

Wayana et Aluku :

les jeux de l'altérité dans le haut Maroni

Francis DUPUY

Dans le sud-ouest de la Guyane cohabitent depuis plus de deux siècles deux populations que rien *a priori* ne prédestinait à vivre côte à côte. L'une est amérindienne, ce sont les Wayana ; l'autre est d'origine africaine, ce sont les Aluku (ou Boni). Si les premiers ont toutes les raisons d'évoluer en ces parages, les seconds en revanche s'y retrouvent à la suite d'une histoire contrainte, douloureuse et épique tout à la fois. Alors que les premiers présentent une configuration culturelle sans surprise car conforme au contexte ambiant, les seconds, eux, ont reconstitué un étonnant bout d'Afrique sur les rives du Maroni. L'écart culturel entre les deux s'exprime donc ici avec un contraste des plus accusés. Mais en dépit (ou à cause?) de cet écart culturel maximal se sont façonnées des relations interethniques originales, qui ne peuvent manquer de piquer la curiosité de l'ethnologue.

Lorsque nous entreprîmes d'étudier la teneur de ces relations interethniques, le parti pris méthodologique fut délibérément de centrer l'observation et de serrer l'analyse sur ce complexe de relations « en lui-même », autrement dit de partir de l'interface : nous cherchâmes à comprendre ce qui était aujourd'hui à l'œuvre entre ces deux communautés¹. Ce n'est que dans un second temps, afin d'éclairer ce contexte, qu'il fallut, bien évidemment, « remonter » vers l'un et l'autre groupe, pour tenter d'atteindre à ce que chacun était intrinsèquement. Mais, bien vite, il apparut avec la force de l'évidence que ce qui se déroulait dans le contemporain ne pouvait être compris sans plonger dans l'histoire, ou plus exactement que chaque groupe vivait aujourd'hui son rapport à l'autre en fonction d'une grille de lecture et de comportements

1. Cette recherche fut entreprise en 1997. Depuis lors, plusieurs missions de terrain ont été réalisées d'abord avec le soutien financier de la Mission du patrimoine ethnologique (ministère de la Culture) et l'encadrement logistique de l'ORSTOM/IRD, plus récemment avec l'appui de l'EREA (CNRS, Villejuif). Ce travail est redevable à Marie-José Jolivet pour son aide, à Gérard Collomb pour sa sollicitude, à Jean Chapuis pour sa complicité, et à bien d'autres encore, en particulier sur le terrain ; que soient ici spécialement remerciés Aimawalé Opoya (et à travers lui tous les Wayana qui m'ont accueilli) ainsi que Pierre Boussoussa (et à travers lui tous les Aluku qui m'ont accepté).

dont les clés, jamais énoncées ouvertement, devaient se trouver prises dans la trame d'un passé pour partie commun, manifestement très présent dans les mémoires et dessinant comme une toile de fond qu'il fallait entreprendre de décrypter².

En entreprenant ce travail, nous étions résolu à faire toute la part nécessaire à la dynamique des cultures et acquis à l'idée que toute relation n'est effective (et possible) que si elle repose en même temps sur une représentation de l'autre et sur un schème d'aperception et d'expression de soi. Dès lors, il semblait que ce travail gagnerait à s'inspirer des thèses de Fredrik Barth (1969), qualifiées souvent d'interactionnistes dans la mesure où elles ne prennent pas pour point focal les ethnies considérées en elles-mêmes mais les frontières ethniques. C'est globalement dans cette optique que nous nous situons ici, sans être totalement sûr d'être parvenu à éviter la réification, voire le « primordialisme », si communément stigmatisés en ces circonstances. Par ailleurs, il nous a semblé que pour une meilleure clarté de l'exposé le mieux était sans doute de remettre la démonstration « sur les pieds », autrement dit de commencer non pas par l'interface mais par la présentation des deux groupes pour dérouler ensuite le contexte historique sous-tendant la gamme des relations interethniques. Bref, d'emprunter dans l'exposé le cheminement inverse de celui que nous avons suivi sur le terrain...

Structures sociales comparées

Avant toute autre chose, avant d'envisager la dynamique à l'œuvre entre les deux sociétés, il apparaît indispensable de donner un certain nombre d'informations ethnographiques de manière à dessiner le profil de chacune des deux. Nous privilégierons ici les traits qui nous paraissent essentiels et qui simultanément dégageront un portrait contrasté de ces deux ensembles.

2. La littérature ethnologique et para-ethnologique concernant les Wayana et les Aluku n'est pas négligeable, comme nous pourrions le constater. Toutefois, l'interethnique n'a jamais été ici véritablement considéré comme objet de recherche en tant que tel. Signalons cependant les mérites de Jean Hurault, qui a mené des recherches pionnières tout à la fois chez les Aluku et chez les Wayana, bien qu'il ne consacre au sujet qui nous occupe que trois pages dans son étude sur les premiers (1961) et quatre pages dans son étude sur les seconds (1968). Quant à son étude comparée centrée sur la culture matérielle (1965), elle n'aborde pas, assez curieusement, la problématique interethnique. Toutefois, l'auteur considère que la « symbiose » des deux groupes apparaît comme « un fait social des plus intéressants et des plus remarquables » (1968, p. 85).

La société wayana

La population wayana est estimée à près de 1 500 personnes. La majeure partie (de 800 à 900) habite aujourd'hui le territoire de la Guyane française (sur le Litani et le Tampok³) ; deux autres groupes, d'effectif nettement plus réduit, résident l'un du côté brésilien, sur le Paru, lieu d'« origine » des Wayana, l'autre au Surinam, sur le haut Tapanahoni (Paloemeu).

Les Wayana font partie de la grande famille linguistique caribe, tout comme les Apalai avec lesquels ils cohabitent sur le Paru et les Tirio à proximité desquels ils vivent au Surinam.

Le système de parenté structurant ce groupe est, comme pour bien des sociétés de la région amazonienne, de type dravidien, avec une certaine inclination pour la patrilinéarité. Le mariage préférentiel se fait avec la cousine croisée bilatérale (MBD et FZD). Cette règle est encore en vigueur, en dépit de son affaiblissement diagnostiqué depuis un bon demi-siècle⁴. La résidence est clairement uxorilocale, au moins un temps, durant lequel le gendre devra s'acquitter de devoirs vis-à-vis des parents de sa femme (sorte de *bride-service*). La polygynie, naguère répandue semble-t-il⁵, est actuellement en net recul⁶. À partir de ce principe d'alliance s'organise en réalité l'essentiel de la société wayana. L'unité de résidence traditionnelle est composée autour d'un homme d'un certain âge qui, mariant ses filles, et autant que possible ses fils, autour de lui, constitue avec ses gendres (et parfois ses brus) un agglomérat de familles nucléaires, auquel viendront s'adjoindre éventuellement, par alliance ou adhésion, quelques autres familles. Cet homme, focalisant autour de lui ce noyau restreint de population (classiquement de vingt à trente individus), fonde un village dont il est considéré comme le « chef ». Il sera dit *tamusi*, et ses gens seront dits *peito*. Cette relation *tamusilpeito* constitue la relation politique et sociale prépondérante, sur la base de la parenté, le véritable cadre structurant de la société wayana.

Ici, les chefs (*tamusi*) correspondent assez bien au paradigme du « chef indien » tel que théorisé par Robert Lowie (1948) puis par Pierre Clastres⁷ : ce sont

3. En l'absence de recensement prenant en compte le critère ethnique – ce qui serait contraire au droit français – il est toujours difficile de donner des chiffres précis concernant les groupes ici considérés.

4. Aujourd'hui, ce mariage préférentiel sera parfois vécu comme un mariage « à l'essai » : si les époux ainsi appariés ne s'accordent pas, cette union sera rompue, et s'ensuivra un nouveau mariage plus conforme aux aspirations des individus.

5. R. Grébert, 2001, p. 51.

6. Jean Lapointe ne recense, au cours de son enquête menée en 1967-1968 chez les Wayana du Paru, que 30 % de mariages polygyniques (sur un total de 160 personnes, Wayana et Apalai confondus) ; cette polygynie peut être sororale ou associant mère et fille (J. Lapointe, 1970, p. 105). La polyandrie est également pratiquée : de (très) rares exemples sont connus sur le Litani.

7. 1974, p. 25-42 ; 1980, p. 103-109.

des chefs dépourvus de pouvoir coercitif et dont l'art de la parole et la générosité sont les qualités nécessaires⁸. Ils se prêtent tout autant à la critique que Philippe Descola (1988) formule à l'encontre des thèses de Clastres : le véritable pouvoir n'est pas dans les mains du chef mais dans celles du chamane (*piaye*), lequel, de par ses relations privilégiées avec le monde des esprits (*yolok*), est en mesure d'exercer un ascendant « magico-religieux » et néanmoins bien réel sur les vivants ; pouvoir de guérir et pouvoir de nuire sont les deux facettes de ce pouvoir symbolique. Un mystère demeure : selon les premiers observateurs européens, au milieu du XVIII^e siècle, les Wayana, alors dénommés Roucouyen(ne)s, étaient organisés de façon très militaire et placés sous le pouvoir quasi despotique d'un chef de guerre, désigné sous le terme *yapotoli*⁹, or il ne reste de nos jours dans la mémoire collective aucune trace d'une organisation de ce type¹⁰. Il est possible que ç'ait été là un mode d'organisation ponctuel, dicté par des circonstances particulières, en l'occurrence un cycle de guerres intenses contre les Wayâpi voisins équipés d'armes à feu par les Portugais, comme le laisse à penser dans son récit Claude Tony qui accompagne Jean-Baptiste Patris, médecin du roi à Cayenne, lors de son second voyage (1769) dans l'intérieur guyanais¹¹.

Une autre caractéristique de cette société – que l'on retrouve dans bien des sociétés amazoniennes – c'est la mobilité des villages, trait que l'on a souvent pris pour une sorte d'instabilité structurelle. Plusieurs facteurs entrent ici en ligne de compte. D'abord, la nécessité de rechercher de nouveaux abattis pour l'horticulture sur brûlis qui, avec la pêche, assure la base alimentaire – la chasse ne procurant que des denrées plus aléatoires et ne venant ainsi qu'au second plan des activités de subsistance. Ensuite, le comportement culturel qui consiste à fuir les morts de son groupe : lorsqu'un ou plusieurs décès sont venus endeuiller la communauté villageoise, celle-ci s'éloigne. Enfin, les conflits qui peuvent surgir et qui provoquent l'éclatement et/ou le déplacement de tout ou partie du village ; les Wayana ne possèdent pas d'instance de résolution des conflits : le *tamusi* ne dispose pas d'une autorité d'arbitrage suffisante, quant au chamane¹², il participe d'une logique vindicatoire et non pas d'un principe

8. Le privilège de polygynie et le pouvoir de commandement guerrier, autres caractères de ce même paradigme (P. Clastres, 1974), peut-être effectifs autrefois, ne sont plus de mise de nos jours.

9. C. Tony, 1769 ; H. Coudreau, 1893 ; J. Hurault, 1968.

10. Lorsque nous les interrogeons sur ce point, nos informateurs pensent que nous commettons un lapsus et que nous voulons parler de Wapotoli, héros mythique et guerrier, compagnon de Kailawa, le héros principal (cf. *infra*). Ceci est confirmé par les enquêtes de Jean Chapuis (1998, p. 40).

11. C. Tony, 1769, p. 232.

12. Les Wayana distinguent deux catégories : le chamane (*piaye*) qui opère par cure chamanique classique (succion, souffle, tabac, plantes médicinales, etc.) et l'*élemi*, lequel agit principalement par la parole. Les deux sont reconnus pouvoir guérir et tuer.



Le village de Twenké (Wayana)

de régulation par la médiation. Ce sont bien ces trois paramètres qu'il faut considérer à la fois, ce qui doit nous amener à rompre avec le déterminisme écologique souvent appliqué en la matière : on ne peut imputer aux seules exigences de l'essartage la mobilité des Wayana¹³. Ces déplacements semblent s'opérer de telle sorte qu'un mouvement d'ensemble se dégage : ainsi, depuis le XVIII^e siècle, les Wayana ont régulièrement progressé du sud (Jari, Paru) vers le nord (bassin supérieur du Maroni).

Aujourd'hui, quelques modestes infrastructures (écoles, centres de santé, adductions d'eau) paraissent avoir fixé plusieurs villages et donc grippé la dynamique de mobilité. À y regarder de près, rien n'est moins sûr : si des unités de taille exceptionnelle (pour le pays indien) se sont constituées (jusqu'à 200 personnes), on remarque que d'une part ces unités ne sont que des juxtapositions de micro-groupes qui entretiennent le mode ancien d'organisation et de résidence (le village de Taluhwen en offre un bon exemple), et que d'autre part les individus, les familles ou les noyaux de familles continuent de se déplacer.

13. Et encore moins se polariser, comme le fait par exemple J. Hurault (1965 et 1972), sur les ravages de la fourmi-manioc comme facteur explicatif. S'il est évident que cet insecte vorace constitue un véritable fléau pour les cultures et qu'il est redouté à ce titre par les Wayana, il ne faut sans doute pas l'accabler de tous les maux : quelle ne fut pas ma surprise lorsque je me rendis compte que quelques femmes « élevaient » des fourmilières, en plein cœur du village, pour leurs larves, véritables friandises !

Nous qualifierons l'organisation sociale des Wayana d'horizontale. C'est le principe d'alliance qui l'emporte ici sur celui de filiation : c'est bien en vertu des possibilités de l'alliance que le *tamusi* agglomère autour de lui un *nucleus* de *peito*. Ajoutons que, chez les Wayana, unité de parenté et unité de résidence ne se correspondent jamais.

La société aluku

La population aluku compte de nos jours environ 4 500 personnes. Les Aluku, ou Boni¹⁴, forment l'une des six communautés issues du marronnage dans la région des Guyanes¹⁵. Ils proviennent du littoral surinamien (région de la rivière Cottica), et se sont enfuis au cours du XVIII^e siècle des plantations où ils étaient soumis à l'esclavage – nous expliciterons cette question plus loin. Ils occupent les rives du Lawa (cours moyen du Maroni) depuis le milieu du XIX^e siècle.

Leur principe structurant est celui d'une matrilinearité absolue (semblablement aux autres sociétés marronnes). Ce qui signifie que tout individu appartient au clan de sa mère, qu'il est placé sous l'autorité des oncles maternels et que les héritages de biens ou de statuts s'opèrent d'oncle maternel à neveu utérin. Cette matrilinearité se double d'une matrilocalité : après mariage, chacun des époux continue de résider auprès de son clan ; si bien que la famille à proprement parler n'a pas de réalité, chaque homme pouvant de surcroît multiplier les unions. L'unité sociale de base est le *lo* ou *bee* (i.e. le clan matrilineaire)¹⁶. Cette unité de parenté est en outre territorialisée – pour simplifier, un village (*konde*) par *lo*. L'ensemble aluku se répartit en six *lo* principaux¹⁷, agencés selon une hiérarchie tout à la fois rigide et compétitive

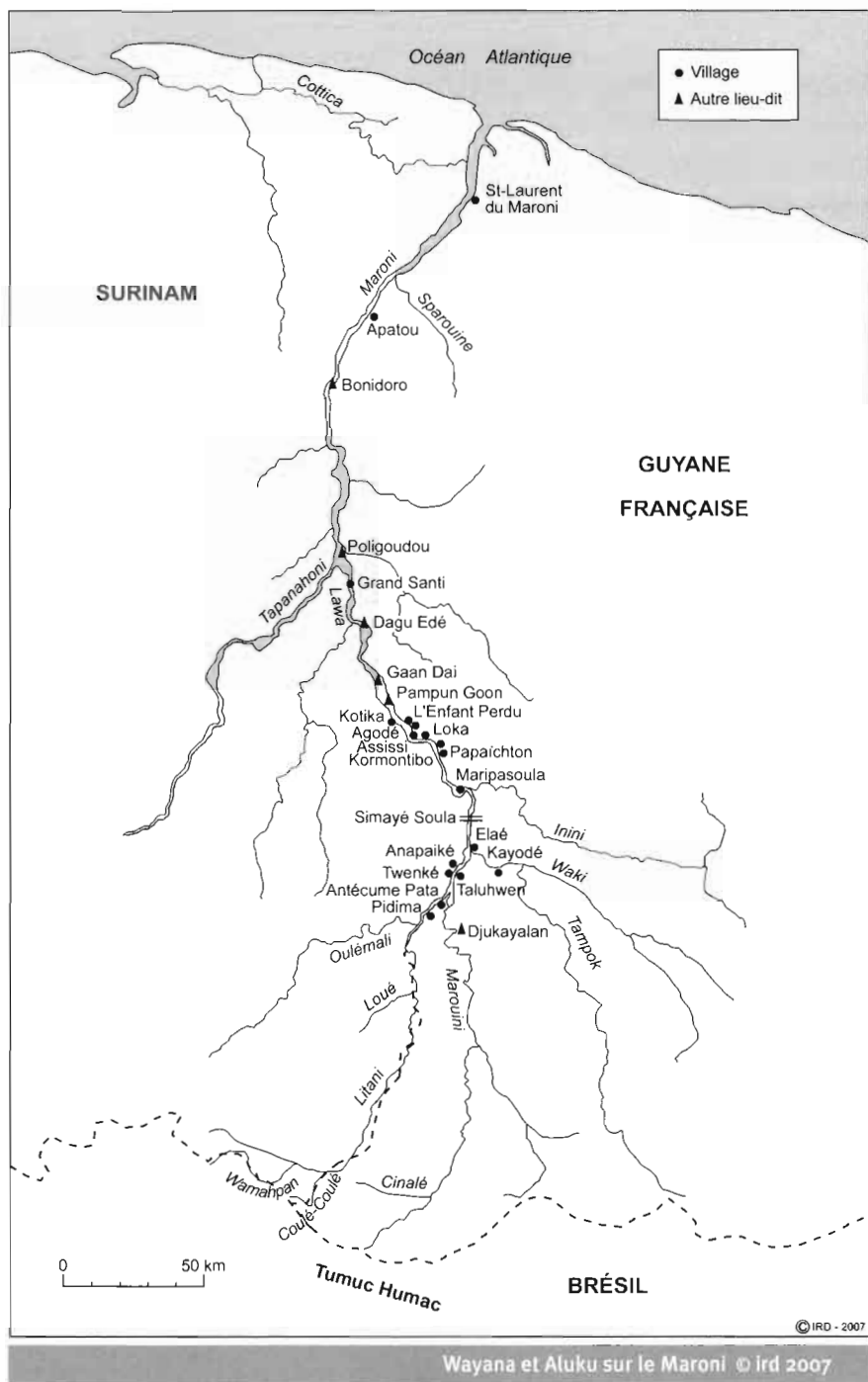
14. L'usage de ces deux désignations reste problématique. Si l'appellation *Boni* (préférée par l'administration française et par les Wayana) réfère clairement au grand chef de guerre de la fin du XVIII^e siècle, le terme *Aluku* (auto-désignation préférentielle) est plus énigmatique. Wim Hoogbergen (1990) considère qu'il renvoie à un autre chef, plus volontiers dans l'ombre (cf. *infra*), mais nos enquêtes personnelles ne nous ont pas permis, pour l'instant, de confirmer cette hypothèse.

15. Les cinq autres groupes étant les Saramaka, les Ndjuka, les Matawai, les Kwinti et les Paramaka, tous localisés au Surinam. La population totale des *Businenge* est estimée à environ 100 000 individus.

16. Les termes *lo* et *bee* (le second signifiant « ventre ») ne sont sans doute pas complètement équivalents et interchangeable, même s'ils semblent le devenir de plus en plus dans les pratiques sociales actuelles – pour un essai de définition et de discussion, on pourra se reporter au travail de Shelby Matthew Givens (1984). Par souci de simplification, même si l'état de nos connaissances nous incline à voir dans le *bee* un segment du *lo*, nous les considérerons comme globalement synonymes – point de vue adopté par Dirk Hendrik van der Elst (1971, p. 122).

Reste que la question se pose de savoir s'il convient de parler de « clan » ou bien de « lignage ». Alors que Jean Hurault privilégie la seconde acception (1961), Kenneth Bilby recourt à la première (1990). Le fait que ce groupement de parenté autorise (et de plus en plus, semble-t-il) l'endogamie plaide nettement en faveur de la première option.

17. Les six *lo* sont : le *lo* Dikan (village d'Agodé ou Boniville), le *lo* Kawina (village de Papaïchton), le



qui trouve ses fondements dans l'histoire (dans l'épopée guerrière) et dans la possession des forces magiques (*obia* et *sweli*)¹⁸.

Chez les Aluku, comme chez les autres Businenge, le pivot de la vie sociale, festive et cérémonielle est assuré par le culte des ancêtres : les rituels funéraires (*broko dé*) et les levées de deuil (*puu baaka*) rythment la vie de la communauté. En ce domaine se manifestent avec une particulière évidence les réminiscences africaines : l'interrogatoire du cadavre, l'omniprésence spirituelle des ancêtres, l'importance des percussions et des danses...

Les villages aluku témoignent d'une grande stabilité¹⁹. La correspondance entre unité de parenté et unité de résidence contribue pour une bonne part à cette stabilité : si les individus, les hommes plus particulièrement, voyagent pour des raisons diverses (et de plus en plus), leur attachement au village ne se distend pas pour autant et chacun y revient, ne serait-ce que lors des moments forts comme les rituels funéraires. Un autre facteur de poids est sans nul doute le culte des ancêtres qui ancre un clan et un village à la terre²⁰ : le *faaka tiki* (« autel » aux ancêtres) est présent dans chaque village pour symboliser cette relation quasi fusionnelle. Un dernier aspect contribue au plus haut point à cette stabilité : la société aluku est dotée d'une instance forte de résolution des conflits, laquelle renvoie à la structuration politique.

À cet égard, la communauté aluku est organisée selon un modèle commun aux sociétés marronnes, c'est-à-dire selon un principe pyramidal. L'ensemble social est coiffé par le *gaanman*, autorité suprême, détenteur du pouvoir civil et spirituel, garant de l'unité du groupe et gardien des connaissances les plus sacrées (*gaan sama sabi*) qui relient la communauté à son histoire et les vivants aux morts. Sa fonction se transmet essentiellement par héritage en ligne maternelle, ou de frère aîné à frère cadet, et une large part d'élection intervient entre plusieurs

lo Dipelu (villages de Kormontibo, Assissi et l'Enfant Perdu, plus l'« antenne » du bas Maroni autour d'Apatou), le lo Dju (village d'Assissi), le lo Lapé (village de Loka), le lo Yakobi (village de Kotika). À quoi s'ajoute un septième, situé en marge et au bas de l'échelle sociale – dont nous aurons à reparler – le lo Awaabaka (rattaché initialement au village d'Assissi et qui a de nos jours massivement investi Maripasoula).

18. Les *obia* constituent indéniablement la pièce maîtresse du système de représentation. Ce sont des forces qui, prenant assise, le plus souvent, sur un support matériel, permettent aux hommes, par divinités et/ou ancêtres interposés, d'agir (en bien ou en mal) sur leurs semblables et sur la nature. Comme telles, elles représentent un levier efficace du pouvoir et un moyen non moins efficace de régulation des rapports sociaux. La notion elle-même, très polysémique, mériterait de longs développements qui ne relèvent pas du sujet de la présente étude – mais nous nous réservons le projet d'y revenir à l'occasion d'un texte approprié.

19. Or les Aluku pratiquent une horticulture sensiblement analogue à celle des Amérindiens. Preuve s'il en faut que cette horticulture n'induit pas forcément la mobilité de l'habitat.

20. Les ancêtres sont censés « résider » dans la terre ; aucune libation ne saurait commencer sans verser un peu de tafia sur le sol « pour les ancêtres ».

prétendants possibles. Il est secondé par le *fiskali* qui le représente et le remplace lorsque nécessaire. Chaque clan et/ou village est ensuite dirigé par un ou deux *kapiten*. Ceux-ci disposent d'assesseurs, les *basia*, qui relaient leurs directives et organisent la vie commune. Les divers *kapiten* entourent le *gaanman* dans toutes les décisions et actions importantes. Ensemble ils composent le noyau principal du *kuutu* (conseil), auquel participent aussi tous les hommes d'un certain âge, les « grandes personnes » que l'on respecte. Ce conseil est un lieu de gestion des affaires publiques mais aussi et surtout un organe de nature judiciaire : lorsqu'un conflit se déclare, c'est ici qu'il sera traité et que l'on pourra sanctionner le contrevenant ; mais on y juge aussi les morts, ainsi celui qui sera déclaré *wisiman* (sorcier) n'aura pas l'honneur de funérailles normales et n'accèdera pas au rang d'ancêtre. Nous qualifierons l'organisation sociale des Aluku de verticale. Chez eux, le principe de filiation prime nettement sur celui d'alliance.

À la lumière de ces quelques critères, nous constatons à quel point Wayana et Aluku se situent dans une situation d'écart culturel véritablement maximal.

Mythe, histoire, territoire

Ce qui nous intéressera ici, ce ne sera nullement de reconstituer une histoire qui aurait la prétention d'être « objective », mais bien plutôt de recueillir et de restituer au mieux la vision indigène (en l'occurrence wayana et aluku) du temps passé. Ce dernier, c'est évident, n'est pas toujours conçu selon un déroulement linéaire – le temps passé n'est pas obligatoirement corrélé au temps qui passe. Le mythe, comme il a été souvent remarqué, « aplatit » le temps. Néanmoins « tout mythe raconte une histoire²¹ ». Quoique ce constat, qui tient pour nous de l'évidence même, ait été le plus souvent sans effet dans l'approche structuraliste, c'est cela justement que nous retiendrons ici.

Notre démarche revendique donc la nécessité de prendre en compte l'histoire²² ; elle s'inscrit en conséquence dans une optique que l'on peut qualifier d'« anthropologie historique ». Mais, plus encore, elle relève de l'« ethnohistoire », en ce sens que nous nous plaçons ici délibérément dans le registre

21. C. Lévi-Strauss, 1962, p. 38.

22. La difficulté (et la source aussi de bien des malentendus sur la question vis-à-vis du courant structuraliste) tient sans doute pour une bonne part à la pauvreté lexicale : le terme « histoire » désigne tout à la fois le temps écoulé et la discipline scientifique qui rend compte de celui-ci, selon un mode de computation linéaire au sein duquel les événements font office de jalons.

des représentations, un registre où le temps perd de sa prétention à l'absolu pour céder la place aux temporalités, catégories culturellement et socialement construites, et *ipso facto* relatives. Le mythe et l'histoire sont pour nous deux manières différentes de concevoir et de restituer le temps écoulé.

Mythe et ethnogenèse

C'est le mythe qui pour les Wayana explique leur présence sur le haut Litani. Le corpus mythique²³ met en scène un certain nombre de héros guerriers et civilisateurs, au premier rang desquels figure Kailawa. C'est ce dernier qui a tout à la fois construit l'ensemble wayana et procuré à celui-ci son espace territorial. Dans un temps antérieur – et indéfinissable en termes de situation historique *stricto sensu* – les Wayana n'existaient pas comme tels. Seuls existaient des groupes épars : Kukuyana, Okomëyana, Opaguana, Upului, etc. Ces groupes sont vaguement situés en ce temps-là dans la région du Jari et du Paru. « On ne se connaissait pas, ce n'était pas la même langue », précisent les Wayana d'aujourd'hui. Ces groupes, conçus comme des ethnies différentes, se livraient des guerres incessantes. Les guerres firent place aux alliances, scellées par des inter-mariages, après que Kailawa eut fédéré ces groupes. Et cette fusion s'opéra par la guerre, mais tournée cette fois contre un ou plusieurs ennemis extérieurs. Kailawa constitua une armée en prenant les meilleurs guerriers des diverses entités, et ce fut là le creuset de la « nation » wayana. Les différentes composantes ne disparurent pas pour autant : elles devinrent autant de groupes de parenté, clairement identifiés mais unis par un entrelacs de relations matrimoniales, et que l'on retrouve actuellement comme tels au sein d'un ensemble qui, pour l'extérieur, se pose comme homogène, les Wayana.

Kailawa a en outre procuré aux Wayana toute une série de bienfaits. C'est ainsi qu'il a trouvé le coton, la banane et d'autres plantes dont son peuple a pu tirer parti : souvent il a dû combattre les personnages ou les monstres qui en étaient les gardiens. Il a également découvert les *hemit*²⁴ dans les inselbergs (Tumuc Humac), au lieu-dit Makayé, où Kuyuli, le demiurge, les avait disposés. Kailawa a su aussi rassembler les connaissances éparses de ses guerriers (*tulinumhamo*) et conditionner ces derniers pour une guerre sans merci. Avec eux, rendus invincibles par leurs pouvoirs magiques, il a combattu les monstres

23. Nous nous référons en la matière à nos propres matériaux de terrain. Mais nous tenons à signaler l'important recueil réalisé par Jean Chapuis, récemment publié (J. Chapuis et H. Rivière, 2003), auquel on pourra se reporter avec profit.

24. Les *hemit* sont des plantes magiques et/ou médicinales, susceptibles aussi bien de guérir que de tuer (J. Chapuis, 2001).

et les bêtes féroces qui habitaient les rochers ainsi que les *itupon*, qu'il s'agisse des peuples « sauvages » (les Tiriosan, les Pianakoto et bien d'autres) qui occupaient la région ou des êtres mi-hommes mi-animaux qui vivaient au fond des criques²⁵. Kailawa, on le voit, a pacifié le territoire dévolu aux Wayana. Il l'a aussi humanisé, en dénommant les principaux lieux (rivières, rochers, etc.), et aménagé, si l'on peut dire, en traçant des chemins – entendons d'élémentaires sentiers – d'un village à l'autre.

Enfin, c'est Kailawa encore qui a ouvert aux Wayana l'accès au Litani qu'ils occupent de nos jours. On raconte comment, dans l'intention de coloniser ce fleuve, les Wayana envoyaient de temps à autre une pirogue qui jamais ne revenait ; jusqu'au jour où Kailawa, embarquant sur une seconde pirogue, décida de suivre celle qu'il avait envoyée en éclaireur. Soudain, il vit surgir des eaux du fleuve un monstre – sorte d'énorme anaconda – qui engloutit la pirogue qui le précédait²⁶. Kailawa tua le monstre (*tulupele*), et de la sorte libéra le passage pour les embarcations à venir. Les Wayana situent ce lieu mythique très en amont sur le Litani : c'était là le verrou qu'il fallait faire sauter pour que l'axe de peuplement, calqué sur celui du fleuve, soit ouvert.

La geste de Kailawa, dont l'essentiel se situe dans les Tumuc Humac, est un aspect primordial dans l'ethnogenèse wayana : c'est le temps de la fédération des hommes et de l'anthropisation de l'espace.

Le mythe relate un autre moment auquel les Wayana accordent une grande importance car ils le considèrent tant comme fondateur des ethnies amérindiennes de l'intérieur que comme structurant des territoires qui leur sont impartis. Ce moment est connu sous l'intitulé « le partage » (*ëtakpapitpë*) et est dit avoir eu lieu en un village du même nom. Cet événement est postérieur à Kailawa. Après la disparition de leur grand héros civilisateur, les Wayana unifiés et les groupes avoisinants (Tirio, Apalai, Wayāpi, etc.) entrèrent dans une nouvelle spirale guerrière, engendrée, dit-on, par des agressions chamaniques et entretenue par la logique vindicatoire (les deux ingrédients inévitables de la guerre dans le monde amérindien). Les divers groupes s'épuisaient dans ces luttes stériles et interminables. Alors, un jour, la décision fut prise d'organiser une grande réunion de tous les belligérants, réunion à laquelle prirent part tous les chefs de guerre, les chamanes, les *ëlemi*, les savants et tous les hommes d'importance. Cette assemblée se tint durant une journée et une nuit consécutives, et

25. Le terme « crique » désigne en Guyane un cours d'eau de faible importance.

26. Nous retrouvons ici une variante des innombrables histoires de monstres aquatiques, bénéfiques ou maléfiques, qui peuplent l'imaginaire amazonien.

les discussions furent fort nourries. Il en ressortit une commune détermination de sceller la paix, et les divers groupes échangèrent des épouses pour concrétiser cette alliance politique. Afin que ne resurgisse pas à l'avenir le spectre de la discorde et de la guerre, un territoire spécifique fut affecté à chaque peuple : c'est celui que chacun d'eux occupe encore de nos jours.

Guerre et sociogénèse

Alors que les Wayana entretiennent leur rapport au passé sur le mode du mythe, c'est en vertu d'une histoire très proche (dans sa forme et dans sa structure) de celle que les sociétés occidentales peuvent développer que les Aluku conçoivent ce même rapport²⁷.

Les Boni disent venir de la région de la rivière Cottica, grande zone de plantations de la frange côtière de l'ancienne Guyane hollandaise (Surinam). C'est dans la forêt marécageuse que présentent ces lieux qu'ils vont dans un premier temps trouver refuge et qu'ils vont résister aux troupes coloniales qui les pourchassent. Dès 1712, un petit noyau d'esclaves marrons, sous la conduite d'un chef ayant pour nom Asikan-Silvester, est signalé dans ce secteur²⁸. Au milieu du XVIII^e siècle, le marronnage représente un phénomène de grande ampleur dans la colonie hollandaise. Tant et si bien que les autorités, prenant peur et craignant d'être débordées, préférèrent pactiser avec les groupes importants déjà constitués : c'est ainsi que dans les années 1760 un traité de paix sera passé avec les Saramaka, les Ndjuka et les Matawai. Ce traité reconnaît liberté, autonomie et territoire à ces derniers mais comporte une clause redoutable : les « Marrons pacifiés » – ainsi les désigne-t-on dorénavant – s'engagent à apporter leur concours actif aux autorités coloniales dans leur combat contre tout marronnage à venir. C'est précisément dans ce contexte que vont se constituer les Boni.

Ceux que l'on peut appeler les « proto-Boni » se forment par fusion de petits groupes assez inorganisés²⁹. Ils ont pour chefs Boni, Kormantin Kodjo, Baron, et à partir de leur union se placent sous l'autorité d'Asikan-Silvester. Ils doivent compter alors dans les 400 à 500 individus. Ils mènent des raids sporadiques

27. Il est difficile de tenir sur ce point une explication catégorique. Toutefois, on ne peut s'empêcher de remarquer que l'histoire des Aluku est, d'abord parce qu'ils ont subi le joug de l'esclavage et la vie des plantations, une histoire conditionnée par celle des puissances européennes. Faut-il conclure à un mimétisme ou tout du moins à une influence marquante ?

28. Pour une histoire « objective » des Boni, voir K. Bilby (1990, p. 101-140), S. de Groot (1975) ; W. Hoogbergen (1990). Pour une histoire plus axée sur les témoignages, voir S.M. Givens (1984, p. 35-53). Enfin, l'on doit à Arthur Othily une précieuse *Chronologie Aluku* (1988), qui présente une bonne synthèse événementielle à laquelle nous nous référerons lorsque nécessaire.

29. W. Hoogbergen, 1990.

contre les plantations de la région afin de se procurer des vivres et des armes, d'enlever des femmes et d'enrôler de nouveaux hommes. En 1765, leur village principal, Tessissi, est découvert par une patrouille militaire (composée de Ndjuka selon Silvia de Groot) et est entièrement détruit ; mais les Marrons avaient eu le temps de s'esquiver. De là commence la véritable épopée des Boni.

Placé sous le commandement unifié de son chef de guerre, Boni³⁰, guerrier valeureux et redouté, doté de pouvoirs magiques hors du commun – lequel Boni a succédé au vieux Silvester capturé –, ce groupe de Marrons mène une série d'attaques contre les plantations locales. La répression s'organise, et le gouverneur du Surinam fait appel à des troupes de mercenaires recrutées en Europe. Plus de 1 200 soldats européens, épaulés par les Black Rangers (troupes d'esclaves affranchis ou à qui l'on a promis l'affranchissement), participent à une campagne de harcèlement intensif contre d'insaisissables Boni, dans la jungle inextricable de la Cottica. Cette guerre meurtrière – davantage, d'ailleurs, pour les soldats venus d'Europe que pour les Marrons, lesquels connaissaient infiniment mieux le terrain et ses dangers – durera de 1768 à 1777 : elle est connue comme la « première guerre des Boni³¹ ».

Après avoir établi un cordon militaire nord-sud, perpendiculaire à l'axe de la Cottica³², les forces coloniales réussirent à repousser les Boni vers l'est, au prix de pertes et de destructions considérables³³. En 1776, une bonne fraction des Boni traverse le Maroni, et se réfugie côté français ; le reste du groupe suivra au début de l'année 1777³⁴. L'ensemble se replie sur la crique Sparouine. Même si cette contrée de la colonie française est à cette époque totalement délaissée et très peu peuplée – seuls quelques groupes de Kali'na occupent le bas du fleuve – les autorités s'émeuvent néanmoins de cette intrusion intempestive : dans l'ignorance de ce que comptent les Boni, les chiffres les plus fantaisistes circulent, au vu de la réputation que les « rebelles » se sont taillée du côté hollandais on craint les troubles qu'ils risquent de provoquer, et l'on redoute

30. Il semblerait que, parallèlement, un second chef ait eu sous sa responsabilité les femmes, les enfants et les réserves de nourriture, bref toutes les forces de reproduction du groupe : son nom aurait été Aluku. Ceci est en tout cas la version donnée par W. Hoogbergen (1990, p. 52 et 200). Le même auteur parle à ce propos d'une « harmonieuse dyarchie » (1989, p. 183). Ceci expliquerait peut-être la double auto-désignation dont fait usage ce groupe, mais rien ne nous permet à ce jour de valider cette information par les témoignages recueillis sur le terrain.

31. Un témoignage est ici d'une valeur inestimable, celui de Jean-Gabriel Stedman qui participa comme capitaine à cette guerre durant cinq années, de 1773 à 1777 (1989).

32. W. Hoogbergen 1990, p. 99.

33. Sur les 1 200 soldats européens engagés dans les hostilités, seulement 100 d'entre eux survécurent (J.-G. Stedman, 1989, p. 338). Du côté des « rebelles », les pertes en vies humaines semblent avoir été relativement faibles, même si les chiffres font défaut ; toutefois, vingt-et-un villages ainsi que deux cents abattis furent détruits (*ibid.*, p. 324-325).

34. W. Hoogbergen, 1990, p. 101-104.

plus encore le « mauvais exemple » qu'ils pourraient insuffler aux esclaves de la Guyane française³⁵. Pourtant les Boni se tiennent là tranquilles durant quelques années, recevant, au début des années 1780, quelques émissaires français³⁶. Mais à partir de 1783, les Boni commencent à sortir de leur repaire de la crique Sparouine, et s'installent sur une île située dans le lit même du Maroni, sur le cours inférieur mais en amont des premiers sauts qui offrent une défense naturelle. Ce lieu sera baptisé Bonidoro (*i.e.* la « porte des Boni »). Et en 1789, tenaillés semble-t-il par la famine, ils reprennent leurs attaques contre les plantations hollandaises³⁷. La répression s'enclenche de nouveau. Alors s'engage la « seconde guerre des Boni », qui durera de 1789 à 1793. Cette guerre sera terrible dans son déroulement et tragique dans ses effets ; car les Ndjuka y participeront de façon omniprésente – et au bout du compte décisive³⁸. Si bien qu'en plus de combattre les forces coloniales, les Boni devront également guerroyer contre leurs frères en esclavage d'hier.

De nouveau les Boni doivent refluer, cette fois en remontant le cours du fleuve. Le repli le long du Lawa sera ponctué de batailles contre les troupes hollandaises commandées par le commandant Stoelman, ennemi acharné des Boni qui avait participé déjà à la première guerre, mais aussi contre les guerriers ndjuka. Celles de Gaan Dai et de Pampun Goon dans la zone des grands rapides sont restées inscrites dans la mémoire collective. Boni, le chef de guerre vieillissant, est secondé par son fils Agosu. À plusieurs reprises, des tractations de paix avec les Hollandais échouent. En 1792, les autorités de Paramaribo placent les Boni sous la tutelle des Ndjuka, mais les premiers n'acceptent pas la domination

35. Pour preuve de l'effervescence que suscite l'arrivée des Boni en territoire français, on relèvera, entre autres, la correspondance entre le gouverneur Fiedmond, les autorités du Surinam et le ministre (*Histoire des Boni*). La question fait débat quant à l'attitude à suivre. Ainsi d'aucuns, tel Bessner, y voient une chance pour la colonie qui manque cruellement de main-d'œuvre. Ce dernier écrit dans un mémoire de 1777 : « Ces nègres, disent les Hollandais, sont féroces, perfides, infidèles aux traités, ennemis atroces et irréconciliables [...]. Les vices qu'on leur reproche ne sont que l'imitation de ceux dont ils ont été la victime, et des dispositions nécessaires à leur situation [...]. Le nègre n'est atroce dans les colonies que parce qu'il est la victime de l'atrocité de son maître, il n'est traître et lâche que parce qu'il est le plus faible ; il n'est paresseux que parce qu'il est excédé de travail au profit d'un maître qui le maltraite et qui souvent ne le nourrit pas [...]. Tous les hommes, les noirs comme les blancs, sont sensibles aux bons traitements, et susceptibles de la même civilisation et de la même dépendance, lorsqu'on les y porte par l'attrait de la liberté et du bien-être. » (*Ibid.*)

36. Tels Cadet, habitant d'Iracoubo, ou l'abbé Jacquemin, curé de Sinnamary, qui tentent d'établir des relations normalisées entre le gouvernement français et les réfugiés (*ibid.*).

37. W. Hoogbergen, 1990, p. 129.

38. L'implication des Ndjuka dans cette guerre est une question qui reste pour une part confuse. Certes ils sont tenus par les termes du pacte qu'ils ont conclu avec les autorités de Paramaribo, mais cela ne suffit pas à expliquer la violence et le jusqu'au-boutisme dont ils feront preuve. Il semble qu'à plusieurs reprises les Boni se chargeront d'attiser leur vindicte. Il ne nous est pas loisible de développer ici cet aspect des choses ; on pourra se reporter notamment à Hoogbergen (1990). Pour une reconstitution, d'après les archives coloniales, de la relation ambiguë entre les Boni et les Ndjuka, voir Hoogbergen, ce volume.

des seconds. Pour signe éloquent de cette insoumission, en août 1792, Agosu et ses guerriers attaquent Animaw, le village du *gaanman* des Ndjuka sur le Tapanahoni³⁹. L'événement déclenchera la fureur des Ndjuka qui n'auront de cesse d'en finir dès lors avec ces « turbulents » Boni.

Ces derniers, refluant toujours plus haut, choisissent d'emprunter le Marouini, tributaire de rive droite du fleuve, sans doute en raison du fait que son confluent est protégé par de redoutables rapides. C'est là cependant que les guerriers ndjuka iront les débusquer, et les massacrer. En 1793 (au mois de février selon Othily), une troupe de guerriers ndjuka amenés par leur chef Bambi déferle sur les villages boni : le massacre est effroyable, et Boni lui-même, le chef historique et tant redouté, périt dans l'assaut⁴⁰. Il sera décapité et les Ndjuka devront rapporter sa tête, comme trophée et comme preuve, aux autorités de Paramaribo. Ici prend fin l'épopée guerrière des Boni⁴¹. Au lendemain de la défaite, il ne resterait que 100 à 150 d'entre eux⁴².

L'inscription territoriale

Lorsque, durant la guerre, les Boni tentent de trouver refuge sur le Marouini, ils remontent quasiment jusqu'aux sources de ce cours d'eau. Là ils buttent sur les Wayana. Ces derniers n'occupent en effet, en cette fin de XVIII^e siècle, que les petites criques du très haut Marouini. C'est là que les découvrent Patris et Tony dans les années 1760⁴³. Plus en aval – sur le Tampok et la Waki – habitent les Aramichaux, groupe nombreux en ce temps-là mais qui disparaîtra par la suite, pour partie fondu parmi les Émerillons⁴⁴. Simon Mentelle qui, en

39. En réalité le *gaanman* Pambu est mort depuis déjà deux ans et son village est quasiment à l'abandon (W. Hoogbergen, 1990, p. 166-167). Cet acte de guerre caractérisé n'en mettra pas moins le feu aux poudres – voir Hoogbergen, ce volume.

40. Les versions de la mort de Boni sont nombreuses et leur diversité alimente le légendaire aluku. Les témoignages que nous avons recueillis sur le terrain disent ceci : les Saramaka avaient vendu un *obia* particulièrement puissant aux Ndjuka, susceptible de les rendre à même de vaincre Boni. Cet *obia*, appelé *Mamamatombé*, prit l'aspect d'une belle femme. Boni, qui avait la réputation d'être sensible au charme féminin, fut séduit. La femme découvrit où le vieux guerrier indomptable cachait ses pouvoirs magiques : dans son chignon tressé. La femme livra l'information aux Ndjuka, ce qui permit à ces derniers de tuer Boni. Sa mission – sa forfaiture aux yeux des Aluku – exécutée, elle se transforma en singe et s'enfuit.

41. Si pour les nécessités de l'exposé nous avons indiqué un certain nombre de dates empruntées – non sans quelques incertitudes, d'ailleurs – à l'historiographie « objective », nous tenons à préciser que les événements relatés et leur chronologie (à l'exception des dates justement) sont pieusement conservés dans la mémoire collective du peuple aluku, en dépit d'une certaine réticence à en parler. On ne peut que souligner ici la coïncidence assez remarquable entre la tradition orale entretenue par la communauté et l'histoire écrite par des chercheurs extérieurs.

42. W. Hoogbergen, 1990, p. 183.

43. J.-B. Patris, 1767 ; C. Tony, 1769.

44. H. Coudreau, 1891, p. 123.

1767, opère la jonction entre le bassin de l'Oyapok et celui du Maroni par le Camopi et le Tampok (appelé alors Arawa), ne rencontre que les Aramichaux et les Émerillons : les Wayana résident en effet plus en amont⁴⁵.

Quand, un siècle plus tard (1877), l'explorateur Jules Crevaux remonte tout le cours du Maroni, pour rejoindre, en traversant les Tumuc Humac, le Jari puis l'Amazone, il ne rencontre le premier petit village wayana (ou roucouyenne, selon le terme alors en vigueur) qu'aux sources du Litani, à proximité de la crique Coulé-Coulé qui sert à rejoindre le Mapahoni puis le haut Jari⁴⁶ ; laissant le Marouini sur sa gauche, il ne peut rencontrer les quelques villages qui doivent s'y trouver et entre en contact avec le gros de la communauté qui habite alors sur le Jari. Lorsque, dix ans plus tard, Henri Coudreau remonte à son tour le Litani, il retrouve les Wayana encore sur le haut du fleuve, mais le premier village se situe un peu en aval par rapport à ce que son prédécesseur avait rencontré : « Les Roucouyennes se sont tranquillement installés dans la Moyenne Itany, au village de Piquiolo », écrit-il⁴⁷. Il passera ensuite tout un hivernage (saison des pluies) sur le haut Marouini, notamment au village de Pililipou, non loin, selon ses dires, de celui où aurait résidé naguère le *yapotoli*, le grand chef militaire⁴⁸.

Un point d'interrogation demeure : si Crevaux et Coudreau corroborent les témoignages des premiers explorateurs (Patris, Tony, Mentelle) quant à la situation des Wayana, un autre explorateur, Jean-Baptiste Leblond, remontant vers l'intérieur par l'Oyapok⁴⁹ et ensuite le Camopi puis le Tamouri, en 1789, soit à peine une vingtaine d'années après Patris, situe des villages

45. S. Mentelle, 1821.

46. J. Crevaux 1987, p. 108. C'est déjà là que le premier village des Roucouyennes avait été rencontré, en 1861, par l'expédition franco-hollandaise d'exploration du haut Maroni, commandée par Gomer Vidal (1882, p. 48 et carte).

47. 1893, p. 79. Henri Coudreau ajoute : « Les anciens villages roucouyennes sont déjà nombreux sur les rives de la Moyenne Itany. » (*Ibid.*, p. 84.) N.B. Itany = Litani.

48. *Ibid.*, p. 557. Nous n'avons pu retrouver trace de ces villages dans la mémoire des Wayana contemporains. Ceci ne nous semble discréditer en rien le témoignage de Coudreau, et nous profitons de cette occasion pour dire que nous comprenons mal les jugements pour le moins sévères portés à son encontre – notamment par J. Hurault qui le stigmatise comme relevant d'une « psychose paranoïaque », pas moins ! (1972, p. 194). S'il prônait, c'est vrai (mais comme d'autres en ce temps), une politique d'assimilation par métissage systématique (s'inspirant en la matière du « modèle » brésilien), et donc à terme une disparition des populations amérindiennes en tant que telles, s'il faisait preuve de mépris ostensible et même de racisme envers les Noirs Marrons (en particulier vis-à-vis d'Apatou, fidèle et salutaire compagnon de son prédécesseur Crevaux, et qu'il avait engagé dans ses propres voyages d'exploration comme pour mieux ternir la mémoire de ce dernier), il nous semble difficile de dénigrer pour autant ses observations ethnographiques.

49. Précisons que si tous les voyageurs de cette époque empruntent l'Oyapok comme axe de pénétration, c'est parce que les Ndjuka, fortement établis sur le cours moyen du Maroni (au confluent avec le Tapanahoni), s'opposent à toute remontée de ce dernier – ce qu'explique fort bien Leblond. Il faudra attendre Crevaux, bénéficiant de récents accords intervenus entre les Ndjuka et les autorités françaises, pour que cet itinéraire puisse être emprunté sans empêchement.

« rocouyènes » sur la haute Waki⁵⁰ ; ce qui voudrait dire que, dans un laps de temps restreint, le groupe a beaucoup évolué vers le nord. Mais est-on vraiment sûr qu'il s'agit bien là de Wayana ? D'autant que Leblond, tout occupé il est vrai à la propagande d'un projet colonial et « civilisateur », se montre bien avare en précisions géographiques et ethnographiques⁵¹. Le mystère s'éclaire peut-être légèrement avec Milthiade et Loret qui, voyageant dans les mêmes parages en 1822, ne mentionnent pas d'habitat roucouyenne dans ce secteur – ils signalent logiquement les Aramichaux et les Émerillons – mais font état en revanche de déplacements de Roucouyennes « jusques à la crique Ouaki⁵² ».

Au vu de ces divers témoignages en provenance d'observateurs extérieurs, il nous paraît que l'on peut tenir à peu près pour acquis qu'à la fin du XVIII^e siècle, les Wayana, pour l'essentiel localisés sur le Jari et le Paru, n'occupent pas de position permanente plus septentrionale que les sources du Marouini – lieu où va se produire la rencontre avec les Boni. Confrontons maintenant ces données avec le point de vue indigène.

Si nous recoupons les témoignages de nos informateurs, nous parvenons à la reconstitution suivante. Le groupe de base sur lequel les Wayana se sont constitués est celui des Kumarawai. Ce dernier est dit *Wayanable* (i.e. les « vrais » Wayana). Ils proviennent d'une région située à proximité des Tirio, à savoir quelque part aux sources du Paru, aux confins du Surinam et du Brésil. Menant des guerres contre les Taira⁵³, ils se déplacent vers l'est et s'installent sur la crique Wamahpan (tributaire de rive droite du haut Litani) et aux sources du Marouini. Arrivent ultérieurement les Kukuyana, en provenance des mêmes lieux, qui mènent eux aussi des guerres contre les Taira ; ils se fondent dans les Kumarawai, ou plutôt les absorbent car ces derniers sont très affaiblis par leurs guerres et leur nombre a beaucoup chuté. Cette fusion s'opère aux sources du Marouini (que les Wayana appellent Malani) : par cette fusion/confusion, les Kukuyana deviennent eux aussi des *Wayanable* – les Kumarawai comme tels n'existent plus. Par la suite, les Kukuyana descendront le Marouini et seront les

50. J.-B. Leblond, 1814, p. 76-77.

51. Ajoutons que la carte qu'il joint en annexe de sa brochure a un côté tellement « virtuel » qu'elle ne nous aide guère à clarifier les choses.

52. J. Milthiade 1823, p. 519.

53. Cet ethnonyme, employé par les Wayana, désigne les Kali'na (ou Galibi en vertu de la terminologie retenue par les Blancs) habitant le littoral guyanais. Leur présence sur le haut Maroni ne fait aucun doute, vers la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. La mémoire collective wayana conserve maints souvenirs de guerres contre ce peuple, manifestement en dynamique d'expansion territoriale à cette époque. Ce point est confirmé par les témoignages de J.-B. Patris en 1766 (1767) et de S. Mentelle en 1767 (1821).

premiers à s'installer sur le Litani. Ils seront rejoints par divers autres groupes en provenance du Jari et se mélangeront à eux.

De tels processus de fusion/scission/absorption combinés avec une dynamique d'évolution dans l'espace sont à l'image de ceux qui semblent à l'œuvre dans la genèse de la plupart des groupes amazoniens. Nous avons affaire à des sociétés en perpétuelle recomposition, bien loin de l'atonie historique qu'on leur a souvent prêtée.

De nos jours, les Kukuyana, demeurant au village de Twenké (sur une île du Litani) et devenus à leur tour peu nombreux en comparaison d'autres sous-groupes (les Upului, par exemple), gardent une certaine spécificité qui tient à deux points : ils sont les « vrais » Wayana et ils sont les premiers occupants du Litani. Cette suprématie ne leur est nullement contestée, tout du moins à partir des critères de la tradition. De ce fait, rien d'étonnant que lorsque, sur le modèle aluku, il fallut désigner un « Grand man » chez les Wayana, ce fût parmi eux qu'il ait été choisi.

Aujourd'hui, le « pays » wayana – faut-il parler de territoire, faut-il parler d'espace? – se déploie du nord-Amazone (cours du Jari et du Paru) au bas du Litani. Sur ce dernier, les Wayana en fixent la limite au saut Simaye soula⁵⁴, en aval du confluent Litani/Tampok : « Au-delà, disent-ils, commence le pays des Boni. » Le sentier qui à travers les Tumuc Humac permet de relier le Litani au Jari n'est plus fréquenté à l'heure actuelle, pour la simple raison qu'il ne reste plus de Wayana sur le Jari; et de surcroît, emprunter ce sentier ferait revenir au pays des morts, ce à quoi, culturellement, les Wayana répugnent. Mais le lien mémoriel avec ce fleuve demeure encore très vivant et contient une forte charge symbolique.

Du côté des Aluku, la question territoriale est nettement plus complexe – nettement plus ambitieuse également, pourrait-on dire. Ceux-ci occupent de nos jours le cours du Lawa, à quoi s'ajoute un noyau de population situé dans le bas Maroni, résultant de celui qui s'était implanté là, en aval du premier saut du fleuve (le saut Hermina), en 1882, autour d'Apatou, l'illustre compagnon d'aventure de Crevaux⁵⁵.

54. C'est à Simaye soula que, selon Hoogbergen, la pirogue des Ndjuka ramenant la tête de Boni aurait fait naufrage (W. Hoogbergen, 1990, p. 181, p. 183, p. 232). Ainsi, le pays indien se finirait là où se trouverait, au fond des eaux d'un rapide, la tête du chef éponyme des Boni. Si tel était le cas, il y aurait là un nœud symbolique de tout premier ordre. Malheureusement, et en dépit des spéculations de Wim Hoogbergen, la tradition aluku ne semble pas, comme nous le verrons plus loin, confirmer ce point.

55. Cette « antenne » dans le bas du fleuve s'est créée à la suite d'une sombre histoire entre Apatou et Anato, le *gaanman* des Boni de l'époque. Elle a entraîné une scission au sein du clan Dipelu.

Après la défaite cuisante essuyée face aux Ndjuka sur le Marouini, les survivants essaient de reconstituer un groupe. C'est une période de grande incertitude, et sans doute de grand désarroi, pour la communauté. Nous n'avons s'y rapportant que des informations éparses, et les Aluku eux-mêmes sont peu loquaces sur cette phase ténébreuse de leur histoire. Vers 1815-1820, semble-t-il, ils commencent à sortir de leur refuge du Marouini pour s'installer sur le Lawa⁵⁶; mais ils sont bloqués en aval par les Ndjuka. C'est là, établis sur les deux rives, au-dessus du saut Itoupoucou (aujourd'hui les « abattis Kotika »), que les rencontre, en 1836, Leprieur, lequel était remonté par l'Oyapok et redescendu par l'Inini⁵⁷. Alors, ils tentent de trouver un exutoire vers la côte en essayant d'emprunter l'Approuague et surtout l'Oyapok. À la même époque, sont rapportés quelques accrochages avec les Émerillons et les Roucouyennes, avec les Wayäpi, avec les forces françaises enfin dans le bas Oyapok, durant le tragique épisode de Cafésoca, en 1841⁵⁸.

La tradition aluku rapporte que le premier village fondé sur le Lawa, en redescendant du Marouini, est celui de Kotika – le nom renvoyant explicitement au lieu d'origine – sur la rive gauche⁵⁹. C'est là que se (re)structure la communauté à travers une mise en ordre hiérarchique des différents *lo*. Cette hiérarchie se fonde sur deux critères majeurs : le rôle joué par chaque *lo* dans les guerres qui ont finalement abouti à une liberté chèrement acquise d'une part, et les *obia* et/ou *sweli* (c'est-à-dire l'ensemble des forces magiques) de l'autre. On remarquera que les deux aspects sont étroitement corrélés dans la mesure où ce sont les forces magiques qui procurent pour l'essentiel bravoure et efficacité à la guerre⁶⁰. Ainsi, le *lo* Dikan, celui qui fournit traditionnellement les *gaan-man*, est celui qui est censé détenir les *obia* et les *sweli* les plus puissants (en particulier le *sweli gadu*). De même, au village de Kotika, c'est le *lo* Bomisi⁶¹,

56. H. Coudreau, 1893, p. 69.

57. *Histoire des Boni*, Archives du ministère de la France d'outre-mer (document de 1837). Leprieur évalue leur effectif à « à peine cinq cents individus ».

58. J. Milthiade, 1823, p. 518-519. F. Thébaud de la Monderie, 1856, p. 87. J. Hurault, 1960, p. 123-127.

59. Laquelle, en ce temps-là, n'est clairement ni française ni hollandaise, tout le territoire compris entre le Tapanahoni et le Lawa étant revendiqué par l'une et l'autre puissance. Le litige ne sera tranché, en faveur de la Hollande, qu'en 1891 (T. Bellardie, 1994, p. 115-116 ; 1997, p. 103).

60. Précisons que la hiérarchie des *lo* demeure toujours peu ou prou concurrentielle et sujette à contestation. Aussi, le savoir relatif au sacré et à l'histoire est placé sous le sceau du secret et considéré comme propriété exclusive de chaque clan (détenu de surcroît par quelques hommes habilités). Divulguer ce savoir à l'extérieur du clan c'est s'exposer à voir sa position mise à mal, car au sein de la communauté la déstabilisation passe toujours par la parole accusatrice.

61. Nous n'avons pas jusqu'ici mentionné le *lo* Bomisi. Dans l'atmosphère de secret qui enveloppe les *lo* et leur histoire, on joue beaucoup de camouflage. Les témoignages dont nous disposons nous invitent à supposer que le *lo* Kawina originel s'est éteint ou presque mais qu'il a été repris comme enveloppe de dissimulation par les gens du *lo* Bomisi. Par ailleurs, plusieurs auteurs indiquent qu'« autrefois » la nation Boni comptait douze *lo* (J. Hurault, 1961, p. 18 ; D.H. Van Der Elst, 1971, p. 137 ; W. Hoogbergen, 1990, p. 215) ; mais rien dans les informations que nous avons recueillies ne nous permet d'étayer cette histoire.

celui des grands guerriers, qui occupe le quartier aval (*bilo konde*), en premier rempart contre une éventuelle incursion des Ndjuka. Cette installation à Kotika est considérée par les Aluku comme une phase essentielle de leur histoire en ce qu'elle est le temps de la reconstruction. C'est de Kotika qu'ultérieurement les *lo* essaieront pour constituer les différents villages, particulièrement sur la rive droite (*i.e.* française), d'autant que la France accordera officiellement son hospitalité en 1892⁶².

Si l'on demande aujourd'hui aux Aluku quel est leur territoire, la réponse est invariablement la même : « Le pays des Boni va de Poligoudou⁶³ jusqu'aux Tumuc Humac. » Cela sous-entend les deux rives, car la tradition aluku ne reconnaît pas, sur ce point du moins, de distinction selon les découpages nationaux⁶⁴. Ce territoire prend pour colonne vertébrale l'axe du fleuve – que les Boni appellent, sans plus de nuances, *Aluku liba* (*i.e.* le « fleuve des Aluku »). Il s'articule autour de quelques points forts. Tout d'abord, la « capitale » du pays boni, autrefois Agodé (ou Boniville) du temps où le *gaanman* provenait du *lo* Dikan conformément aux règles coutumières, aujourd'hui Papaïchton, depuis que le *gaanman* est issu du *lo* Kawina⁶⁵. Ensuite, quelques lieux chargés d'histoire, tels ceux où se sont déroulées des batailles durant l'épopée guerrière, ceux rappelant une ancienne installation ou ceux marqués par quelque événement d'importance, tel Dagou Édé : c'est là que la pirogue des Ndjuka transportant la tête de Boni aurait fait naufrage⁶⁶. Enfin, deux lieux majeurs qui constituent les bornes symboliques encadrant la portion du fleuve que les Aluku considèrent comme leur : Bonidoro en aval et Cinalé en amont.

62. T. Bellardie, 1994, p. 121. Cependant le tissu des villages semble déjà en place dans les années 1850. En 1861, conduisant l'expédition franco-hollandaise, Vidal ne mentionne que les villages de Providence (*i.e.* Kotika) et de Cormontibo (G. Vidal, 1882, p. 42-45) ; mais Ronmy, qui a reconnu les lieux un an auparavant, est plus précis et parle de sept villages, en distinguant, un peu arbitrairement sans doute, Providence et Kotika (Ronmy, 1861, p. 785). Le R.P. Brunetti, qui dans une tournée d'évangélisation visitera le pays boni en 1886, confirme qu'il existe six lieux de résidence : Kotika et cinq autres villages situés en amont (J. Brunetti, 1887, p. 93).

63. Ou Stoelmanseiland, île au confluent du Lawa et du Tapanahoni, baptisée du nom d'un militaire de sinistre mémoire pour les Aluku.

64. Il est clair à ce propos que si les Aluku ont maintenu le village de Kotika, en dépit des meilleures conditions qui leur étaient faites du côté français, c'était dans l'intention délibérée de garder un pied – et donc des droits – sur l'autre rive.

65. Le *lo* Dikan s'est éteint avec le *gaanman* Difou (décédé en 1966).

66. Voici l'histoire qui nous fut racontée. La pirogue des Ndjuka s'étant renversée, quelques hommes entreprirent de plonger afin de repêcher le précieux trophée, mais ils n'y parvinrent pas. Alors l'un des Ndjuka s'écria : « Laissez, ça n'a pas d'importance, ce n'est que la tête d'un chien ! » (*Dagou édé* signifie « tête de chien »). Les Aluku ajoutant que de toute manière ce n'était pas la tête de Boni, qu'ils lui en avaient substitué une autre, et que la tête de Boni, la vraie, « est toujours ici »... Cette version vient en tout cas contredire celle donnée par Wim Hoogbergen (cf. *supra*).



À l'arrivée à Papaïchton, « capitale du pays boni »

Bonidoro (*i.e.* la « porte des Boni ») réfère au lieu de la première installation sur le fleuve. C'est là, assurent les Aluku, que sont demeurés des objets magiques, gorgés de puissance, notamment des bracelets de protection guerrière (*bwi*) ; il convient, ajoutent-ils, d'éviter ce site tant par crainte que par respect. Cinalé, petite crique de rive gauche du Marouini, réfère au lieu de refuge et au temps du martyr. C'est en réalité tout le Marouini – qu'ils dénomment *Gaan Mawina* – qui est considéré par les Aluku comme leur fleuve exclusif : à ce titre, il est fortement déconseillé aux non-Aluku et formellement interdit aux Ndjuka, auxquels on ne pardonnera jamais le massacre perpétré sur les ancêtres⁶⁷. Sur la crique Cinalé se trouve ce qui est le lieu le plus sacré des Aluku. Là, un arbre⁶⁸ gigantesque symbolisant Odun (la déité principale), et

67. Nous avons nombre d'exemples et d'anecdotes démontrant toute l'intransigeance et toute l'actualité de cette interdiction.

68. *Bagassa guianensis*, en fonction de l'identification effectuée par Pierre Grenand, que je remercie cordialement.

dont une réplique se retrouve dans les principaux villages, veille sur le sanctuaire où ont été déposés les *obia* les plus précieux et les plus puissants, ceux qui, au dire des Boni, proviennent de l'Afrique originelle, qui ont été tenus cachés dans les plantations du temps de l'esclavage et qui ont été transportés tout au long des déplacements et des guerres⁶⁹. Ce sont ces *obia* qui assurent la légitimité du *gaanman* et la suprématie de son clan.

Ici encore s'exprime la hiérarchie des *lo* : à titre d'exemple, les gens du clan Awaabaka se voient exclus du lieu. C'est en ce sanctuaire que se rend régulièrement le *gaanman*, accompagné des *kapiten* et autres dignitaires, afin de procéder aux rites destinés aux ancêtres et de déposer les affaires confisquées aux morts déclarés sorciers (*wisiman*). Ce lieu, sacré entre tous, répétons-le, et désigné sous le nom de *Gadu* (i.e. Dieu), se situe donc quasiment aux sources du Marouini, marquant le point ultime de la remontée du fleuve. Il se situe aussi, on l'aura noté, en plein cœur du territoire que les Wayana considèrent comme leur.

Que les Aluku définissent – et défendent jalousement – leur territoire de la sorte comporte au moins deux conséquences de taille. La première est qu'ils déniaient tout droit véritable, hormis celui de circulation (par la force des choses), sur le fleuve à leurs voisins et ennemis irréconciliables, les Ndjuka⁷⁰. Ils arguent du fait que, dans l'histoire du marronnage, les Ndjuka auraient rejoint leur lieu d'habitat sur le Tapanahoni par voie de terre ou par de petites criques mais sans remonter le Maroni (ce qui semble à peu près avéré). Si une fraction ndjuka habite aujourd'hui à Grand Santi (sur le Lawa par conséquent), c'est parce que les Aluku, soutiennent ces derniers, leur ont octroyé là les terres qui leur faisaient défaut pour ouvrir des abattis ; ce qui, toujours aux yeux des Aluku, ne légitime nullement une installation définitive, et encore moins quelque droit territorial que ce soit. La seconde conséquence est que, tout bonnement, cette définition territoriale ne ménage aucune place au pays wayana (au nord des Tumuc Humac tout du moins). Si le constat paraît pour le moins étonnant, il n'est pourtant paradoxal qu'à première vue, comme nous allons le voir.

69. Coudreau est le seul, à notre connaissance, à avoir signalé ce lieu sacré des Aluku – il parle de « l'arbre sacré ou sorcier des Boni » – sans toutefois en avoir tiré la substance ethnographique, aveuglé qu'il est par ses préjugés à l'encontre de ce peuple (H. Coudreau, 1893, p. 248-250).

70. Précisons que les Aluku usent fréquemment du vocable *Bosh* pour désigner les Ndjuka. Cette désignation qui s'appliquait jadis, il est vrai, plus spécialement aux Ndjuka s'appliquait aussi volontiers à l'ensemble des Marrons. Mot utilisé par les Blancs, il porte bien tout le mépris de son époque. Ce qui n'empêche pas qu'on le retrouve dans le terme *Businenge*, reconnu pourtant aujourd'hui comme valorisant...

Regards croisés

À partir de cette rencontre sur l'amont du fleuve à la fin du XVIII^e siècle se sont tissées entre Wayana et Aluku des relations originales et complexes, parfois conflictuelles mais globalement pacifiques voire harmonieuses. Pour tenter d'en saisir la nature, il convient d'abord de nous employer à décrypter l'univers des représentations qui préside à ces relations, c'est-à-dire à interroger le regard que chacune des deux communautés porte sur l'autre.

Les Boni vus par les Wayana

Un premier élément est ici à prendre en compte. Les Aluku, que les Wayana dénomment toujours Boni, ou alors *Meikolo* (i.e. Noirs) avec une touche péjorative, ne sont pas considérés par eux comme des étrangers. L'origine africaine n'a aucun sens pour eux, pas plus d'ailleurs que l'univers servile des plantations surinamiennes. Pour les Wayana, les Boni sont des « gens des rochers » : c'est là le point de vue traditionnel, encore largement partagé aujourd'hui, tout au moins auprès des générations les plus âgées qui n'ont pas été scolarisées. L'expression signifie que les Wayana considèrent que les Boni sont issus des Tumuc Humac (les « rochers »), autrement dit qu'ils les tiennent pour autochtones⁷¹. Cela explique en grande partie pourquoi les questions territoriales ne se posent jamais, entre Wayana et Boni, en termes de primo-occupants⁷². Les Wayana racontent que, « autrefois », il y avait beaucoup de peuples « méchants et noirs », disséminés en petits groupes, parmi lesquels les *ikuyupii*, qu'ils classent parmi les *itupon*, catégorie intermédiaire entre l'humanité et le monde des esprits, vivant dans et de la forêt, au plus profond des criques. Ces derniers seraient peut-être, selon les Wayana, d'anciens Boni enfuis au moment des guerres sans merci qui les ont opposés aux Ndjuka. Ils considèrent qu'il en existe toujours actuellement, occupant le fond des criques et les sources des cours d'eau, c'est-à-dire les lieux refuges, mais d'où procède aussi l'organisation axiale de l'espace (laquelle suit toujours le cours des fleuves). Rappelons incidemment que l'humanisation de l'espace est entendue dans les mythes wayana comme une lutte menée par des héros tel Kailawa contre les autres populations mais aussi contre les bêtes sauvages ou monstrueuses et contre les *itupon*.

71. La même représentation vaut d'ailleurs à l'endroit des Ndjuka.

72. L'antériorité sur le fleuve sert en revanche, comme nous l'avons vu, pour introduire des ruptures et des primautés entre les sous-groupes au sein de l'ensemble wayana.

La mémoire wayana fait état de guerres sporadiques avec les Boni, lesquels se trouvaient déjà très affaiblis de leurs combats contre les Hollandais et les Ndjuka. Mais c'est sur autre plan, selon nous, que se situe le plus important quant à la représentation du passé relatif à la rencontre des deux peuples. Nous avons à ce propos recueilli deux versions, lesquelles, on va le voir, traduisent au bout du compte une même logique.

Les deux versions réfèrent à un point de départ identique : le massacre des Boni par les Ndjuka. L'un de nos informateurs⁷³ se révèle ici très précis. Pourchassant les Boni (lesquels s'étaient réfugiés dans le haut Marouini), les Ndjuka empruntèrent deux cours d'eau, ne sachant lequel les Boni avaient remonté : une section remonta le Marouini, l'autre le Litani. Cette dernière, n'ayant rien rencontré, et pour cause, opéra la jonction par voie de terre avec l'amont du Marouini. Les deux sections, l'une remontant l'autre redescendant, prirent alors en tenaille les villages boni. Les guerriers ndjuka, bien plus nombreux, eurent rapidement le dessus. Le massacre fut impitoyable. Les Ndjuka embarquèrent ensuite les cadavres dans des pirogues jusqu'en un lieu où ils installèrent un boucan. Là, ils boucanèrent les corps des Boni, comme l'on boucane le gibier tué en forêt, et ils se livrèrent ensuite à un festin cannibale : ce lieu, situé dans le bas Marouini, est connu des Wayana sous le toponyme *Djukayalan* (i.e. le « boucan des Ndjuka »)⁷⁴. À partir d'ici, les deux versions développent des scénarios différents.

La première raconte que les Wayana ont porté secours aux Boni en fléchant les Ndjuka qui ont alors reflué. Mais tous les Boni ou presque ont été néanmoins massacrés. Les Wayana n'ont pu sauver que deux enfants, une fille et un garçon. Ils les ont cachés des Ndjuka qui de temps à autre revenaient dans les parages pour s'assurer qu'il n'y avait pas de survivants. Les Wayana ont élevé les deux enfants qui, une fois devenus grands, se sont mariés et ont été « libérés ». « C'est comme ça qu'ils ont refait les Boni », ajoute-t-on.

La seconde version ne fait pas état d'une participation des Wayana aux combats contre les Ndjuka. Elle raconte comment c'est ici une très jeune femme qui a pu échapper au massacre perpétré par les Ndjuka sur les Boni de Mompe Soula, leur principal village, celui de leur chef⁷⁵. Son nom était Atopala. Les

73. Kuliaman, savant *ëlemi* du village d'Antécume Pata, décédé en décembre 2001 (entretien du 8 juillet 1999).

74. Si le lieu n'est pas confirmé dans la tradition boni, l'épisode du festin cannibale en revanche l'est, à mots couverts.

75. Précisons que les Wayana distinguent clairement les Boni en tant que groupe de Boni chef éponyme, qu'ils appellent *Bossi*.

Ndjuka savaient qu'elle avait réussi à s'enfuir et la recherchaient partout, y compris dans les villages indiens. Un jour, Namiyai, chef du village wayana du même nom, alors qu'il était en train de pêcher, aperçut Atopala se cachant dans l'épaisse végétation de la berge. Elle était apeurée, toute nue, et paraissait épuisée. Elle s'adressa à Namiyai pour savoir si les Ndjuka traînaient encore dans le secteur. Namiyai la réconforta, lui assurant que les Ndjuka étaient loin. Il la ramena jusqu'à son village, et là, après discussion, les Wayana décidèrent de lui offrir l'hospitalité et de la protéger. On la cacha sous une grosse jarre servant à stocker la bière de manioc (*cachiri*) renversée, si bien que lorsque les Ndjuka passaient, toujours à sa recherche, ils ne trouvaient personne; et les Wayana certifiaient ne pas l'avoir vue. Pourtant les Ndjuka la recherchèrent longtemps et avec acharnement, car ils savaient qu'elle était enceinte; or ils voulaient que les Boni soient exterminés jusqu'au dernier... Par la suite, Atopala mit au monde un fils, qu'elle appela Akomedi. Lorsque ce fils fut devenu un jeune homme, il épousa Atopala, sa mère, encore jeune. De cette union naquirent plusieurs enfants, filles et garçons, qui plus tard se marièrent entre eux, et c'est à partir de là que se reconstitua un petit noyau de Boni. Le petit groupe vécut un temps parmi les Wayana avant de reprendre son autonomie⁷⁶.

Cette seconde version, on le voit, est non seulement plus riche que la première mais aussi plus chargée en symbolique, puisqu'elle associe la reconstitution du peuple Boni à un inceste mère/fils, redoublé par ailleurs à la génération suivante de l'inceste frère(s)/sœur(s). C'est à ces actes hautement réprouvés par eux au plan moral que les Wayana attribuent la (re)naissance de ce peuple à la fois si proche et si différent d'eux.

Mais par-delà leurs divergences les deux versions se rejoignent en une même conclusion, selon nous essentielle : à savoir que si les Boni existent aujourd'hui, c'est aux Wayana qu'ils le doivent !

Les Wayana vus par les Boni

Ne nous attendons pas à trouver chez les Boni confirmation du discours des Wayana : un tel propos sur les origines est trop humiliant pour eux. Les Wayana assurent que les Boni connaissent ces histoires mais qu'ils ne veulent pas en entendre parler... Et lorsqu'on les questionne sur Atopala ou Akomedi, ils restent évidemment bouche bée.

76. Voir aussi le mythe recueilli par Chapuis et présenté en traduction juxtalinéaire (J. Chapuis et H. Rivière, 2003, p. 551-565).

En revanche, les Boni ont leur propre discours concernant les Wayana, et non des moindres. Un constat, assez saisissant, s'impose en premier lieu : les Wayana comme tels n'existent pas aux yeux des Boni. Les premiers sont désignés par les seconds non pas Wayana mais *Alukuyana*, c'est-à-dire par un substantif forgé à partir du terme utilisé pour leur autodésignation (*Aluku*). Les Boni s'expliquent sur ce point. Lorsqu'ils sont arrivés sur le haut du fleuve, ils ont eu à combattre contre les Indiens. À la suite de quoi, il y a eu les Indiens avec qui ils ont pu conclure la paix⁷⁷, et ceux avec qui ils n'ont jamais pu l'établir. Les premiers sont depuis lors dénommés *Alukuyana*, intégrés par le seul fait de cette désignation dans le monde *aluku*. Les seconds sont les *Wayarikulé* (ou *Wayakulé*)⁷⁸, Indiens « sauvages » et belliqueux avec lesquels aucun rapport normalisé ne sera jamais possible. La mémoire boni fait état de plusieurs guerres menées contre ces derniers, notamment sur la crique Loué, affluent de rive gauche du Litani⁷⁹ ; et les Boni conservent une grande crainte vis-à-vis de ces Indiens insaisissables, qui ont la réputation de ne pas prévenir avant de décocher leurs flèches. Sur la base de ce refus des relations pacifiques, les *Wayarikulé* étaient renvoyés dans le règne de la sauvagerie par les Boni – tout comme de la part des Wayana, d'ailleurs. Alors que les Wayana se trouvaient tirés du côté de la civilisation, selon les conceptions que ces mêmes Boni se font de celle-ci : ce n'était là, nous allons le voir, qu'un premier pas dans ce processus.

Une fois la paix conclue, des échanges de toute sorte vont se développer entre les Boni et les Wayana – devenus à la faveur d'une manipulation lexicale « *Alukuyana* ». Réinstallés sur le Lawa, les Boni se retrouveront assez rapidement en position d'intermédiaires entre le monde des Blancs (le monde du littoral) et le pays indien (le monde de l'intérieur). Ils pourront ainsi faire remonter chez les Wayana toute une série de produits manufacturés (vaisselle, sabres d'abattis, haches, tissu pour les pagnes, savon, allumettes, pétrole, perles, sel, etc.) en échange de quoi ils obtiendront des produits fournis par les Wayana : hamacs, arcs, flèches, huile de karapa, gibier, poisson, chiens de chasse, etc.⁸⁰. Ces échanges vont se dérouler sur le mode partenarial, selon des

77. Celle-ci est habituellement située du temps de Gongo, *gaanman* des Boni de 1810 à 1840, c'est-à-dire durant la séquence historique au cours de laquelle les Boni ont vécu repliés sur le Marouini (H. Coudreau, 1893, p. 104).

78. Concernant les *Wayarikulé*, pour leur « découverte » dans les années 1930, on pourra consulter C. de Goeje (1943), et pour leur « redécouverte » dans les années 1960, on pourra se reporter à M.W.H. de Boer (1970) et à D.C. Geijsskes (1970). Voir également A. Cognat (1977).

79. En 1845, selon la chronologie établie par Othily.

Ces guerres sont confirmées, entre autres, par les récits de Ronmy, 1861, p. 785 ; de G. Vidal, 1882, p. 47 ; de J. Crevaux, 1987, p. 71 et de H. Coudreau, 1893, p. 75-76.

80. Les Wayana s'étaient fait une spécialité de la capture de chiots sauvages et de leur dressage pour la chasse à différents gibiers, ce pourquoi ils étaient très recherchés. Sur cet art de la préparation des

relations personnalisées et pérennes ; elles rejoignent le modèle, bien connu dans le monde amazonien, des « amitiés cérémonielles⁸¹ », l'originalité étant que l'interethnicité repose ici sur des communautés en écart culturel maximal. La nature de ces relations est rendue par les termes *mati* chez les Boni et *yepé* (ou *pawana*) chez les Wayana, l'un et l'autre signifiant « ami⁸² ». Les deux groupes ont même su établir une langue de contact, sorte de *pidgin* fait de mots aluku (c'est-à-dire de *nenge tongo*, ou *taki taki* comme il est dit vulgairement, cette langue reconstruite dans les plantations du Surinam pour permettre à des esclaves provenant de diverses régions d'Afrique de communiquer entre eux), de mots wayana et de toutes sortes d'emprunts. Ce « commerce » pousse les Boni à aller jusqu'au Jari où résident en ce temps la plupart des Wayana, comme l'attestent à la fin du XIX^e siècle Crevaux et Coudreau⁸³. Mais, au dire des Boni, c'étaient surtout les Wayana qui « descendaient » en pays aluku, car « c'étaient eux qui avaient besoin ». Ainsi, dans chaque village boni se trouve un carbet destiné à accueillir les Wayana en visite.

Il est assez évident que les Boni se trouvent ici en position de fournisseurs exclusifs à l'égard des Wayana, et qu'ils en retirent un avantage indéniable. Aussi redoutent-ils toute « concurrence » éventuelle. Cet aspect des choses est bien pointé, en 1913 et avec le vocabulaire de cette époque, par François Laveau :

« Les Bonis n'aiment pas accompagner les blancs chez les Peaux-Rouges. Les nègres ne vivent point en mauvaise intelligence avec leurs voisins ; ils craignent simplement que les voyageurs n'y portent leurs approvisionnements en marchandises⁸⁴. »

Il est également certain que les Wayana se sont posés, à leur tour, comme des relais, quant aux objets en provenance des Boni, vis-à-vis de leurs voisins Apalai et Tirio⁸⁵. En réalité, tous ces échanges empruntent des réseaux et

chiens, notamment sur la façon dont on leur faisait subir divers « lavages » pour les immuniser ou développer leur flair à l'égard de tel ou tel gibier, on pourra se reporter aux descriptions fournies par R. Grébert (2001, p. 77-79).

81. Voir à ce sujet les travaux de Descola sur les Jivaros Achuar de Haute-Amazone.

82. Les Wayana racontent que les Boni ont scellé leur amitié avec eux en emmenant, à plusieurs reprises semble-t-il, des hommes importants de la communauté jusqu'au sanctuaire de la crique Cinalé ou à Boniville et en leur faisant boire le *meo* (calebasse contenant du sang humain), dans le plus pur esprit du *swell* considéré ici comme serment.

83. J. Crevaux, 1987, p. 83, p. 133 et p. 290. H. Coudreau, 1893, p. 563.

84. G. Normand, 1924, p. 47. François Laveau avait été le second de Coudreau lors de ses explorations de l'intérieur de la Guyane (1887-1891). En 1913, il entreprend pour son propre compte, avec son fils, un nouveau voyage d'exploration et de prospection dans la région des Tumuc Humac, qu'il entrevoit comme regorgeant de multiples richesses, lesquelles n'attendraient que d'être exploitées : ce sera un fiasco total. Son aventure est relatée, sur un mode quelque peu romancé, par Gilles Normand (1924).

85. *Ibid.*, p. 256.

des circuits qui innervent de longue date tout l'intérieur des Guyanes et le nord-Amazone⁸⁶.

Une deuxième phase du rapprochement entre les deux peuples sera établie par le mariage d'un homme important chez les Boni, Awensai, qui deviendra par la suite *gaanman* (de 1917 à 1936), avec une femme du nom de Yapanalou qu'il ira prendre parmi les Wayana du Jari. Le fait est confirmé par la tradition wayana⁸⁷. Les Boni expliquent que c'est à la suite de cet événement qu'un certain nombre de Wayana ont quitté le versant brésilien pour s'installer sur le Litani, de manière à se rapprocher d'eux; cette migration, précisent-ils, s'est faite à l'instigation d'Awensai. Bien entendu, cette version est réfutée par les Wayana, lesquels refusent l'idée qu'ils se seraient conformés aux vœux des Boni, et ajoutent, que de toute manière, la femme qu'ils ont donnée à ces derniers n'était nullement d'un rang important, laissant entendre ainsi que cette union n'avait pour eux aucune incidence⁸⁸. Ce mariage interethnique reste à ce jour une remarquable exception, tant il est vrai que les uns et les autres répugnent à ce type d'alliance. Il est clair que, pour les Boni, il est loin d'être banal. Ces derniers tirent parti de cet événement et de ce qu'il eut selon eux comme conséquences pour considérer qu'à partir de là ils se construisent un ascendant sur les Wayana.

La troisième phase consistera à renforcer cette tutelle. Ici, un Boni apparaît comme le personnage clé : c'est Tolinga. Celui-ci épousera Mamaia, fille (métisse) de Awensai et de Yapanalou, redoublant ainsi la première union interethnique. Avec elle, il habitera un petit village⁸⁹ au confluent du Marouini et du Litani, lieu éminemment stratégique puisque, d'une part, il permet de verrouiller l'accès au Marouini – fleuve pour l'accès duquel les Boni, nous l'avons dit, se montrent si sourcilieux, surtout à l'égard des Ndjuka – et que, d'autre part, il se situe à l'orée de l'espace indien – que les Boni entendent contrôler. Tolinga vit en ce temps-là presque à demeure dans ce village, ne descendant que rarement à Papaïchton, sa véritable résidence en pays boni. C'est lui qui « organisera » les Wayana, sur le principe d'un « capitaine » par village, sur le

86. A. Butt Colson, 1973.

87. La femme en question est ici dénommée Alapanalou, et Awensai est connu sous le nom (très répandu) de Kwasi (Quassi).

88. Awensai ayant été *gaanman* à partir de 1917, et ce mariage ayant eu lieu avant qu'il ne soit investi de ces fonctions, l'événement nous ramène tout au plus vers 1910. Ce qui signifierait, si l'on suit les Boni, qu'il n'y avait pas de Wayana côté français avant le début du xx^e siècle. On sait bien sûr qu'il n'en est rien, même si, comme nous l'avons noté plus haut, les Wayana se sont longtemps cantonnés sur le haut Marouini. Pour ce qui est du Litani, on sait que vers 1920 leur village le plus en aval se situait à peu près à la hauteur du village actuellement le plus en amont (le village de Pidima).

89. Au « village Tolinga » vivent alors une vingtaine de personnes, dont la sœur de Yapanalou défunte, mariée elle aussi à un homme boni, ayant elle aussi une fille métisse, mariée, comme Mamaia, à un Boni important du nom de Agundé.

modèle aluku ; c'est lui aussi qui les incitera à quitter massivement le Jari pour rejoindre le Litani, et à s'installer toujours plus en aval. Tolinga est alors déjà considéré par les Boni comme le « chef des Indiens ». Lorsque, en 1967, il deviendra à son tour *gaanman*, son « titre » prendra encore plus de relief, dans la mesure où il sera reconnu également par les autorités françaises, en ce sens qu'il fera figure d'intermédiaire quasi obligé entre celles-ci et l'univers indien dans lequel elles ont beaucoup de mal à trouver des structures clairement repérables et des interlocuteurs stables. Dépositaire d'une autorité indiscutable, Tolinga peut même alors, disent les Boni, infliger des punitions à quelques Wayana « indisciplinés ». Il est appelé *yakelenu* par les Wayana, marque de respect sinon d'allégeance, selon l'interprétation donnée à ce terme par les Boni⁹⁰.

On ne peut toutefois pas parler ici de « vassalité » – comme cela a été souvent dit, à tort et travers et parfois avec une bonne dose d'exagération voire de mauvaise foi – pour qualifier la relation de tutelle que les Boni tentent d'exercer à l'endroit des Wayana. Outre que cette qualification réfère à un contexte bien différent tant au plan géographique qu'historique, elle ne nous semble guère appropriée dans le cas présent : nous rejoignons sur ce point les appréciations de Jean Hurault⁹¹. Avant toute autre considération, le mot ne convient pas parce qu'il ne s'agit pas ici de rapport de force. S'il y eut des guerres entre les deux communautés, celles-ci remontent à un passé fort lointain et qui ne nous semble plus très efficient dans la représentation des rapports interethniques. Il apparaît plutôt que la suprématie des Boni résulte de deux paramètres : le monopole de la relation commerciale et le monopole du jeu politico-administratif, l'un et l'autre n'étant possibles qu'en référence à un tiers, la société globale. Autrement dit, le rapport de domination – une domination que nous qualifierons de « douce » – est, en l'espèce, à considérer en premier lieu comme une conséquence indirecte de la situation coloniale. Le rapport, certes inégal, entre Boni et Wayana n'a jamais visé, à notre connaissance, ni la subordination politique ni l'exploitation économique à proprement parler. Il a permis en revanche aux Boni de contrôler tout l'amont du fleuve, enjeu primordial pour eux jusqu'à nos jours, et aussi sans doute pour demain.

90. Le vocable *yakelenu* est de toute évidence une altération boni du mot wayana *akëlën*, qui signifie « ami » ou « partenaire » (*yakëlën* = mon ami). Cette désignation différencie cette relation d'une autre « amitié », rendue par le terme wayana *yepé* : si ce dernier terme rend compte d'une relation partenariale équilibrée sur le mode de la réciprocité, et sur le principe don/contre-don, *yakelenu* paraît traduire, au contraire, une relation plus asymétrique, si l'on en croit les Boni. Ainsi, précisent ces derniers, les Wayana faisaient de nombreux « cadeaux » à Tolinga, c'est-à-dire des dons n'appelant pas de contrepartie. Il semble que l'on soit donc ici en présence d'un rapport teinté de subordination, comme l'embryon d'un rapport tributaire.

91. 1961, p. 293 ; 1968, p. 82.

Ainsi, au discours des Wayana qui prétend que si les Boni existent toujours c'est parce que eux, les Wayana, ont sauvé leurs derniers représentants et leur ont permis de survivre, répond celui des Boni qui affirme que si les Wayana sont là sur le Litani et sont ce qu'ils sont, organisés et dotés de biens matériels conformément au progrès, c'est parce que eux, les Boni, ont fait ce qu'il fallait pour cela⁹². Les deux discours se répondent tel un écho, chacun des deux partenaires alléguant que l'autre lui doit l'essentiel. Chacun des deux sachant de surcroît ce que l'autre dit de lui, et sachant que l'autre sait qu'il sait!

Les Boni cependant vont plus loin; et c'est bien sans doute ce qui signifie qu'ils occupent justement, au sein de ce « couple d'opposition » interethnique, la place prépondérante. Ceux-ci n'ont de cesse de répéter que les Wayana – ou plus exactement les Alukuyana – sont leurs « amis », ou, mieux encore, qu'ils sont « comme des Aluku ». « Ils ont une autre couleur que nous, mais on considère qu'ils sont comme des Aluku », proclament les Boni. Et d'invoquer les excellentes relations coutumières, le partenariat d'échange économique, le fait que les Wayana sont invités à participer aux fêtes et cérémonies en pays aluku (particulièrement les rituels de deuil, *broko dé* et *puu baaka*). Cependant, par-delà cette rhétorique officielle, on perçoit bien vite que les Wayana ne sont pas tout à fait « comme » les Aluku : bien évidemment les premiers refusent toute assimilation aux seconds, et rejettent ce discours coup de force d'un sourire plus ou moins agacé. Mais les Aluku eux-mêmes font montre au quotidien d'une pratique en contradiction avec leurs propos : la répugnance affichée et tenace aux inter-mariages en est la preuve la plus patente⁹³. On peut y ajouter des attitudes et des paroles souvent empreintes de condescendance et d'un paternalisme bienveillant, mais affectant néanmoins un certain sentiment de supériorité. Les Boni tiennent sur les Wayana un point de vue qui n'est pas sans rappeler les stéréotypes que les Blancs véhiculent concernant les Indiens : des peuples considérés comme indolents et inorganisés, instables et inconséquents – l'image bien connue du « grand enfant ». Aussi ont-ils la certitude d'avoir apporté la « civilisation » aux Wayana, ce qui bien sûr n'est pas sans amuser ces derniers⁹⁴...

92. Il est à remarquer que du côté surinamien ce sont les Ndjuka qui tiennent un discours analogue pour « expliquer » que les Wayana ont émigré du Paru vers le bassin du Tapanahoni (De Goeje, 1941, p. 2).

93. À ce non-échange matrimonial s'oppose un échange dans le registre magico-symbolique : les Aluku redoutent les *piaye* des Wayana, tout autant que ceux-ci craignent les *obia* des Boni. Ces peurs se doublent de respect et de curiosité. C'est la raison pour laquelle, précisément, les premiers vont se faire soigner auprès des chamanes wayana, tandis que les seconds recourent aux soins des guérisseurs (*obiaman*) boni.

94. Un dialogue rapporté par Coudreau, et mettant aux prises Apatou le Boni et Alounaoualé le

On comprend sans doute maintenant pourquoi, comme nous l'observions plus haut, il n'existe pas pour les Boni de « pays indien » : en annexant idéellement les Wayana, par la désignation *Alukuyana* mais aussi par toute une série de discours et de comportements codifiés, ils font en sorte que ces derniers ne forment pas une entité sociale et culturelle autonome. Dès lors qu'il n'y a pas véritablement de Wayana, il ne peut y avoir de territoire wayana... Il s'agit là, nous semble-t-il, d'un authentique tour de force : incorporer une culture aussi diamétralement différente de la leur fait des Aluku des virtuoses en matière d'élaboration des systèmes de représentation et de maniement des catégories de classification.

Cependant, la question est en fait plus complexe. En réalité, les Boni n'usent pas d'une seule désignation à l'égard des Wayana, mais de deux. La première est bien *Alukuyana*, mais la seconde est *Ingi* (c'est-à-dire « Indien »). Alors que la première marque, comme nous l'avons vu, une relation privilégiée, la seconde renvoie les Wayana à leur assignation ethnique ; elle reprend à son compte la catégorie « Amérindien » – qui, comme chacun sait, n'a de sens que pour les non-Amérindiens – et, d'une certaine manière, le point de vue de la société dominante (*i.e.* blanche et créole). Si la première tire les Wayana vers le monde aluku jusqu'à leur incorporation, la seconde renvoie les mêmes Wayana du côté d'une altérité irréductible. Les Boni useront du premier vocable (inclusif) ou du second (exclusif) en fonction des contextes et des circonstances, en fonction aussi de la nature des relations que l'on veut mettre en exergue. Ainsi, chaque fois que se manifesterait un différend entre les deux communautés, c'est le terme *Ingi* qui sera privilégié.

Comme, depuis peu, les relations entre Aluku et Wayana se sont passablement détériorées, l'on peut observer tout le jeu de la double désignation *Alukuyana*/*Ingi*, et constater un usage accru du second terme.

L'actualité des représentations

Loin d'être des « vieilles lunes », les schèmes de représentation que nous avons essayé de décrypter commandent toujours, avec une réelle efficience, les relations entre Wayana et Aluku. En particulier, elles étaient des logiques territoriales qui se trouvent actuellement (re)mises sur le devant de la scène, à l'occasion de perturbations engendrées par quelques aspects de la modernité qui font

Roucouyenne, est très explicite à ce sujet (H. Coudreau, 1893, p. 190-191). Il est en tout point conforme à des altercations ou discussions dont j'ai été personnellement témoin !

irruption dans l'ordre coutumier et qui semblent accélérer – ou peut-être tout simplement réactiver – l'histoire.

Il ne nous est pas loisible ici de développer autant qu'il serait souhaitable cet aspect contemporain, et quelque peu conflictuel, des relations entre les deux groupes. Nous prendrons ici trois domaines, que nous nous contenterons de survoler, mais qui nous paraissent révélateurs de ces nouvelles configurations : le tourisme, le projet de Parc national et l'orpaillage.

- Le tourisme

Bien que la Guyane ne représente pas une destination très prisée parce que dépourvue des attraits classiques pour un tourisme ordinaire, l'hinterland peut présenter quelque intérêt pour les amateurs d'exotisme, d'aventure et de « vraie » nature. Depuis peu, certains jeunes Aluku de Maripasoula se sont lancés dans l'entreprise, profitant de la mode de l'« écotourisme ». Réceptionnant les rares touristes débarquant au petit aérodrome de Maripasoula, ils leur proposent une remontée du fleuve jusqu'en pays indien, faisant fi des réglementations en vigueur⁹⁵. Sur place, ils se heurtent à un refus catégorique et agacé : les Wayana tiennent le tourisme pour une activité hautement nocive pour leur tranquillité et dégradante pour leur dignité, l'ignorance et l'inconvenance des « visiteurs » les plongeant le plus souvent dans un profond malaise.

Face au refus qui leur est opposé, les Aluku arguent de leurs droits coutumiers de circulation sur le haut du fleuve et savent rappeler les réseaux d'affinité ancestraux tissés entre les Wayana et eux-mêmes. La tradition est ici invoquée avec force pour justifier des pratiques et des intérêts des plus actuels. Le référent est censé être commun, mais l'une et l'autre communauté se positionnent de façon diamétralement contraire.

- Le projet de Parc national

Décidé au lendemain du Sommet de la Terre de Rio (1992), le Parc national de la forêt tropicale guyanaise – dit Parc du Sud – tarde à voir le jour, englué dans une série inextricable de préfigurations contradictoires, de débats politiques au plan local et d'atermolements de la part de l'État⁹⁶. Alors que les Aluku, et en particulier ceux de Maripasoula, sont assez volontiers hostiles à ce projet, les Wayana en revanche, après un premier temps de refus puis d'indécision, se

95. L'accès au territoire situé au sud d'une ligne Maripasoula/Camopi est soumis à l'autorisation du préfet et au visa de la gendarmerie locale.

96. À l'heure où nous écrivons, l'avenir de ce projet n'est toujours pas assuré. Cependant, après une longue période de panne, la dynamique paraît relancée, depuis le début de l'année 2003, soutenue par des volontés politiques convergentes.



Un secteur du village d'Antécume Pata (Wayana)

sont prononcés globalement en faveur de ce même projet⁹⁷. Les premiers en effet considèrent l'intrusion de cette nouvelle institution comme une remise en cause de leurs droits coutumiers sur l'amont du fleuve. Les seconds y voient plutôt une garantie contre l'appétit croissant des orpailleurs, et surtout une opportunité de se délier de la tutelle que les Boni entendent continuer d'exercer plus ou moins ouvertement – une tutelle vécue comme franchement insupportable par les jeunes générations. Ils y pressentent également la chance de faire émerger l'esquisse d'un « pays indien » que beaucoup appellent, plus ou moins clairement, de leurs vœux. L'implication de jeunes Wayana – qui relèvent de la catégorie des « leaders de contact » – comme « relais Parc », intermédiaires entre l'institution et la population, vient à l'appui de cette stratégie.

97. L. Leprêtre, 1996 ; M. Fleury, 1998.

Amputation territoriale pour les uns, garantie territoriale pour les autres, là encore un fait d'actualité sépare les deux groupes, mais chacun le considère à travers une grille de lecture dont les cadres et les référents sont ceux d'une histoire partagée.

- L'orpaillage

Des trois sujets évoqués ici, c'est celui qui présente le caractère le plus conflictuel et le plus préoccupant. Les activités aurifères ont connu un extraordinaire regain de vigueur dans cette partie de la Guyane depuis le début des années 1990, et elles ont vu un engagement sans précédent de nombreux membres de la communauté aluku.

Jusqu'ici, le territoire occupé par les Wayana était resté en dehors du périmètre de prospection et d'exploitation, en raison de son éloignement et, plus récemment, pour avoir été « gelé » dans la perspective du futur Parc. Mais depuis peu, ces espaces suscitent les plus vives convoitises : ailleurs, tous les lieux intéressants semblent avoir été passés au peigne fin, et seul le sud est encore soupçonné de receler d'importantes ressources en la matière.

Au début de l'année 2000, quelques éléments incontrôlés de la communauté aluku – pour l'essentiel issus du *lo Awaabaka* (cf. *supra*), en rupture de ban vis-à-vis de l'ordre coutumier, mais ne craignant pas de revendiquer les privilèges de la tradition pour l'accès à l'amont du fleuve – ont ouvert des chantiers sur le Tampok et la Waki. Ceci a donné lieu à de graves incidents au village de Kayodé, sur le Tampok. Face à cette incursion, et en l'absence d'intervention de la part des autorités, les Wayana ont réagi avec une grande détermination et ont resserré leurs rangs avec une unanimité peu habituelle. Ce n'est pas tellement à travers ses aspects sanitaires (les rejets de mercure dans les cours d'eau et la contamination de la faune halieutique) que l'affaire a été vécue par les Wayana, mais bien plutôt sous l'angle de l'agression territoriale. Ils ont estimé que les Aluku outrepassaient leurs droits, rompant ainsi le *modus vivendi* historique qui associait les deux communautés sur un territoire pour partie commun, chacune respectant l'intégrité de l'autre. Aussi ont-ils envisagé de répondre à cet état de fait politique (parce que territorial) de manière on ne peut plus politique, c'est-à-dire par la guerre, (ré)activant pour l'occasion tout un lot d'alliances avec d'autres communautés amérindiennes. À ce jour, même si la tension est retombée, le problème reste en suspens et le risque d'un conflit interethnique n'est pas définitivement écarté.

Quelques réflexions

L'un des côtés les plus remarquables des relations interethniques que nous venons d'examiner réside sans nul doute dans le fait que, partant de circonstances historiques pour le moins défavorables, les Aluku ont su se couler dans le schéma des amitiés cérémonielles qui émanaient du monde amérindien – tout en affichant pour leur part une culture résolument africaine – mais en faisant en sorte de déséquilibrer ces relations partenariales à leur profit afin de s'assurer le contrôle politique et économique sur les Wayana. Une telle procédure dénote indéniablement une savante et pénétrante connaissance de l'autre, laquelle passe pourtant, paradoxalement, comme nous l'avons vu, par un déni idéal de cet autre.

Un second aspect que nous aimerions souligner ici, c'est qu'en l'occurrence les frontières ethniques sont aussi des frontières territoriales. Si les thèses de Barth ont favorisé un réexamen stimulant de l'ethnicité, elles peuvent pécher par une prédilection parfois excessive accordée au jeu des apparences. Or, parce que le rapport interethnique est avant tout un rapport global à l'autre, il renvoie aussi à l'entre-soi : pour cette raison, la relation interethnique ne peut se réduire à un simple jeu des apparences qui combinerait situation et interaction. L'image tendue à l'autre est indissociable de celle que l'on élabore pour soi-même. La construction mentale du « Eux » collectif est inséparable de celle du « Nous » collectif. Ce à quoi doit s'attacher en conséquence la recherche sur l'interethnicité, c'est de penser concomitamment les deux sphères de l'univers, toujours évolutif, des représentations. Ce que montre l'exemple Aluku/Wayana, c'est que la perception des uns par les autres est indissociable de la façon dont chacun des deux groupes se pense dans le temps et dans l'espace. En l'occurrence, les deux registres viennent s'abolir dans une dimension espace/temps cristallisée en un seul support : le territoire.

Maurice Godelier établit une distinction entre culture et société sur les bases suivantes : une « culture [se définirait comme] l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment [et inconsciemment?] les différents domaines de la vie sociale ainsi que l'ensemble des normes, positives ou négatives, et des valeurs qui sont attachées à ces manières d'agir et de penser » ; alors qu'une « société [se définirait comme] l'ensemble des individus et des groupes qui revendiquent, à un certain moment et pour un certain temps, de se reproduire ensemble sur un même territoire⁹⁸ ». Par ailleurs, Barth prête à

98. M. Godelier, 1999, p. 485. Godelier s'appuie en la matière sur l'exemple des Baruya de la

la notion d'ethnie une acception fort large, celle-ci n'étant rien d'autre, dit-il, qu'un « support de culture⁹⁹ » ; ce qui, par voie de conséquence, fait de l'« ethnie », selon la conception de Barth, une notion sensiblement synonyme de la « société », selon la conception de Godelier. Dès lors, le critère saillant pour différencier l'« ethnie »/« société » de la « culture » n'est autre que le « territoire », cadre définissant le premier couple sémantique, lequel devient à son tour le « support » de la seconde notion – même si Barth souligne, en l'occurrence, que « les groupes ethniques ne sont pas simplement ou obligatoirement fondés sur l'occupation de territoires exclusifs¹⁰⁰ ».

Pour le cas qui nous occupe, on aura compris que frontières ethniques et frontières territoriales ne font qu'un. Nous pourrions même ajouter que c'est le jeu des représentations sur les secondes qui formalise et légitime le jeu sur les premières. En ce sens que l'investissement symbolique du territoire et l'appropriation idéelle qui s'ensuit nous paraissent fonder ici la double relation de distinction et d'inclusion. Considéré sous ce jour, le canevas interethnique ne peut être ici décrypté que si l'on prend en compte non pas simplement les deux partenaires sur lesquels nous nous sommes centrés, dans un tête-à-tête exclusif et quelque peu obsédant, mais bien trois partenaires. Aux Wayana et aux Boni s'ajoutent les Ndjuka – qui, au moins pour les seconds, font indéniablement partie du « jeu ». Les trois entités, rappelons-le, s'étageant sur l'axe du fleuve, de l'amont (sur lequel s'ancrent les Wayana) vers l'aval (tenu par les Ndjuka).

Partant, le présent complexe de relations peut, nous semble-t-il, être lu comme suit. Pour les Wayana, la frontière ethnique et territoriale passe entre eux-mêmes et les ensembles businenge (Boni et Ndjuka) confondus en un même monde, celui des *Meikolo*, vis-à-vis duquel on préfère se tenir à l'écart voire se protéger car on estime avoir fort peu de choses en commun. En revanche, pour les Boni, la frontière ethnique et territoriale passe entre eux-mêmes et les Ndjuka, dans une double attitude de rejet de ces derniers, avec lesquels on partage une même langue, une trajectoire commune et une culture identique mais qui sont devenus des ennemis irréconciliables du fait du lourd passif historique, et d'inclusion des Wayana, avec lesquels on se situe en distance culturelle maximale mais que l'on pense comme semblables grâce aux liens spécifiques que l'on a su entretenir à leur égard. Ainsi, à la césure, du point de

Nouvelle-Guinée qu'il a étudiés directement, soulignant que si ces derniers partagent une culture commune avec leurs voisins, ils n'en constituent pas moins une société propre, c'est-à-dire un « tout » autonome.

99. F. Barth, 1969, p. 207.

100. *Ibid.*, p. 213.