

Une étrange massue pour affronter les Wayapi ou les avatars de la technologie chez les Wayana de la région Brésil-Guyane

Daniel SCHOEPP

Logique des qualités sensibles et mémorisation

Il n'est de bons récits mythologiques que ceux qui se restituent dans les termes exacts qu'on leur connaissait.

Cette exigence Wayana rejoint en partie l'exigence de l'enfant pour qui le plaisir de la narration va de pair avec celui de l'attente satisfaite. Mais si, chez nous, le narrateur peu scrupuleux sait trop bien ce qu'il en coûte de remplacer le pot de beurre du Petit Chaperon Rouge par une jatte de confiture par exemple, la désapprobation de l'auditeur Wayana, elle, reste secrète, parce que refoulée par les inhibitions et les convenances sociales.

Deux faits notamment rendent compte de la réserve de l'auditeur Wayana. D'abord, et c'est une règle stricte, on n'interrompt pas l'expression de la parole mythologique. Il convient, au contraire, d'en activer le flux par un mot d'acquiescement répété et continu enjoignant le narrateur à aller de l'avant et à faire en sorte que la parole se fasse. C'est dire qu'il ne saurait être question non plus de déranger le narrateur, de l'interpeller ou de le gratifier de remarques désobligeantes: pour se souvenir d'avoir été gentiment mais instamment prié de se taire, chacun sait cela dès son plus jeune âge. Enfin et surtout, au terme de la narration d'un récit traditionnel il n'est pas d'usage d'en débattre en public, de le commenter ou de faire part de son opinion. La parole mythologique ne se discute pas. Non qu'elle ne puisse être mise en question, qu'elle soit "sacrée" ou "intouchable", mais son essence même est d'être donnée, reçue et pensée dans son intégralité. Là est son authenticité. Loisible à chacun bien sûr, mais plus tard, de la contester.

Certes, un tel état de chose admet divers correctifs. Ainsi peut-il se faire qu'en aparté un auditeur se plaigne auprès de l'un de ses proches parents de prétendues libertés d'expression qui auraient émaillé telle ou telle narration. Certes aussi, la rigueur de fidélité au texte à laquelle s'astreignent les conteurs réduit les écarts à d'infimes disparités. Mais il n'empêche. Le mutisme observé, joint à l'extrême sensibilité et irritabilité des Wayana à l'endroit de toute variante, envenime en sourdine les relations et a des incidences considérables. Cela se traduit notamment par le fait que, se sachant attendu au contour par ses auditeurs, un conteur Wayana hésitera à deux fois avant de se lancer dans la narration d'un récit traditionnel et qu'il renoncera tout bonnement à sa prestation si celle-ci devait avoir lieu en présence

d'auditeurs plus âgés que lui. Et voilà bien les fauteurs de troubles explicitement nommés: les aînés.

De fait, si l'on demande aux Wayana quels sont les narrateurs qu'ils apprécient le plus, ceux qu'ils jugent les meilleurs, il ressort clairement que les plus valorisés ne sont pas tant ceux qui se distinguaient par leurs aptitudes de conteurs, leur expressivité ou leur talent de "metteur en scène", mais que la palme revient immanquablement à celui des narrateurs qui leur a donné à connaître le récit personnellement pour la première fois. Le critère d'appréciation est donc celui de la primauté ou de l'ancienneté de la dépose dans la mémoire individuelle. Mais ces mêmes Wayana ne sont pas sans savoir — bien qu'ils feignent de l'ignorer — que, en vertu de ce même principe, la primauté ou l'ancienneté de la dépose est encore plus grande chez les aînés.

Il y a donc motif à conflit entre primauté de la dépose dans la mémoire individuelle et primauté de la dépose chez les aînés, entre "vérité" de l'une et "vérité" de l'autre, conflit d'autant plus sournois que l'on ne débat pas ouvertement des récits mythologiques. De là, en fonction des variantes, l'existence de ce que l'on pourrait appeler des "écoles"; écoles dont on observe qu'elles sont essentiellement "villageoises", tous les individus d'un même village — ou à tout le moins une grande majorité d'entre eux — étant ordinairement dépositaires d'une même source, donc de la même version des récits.

Les Wayana ont connaissance de cette existence d'écoles ou de "versions" villageoises différentes, mais ils se comportent comme si elle n'existait pas, essayant de se convaincre que la seule leçon existante, la seule authentique et valable est la leur, c'est-à-dire celle qu'ils ont entendue personnellement pour la première fois, celle qu'ils ne partagent en règle générale qu'avec leurs co-villageois. Pour eux, dans la chaîne de la transmission des récits, les seuls maillons vraiment pertinents sont le premier et l'avant-dernier éléments, à savoir le conteur-créditeur qui, un jour, "à l'origine des temps", aurait lancé le récit et cet autre narrateur de qui eux-mêmes tiennent leur leçon personnellement, les intermédiaires eux — et la question ne se pose même pas — n'ayant pu être que les fidèles rapporteurs de cette prétendue leçon d'origine. Et, quant à tous les autres, dépositaires de versions différentes de la leur, ils en sont très perturbés mais feignent de les ignorer. C'est dire que, parce qu'elle ne possède par ailleurs aucune institution du type "collège des anciens" ou

"conseil communautaire" qui tendrait à promouvoir une version "officielle", la société Wayana ne connaît aucune force centripète quant à la teneur et à la forme des récits mythologiques, mais apparemment nombres de facteurs induisant à la disparité.

Un tel état des lieux, parfois difficile à gérer sur le plan de l'interprétation, pourrait paraître préjudiciable, mais à y bien regarder il n'en est rien. En tout cas les chercheurs seraient mal inspirés de se plaindre car s'il est dommageable au vu de l'analyse littéraire de ramener deux versions ou deux états d'une même oeuvre à une seule version, il le serait plus encore pour une oeuvre orale soumise aux aléas de la parole, tant il est vrai que là moins qu'ailleurs les "authenticités" ne sauraient se bricoler. De deux versions d'un texte on n'obtient pas une version "moyenne" adéquate. Il y a lieu de penser au contraire que, pour différentes qu'elles soient l'une de l'autre, chacune des deux versions d'un même récit mythologique reste plus fidèle à l'esprit de l'hypothétique récit d'origine, à ses principes articulatoires et structurels de base que ne le serait une leçon bricolée qui se voudrait l'émanation des deux. Sous ce rapport en tout cas, le cloisonnement des "écoles" Wayana engendre moins de préjudices que de bénéfices: en dernier ressort la partition observée est génératrice de respect à la tradition et partant garante à tout le moins d'une authenticité.

L'Histoire d'Apotolo et de Chikopuli occupe une place singulière dans la problématique que nous venons d'évoquer et pour cette raison même contribue beaucoup à l'étayer. Cette histoire qui relate les aventures et les déboires successifs de deux personnages dépositaires d'une massue au pouvoir foudroyant, est un des récits mythologiques les plus en vue du répertoire wayana. Elle a la faveur du public et jouit d'une audience hors du commun. Sur le terrain l'affirmation se vérifie au double fait que l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli est l'une de celles que l'on se plaît le plus à solliciter, l'une de celles aussi que l'on hésite le moins à rapporter, avec comme corollaire tout à fait remarquable que ce récit est parfaitement et, surtout, uniformément connu de chacun. Elle compte au nombre de ces très rares récits dont on serait en droit de dire qu'ils ne présentent qu'une seule version. Et c'est cette singularité qui ancre l'incomparable succès que rencontre cette histoire auprès de l'ensemble des Wayana, narrateurs et auditeurs confondus. Avec elle, on l'aura compris, le narrateur ne court pas le risque d'être critiqué ni non plus l'auditeur celui d'être contrarié.

Les raisons de ce succès, qui résulte très directement de l'unicité de version du récit, sont assurément multiples. Mais si certaines d'entre elles proviennent d'aléas de l'histoire ou de la diachronie sur lesquels l'on ne pourrait au mieux que conjecturer, d'autres au contraire apparaissent patentes et bien circonscrites. Pour mieux cerner les faits, reformulons notre propos différemment, c'est-à-dire posons les questions qui s'imposent:

- Pourquoi, contrairement à tant d'autres récits traditionnels Wayana, l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli est-elle véhiculée en termes toujours semblables ?
- Qu'est-ce qui lui vaut le privilège de n'avoir généré qu'une seule et même version dans tous les villages ?

- Quelles sont, enfin, les qualités intrinsèques propres de ce récit qui ont institué un tel état de fait ?

Car, en dernier ressort, ce sont bel et bien les mêmes narrateurs, les mêmes personnes qui transmettent l'histoire d'Apotolo ou les autres récits du répertoire traditionnel Wayana et leurs facultés de mémorisation ne sauraient ainsi diverger d'un récit à l'autre.

La réponse pourrait tenir en un seul terme, celui de "cohérence". C'est là le maître-mot. Cohérence du récit bien sûr, mais surtout cohérence correspondante des qualités sensibles qui le sous-tendent et de l'entendement qu'on en a.

Apotolo et Chikopuli, il faut le dire, est une oeuvre parfaitement aboutie dans laquelle, sans que l'on perçoive vraiment pourquoi, l'on se sent guidé comme malgré soi. C'est qu'ici, ce qui opère, c'est non seulement la cohérence des déductions raisonnées, mais de surcroît la logique des affinités sensibles qui, en parallèle, fait avancer la trame. Et cette logique là s'impose à chacun, comme malgré soi, à chacun, auditeur ou narrateur, et de manière quasi identique — comme tend à le confirmer des études récentes — de quelque culture que l'on soit. C'est elle qui nous vaut de retomber sur nos sens et, tout naturellement, nous pousse infailliblement dans le bon sens. Grâce à elle, la mémorisation se fait sans effort car la mémoire précisément n'est ici pour ainsi dire plus en cause. Une fois quelques éléments placés, une fois le jeu lancé, les pions avancent d'eux-mêmes, la trame se noue d'elle-même, selon la seule résonance de leurs affinités, les seuls harmoniques de leurs virtualités. La fidélité au "texte" n'est plus affaire de mémorisation, mais adéquation à la logique "harmonique" qui le régit.

A moins d'être tout à fait insensible et parce qu'il se trouve en quelque sorte contenu et guidé par la logique des affinités sensibles qui s'y développe, le narrateur de l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli ne peut pas ne pas emprunter le bon chemin et l'auditeur, futur narrateur potentiel, ne pas percevoir, lui, le bien-fondé du parcours suggéré. L'un et l'autre, parce qu'ils ne font que répondre à une cohérence qui les meut, retrouvent les mêmes jalons obligés et, ce faisant, assurent presque malgré eux l'exacte reproduction du récit concerné. Ici les distorsions sont hautement improbables parce que d'emblée ressenties comme dissonantes et donc immédiatement repérées et corrigées.

Mais si "cohérence" ou "logique" des qualités sensibles sont les maîtres mots qui assurent globalement la bonne transmission de l'histoire et, partant concourent à l'unicité de version du récit, ces rubriques ne sauraient nous dispenser d'aller regarder de plus près ce qu'elles recouvrent et d'étudier quelques-uns des artifices qui y pourvoient. Ces artifices sont nombreux mais, pour des raisons évidentes d'économie de place, nous n'en retiendrons ici que deux, choisis expressément tant pour le caractère probatoire indiscutable de leur incidence sur la "mémorisation" que pour la nature très distincte de leur ancrage. Dans le corps du récit ils agissent de concert. Ils se confortent l'un l'autre et travaillent en secret à la même cohésion articulatoire de l'ensemble, à la même limpidité d'entendement qu'on en a.



Narration d'un récit traditionnel le soir à la veillée. Village Wayana du Rio Paru de l'Est.

(Photo: Schoepf 1983)

Le premier facteur de bonne "mémorisation" que nous avons retenu procède d'une caractéristique nominale apparemment anodine. Il n'en joue pas moins un rôle prépondérant d'autant qu'il intervient au tout début du récit et lui donne d'emblée une tonalité propre. C'est le fait que, contrairement à la quasi-totalité des autres récits mythologiques Wayana qui eux sont désignés par le nom du personnage principal, ici les termes de référence "Apotolo" et "Chikopuli" ne sont pas des noms propres, mais des surnoms ou, mieux encore, des sobriquets. "Apotolo" traduit en français, c'est "Bois de feu" ou "Bois de braise"¹, "Chikopuli", c'est "Plein de chiques", des sobriquets dont on verra plus loin combien ils plaquent scrupuleusement avec l'identité et le devenir des personnages. Or, si l'on sait que chez les Wayana la question de la dénomination des héros, donc des récits, constitue de très loin le principal motif de divergences entre les narrateurs, le principal motif de différenciation entre écoles, on mesurera à quel point l'évitement de cette pierre d'achoppement profite au consensus général à l'endroit du récit.

Dans la perception Wayana des choses, la dénomination des personnages c'est le point sensible par excellence, celui qui énerve tout le reste et envenime sans fin les débats à mots couverts qui grondent d'école à école. Et de fait, comment pourrait-il en être autrement ? Comment, dans un contexte narratif où prévaut en maître le principe de la fidélité rigoureuse aux "archétypes", un conteur pourrait-il prétendre détenir la vérité et perpétuer l'authenticité du

récit si, d'entrée de jeu, il n'est pas à même de donner le nom précis du héros ou s'il fait erreur sur ce nom ou encore s'il fait état d'un autre nom que celui connu de l'auditoire ?

Mais aussi, qui y a-t-il de plus arbitraire qu'un nom propre si l'on ne connaît pas l'affiliation de l'individu qui le porte ! Et, en conséquence, quoi de plus sujet à s'altérer dans la mémoire² ! Or, si, par exception, "Apotolo" et "Chikopuli" ont échappé et échappent encore à l'altération commune, ce n'est pas tant qu'ici les noms propres aient été substitués par des sobriquets, mais bien, comme nous l'avons déjà suggéré, parce que ces sobriquets plaquent parfaitement avec les personnages qu'ils désignent et avec le récit dans son ensemble. Il sont à ce point satisfaisants et suffisants qu'ils retirent toute velléité

¹ Apotolo = Bois de feu, dérivé du mot Wayana *wapot* ou de l'Aparai *apoto* désignant le feu. On notera que dans diverses langues Carib, la massue ou une variété de massue est désignée du terme *ibutulu* (Caribe du Honduras); *rapoto* (Cumanagoto) et *aputu* (Kalina). (v. Goeje 1909).

² Un autre facteur s'ajoute encore à l'altération des noms propres, c'est-à-dire à leur dégénérescence dans la mémoire des individus: c'est le fait que, parce que dans la bonne tradition il est inconvenant de désigner quelqu'un par son nom propre, le conteur Wayana ne mentionne le nom propre du héros qu'une ou deux fois au cours de la narration, se contentant pour le reste de le substituer par des "il", "il", "il" répétés, ce qui, on s'en doute, n'est pas pour faciliter la mémorisation chez les auditeurs.

chez le narrateur et chez l'auditeur de les réaffubler d'un autre nom. Et de fait, comment pourrait-on désigner plus judicieusement l'inventeur et le possesseur d'une massue qui fulmine, qui lance du feu et des éclairs, qui crépite et détonne, que par le terme de "Bois de feu", "Bois de braise" ? Et comment mieux désigner l'héritier d'une telle massue qui, assommé par la foudre qui s'en est échappée, est resté étendu des heures durant sur le sol, que par le sobriquet de "Chikopuli", c'est-à-dire de "Plein de chiques" ³ ?

Car que peut-il bien advenir à une personne dans cette fâcheuse position, si ce n'est d'être aussitôt envahie, parasitée et meurtrie par les "chiques", les inévitables puces-chiques de sable qui infestent les zones habitées et que les entomologistes désignent du nom de *Tunga penetrans* ou *Sarcopsylla penetrans* ? N'est-ce pas là, crûment observé, la plus infaillible et la plus immédiate des conséquences ! Et où se mettent de préférence les chiques, si ce n'est dans la chair des pieds ? Et voilà bien notre cher héros estropié qui va traîner son mal comme il va traîner les pieds !

La chaîne des conséquences logiques et sensibles n'est pourtant pas terminée. Car, comme le savent fort bien tous ceux qui en ont subi les atteintes, il n'est de douleur plus exaspérante, parce que lancinante et périodique, que celle occasionnée par les puces-chiques s'enkystant entre les doigts de pied. Et voilà notre cher héros, déjà estropié et traînant les pieds, qui de surcroît va être affublé de l'humeur irascible des individus parasités. Mais il suffit !

Arrêtons-nous un instant pour tirer le premier enseignement qui s'impose, à savoir que, pour tout Wayana, pour tout individu un tant soi peu doté de raison et de sensibilité, l'appellation "Chikopuli" ne saurait être qu'un simple sobriquet. Toute une filière d'inductions logiques et sensibles se rassemble et se résume dans ce mot. Le nom devient un portrait en soi, un personnage avec ses caractéristiques physiques et morales auquel il n'y aura pour ainsi dire rien à ajouter. Bref, Apotolo et Chikopuli, on le devine déjà, c'est ce merveilleux récit qu'il suffit d'avoir entendu une seule fois pour bien le mémoriser parce que la seule mention des deux sobriquets qui lui donnent son nom suggère d'emblée l'essentiel du récit et en induit les articulations principales.

Pourtant, et loin de nous l'intention d'abuser ici de l'effet de crescendo, le second facteur de bonne mémorisation va nous faire voir qu'il y a mieux encore. Cette seconde composante porte sur la massue et procède du mode articulatoire le plus performant de la pensée Wayana, c'est-à-dire la métamorphose; la métamorphose et son cortège d'artifices au plan de l'expression métaphorique et imagée. Ici nous quittons résolument le niveau de la pensée dite rationnelle pour entrer de plein pied dans l'univers des correspondances et des affinités sensibles dont la métamorphose, nous allons le voir, est le lieu d'implication privilégié: métamorphose qui est une charnière au demeurant si essentielle à la cogitation Wayana que son défaut dans l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli nous eut fait douter du caractère traditionnel de ce récit.

L'exemple précis est celui de la double métamorphose affectant la massue d'Apotolo et de Chikopuli

qui, de l'état de massue traditionnelle, banale et commune qui était le sien, vire dans un premier temps à l'état de casse-tête au pouvoir extraordinaire, c'est-à-dire de massue détonante, crépitante, déchargeant la foudre et les éclairs; puis qui, de massue extraordinaire qu'elle est devenue, et à la faveur d'un bain dans la rivière pour en nettoyer le sang et la puanteur, se métamorphose une seconde fois en un animal aquatique. De telles métamorphoses ont assurément de quoi surprendre et émerveiller.

Quoi de plus extraordinaire et inattendu en effet qu'une massue qui tonne et fulmine ! Mais au fait, "tonner", "fulminer" n'est-ce pas le propre d'un homme en colère, par exemple d'un homme bafoué dans son honneur par les infidélités de sa femme et par les moqueries de ses semblables, comme c'est le cas d'Apotolo ? Et une massue n'est-elle jamais autre chose que le prolongement du bras de celui qui la tient ? C'est dire qu'à ce stade une simple extension des aptitudes de l'un vers l'autre aura fait l'affaire; un simple prolongement de l'un vers l'autre nous vaut d'accéder au merveilleux, à l'extraordinaire. Et, quant au fait d'associer la manifestation de la colère à un feu qui brûle, puis décharge la foudre et les éclairs, il n'y aurait même pas lieu de s'y étendre, tant l'image nous est familière, si ce n'est pour noter le fait — oh ! combien riche d'enseignement ! — que le récit d'Apotolo et Chikopuli ne doit évidemment rien à la langue française, ni non plus à la perception des choses à laquelle notre idiome nous a habitués.

Non, la colère qui "gronde", qui "tonne", qui "brûle" n'est pas le fait d'une traduction libre de notre part. Ce sont les expressions mêmes du narrateur. Et cela est si vrai, l'association colère - feu est si profondément ressentie que "en colère", "colérique", se dit *achiphak* en langue Wayana, c'est-à-dire littéralement "qui brûle, qui enflamme comme le piment", du mot *achi*, qui désigne le piment, le piment de Cayenne. Et que l'expression paroxystique de la colère chez les Wayana, celle qui est vociférée des heures durant lors des accusations publiques est dite *tetachikei*, soit "vociférer la brûlure", "vociférer le feu du piment".

Mais envisageons maintenant la seconde métamorphose qui affecte la massue et posons-nous la question suivante: Que pourrait-il bien advenir, si on la trempait dans l'eau d'une rivière, à une massue qui fulmine, qui lance des décharges, donne des chocs et électrise ? Oui, que pourrait-il bien lui advenir si ce n'est de perdre son efficacité, de "s'éteindre". Ainsi, le croit-on du moins. Mais ne serait-ce pas plutôt qu'un tel objet a sa destinée toute trouvée, savoir: se métamorphoser en anguille électrique, c'est-à-dire en un être vivant, au corps allongé, à tête plate, qui lance des décharges, donne des chocs, foudroie et électrise !!! Tous attributs qui étaient ceux de la massue foudroyante, tous attributs qui sont ceux de l'anguille-gymnote (*Electrophorus electricus*) que les Wayana désignent du nom de *alimina*.

³ Le mot français "chique" ou "puce-chique" qui désigne la puce de sable est emprunté à un mot de la langue Carib, d'où le *chike* qui la désigne en Wayana ou le *chiko* en langue Aparai; *puli* = "plein de" en Wayana et en Aparai.

Oui, l'anguille électrique est la réplique, naturelle et aquatique, exacte de l'original culturel et terrien. Et voilà bien, parfaitement instauré, le plus exact des parallélismes, et, parfaitement détournée, la plus fantastique des images. Mais voilà aussi dans toute son évidente limpidité une analogie que la mémoire n'aura plus à rechercher. C'est là, osons le terme, un petit chef-d'oeuvre de la pensée associative et métaphorique.

Et pourtant, non contente d'avoir sécrété une telle perle de perfection sensitive et formelle, la pensée Wayana lui ajoute de surcroît un ultime éclat probatoire. Car, n'est-ce pas maintenant que nous savons ce qu'il est advenu, maintenant que nous savons que la massue s'est transformée en anguille électrique, l'existence même de l'anguille électrique n'est-elle pas la preuve tangible de l'existence passée de la massue de Chikopuli !!! Et la boucle est fermée; l'imaginaire ne s'en sortira pas.

Face à tant d'artifices, la conclusion de ce chapitre consacré au pourquoi et au comment de la bonne "mémorisation", donc aussi de la bonne transmission du récit mythologique d'Apotolo et de Chikopuli, apparaîtra quelque peu étriquée dans son didactisme obligé. Il convient en tout cas de souligner que, à partir de deux sobriquets dont l'un est celui d'un homme en colère possédant une massue, et à partir de ce seul acquis de départ, le génie narratif Wayana poussant les implications à leur terme, a élaboré le plus abouti, le plus "évident" des récits.

L'Histoire d'Apotolo et de Chikopuli est le résultat d'un cheminement qui, à force de côtoyer et d'interroger les virtualités cachées des êtres de ce monde, en vient à s'infléchir comme irrésistiblement selon les évidences de leurs affinités. C'est, tout compte fait, l'histoire d'un parcours obligé. Et sa sphéricité n'est jamais que l'évidence de la rigueur intellectuelle et sensitive de son tracé.

Contrairement à ce qu'il advient au Petit Poucet à qui il faut plusieurs pierres pour retrouver son chemin et qui se perd lorsque ses jalons de mie de pain sont emportés par les oiseaux, ici il suffit que le narrateur connaisse le point de départ pour articuler l'essentiel du tracé et que l'auditeur, futur narrateur lui-même, l'ait emprunté une seule fois pour ne plus être à même d'en diverger. Ici, parce que la matière et les articulations du récit ne sont qu'affaire d'implication, d'induction, de logique associative, de virtualité ou d'affinités rationnelles et sensibles, le parcours, pour fabuleux qu'il soit, est un parcours obligé, et sa mémorisation se résume à une élémentaire adéquation à des facultés intellectuelles et sensibles à chacun de nous données, par chacun de nous partagées.

Pour reprendre en l'inversant l'axiome qui introduit ce chapitre, on pourrait conclure en disant: "Il n'est de récits mythologiques qui se restituent dans les termes exacts qu'on leur connaissait que les bons récits" et nous savons assez maintenant ce que signifie "bons récits" pour les Wayana. A cette enseigne celui d'Apotolo et de Chikopuli occupe le dessus du panier. Mais il suffit.

Laissons-nous aller maintenant au plaisir de prendre connaissance de l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli dans son intégralité. Ici, le narrateur est le dénommé Dondon, mais, bien que chacun d'eux habite un

village différent, riverain du Rio Paru au Brésil ou du Litani en Guyane française, c'eût tout aussi bien pu être les dénommés Chalayèpe, Mekuanari ou Kutaka tant il est vrai que, à quelques infimes nuances près, leurs leçons du récit sont parfaitement analogues. La narration — et l'enregistrement que nous en avons fait — a eu lieu au village d'Anapuaka sur le Rio Paru de l'Est le 13 août 1978.

Histoire d'Apotolo et de Chikopuli

On était en période de festivité et les *momai*, les jeunes gens postulants à l'initiation, s'étaient rendus dans un village voisin pour préparer la fête. C'est là que demeurait Apotolo. Or, pendant ce séjour, la femme d'Apotolo s'amouracha d'un des *momai* et eut commerce avec lui. Elle devait l'aimer car la liaison dura jusqu'au départ du jeune homme.

Or donc, la veille de ce départ, le chef des danseurs annonça publiquement:

- Demain les *momai* vont retourner chez eux. Nous allons partir également. Ils s'en iront les premiers et nous les suivrons juste derrière.

Puis s'adressant à Apotolo:

- Nous partirons tous ensemble.
- C'est ça, répondit-il.

Toutefois Apotolo était préoccupé par quelque chose. Il alla s'étendre dans son hamac, réfléchit un instant, puis dit à sa mère:

- Maman, demain matin, je vais aller récupérer ma flèche. Hier, elle est restée accrochée à la cime d'un arbre. Je vais aller voir si pendant la nuit le vent l'a fait tomber.
- C'est ça.
- Donc, ne manque pas d'avertir le chef des danseurs. Dis-lui que nous n'allons pas tarder et que nous les rejoindrons à la fête un peu plus tard.
- Bien.

Ainsi, au petit matin, Apotolo partit rechercher sa flèche. Au village, chacun se préparait au départ:

- Bon, allons-y maintenant ! Allons-y ! disaient les gens.
- Mais où est donc passé Apotolo ? demanda le chef des danseurs.
- Je l'ai vu entrer en forêt ce matin, répondit quelqu'un.
- Mais comment ça ?!
- Oui, précisa la mère, il est allé récupérer une flèche qu'il avait perdue. Mais ne nous attendez pas, allez-y déjà ! Il m'a dit de vous faire savoir que nous vous rejoindrions d'ici peu.
- Bon, alors allons-y !

La femme d'Apotolo, elle, ne voulut pas attendre son mari et s'en fut rejoindre le groupe des partants:

- Quoi ! Tu viens ?
- Oui.
- Tu n'attends pas ton mari ?
- Non, je vais avec vous.
- Ton mari ne va pas se fâcher ?
- Non, d'ailleurs ça m'est égal.
- Bon, comme tu voudras, c'est toi qui sais.

Et elle partit avec eux.

Or, vers midi, Apotolo fut de retour. Il en avait profité pour rapporter un singe atèle.

- Je suis de retour, maman.
- Bien.
- Les gens sont déjà partis ?
- Oui.
- Le singe, qu'est-ce qu'on en fait ?
- Le singe, que veux-tu dire ?
- Oui, est-ce qu'on l'empêche tel quel ?
- Non, je préfère le dépecer ici et ne plus avoir qu'à le cuisiner sur place. Tu comprends, là-bas on servira sans doute à boire et pour le dépecer ça n'ira pas bien.
- Bien.
- Tu sais, ta femme est déjà partie. Elle est allée après ce jeune homme.
- Ah oui ?
- Oui.
- Bon, laissons-la. Il faut croire qu'elle en avait envie sinon elle n'y serait pas allée.

Apotolo était pensif. Etendu dans son hamac, il regardait sa mère qui dépouillait le singe. Au village, il n'y avait plus personne. Il ne restait que deux malades qui n'avaient pu se rendre à la fête. Ces deux-là avaient de vilaines plaies sur tout le corps. Alors Apotolo dit:

- Maman !
- Qu'y a-t-il ?
- Quand tu dépèceras le singe, mets de côté l'estomac, j'en ferai des amorces pour la pêche.
- Bien.
- La mère alla au port, y retira les tripes de l'animal, puis revint:
- Voilà, c'est fait, je les ai laissées là-bas.
- Bien.

Aussitôt Apotolo se rendit auprès des malades:

- Comment ça va, vous ?
- Mal ! Avec ces plaies, nous ne pouvons pas nous déplacer.
- Fichtre ! Je vois. Bon, je vais essayer de vous guérir en vous massant avec de la graisse animale. On verra bien si j'y parviens.

Alors Apotolo transporta un des malades jusqu'au port. Là, il lui frotta la corps avec la graisse des boyaux du singe et l'appliqua soigneusement sur les plaies. Ensuite il procéda de même avec l'autre malade et le reconduisit:

- Bon, reposez-vous maintenant ! Nous ne partirons pas aujourd'hui.

Puis, s'adressant à sa mère:

- Maman !
- Qu'y a-t-il ?
- Nous partirons demain.
- Bien.
- On va attendre que les malades se portent mieux.
- C'est toi qui sais, mon fils.
- Oui, j'en ai décidé ainsi.

Or, le lendemain, les plaies avaient disparu. Les malades étaient guéris, leur corps était net⁴. Apotolo alla les voir:

- Alors ? Comment ça va aujourd'hui ?

- Ah ! Nous sommes guéris, grâce au ciel !
- Voilà qui est bien ! C'est ce que j'espérais. Bon, alors nous pouvons partir.

Ils préparèrent le départ:

- Allons-y, maman ! Tout est prêt ?
- Oui, c'est fait.
- Bon, alors allons-y !

Et ils partirent.

Peu après, ils arrivèrent au village où avait lieu la fête.

- Ho ! tu es venu, Apotolo ?, s'exclama l'amant de sa femme en se moquant de lui.
- Oui, je suis venu.
- Comment ça va !
- Ça va.

Au village tout était prêt, les corbeilles *maipuri*⁵, les coiffes de danse, tout. On apporta à boire. Puis dans l'après-midi on se mit à danser et à chanter. On dansa, dansa, dansa. Vers onze heures du soir, la femme d'Apotolo dansait encore avec le *momai*, son amant. A cette heure tardive, il n'y avait presque plus personne. Il ne restait que ces deux-là, ainsi qu'Apotolo et son beau-frère. C'est alors qu'Apotolo fit tourner une de ses massues *kapalu* et qu'un éclair en jaillit.

- Eh ! Apotolo !!!, s'écria sa femme, mais c'est Apotolo ! C'est lui qui a fait ça ! Vous avez vu ce qu'il a fait !!! Venez ! Venez tous voir !... Pourquoi n'étiez-vous pas là pour voir ce qu'a fait Apotolo ! Suis-je donc la seule à avoir vu !

Puis à minuit, la femme s'harnacha d'une hotte avec toutes sortes de marmites à l'intérieur. Son amant s'en amusa et criait à la ronde:

- Ça alors ! La femme d'Apotolo dansant avec une hotte ! Mais c'est l'épouse du dieu des éclairs !
- Ha ! Ha ! Ha ! Ha !, les gens riaient.

Alors Apotolo sortit de la danse et appela son beau-frère:

- Hé, beau-frère !
- Oui.
- Assieds-toi, beau-frère ! J'ai à te parler. Voilà, ces gens se moquent de moi, je vais les tuer, puis je monterai au ciel⁶. Aussi je vais te laisser mes massues. Elles seront à toi. Prends-en bien soin ! Bon, maintenant tu vas aller danser tout à l'arrière en queue de colonne et quand j'aurai fait jaillir le feu de mes massues, tu les saisis. Tu as bien compris ?
- Oui.

⁴ Les dons de guérisseur d'Apotolo annoncent et préfigurent les pouvoirs "occultes" dont bénéficiera sa massue.

⁵ Les corbeilles *maipuri* sont de grandes corbeilles en vannerie montées sur chevalet dans lesquelles est contenue la bouillie de manioc destinée à la préparation de la bière.

⁶ Comme nous le signalerons à nouveau dans le texte, dans l'idéologie Wayana ne "montent au ciel", ne "vont au ciel" que les dieux ou les "non-humains", c'est-à-dire, toutes choses confondues, les êtres asociaux, criminels ou incestueux.



Danseurs Wayana évoluant dans la maison d'accueil lors des cérémonies d'initiation. Village du Rio Paru de l'Est. (Photo: Schoepf 1987)

- Mais surtout ne parle à personne de ce que je vais faire. Voilà, c'est tout. Adieu, beau-frère !
- Adieu, beau-frère !

Et Apotolo reprit sa place dans la colonne tandis que le beau-frère, lui, s'en fut à l'arrière. Puis on dansa, dansa, dansa.

Alors, au petit matin, Apotolo fit tourner ses massues. Il fit d'abord tourner la massue "femme" et la foudre s'abattit une première fois: Craaaaaaou ! Puis la massue "homme" et la foudre s'abattit une seconde fois 7: Craaaaaaou !. Tout le monde fut foudroyé et le beau-frère d'Apotolo, lui, fut projeté par terre au moment de saisir les massues. Il resta là inerte. Quand il revint à lui, il était une heure de l'après-midi. La peau de ses mains et de ses pieds était écorchée par les brûlures et déjà les chiques et les puces de sable s'y étaient mises. Il regarda autour de lui: tout le monde était mort:

- Aïe ! Mais ils sont tous morts ! Et de plus, Apotolo est monté au ciel ! Que vais-je faire ?

Alors il fit route vers un autre village où demeurait un de ses cousins. Il se traînait comme un vieillard tant ses pieds meurtris et gonflés de chiques lui faisaient mal.

- Fichtre ! Mais que diable lui est-il donc arrivé pour qu'il marche de la sorte ? pensaient les villageois en le voyant approcher.

Puis son cousin l'interpella:

- Tu es venu, cousin ?

- Oui, je suis venu. Voilà, je viens demeurer ici chez toi car là-bas tout le monde est mort. Notre parent, Apotolo, les a tués parce que sa femme le trompait avec un des hommes du village.
- Quoi ? Tout le monde est mort !!!
- Va voir si tu ne me crois pas !

Alors les gens se rendirent sur place: partout, il n'y avait que des corps brûlés. Un tel avait été brûlé ici, un tel ici, un tel là, un tel là, un tel là. Et les villageois s'en retournèrent chez eux.

Alors le beau-frère d'Apotolo s'établit à demeure dans le village. Et, comme il avait toujours les pieds et les mains pleins de chiques, on le surnomma "Chikopuli". Or, en ce temps-là, les Wayana guerroyaient. Ils envoyaient des expéditions sur le Jari pour aller tuer les Indiens Wayapi. Ils voulaient tuer les Wayapi, mais les Wayapi étaient très forts et ne perdaient pas. Bien au contraire, c'était eux qui gagnaient le plus souvent. Les Wayana étaient presque toujours battus.

⁷ Qu'il se soit agi de massue de danse, de cérémonie ou de massue de combat, il était de tradition que chaque Wayana en possède deux exemplaires: l'une, la massue-homme dite simplement *kapalu*; l'autre, plus petite, dite *kapalu eruwa*, soit "massue-femme". En déplacement lors des expéditions punitives, les deux massues, liées l'une à l'autre par une cordelette de suspension passée autour du cou, étaient portées en pendant dans le dos du guerrier. Les hommes les plus valeureux en emportaient deux ou trois paires.

Un jour donc, un membre d'une de ces expéditions guerrières revint au village. Il était le seul rescapé de l'expédition:

- Ah ! Tous les autres sont morts. Ils ont été tués, annonça-t-il.
- Morts ? Tous ?
- Oui, morts.
- Fichtre ! Mais pourquoi ne m'avez-vous pas emmené avec vous ? s'exclama Chikopuli. Si vous m'aviez emmené, moi, les Wayapi, je les aurais tués avec mes massues.
- Les tuer, toi ? Allons donc !!! Tu sais bien que tu ne pourrais pas, répondit son cousin.
- Bien sûr que je pourrais !
- Allez ! Ne raconte pas de bêtises...
- Mais puisque je te le dis. Bon, tu verras bien. La prochaine fois j'irai avec eux !
- Non, tu n'iras pas. D'ailleurs, comment pourrais-tu ? Tu peux à peine marcher...
- Je peux à peine marcher, c'est vrai. Mais en y allant lentement, j'y parviendrais quand même.
- Non, tu n'iras pas.
- Bon, comme tu voudras. Mais vous verrez, vous allez à nouveau tous vous faire tuer, c'est certain !

Et une nouvelle expédition partit guerroyer sur le Jari. Une fois encore ce fut la débâcle. Seuls deux hommes en revinrent:

- Ah ! Tous les autres sont morts, annoncèrent-ils.
- Ha ! Ha ! Je le savais ! Ne vous avais-je pas prévenu ? dit Chikopuli. Bientôt il n'y aura plus personne pour se battre. Bon, la prochaine fois, j'irai avec eux.
- Non, tu n'iras pas. Tu es handicapé et malade, dit son cousin.
- Hum ! Tu crois ça, mais je me porte bien. je vais y aller.
- Non, tu ne peux pas.

Et une troisième expédition fut lancée. Mais lorsque le groupe attaqua les Wayapi, ces derniers l'emportèrent à nouveau. Seuls trois Wayana en réchappèrent:

- Ah ! Tous les autres sont morts, annoncèrent-ils.
- Et voilà ! Ne l'avais-je pas dit ? Bon, cette fois, cousin, j'irai avec eux. Autrement nous allons tous être exterminés et c'en sera fait de nous.
- Aïe ! aïe ! aïe ! Mais quel raseur que ce "Plein de chiques" ! Prenons-le avec nous et qu'on en finisse avec son histoire !, décidèrent les hommes.
- Bon, Chikopuli, après-demain nous partirons attaquer les Wayapi. Si tu veux venir avec nous, alors viens, lui dit son cousin.
- Ah ! Voilà qui est bien. Allons-y sans plus tarder ! De toute manière, les Wayapi, c'est moi qui les tuerai. Vous, vous n'aurez pas à vous en charger.
- Tu t'en portes garant, dis !!!
- Hum ! Tu verras, tu verras bien !

Au village, les hommes s'affairèrent. Ils confectionnaient des flèches, taillaient des massues.

- Teee ! Mais que faites-vous là ? leur demanda Chikopuli.
- Tu vois bien: des flèches et des massues...
- Des flèches ! Et pourquoi faire ? Puisque vous n'aurez pas à vous en servir... Ne vous ai-je pas dit

que les Wayapi, c'est moi qui les tuerai avec mes seules massues...

- Les tuer avec ses massues, pensaient les hommes, est-ce possible ? Elles sont si petites...

Puis les préparatifs furent terminés.

Alors le lendemain, les hommes se mirent en route et bien entendu, dès le départ, Chikopuli fut lâché et distancé. Les hommes marchèrent, marchèrent, marchèrent, marchèrent, marchèrent. Ils firent halte vers trois heures de l'après-midi:

- Bon, nous allons attendre Chikopuli ici.
- Oui, arrêtons-nous ici. Il doit être très loin derrière. C'est à se demander même s'il parviendra à nous rejoindre ce soir encore.

Or quelque instant s'était à peine écoulé que déjà Chikopuli arrivait:

- Vous avez monté le camp ici ?, dit-il.
- Oui, nous nous sommes arrêtés pour t'attendre.
- Ah ! Cousin, mais il est encore bien tôt. Vraiment, vous êtes des mous et je comprends maintenant pourquoi vous ne parvenez pas à tuer les Wayapi, pourquoi ce sont eux qui vous tuent ! Bon, désormais, il ne faudra dresser le camp qu'à la tombée de la nuit, vers six ou sept heures. Demain, en tout cas, il va falloir que vous marchiez pour de bon.
- D'accord !

Le lendemain, les hommes se mirent en route dès le petit matin. Ils marchèrent, marchèrent, marchèrent, marchèrent, marchèrent. Ils s'arrêtèrent vers cinq heures de l'après-midi:

- Chikopuli arrivera-t-il jusqu'ici ou va-t-on encore plus loin ?
- Non, nous allons l'attendre ici. On verra bien s'il parvient à nous rejoindre ou non.

Or les hommes en avaient à peine décidé ainsi que déjà Chikopuli était là:

- Quoi ! Tu es déjà arrivé, cousin ?!
- Oui, vous comptez vous arrêter ici ?
- Oui.
- Mais c'est encore tôt !
- Tôt !!! Tu trouves ? Nous pensions que tu n'arriverais pas...
- Arriver, j'y arrive toujours ! Seulement je vais lentement.
- ...
- Bon, cousin, attache mon hamac ici, à côté du tien !
- Comme tu veux, Chikopuli. Mais si tu entends des bruissements de feuilles, avertis-moi, au cas où ce serait des Wayapi !
- Pourquoi ? Nous ne sommes donc plus très loin de leur village ?
- Non, non, très loin, très loin encore...
- Fichtre ! Demain, il va falloir que vous fassiez de l'avance. Vous ne vous arrêtez qu'à la tombée de la nuit.
- D'accord !

Le lendemain, les hommes reprirent leur marche. Ils marchèrent, marchèrent, marchèrent. Or en chemin un des jeunes de l'expédition conversa avec un de ses compagnons de route:

- Mais comment se fait-il que, mal foutu comme il l'est, Chikopuli puisse marcher si vite et qu'à chaque fois il nous rejoigne sitôt que nous sommes arrivés ? On se cache pour voir ?
- Bah ! Laisse ça ! Continue...
- Non, je voudrais voir comme il s'y prend. Je vais me cacher et l'attendre.
- Bon, alors moi aussi.

Ces deux-là se laissèrent donc distancer, puis allèrent se cacher en bordure de la piste en attendant Chikopuli. Ce dernier ne tarda pas à arriver:

- Tchac ! Tchac ! Tchac ! Tchac ! C'était le bruit de ses pas.
- Mais tu entends ? Il y va comme un jeune !

Puis Chikopuli déboucha sur la piste et ils le virent parfaitement. Il était là, robuste et fort, et marchait à grands pas. Il avait deux immenses massues dans les mains et portait, jetée sur l'épaule, cette chose qui d'ordinaire lui tenait lieu de maladie. Mais un court instant plus tard, il reprit sa démarche de vieillard perclus car il s'était rendu compte qu'on l'observait et avait aperçu les deux jeunes gens cachés dans le fourré:

- Hé vous ! Que faites-vous là ? leur dit-il.
- Oh ! Rien, nous avons aperçu des pécari et nous nous sommes mis à l'affût.
- Ha ! Ha ! Chasser dans ces circonstances ! Voilà bien pourquoi vous ne parvenez pas à tuer les Wayapi ! Je vois: vous êtes venus pour chasser, non pas pour faire la guerre ! C'est bien ça, non ?
- Non, non, nous sommes venus pour faire la guerre...
- Quand on fait la guerre, on ne va pas à la chasse ! On ne se préoccupe pas de manger ! Bon, allons-y maintenant !

Alors les deux garçons repartirent devant. Ils rattrapèrent le groupe des hommes de tête et leur rapportèrent ce qu'ils avaient vu. Puis les hommes marchèrent, marchèrent et s'arrêtèrent vers six heures du soir. Chikopuli arriva peu après.

- Te voilà, Chikopuli ?, lui dit son cousin.
- Oui, je suis arrivé. Mais c'est encore bien tôt pour s'arrêter.
- Bon, alors demain nous ne nous arrêterons qu'une fois la nuit tombée.
- Oui, c'est bien. C'est ainsi qu'il faut faire.

Le lendemain, les hommes se remirent en route. Ils marchèrent, marchèrent, marchèrent. Toutefois, plusieurs d'entre eux étaient curieux d'en savoir davantage à propos de Chikopuli:

- Mais dites ! Est-ce vrai qu'il marche comme un jeune quand il est seul ?
- Et comment !
- Mais alors, ses chiques, qu'est-ce qu'il en fait ? Il les ôte ?
- Il semble que oui, en tout cas il les porte sur l'épaule.
- Quoi !!! Vraiment ?
- Oui, on dirait un baluchon.
- Et si on allait l'épier ? dit l'un d'entre eux.
- Non, il faut faire de l'avance.
- Mais je voudrais voir...
- Non !

Puis un moment plus tard:

- Tu viens toi ?
- Oui, allons-y.

Alors les deux hommes se laissèrent distancer et allèrent se cacher en bordure de la piste au bas d'une colline. Un instant après:

- Tchac ! Tchac ! Tchac ! Tchac ! Chikopuli arrivait.

Il descendait la colline à grands pas, ses deux immenses massues à la main et les lambeaux de sa peau malade jetés sur l'épaule. Puis subitement, il se recroquevilla, ses massues se rapetissèrent et la chose, tel un vêtement, glissa le long de son corps et le recouvrit de vieilles peaux: c'est que Chikopuli venait de remarquer que quelqu'un l'épiait.

- Hé ! Qu'est-ce que vous faites là ?
- Rien. Nous avons aperçu des pécari, nous étions après eux.
- Fichtre ! Mais vous chassez donc le pécari tous les jours ?! Est-ce à dire que vous êtes venus ici pour faire provision de viande fumée ou quoi ?!
- Non, nous sommes venus pour nous battre et faire la guerre aux Wayapi...
- ... et pour vous faire tuer ! Oui, vous allez toujours par petits groupes isolés, deux hommes ici, deux hommes là, deux autres là, deux autres là, voilà pourquoi vous vous faites tuer, voilà pourquoi ! Si vous restiez groupés, il n'y aurait pas tant de morts ! Bon, allons-y maintenant !

Les deux hommes reprirent la route, mais il s'en était fallu de peu qu'ils ne se disputent avec Chikopuli. Ils rattrapèrent les autres, puis marchèrent, marchèrent et ne s'arrêtèrent qu'à la nuit venue. Chikopuli arriva sitôt après:

- Eh ! Bonsoir, cousin.
- Bonsoir.
- Comment ça va ?
- Mes pieds me font mal. Retires-en les chiques que tu peux ! Elles me font terriblement souffrir.
- Ah oui ?
- Oui.
- Bon, je vais te les enlever.

Le cousin s'y affairait lorsque, subitement, Chikopuli retira son pied et dit:

- Bon, ça va.
- Mais il y en avait encore !
- Je sais bien, mais on n'y voit plus clair. Tu ôteras le reste demain. A propos, on y sera demain ?
- Oui, demain, on sera sur place.

Le lendemain les hommes repartirent. Ils marchèrent, marchèrent, mais firent halte presque aussitôt. Chikopuli arriva:

- Mais qu'est-ce que vous faites là ? Serait-ce encore des pécari ?
- Non. Ecoute ! On entend des aboiements de chiens. Nous sommes tout près.
- C'est le village Wayapi ?
- Oui, c'est le village.
- Bon ! Alors maintenant avancez sans faire de bruit.

Et ils avancèrent, avancèrent lentement:

- Bien, on va s'arrêter ici. C'est tout près, dit le cousin.
- Tout près, ça ? Penses-tu, c'est encore loin.

Et ils se rapprochèrent, se rapprochèrent encore.

- Bon, arrêtons-nous ici.
- Non, c'est encore loin. Avance !
- Quoi ! Avancer encore ? !
- Mais oui, je te dis ! N'aie pas peur, on ne va pas mourir ! Quand on rencontrera les Wayapi, je les tuerai... Tu t'imagines peut-être que je blague ? Pas du tout, je les tuerai, je te dis !
- Les tueras-tu vraiment ?
- Et comment que je les tuerai. Tu verras bien comment je vais m'y prendre !

Alors Chikopuli passa en tête de colonne. Et ils se rapprochèrent, se rapprochèrent encore davantage:

- Bon, cette fois, arrête-toi ici, cousin !
- Non, avançons encore un peu.
- Putain ! Mais nous allons tous mourir ! Quel homme est-ce donc que ce Chikopuli ?, pensait son cousin.

Et Chikopuli avançait encore un peu, puis s'arrêta. Alors le cousin lui demanda:

- Bon, Chikopuli, comment est-ce qu'on va s'y prendre maintenant ? Est-ce qu'on part en éclaireur pour les épier ?
- Non, nous allons rester ici même. Tu voudrais peut-être que nous allions observer ce que font les Wayapi, n'est-ce pas ?
- Oui, c'est ça, voir un peu comment se présentent les choses.
- Non ! Ils nous repéreraient et nous tueraient tous. Non, non, on va rester ici sans bouger et on attaquera plus tard. Pour l'heure, allons dormir.
- Dormir !!! Mais...
- Oui, Monsieur, dormir ! Tu n'as pas envie de dormir, toi ?
- Oui, mais je ne pourrais pas. J'aurais trop peur que les Wayapi nous découvrent et nous tuent pendant notre sommeil.
- Bon, fais comme tu veux ! Mais si tu ne dors pas, alors réveille-moi demain matin.

Alors au petit matin, quelques heures avant l'aube, le cousin le réveilla:

- Bon ! Qu'est-ce qu'on fait ? On y va ?
- Quoi ! De nuit !!! Non, personne ne va aller attaquer de nuit. Attendons le jour.

Puis cinq heures arriva:

- Bon, cousin, on y va maintenant ?
- Non, attends encore un peu.

Puis le jour se leva:

- Alors, maintenant ?
- Oui, maintenant c'est bon. Je vais y aller. Vous, par contre, vous allez rester ici. Ne bougez surtout pas d'ici sinon vous mourriez tous, ma massue vous tuerait. Je vais y aller seul.
- Mais il est fou ! Pensaient les hommes. Il va se faire tuer ! Et quand il sera mort, nous n'aurons plus qu'à nous enfuir...

Alors Chikopuli les quitta et marcha en direction du village. Il avançait et les hommes le regardaient qui s'éloignait:

- Ils vont le tuer ! Il va mourir, c'est certain !

Et Chikopuli avançait toujours. Maintenant il était bien en vue au milieu du chemin qui donnait accès au village. Et, quand il fut vraiment tout près, il siffla pour attirer l'attention des gens du village:

- Truuu ! Truuu ! Truuu ! Truuu !

Aussitôt ceux qui l'avaient vu firent le cri de guerre pour avertir les autres:

- Aiya-ya-ya-ya-ya-ya-ya-ya !

Et bientôt tous les Wayapi furent là et couraient au devant de lui pour le transpercer de leurs flèches.

Alors Chikopuli fit tourner ses massues et par deux fois la foudre en jaillit: Craaaaaaaaou ! Craaaaaaaaou !. Tous les Wayapi furent tués. Alors Chikopuli héla son cousin:

- Ho ! Cousin !
- Ho !
- Viens voir les cadavres !

Les hommes sortirent de leur cachette et approchèrent, tenant leur arcs bandés.

- Non, ne fléchez pas ! Ils sont bien morts !
- ...
- Alors, vous avez vu maintenant. Eh bien, voilà comment j'aurais fait les autres fois si vous m'aviez emmené avec vous !
- ...
- Bien, cousin, maintenant dis-moi où se trouvent les autres villages Wayapi ?
- Les autres villages ? Je ne sais pas.
- Bon, alors ça suffira⁸. Rentrons !
- Oui, rentrons.

Alors Chikopuli donna ses massues à porter à son cousin:

- Cousin !
- Oui ?
- Porte mes massues pour le retour, veux-tu ? Je suis fatigué.
- Si tu veux.

Le cousin de Chikopuli prit donc les massues. Elles étaient toutes rouges de sang.

Puis les hommes reprirent le chemin du retour et, comme à l'ordinaire, partirent devant. Ils marchèrent jusqu'au soir. Chikopuli les rejoignit.

Le lendemain, ils se remirent en route. Les massues sentaient horriblement mauvais:

- Fichtre ! Ce que ces massues peuvent sentir mauvais ! s'exclama le cousin.

Ils marchèrent, marchèrent, marchèrent jusqu'au soir.

Puis le lendemain ils repartirent. Cette fois, les massues empestaient:

- Fichtre ! Que ces massues peuvent puer la charogne ! C'est insupportable !

⁸ Si la manière qu'a Chikopuli d'engager le combat, c'est-à-dire de jour et sans précaution aucune, n'a évidemment rien de traditionnel, son renoncement quasi immédiat à aller attaquer d'autres villages Wayapi est, lui, tout à fait significatif de ce que furent en règle générale les expéditions amérindiennes, c'est-à-dire des coups de main isolés, pour l'exemple, et jamais ou presque des entreprises d'extermination systématique.



Arrivée d'un visiteur dans un campement en forêt.

(Photo: Schoepf 1972)

Or durant la journée, comme la piste passait près d'une petite rivière de forêt, le cousin de Chikopuli commanda aux autres:

- Arrêtons-nous un instant ici. Je vais en profiter pour laver ces deux massues. Elles puent vraiment trop.

Il plongea les deux massues dans l'eau, les agita, puis les y laissa à tremper. Or, lorsqu'un instant plus tard, il tendit la main pour les reprendre, il reçut une violente décharge dans le bras et en fut empêché:

- Aïe ! cria-t-il.

Il voulut saisir l'autre, mais à chaque fois une décharge le secouait:

- Putain ! Mais comment vais-je faire pour les reprendre ?

C'est alors que Chikopuli arriva:

- Que fais-tu là, cousin ? demanda-t-il.
- Ce sont ces massues...
- Les massues ? Quoi, les massues ?
- ...
- Comment !!! Tu les as mises dans l'eau ?

Et Chikopuli tendit la main pour en sortir une: il reçut une décharge et la massue se déplaça ! Puis l'autre: il reçut une nouvelle décharge et la massue se déplaça plus loin encore ! Maintenant les deux massues s'agitaient imperceptiblement.

- Fichtre ! Je vais essayer à nouveau.

Il plongea la main: la massue recula. Il la plongea plus avant: alors la massue s'éloigna et disparut. Elle s'était changée en anguille électrique *alimina*. Il voulut saisir l'autre: elle recula puis disparut également. Elle aussi s'était changée en anguille électrique. Cette fois c'était fini, il n'y avait plus rien à faire. Chikopuli était désespéré. Il se lamentait:

- Mais comment est-ce possible que mes massues se soient changées en anguille électrique ? Pourquoi donc mon cousin les a-t-il mises dans l'eau sans me prévenir !

Peu après, les hommes se remirent en route. Ils marchèrent puis dressèrent le camp. Quand il les y rejoignit, Chikopuli demanda qu'on suspendit son hamac à l'écart: il était fâché.

Le lendemain les hommes reprirent la route et le surlendemain ils furent de retour au village. Alors Chikopuli interpella son cousin:

- Hé, cousin ! Maintenant va tirer des planches de carapanauba⁹ pour confectionner des massues !

⁹ Carapanauba: nom brésilien d'un bois de la famille des apocynacées (*Aspidosperma* sp.) dit "bois-chapelle" en Guyane française et *épalai* en Wayana. Les Wayana en confectionnent notamment des massues, des pagaies et des spatules.

Le cousin s'en fut donc couper des quartiers de carapanauba puis, leur ayant donné forme de planches, il les rapporta:

– Voilà, cousin, c'est pour toi.

Chikopuli les ouvra et en fit des massues. Puis, quand elles furent prêtes, il les pourvut d'un pendant de coton.

– Bien, maintenant, éloignez-vous derrière ! dit-il aux gens du village. Je vais les essayer.

Alors il fit tourner ses massues. La massue "femme" d'abord, mais il n'en sortit rien. Puis la massue "homme": rien non plus.

– Fichtre !

Alors Chikopuli se remit à l'ouvrage et confectionna deux autres massues. Il s'appliqua à leur donner dans le détail la forme qu'avaient celles d'Apotolo. Puis, lorsqu'elles furent prêtes, il les essaya. Il les fit tourner, mais sans résultat:

– Fichtre ! Y a rien à faire, cousin, ça ne marche plus, j'abandonne.

Or, ce soir-là, tandis qu'ils conversaient autour du feu, les hommes entendirent des bruits de pas qui martelaient le sol: Tchac ! Tchac ! Tchac ! Tchac ! Ils regardèrent et virent un splendide jeune homme qui s'approchait d'un pas décidé. Il s'approcha, puis s'assit à côté d'eux. Et c'est alors qu'ils le reconnurent: c'était Chikopuli.

On ne sut jamais ce qu'il était advenu de sa vieille peau pleine de chiques. Jamais personne ne découvrit l'endroit où il l'avait jetée.

Voilà l'histoire d'Apotolo et de son beau-frère Chikopuli.

Les avatars de la technologie

Splendide récit, non ? Splendide récit que conditionne un heureux mélange d'ironie, de comique et d'esprit épique. Mais par delà la logique, les artifices formels et les analogies révélées, où va-t-il ? Quel est son propos ? Ou pour mieux dire, quel en est le propos subsidiaire ? Tant il est vrai que son dessein premier, celui qu'il partage avec la majorité des récits mythologiques, n'est autre, précisément, que le traitement intellectuel ou — qu'on nous passe le néologisme — "l'évidenciation" des virtualités susceptibles d'articuler les créatures de ce monde.

Où va le récit ? Poser une telle question infère assurément que la réponse n'a rien d'évident. Et pourtant la réponse est là qui nous crève les yeux. Si on ne la perçoit pas, c'est que, faute d'une optique adéquate, la profondeur de champ appropriée, c'est-à-dire la profondeur opératoire, n'est pas atteinte. Le juste indice de résolution nous est pourtant suggéré par ce qui pourrait apparaître comme un vice de composition du récit. L'auditeur un tant soi peu attentif aura certainement noté une relative discontinuité dans le récit, un point de rupture entre l'épisode consacré à Apotolo et celui où Chikopuli entre en scène. Le sentiment est celui d'avoir à faire à deux récits distincts, deux histoires distinctes, chacune pouvant se suffire à elle-même. Qui plus est, d'une histoire à l'autre, d'un épisode à l'autre, le registre du récit n'est plus le même: on change de

tonalité. D'une atmosphère intimiste, festive et villageoise, on est transporté dans un contexte exclusivement masculin, viril et guerrier.

En vérité, et là est l'indicateur de résolution, le seul élément qui fasse le lien entre les deux épisodes, le seul au demeurant qui traverse tout le récit, c'est la massue. C'est elle qui fait le trait d'union entre les deux épisodes, c'est elle le fil conducteur. Dès lors, et à la faveur de cette nouvelle optique, il devient évident que le sujet du récit c'est la massue, une massue dont on perçoit d'emblée que la passation fait problème; et il apparaît non moins évident que, loin d'être un vice de forme, la césure entre les deux épisodes souligne à bon escient la difficulté de la passation.

L'histoire d'Apotolo et de Chikopuli, on l'a compris, n'est autre que l'histoire des avatars de leur massue, c'est-à-dire, envisagé dans les deux sens du terme, l'histoire des "métamorphoses" et des "mésaventures" dont elle est l'objet. Et de fait, que donne à voir le récit si ce n'est que chaque fois qu'il y a une passation de l'arme, chaque fois il y a un problème, chaque fois l'affaire tourne mal. La massue d'Apotolo non seulement tue indistinctement tous les membres de la communauté, mais, de surcroît l'unique rescapé, l'héritier, en reste estropié. Et lorsque, après l'expédition victorieuse, Chikopuli lui-même, fatigué par le port de l'arme, confie cette même massue à son cousin¹⁰, celle-ci à la faveur d'un bain dans la rivière, se transforme en anguille électrique et en dépit de tous les efforts, la copie conforme qui en est faite ne retrouvera pas son efficacité.

Tout se passe comme si la dévolution d'une arme à l'efficacité hors du commun, foudroyante, ici la massue, ne pouvait se faire sans attenter à l'intégrité physique et morale de son héritier: Chikopuli est non seulement meurtri dans sa chair, mais encore lésé dans son statut d'homme et d'être social par le handicap qui le frappe et la dérision dont il est l'objet de la part de ses congénères. Mais pour peu que, suite au bain dans la rivière, l'arme perde son pouvoir, le propriétaire, lui, retrouve aussitôt le sien: comme par conséquence immédiate, Chikopuli est débarrassé de ses chiques, donc de son infirmité, et de surcroît, pleinement réinvesti dans sa virilité, réintégré dans le corps social. Et sur ces deux derniers points, l'épisode final de la venue de Chikopuli autour du feu n'aurait pu être plus explicite tant il est vrai que pour les Wayana le martellement des pas sur le sol est synonyme de maturité virile, d'homme dans la pleine possession de ses attributs, et que les palabres nocturnes sont le lieu par excellence de l'expression communautaire et sociale. On a donc affaire à une

¹⁰ On notera que la relation entre Apotolo et Chikopuli est une relation de beaux-frères, donc en principe une relation par alliance entre hommes originaires de villages différents, tandis que celle de Chikopuli avec son cousin est, elle, une relation de consanguinité, donc entre hommes issus d'une même communauté. Cette disparité prend toute sa valeur dans le récit et au niveau de chacun des deux épisodes qui le composent. C'est dire que la passation de l'arme est difficile d'une communauté à l'autre et impossible ou non-souhaitée à l'intérieur d'une même communauté.



Wayana brandissant une massue *kapalu*.
Transposition graphique d'une photo-
graphie de P. Sanguier, 1938.

arme d'exception, un bien technologique et matériel, dont l'héritage et la possession n'occasionnent que problèmes et difficultés, un bien technologique qui présente toutes sortes de contre-indications, un bien dangereux, incompatible avec les réalités de la vie en société, un bien inintégré culturellement — n'est-il pas au demeurant frappé d'interdit de reproduction — et, donc, un bien à rejeter.

La problématique de l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli se révèle: c'est le débat crucial entre pouvoir technologique et communauté, entre technologie et société.

Mais avant d'aller plus avant et pour mieux cerner le débat engagé, ouvrons ici une large parenthèse et tirons un parallèle avec l'enseignement concomitant que suggèrent d'autres récits Wayana.

Dans un travail consacré à divers mythes d'origine de biens culturels, notamment au mythe d'origine de l'arc et de la flèche, au mythe d'origine de la poterie, au mythe d'origine des perles de verroterie ou encore à celui du manioc cultivé, nous donnions à voir (SCHOEPEF 1978) que tous ces récits présentent un certain nombre de caractéristiques communes:

1. "Chaque récit met en scène un personnage principal que l'on pourrait qualifier de héros culturel. Il s'agit tantôt d'un homme ou d'un animal, tantôt d'une sorte de génie temporairement métamorphosé, mais ce sont toujours des êtres venus d'on ne sait où, étrangers à la société et culturellement indifférenciés. Ce sont eux qui révèlent les techniques aux Wayana et les leur révèlent d'emblée en leur état le plus avancé".

A l'origine en effet la flèche se mouvait d'elle-même, il n'y avait pas besoin de confectionner un arc pour la propulser; à l'origine la poterie était trouvée toute faite, il n'y avait pas besoin d'aller chercher l'argile, de la modeler, puis de la cuire; à l'origine les perles de verroterie étaient déféquées par l'oiseau-cacique *tahék*, il n'y avait pas besoin d'aller les quêmander auprès des Français de Guyane; jadis, enfin, la pâte de manioc amer était extraite des plaies purulentes de la vieille Omopala, il n'y avait pas besoin de défricher un abattis, de cultiver la plante, puis de râper le tubercule et d'en extraire le jus toxique.

C'est dire que si Apotolo ne s'identifie pas tout à fait au modèle commun, il ne s'en rapproche pas moins considérablement. Lui aussi, bien que Wayana, appartient à une communauté autre que celle concernée, une communauté d'autant plus "étrangère" que tout le monde y a été tué. Lui aussi, parce qu'il "monte au ciel", rejoint la destinée réservée au "non-Wayana", aux "non-humains", c'est-à-dire, toutes choses confondues, aux dieux ou aux êtres asociaux, criminels ou incestueux. Lui aussi lègue aux Wayana une arme au paroxysme de sa puissance et de la technologique. Le parallèle est donc évident;

2. "Les quatre récits d'origine présentent une articulation semblable, à savoir que, quelle que soit la spécificité des acteurs et des circonstances qui y président, le scénario se développe en trois temps, toujours identiques: 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. Les récits peuvent varier, mais l'histoire est toujours la même, indéfiniment répétée: c'est celle d'un héritage galvaudé (flèche, poterie, manioc), voir manqué (puisque les perles sont devenues l'apanage exclusif des Blancs). Nous avons dit "héritage galvaudé". Mais si cette vision vaut sous l'angle du patrimoine, donc d'un point de vue matérialiste, elle ne doit pas faire illusion pour autant. L'objectif des quatre récits d'origine consiste bien à rendre plus culturel en le forçant à devenir Wayana un élément technique déjà perçu comme culturel. Car, qu'il s'agisse de la flèche, de la poterie, des perles ou du manioc cultivé, 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 don initial".

Ici donc, sous le rapport de l'articulation et des déductions, la filiation entre les récits d'origine et l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli est telle qu'il n'y a pas lieu de la commenter. Précisons toutefois que, même discret, le deuxième temps du scénario, à savoir le non-respect des conditions assorties au don, n'en est pas moins présent dans notre récit: en donnant sa massue à porter à son cousin, Chikopuli contrevient aux injonctions d'Apotolo qui lui avait expressément stipulé "prends-en bien soin !"

Enfin, entre autres leçons suggérées, nous concluons ce travail consacré aux mythes d'origine des biens culturels en écrivant:

L'idéologie des récits d'origine Wayana 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; là, la poterie, les perles de verroterie et le manioc auraient été obtenus *gratis pro Deo*. Il n'empêche que cette sorte de paradis primitif aurait été un paradis présocial, préculturel 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 quatre mythes.

En fin de compte, l'opération se solde par un "moins" du stock initial, mais par un "plus" d'identité culturelle et technique: 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 communautaire Wayana. La situation finale — et présente — n'est donc pas le résultat d'un paradis perdu. Elle est celle d'un état social laborieusement conquis et préservé.

C'est dire que l'idéologie Wayana affirme la prédominance du social sur le technique ou, plus précisément, sur le matériel. Elle paraît exclure par avance tout "progrès" technique puisque l'avoir matériel maximum se situe toujours dans le passé. Mais il est dit d'avance, à savoir que le stock initial est un patrimoine universel, neutre et indifférencié comme le sont les génies ou les héros culturels isolés. Et voilà bien l'incompatibilité: cette "neutralité", cette indifférenciation ou ces individualités ne sauraient être affaire de société.

La teneur de ces observations, on en conviendra, s'applique parfaitement à l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli. Détails inclus, il n'y a rien à en changer. Versions-les donc telles quelles à l'actif de notre récit, mais aussi ajoutons-y quelques considérations.

Une observation de départ s'impose. Elle met en relief la spécificité de la problématique d'Apotolo et de Chikopuli. Tandis que les héros-créateurs de la flèche, de la poterie ou du manioc révèlent aux Wayana des biens culturels préalablement ignorés d'eux, Apotolo, lui, ne fait qu'apporter un surcroît d'efficacité à l'actif d'une arme de combat, la massue, déjà connue des Wayana. Qui plus est, ce surcroît de puissance, comme pourrait l'être une maladie, est déjà latent et virtuellement en instance de manifestation dans la nature même de n'importe quel individu membre de la communauté. Car, comme nous l'avons déjà souligné, la massue foudroyante d'Apotolo n'est jamais que le prolongement du bras et de la colère de celui qui la porte, une colère exacerbée certes, mais une colère susceptible d'exploser chez tout un chacun.

La problématique spécifique d'Apotolo et de Chikopuli surgit du fait, pertinent entre tous, que l'arme de combat, sa force de frappe, dépend tout à la fois de la technologie engagée et des dispositions de l'individu qui en fait usage. Par la nature même de ses composantes, elle se situe donc à l'intersection du "technique" et du "caractériel". Cette ambivalence instaure donc un débat dont la substance n'est pas davantage extérieure à la communauté (l'apport technologique de la massue foudroyante) qu'intérieure à cette même communauté (la colère "caractérielle" susceptible d'armer le bras de tout un chacun). L'idéologie Wayana ne s'y est pas trompée qui choisit comme objet de référence la massue *kapalu*, l'arme aux finalités guerrières et sociales par excellence, et non pas l'arc et la flèche par exemple, arme de chasse prioritairement.

Ici, contrairement aux récits d'origine des biens culturels, la question n'est pas "simplement" de rejeter ou d'intégrer, en le forçant à devenir Wayana, l'héritage étranger, mais de statuer tout en devant prendre en compte la composante caractérielle et humaine inhérente à tout individu membre de la société. Le surcroît de puissance de la massue foudroyante, l'avantage ou le danger qu'il représente, ne saurait être pensé indépendamment de ce qui pourrait l'activer. Et s'il est évident que l'acquisition de l'arme par Chikopuli ne va pas sans laisser sur lui des stigmates (les chiques et sa difficulté à marcher), l'imbrication des deux composantes est telle que l'on ne saurait dire si ces stigmates ressortissent à l'arme elle-même, à sa technologie nouvelle, ou à la colère démente d'Apotolo qui l'a activée. Il n'empêche, comme le révèle le fait que dans l'intimité de la forêt, sous le regard voyeur des individus, le handicap de Chikopuli n'est plus perceptible, les stigmates n'ont bel et bien de réalité que dans et pour la société.

Quant au surplus d'efficacité de l'arme foudroyante, à son apport technologique, les remontrances du héros guerrier à l'endroit de ses congénères — il leur reproche leur mollesse à la marche, leur manque de discipline, le fait qu'ils se dispersent et, telles des femmes, songent à faire provision de

pécaries plutôt qu'à guerroyer ! — disent assez qu'on pourrait tout aussi bien s'en passer et vaincre avec la seule massue conventionnelle.

Et d'ailleurs, constat final de non-retour, cette arme extraordinaire, cette technologie étrange et étrangère, présente un vice rédhibitoire pour une société qui se respecte: elle "pue". Elle est "puante" ¹¹.

Pour l'idéologie Wayana, comme pour ceux qui seraient amenés à reconsidérer la question, le choix est donc arrêté, la solution est donnée: on en restera à la massue conventionnelle, la seule qui préserve l'intégrité de l'homme ¹², sa virilité, sa dignité et, quant aux inévitables querelles intestines, on continuera de les vider de leur feu criminel en ayant recours à cette sorte de combat oratoire que représente la pratique de l'"accusation publique", dite *tetachikei*.

Car quelle arme, quelle "technologie" pourrait-elle être plus performante et socialement mieux adaptée que la pratique Wayana de l'accusation publique *tetachikei* qui tout à la fois laisse exploser et contient la colère furieuse de l'individu ? Ceux qui l'ont vue à l'oeuvre savent qu'il n'en est pas. Ils savent qu'il n'est rien de plus insoutenable que ce combat singulier d'un homme assis, seul sur la place du village, exhalant sa colère des heures et des heures durant; qu'il n'est aucun feu plus dévastateur et réparateur à la fois que le feu des paroles qui accusent, reprochent, dénoncent, menacent puis, suivant un crescendo forcené, vitupèrent, injurient, maudissent, et finalement, acte blasphématoire suprême, vocifèrent dans un fracas dément les noms des parents défunts de l'accusé.

Commencé dans l'obscurité, la brume et le froid du petit matin, et proféré sans discontinuer, l'acte d'accusation *tetachikei* se termine souvent sept ou huit heures plus tard sous le soleil de plomb de l'après-midi.

Personne apparemment n'y aura résisté, ni le coupable et sa famille qui, sauf *tetachikei* en retour, auront plié bagage pour aller s'établir dans une autre communauté, ni l'accusateur lui-même qui, laminé par cette épreuve de force sans pareille, sera retombé fourbu, consumé par son propre feu. Mais au total tout un chacun s'y sera retrouvé et, au premier chef, la société.

Mais pourquoi les Wayapi ?

La problématique de l'histoire d'Apotolo et de Chikopuli, on l'a vu, se focalise sur le binôme technologie et société et si l'incidence interethnique y apparaît comme toile de fond, jamais elle ne mobilise le débat. Le propos à l'évidence n'est pas là. A l'évidence aussi, on a affaire à un récit mythologique de nature a-temporelle, a-historique. Il n'empêche. Dans ce contexte apparemment exempt de toute velleité d'actualisation s'insinue une notation ethno-historique, au demeurant seule et unique, qui vient perturber l'éternité dans laquelle on prétendait s'installer. Cette notation, c'est la mention du terme Wayapi, c'est-à-dire du nom de l'ethnie amérindienne que combat le héros Chikopuli, une ethnie, soulignons-le, plus agissante que toute autre dans l'histoire de la région des Guyanes, dans l'histoire telle

que l'ont vécue les Wayana. C'est dire qu'à moins de gommer cette mention qui sur le fond, il est vrai, ne modifie en rien l'idéologie du récit, la question qui se fait jour aussitôt, c'est: pourquoi cette allusion historicisante aux Wayapi ? Pourquoi en particulier les Wayapi ? Question qui laisse sans réponse les nombreux Wayana auxquels nous l'avons posée.

Les Wayapi seraient-ils un faire valoir des Wayana et de l'efficacité foudroyante de la massue de Chikopuli ? Seraient-ils un faire valoir un peu plus gratifiant que ne l'eût été une autre ethnie ?

Tentons de répondre à ces deux questions. Et notons tout d'abord que le récit ne comporte aucune connotation sociale ou matérielle sur les Wayapi. Les seules données qui soient fournies, c'est que les combats avaient lieu "sur la rivière Jari" et que "les Wayana voulaient tuer les Wayapi, mais les Wayapi étaient très forts et ne perdaient pas. Bien au contraire, c'étaient eux qui gagnaient le plus souvent. Les Wayana étaient presque toujours battus", ce dernier renseignement se voyant en quelque sorte confirmé par le récit lui-même puisque les trois premières expéditions lancées contre les Wayapi se soldent par des défaites.

Il n'y a pas lieu ici d'entrer dans le détail d'un historique qui n'aurait pas sa place. Quelques lignes suffisent à brosser une esquisse appropriée des relations conflictuelles entre Wayapi et Wayana. Rappelons que la présence des indiens Wayapi dans la région frontière Brésil-Guyane est relativement récente. On sait que vers la fin du XVII^e siècle l'ethnie Wayapi qui résidait jusqu'alors au sud de l'Amazonie, a traversé le fleuve et, par vagues successives, remontant en particulier le Rio Jari, a entrepris une longue migration vers le Nord, c'est-à-dire vers la région des Guyanes. Dans leur progression les fractions Wayapi se sont heurtées à plusieurs ethnies en place, notamment aux Arakaju, aux Apama et aux Aparai. Cette progression relativement rapide et l'occupation territoriale qui en résultait a été à l'origine de bien des conflits. Elle a eu des conséquences majeures sur les petits groupes ethniques de la région qui, en partie décimés, se sont vus contraints soit de rallier des entités plus larges (Wayana-Aparai, voire même Wayapi) soit de chercher refuge auprès des Missions du Bas-Oyapock.

Quant aux Wayana, connus alors sous le nom de Roucouyennes, leur tradition historique faisant écho au récit d'Apotolo et de Chikopuli, fait état de conflits armés avec les Wayapi ayant eu pour théâtre le Haut Jari. L'état de tension et d'hostilité maximales entre les deux communautés paraît avoir eu lieu dans les

¹¹ On ne saurait s'empêcher de relever que si la massue de Chikopuli pue au sens littéral du terme et qu'elle est puante au sens figuré, le fusil Wayapi, lui, comme on le verra plus loin, est puant au sens figuré, mais aussi au sens littéral: l'odeur de poudre des mousquets n'a pas dû manquer d'être désagréable aux Wayana qui la découvraient pour la première fois.

¹² Puisqu'elle n'est pas reproductible à l'intérieur de la communauté, la massue foudroyante, elle, attenterait de surcroît très directement à l'intégrité et à l'autonomie de l'ensemble de la société, une considération que mettra en évidence l'argument du chapitre suivant.

années 1760-1780. A cette époque, date du premier contact attesté entre une expédition scientifique française, celle de Patris, et les Wayana-Roucouyennes, ces derniers avaient mis sur pied une organisation militaire défensive dont on ne retrouvera plus trace vingt ans plus tard. Le village, sis sur une hauteur défrichée, comprenait "un large chemin d'accès palissadé"; "une tour fort élevée, terminée en forme de dôme ayant quatre fenêtres", chacune occupée par une "sentinelle ou vigie", "les hommes de garde" résidaient dans une grande case centrale. Et TONY, le chroniqueur de l'expédition, ajoutait:

C'est aussi parce que ces Wayapi s'étaient rendus si redoutables... et parce qu'il y avait d'autres nations qui jalouaient les Roucouyennes que ces derniers s'étaient alliés avec les Amicouanes et les Appareilles (Aparai) et qu'ils vivaient ainsi sous une espèce de police un peu militaire. (TONY 1843: 232)

C'est dire que les hostilités entre les deux groupes avaient un caractère aigu et que la menace Wayapi était prise très au sérieux par les Wayana. Mais s'il peut sembler légitime de prendre en compte ces faits de guerre pour justifier la mention des Wayapi dans le récit d'Apotolo et de Chikopuli, l'argument paraît toutefois absolument insuffisant pour conclure, car il se voit contrarié par des considérations d'un poids bien supérieur.

Deux faits majeurs s'opposent en effet à l'adéquation. Le premier qui n'a qu'une valeur relative tient au fait que, si comme on l'a vu, les hostilités contre les Wayapi ont eu un caractère bien réel et aigu, leur âpreté dans la mémoire Wayana ne saurait être comparée avec l'âpreté des combats menés contre d'autres groupes ethniques. Sur ce point, les chants rituels de l'épopée Karau sont explicites: les vrais combats, ceux en tout cas que les Wayana considèrent comme tels, leurs guerriers les ont menés contre les Makapai, les Pianei ou encore les Pianakoto. C'est contre ces braves-là qu'ils se sont illustrés, c'est sur les territoires de ces gens-là que le sol est resté jonché de "monceaux de massues ensanglantées", "de multitudes de flèches" et que "leur sang coagulé a maculé la terre". Contre les Wayapi? Ça non, certainement pas! Et eut-est-ce même été le cas que les chants Karau n'en auraient pas fait état¹³! Et l'on voit poindre ici ce qui motive la seconde incompatibilité.

Cette seconde incompatibilité, disons-le d'emblée, a selon nous un caractère absolu, rédhibitoire. Car encore une fois, gardons présent à l'esprit que ce dont il est question dans le récit d'Apotolo et de Chikopuli, ce n'est pas d'Histoire, mais bien d'idéologie. Or, sous ce rapport, il serait aberrant d'imaginer que l'idéologie Wayana ait pu prétendre valoriser son héros Chikopuli en l'opposant à des Wayapi. Bien au contraire, eût-elle voulu le déprécier — et l'on ne saurait lui prêter pareille intention! — qu'elle ne s'y serait pas prise autrement!

En effet, que ce soit dans l'imaginaire, dans l'idéologie ou encore dans la réalité historique ou quotidienne, l'image que les Wayana ont des Wayapi est une image uniformément négative: c'est une image dépréciative, un peu condescendante, passablement méprisante et, pour tout dire, dérisoire.

Pour les Wayana, le Wayapi, c'est celui qui n'est jamais parvenu à battre en brèche leur hégémonie militaire, celui qui a toujours été dominé économiquement dans le commerce de traite, celui qui s'est laissé subordonner culturellement, celui enfin dont on peut épouser les filles sans contrepartie réelle. Dans l'idéologie Wayana, le Wayapi c'est en quelque sorte l'*alter ego* de tous ceux que l'on peut se permettre de déprécier ouvertement et que l'on ne se fait pas faute de traiter par dessus la jambe.

Deux siècles d'histoire étaient à l'envi cette image négative, et même l'histoire reste encore en deçà de la réalité car elle n'explique pas vraiment que les Wayapi eux-mêmes soient entrés dans le jeu des préjugés Wayana et qu'ils en soient venus à "utiliser leurs éventuels liens de parenté avec des indiens Wayana comme une relation de prestige" (GALLOIS 1980: 157). Bref, le rapport de force Wayana-Wayapi est non seulement exercé et vécu, mais il est de surcroît avalisé par les Wayapi eux-mêmes. C'est dire que du point de vue Wayana, il ne saurait y avoir quelque accommodement ou concession que ce soit, et surtout pas au plan idéologique où s'articule le débat. Les termes du constat sont donc irrévocables: le prestige de Chikopuli, et à travers lui celui des Wayana, n'a rien à gagner au rapprochement avec les Wayapi puisqu'aussi bien vaillance et bravoure sont des qualités qu'on ne saurait prêter à ces gens-là.

Alors qu'est-ce à dire? Nous sommes-nous fourvoyés dans une impasse? Une impasse suscitée de toute pièce par notre question "pourquoi les Wayapi?". Faut-il donc renoncer? Non, au contraire, puisqu'il y a lieu de penser que c'est précisément à la faveur de cette apparente impasse que va s'articuler la solution de notre problème.

Expliquons-nous et pour cela revenons quelque peu en arrière en jetant un regard critique sur l'impasse rencontrée ou, mieux encore, sur la nature de cette impasse. Or qu'observe-t-on? On observe que, pour valoriser son héros Chikopuli, l'idéologie Wayana eut pu trouver un répondant susceptible de se voir attribuer vaillance et bravoure guerrière, dans les rangs de presque n'importe quelle ethnie, sauf dans le rang Wayapi. Et pourtant, ce sont précisément les Wayapi dont il est fait état, un choix dont l'incongruité est telle qu'elle est proprement irrecevable, c'est-à-dire qu'elle ne peut être reçue qu'en vertu d'une considération critique appropriée.

De fait, ce qu'il faut voir, c'est que l'option Wayapi ne fait pas que nous renseigner sur ce que nous savions déjà, à savoir la caducité du critère "vaillance et bravoure", mais elle dit bien davantage. En effet,

¹³ Pour les raisons mentionnées, il est peu vraisemblable que les chants karau aient jamais fait allusion aux Wayapi et l'assertion de l'informateur de Hurault (1968: 126, 152) selon laquelle les Mayamayali auraient été une fraction des Wayapi nous paraît douteuse, d'autant que dans la langue karau le terme *mayamayali* ou *mayamayane* désigne "les gens qui préparent ou qui ont préparé leurs affaires, leur bagage pour s'en aller", ce qui dans le texte en question signifierait que ce ne sont pas que les guerriers proprement dits qui soient montés sur la roche, mais tout le monde, "épouse et co-épouse" incluses.

vu le profond discrédit affectant l'image Wayapi, on est en droit de tenir pour acquis que, à parité de choix avec une autre ethnie et quel qu'ait pu être le critère de valorisation adopté, l'idéologie Wayana n'eût pas retenu l'option Wayapi. Or si l'idéologie Wayana retient finalement l'option Wayapi, il y a donc lieu de penser qu'elle a opéré selon un critère auquel seuls les Wayapi étaient à même de répondre, les Wayapi à l'exclusion de toute autre ethnie.

Dès lors la question qui se pose est: quel peut être ce critère que seule remplit l'ethnie Wayapi ? Ou en inversant le problème pour le rendre plus concret: quel trait historique ou culturel, apte à ajouter quelque chose au récit, pourrait-il caractériser les Wayapi au point de les distinguer de toutes les autres ethnies de la région ?

Or, sous cet angle, l'histoire des conflits interethniques dans la région des Guyanes au XVIII^e siècle suggère un élément de réponse qui nous paraît de la plus haute pertinence. Un élément de réponse qui, soit dit en passant, est susceptible de satisfaire à cette autre question restée latente, à savoir: pourquoi, puisqu'on ne saurait leur attribuer vaillance et bravoure, les Wayapi étaient-ils si forts et l'emportaient-ils le plus souvent dans leur conflit avec les Wayana, comme le rapporte le récit ?

Ainsi que nous l'avons déjà signalé, la migration des Wayapi vers la région des Guyanes et l'occupation des territoires qui en résultait a été à l'origine de nombreux conflits avec les populations en place, conflits dont nous savons par les chroniques de l'époque que les Wayapi sortirent le plus souvent victorieux. Mais il y a davantage.

A une époque où les Autorités portugaises en mal de forces vives recherchaient par tous les moyens à attirer la main-d'œuvre indigène et, pour ce faire, lançaient des expéditions de razzias esclavagistes, ces mêmes chroniques et archives du XVIII^e siècle font état des Wayapi comme étant les "Indiens des Portugais", c'est-à-dire des indiens à la solde des Portugais ou, à tout le moins, favorables aux Portugais, par opposition à ceux qui traitaient avec les Français, les deux entités coloniales de cette région frontalière. Plusieurs documents donnent à entendre que ces "Indiens des Portugais" étaient particulièrement craints des autres communautés indigènes de la région en raison précisément de leurs activités de rabatteurs esclavagistes. Tombant à l'improviste sur les villages, ils emmenaient en captivité les hommes, femmes et enfants dont ils avaient réussi à s'emparer. Certes, il serait abusif d'attribuer aux Wayapis toutes les expéditions esclavagistes imputables aux "Indiens des Portugais", mais il n'en est pas moins vrai que les Wayapi sont parmi les seuls, sinon même les seuls, "Indiens des Portugais" dont l'identité ethnique soit dûment spécifiée dans les chroniques.

Mais il y a plus intéressant encore pour notre propos. En effet, selon certaines sources dignes de confiance, les Wayapi comptèrent au nombre des tous premiers groupes de populations amérindiennes de la région armés d'armes à feu, c'est-à-dire de mousquets ou de fusils, armes dont ils étaient pourvus et équipés par les Portugais afin de mener à bien leurs expéditions de razzia.

Il est vraisemblable qu'en 1743 déjà, les Wayapi firent usage d'armes à feu lors de leur équipée esclavagiste contre les Indiens Kussari. (Anonyme 1745, d'après FROIDEVAUX 1895: 47; ORVILLIERS 1745). Quinze ans plus tard la possession de fusil est en tout cas clairement confirmée. Ainsi en 1760, après avoir interrogé un chef Okomayana du nom d'Amiacaré, KERKOVE écrit:

Les Oyampis (Wayapi) sont installés au delà des cacaoyers du Camopi. Amiacaré avait été chez ces indiens pour faire commerce avec eux; mais ils le reçurent lui et ses gens à coup de fusil. Cette arme dont les Caicoucianes (Kaikuxiana) lui avaient parlé, lui fit croire que les Oyampis devaient être alliés avec les Français... (KERKOVE 1760)

Mais la confirmation la plus intéressante pour nous, puisqu'elle a trait aux hostilités entre Wayana-Roucouyennes et Wayapi, date de 1769. C'est celle de ce même dénommé TONY que nous avons déjà cité et qui vient, à point nommé, motiver les raisons de la crainte et de l'organisation militaire des Wayana:

C'est sur le Yarri que sont établis les Indiens Oyampi ou Ouampi, qui, pour une femme qu'ils avaient enlevée, ont eu une guerre considérable avec trois nations, qui en ont été repoussées et presque anéanties: parce que ces Ouampi étaient munis d'armes à feu, que leur donnaient les Portugais pour les favoriser et les engager à leur fournir des esclaves.

C'est aussi en partie parce que ces Oyampi s'étaient rendus si redoutables par leurs armes à feu... que les Roucouyennes s'étaient alliées avec les Amicouanes et les Appareilles (Aparai) et qu'ils vivaient ainsi sous une espèce de police un peu militaire. (TONY 1842: 232)

Certes, comme le suggère GRENAND (1992), il serait erroné de penser que lors de ces expéditions guerrières et esclavagistes, chaque participant Wayapi était muni d'une arme à feu et qu'il se serait agi en conséquence de véritables troupes de "mousquetaires" ou de "fusiliers". Il est beaucoup plus vraisemblable que seuls quelques individus, les chefs de guerre en particulier, peut-être secondés d'un ou deux "portugais" proprement dits, devaient en être pourvus. On peut aisément imaginer toutefois l'effet de terreur qu'ont dû susciter les premières armes à feu Wayapi dans les conflits interethniques, l'effet aussi de dissuasion et de mise en fuite, terreur provoquée probablement autant par les détonations et le feu de l'arme que par les dégâts subis¹⁴.

En tout cas pour ce qui est des Wayana-Roucouyennes, la déposition de TONY ne laisse aucune place au doute: ce sont les armes à feu qui

¹⁴ Il est à noter que l'apparition des armes à feu et l'usage temporaire qu'en ont eu les Wayapi ont probablement impressionné la mémoire d'autant plus profondément que la diffusion de cette arme à l'intérieur du continent guyanais a été très lente à se concrétiser. Le fusil y est encore une rareté durant tout le XIX^e et le premier quart du XX^e siècle.

rendent les Wayapi si redoutables; ce sont les armes à feu qui les leur rendent redoutables au point de s'allier avec les Amicouanes et les Aparai, et de mettre sur pied une stratégie défensive hors du commun. Et la question de savoir si les Wayana ont effectivement ou non essuyé le feu des Wayapi n'est pour nous qu'un point historique très subsidiaire. Car, soulignons-le une fois encore, le propos du récit d'Apotolo et de Chikopuli n'est pas historique mais bien idéologique, même si à l'occasion, comme c'est le cas ici, l'incidence de l'histoire est mise à contribution pour asseoir la cohérence idéologique.

Or, la cohérence du récit d'Apotolo et de Chikopuli se suffit quant à elle de cette seule, mais ô combien pertinente assertion: les Wayapi ont été les premiers indiens à faire usage d'armes à feu dans les conflits interethniques de la région. Et cette donnée est d'une importance capitale puisqu'elle irradie et fournit réponse à trois niveaux différents du récit:

- Premièrement: ce sont bel et bien les armes à feu qui peuvent rendre compte du fait que "les Wayapi étaient très forts et qu'ils battaient presque toujours les Wayana". Ce sont les armes à feu qui expliquent les défaites successives des expéditions guerrières Wayana;
- Deuxièmement: c'est le fait que les Wayapi aient possédé des armes à feu et qu'ils aient été les seuls à en posséder qui justifie que le récit fasse mention des Wayapi, pourtant si déconsidérés, et non pas d'une autre ethnie. C'est cette exclusivité qui répond à la question posée "pourquoi les Wayapi?";
- Enfin et surtout: ce sont les armes à feu que possèdent les Wayapi qui justifient que ce soit contre eux que Chikopuli fasse usage de sa massue foudroyante. Ce sont les armes à feu qui valorisent le héros et sa massue. Ce sont elles qu'appelle le récit. C'est la technologie qu'elles représentent qui intéresse le propos du récit.

Nous consacrerons les derniers développements de ce chapitre aux multiples facettes de pertinence qu'induit le rapprochement massue foudroyante - fusil, ainsi qu'à la cohérence qui en résulte pour le récit dans son ensemble. Toutefois préalablement, il paraît opportun d'ouvrir une brève parenthèse et d'aller au devant d'une question qui ne manquerait pas d'être soulevée.

Le lecteur peu familiarisé avec la pensée mythologique pourrait s'étonner de ce que la possession de fusils par les Wayapi ne soit pas explicitement mentionnée dans le texte même du récit, mais l'expérience montre que ce genre d'omission est non seulement fréquent et banal, mais que le phénomène est partie intégrante d'une pensée beaucoup plus soucieuse de prospecter les affinités entre les êtres et les choses que de tenir un discours explicatif et linéaire s'y rapportant.

Quant au cas précis de l'omission des armes à feu, elle est parfaitement compréhensible: elle ne fait que nous suggérer — et là réside son intérêt majeur au plan historique — qu'il fut un temps, aujourd'hui aboli, où pour l'idéologie Wayana et pour les Wayana eux-mêmes, "Wayapi" était synonyme de "possesseur d'armes à feu". Contrairement à ce qui se passe aujourd'hui, l'inférence allait donc de soi.

Sur ce point précis, le récit d'Apotolo et de Chikopuli constitue, on en conviendra, une pièce à conviction de première importance à verser au dossier parfois controversé des Wayapi, détenteurs d'armes à feu et exécuteurs de razzias esclavagistes.

Mais reprenons le fil de notre propos là où nous l'avions quitté, c'est-à-dire sur la reconnaissance initiale du bien-fondé de l'argument "Wayapi = possesseur d'armes à feu" et du rapprochement subséquent entre la massue foudroyante de Chikopuli et les armes à feu Wayapi. L'un et l'autre, on le verra à la faveur des développements qui suivent, vont encore gagner en légitimité.

L'incidence du parallélisme massue foudroyante — fusil se manifeste à plusieurs niveaux d'interprétation du récit. Elle opère notamment au titre de facette de justification du récit. En effet, l'une des lectures possibles du parallélisme n'est-elle pas celle de cause à effet? Et de fait, comment pourrait-on ne pas percevoir ce qui est implicitement donné à entendre, à savoir que la massue foudroyante peut être considérée comme une réponse, une réponse pragmatique aux armes à feu Wayapi, et que le récit lui-même, notamment l'épisode de Chikopuli, constitue lui aussi une riposte, une riposte certes romanesque mais une riposte non moins circonstanciée, au fait historique de la possession des armes à feu par les Wayapi. A cette enseigne le mythe peut être envisagé comme la réponse de l'idéologie Wayana à la double réalité du conflit historique avec les Wayapi et de la suprématie momentanée que valut à ces derniers la possession des armes à feu.

Il pourrait même être suggéré que la massue foudroyante est une création élaborée tout à la fois en raison du fusil et à partir du modèle "fusil"¹⁵ et que l'épisode de Chikopuli et de son expédition victorieuse contre les Wayapi procède d'une nécessité ou d'un réflexe compensatoire aux diverses défaites Wayana dues à la possession de fusils chez l'ennemi. En tout état de cause, en rééquilibrant la disparité militaire et technologique des forces en présence, le récit d'Apotolo et de Chikopuli et l'intrusion mythologique de la massue foudroyante réinventent le moyen de vaincre, restaurent l'honneur Wayana.

Les propositions avancées sont à prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire avant tout des suggestions. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles ne sauraient être évacuées. Car, qu'on le veuille ou non, que leur pertinence soit de nature théorique ou pratique, les suggestions avancées émanent du texte lui-même et de la perception qu'on en a. Elles en émergent spontanément en qualité de facette possible de justification.

¹⁵ Toutefois, il convient de préciser que si le fusil et le "modèle fusil" appellent la massue de Chikopuli, le motif de la massue foudroyante était, lui, probablement déjà latent ou existant dans l'idéologie Wayana, comme d'ailleurs dans la mythologie d'autres ethnies Carib, Kalina et Taurepang notamment (GOEJE 1943: 41). Il n'empêche que la massue foudroyante trouve un lieu d'expression privilégié dans le parallélisme avec le fusil Wayapi.

L'apport principal du parallélisme massue foudroyante - arme à feu porte toutefois sur un autre niveau: celui qui mobilise le propos du récit, soit le débat technologie et société. C'est là qu'opère au mieux l'analogie entre les deux instruments et que se manifeste la rigueur de la pensée analogique Wayana. Sur le plan matériel et technologique l'analogie entre les deux armes est saisissante. Caractériser l'une revient à caractériser l'autre.

Comme la massue de Chikopuli, le fusil détone et crépite; comme la massue, le fusil crache du feu et des éclairs; comme la massue, le fusil par son effet de recul donne des chocs. Il n'est jusqu'à la forme de l'une qui n'évoque la forme de l'autre, la crosse du fusil ressemblant étrangement à la tête à arête concave de la massue. Et, quant au destin d'un mousquet que l'on plongerait dans l'eau d'une rivière pour le laver ne serait-ce pas, à l'exemple de la massue de Chikopuli, qu'il perde son efficacité? Voire même — puisque dans l'univers mythologique, comme en physique, rien ne se perd vraiment — d'être transformé lui-aussi en anguille électrique!

Mais l'analogie entre les deux armes, et c'est en cela qu'elle satisfait pleinement à la problématique du récit, n'est pas que technologique. Elle va plus loin et se prolonge sur le terrain sociologique. Voilà en effet deux armes à l'efficacité technologique foudroyante et meurtrière, mais voilà aussi et en parallèle deux armes qui sont l'une et l'autre des armes venues de l'extérieur de la communauté, l'une et l'autre des armes léguées, l'une et l'autre des armes héritées ou empruntées, l'une et l'autre enfin des armes non-reproductibles à l'intérieur de leur propre communauté, bref, l'une et l'autre des armes qui interpellent de manière identique la société.

Le fusil Wayapi répond en tout point à la massue du héros Wayana et vice-versa. Il en est le pendant exact. Partant, sa réalité matérielle et historique

fournit un argument supplémentaire décisif au bien-fondé de la formulation conceptuelle et idéologique de l'autre.

Il va de soi que tant de correspondances et une si parfaite adéquation ne sauraient être le produit du hasard ou de fortuites coïncidences. Elles sont le fait de l'observation et de la réflexion d'une pensée associative éminemment soucieuse de fondements et de références. En l'espèce elles apportent une réponse péremptoire à la question posée "Pourquoi les Wayapi?" et entérinent la pertinence de notre argument "Wayapi = Possesseurs d'armes à feu".

Ouvert sur des considérations relatives à la transmission et à la mémorisation des récits mythologiques, puis délaissant le domaine narratif pour celui de l'idéologie et de la recherche de fondement historique, notre parcours se referme sur lui-même et s'achève à peu près là où nous l'avions commencé, c'est-à-dire sur l'interférence entre logique des qualités sensibles et aptitude à "mémoriser". Les derniers développements donnent à voir en effet que les éléments de l'analogie massue foudroyante - fusil sont si intimement inscrits dans la substance narrative que, même en situation de défaut d'un de ces deux termes, celui de fusil, le récit peut encore en restituer la mémoire après plusieurs générations.

Le temps, certes, est passé par là. Il a opéré son travail de sape. Mais si la conscience du fait historique de la possession des armes à feu par les Wayapi a été totalement érodée, la cohérence du récit et la logique des qualités sensibles qui le sous-tend ont, elles, fait oeuvre de sauvegarde, préservant en filigrane la structure mémorielle de son avoir été¹⁶.

¹⁶ Nous tenons à remercier M. André Jeanmonod pour sa relecture du texte et ses suggestions.

Bibliographie

AHLBRINCK W.

- 1931 *Encyclopaedie der Karaiben*.- Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXXVII (1): 555 p. + 160 pl.

COUDREAU Henri

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

FROIDEVAUX HENRI

- 1894 "Explorations françaises à l'intérieur de la Guyane pendant le second quart du XVIII^e siècle (1720-1742)".- *Bull. de géographie historique et descriptive* (Paris): 5-90.

GALLOIS Dominique

- 1980 *Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiapi*.- São Paulo.- 286 p. [Dissertation de maîtrise]

GOEJE C.H. DE.

- 1909 *Etudes linguistiques Caraïbes*.- Verhandeling der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 10 (3).- 308 p. [T.I]
- 1943 "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries".- *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 44: 1-136.
- 1946 *Etudes linguistiques Caribes*.- Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 49 (2).- 274 p. [T.II]

GRENAND Pierre

- 1982 "Ainsi parlaient nos ancêtres: Essai d'ethnohistoire Wayapi".- *Travaux et documents de l'ORSTOM* (Paris) 148.- 408 p.
- 1992 Communication personnelle "De l'arc au fusil".- 24 p.

HURAULT Jean

- 1968 "Les Indiens Wayana de la Guyane française: Structure sociale et familiale".- *Mémoires de l'ORSTOM* (Paris) 3.- 152 p.

- KERKOVE
1760 *Extrait du journal d'un voyage fait par M. Kerkove*.- Paris: Bibliothèque Nationale. [ms Nouv. Acq. Fr. 2577, fol. 284]
- LEVI-STRAUSS Claude
1964 *Le cru et le cuit. Mythologiques I*.- Paris: Plon.- 402 p.
- LOMBARD J.
1928 "Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730 d'après les documents de l'époque".- *Journal Soc. des Américanistes* (Paris) XX: 121-155.
- ORVILLIERS Gilbert
1745 "Lettre du Ministre au Gouverneur G. d'Orvilliers (16 juin 1745)".- *Archives Nationales*. [Col. B 81, f 122]
- PERRAULT Charles
1990 *Contes* [Introduction de Catherine Magnin].- Paris: Ed. Garnier.- 320 p.
- POVOS INDIGENAS NO BRASIL
1983 *Amapá/Norte do Pará 3*.- São Paulo: Centro Ecnômico de Documentação e Informação.- 269 p.
- RAUSCHERT Manfred
1967 "Materialien zur geistigen Kultur des Ostkaraibischen Indianerstämme".- *Anthropos*, Bd 62 St. Augustin: 165-206.
- SCHOEPP Daniel
1972 "Historique et situation actuelle des Indiens Wayana - Aparai du Brésil".- *Bull. annuel du Musée d'ethnographie* (Genève) 15: 33-64.
1976 "Le japu faiseur de perles: un mythe des Indiens Wayana - Aparai du Brésil".- *Bull. annuel du Musée d'ethnographie* (Genève) 19: 55-82.
1978 "Le mythe et l'outil ou penser ses techniques".- *Musées de Genève* (Novembre) 190: 14-19.
1979 *La Marmite Wayana: cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*.- Genève: Musée d'ethnographie.- 119 p.
1987 *Le récit de la création chez les Wayana-Aparai du Brésil*.- *Bull. annuel du Musée d'ethnographie* (Genève) 29: 113-138.
- TONY Claude
1843 "Voyage dans l'intérieur du continent de la Guyane, chez les Indiens Roucoyens (1769)".- *Nouvelles annales des voyages et sciences géographiques* (Paris) 97: 213-235. [4^e série]

Summary

The Wayana myth Daniel Schoepf relates, is remarkable in the sense that there is only one version. Not because it is a unique story — told for example by single narrator —, but because it is unanimously understood, and because it is narrated in the same way by all narrators. If empiricists may find such a narrative an ideal myth, for it appears similarly everywhere from a generative viewpoint focusing on mythical performance, this characteristic is actually problematic. The fable recounts the story of Apotolo and Chikopuli, his brother-in-law. In order to avenge himself for the infidelity of his wife, the former invents a club of lethal power and kills every member of his community, except Chikopuli, his brother-in-law, to whom he bequeaths the weapon. The latter takes refuge among the neighbouring Wayana. Those are at war with the Wayapi, who regularly defeat them. Then Chikopuli uses his club to exterminate the Wayapi. Returning from his victorious expedition, he gives his club to one of his companions to carry; the latter, because of the stinking smell of the club, washes it in a stream, where it turns into an electric fish. Noticing that, in this story, the club has the permanent role of a mythical hero, the author compares this myth to others of the same order with regard to the relationship between technology and society. Then relating on ethnohistorical considerations, he demonstrates that the lethal club represents the first firearms used by the Wayapi during their slave hunting expeditions on behalf of the Portuguese.

Resumen

Daniel Schoepf nos relata un mito Wayana absolutamente extraordinario, en el sentido de que no existe más que una versión; no sólo porque se trate de un relato único - recitado, por ejemplo, por un solo personaje -, sino también porque es relatado unánimemente casi en los mismos términos por todos los narradores en todas las comunidades. De manera que si, para todo empirista, esta propiedad la sitúa como la versión ideal - ya que aparece por todas partes como la mejor y la más completa -, desde un punto de vista generativo, si nos preocupamos de la transmisión y de la recreación de la palabra mítica, esta característica, al contrario, plantea más problemas. El mito cuenta la historia de Apotolo y Chikopuli. Para vengarse de la infidelidad de su esposa, el primero inventa una maza con poderes fulminantes y mata a todos los miembros de su comunidad salvo a Chikopuli, su cuñado, al que lega su arma. Este último encuentra refugio en una comunidad Wayana vecina, en guerra contra los Wayapi, quienes ganan regularmente. Chikopuli utiliza su maza para exterminarlos. De vuelta de su expedición victoriosa, deja que uno de sus compañeros lleve su maza a un riachuelo para lavarla, ya que huele mal. La maza se metamorfosea en pez eléctrico. Al poner de relieve que, en este relato, la maza tiene la permanencia de un héroe mítico, el autor pone este mito en relación con otros mitos del mismo tipo sobre las relaciones entre tecnología y sociedad. Después, apoyándose en consideraciones etnohistóricas, demuestra que hay que hacer el paralelismo entre la maza fulminante y las primeras armas de fuego utilizadas por los Wayapi en sus expediciones esclavistas al servicio de los portugueses.