à ses côtés les petits *japims* encore tout meurtris par l'épreuve de l'imposition des nattes à fourmis que venait de leur faire subir le vieil aigle harpie *pia*. Il vit aussi les parures de danse et les nattes à fourmis. Le lendemain, le *Wayana* poursuivit son chemin et arriva à la demeure de l'engoulevent *oglaé*, qui vivait seul avec sa femme. Chaque soir, tandis que l'engoulevent allait danser dans un autre village et malgré les précautions qu'il avait prises — il avait jeté de la cendre autour du hamac conjugal —, sa femme en volant allait rejoindre le *Wayana* dans son hamac. Après plus d'un mois de ce stratagème, l'épouse de l'engoulevent fut enceinte et, pour éviter la colère de son mari, elle invita le *Wayana* à la quitter et lui indiqua le chemin de son village. L'homme perdu y parvint enfin. Mais étant presque nu — son pagne avait pourri entre-temps — il n'osa pas se présenter. Il héla un homme qui lui remit un pagne neuf et l'homme perdu fut accueilli par ses co-villageois. Alors il leur raconta son aventure, le chant de la rivière, les flûtes de roseau, le *karau* du *japim* et l'épreuve d'initiation des nattes à fourmis. Le chef du village lui demanda s'il se souvenait des chants et s'il ne voulait pas les interpréter. En hâte on prépara des nattes à fourmis et des parures de danse. Et ce fut ainsi que pour la première fois les *Wayana-Aparai* entendirent et pratiquèrent les chants et les cérémonies du *karau*.

L'interprétation de ce récit est relativement complexe parce que pouvant se situer à plusieurs niveaux assimilables en partie aux diverses significations et fonctions du *karau*. A un premier stade, le plus perceptible, le *karau* est donné comme la simple transposition d'un savoir ou d'une pratique du monde animal dans la culture wayana, ce savoir n'ayant pu être acquis que parce que l'expérience du séjour en forêt de l'homme perdu équivalait à une initiation. C'est dire, pour employer une formule lapidaire, que l'origine du *karau* est celle d'un fait de nature perçu à travers le prisme de l'initiation. Pourtant dans sa réalité wayana, le *karau* n'est pas qu'un chant et qu'un rituel de l'initiation des adolescents. C'est aussi comme l'a très justement signalé Jean Hurault, «une compilation des mythes sur lesquels sont basés leurs systèmes de représentation de l'univers» et, comme tel, «le fondement de la culture spirituelle des Wayana»<sup>70</sup>. Dès lors et si l'on veut rester conséquent avec cette définition à laquelle nous souscrivons, l'histoire de

l'homme perdu n'apparaît plus seulement comme le mythe de l'origine des chants *karau*, mais aussi et peut-être davantage encore comme le mythe de l'origine des mythes ou du système mythique. Voilà qui suggère bien la vraie dimension de ce mythe et, partant, le démarque des autres. En effet, la distinction entre par exemple les mythes de l'origine du manioc, de la poterie ou des perles et le mythe de l'origine du *karau* ne relève pas tant des matières envisagées que plutôt des objectifs visés. Sur ce dernier point, il existe entre eux une différence essentielle, à savoir que là où l'objectif majeur des mythes cités est de rendre plus culturel en le «wayanisant» un élément déjà perçu comme culturel, le mythe de l'origine du *karau* s'emploie, lui, à fonder effectivement la culture (c'est-à-dire le système mythique ou système de représentation de l'univers des *Wayana-Aparai*) et à définir les termes de son rapport avec la nature. Car ce que dit le mythe, c'est que le système de représentation de l'univers est contenu dans la nature et, de plus, qu'il est l'enseignement d'une nature perçue à travers le prisme de l'initiation. Ainsi donc le mythe de l'origine du *karau* ne se situe pas sur le même axe que les autres, mais occupe un niveau plus fondamental.

Voyons maintenant à la lumière de ces quelques éclaircissements les cinq récits mythologiques qui se conforment au même schème d'articulation, c'est-à-dire les mythes de l'origine de l'arc et de la flèche, de la poterie, des perles, du manioc et du deuil. Tous concernent donc l'origine d'un élément culturel, élément qui pour quatre d'entre eux se rapporte de près ou de loin à une technique d'acquisition (arc et flèche, manioc cultivé) ou à une technique artisanale (poterie, perles). Chacun de ces récits met en scène un personnage principal, homme ou animal, que l'on pourrait qualifier de héros culturel de seconde catégorie. Il n'entre pas dans la catégorie des *kuyuli*, soit des grands créateurs divinisés<sup>71</sup>, mais dans celle des *ihmato*, terme que l'on peut traduire par «maître» ou «gardien». Ainsi *Ekeyuime*, c'est-à-dire le serpent *Sucuriju*, est le maître de l'arc et de la flèche et *Omopala* est la maîtresse ou la gardienne du manioc. Parfois aussi, le récit donne à penser que les maîtres ou gardiens sont des sortes de génies temporairement métamorphosés en homme ou en animal. En tout cas une de leurs caractéristiques est de disparaître en fin de récit et ceci bien souvent sans que l'on sache ce qu'il leur advient. Mais passons à l'histoire d'*Ekeyuime* dont voici un résumé.

*Jadis les Wayana-Aparai ne possédaient ni arc ni flèche. Ils tuaient le gibier au moyen d'une hache en pierre qu'ils employaient à la manière*

<sup>70</sup> Voir J. Hurault, 1968, pp. 122-23.

<sup>71</sup> Le terme *kuyuli*, employé parfois comme nom propre, est de fait un terme générique.

d'une arme de jet. Un jour Ekeyuïme, soit Sucuriju, apparut à une jeune fille wayana alors qu'elle prenait son bain. Elle lui parla et l'invita à venir la rejoindre le soir dans son hamac. La nuit venue Sucuriju se glissa donc auprès d'elle. Le lendemain les villageois demandèrent qui était le garçon. La jeune fille répondit qu'il venait d'ailleurs et s'appelait Sucuriju. Comme ils s'apprêtaient à partir à la chasse, les hommes invitèrent Sucuriju à se joindre à eux. Ce dernier refusa disant qu'il ne savait pas tuer avec leur hache mais uniquement avec une flèche. Le jour suivant Sucuriju alla chercher une flèche chez lui et sur le chemin du retour tua un singe-atèle, un hocco, un agami et une pénelope. Ce succès fit impression sur les Wayana. Tous voulurent voir l'instrument qui en était l'origine. Sucuriju leur montra donc la flèche et leur en expliqua sommairement le maniement : on l'embusquait sur la piste du gibier et lorsque celui-ci apparaissait la flèche se projetait d'elle-même en avant et atteignait l'animal qu'elle blessait à mort. Toutefois il fallait prendre garde de ne jamais se présenter face à la flèche de crainte d'en devenir la cible. Aussi Sucuriju promit-il aux Wayana de leur enseigner toutes les subtilités de son art. Ceci provoqua la colère d'un des hommes de l'assemblée qui désirait expérimenter sans plus attendre la nouvelle arme. De guerre lasse, Sucuriju lui prêta sa flèche. L'homme partit en forêt. On le retrouva mort, la flèche l'avait atteint à la poitrine. Sucuriju annonça que dès lors, parce qu'elle avait tué un homme, la flèche n'opérerait plus toute seule, mais qu'il faudrait la propulser avec un arc. Le lendemain, Sucuriju distribua des semences de roseau à flèche. Ensuite, il indiqua aux hommes du village le «pau d'arco», soit l'arbre à arc (il fallait forer la base de l'arbre, frapper, et les arcs déjà prêts à l'usage tomberaient à l'intérieur du fût évidé), puis il leur donna quelques instructions complémentaires et disparut à jamais. Lorsque les roseaux à flèche eurent grandi, un premier groupe de villageois alla s'approvisionner en arcs, puis ce fut un autre, puis un troisième. Bientôt tous les Wayana voulurent posséder un arc. Ainsi on organisa une quatrième expédition. Une fois à pied d'œuvre, les participants apprirent que l'épouse d'un des leurs (elle avait vomi pendant le repas) était enceinte. Ceci était contraire aux prescriptions de Sucuriju qui avait stipulé que les hommes qui tiraient des arcs devraient s'abstenir de tout rapport sexuel durant la période qui précéderait l'extraction. Toutefois le mari ne voulut pas entendre raison. Il fora le pau d'arco : l'arc qui s'en détacha l'atteignit en pleine poitrine et le tua. Depuis ce jour, les arcs des pau d'arco ne sont plus prêts à l'usage. Il faut les découper dans la masse du bois, les tailler, les raboter avec une mâchoire de pécaré, puis les façonner et les cintrer. C'est beaucoup de travail.

Ce récit illustre bien les trois temps du schéma d'articulation que nous avons évoqué,

soit, don initial, non-respect des conditions assorties à ce don et perte partielle de l'héritage initial. Il va même au-delà du modèle puisque dans cette voie il emprunte une dégradation progressive. Ici, en effet, la déperdition de l'héritage se fait par paliers. Du legs initial (la flèche qui se meut d'elle-même), le patrimoine s'amenuise une première fois (la flèche propulsée par un arc reçu gratis *pro deo*), puis une seconde fois (un arc laborieusement manufacturé par l'homme). Chacune de ces réductions révèle en la sanctionnant une infraction au code des relations sociales wayana-aparai ou aux stipulations de l'héritage, les règles de l'un et de l'autre étant d'ailleurs souvent analogues. Le sort finalement imparté aux Wayana-Aparai est donc celui d'un état où la jouissance du bien culturel hérité ne leur est plus assuré que par le labeur et la peine. Cela est vrai ici pour l'arc et la flèche, ce l'est aussi pour ces autres richesses que sont la poterie et le manioc cultivé. En dernier ressort, le lot dévolu est presque toujours le même : le travail ou un surcroît de travail.

*Car jadis, comme l'enseignent les récits mythologiques, les Wayana-Aparai recevaient toutes leurs terres cuites de la Mère de la Poterie. C'est elle qui leur prodiguait les platines à galettes de manioc, les grandes jarres à cachiri, les marmites à cuire et les récipients à boire. Mais depuis qu'un jour une Wayana indisposée s'est rendue auprès de la gardienne, le trésor a tari et ce sont les femmes qui doivent façonner et cuire l'argile.*

Jadis le manioc également était un don à part entière, produit de la libéralité des dieux.

*Un Wayana vivait alors seul avec sa femme et sa belle-mère, une vieille du nom d'Omopala. Pendant que l'homme était à la chasse et à son insu, la vieille préparait avec l'aide de sa fille le manioc qu'elle extrayait de ses plaies purulentes<sup>72</sup>. Un jour toutefois l'homme fut curieux de savoir l'origine des galettes. Il épia donc les deux femmes et fut dégoûté par ce qu'il vit. Aussi les jours suivants, refusa-t-il les galettes qu'on lui offrait. Les femmes le questionnèrent. Il avoua les raisons de son dégoût. Omopala dit que, puisqu'il en était ainsi, elle leur procurerait le manioc d'une autre manière. Pour ce faire, son beau-fils et sa fille devaient défricher un espace de forêt, puis la conduire elle, Omopala, près d'un arbre kumaka, au centre de l'abattis où ils l'assommeraient. Ce qu'ils firent ! A quelque temps de là, la mère apparut en songe à sa fille et lui fit savoir que maintenant le manioc avait poussé et que, le lendemain, elle et son mari pourraient commencer à le récolter. L'homme et sa femme se rendirent donc à la plantation, mais, comme les plants de*

<sup>72</sup> Il s'agit évidemment du pus *kunu*, matière qui s'identifie au jus de manioc amer par sa couleur et ses qualités de toxicité.

manioc étaient encore très bas, l'homme estima qu'il fallait attendre. Omopala réapparut en songe à sa fille et lui déclara que dès lors, puisqu'ils n'avaient pas voulu le récolter à temps, le manioc ne mûrirait plus qu'après de nombreux mois et beaucoup de soins.

Ainsi l'articulation du scénario est partout la même. Toutefois, dans le récit d'Arumakani comme dans celui du mythe de l'origine des perles, la perte de l'héritage primitif (ici le pouvoir de résurrection) est quasi totale.

Autrefois Arumakani enseigna aux Wayana-Aparai comment mourir. Lorsqu'il fut vieux et ne put plus marcher, il demanda aux hommes de son village de préparer un bûcher, de l'y installer et de l'incinérer. Il leur dit qu'il réapparaîtrait après trois jours et qu'ils devraient alors baigner son corps dans une décoction d'eau, de piments et de racines tewute et talala. Ainsi il ressusciterait et retrouverait son corps de jeune homme. On procéda donc à la crémation. Trois jours plus tard, Arumakani réapparut. Il jouait de la flûte tiru. Sa poitrine et ses yeux étaient en feu. Effrayés par cette vision, les Wayana se dispersèrent et refusèrent de lui apporter la décoction. Arumakani leur dit qu'il reviendrait trois jours plus tard et réitéra son vœu. Trois jours après, la même scène se reproduisit. Puis à nouveau trois jours plus tard. Comme rien n'était prêt, Arumakani déclara que dorénavant, puisqu'il en était ainsi, les «morts» ne ressusciteraient plus et qu'ils ne reviendraient plus dans leur village d'origine. Quelques jours après, la femme d'Arumakani demanda à être incinérée. Elle voulait aller rechercher son mari. Elle ne revint pas. Puis ce fut un autre vieux, puis la femme de ce dernier, puis un enfant. Aucun ne revint et à chaque fois la crémation durait plus longtemps. Bientôt les Wayana-Aparai comprirent que leurs morts ne ressusciteraient plus. Dès lors et pour cette raison, lorsque quelqu'un décède, ses parents pleurent. Ils pleurent en signe de deuil.

On le voit au travers de ces diverses considérations, l'histoire du japu faiseur de perles

s'apparente de près aux quatre récits précédents. Elle relève de la même catégorie que ces derniers, c'est-à-dire de ces mythes d'origine dont l'objectif majeur est de rendre plus culturel en le «wayanisant» un élément déjà perçu comme culturel. Car, qu'il s'agisse des perles, de l'arc et de la flèche, de la poterie, du manioc ou des pratiques funéraires, l'enseignement qui se dégage de chacun des récits est un enseignement commun à tous: c'est la difficulté qu'il y a à «culturaliser» l'héritage prodigué, bref, à l'insérer dans le corps social. Et, de fait, partout l'intégration est laborieuse, partout elle s'accompagne d'une déperdition partielle ou complète du patrimoine initial. Cependant, s'il y a perte d'un côté, il y a aussi gain de l'autre, puisque, à la faveur des amputations de l'héritage, se précise la teneur du code des relations sociales et se définissent les prescriptions rituelles que les Wayana-Aparai auront à observer à l'endroit du nouvel objet.

En résumé, la vision que nous proposent les cinq récits mythologiques témoigne d'une pensée et d'une réflexion éminemment sociologiques. Elles partent d'un postulat, celui de l'existence d'un état ancien où potentiellement tout aurait été possible, tout aurait été donné. Là, les flèches se seraient mues d'elles-mêmes; l'homme aurait possédé le pouvoir de résurrection; le manioc, la poterie et les perles auraient été obtenus gratis *pro deo*. Il n'empêche que cette sorte de paradis primitif est un paradis présocial parce qu'indifférencié de ce point de vue. Or la grande affaire ici est précisément de différencier, de rendre wayana. C'est ce à quoi s'emploient les cinq mythes. En fin de compte, l'opération se solde par un «moins» du stock initial, mais par un «plus» d'identité culturelle: si la flèche, la poterie ou le manioc ne sont plus ce qu'ils étaient, toutefois leur mode de production et les pratiques rituelles y présidant sont wayana; de même, si les perles ont disparu, leur rejet constitue un fait tribal wayana. C'est dire, pour conclure, que la situation finale n'est pas le résultat d'un paradis perdu. Elle est celle d'un état social laborieusement conquis.

## VI. Bibliographie

AHLBRINCK, W.

1931 *Encyclopaedie der Karaiben*. In: Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling, Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel XXVII, N° 1, 555 p. + 160 pl.

COUDREAU, Henri.

1891 *Notes sur 53 tribus de Guyane*. In: Bulletin de la Société de géographie, Paris, 7° série, t. 12, pp. 116-132.

1893 (1) *Chez nos Indiens: quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*. Paris: Hachette. 615 p.

1893 (2) *Aperçu général des Tumuc-Humac*. In: Bulletin de la Société de géographie, Paris. 7° série, t. 14, pp. 29-52.

CREVAUX, Docteur J.

1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette. 635 p.

- FRIKEL, Protásio.  
1973 *Os Tiryó — Seu sistema adaptativo*. In: Völkerkundliche Abhandlungen, Hannover. Bd V. 323 p.
- GOEJE, C. H. de.  
1941 *De Oayana-Indianen*. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Gravenhage. Deel 100, pp. 71-125.  
1946 *Etudes linguistiques Caribes*, T. II. In: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 49, N° 2, 274 p.
- GRENAND, Pierre.  
1975 *Introduction à l'étude de l'univers Wayāpi*. Paris: Diplôme de l'École des hautes études en sciences sociales. 444 p.
- HAVERSCHMIDT, François.  
1968 *Birds of Surinam*. Edinburg and London: Oliver & Boyd.
- HOFF, Berend Jacob.  
1968 *The Carib Language*. Gravenhage: H. L. Smits. 440 p.
- HURAUULT, Jean.  
1965 *La vie matérielle des Noirs Réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française). Agriculture, économie et habitat*. Paris. Mémoires ORSTOM, N° 3, 143 p.  
1968 *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*. Paris. Mémoires ORSTOM, N° 3, 152 p.
- IHERING, Rodolpho von.  
1968 *Dicionário dos Animais do Brasil*. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília. 792 p.
- JACKSON, Walter S.  
1972 *A Wayana grammar*. In: Languages of the Guianas. Summer Institute of Linguistics publications, The University of Oklahoma. N° 35, pp. 47-77.
- KLQOS, Peter.  
1971 *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen: Van Gorcum & Comp. 304 p.
- LE COINTE, Paul.  
1947 *Árvores e plantas úteis (Indígenas e aclimadas)*. 2a ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Companhia editora Nacional. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 251, série 5; Amazônia Brasileira, III, 506 p.)
- LERY, Jean de.  
1975 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Ed., présentation et notes par J.-C. Morisot. Genève: Droz. (Les Classiques de la pensée politique, 9, 463 p.)
- LEVI-STRAUSS, Claude.  
1964 *Le cru et le cuit*. Paris: Plon. (Mythologiques, 1, 403 p.)
- MEYER DE SCHAUENSEE, Rodolphe.  
1970 *A guide to the birds of South America*. Philadelphia: The Academy of Natural Sciences.
- PANHUYS, Herskovits van.  
1930 *Un manuscrit de 1690 sur la Guyane française*. In: Verhandlungen des 24. Internationalen Amerikanistenkongresses, Hamburg. pp. 26-31.
- RAUSCHERT, Manfred.  
1967 *Materialen zur geistigen Kultur des Ostkaraibischen Indianerstämme*. In: Anthropos, St. Augustin. Bd 62, N° 1/2, pp. 165-206.
- ROTH, Walter E.  
1915 *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians*. In: 30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington. 1908-1909, pp. 103-386.
- SCHOEPF, Daniel.  
1971 *Essai sur la plumasserie des Indiens Kayapo, Wayana et Urubu — Brésil*. In: Bulletin annuel du Musée d'ethnographie, Genève. N° 14, pp. 15-68.  
1972 *Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil*. In: Bulletin annuel du Musée d'ethnographie, Genève, N° 15, pp. 33-64.
- SNETHLAGE, Emilia.  
1914 *Catalogo das Aves Amazonica, contendo tôdas as especies descritas e mencionadas até 1913*. In: Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de Historia natural e Ethnographia, Para, T. 8, 1911-1912.
- TONY, Claude.  
1843 *Voyage dans l'intérieur du continent de la Guyane, chez les Indiens Roucoyens*. In: Nouvelles annales des voyages et sciences géographiques, Paris. 4° série, t. 97; 4° année, t. I, pp. 213-235.
- VELTHEM, Lucia Hussak van.  
1976 *Representações graficas Wayāna-Aparai*. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém. Nova série Antropologia, N° 64, pp. 1-19.
- YDE, Jens.  
1965 *Material culture of the Waiwai*. Copenhagen: The National Museum. (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke, X, 319 p.)