

La longue attente ou la naissance à la vie dans une société Tupi (Wayâpi du Haut Oyapock, Guyane Française)

Françoise GRENAND

Il est, en ethnologie comme en médecine, un code déontologique : le devoir de taire ce que l'on sait qui pourrait être utilisé contre la population hôte que l'on étudie. Le lecteur voudra bien ne pas me tenir rigueur d'y avoir obéi ici.

Un cri, un faible cri, un vagissement même, a déchiré un bref instant l'air frais de la nuit finissante. Il a empli le cercle des maisons, fait hoher la tête à quelque vieille femme déjà assise devant son feu. Le village sait maintenant que l'enfant est né, comme beaucoup d'autres, avant les premières lueurs de l'aube. Des allées et venues, des murmures, montrent que l'on s'occupe de lui et d'elle. Elle, la jeune mère.

La grossesse, une attente discrète

Il y a de nombreuses lunes déjà, quand elle a senti ses seins durcir, commencé à vomir après une seule calebasse de bière de manioc, perdu l'appétit, elle a discuté avec les femmes de sa parenté, sa mère, ses sœurs aînées, ses belles-sœurs : effectivement, cela fait bien plus d'une lune qu'elle n'a pas vu ses règles revenir¹. Aucun doute, elle est enceinte². Enceinte pour la première fois.

La nouvelle ne sort pas du cercle des femmes. Son mari n'apprendra la chose que par la rumeur publique, par hasard. Les Wayâpi sont convaincus que la transformation qui va s'opérer dans le corps de la femme après que l'homme y a jeté semence est une chose si délicate qu'elle doit être tenue cachée. Il est la graine, elle est la terre ; et de même que l'on ne va pas voir son jeune abattis avant quelques mois, de peur d'empêcher les graines de lever, les boutures de germer, de même les époux éviteront de parler de cette grossesse que pourtant ils désirent tous deux.

Cela n'empêchera pas le mari, bien au contraire, de prendre des précautions très importantes, car son rôle est loin d'être terminé : l'enfant se construit à deux et a encore besoin de sa force. Ainsi, s'il pourra achever la coupe de son abattis, il n'aura pas le droit, surtout pendant les derniers mois, de s'occuper du gros œuvre de la charpente de sa nouvelle maison. En effet, toute la force musculaire qu'il investirait dans la charpente donnerait, certes, une maison solide, mais aussi un enfant chétif, faible en proportion de ce que son père ne lui aurait pas transmis. Cette raison est une de celles, bien plus importantes aux yeux des Wayâpi que des raisons strictement économiques

ou morales, qui rendent immédiat le remariage des veuves enceintes et le mariage des filles célibataires dans la même situation : il leur semble inconcevable de laisser venir au monde un enfant pour ainsi dire inachevé, immature à vie. C'est ainsi que l'enfant d'une fille-mère, ou le fruit d'un couple incestueux³, s'ils viennent au monde, seront appelés *monake*. Ce mot, construit sur *mona*, «le vol», se rattache aussi à *moni'a*, «la réclusion», c'est-à-dire le «fait de dérober au regard», idée que l'on retrouve dans la Lingua Geral avec le mot *munná*, «dérobé, caché, nié»⁴. De fait, la réalité de ce genre de conception est véritablement niée, et le nouveau mari devient immédiatement la seule référence paternelle pour l'enfant, qui, très souvent, n'apprendra la réalité que fort tardivement. Il s'agit d'ailleurs bien plus, aux yeux de la société tout entière, d'une redistribution totale des cartes (puisque dans la généalogie c'est cet homme et lui seul qui sera pris en compte) que d'un pieux mensonge de bienséance, les Wayâpi n'étant pas plus soucieux de compter les mois de grossesse que n'importe quoi d'autre allant au delà de quatre. Il n'en reste pas moins que les familles qui rejettent ce genre de solution (parce qu'aucun des gendres potentiels ne leur plaît, par exemple) préparent à la mère une vie de dépendance, car elle sera toujours soumise à la bonne ou mauvaise volonté de son père, de ses frères et de ses beaux-frères pour tous les travaux masculins. Quant à l'enfant, pour toujours guetté par Tupâ, Tonnerre, éternel dévoreur d'enfant sans père⁵, son origine constituera un lourd handicap à surmonter pour réussir son insertion sociale.

Pour en revenir au futur père, il évitera de tuer le vautour-pape⁶, car l'âme de cet oiseau, qui est le meilleur voilier, emporterait si haut l'âme du futur nouveau-né que personne ne pourrait aller la lui reprendre. Et l'enfant naîtrait sans âme, c'est-à-dire fou.

De son côté, la future mère évitera de regarder tout homme qui aura été piqué par un serpent, car son enfant, aussitôt né, mourrait dans des convulsions. Il est déjà un certain nombre de précautions que, comme toutes les femmes en état de procréer, la jeune mère avait prises : par exemple, elle ne s'était jamais assise sur un banc masculin

¹ *i-malama*, «elle a ses règles».

² *i-pulu'a*, «elle est enceinte».

³ *-y-eupi*, «commettre l'inceste».

⁴ Stradelli, 1929.

⁵ Cf. Fr. Grenand, 1982, pp. 170-174.

⁶ *uluwu*, *Sarcoramphus papa* L.

incurvé, alors que les bancs de femme sont plats pour éviter que les enfants viennent au monde avec difficulté. Elle ne s'était jamais non plus assise sur une bouteille couchée, car ses enfants seraient nés sans anus. Et jamais avant d'être une vieille femme, elle ne mangera du rhizome d'une marantacée⁷ cultivée dans les abattis, car s'il est un bon fortifiant pour les nourrissons, il est dangereux pour les mères qu'il ferait anormalement grossir pendant leur gestation, rendant les accouchements délicats. Etant jeune, elle n'avait jamais mangé d'œufs de poissons, ce qui aurait rallongé anormalement ses grossesses. Elle savait aussi que si elle avait été piquée par des fourmis venimeuses, *tai*, pendant sa grossesse, son fils, une fois adulte, aurait eu de trop gros testicules.

Mais les précautions les plus importantes et les plus respectées concernent un danger redouté de tout Wayāpi, comme d'ailleurs d'un très grand nombre de peuples amérindiens forestiers: le risque d'avoir des jumeaux⁸. Loin d'être bien accueillies, les naissances gémellaires sont au contraire le signe d'une malédiction, ou, à tout le moins d'un adultère: sur les deux enfants, un seul est du père. L'autre sera le fait d'un voisin, ou d'un esprit, chose autrement plus grave.

La mythologie, très vivante et surtout très proluxe au sujet des jumeaux, vient renforcer le chœur des désapprobations⁹: des jumeaux fils de Dieu, l'un, Mayamayali, est de lui, l'autre, Wayamakalé, non; le premier est beau, bon, intelligent; le second laid, brouillon et bête, et sa vie n'est qu'un cortège d'aventures tragico-comiques peu édifiantes où il apparaît sous les traits du singe sapajou fauve¹⁰. Bref, les jumeaux ne sont pas désirés. Pour écarter ce danger, les femmes en état de procréer doivent s'interdire de manger deux bananes accolées, ou tout relief de repas pris dans la forêt lors d'expéditions lointaines: sur les premières, une sangsue¹¹ s'est posée, sur le second, un planaire¹². Il n'est pas inintéressant de noter que ces animaux, s'ils sont coupés par le milieu, redonnent chacun deux spécimens! Mais le plus sûr moyen de ne pas avoir de jumeaux est encore de s'abstenir de faire l'amour avec un autre homme que le sien durant la grossesse!

La grossesse se déroula bien. La jeune femme sentait le bébé bouger dans son ventre¹³. Jamais elle n'interrompit ses activités. Pourquoi l'aurait-elle fait? Une grossesse normale n'est pas une maladie, mais une attente. Une attente silencieuse et discrète, durant laquelle la future mère, ne faisant jamais référence à son état, *doit* se comporter comme si de rien n'était. Elle continua donc de récolter son manioc, de faire sa cassave, et organisa même une fête à cachiri¹⁴, qu'elle distribua le ventre en avant, ce qui permit à toutes

les commères du village de constater qu'effectivement les choses allaient leur train.

Comme toutes les femmes wayāpi, elle eut des envies: envie de crabes d'eau douce¹⁵ qu'elle alla ramasser avec sa mère sur les berges d'un ruisseau voisin; envie de vers palmistes¹⁶, si gras et si parfumés, qu'elle alla récolter avec son époux dans la forêt.

Lorsqu'elle se sentait lasse, rien ne l'empêchait de se reposer dans son hamac durant plusieurs heures qu'elle mettait à profit pour filer paisiblement le coton d'un prochain hamac, ou pour séparer les graines sombres de la bourre blanche et floconneuse.

Elle était sûre d'attendre un garçon: n'avait-elle pas tout fait pour cela? La future mère avait en effet, il y a quelque temps au cours d'un repas collectif, servi à un homme les testicules d'un pécaré à lèvres blanches¹⁷, gibier tué par son mari avec qui elle s'était mise d'accord. S'ils avaient désiré une fille, le futur père aurait fait tourner un fuseau à filer sur le ventre de sa femme avant de faire l'amour. Pour se convaincre que le coup avait porté, elle avait joué à pile ou face avec la carapace vide d'un crabe à la fin d'un repas: celle-ci était retombée du côté ventral et non du côté dorsal; pas de doute, elle portait un garçon.

L'accouchement ou l'enfant dérobé au regard

Ainsi passèrent les lunes... jusqu'au matin où revenant de puiser de l'eau à la rivière, elle ressentit les premières douleurs. Elle prévint sa mère qui commanda aussitôt à son gendre de ne pas quitter le village et de tout préparer pour que son enfant naisse décemment. Voilà peut-être, avec le roucou qu'elle lui passera sur le corps quelques jours plus tard, le seul cas d'infraction à la règle d'évitement entre gendre et belle-mère.

L'homme, parfaitement au courant de ce que ces mots signifiaient, abandonna son idée d'aller à la chasse et entreprit la construction d'un abri à l'orée du village, derrière la maison de ses beaux-parents. La saison, temps de pluie, commandait qu'il fit quelque chose d'étanche. Sur le sol désherbé s'élevait maintenant un petit carbet au toit à deux pans¹⁸, couvert de palmes; pas de murs, mais de fins et solides poteaux pour accrocher le hamac de la parturiente, et, enfin, un tronc de bananier couché au sol. Le mari a coupé la variété *pakosi*¹⁹, dont le régime est celui qui se forme le plus vite après la fécondation; ce symbole aidera l'enfant à naître rapidement.

Et commença l'attente...

En fin d'après-midi, la jeune femme, qui n'avait pas quitté sa maison, fut conduite fort discrète-

⁷ *alapalu* en Wayāpi/*Maranta ruiziana* K.

⁸ *ya'imokoy*, «deux enfants». La Lingua Geral rapproche les jumeaux de la notion de vol, de négation, puisqu'ils sont appelés *munaxi* (Stradelli, 1929), cf. ci-dessus.

⁹ Cf. Fr. Grenand, 1982, pp. 65-79. Voir aussi Métraux, 1982, 70.

¹⁰ *Ka'i*, *Cebus apella* L.

¹¹ *ewo'ipe*, Annélidé.

¹² *munusi*, Triclade, Plathelminthe.

¹³ *o-y-alila*, «il bouge dans le ventre maternel».

¹⁴ Bière de manioc très faiblement alcoolisée.

¹⁵ *uwa*, *Fredius denticulatus* Milne-Edwards.

¹⁶ *pisu*, *Rhynchophorus palmarum* L.

¹⁷ *tayau*, *Tayassus albirostris*.

¹⁸ *tapuina*. Le même mot est employé pour les abris de chasse provisoires qui sont d'ailleurs faits sur le même modèle.

¹⁹ *Musa sapientum* L.

ment par sa mère vers son petit abri ; elle s'allongea dans son hamac avec précaution. Ses traits tirés laissaient lire la douleur. Et elle avait faim ! Mais sa mère l'avait assurée qu'un petit jeûne facilite l'accouchement.

Celle-ci n'était pas restée inactive : elle était allée chercher des feuilles de bananier dont elle avait tapissé le sol du petit abri, en particulier devant le tronc couché ; elle avait apporté de l'eau dans deux seaux hors d'usage qui seraient ensuite jetés ; elle avait apporté deux calebasses²⁰, l'une grande, l'autre petite, un couteau, une machette. Puis elle était partie à la recherche de tous les linges usagés qu'elle avait pu trouver. Enfin, elle avait allumé près de la parturiente une lampe tempête qui brûla toute la nuit, la flamme dansante ponctuant chaque secousse de la douleur.

Peu avant l'aube, sentant aux contractions²¹ rapprochées que le terme était imminent, la mère alla chercher ses filles aînées qui s'accroupirent au dehors de l'auvent. On vit même quelques petites filles qui avaient été réveillées afin que l'événement leur servît de travaux pratiques. On voit en effet quelques orphelines, à qui les occasions ont manqué, arriver à leur premier accouchement sans expérience, mais dans l'ensemble, la communauté des femmes s'arrange toujours pour que les adolescentes et même les petites filles assistent au plus grand nombre possible d'accouchements afin qu'elles sachent s'y prendre pour le leur, le moment venu.

Elles étaient là, spectatrices silencieuses. La mère aida sa fille à se lever, à se débarrasser de son pagne²², et la guida nue, vers le tronc de bananier sur lequel elle s'assit du bout des fesses, les jambes allongées et écartées sur les feuilles. Puis la mère se retira hors de l'abri et alla s'accroupir aux côtés de ses filles.

La parturiente leur tourne le dos. Elle est seule face à l'imminence de la naissance. En cas de difficulté, les femmes interviendront ; en cas de difficulté seulement. Ce qui va se passer n'appartient qu'à elle. Elle va mettre son enfant au monde : à elle le premier regard, le premier contact, à elle la découverte du sexe du bébé. Elle agrippe ses mains aux poteaux qui sont là pour l'aider et elle pousse de toutes ses forces²³. Sa mère l'encourage de la voix, l'aide à reprendre son souffle, l'assure que c'est bientôt fini. Soudain, un formidable coup de reins, un borborygme rauque de la jeune femme, et enfin, un cri, un faible cri, un vagissement même... L'enfant est tombé. Ainsi dit-on naître en Wayāpi.

Tout enduit qu'il est, l'enfant a glissé des entrailles de sa mère sur les feuilles de bananier toutes proches. Elle le regarde : il a deux jambes, une bouche ronde, deux pieds droits, deux yeux, deux bras, deux oreilles, tous ses doigts, un tout petit pénis et des testicules énormes, il a tout.

«C'est un mâle»²⁴, jette-t-elle dans un souffle à sa mère et à ses sœurs. Vite, l'une des petites filles court chez le jeune père : Mon oncle, c'est un mâle qui vient de tomber !, et elle repart aussi vite annoncer la nouvelle à la grand-mère paternelle qui n'assistait pas à l'accouchement.

La jeune mère attend maintenant la délivrance. Pour la hâter, elle se masse le ventre suivant les recommandations de sa mère. Si cela tarde, elle ramasse délicatement son enfant et le tient contre son sein, tout en commençant à lui débarrasser le nez, les yeux, les oreilles et la bouche des impuretés.

Enfin, le placenta²⁵ tombe. Alors seulement la grand-mère va couper le cordon ombilical²⁶. Elle prend pour ce faire deux lames de roseau à flèche²⁷ qu'elle vient de fendre. Se servant de l'une comme support, elle coupe le cordon au moyen du fil de l'autre. Puis la jeune mère presse doucement sur les dix centimètres de cordon qui restent solidaires de l'enfant. Pas de ligature, pas de pansement. Quand, desséché, le morceau tombera de lui-même, la jeune mère l'accrochera avec un fil de coton dans les cordes de son hamac, où il restera jusqu'à ce qu'il tombe en poussière. C'est le lien symbolique, prolongement du lien réel, qui unit l'enfant à sa mère pendant de longues années. Jamais aucune infection n'a été constatée, sur nos dix années d'observation : les roseaux à flèche, dont les Wayāpi savent qu'ils sont les rayons de Soleil, donnés aux hommes par son fils, doivent être une matière noble !

Maintenant que l'enfant est détaché d'elle, sa mère va le laver avec une calebasse d'eau tirée d'un des seaux. Pour que l'eau froide ne soit pas une injure à la peau toute neuve du nouveau-né, la jeune mère l'aspire à grandes goulées, la réchauffe dans sa bouche puis la rejette doucement sur l'enfant qu'elle masse. Quand le bébé est propre, elle l'essuie, l'enveloppe dans un linge et le dépose au fond de son hamac. Puis elle procède à sa propre toilette, se garnit de linge, s'entoure les reins de son pagne et va enfin s'allonger dans son hamac. Prenant l'enfant dans ses bras, elle essaie alors de le faire têter, ce qu'il n'apprécie pas. Et elle se repose... Personne, à part elle, n'a encore touché l'enfant.

La grand-mère, avec la pointe de la machette, creuse maintenant un trou de quelque vingt centimètres de profondeur dans l'abri même. La jeune mère se penche alors, ramasse le placenta et l'y jette : si elle avait accouché d'une fille, elle aurait auparavant posé trois fois les fesses de son enfant sur la masse sanguinolente pour qu'elle ait plus tard une belle chute de reins. Mais c'est un garçon ! S'il avait des fesses de fille, sûr qu'il marcherait en canard²⁸, et ça, quelle honte ! La grand-mère jette aussi dans le trou les feuilles de bananier les plus souillées puis rebouche soigneusement. Les autres feuilles sont emportées

²⁰ *kwi*, *Crescentia cujete* L.

²¹ *aikapa*.

²² *kamisa*.

²³ *o-y-ami*.

²⁴ *teko te*.

²⁵ *ya'i Hluke*, «ce qui sert d'enveloppe à l'enfant».

²⁶ *mulu'änge*, «l'ancien cordon», s'applique à la partie que l'on laisse sur le placenta ; pour la partie qui reste solidaire de l'enfant, on emploie *mulu'aa'ike*, «moitié de cordon». Employé seul, *mulu'ā* signifie «nombril».

²⁷ *wiwa*, *Gynerium sagittatum* Beauv.

²⁸ *i-p'i-lowalowa*.

pour être jetées au loin. La place est nette. Il ne reste plus trace de la lutte que la mère a menée, seule.

Couvade, réclusion et interdits ; une partie risquée

Seule? Et le père? Que fait le père? Dès l'annonce de la naissance, il a commencé le rite de la couvade²⁹, rite très répandu en Amérique forestière³⁰ et pourtant si souvent encore mal perçu. Ne lit-on pas, dans de nombreux récits de voyageurs anciens ou modernes, que le père va maintenant se prélasser dans son hamac, mimant les douleurs de l'enfantement et se faisant plaindre, cependant que la jeune accouchée aura repris son travail, comme si de rien n'était...

Rien n'est plus faux. Rien n'est plus injuste.

Pendant les trois premiers jours de sa vie, l'enfant est considéré comme particulièrement vulnérable, car il est, comme nous le verrons plus loin, la victime de prédilection des esprits de la forêt. En restant couché dans la maison familiale pendant ces trois jours-là, le père poursuit deux buts; le premier est de faire dévier sur lui la rancune des mauvais esprits³¹: c'est un transfert de risque. Le second est de faire passer toute sa force dans le corps et l'âme de son enfant: c'est un transfert de vie.

Cette âme, *'ā*, est le principe vital qui va s'attacher au corps de l'enfant pour en faire un être humain durant sa vie terrestre, puis qui poursuivra seul son chemin dans la vie éternelle après la mort. Pour l'heure, ce principe vital, non encore habitué à être enfermé dans un corps, risque de vagabonder. De plus, il est encore faible; pour se fortifier, il a besoin de toute la tendresse de la mère et de toute la force du père³²: pour cela celui-ci ne va plus bouger. Cet impérieux besoin de transfert est si profondément ressenti que l'époux qui, ayant de très forts doutes sur sa paternité, se refuserait à la couvade serait unanimement réprouvé par la communauté et accusé de vouloir la mort de l'enfant, cependant qu'à l'inverse, un homme qui se tiendrait anormale-

ment calme dans son hamac alors qu'une femme vient d'accoucher, serait sujet à des plaisanteries grivoises sur son hypothétique et secrète paternité.

Le hamac du père a donc été attaché aux plus hautes solives de la maison, près du toit. Il ne sortira que quelques minutes, la nuit, pour uriner. Durant ces trois jours, il jeûne intégralement, n'adresse la parole à personne cependant que personne ne fait attention à lui, ne le touche ni ne lui parle. D'ailleurs, il n'est pas là, il est auprès de son enfant: c'est la «participation mystique» dont parle Métraux.

Au matin du quatrième jour, puisque c'est son premier enfant, le jeune père s'entaille la peau des bras et des cuisses, puis frotte les plaies avec des feuilles de cotonnier trempées dans de l'eau pimentée³³. Il aurait tout aussi bien pu se faire flageller avec les feuilles de l'ortie *kelekele*³⁴ ou encore se faire appliquer sur le corps des fourmis *tapia'i*³⁵. Ces mortifications ne sont d'ailleurs pas seulement liées à la paternité, mais aussi à la chasse, à la guerre, au franchissement des classes d'âge: elles sont donc liées à toute expression de la masculinité. L'homme est ensuite oint de roucou³⁶ par sa belle-mère et peut reprendre sa vie sociale.

Il n'en va pas de même pour la jeune mère, qui, bien à l'abri sous son toit de palme, jouit d'un véritable congé de maternité, lequel, pour le premier enfant, ne dure pas moins de quinze jours et plus souvent trois semaines.

Pour l'heure, on vient voir la jeune mère; on la complimente; on goûte la qualité de son lait³⁷; on s'extasie sur tel grain de beauté³⁸ particulièrement voyant qui n'est autre que la marque que laissa *Yaneya*, le dieu créateur des hommes et du monde, en appuyant le bout de sa langue sur la peau de l'enfant³⁹; on apprécie l'ampleur de la tache mongolique, laissée, disent les femmes, par la première selle noire après la naissance; on demande à la jeune maman si elle n'a pas trop souffert: on se félicite qu'il n'ait pas été besoin de recourir à la macération des feuilles de *mulumu-lukwi*⁴⁰ que l'on frotte sur le ventre des parturientes qui peinent à accoucher. La grand-mère ne manque d'ailleurs pas de faire remarquer que

²⁹ *yekwaku*. Le même mot est employé pour l'oiseau couvant ses œufs, ce qui indique bien que le nouveau-né est aussi inachevé qu'un œuf pondu non éclos. En cela, mes observations divergent de celles de Campbell chez les Wayāpi-puku: «[It is] clear that the word [*oyikoako*, «he couvades»] had nothing, unfortunately, to do with *omoako* (*ako*, «hot»), and *-mo-*, a verbal particle meaning «to cause to be, cause to do». *omoako* means «causing to become warm», and refers specifically to a bird sitting on top of eggs.» (Campbell, 1980, 47).

Pour les Wayāpi de l'Oyapock, l'oiseau et l'homme couvent (l'un un œuf, l'autre un enfant inachevé). Quant au *omoako*, «rendre chaud» de Campbell, il correspond à *omotaku*, «il fait chauffer», que l'on peut employer dans tous les cas où l'on fait effectivement chauffer quelque chose et, plus particulièrement, les décoctions de plantes médicinales, mais il n'est jamais employé pour la couvade, ni pour la couvaison.

Pour *yekwaku*, «couvade, couvaison», j'avance l'étymologie suivante: *ye-*, morphème grammatical transformant un verbal en nominal, *kwa*, «gîte»; et *aku*, «chaud», et tous deux contiennent effectivement cette idée de chaleur protectrice.

³⁰ Cf. Métraux, 1949, vol. 5, pp. 369-374.

³¹ *ayā*.

³² Je suis cependant incapable d'écrire, comme Campbell, que l'âme de l'enfant est «lifted up» par le père qu'elle accompagnera en forêt durant les premiers mois de sa vie, car je ne l'ai *jamais entendu dire*. Comme lui, par contre, j'ai vu des centaines de fois les mères ramasser de la main le principe vital de leur bébé (*o-'ā-mowí*) et souffler dessus pour l'aider à se relever et à réintégrer le corps de l'enfant après une chute ou au départ d'un lieu non familial (maison ou village voisins, forêt).

³³ *o-y-kisi*, «il se scarifie»; *o-y-aaí*, «il est scarifié».

³⁴ *Urera caracasana* (Jacq.) Griseb.

³⁵ *Neoponera commutata* Reg.

³⁶ *ulukú*, *Bixa orellana* L.

³⁷ *susuŭ*, «le jus du sein».

³⁸ *pipakí*.

³⁹ *sakíle*, diminutif de *ya'isakí*, «enfant nourrisson».

⁴⁰ *Pachystachys coccinea* (Aubl.) Nees. La propriété qu'ont les fleurs de tomber au moindre souffle est à l'origine de cette association symbolique entre la facilité de la chute et la difficulté de la naissance.



Fig. 1. C'est dans un abri de ce type, *tapuina*, ici construit pour la durée de coupe d'un abattis, que la femme wayäpi met au monde son enfant. Elle y reste tout le temps de sa réclusion. Photo J. M. Beaudet, Trois Sauts, 1978.

si sa fille a accouché sans difficulté, c'est grâce au fait que des années auparavant, une de ses sœurs ayant accouché particulièrement rapidement et facilement, elle avait passé le long du dos des jeunes filles de la famille un *muu*⁴¹, poisson anguilliforme qui glisse entre les mains et se faufile partout. Et sa sœur de renchérir sur cette pauvre cousine, qui, après trois fausses couches⁴², avait dû être lavée avec du *tukupi*⁴³ frais venant de s'écouler de la presse à manioc. Elle avait ainsi été purifiée: son corps était ferme comme le pain de farine de manioc au sortir de la presse, et sa grossesse suivante avait été à son terme. Une voisine raconte comment sa mère avait dû lui faire boire la décoction des feuilles de l'arbre⁴⁴ qui combat la stérilité⁴⁵, dont la consommation des fruits est interdite aux femmes

fertiles chez qui elle multiplierait anormalement les grossesses.

Ce ne sont là que voix féminines, car ni les hommes, ni même les petits garçons ne sont admis auprès de l'accouchée. Sa mère la ravitaille en bois pour le feu qu'elle entretient en permanence, lui apporte à manger et à boire.

Vient le soir – c'est toujours à cette heure-là – où la jeune mère, son bébé bien encapuchonné dans ses bras, quitte l'abri où elle a accouché il y a plus de trois semaines et rentre à la maison sans se faire voir. La grand-mère accroche son hamac à côté du foyer, et non pas à sa place habituelle, qui est à côté de celui du mari, puis s'éclipse. Les deux époux se retrouvent enfin. Après quelques moments, le jeune père, tout intimidé, approche son enfant pour la première

⁴¹ *Symbranchus marmoratus* Bloch.

⁴² *pitäiti*, «faire tomber l'avorton»: «faire une fausse couche».

⁴³ Jus toxique du manioc amer.

⁴⁴ *ingamuluaya*, *Inga capitata* Desv., dont l'étymologie est: «l'arbre *Inga* maître de la grossesse».

⁴⁵ *ya-#*, «sans enfant».

fois ⁴⁶. Il a presque un mois, il est déjà vigoureux ; il n'a plus ce teint rougeaud et fripé qu'il avait à la naissance ; il ne ressemble plus à ces petits singes que l'on boucane ; ses chairs sont tendres et fermes à la fois ; l'œil est vif, le poil est dru ; c'est un beau bébé ! Il en est fier ! Et dorénavant, il ne va pas se priver de le prendre dans ses bras, de le faire sauter sur ses genoux, de lui raconter à l'oreille mille fantaisies.

Quant à la mère, elle va encore rester deux semaines à la maison avant de reprendre ses activités domestiques : on ira donc lui puiser de l'eau, on lui apportera du bois de chauffage, de la cassave toute préparée.

Ce n'est que deux mois après avoir accouché qu'elle pourra reprendre ses activités sociales. La première fois qu'elle reparaitra à une fête à cachiri, son jeune enfant bien serré dans l'écharpe porte-bébé ⁴⁷, elle le fera discrètement, s'étant parée et maquillée sobrement, cependant que personne ne devra faire remarquer son retour. Elle aura soin de boire dans unealebasse personnelle et non dans celles servant ce jour-là à la collectivité. Enfin, la première fois qu'elle reparticipera à une danse, elle se rincera préalablement la bouche avec du cachiri qu'elle recrachera dans un pot : elle aura ainsi purifié son corps.

Enfin, pendant pratiquement plus d'un an, les parents (le père, la mère, ou les deux ensemble), vont devoir s'interdire de faire, de manger, de chasser, de pêcher certaines choses. Les enfants du couple, lorsqu'il y en a déjà, ne seront soumis à aucun interdit, et pourront, en particulier, manger la chair des animaux prohibés chez leur grand-mère ou leur tante.

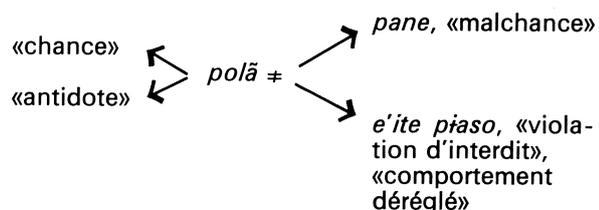
Le calendrier des interdits, d'abord draconien, va en diminuant et en se relâchant au fil des mois. De plus, il est modulé différemment selon les familles, mais il est toujours très scrupuleusement respecté pour le premier enfant. Cependant, si les aînés sont vigoureux et si la communauté est florissante, les différentes phases de réclusion de la mère et les interdits divers des deux parents seront adoucis. Que survienne la mort d'un enfant en bas âge, par exemple, et tout reprendra avec une rigueur accrue.

Traduire le mot wayāpi *maniwonaykoy* par «interdit» n'est d'ailleurs pas entièrement satisfaisant. Il signifie «il n'y a pas de comment», «il n'y a pas de pourquoi», autant dire, «il est inutile de chercher à argumenter», «il est impossible de faire autrement».

Les interdits sont, chez les Wayāpi, une pratique sociale courante, associée à chaque évé-

ment de la vie où la jonction entre le monde des hommes et le monde des esprits forestiers est en tension. C'est le cas pendant la maladie, à la puberté, à la mort d'un membre de la communauté, durant l'initiation chamanistique, autrefois durant les expéditions guerrières, et enfin, à la naissance d'un enfant, où cette tension atteint son paroxysme. Durant ces moments critiques, la tension entre l'aire de sécurité du village et le reste, monde forestier, monde de l'eau, monde de l'air, est telle, que la communauté s'unit alors pour veiller à ce que le cercle du village ne soit pas envahi, car toute intrusion non désirée se traduirait, dans le cas qui nous occupe, au moindre coup par la mort de l'enfant, au pire par l'anéantissement de la communauté. Nous reviendrons sur la manière dont ces risques se manifestent.

Comme on va le voir, la liste des interdits est longue et le tableau ci-après tente de les ordonner ; ils sont accompagnés des risques encourus par l'enfant, des exorcismes possibles, chaque fois qu'ils existent, et enfin, de remarques. Là encore, le concept wayāpi de *polā* est difficile à rendre en français : c'est d'abord autant le «charme» que l'on utilise pour porter chance, que la «chance» elle-même, en ce qu'elle s'oppose à la malchance, *pane*. C'est ensuite, comme ici, l'«exorcisme», c'est-à-dire le «contre-poison», l'«antidote», en cas de violation d'un interdit ; on emploie dans ce cas l'expression *e'ite piāso*, «il en fait trop», dont on pourrait dire qu'elle traduit le reproche majeur que font les Wayāpi à ceux qui abusent de tout. On aboutit donc au diagramme suivant :



Notons cependant que certains locuteurs appellent plus vulgairement les antidotes *mo'ā*, «remède», comme s'ils voulaient, inconsciemment, restreindre le sens de *polā* à celui de «chance».

Ainsi donc, la première année de la vie d'un enfant est une période assez périlleuse pour que ses parents s'astreignent à des restrictions importantes dans leur vie quotidienne ⁴⁸.

⁴⁶ Là encore, mes observations divergent largement de celles de Campbell, qui écrit que la couvade à peine terminée, «the father goes to see his child for the first time» dans la zone de réclusion de la mère. (1980, 49).

Une telle chose est absolument inconcevable chez les Wayāpi de l'Oyapock, tout au moins dans les périodes de paix où nous les avons connus. On peut d'ailleurs préciser qu'une épidémie de rougeole qui, en 1971 coucha littéralement trois villages entiers dans les hamacs, ne parut pas une raison suffisante pour qu'une jeune accouchée, elle aussi prise par la maladie, fût dispensée de réclusion et son mari de couvade.

⁴⁷ *tīpoy*.

⁴⁸ Il me semble donc difficile de suivre Campbell lorsqu'il dit que «there are not specific prohibitions on what they [le père et la mère] can eat», ni que «for the next two months [après la naissance], there are no significant changes in the parent's rythm of life». (Campbell, 1980, 49). L'auteur semble d'ailleurs peu convaincu de ce qu'il dit, puisqu'il avance plus loin qu'il existe de fort nombreux interdits de chasse, mais que leur incohérence résulte de «the way the anthropologist is asking his questions». Nous sommes donc d'accord.

Interdits de comportement pendant les quelques mois qui suivent la naissance

ACTIONS CONCERNÉES	RISQUES ENCOURUS PAR L'ENFANT	REMARQUES
<i>(pour père et mère)</i>		
rapports sexuels entre les parents	faiblesse généralisée conduisant à la mort	cet interdit absolu dure plus de 6 mois. Sa sévérité se vérifie par l'absurde au fait que l'on voit de jeunes pères chercher ailleurs des liaisons passagères.
<i>(pour le père)</i>		
coupe de l'abattis; gros œuvre de la charpente de la maison; travaux de force en général	faiblesse pouvant conduire à la mort	même interdit que pendant la grossesse et pour les mêmes raisons: le transfert de force ne pourrait plus se faire entre le père et l'enfant.
tressage de vannerie à point serré (tamis à boisson, corbeille, presse à manioc)	rétenion urinaire entraînant la mort	ces vanneries sont celles dont le matériau (<i>ulu</i> , <i>Ischnosiphon spp.</i>), non étalé au soleil avant le tressage, n'a pas été purifié par sa lumière.
marcher sur un nid de fourmis-manioc (<i>ia</i> , <i>Atta spp.</i>)	blocage des articulations	vengeance du serpent fouisseur (<i>mo-yut#luke</i> , <i>Attractus spp.</i> et <i>Anilius scytale</i>), qui vit en symbiose avec les fourmis-manioc.
<i>(pour la mère)</i>		
Vider du poisson le soir au débarcadère	morsure magique de serpent-corail (<i>pilaita</i> , <i>Micrurus sp.</i>), entraînant la mort	le serpent-corail est une des formes que peut prendre l'anaconda. Il est attiré par la présence de la mère au bord de l'eau.
toucher la peau du manioc amer (spécialement à la naissance du 1 ^{er} enfant); laver l'enfant avec de l'eau contenue dans les seaux qui servent habituellement à laver les tubercules	taches de rousseur (<i>ku'i</i>) jugées très inesthétiques. Ce mot signifie aussi toute espèce de farine (maïs, poisson...) à l'exception de la farine de manioc (<i>pilati</i>)	c'est une autre femme de la famille qui arrache, épluche et lave les tubercules que la mère peut cependant râper et préparer ensuite normalement.

Interdits de consommation pendant les dix jours qui suivent la naissance

ALIMENTS CONCERNÉS	RISQUES ENCOURUS PAR L'ENFANT	REMARQUES
<i>(pour le père et la mère)</i>		
piment (<i>ki'iy</i> , <i>Capsicum frutescens</i>)	pourriture du cordon ombilical	
sel	«rouille» (autre forme de pourriture) du cordon ombilical	
soupe d'amidon pimentée (<i>takaka tay</i>)	pas de cicatrisation de l'ombilic après la chute du cordon	au contraire, la soupe de tapioca non assaisonnée (<i>takaka kulu</i>) est recommandée à la jeune accouchée.
<i>(pour la mère)</i>		
canne à sucre	immédiat retour des couches avec incidence sur la qualité du lait	
toutes les variétés de bières de manioc	corruption du lait, qui deviendrait aigre	
papaye (<i>māū</i> , <i>Carica papaya</i>)	indéterminé	en mangeant les seins de la grand-mère Alipamî, dont chaque partie du corps donna autrefois une plante cultivée différente, la jeune mère mangerait la source de vie de son enfant.

**Interdits de pêche et de chasse pour le père et
interdits de consommation pour les deux parents
le tout s'étalant sur un an**

ANIMAUX CONCERNÉS	RISQUES ENCOURUS PAR L'ENFANT	ANTIDOTES ÉVENTUELS, REMARQUES
Monde de l'eau <i>ilewa</i>		
Poissons: <i>walaku</i> (<i>Leporinus spp.</i>)	mort (<i>manō</i>) rapide	laver l'enfant avec l'eau de trempage des nageoires et de la queue.
<i>akala</i> (<i>Aequidens spp.</i>) <i>kumalu</i> (<i>Myloplus rhomboidalis</i>) <i>malakapuli</i> (<i>Erythrinus erythrinus</i>) <i>paku</i> (<i>Myletes pacou</i>) <i>pilapuku</i> (<i>Boulengerella cuvieri</i>) <i>walapa</i> (<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>)	folie (<i>manōmanō</i>) (= «petite mort»)	cf. ci-dessous à <i>molokisī</i> pour tout ce groupe. simple interdit de pêche [<i>paku</i>]
Reptile: <i>moyu</i> (<i>Eunectes murinus</i>)	convulsions (<i>yalmālimā</i>) entraînant la folie	laver l'enfant avec la décoction ou la macération des racines de <i>yamalatay</i> (<i>Zingiber zerumbeth</i>).
Poissons: <i>aikā</i> (<i>Xiphorhamphus microlepis</i>) <i>manii</i> (<i>Pimelodella cristata</i>) <i>pilatuleākā</i> (<i>Pimelodus ornatus</i>) <i>yakunā</i> (<i>Crenicichla johanna</i>) <i>tale'isi</i> (<i>Hoplias malabaricus</i>)	douleurs diffuses (<i>kaluwa</i>) et pleurs incessants (<i>teāngaya</i>)	laver l'enfant avec la décoction de l'herbe <i>tupāipi</i> (<i>Xyphidium caeruleum</i>) puis le flageller avec les tiges. [<i>tale'isi</i>]: on peut en plus laver l'enfant avec l'eau de trempage des écailles.
<i>tale'+</i> (<i>Hoplias macropthalmus</i>)	courbatures (<i>ta'ipa</i>) et pleurs incessants	simple interdit de pêche. Laver l'enfant avec la décoction de <i>tale'ipile</i> (<i>Hydrocotyle umbellata</i> et <i>Peperomia sp.</i>).
<i>muu</i> (<i>Symbranchus marmoratus</i>)	convulsions pendant une journée	simple interdit de pêche.
<i>molokisī</i> (<i>Sternopygus macrurus</i>) <i>matawale</i> (<i>Crenicichla saxatilis</i>) <i>pakusi</i> (<i>Myleus ternetzi</i>) <i>suluwi</i> (<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>)	fièvre (<i>kalai</i>)	en cas de violation d'un interdit portant sur l'un des poissons pour lesquels il n'existe pas d'exorcisme précis, le père peut, après l'avoir pêché, laisser mourir d'asphyxie le poisson <i>ipilāy</i> (<i>Serrasalmus eigenmanni</i>) en évitant de le frapper ou de le poignarder pour hâter sa mort; sa lente agonie, sans protéger complètement l'enfant des risques encourus, en atténuera au moins les effets.
<i>pakupitā</i> (<i>Myleus rubripinnis</i>)	mycose (<i>misīsī</i>)	
<i>matupe</i> (<i>Ageneiosus dawala</i>)	indéterminé	
Monde de l'air <i>iwalewa</i>		
Oiseaux: <i>kuyuwi</i> (<i>Pipile cumanensis</i>) <i>malay</i> (<i>Penelope marail</i>)	folie rapide entraînant la mort	interdit uniquement valable en période de reproduction (février).
Singes: <i>ka'i</i> (<i>Cebus apella</i>) <i>ka'iu</i> (<i>Cebus apella ssp.</i>) <i>ka'iwololo</i> (<i>Cebus nigrivittatus</i>) <i>kusi'u</i> (<i>Chiropotes chiropotes</i>) <i>yaliki</i> (<i>Pithecia pithecia</i>)	mauvais état général (<i>tekolā</i>) entraînant la mort	[<i>ka'i</i>]: laver l'enfant avec la décoction de <i>ka'iwitoto</i> (<i>Markea coccinea</i>), [<i>ka'iu</i>]: le laver avec la décoction de <i>ka'iwitoto</i> (<i>Episcia kohlerioides</i>).

Parmi les créatures du monde de l'eau, sont autorisés, pour la pêche et la consommation: tous les *milli*, (*Loricariidae*), tout le menu fretin, *pik+* (divers petits *Characidae*), *pilatā* (*Cretochanes caudomaculatus*).

Oiseaux :
akulu (*Notharchus macrorhynchos*)
ināmūpiyū (*Crypturellus cinereus*)
mitū (*Crax alector*)
pikauwili (*Columba speciosa*)
sekululu (*Oxyura dominica*)
ulu (*Odontophorus guyanensis*)
wināme (*Cotinga cayana*) et autres
Cotingidae
uluvu (*Sarcoramphus papa*) et tous
les vautours (*Cathartes spp.*)

fièvre entraînant la mort

[*mitū*] : laver l'enfant avec la décoction de *mitūapinili* (*Selaginella spp.*)
[*pikauwili*] : simple interdit de chasse
[vautours] : simple interdit de chasse car ces oiseaux ne sont pas consommés. Laver l'enfant avec la décoction de *uluwukāsi* (*Cyphomandra spp.*).

alākwa (*Ortalis motmot*)
ayāleatī (*Perissocephalus tricolor*)
pini (*Pteroglossus aracari*)
yelusi (*Leptotila rufaxila*)

folie rapide

[*ayāleatī*] : dans cet oiseau se cache toujours un esprit.

Singe :
akiki (*Alouatta seniculus*)

pleurs incessants et monstrueux

laver avec la décoction de *akikipolā* (*Elaphoglossum herminieri*).

Oiseaux :
alala (*Ara macao*) et tous les grands
perroquets (*Psittacidae*)

essoufflement (*kane'ū*)

Laver l'enfant avec la décoction de l'écorce de *alamunuwi* (*Terminalia oblonga* et *T. dichotoma*).

Edenté :
a'z (*Choloepus didactylus*)

fièvre

Ecureuil :
kusipulu (*Guerlinguetus aestuans*)

[*kusipulu*] : interdit valable durant toutes les années où on élève l'enfant.

Reptile :
yamaka (*Iguana iguana*)

Oiseaux :
tukanowakī'a (*Selenidera culik*)
tukāsipako (*Pteroglossus viridis*)

mycose

Parmi les créatures du monde de l'air, quelques gibiers sont autorisés, pour la chasse et la consommation. En ce qui concerne les oiseaux, les plus importants sont : *ināmū* (*Tinamus major*) ; *kīlo* (*Rhamphastos vitellinus*) ; *suwi* (*Crypturellus variegatus*) ; *tukane'e* (*Rhamphastos tucanus*) ; *yakami* (*Psophia crepitans*). En ce qui concerne les mammifères, seuls sont autorisés : *a'kay* (*Bradypus tridactylus*) et *kwata* (*Ateles paniscus*) à l'exception du mâle qui n'est jamais consommé à cause de sa trop forte odeur de musc.

Monde terrestre *iwilewa*

Mammifères :
eila (*Eira barbata*)
sololo (*Lutra ennudris*)
tamanuwa (*Myrmecophaga tridactyla*)
yawa (*Panthera onca*) et tous les
félins

mauvais état général entraînant la mort

[pour tous ces mammifères] : simple interdit de chasse, car ils ne sont jamais consommés
[félins] : l'interdit étant valable durant les 3 ou 4 premières années de vie de l'enfant, presque tous les hommes y sont soumis une grande partie de leur vie
[tortues] : laver l'enfant avec la décoction de la plante *yāwisekulu* (*Pelaxia goninensis*)

Reptiles :
yāwi (*Geochelone denticulata*) et
toutes les tortues

Mammifères :
akusi (*Dasyprocta aguti*)
akusiway (*Myoprocta acouchy*)
paa (*Cuniculus paca*)
so'o (*Mazama americana*)
tapi'i (*Tapirus terrestris*)
tatu (*Dasyopus novemcinctus*)

fièvre

[*tapi'i*] : laver l'enfant soit avec la décoction de *tapi'ipī* (*Paullinia anodonta*) soit avec la décoction de *tapi'ikū* (*Philodendron linnaei*)

<i>kaliaku</i> (<i>Mazama gouazoubira</i>) <i>taitetu</i> (<i>Tayassus tajacu</i>) <i>tayau</i> (<i>Tayassus albirostris</i>)	dysenterie (<i>teposiwí</i>) convulsions (<i>yalimālimā</i>) pendant une journée	[<i>taitetu</i>]: laver l'enfant avec la décoction de la liane <i>taiteluleikwalē</i> (<i>Coccoloba gymnorhachis</i>) [<i>tayau</i>]: laver l'enfant avec la décoction de la liane <i>tayaukāsi</i> (<i>Sapindaceae</i>)
Reptiles:		
tous les serpents, <i>moy</i> , sauf l'anaconda	convulsions (<i>yalimālimā</i>) pendant une journée	simple interdit de chasse, car les serpents ne sont jamais consommés. Laver l'enfant avec la décoction de la racine de <i>moylakape</i> , (<i>Monstera expilata</i>), ou la lui faire boire

Les risques encourus par l'enfant, on vient de le voir, sont presque tous gravissimes: en cas de violation d'un interdit, l'enfant risque 26 fois la mort, 21 fois la folie ou un désordre important du comportement (pleurs anormaux, convulsions, essoufflement, blocage des articulations), 16 fois la fièvre ou la dysenterie, dont on connaît la gravité chez les nourrissons, et trois fois seulement un mal bénin (mycose ou taches de rousseur).

Les interdits alimentaires qui suivent immédiatement la naissance, prohibant sel, piment, sucre et boissons fermentées, astreignent les parents à une nourriture neutre, totalement insipide, devant favoriser la cicatrisation de l'ombilic et donner au lait maternel une qualité optimale. Souvenons-nous que les boissons fermentées sont pour les Wayāpi connotées comme toxiques et reportées du côté du pourri par la mythologie qui identifie la première bière de manioc au pus s'écoulant des furoncles de la grand-mère qui créa les plantes cultivées⁴⁹, cependant que seules les abeilles et les femmes des esprits forestiers savent préparer le vrai cachiri, sucré et mielleux, celui que les femmes wayāpi ne feront jamais qu'imiter de très loin. Pour l'instant donc, nourriture insipide, pauvre même, pour le père et la mère, qui sera bien vite enrichie par des petits poissons ou des petits gibiers, toujours non assaisonnés pour la mère, et cuits par elle dans une vaisselle particulière.

Nous avons vu que durant sa grossesse la femme enceinte s'ingénie, en fait, aux yeux du village, à laisser ignorer son état, alors qu'elle passe son temps à déjà observer toute une série de prescriptions, les unes anodines, les autres moins. Son mari fait de même. Ce réseau de micro-rituels ne poursuit qu'un seul but: offrir une protection totale à l'enfant à venir. L'accouchement en solitaire va dans le même sens; de même la réclusion de la mère et la couvade du père.

Il y a à tout cela une raison capitale: l'enfant est guetté – dès les entrailles de sa mère – par toute une myriade d'esprits, *ayā*, qui peuplent la forêt et forment le monde des créatures monstrueuses dont la société refuse l'intrusion dans le village. Certains sont anthropophages, comme les

ayāpolosu'u, friands de la chair des nouveaux-nés et des fœtus⁵⁰; d'autres, comme l'affreux *Kulupi*, se contentent de dévorer leur cervelle, cependant que les ombres des morts, *teānge*, errant perpétuellement à l'entour de leurs anciens villages, sont en quête de l'âme des bébés qu'ils cherchent à entraîner dans leur errance.

Eviter de prononcer le nom de la femme enceinte, taire son état, ne sont pas des précautions suffisantes pour éviter les intrusions, et cacher l'accouchement s'avère pratiquement impossible. Mais s'il se déroule en dehors de la maison, autour de laquelle depuis longtemps déjà les esprits rôdent, cela contribue à brouiller les pistes: ils mettront du temps à la retrouver et l'enfant est dans une relative sécurité. L'accouchement hors du domicile familial est donc une ruse, que l'on poursuit pendant la couvade, où, on l'a vu, le père détourne sur lui la colère des esprits anthropophages, cependant que la mère couvrant le nourrisson des pieds à la tête de la teinture noire du génipa⁵¹, tente de le rendre invisible.

Les interdits de chasse ou de consommation durant la première année poursuivent eux un but parallèle aux raisons différentes: dans l'univers forestier wayāpi, P. Grenand⁵² et D. Tilkin-Gallois⁵³ l'ont montré, évoluent les animaux, qui, loin d'être sauvages, appartiennent en fait presque tous à des esprits, maîtres⁵⁴ de leurs troupeaux d'animaux domestiques. Chasser est donc une activité toujours risquée, et la frontière entre le raisonnable et l'excès, toujours difficile à tracer, peut être franchie à tous moments; les esprits répondent à cette agression en s'attaquant au maillon le plus faible de la société: le nouveau-né. La nécessité de restreindre au maximum les interventions de l'homme sur la nature n'a pas d'autre but que de le protéger.

Violer un interdit et braver les forces du monde du dehors sont des actes le plus souvent involontaires. Pour y remédier, point n'est besoin, hormis les cas extrêmes, de recourir au spécialiste du contact avec ces forces et de leur domestication, le chamane, *paye*. L'exorcisme sera opéré par le père et la mère, mais il est important de noter qu'il

⁴⁹ Cf. Fr. Grenand, 1982, pp. 180-185.

⁵⁰ Cf. Fr. Grenand, 1982, pp. 388-391.

⁵¹ *yanipa*, (*Genipa americana*).

⁵² P. Grenand, 1982, 208. Et 1980, pp. 43-44.

⁵³ D. Tilkin-Gallois, 1983, manuscrit.

⁵⁴ C'est la catégorie des esprits -*ya*, «maître de».



Fig. 2. Pendant la réclusion de la mère, la demeure est tenue par une autre femme de la maison. C'est particulièrement important lorsqu'il y a déjà des enfants au foyer. Photo J. Hervieu, Trois Sauts, 1980.

s'agit d'une opération de même essence que celle du chamane: si celui-ci soigne en utilisant directement les esprits qu'il a pu domestiquer au cours de son initiation, les parents vont, eux, agir par l'intermédiaire du monde végétal. Ce monde, bien que sous la tutelle des animaux et de leurs maîtres, ne partage pas leur agressivité potentielle et peut donc être manipulé, sauf rares exceptions, par le commun des hommes.

Nous allons voir que sont essentiellement utilisées les plantes qui sont sous la tutelle des maîtres les plus puissants parmi les animaux tués; le nom de ces plantes fait d'ailleurs explicitement référence à cette tutelle, et renvoie, dans la majorité des cas, à une partie du corps de l'animal: *tapi' ikū* est la «langue du tapir», *tale'ipile* est l'«écaille du poisson *Hoplias*», *ka'iwitoto* est le «pénis du singe sapajou», *m'tūapinīli* est la «crête de l'oiseau hocco», et *taitetukāsi* est le «muscle du pécarri à collier», etc... En faire une décoction et en laver le corps de l'enfant peut s'interpréter comme la création, autour de lui, d'un écran protecteur: là où l'esprit vengeur cherchait un enfant, il ne trouvera que la plante à laquelle il est habitué. Et de la même manière, en lavant l'enfant, dans de rares cas, avec l'eau de trempage des écailles du poisson tué, les parents espèrent abuser l'esprit, qui, se trouvant cette fois face à une odeur

de poisson, se croira face au poisson lui-même, c'est-à-dire face à un des membres de son troupeau. Il s'agit, dans les deux cas, d'une duperie dangereuse des forces surnaturelles.

Si l'on considère les risques encourus lors de la violation des interdits, on constate qu'il en est, qui, puissamment liés à des associations symboliques, vont jusqu'au tréfonds des conceptions métaphysiques des Wayāpi. Prenons l'exemple de toutes celles qui conduisent à la folie: cette «petite mort», comme ils disent, a pour symptômes des désordres du comportement qui caractérisent la fuite hors de son enveloppe charnelle, -*kowē*, du principe vital, 'ā, dont nous avons vu qu'il est destiné, après la mort, à poursuivre au ciel sa vie éternelle sous le nom de *tāwe*. Sa perte est donc un risque majeur, et bien minimes sont les chances que le chamane se donne de mettre un terme à son errance en cas de folie. Mais tout cela ne suffit pas à expliquer pourquoi le fait de tuer un poisson, nous dirons l'*akala*, entraîne la folie chez l'enfant, si l'on ne fait pas intervenir l'association entre le poisson et la folie: ce poisson passe pour avoir *habituellement* un comportement *inhabituel*; il est fou.

Prenons un autre exemple. Le fait de tuer le poisson *pilatuleākā* provoque chez l'enfant des douleurs diffuses et des pleurs incessants; ces



Fig. 3. Mère portant son enfant dans l'écharpe *tipoy*. Elle est sortie de réclusion depuis plusieurs mois déjà et peut approcher la rivière et se baigner sans risquer de déclencher la convoitise de l'anaconda. Photo M. F. Prévost, Trois Sautes, 1980.

pleurs, considérés comme monstrueux, sont pour les Wayāpi la preuve qu'il est sous l'emprise de *Tupā*, Tonnerre. Bien sûr, *Tupā* aime torturer les enfants, mais de son côté, le poisson *pilatuleākā*⁵⁵, comme son nom l'indique, émet le même son que la clarinette *tule*, que le singe hurleur, (dont la mort entraîne la même atteinte) et que l'enfant aux pleurs monstrueux. La plante dont on se sert se nomme *tupāipi*, «de la famille de *Tupā*». Là encore, on agit comme un écran, au moyen de tout un réseau de symboles que l'on peut renvoyer de l'un à l'autre, ou dont on peut jouer de l'un pour éviter les effets de l'autre.

Ce serait cependant s'illusionner que de croire qu'une société se présente à l'ethnologue comme un tissu de serge impeccable où l'on peut suivre les fils sans s'emmêler dans les couleurs. Tout le réseau serré d'interdits que nous avons mentionné suggère certes une volonté farouche de couverture maximale de l'enfant et de la communauté, mais il n'est pas pour autant à nos yeux connecté d'un bout à l'autre à un réseau symbolique cohérent.

Que dire, par exemple, des aras rouges et bleus et autres grands perroquets? D'un côté, ils sont le symbole du *souffle de vie*, parce qu'ils sont puissants voiliers, et sont de ce fait protecteurs des enfants (on doit toujours avoir à portée de soi une de leurs rémiges en cas de maladie grave d'un enfant); d'un autre côté, leur chair dite «noire» est classée dans les *viandes de mort*, et, de ce fait, mangée avec circonspection par les adultes et totalement interdite aux enfants. De telles contradictions sont-elles le fruit de perte d'éléments culturels, d'absorption de pans entiers d'autres sociétés moribondes... ou ne sont-elles pas, plus simplement, l'expression de notre propre incapacité à comprendre la superposition de réseaux symboliques parallèles opérant chacun dans leur sphère légitime?

La symbolique à facettes de l'anaconda, *moyu*, le «grand serpent», nous paraît bien illustrer cette idée de superposition. Il est le maître de la séduction masculine et adore la femme. Pour la séduire, il peut se transformer en jeune homme admirable; mais à l'inverse de ses homologues humains, il adore le sang et son odeur, et recherche donc préférentiellement les femmes en période de menstruation ou en relevailles. Si l'une d'elles s'approche de la rivière, son domaine, à ce moment-là, il peut l'entraîner au fond de l'eau.

Maître de tous les serpents, c'est lui qui donne des convulsions à l'enfant dont le père tue un de ses animaux domestiques. On le retrouve sous les traits du meurtrier serpent-corail si une jeune mère vient nettoyer du poisson au débarcadère. Maître aussi de tous les poissons, cet animal-chamane, qui, à l'inverse des autres animaux, est son propre maître, est à redouter lors de la violation d'un interdit sur un quelconque poisson: prenons le cas de *muu*, le symbranche, ce poisson anguilliforme à qui les mythes donnent pour origine un morceau du sexe tranché du Mauvais Jumeau. Ce morceau de pénis, pénis lui-même, va devenir par sa métamorphose en poisson une créature de l'anaconda; il sera, comme lui, un symbole de l'amour charnel, et sera utilisé, on l'a vu, pour favoriser un accouchement rapide chez les primipares. On pourrait presque écrire l'analogie suivante:

le symbranche

autrefois pénis → aujourd'hui poisson

la femme

autrefois emplie par un pénis qui voulut entrer → aujourd'hui emplie par un enfant qui veut sortir

Si ce poisson est tué par un jeune père, de violentes convulsions, rappelant à tous les pouvoirs de son maître l'anaconda, accableront l'enfant.

⁵⁵ de *pila*, «poisson», et *tuleākā*, «morceau de musique joué à la clarinette *tule*».

Si le père, bien innocemment, marche sur un nid de fourmis-manioc, c'est cette fois le serpent *moyutluka*⁵⁶ qui se vengera du préjudice causé aux fourmis vivant avec lui sous terre et fera de l'enfant un paralytique, en bloquant ses articulations.

Enfin, si c'est l'anaconda lui-même qui est tué, ce qui est rarissime, même par un homme sans enfant, son double reculera peut-être devant l'écran protecteur que constitue la décoction de *yamalatay*, plante au rhizome tortueux considéré comme l'émanation de l'anaconda; il n'empêche que l'âme de l'enfant du chasseur inconscient a toutes les chances de s'envoler loin de son corps, haut dans le ciel, tout près de l'arc-en-ciel, métamorphose ultime de l'anaconda après sa mort...

Maternité et société

Qu'ont donc fait apparaître ces interdits post-nataux portant dans leur immense majorité sur les activités de subsistance, sinon une opposition majeure entre se nourrir et se reproduire? Au delà de la famille nucléaire concentrée sur l'arrivée d'un nouveau membre éminemment protégé, parce qu'éminemment menacé, c'est la communauté tout entière qui est en danger.

La période de gestation proprement dite n'est en soi pas dangereuse pour des tiers, on l'a vu, pour la simple raison que la femme enceinte est momentanément débarrassée de cette souillure que sont les menstruations. Et de fait, sa vie sociale n'est aucunement interrompue.

Par contre, l'isolement durant l'accouchement et les divers stades de réclusion qui lui succèdent marquent le retour du sang. Chasseurs, futurs chasseurs et chamanes, c'est-à-dire tous les hommes de la communauté, doivent éviter cette promiscuité.

Le dilemme est donc le suivant: obligation d'éloigner la jeune mère pour protéger la communauté d'aujourd'hui; volonté de ne pas trop l'éloigner pour ne pas mettre en péril le nouveau-né, c'est-à-dire la communauté de demain. La société wayāpi a résolu ce problème en construisant l'abri de réclusion sur la marge du village: autant dire sur le cercle même de sécurité, à la fois en dehors de l'aire qu'il détermine, à la fois en dedans, dans une ambivalence parfaite.

Il est encore une autre ambivalence, celle-ci visible non pas sur le plan de la géographie du village, mais sur le plan de la linguistique, qui vient encore éclairer ce triangle, mère-père-enfant. S'il est fréquent que les termes de parenté soient des mots différents selon que leurs utilisateurs sont hommes ou femmes, les Wayāpi vont plus loin en ne percevant pas l'enfant de la même manière selon qu'ils sont père ou mère. Du côté paternel, nous avons, en termes de référence, deux mots:

e-la'í = «mon fils» ≠ *e-layí* = «ma fille»



Fig. 4. Accroupie sur ses talons, une jeune mère fait manger à son fils une bouillie de banane. Photo M. F. Prévost, Trois Sauts, 1980.

Du côté maternel, toujours en termes de référence, nous n'en avons plus qu'un:

e-memí = «mon enfant»

Une femme, Sa'ipiye, nous donna peut-être une raison spontanée du phénomène, qui pourrait, en tout cas, être regardée comme une sorte d'étymologie populaire: elle expliqua que les hommes ne s'intéressent qu'aux garçons, leur apprenant à chasser, à pêcher et autrefois à faire la guerre: s'ils paraissent heureux d'avoir des filles, c'est parce qu'ils ne pensent qu'à les marier, et ainsi attirer des gendres, autant d'hommes supplémentaires sur lesquels ils fondent leur pouvoir, et qui chasseront pour eux quand ils seront eux-mêmes vieux. «Pour ce qui est de nous, poursuivit-elle, nous sommes enceintes de la même façon, nous allaitons nos enfants et nous les élevons de la même façon.

⁵⁶ *moyutluka*, comme son nom «ancienne robe de l'anaconda» l'indique, n'est autre que la forme éclatante de couleurs du reptile avant que les oiseaux ne le tuent

pour s'en parer eux-mêmes. Il est le symbole de la démarche souple et assurée des séducteurs.



Fig. 5. Femmes et enfants sur la place centrale du village. A l'arrière-plan, une maison sur pilotis, *oka*. C'est la demeure de la famille nucléaire. Photo E. Aubert de la Rüe, Ourouareu, 1949.

Il n'y a pas de différence». Autre regard, autre langage...

Pourtant, la conjonction entre les hommes et les femmes existe. Elle apparaît clairement dans la période de reproduction du groupe, c'est-à-dire durant la grossesse, l'accouchement et la première année de vie de l'enfant.

Cette conjonction, qui fait des hommes des producteurs et des femmes des reproductrices, les unit dans le combat des activités risquées face au monde hostile qui se presse aux portes du village, alors que d'ordinaire la femme est maintenue par les hommes dans le cocon protecteur que représente l'aire défrichée. En réglementant très précisément la chasse et la pêche pour le père, et la consommation pour les deux parents, la société prolonge virtuellement la couvade.

Cette crise dans la production se répercute sur la société tout entière. On peut presque dire que, plus il y a de nouveaux-nés à nourrir, moins il y a de nourriture qui entre pour le reste des villageois.

Reproduction s'oppose ici à production. La communauté, grippée, passe par une porte étroite, cependant qu'un profond consensus social, atteignant même les familles non alliées, l'aide à passer le cap.

Ainsi donc, la conjonction métaphysique du couple pour la construction de l'enfant s'accompagne d'une crise momentanée de l'économie de la communauté. En élaborant tout le système d'interdits que nous venons de voir, les Wayäpi ont choisi délibérément la vie de l'enfant.

Le cap est franchi quand l'enfant marche. C'est d'ailleurs ce moment que les familles – maternelle pour une fille, paternelle pour un garçon – choisissent pour lui donner son nom véritable, *teewa*; auparavant, il n'était que «le bébé», «le petit», ou encore «l'enfant d'une telle». Son nom véritable est pris dans le registre des noms d'ancêtres, généralement à la troisième ou quatrième génération, parmi ceux laissés vacants par le décès de leur détenteur. Les Wayäpi disent qu'alors «on relève un nom», *teewa o-mowî*.

Ce n'est qu'à ce moment-là que prend fin la période des interdits, car toute forme de couvade est désormais inutile. L'enfant, en un an de vie,

a prouvé à la communauté qu'il pouvait vivre; il parle, il marche, sa petite âme s'est habituée à lui⁵⁷, on lui a donné un nom: il est enfin né.

⁵⁷ D'ailleurs, la mort d'un nouveau-né ne donne lieu à aucune cérémonie particulière. Un membre de la famille enterre le petit corps derrière la maison, pas loin d'où il avait vu le jour, et son âme, encore peu habituée à lui,

reprendra son errance sans faire courir aucun risque à la communauté, contrairement à l'âme des adultes ou des grands enfants décédés.

Bibliographie

- CAMPBELL, Alan. *Wayãpi: final report*. – Oxford: University Press, 1980.
- GRELAND, Françoise. *Et l'homme devint jaguar: univers imaginaire et quotidien des Indiens wayãpi de Guyane*. – Paris: L'Harmattan, 1982.
- *Dictionnaire wayãpi-français; lexique français-wayãpi (Guyane française)*. Thèse. A paraître: Paris: SELAF, 1979.
- GRELAND, Pierre. *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi: ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock, Guyane française*. In: *Langues et civilisations à tradition orale*, SELAF, Paris, n° 40, 1980.
- METRAUX, Alfred. *The couvade*. In: *Handbook of South American Indians*, Washington, vol. 5, 1949, p. 369-374.
- *Les Indiens de l'Amérique du Sud*. – Paris: A.-M. Métailié, 1982. (Coll. Traversées).
- STRADELLI, E. *Vocabulário da língua geral: portugues-nheêngatu e nheêngatu-portugues*. In: *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*, Rio de Janeiro, 1929.
- TILKIN-GALLOIS, Dominique. *O pajé waiãpi e seus «espelhos»*. Ms. 20 p. 1983.

