
APFT



Groupes d'États des Populations Forestières Équatoriales
LACITO 44 rue de l'Amiral Mouchez 75014 PARIS
Tel. 00 1 45 00 00 70 ou 45 00 70 00 - Fax: 00 1 45 00 00 00

Rapport d'activité
pour la Commission européenne, DG XI

**ÉTUDE COMPARATIVE DE LA
REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE
DES ARBRES ET DE LA FORÊT ÉQUATORIALE
PAR QUELQUES POPULATIONS INDIGÈNES**

Assistance financière ref. B7-8110/93/000877/AO/B4, du 1 décembre 1993

Paris

Juin 1995

SOMMAIRE

Étude comparative de la représentation symbolique des arbres et de la forêt
équatoriale par quelques populations indigènes par S. Bahuchet 1

Annexe technique 7

Études de cas :

1) Vivre dans l'abondance : forêt pensée et forêt vécue chez les Wayãpi (Guyane), par P. Grenand et F. Grenand 8

2) Rôle du surnaturel dans la gestion des ressources naturelles chez les pêcheurs Ntomba (Equateur, Zaïre) par H. Pagezy 28

3) Les chasseurs-cueilleurs de RCA et du Cameroun par S. Bahuchet et D. Joiris 36

4) Les agriculteurs de Centrafrique par S. Bahuchet 44



Groupes d'États des Populations Forestières Équatoriales
LACITO 44 rue de André Mouchon 75014 PARIS
Tel. 00 1 47 00 00 70 ou 46 00 70 00 - Fax 00 1 47 00 00 00

**ÉTUDE COMPARATIVE DE LA
REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE
DES ARBRES ET DE LA FORÊT ÉQUATORIALE
PAR QUELQUES POPULATIONS INDIGÈNES**
Serge BAHUCHET

Introduction

Les problèmes liés à la déforestation croissante des régions équatoriales du globe ont provoqué une prise de conscience internationale, qui conduit à rechercher des voies nouvelles devant assurer à la fois un développement rural plus équilibré et une perpétuation des écosystèmes forestiers en conservant la biodiversité, source potentielle pour le futur. Les institutions internationales, et en premier lieu la Commission Européenne, se sont donné comme but la définition d'une stratégie globale de protection de la forêt équatoriale.

Il est désormais indéniable que la prise en compte des réalités socio-culturelles locales est le principal garant de la réussite des projets forestiers, qu'il s'agisse de projets de développement intégré ou de projets de conservation des ressources. En effet, une méconnaissance des intérêts des populations locales a toujours comme conséquence un rejet du projet, pouvant entraîner dans certains cas une perturbation de son déroulement, voire une destruction des réalisations. Si l'on commence à s'intéresser désormais aux aspirations économiques des populations impliquées, et à leur participation aux projets les concernant, il reste encore à prendre en compte leurs aspirations *spirituelles*. Les recherches en sciences humaines de cette dernière décennie ont en effet montré toute l'importance des représentations mentales, en premier lieu des phénomènes religieux et des processus cognitifs, dans la vie quotidienne de toute société humaine.

La prise en compte des représentation symboliques des forêts dans la préservation des écosystèmes

Dans le cadre de la définition d'une stratégie globale de conservation de la forêt équatoriale, une prise en compte de l'importance que revêt la forêt pour les populations qui y vivent, et surtout de la représentation qu'elles s'en font, paraît primordiale, afin de proposer des mesures de conservation susceptibles de recueillir le soutien de ces populations.

Au delà de leur seule valeur utilitaire, on doit donc s'interroger sur les fonctions symboliques et religieuses attribuées aux arbres, sur les valeurs symboliques positives et négatives accordées à la

forêt elle-même par ses habitants, afin de déterminer les éventuels points d'appui de programmes et d'actions de protection et de gestion durable.

Il ne fait aucun doute que la perception et la représentation symbolique que se font de l'environnement les populations forestières influencent profondément leur attitude face à des changements socio-économiques provoqués de l'extérieur. De fait, la compréhension de ces comportements mentaux est d'une importance capitale pour la mise en oeuvre de programmes de préservation des écosystèmes forestiers tropicaux.

Différences d'attitudes

L'une des difficultés auxquelles on se trouve confronté en terme d'amélioration des relations entre l'Homme et le milieu est l'incapacité du développeur appartenant aux sociétés modernes industrialisées à pénétrer les aspects non matériels, les conceptions que possèdent la population impliquée. Quelle que soit la bonne volonté, on se rend coupable de socio-centrisme et l'on tend à projeter dans l'esprit d'individus étrangers à notre culture des conceptions qui ont une valeur opérative dans la nôtre. C'est ainsi que "l'optimal foraging theory" est profondément influencée par des conceptions d'efficacité matérielle qui ont cours dans la société américaine compétitive et agressive d'aujourd'hui plutôt que dans les sociétés traditionnelles. La recherche crue de l'efficacité technique est étrangère à la réalité indigène.

Les sociétés traditionnelles sont gouvernées par des pensées non-cartésiennes. Nombre d'êtres humains, y compris quelques Occidentaux, ne croient pas totalement que le cosmos puisse être expliqué rationnellement ni qu'il puisse être contrôlé matériellement. A l'extérieur de la civilisation occidentale pour laquelle l'environnement apparaît comme un objet matériel dénaturé et profane que l'on peut rudement exploiter sans crainte, la plupart des sociétés traditionnelles possèdent une sorte de concept panthéique de la nature pensée et vécue comme une entité vivante, peuplée aussi bien d'êtres surnaturels que d'êtres vivants avec lesquels les hommes entretiennent des relations de type varié (cf. de Garine 1991).

Il importe donc de mettre en évidence les *représentations symboliques et religieuses* que se font les populations indigènes de la forêt dans laquelle elles vivent, c'est-à-dire les valeurs culturelles qu'elles lui prêtent et la place qu'elles se donnent en son sein.

Nos enquêtes de terrain ainsi que l'analyse de la documentation existante sur les populations des forêts équatoriales (que notre équipe a réuni pour la rédaction du rapport de 1993, cf. Bahuchet ed. 1993) nous permettent de dégager les *trois caractères constants* suivant.

1) L'homme organise son milieu

Les membres d'une population donnée délimitent l'écosystème forestier, selon diverses composantes, en particulier en reconnaissant et dénommant les catégories de végétation et de paysages. L'espace est organisé d'une façon précise. Certains types d'activités sont toujours effectués dans un paysage particulier, selon les saisons. Il y a partout une différence entre la zone habitée (le village), la zone transformée par les activités agricoles (champs et jachères) et la zone

"vierge", la forêt proprement dite, où s'opposent les forêts de terre ferme, les forêts marécageuses et ripicoles.

Par exemple, trois ethnies du sud-Cameroun, vivant côte à côte, découpent différemment le même milieu naturel. Les Yasa opposent la mer à la terre ferme, et dans chaque cas ce qui est loin de ce qui est proche : la "grande forêt" *njinga* et la "brousse" *eici*, le "large" *munja* et la "côte" *manga*. Le village où les jardins sont disposés derrière les maisons, est entouré d'un large cercle de champs et de friches. Les Mvae (Fig. 1) mettent l'accent sur la "forêt vierge" (c'est-à-dire jamais cultivée de mémoire d'homme) *afan*, où l'on piège et que l'on abat pour les meilleurs champs, par opposition à la "friche" *ekolok*, milieu anthropique par excellence, qui entoure les villages comme un anneau. Le village est une unité sociale séparée d'une autre par une zone de forêt vierge, nommée *okang*, "espace entre deux village" ("bosquet" en français local). Les Kola distinguent aussi la "forêt" *zii* de la "friche" *vudi*, et opposent leur propre hameau *ndabo* au village des Grands Noirs *kwado*, tout en distinguant ce hameau du camp forestier *mbaa* dépourvu de cultures vivrières.

Un point important concerne la mort et les défunts : le lieu où ils sont enterrés, et l'attitude que l'on adopte vis-à-vis d'eux et de leurs âmes sont significatifs de l'attitude face à la nature.

Ainsi pour les Pygmées, les âmes des morts, redoutées, deviennent des forces immatérielles dans la forêt; dès après l'enterrement, qui a lieu dans le campement, le site est définitivement abandonné à la repousse de la forêt. Au contraire chez les agriculteurs d'Afrique centrale, les défunts sont enterrés dans le village, souvent devant leur propre maison; les tombes font partie du paysage quotidien, au centre de la communauté, et hors de portée de la forêt. Dans ces sociétés, les cultes des ancêtres étaient fréquents dans un passé récent, et les âmes des défunts sont toujours invoquées nommément pour le bien des vivants (cf. *études de cas n[ring] 3 et 4*).

2) *L'espace est sacralisé*

Chaque religion traditionnelle possède un *panthéon* constitué de dieux créateurs du monde, d'esprits bénéfiques ou maléfiques, de héros démiurges, de monstres, et des âmes des défunts. Ces différents ensembles d'êtres surnaturels, qui peuplent le monde en même temps que les humains vivants, vivent dans des endroits différents de l'espace (c'est le *cosmos*). Selon les peuples, ce cosmos prend différentes formes.

Pour les Wayampi de Guyane par exemple, l'univers est l'oeuvre de plusieurs équipes d'architectes : il est constitué de plusieurs disques plats comme des galettes de manioc, qui reposent les uns au dessus des autres, soutenus par des pilotis géants. Un étage couvert de forêt est peuplé par les hommes, les démons et les ombres des morts. En dessous, un monde souterrain peuplé de paresseux géants où Soleil a ses abattis. Au dessus, deux ciels : le premier est réservé au vautour, le second au Créateur et aux âmes des morts (cf. *étude de cas n[ring] 1*).

D'une manière très globale, le ou les dieux créateurs vivent dans le ciel, alors que la forêt "vierge" est le domaine des esprits. Les rivières et les marécages abritent des esprits spécifiques. Pour chaque société, la disposition symbolique dans l'espace de ses êtres surnaturels permet de

définir le *sacré* qui lui est propre, et en tout premier lieu, d'opposer les aires spatiales sacrées aux aires relevant du domaine profane.

Ainsi pour les Pygmées Aka de RCA, la forêt est le royaume des mânes ; les zones hors de la forêt, c'est-à-dire la lisière, les villages et les rivières, sont hantées par de mauvais esprits étrangers - en ce sens, le village est un monde non humain, mauvais et dangereux ; l'unique monde humain est le campement pygmée. Chaque sortie du campement pour aller en forêt est potentiellement dangereuse et doit être accompagnée de rituels furtifs protecteurs.

Chaque société possède des *acteurs humains* liés aux faits de religion, des spécialistes (prêtres, chamanes, devins, guérisseurs...) qui ont, entre autres, des responsabilités particulières en regard de la forêt et des produits forestiers, animaux ou plus rarement plantes. En effet, si dans les sociétés de savanes, l'agriculture donne lieu à des rites spécifiques, pour les sociétés des forêts tropicales, même chez les essarteurs, ce sont principalement les activités de chasse et de pêche qui sont accompagnées de rituels, organisés par des "ritualistes" spécialisés (même si l'acte de plantation est souvent ritualisé, comme en Amazonie).

En ce qui concerne la "géographie du sacré", c'est-à-dire l'organisation spatiale des activités religieuses, et à la différence des sociétés vivant en savane, il y a en forêt peu de sites sacrés, de lieux de culte ou de révération. En particulier le phénomène des "bois sacrés", fréquent en Afrique de l'ouest, n'existe pas en forêt d'Afrique Centrale ni en Amazonie. Par contre on rencontre des lieux-dits porteurs d'histoire mythique, comme par exemple l'endroit où les oiseaux se parèrent de leurs couleurs, ou encore le fromager au pied duquel on accède au monde souterrain...

3) *Le fonctionnement de la nature fait l'objet de représentations*

Toutes les sociétés où nous avons enquêté croient en un *équilibre global* entre les ressources de la nature, les forces surnaturelles et les hommes : les forces surnaturelles favorisent les activités de humains en leur procurant les ressources naturelles, animaux ou plantes. Toutes pensent que l'harmonie de la vie en société et une bonne communication avec les êtres surnaturels grâce aux rituels et aux spécialistes, permettent l'efficacité des activités de production. En contrepartie, les hommes se donnent comme ligne de conduite de ne pas abuser des ressources de la nature.

Les maladies et la mort sont toujours attribuées aux forces surnaturelles, et considérées comme des conséquences de la rupture des équilibres entre les hommes, les ressources naturelles et les esprits (fig. 2).

Ainsi pour les Amérindiens Wayampi de Guyane, c'est un comportement pondéré vis-à-vis des animaux qui évitera aux hommes la maladie et le malheur : l'excès provoque un conflit avec les esprits maîtres des animaux (*cf. étude de cas n[ring] 1*).

Pour les pêcheurs Ntomba du Zaïre, les esprits des eaux s'adressent au pêcheur dans ses rêves et toute pêche excessive sera contrebalancée par le don d'une vie humaine (*cf. étude de cas n[ring] 2*).

Conséquences pour la préservation de la nature

Le développeur et le conservateur de la nature ne pourront donc pas s'appuyer sur une spatialisation délimitée de lieux traditionnellement protégés par les membres d'une société forestière. Par contre ils seront confrontés à des *philosophies* qui fondent la coexistence de la société humaine et des ressources du milieu naturel. Ils devront en tenir compte dans leur politique : la conscience des territoires naturels est forte chez les peuples forestiers, et leur cosmogonie est basée sur l'usage modéré et le contrôle de l'accès aux ressources sauvages ; vouloir les en séparer ne peut rencontrer la moindre compréhension.

La relation homme/nature s'inscrit dans une notion plus large *d'équilibre global* entre santé/maladie, et bonheur/malheur. C'est le maintien de cet équilibre qui sera le meilleur appui pour la politique de conservation. On constate en effet que les excès de prélèvement apparaissent en situation de transition, de basculement et de rupture dans les sociétés traditionnelles (on en trouvera un bon exemple dans Petrich 1995). *Les usages ne restent mesurés que dans un contexte d'équilibre social et culturel*. Les excès indéniables observables par exemple en Afrique Centrale ou en Amazonie doivent être lus dans leur globalité : ils s'exercent dans un contexte de *crise morale* (appauvrissement des religions traditionnelles), de *crise économique* (monétarisation et ouverture commerciale) et d'augmentation du potentiel technique (armes à feu, filets de nylon). L'ensemble mène l'individu, chasseur ou pêcheur, à dépasser des seuils naguère fixés par le seul approvisionnement de sa maisonnée, pour atteindre des taux de "production" intéressant le marché régional (commerce de viande ou de poisson fumé), financièrement rentables (dans un premier temps tout du moins).

Les acteurs de la conservation de la nature devront donc tenir compte de l'analyse de l'ensemble de ces phénomènes avant d'élaborer leurs politiques.

ANNEXE TECHNIQUE

Assistance financière ref. B7-8110/93/000877/AO/B4, du 1 décembre 1993

Liste de participants

Françoise AUBAILE-SALLENAVE, Associée au LACITO

Serge BAHUCHET, Directeur de Recherche au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO), responsable du projet

Françoise GRENAND, Chargée de Recherche au CNRS, LACITO

Pierre GRENAND, Directeur de recherche à l'ORSTOM (Institut français de recherche pour le développement en coopération)

Daou V. JOIRIS, Assistante à l'Université Libre de Bruxelles, Centre d'Anthropologie Culturelle

Christian LECLERC, étudiant au Lacito

Hélène PAGEZY, Directeur de recherche au CNRS, laboratoire d'écologie humaine

Missions sur le terrain effectuées dans le cadre du projet :

- Guyane, juin et juillet 1994, mission de Pierre et Françoise Grenand, 48 jours, sur l'Oyapok
- Cameroun, 9 mars - 20 avril 1994, mission de Serge Bahuchet dans les province du Mbam et du Sud-est
- Cameroun, 13 octobre 1994 - 3 février 1995, séjour de Christian Leclerc dans la province du Mbam
- Cameroun, 26 novembre - 6 décembre 1994, mission de Serge Bahuchet
- Cameroun, 7 - 23 décembre 1994, mission conjointe de Serge Bahuchet et de Pierre Grenand dans la Province du Centre-Sud
- Cameroun, 26 décembre 1994 - 6 janvier 1995, mission d'Hélène Pagezy dans le Département de l'Océan.

VIVRE DANS L'ABONDANCE
forêt pensée et forêt vécue chez les Wayãpi
(Amérindiens de Guyane)

Pierre GRENAND Françoise GRENAND

ORSTOM CNRS-Lacito

Le thème de l'abondance et de l'harmonie avec la nature, appliqué aux peuples des forêts équatoriales, est devenu un symbole largement utilisé par tous les mouvements écologistes. Le plus étonnant dans cette récupération est qu'elle émane de groupes prônant la protection de l'environnement et tout particulièrement celle des espèces animales.

Les Amérindiens du bassin amazonien ne sont pas, au sens où on l'entend aujourd'hui, des protecteurs de la nature, et ce pour la simple raison que ce concept ne les effleure même pas. Plus encore, à écouter leurs conversations quotidiennes, ils sont des chasseurs et des pêcheurs passionnés. Pourtant il est certain que là où ils vivent encore dans la plénitude de leur culture traditionnelle, la nature amazonienne se porte bien. Là est la raison de ce qui a pu, par contraste, les faire considérer comme des "conservateurs de la forêt" (POSEY, 1982)

Dès lors que l'on prend la peine et le plaisir de partager pendant quelque temps les activités de subsistance de quelques unes de ces sociétés, ce qui en ressort n'est pas tant la notion de protection en soi (c'est la nature conçue du point de vue de l'animal et de la plante) mais plutôt celle de l'abondance et donc du renouvellement des espèces (c'est la nature conçue du point de vue de l'homme). Selon l'expression de ROBINSON & REDFORD (1991), il semble bien que l'on soit en présence d'une véritable *sustainable harvests* des ressources naturelles, que nous proposons de traduire par "récolte perdurable".[\[1\]](#)

Nous avons choisi l'exemple des Wayãpi pour aborder l'histoire de l'adaptation à un environnement, les pratiques et les représentations qui ont permis à cette société de maintenir, voire de restaurer au cours de périodes critiques de son histoire, cette abondance. Avant cela, il convient cependant de présenter les dominantes adaptatives des sociétés amazoniennes .

Cette région du globe n'a pas connu de révolution néolithique similaire à celle de l'Ancien Monde. Si l'outillage de départ est bien identique, les choix adaptatifs ont été véritablement différents. Dans un univers dominé par les chasseurs-cueilleurs, l'agriculture semble être apparue régionalement - sans qu'une influence extérieure ne puisse être actuellement exclue - il y a un peu plus de 3000 ans, basée sur des plantes à tubercules, la principale étant le manioc amer (ROOSEVELT, 1989).

Le plus singulier est qu'à côté de cette agriculture sur brûlis intégrant dans son cycle les longues jachères, se soient maintenues et mêmes développées les activités dites de prédation : chasse, pêche et cueillette. Face à l'effort nécessaire pour se procurer par ces activités les protéines indispensables à la survie, la culture du manioc, plus que celle de la patate douce et des divers ignames américains, offrait de grands avantages : haute productivité, rusticité, moindre attaque par les ravageurs, et surtout possibilité d'étaler la récolte sur une à deux années, cette forme de stockage naturel en terre dispensant du coût d'un stockage artificiel. C'est ce système alliant chasse et pêche à agriculture à jachère longue qui domine encore aujourd'hui dans l'essentiel des sociétés pas ou peu déculturées du bassin amazonien.

En revanche, peu avant notre ère apparurent des sociétés soit savaniques, soit riveraines des grands fleuves, largement sédentaires et pratiquant une agriculture permanente basée sur le maïs, riche en protéines végétales (ROOSEVELT, 1989). Les terroirs étaient installés sur des terres annuellement fertilisées par des crues ou encore sur des buttes artificielles associées à un subtil système de drainage (DENEVAN, 1970). Si l'élevage n'était pas pratiqué, les premiers chroniqueurs européens ont pu observer chez ces populations la proto-domestication de quelques animaux (tortues aquatiques, canards). Ces sociétés à organisation sociale stratifiée ayant été balayées au cours des XVI^e et XVII^e siècles, elles ne seront pas prises en compte dans la présente argumentation.

Pour toutes les autres sociétés forestières, la palette d'activités nettement bipolarisée correspondit et correspond toujours à un modèle unique de division sexuelle du travail : une agriculture essentiellement féminine, des activités de prédation essentiellement masculines.

Il convient cependant de tempérer ce monolithisme, l'Amazonie et les régions adjacentes renfermant des sociétés qui mettent idéologiquement l'accent, voire qui fondent leurs représentations du monde, sur l'une ou l'autre des activités de subsistance. Cependant aucune n'est totalement rejetée, pas même cette activité paléolithique qu'est la cueillette. Nous sommes bien en réalité face à un équilibre faisant l'objet d'un large consensus chez les sociétés qui le vivent et sans qu'une tendance évolutive ne se fasse vraiment jour. Et ce, en dépit du vaste débat que l'on pourrait entamer visant à distinguer certaines civilisations amazoniennes domestiquant ou pensant avoir domestiqué la nature (DESCOLA, 1986) d'autres qui, comme les sociétés tupi, mènent un combat permanent contre une nature menaçant de les annihiler. Dans tous les cas, ces sociétés présentent des caractéristiques plus proches des chasseurs-cueilleurs chers à SAHLINS

(1972) que des sociétés agricoles européennes évoluant lentement, mais de façon décisive, à partir du Néolithique.

I - les Wayãpi : Histoire et Milieu

La société wayãpi dont il sera question ici est un exemple parfait de ce modèle amazonien, puisque l'ensemble des activités de subsistance pratiquées dans cette immense région y est bien représenté. Tels qu'ils sont aujourd'hui, ils forment une petite population de 835 personnes en 1990, de langue tupi-guarani, subdivisée en trois sous-groupes régionaux localisés sur le bassin du fleuve Oyapock en Guyane Française et celui de l'Amapari en Amapá (Brésil).

Avant d'en arriver là, ils ont connu une histoire mouvementée (P. GRENAND, 1982; TILKINGALLOIS, 1986) qui mérite d'être résumée du point de vue de l'adaptation à l'environnement, tant il est vrai que l'on oublie trop souvent que les petites sociétés ont, comme tout peuple, une histoire qui pèse aussi lourd dans leur vision du monde que les représentations symboliques ou religieuses.

L'émergence de l'espace wayãpi tel qu'il est de nos jours prend appui sur l'antagonisme entre deux puissances coloniales, la France et le Portugal, auquel se surajoutent des conditions naturelles favorables, ici une région de partage des eaux entre les rivières des Guyanes et les affluents septentrionaux de l'Amazone, au relief difficile et aux cours d'eau entrecoupés de rapides et de chutes. L'histoire wayãpi est dans un raccourci significatif une véritable leçon alternative donnée au développement.

* **1690** : Les Wayãpi occupent le bas-Xingu au sud de l'Amazone; le peuplement de la région se présente comme un maillage de plusieurs ethnies tupi-guarani, formant probablement une nébuleuse culturelle cohérente de plusieurs dizaines de milliers de personnes (BETENDORF, 1901).

Les Wayãpi et les autres populations de la région sont ripuaires : elles pratiquent l'agriculture sur brûlis et forment de grosses communautés le long d'un grand fleuve, disposant de ce fait d'un potentiel halieutique considérable, en particulier dans les rapides de la Volta Grande. On trouve aujourd'hui encore des traces de cette période de leur histoire dans la tradition orale : celle-ci évoque l'usage du barrage à poisson et des danses propitiatoires encore aujourd'hui exécutées, font symboliquement référence à la pêche à ces énormes poissons que sont le piraroucou (*Arapaiba gigas*) et le piraiba (*Brachyplatystoma filamentosum*). C'est aussi à cette époque qu'ils découvrent les outils métalliques.

Après plusieurs chocs violents liés à la concurrence entre Flamands, Anglais et Irlandais d'une part, Portugais de l'autre, l'hégémonie de ces derniers se traduit surtout par l'activité des jésuites, qui installent dans la région quatre missions pour y rassembler les Amérindiens (HEMMING, 1978).

Dans le cadre des missions, la contrainte sociologique majeure est l'acculturation interethnique obligatoire, sans compter les pressions religieuses qui, si elles n'ont pas été conservées en tant

que telles dans le souvenir des Wayãpi modernes, peuvent être retrouvées en négatif dans l'extrême défiance qu'ils manifestent à l'égard de tout embrigadement missionnaire.

* **1736** : A cette date, les Wayãpi ont franchi l'Amazone et sont installés sur sa rive gauche, dans le bas Jari et son affluent oriental, le rio Iratapuru, occupant un territoire d'environ 12 000 km². La population est sans doute encore importante, bien qu'une baisse démographique soit probable par rapport à la période précédente.

Cette migration à travers une région contrôlée par des forts et des missions a sans doute été induite par les Portugais qui pratiquaient alors une politique de désertification entre leurs possessions et celles des Français en Guyane. L'utilisation des Wayãpi à des fins guerrières est attestée par les sources tant portugaises que françaises. Dans cette période, les Wayãpi entrent en contact hostile avec les populations indigènes en place, encore relativement nombreuses, certaines tupi-guarani, l'essentiel étant karib.

Leur mode de subsistance est probablement encore peu différent de celui de la période précédente, l'environnement du bas Jari et de l'Amazone tout proche offrant des possibilités similaires. En revanche, leurs raids vers le nord les amènent à fréquenter les petits cours d'eau et les forêts de l'intérieur de l'Amapa, et donc à s'accoutumer à un environnement floristique et faunistique caractéristique du plateau des Guyanes.

Ils sont crédités par les sources françaises d'armes à feu dont l'utilisation est sans doute plus guerrière et dissuasive que cynégétique. Même si les Wayãpi dépendent alors très fortement des Portugais pour le ravitaillement en objets métalliques et subissent encore l'influence des missionnaires, il est certain que leurs activités guerrières leur assurent une autonomie d'autant plus large que le pouvoir missionnaire se distend.

* **1770** : La population wayãpi est estimée avec une grande vraisemblance à plus de 6 000 personnes. Ils occupent un territoire important, estimé à 15 000 km², à partir d'un pôle de concentration majeure que tous les sous-groupes actuels situent au saut Kumakakwa sur le haut Jari. Vers l'est, ils s'étendent jusqu'à l'Araguari, et au nord, Jusqu'aux sources de l'Oyapock.

Cette époque est marquée par une distanciation progressive d'avec les Portugais, une activité guerrière majeure (en particulier contre les Wayana) et des processus intenses d'absorption d'ethnies résiduelles.

Les Wayãpi passent progressivement d'un habitat fluvial à un habitat forestier, l'installation de nombreux villages se faisant le long de cours d'eau infimes. Ils conservent curieusement un habitat sur pilotis, relique d'une adaptation aux berges inondables des grands fleuves. C'est probablement à cette époque qu'ils adoptent l'archerie des groupes karib de la région (Apalai et Wayana surtout), y inclus l'usage du curare. La vannerie subit un fort attrait karib. La poterie, le tissage et l'agriculture, en particulier avec l'importance du maïs et du palmier parépou (*Guilielma speciosa*) restent spécifiquement tupi-guarani.

L'autonomie politique est reconquise. Le système clanique est florissant, de même que la vendetta et le factionnalisme autour d'hommes forts, deux caractéristiques majeures de toutes les sociétés tupi-guarani.

* **1815-1830** : Les Wayãpi ont rompu leurs derniers contacts avec les Portugais et une tentative brésilienne de soumission avorte vers 1840. Elle a comme conséquence essentielle la perte de l'accès aux armes à feu et aux outils métalliques. Pour cette raison ils entament des approches, pacifiques, avec les Français. C'est le moment auquel ce peuple florissant, déjà bien adapté à l'environnement forestier des Guyanes, va, en quinze ans d'épidémies foudroyantes, perdre plus des trois quarts de sa population.

Paradoxalement, c'est aussi la période de son expansion territoriale maximale : sans abandonner les régions occupées à la période précédente, ils pénètrent dans le bassin du haut Oyapock jusqu'à son confluent avec la rivière Camopi. La superficie qu'ils occupent est de 19 000 km². Les communautés villageoises réagissent aux épidémies par l'émiettement; elles se partagent entre un habitat riverain et un habitat forestier : si certaines communications se font encore en canot, le réseau des chemins pédestres connaît un développement magistral.

La plupart des communautés vont désormais dépendre pour leur subsistance bien davantage de la chasse que de la pêche. Les haches et les sabres métalliques, même en petit nombre, ont révolutionné les techniques agricoles : il est désormais possible de choisir une future parcelle en fonction des qualités de son sol et non uniquement en tenant compte de la faible densité des gros arbres à abattre. De plus, le temps consacré à l'ouverture de l'abattis est raccourci : on n'écorce plus les petits arbres pour attendre qu'ils meurent sur pied; on n'entaille plus les gros sujets dans le but d'entretenir durant des mois un feu dans la cavité.

L'immensité du territoire favorise l'émergence de groupes restreints de communautés aux rapports préférentiels, n'entretenant plus que des relations sporadiques avec les autres sous-groupes, organisés sur les mêmes bases. En revanche, selon les zones de contact, ces sous-groupes connaîtront des influences diverses, renforcées par des réseaux d'échange différents, ce qui contribuera à donner à chacun une marque identitaire spécifique, encore aujourd'hui perceptible.

* **1880** : La zone occupée par les Wayãpi reste sensiblement la même qu'auparavant, à ceci près qu'entre les groupes de communautés, les épidémies ont creusé des zones entièrement désertifiées : l'habitat se présente désormais sous forme de poches éloignées les unes des autres, ce qui revient à dire que les zones réellement fréquentées ne dépassent probablement pas 7 000 km². La population se situe entre 700 et 800 personnes. La coupure totale entre les sous-groupes méridionaux et septentrionaux est consommée vers 1895. En dehors du sous-groupe le plus septentrional, plus en relation d'ailleurs avec les Créoles qu'avec les Français, les contacts avec l'extérieur se sont raréfiés au point que les Blancs, pour presque quatre générations, ne seront plus connus, dans les communautés situées entre l'Inipuku et l'Amapari, que par le souvenir.

Malgré un contact très intermittent, le facteur épidémiologique continue de peser sur les communautés, avec un retentissement non négligeable sur la capacité de production de nombreux villages : bien que les potentiels cynégétique et halieutique demeurent intacts, la tradition orale parle de famine. Face à cela, les groupes les plus isolés deviennent un modèle de résistance. L'alternative est en effet tragique : les contacts apportent simultanément les outils métalliques, la maladie et la mort; l'isolement coupe la route aux épidémies, mais démantèle du même coup les réseaux d'approvisionnement des objets manufacturés. Le repli, déjà amorcé à l'époque précédente, devient pourtant la règle. L'isolement en forêt est tel que la plupart des communautés perdent l'usage et les techniques de fabrication du canot monoxyde; seul se maintient le canot provisoire en écorce fraîche.

Les Wayana profitent de cette situation de repli : hier ennemis, ils deviennent, surtout pour les sous-groupes wayãpi septentrionaux, le seul relais avec le monde occidental, prenant ainsi un ascendant politique et social important, notamment par le biais des alliances matrimoniales; c'est également l'époque d'influences linguistiques et culturelles encore perceptibles aujourd'hui.

* **1940** : Wayãpi septentrionaux

A une exception près, les communautés sont isolées dans les collines du partage des eaux entre l'Oyapock et le Kouc. Les superficies occupées sont d'environ 3 000 km² pour une population de 230 personnes. A partir de cette date et durant les années qui vont suivre, les contacts vont être renoués avec les Français. Curieusement, cette volonté est réciproque. Pour les Wayãpi, elle a pour seul motif, le désir de rompre avec l'étouffante tutelle wayana (HURAUULT & FRIBOURG-BLANC, 1949).

Les activités de subsistance demeurent les mêmes qu'à la période précédente. Les deux grandes révolutions sont la réapparition du fusil sous sa forme moderne et la découverte des soins médicaux : les Blancs, de porteurs de mort qu'ils avaient toujours été, apparaissent désormais comme capables de la vaincre.

Même si l'occupation de l'espace reste dominée par l'éparpillement des sous-groupes, le contact avec les Français est jugé positif et leur tutelle, d'abord discrète et ressentie comme une alliance, acceptée.

* **1968** : Wayãpi méridionaux

La population de ces communautés est alors de 300 personnes dispersées sur un territoire de 6 000 km². Le contact avec la FUNAI, organisme brésilien de protection des Amérindiens, est plus consenti que recherché. Il est lié pour les Wayãpi à des menaces très fortes sur leur territoire, concrétisées par la construction de la route Périmétrale-nord (aujourd'hui abandonnée) et les pénétrations sporadiques d'orpailleurs et de chasseurs de peaux (Campbell, 1989). Ces contacts, ainsi que ceux avec des collecteurs de gomme de balata, bien que rares, existaient en fait depuis le début du XX^e siècle. Leur caractère agressif (enlèvement de femmes en particulier) entretient, chez les Wayãpi méridionaux, une tradition de lutte les reliant directement à leur passé héroïque.

C'est chez ces sous-groupes, à l'exception des communautés les plus méridionales aujourd'hui totalement éteintes, qu'existe le plus grand degré d'isolement. Les communications sont strictement pédestres. Leur subsistance repose entièrement sur l'espace forestier : la chasse est dominante. La pêche se pratique à l'arc ou à la trappe dans les petits cours d'eau. En sus de l'agriculture sur brûlis, ils ont développé une importante arboriculture dans et autour de leurs villages.

***. Aujourd'hui :**

Les Wayãpi, tous sous-groupes confondus, occupent sporadiquement une superficie de 9 000 km² et revendiquent, pour leurs aires de parcours réelles, une superficie de 7 400 km², non incluse l'aire de parcours émerillon, petite ethnie, également de langue tupi-guarani, les jouxtant au nord-ouest. La population est en augmentation rapide, puisque, par simple accroissement naturel, elle est passée de 490 personnes en 1970 à 850 en 1992.

Les trente dernières années ont vu diminuer leurs relations avec les Wayana et augmenter celles avec les Français ou les Brésiliens, selon les cas. Pour les groupes les plus septentrionaux, le territoire de chasse et de pêche est en partie partagé avec les Émerillon. Plus récemment encore, l'ensemble des groupes wayãpi s'est progressivement ouvert aux divers mouvements panamérindiens liés à la COICA, via des fédérations régionales. Leur engagement reste cependant limité.

Face à cela, les modes de subsistance, s'ils ont été affectés par des techniques nouvelles, généralisation du fusil, introduction du moteur hors-bord, du filet de pêche, etc., n'en restent pas moins extrêmement stables dans leurs pratiques et échappent à tout productivisme. La généralisation de l'outillage métallique en particulier contribue à faire des Wayãpi une société de l'abondance. Si la sédentarisation forcée a été plus ou moins acceptée, elle est largement compensée par une forte mobilité temporaire et l'on voit se développer des stratégies de double, voire de triple habitat saisonnier.

Les enjeux contemporains se cristallisent autour de la question foncière. Qu'il s'agisse de territoire indigène pour les Wayãpi du Brésil ou d'aires de parcours pour ceux de Guyane, la notion de limite, jusque là extrêmement floue, acquiert un sens face aux craintes d'incursion ou de contrôle politique externe. Que les Wayãpi du sud créent des postes de vigilance face aux orpailleurs, ou que les Wayãpi du nord agitent la menace de retirer leurs villages en plein cœur de la forêt en cas d'invasion touristique (liée au projet de Parc National du Sud Guyanais), nous sommes indubitablement face à d'antiques comportements historiques, revus et corrigés à l'aune de la modernité.

Pour ce qui est du haut Oyapock, une recherche en cours permet déjà d'avancer quelques résultats particulièrement intéressants. La forte croissance démographique met aujourd'hui sur le marché un nombre important d'adolescents dont la production est importante. L'utilisation grandissante du moteur hors bord a conduit à un allongement du territoire communautaire d'un bon tiers le long du fleuve, la distance en profondeur restant inchangée. L'accroissement de superficie ainsi consciemment opéré a permis d'abord de n'alourdir ni la charge horaire ni la

fatigue des hommes, ensuite de ne pas augmenter la pression de chasse et de pêche sur le territoire. De fait, les mesures de la production, ainsi que nous le verrons plus avant, montrent une stabilité remarquable du tonnage par habitant entre 1976 et 1994. La principale conclusion à en déduire est que les Wayãpi des communautés du haut Oyapock n'ont pas changé leurs habitudes alimentaires et que la production reste encore entièrement tournée vers la satisfaction d'une consommation interne.

En cette fin de XX^e siècle, après avoir digérés plusieurs apports extérieurs et subi de fortes pressions assimilatrices, leur mode de vie, ainsi que les représentations qui le fondent, restent donc largement inchangés. La suite de notre exposé, synthèse d'observations s'échelonnant sur trente ans, consistera à montrer, suivant des éclairages contrastés, comment est vécu puis pensé le concept d'abondance. Il se veut une analyse de cas, laissant de côté, pour le moment du moins, les débats théoriques qui animent l'écologie culturelle au sujet des cultures amazoniennes.

II - La réalité de l'abondance

L'économie d'abondance des Wayãpi peut être appréhendée selon trois critères :

- * une connaissance excellente de leur environnement, venant en amont d'une utilisation importante de la diversité du vivant;
- * l'obtention de hauts rendements dans tous les domaines touchant à la subsistance;
- * des temps de travail relativement courts.

Le premier critère est lié à une véritable sociologie du savoir qui mérite toute notre attention. Les deux autres critères, plus proprement écologiques, permettront d'apprécier l'efficacité du savoir.

* **La nature du savoir**

L'accent a été souvent mis, chez les Wayãpi, sur le fait qu'à une excellente connaissance du vivant, correspond une exceptionnelle diversité des ressources exploitées (GRENAND, P. 1980, 1992, 1993). On peut en effet affirmer qu'ils nomment l'essentiel des espèces animales et végétales existant sur leur actuel territoire. Bien sûr, il existe des exceptions à cette règle puisque les insectes, par exemple, sont peu nommés; de même la nomenclature concernant les petits rongeurs est plutôt réduite. Cette restriction n'induit pas que la démarche cognitive ne dépasse pas, et de loin, le champ de l'utile. Le comportement des Wayãpi face à des types nouveaux nous a régulièrement permis de vérifier que primait ici la "nécessité intellectuelle" avancée par LEVI-STRAUSS (1962); il nous a également permis de comprendre avec BERLIN (1992) l'universalité du regard, qui conduit l'homme à ségréguer puis agréger toute forme vivante originale surgissant devant ses yeux. Pourtant, même si le fait de reconnaître, de définir et donc de nommer, n'implique pas forcément la notion d'utilisation, il s'agit bien de démarches non

exclusives : on peut en effet considérer, et les lignes qui suivent le prouveront, qu'il est indispensable de connaître de nombreuses espèces pour en utiliser un nombre moindre et sélectionner les plus intéressantes. Procéder ainsi n'est en définitive qu'une simple extension de la démarche cognitive, mais cette fois-ci indissociable de choix culturels induisant eux-mêmes en amont des savoirs relatifs. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici le constat de BROWN (1986), fondé sur les corpus ethnoscientifiques les plus complets disponibles à ce jour, selon lequel les agriculteurs de subsistance nomment cinq fois plus de plantes et deux fois plus d'animaux que les chasseurs-cueilleurs. La connaissance de la nature ne serait donc pas liée à une dépendance maximale envers elle.

L'exemple du végétal sauvage dans l'univers wayãpi nous paraît pertinent pour illustrer le fait que démarche cognitive et démarche utilitaire ne s'excluent en aucun cas. Les Wayãpi de la vallée de l'Oyapock distinguent et nomment dans ce règne 1152 formes vivantes ou types. Certes, chaque personne ne possède pas à elle seule l'intégralité de cette connaissance, mais la cohésion des communautés fait qu'il s'agit d'un bagage cognitif facilement accessible à tous. Dans cet ensemble, 673 espèces (58% du total) présentent une utilité directe, appelons-la primaire, pour l'homme. Ce simple constat est immédiatement infléchi par une seconde proposition : nous avons montré (P. GRENAND, 1993) que les Wayãpi s'intéressent également au monde végétal de façon secondaire, en rapport avec leurs activités halieutiques et cynégétiques : en clair, pour savoir ce que mangent les animaux, dans quel milieu et à quelle saison, là encore une bonne connaissance du monde végétal leur est indispensable. Sur les 1152 formes vivantes connues des Wayãpi, 424 (36% du total) sont indiquées comme nourritures des animaux, et de fait, nous avons montré l'importance que revêtait, dans l'optimisation des captures, la connaissance par le chasseur de la consommation que les animaux font du monde végétal. Enfin, nous avons répertorié 279 types végétaux (24 % du total) qui, bien que nommés, ne présentaient pas d'intérêt, même secondaire, pour l'homme et la femme wayãpi; c'est en ce sens que nous les qualifions d'inutiles.

Voyons maintenant ce que la nomenclature des plantes (F. GRENAND, 1989) nous donne comme informations supplémentaires. Les Wayãpi possèdent deux catégories de termes pour désigner les entités floristiques : des termes immotivés, c'est à dire ne pouvant pas être décomposés par les locuteurs : "leur sens n'est pas apparent car ils sont indécomposables" (HAUDRICOURT, 1987:150); c'est le cas du mot *asemã*, (*Ocotea rubra*) ou encore de *takalawelu*, (*Bellucia cacatin*, *Henriettea succosa* et *Miconia punctata*); la seconde catégorie regroupe les termes motivés qui sont au contraire "des mots composés, syntagmes ou synthèmes" (HAUDRICOURT, 1987:150) et donc sémantiquement décomposables; c'est le cas de *wÚlamunuwi*, "l'arbre-arachide", (*Heisteria microcalyx*) ou de *takalawelu-lã*, "le faux *takalawelu*", (*Miconia serrulata*). Cela étant, termes immotivés aussi bien que motivés peuvent à leur tour servir de base à des compositions par ajout d'un ou plus rarement de deux éléments; c'est l'exemple de *takalawelu-lã-sili*, "le faux *takalawelu*, variété fine". Si on confronte ces règles élémentaires de formation des mots aux critères d'utilité, on constate que des termes immotivés et motivés, ainsi que certains de leurs composés, sont employés pour nommer des types présentant une utilité primaire ou secondaire; mais l'inverse n'est pas vrai : les types "inutiles" ne sont pratiquement jamais nommés par des termes immotivés. Les 279 types que renferment ce dernier groupe sont composés de termes comportant l'adjonction d'un ou deux éléments à un terme de base désignant un autre type, "utile" selon les deux critères (retenus plus haut) d'utilité

primaire et secondaire. Les très rares exceptions rencontrées correspondent très probablement à des espèces dont l'usage, connu dans d'autres ethnies, est aujourd'hui perdu des Wayāpi. Le tableau ci-dessous se veut une illustration de ce processus cognitif. Une telle évidence nous amène en fait à dépasser le clivage intellectualisation/utilisation, pour suggérer qu'une connaissance maximale d'un environnement permet de fonder des choix d'utilisation au sens le plus large qui soit. On peut dès lors avancer qu'il est indispensable pour les Amérindiens de discriminer les plantes utiles des plantes inutiles, distinction arbitraire relevant strictement de choix culturels. En définitive, une pleine connaissance de l'environnement s'avère primordiale pour l'utilisation de sa diversité.

<i>terme wayāpi</i>	<i>traduction</i>	<i>utilisation</i>
<i>takalawelu</i>	terme immotivé	primaire et secondaire
<i>takalawelu-kÚ</i>	takalawelu - "clair"	primaire et secondaire
<i>takalawelu-Úpo</i>	takalawelu - "liane"	secondaire
<i>takalawelu-ka'a</i>	takalawelu - "herbe"	secondaire
<i>takalawelu-ka'alulu</i>	takalawelu - "autre plante sp."	secondaire
<i>takalawelu-lā</i>	takalawelu - "faux"	secondaire
<i>takalawelu-pilā</i>	takalawelu - "rouge"	secondaire
<i>takalawelu-sili</i>	takalawelu - "fin"	secondaire
<i>akalawelu-s~i</i>	takalawelu - "blanc"	secondaire
<i>takalawelu-sōw~Ú</i>	takalawelu - "bleu"	secondaire
<i>takalawelu-u</i>	takalawelu - "grand"	secondaire
<i>takalawelu-yowa</i>	takalawelu - "poilu"	sans
<i>takalawelulā-sili</i>	"faux takalawelu" - "fin"	sans
<i>takalawelulā-yowa</i>	"faux takalawelu" - "poilu"	sans

Tableau : relation entre nomination et utilisation

* Acquisition et variabilité du savoir

La perception et l'identification du monde sont les conditions premières à sa compréhension et à son exploitation. La connaissance, le savoir, qui en découlent sont l'affaire de tous et il n'existe aucun Wayāpi qui échappe à son nécessaire apprentissage. Etre capable de montrer et de nommer un nombre très important d'espèces animales et végétales est considéré comme très prestigieux. Bien sûr, la démarche cognitive ne s'arrête pas là puisqu'elle est à son tour le support soit d'un discours (la place de telle ou telle espèce dans l'espace, son rôle dans la mythologie ou dans l'histoire voire même dans une anecdote individuelle), soit de pratiques tournant autour des usages que la culture wayāpi en fait.

L'apprentissage de la nature concerne la totalité de la population. Néanmoins une certaine spécialisation des savoirs va s'opérer en fonction de la division sexuelle du travail. Rappelons

que lors d'une enquête de production d'un an, pour un nombre identique d'hommes et de femmes, nous avons observé 1751 sorties masculines pour 95 sorties féminines en forêt primaire. Une telle évidence à elle seule induit de profonds clivages dans la connaissance.

Ceci posé, les modalités de l'apprentissage restent les mêmes pour tous. Le maître mot en est : observer. Pour ce qui concerne l'observation de la nature, elle consiste à ségréguer puis ensuite à agréger. Le père montrera ainsi à son fils, le plus souvent dans un contexte précis d'utilisation directe ou indirecte, un type particulier d'arbre; il fera à son propos quelques commentaires qui, le plus souvent, réintégreront ce type dans un ensemble pertinent.

Exemple de la démarche d'apprentissage globalisante basée sur l'observation

Un père et son fils, partis chasser en forêt, arrivent devant un arbre *Guarea kunthiana* chargé de fruits.

Le père : - "C'est un yatoa'Ú, mon fils.

Le fils : - "Oui, c'est un vieux pied de yatoa'Ú.

Le père : - "Et autour, en voici deux plus jeunes. Et ici des plantules.

Le fils : - "Le plus gros est chargé de fruits mûrs.

Le père : - "Sa fructification est tardive cette année. Tu sais que les toucans aiment beaucoup ses fruits. Puisque les autres fruits appréciés par les toucans ...

Le fils : - "Comme par exemple le fruit de kwapo'i, le fruit de kunawau'Ú, ou le fruit du palmier wasey^[2] ...

Le père : - "Oui, puisque ceux-là sont déjà tombés, c'est cet arbre-ci qu'il faut rechercher en cette fin de saison; car c'est là que l'on est sûr de trouver des bandes de toucans rassemblées. Ainsi ferons-nous de bonnes chasses au toucan."

Le père cherche à terre un fruit, le tend à son fils qui le prend dans sa main, l'observe un moment puis le jette : la leçon est terminée.

Bien sûr un tel apprentissage s'applique à tout le champ de la connaissance et débute dès l'âge où l'enfant est doué de parole. Les mères indiquent déjà, du banc de la pirogue, les fruits ripicoles comestibles aussi bien qu'elles nomment les différentes espèces d'hirondelles qui rasant le fleuve. Sans erreur possible, on peut affirmer que les sens de l'enfant restent en permanence en éveil. Très tôt, il pourra ainsi, dans le subtil monde de végétation qui l'entoure, distinguer mille formes et mille nuances, là où un Occidental moyen ne verra qu'une indistincte et lourde masse de vert. Dans un mythe contant l'histoire de l'épouse du Créateur partie à la recherche de son mari, ce sont les jumeaux dont elle est enceinte qui, déjà doués de parole, jettent ce regard aigu sur la nature : "Allons retrouver papa; voilà le chemin qu'a suivi papa". Et tandis qu'elle marchait, les enfants virent de jolies choses rouges. "Cueille-les nous, pour que l'on s'amuse", dirent-ils à leur

mère. C'était des fruits de balisier, de jolies feuilles mortes de waapÚtã, des ananas sauvages, des fruits de canne-congo..."

Dans la vision globalisante de l'univers qui caractérise les Wayãpi, il n'y bien sûr aucun champ qui soit réservé. Lors des premières sorties, qu'elles soient en canot, dans les abattis et plus tard en forêt, on montre aux jeunes les principaux fruits comestibles; les traces et les laisses des animaux, leurs habitats; les plantes épineuses ou urticantes, celles à sève brûlante; les insectes et les serpents dangereux ... On leur conte aussi *in situ* les histoires ou les légendes les plus significatives; les anecdotes à l'origine du nom des lieux-dits. En un temps relativement court, mais surtout, de manière fondamentalement répétitive, ils connaissent donc l'essentiel.

Savoir débouche inéluctablement sur la capacité à reconnaître un objet au milieu d'un lot. Pour pouvoir reconnaître l'essentiel, il faut donc connaître tout. Cet élargissement de la connaissance passe de la ségrégation de chaque nouvelle découverte à son agrégation à ce qui est déjà connu, suivant la règle du "ça ressemble à ...", "c'est différent de ...". Cette méthode simple permet à chaque enfant de se créer un bagage cognitif qu'il confronte sans répit à celui des adultes. Il s'agit en vérité d'une démarche sans fin où tout Wayãpi, même une fois adulte, se montre infatigable : chaque espèce inconnue, chaque fruit présumé rare, chaque fleur insolite, pour ne parler que du végétal, sont rapportés au village et soumis à la sagacité de la collectivité. S'en suivent des discussions fort longues où l'on passe en revue les connaissances qui permettent de classer et de déterminer l'inconnu.

La pratique, de son côté, induit également des formes particulières de savoir. Ainsi, les femmes vidant quotidiennement gibier et poissons connaissent fort bien, via les graines ou les pulpes qu'elles trouvent dans les contenus stomacaux, les arbres et leur période de fructification, alors même que certaines de ces espèces sont peu connues d'elles en pied.

Au bout du compte, il n'existe aucune sanction autre que la capacité à se mouvoir et à s'épanouir dans la grande forêt. Bien sûr, même s'il n'existe pas d'autre spécialisation dans la société wayãpi que celle du chamane, cela n'empêche pas les membres de la sociétés d'identifier parmi eux des connaisseurs, ou plus simplement des individus davantage motivés que les autres. Ainsi, ce sont souvent des femmes qui sont réputées connaître les plantes médicinales, bien qu'il ne s'agisse pas là d'un domaine qui leur soit réservé.

*** Du bon usage de l'univers wayãpi**

Ceci nous amène à examiner le second des critères que nous avons retenus pour comprendre l'économie d'abondance des Wayãpi, celui des hauts rendements. Si ceux-ci sont largement liés au nombre élevé d'espèces exploitées, on est cependant loin d'avoir une équivalence entre espèces réellement exploitées et espèces utiles et encore moins entre espèces exploitées et espèces connues, même si ce taux d'utilisation de la diversité du vivant peut être globalement considéré comme élevé, tant pour les plantes que pour les animaux (REDFORD & ROBINSON, 1987; BOOM, 1987).

Nous prendrons cette fois pour exemple le cas de la pêche et des poissons, qui permet de bien mettre en lumière la complexité de la question. Bien que l'importance des cours d'eau et le plus ou moins grand nombre d'espèces présentes selon les bassins influent sur les temps et les rendements de chacun des trois sous-groupes contemporains, la pêche occupe une place marquante dans la vie des Wayãpi. Pour ceux du haut Oyapock, elle vient en seconde position derrière la chasse, fournissant près de 4 tonnes brutes annuelles, soit 28% des protéines de la communauté.

Nous avons pu constater, grâce aux inventaires faits par le Museum National d'Histoire Naturelle en 1976, que la connaissance des poissons des deux sous-groupes wayãpi de Guyane est quasi exhaustive, puisqu'avec 102 noms, ils nomment 100 espèces scientifiques. Il ne s'agit bien entendu pas d'équivalence stricte, puisqu'ils sur-nomment (9 noms pour 4 espèces latines) et sous-nomment (3 noms pour 6 espèces latines) certaines espèces. Seules trois espèces se sont avérées inconnues d'eux. Enfin sept espèces vivant dans des bassins fluviaux qu'ils ne fréquentent plus, sont nommées et donc conservées dans la mémoire collective.

Si l'on se tourne maintenant vers la production halieutique des hommes adultes, on constate, grâce à une enquête annuelle effectuée par nous en 1976-77 sur l'ensemble des producteurs d'une communauté, que 9 espèces ou groupe d'espèces affines fournissent l'essentiel de la production annuelle. Il s'agit, par ordre décroissant de :

Hoplias macropthalmus 1817,5 kg

Myleus pacu 496,25 kg

Pseudoplatystoma fasciatum 225,25 kg

Ageneiosus brevifilis 191,86 kg

Leporinus frederici 141,70 kg

Myleus ternetzi 140,34 kg

Myleus rubripinnis 132,3 kg

Prochilodus rubrotaeniatus 124,70 kg

Leporinus despaxi,

L. granti et *L. melanostictus* 121,24 kg

Soit un total de 3391 kg, c'est à dire 85,6% en poids des poissons capturés.

Les espèces importantes sont soit grosses, soit grégaires, parfois les deux, ce qui permet de nombreuses captures aux différentes époques favorables. Devant de tels résultats, on est en droit de se demander où se situe l'intérêt d'avoir une connaissance ichtyologique aussi raffinée ? Des

raisons que l'on peut qualifier d'écologiques sont avancées par les Amérindiens, telle la connaissance des chaînes alimentaires des poissons carnivores ou omnivores, mais la réponse, à notre sens, se situe ailleurs.

La confrontation de notre enquête de 1976-77 à celle, minutieuse, que nous avons effectuée en 1979-80 en suivant pratiquement heure par heure la production et la consommation de deux familles, montre que la capture des gros poissons (comme celle d'ailleurs des gros oiseaux ou des gros mammifères) n'est pas quotidienne. Cette rentrée, strictement du ressort des hommes, est liée à un effort de chasse important en termes de temps et de distance.

En revanche, c'est presque chaque jour que les petits poissons (et dans une moindre mesure les petits oiseaux) entrent dans la consommation des familles. Non seulement leur capture est aisée (dans la proximité immédiate du village) mais encore elle est aussi bien le fait des hommes que des femmes et surtout des enfants. La production de ceux-ci a été enquêtée à part sur un échantillon d'individus s'échelonnant de 8 à 15 ans et révèle une production importante de petites espèces. Seuls les adolescents font exception : leur intérêt, délibérément tourné vers des espèces plus grosses, se veut la preuve évidente de leurs capacités naissantes de chasseur-pêcheur sur le chemin de l'âge adulte. Cette orientation se traduit surtout par une baisse de leur productivité globale et une amplification de leur effort de chasse et de pêche.

On constate ici sans ambiguïté que la connaissance du vivant joue pleinement son rôle, en terme de complémentarité, dans l'économie de subsistance et l'on pourrait l'énoncer par la formule suivante : "je mange beaucoup grâce aux grosses espèces; je mange chaque jour grâce aux petites". De plus, l'exploitation des petites espèces, faite à courte distance, non seulement libère du temps à consacrer à d'autres activités, mais encore soulage la pression de pêche effectuée sur les grosses. Pour convaincre de l'intériorisation de ce schéma complémentaire, je rappellerai simplement que les petites espèces (sauf une, le piranha, *Serrasalmus eigenmanni*) ne font l'objet d'aucun type de tabou de capture ou de consommation (F. GRELAND, 1985).

Dernier pilier de l'abondance enfin : les faibles temps consacrés à l'approvisionnement en protéines animales. L'enquête effectuée en 1976-77 pendant un an, a pris en compte l'ensemble des déplacements réalisés pour les activités de chasse et de pêche ainsi que les temps consacrés à ces occupations à partir d'un échantillon représentatif. Pour une communauté, les résultats montrent qu'en 61 jours de sorties annuelles à raison de 6h30 en moyenne par sortie, un homme assure une production brute, couvrant mammifères, poissons, oiseaux et reptiles, de 493 kg, soit une moyenne de 8 kg bruts par journée d'activité. Sans prendre en compte la totalité des paramètres, ces chiffres expriment pourtant bien l'abondance. Abondance reproductible d'ailleurs, comme le montre une enquête réalisée selon le même protocole par OUHOUD-RENOUX (1994) en 1993-94. Il obtient, pour une population rapportée identique, une production annuelle de 551 kg par personne. Selon son propre jugement, la "différence positive, compte tenu des variations saisonnières d'une année sur l'autre, est tout à fait négligeable".

L'activité agricole est sensiblement plus lourde. Elle réclame environ 40 journées de travail de 6h par personne pour la mise en culture d'une surface moyenne de 0,51 ha (GRELAND & HAXAIRE, 1977). Si l'abattage est assuré par les hommes, les femmes dominent toutes les autres opérations. Notons que cette surface moyenne a nettement augmenté, puisque pour la

période 1950-55, elle était estimée à 0,34 ha (P. GRENAND, 1981). A ce temps, s'ajoutent 42 sorties annuelles de cinq heures en moyenne consacrées à la récolte et la collecte, entièrement féminines, du bois de chauffe. Pour le seul manioc, la production est de 57,1 kg par femme et par semaine, le rendement à l'hectare étant de 18,4 tonnes (F. GRENAND, 1993).

Ainsi, aux 396 heures annuelles nécessaires par producteur pour assurer la capture des protéines, s'opposent les 450 heures annuelles indispensables à chaque producteur pour la gestion du système agricole. Si l'on ajoutait le temps consacré à la cueillette, on arriverait cependant à une image proche de l'équilibre.

Après l'examen successif des critères permettant de saisir les différentes facettes de l'abondance, essayons maintenant d'en approcher le vécu.

III - Pourquoi l'abondance ? : le discours wayãpi

Pour tout Wayãpi, la réussite dans l'existence se traduit par un principe duel de base : "avec mon gibier et mes poissons, mon épouse peut offrir des repas collectifs à mes amis et mes parents; avec la bière de manioc de mon épouse, je peux offrir une fête à la collectivité". Sous sa coquille pragmatique, cette conception prend ses assises dans les fondements de la société.

Contrairement à une imagerie classiquement répandue, les Amérindiens se ressentent, en tant qu'individus, rarement égaux. Bien au contraire, un fort climat de compétition et d'émulation, tant qualitatif que quantitatif règne en permanence, se traduisant pour les hommes en terme de réussite cynégétique et halieutique : belles prises autant que forts tonnages. Pour les femmes, en terme d'art culinaire : profusion autant que diversité des préparations culinaires.

L'égalité règne pourtant en deux points essentiels : les indices concernant la présence ou l'abondance de telle ou telle espèce doivent faire l'objet d'une totale transparence, ce qui donne une chance à tous; les captures doivent être impérativement redistribuées et partagées, soit sous forme de don, soit sous forme de repas collectif. Manger ou boire seul est pour un Wayãpi le comble du mauvais goût et de la mauvaise éducation ! Interviennent bien sûr ici non seulement le jeu subtil des relations de parenté, mais également le poids des tensions interfamiliales. Le partage du savoir et de la production est impératif, non seulement parce qu'il permet une forte émulation sociale, mais aussi parce que son non-respect est interprété comme une volonté d'auto-marginalisation. Une vision du monde se dessine ainsi derrière une éthique sociale et un mode de production. Mais de quelle vision du monde s'agit-il ?

L'univers wayãpi est constitué de plusieurs mondes plats superposés. Au milieu, notre terre, plate comme une galette de manioc et construite par des architectes qui antécèdent le Créateur de l'humanité; une seconde équipe d'architectes, en dansant, a amarré le premier ciel là où il se trouve aujourd'hui. C'est celui des vautours, maîtres de la décomposition et de la pourriture; un autre ciel, plus haut encore, sert de résidence au Créateur du monde et aux âmes purifiées des morts (taÚwe). A l'étage inférieur, un monde du dessous, toujours aussi plat, où la vie est dominée par des paresseux géants humanisés, les wo'o, véritables miroirs de notre animalité. La forêt, qui couvre notre terre, est donnée comme incréée; hors des contraintes du temps, elle médiatise en quelque sorte toutes les forces de la nature. L'humanité, quant à elle, est bien

l'oeuvre du Créateur, Yaneya, mais elle aura dû être anéantie à deux reprises, par le feu puis par le déluge, avant de demeurer sous sa forme imparfaite actuelle.

Sur notre terre, s'agencent des ensembles de cercles concentriques allant du village à la grande forêt. Les hommes se situent au centre de ces cercles; plus on s'en éloigne, plus l'espace est aux mains d'entités surnaturelles. Le combat pour la vie se superpose ainsi strictement à un combat métaphysique. Pourquoi ce double combat ? Chaque espèce que renferme la nature est en effet possédée par un "maître" nommé -ya. Dans l'absolu, chaque espèce animale est dominée par un maître spécifique mais une hiérarchie de fait s'établit descendant des espèces les plus importantes vers les plus infimes; tous les individus d'une espèce constituent un troupeau que le maître, véritable magicien, déplace, atomise ou concentre à volonté. Tous ces maîtres dépendent à leur tour d'un maître suprême nommé Kulupi. C'est de ce système emboîté de domination de la nature que dépend la rareté ou l'abondance du gibier et du poisson et c'est dans ce schéma spatial que s'insèrent les activités de subsistance évoquées plus haut, avec une opposition marquée entre agriculture féminisée, liée aux cercles rapprochés, et activités de prédation masculinisées, liées aux cercles éloignés. Tolérés plus qu'acceptés, les hommes doivent s'y comporter et y agir avec prudence. Leur connaissance intime des espèces leur sert bien sûr à nourrir leurs familles au village, mais aussi à détecter les présages, molāwā, et à identifier avec sûreté les gibiers tabous en période d'interdit, manÚwo naykoy (F. GRENAND, 1985). Mais par dessus tout, et là réside la plus périlleuse des tentations : ils doivent savoir limiter leurs captures. Le problème se pose donc en ces termes : dans un système qui repose sur des ressources sauvages, lorsque le gibier et le poisson sont abondants et faciles à capturer, pourquoi et ensuite comment contrôler son avidité ? C'est dans la délicate interprétation de la limite de l'acceptable que réside l'équilibre du système. D'où une relation avec les entités surnaturelles vécue à travers un jeu subtil d'agressions, yapisi, et d'alliances, yekway, qui sont d'ailleurs le strict calque de celui que les Wayāpi entretiennent avec les ethnies qui leur sont voisines.

Cette relation se traduit par l'émergence d'un *ethos* en parfaite cohérence avec des pratiques qui peuvent se résumer en une proposition à la fois simple et forte : "les maîtres de la nature me laissent prélever leurs sujets, sans que cela soit pourtant dépourvu de mauvaises surprises; si j'en prélève trop, ma société est menacée d'abord de mal-être, ensuite de mort biologique". Les vengeances les plus communes des maîtres touchent en effet soit l'enfant, maillon fragile de la communauté, soit le chasseur-pêcheur à travers un syndrome psycho-pathologique d'impuissance à produire, nommé pane (P. GRENAND & al., 1987).

Affleure ici un thème fondamental de la pensée, non seulement des Wayāpi, mais aussi de tous les Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1992) celui de l'animalité opposée à la divinité. Le principe de la vie humaine repose sur une composante animale (teange), maîtresse de toutes nos envies, considérées comme des immodérations, et sur une composante spirituelle, appelons-la âme, (laÚwe), porteuse du meilleur de nous-mêmes, entre autre de ce caractère altruiste qui nous pousse à la grandeur à travers le partage et la redistribution permanente des biens. Cette même composante nous rapproche du Créateur, à qui les hommes n'ont toujours pas pardonné de les avoir abandonnés à leur imperfection. En n'ayant pas pu ou pas su conservé leur part d'immortalité primordiale, les hommes ont, en quelque sorte, échappé au divin et se trouvent du même coup sous la menace perpétuelle d'une troisième destruction. C'est dans ce rapport au monde conflictuel et angoissé que se meut l'éthique wayāpi.

Il y a là pour le moins un paradoxe : d'un côté, la société se sent menacée dans son essence par le principe de l'animalité, de l'autre, elle valorise de façon évidente cette animalité en tant que proie. C'est en effet de proies carnées considérées comme la "vraie nourriture" que se nourrit notre corps périssable, leteke. Sans elles, celui-ci se séparerait de notre âme.

Le paradoxe se résout dans un équilibre subtil entre divinité (incluant l'humanité, on l'aura compris) et animalité. Cet équilibre repose sur un comportement pondéré, wote ekoy. Son contraire est l'excès, eite pÚaso, qui se traduit d'abord par la rencontre conflictuelle avec les ayã, terme générique recouvrant les maîtres des animaux, -ya, les ombres des morts qui devenu après le trépas notre double animal résiduel, teãnge, et les monstres anthropophages de la forêt et des eaux, ayãpolosu'u et Úpo. Ce conflit débouche sur la maladie voire la mort, à moins que le chamane, lien unique aussi bien entre humanité et forces surnaturelles qu'avec les univers chtoniens ou célestes, ne restaure l'équilibre perdu. Plus rarement, mais de façon significative, ce glissement vers l'animalité débouche sur la métamorphose, inu, figure extrêmement récurrente de la mythologie wayãpi (F. GRENAND, 1982).

Ce partage de l'univers entre divinité inaccessible et animalité est l'opposition délicate que vivent au quotidien les Wayãpi. En tentant de contrôler tout excès délétère, elle leur fournit un cadre débouchant sur une exploitation durable des ressources

Conclusion

La vision globale du mode d'exploitation et d'appréhension de l'espace à laquelle nous sommes parvenus montre sans doute aucun que nous sommes face à une société perdurant, au delà des perturbations suscitées par des agressions coloniales successives, dans des pratiques largement précolombiennes. Nous venons de montrer (GRENAND & GRENAND, à paraître) que si les Wayãpi ont une vision dramatique de l'alliance avec notre monde, ils savent fort bien intégrer notre technologie en en minimisant les risques. Nous l'avons vérifié pour le passage de l'arc au fusil (P. GRENAND, 1995); l'introduction d'autres objets, désormais essentiels comme le moteur hors-bord ou l'épervier en fil de nylon, mériterait également une analyse approfondie.

Les éléments dont nous disposons nous permettent d'affirmer que les Wayãpi, que ce soient les communautés du Brésil ou bien celles de Guyane Française, rejettent, dans l'état actuel des choses, les formes de développement qui leur sont proposées. Nous l'avons bien vu, une fois de plus, en octobre 1994, au cours de discussions préliminaires pour la création du Parc Naturel du Sud Guyanais qui englobera trois ethnies amérindiennes : une singulière défiance accueillait les propositions d'emplois, tels ceux de gardiens ou guides d'écotourisme. Cette défiance, au delà de toute analyse, peut-être rendue par la parole d'un ami wayãpi prenant à coeur depuis vingt cinq ans tous les projets de développement concernant son ethnie : "Devrons-nous devenir gendarmes sur notre propre terre ?". Cette boutade ne traduit rien d'autre que le sentiment d'une incongruité : une réglementation défensive et coercitive de l'environnement, générée par des étrangers à la forêt et à son mode de fonctionnement holiste, ne peut déceimment venir s'appliquer sur des espaces qu'ils contrôlent déjà entièrement, avec la forte conscience d'agir dans le sens d'une pérennité de l'abondance.

Rôle du surnaturel dans la gestion des ressources naturelles chez les pêcheurs Ntomba (Equateur, Zaire)

Hélène PAGEZY

INTRODUCTION

Chez les Ntomba, les récits de pêche et de chasse hors du commun parce que miraculeuses font référence à l'intervention de *bilima*. Ces génies de la forêt ont élu domicile dans des lieux qui se distinguent par leur caractère insolite : tourbillon dans les rivières, arbres à forme bizarre, mares bordées d'une végétation inhabituelle, termitières des *bisobe*, savanes acides naturelles (Van Everbroeck 1974, Mong'Etokwa-Katamu 1977). Par leur résidence fixe, ils se distinguent des *meeti*, esprits vagabonds qui importunent les gens. Désireux d'aider un des siens, un ancêtre décédé prend la forme d'un esprit vagabond (*elima mpombo, soonde, zebola, ntambu*) et rend la personne malade afin de se révéler à elle (Van Everbroeck 1974). Quelqu'un qui souffre d'*elima* voit toujours des Blancs. Par l'action de médicaments indigènes, le guérisseur des grands rites de possession (Van Everbroeck 1974, Corin 1976) chasse l'*elima* et l'esprit protecteur de l'ancêtre reste.

Les *bilima* sont considérés comme des êtres intelligents, doués de volonté propre, jouissant d'une grande autonomie. Certains sont mariés, d'autres célibataires. Il y en a qui sont bons et favorisent la vie et le bonheur des hommes, d'autres sont mauvais et n'ont qu'un souci : rendre les villageois malheureux. On sait si l'*elima* est bon ou mauvais à partir de ses actions dans le lieu qu'il protège : abondance de poisson, fécondité des femmes, fréquence des décès.

Les esprits sont hiérarchisés et n'ont pas les mêmes fonctions. Par exemple, chaque territoire de clan est nanti d'un esprit-chef et de nombreux autres esprits qui lui doivent obéissance. L'esprit-chef protège le clan. Un autre esprit impose aux villageois l'abstention de certains aliments nuisibles à leur santé. Dans la forêt, les *bilima* mâles veillent sur le gibier ou les cultures, leurs femmes sur les poissons. Ces animaux qui ne disparaissent pas au cours d'une saison comme le font les chenilles ou certains insectes, seraient en fait leurs propres enfants.

Les *bilima* ne traitent ordinairement qu'avec ceux qui ont quelque autorité dans le village : directement avec les chefs de village, chefs de clan, par l'intermédiaire des mânes avec les chefs de famille, les vieux et les féticheurs. Les particuliers peuvent également entrer en contact avec les *bilima* par la prière.

Les contacts entre *bilima* et vivants s'établissent dans le rêve. En lui-même, le rêve n'est pas important. Ce qui l'est, c'est son interprétation (*a posteriori*) et ses conséquences.

TERRITOIRES DES PRINCIPAUX BILIMA DU LAC TUMBA

Mola Imana (de Mpaha Lokumu) a reporté sur une carte les territoires des principaux *bilima* du lac Tumba (fig. 1).

L'esprit-chef de la rivière Lolo et ses affluents occupe le vaste empire de Lolo. Il vit en couple et a de nombreux enfants: poissons et gibier.

Parmi les *bilima* méchants, Mbolo règne sur la région sud-est du lac Tumba. Ce couple habite la presqu'île de Mabali près de Mabinza et a de nombreux enfants. La femme est blanche et ressemble à une sirène. Mbolo habite précisément l'endroit du lac appelé *mobango ou itupu*, c'est à dire un haut fond. C'est un lieu de frai : on y voit "frétiller" des quantités énormes et inhabituelles de poissons.

Le lac n'est pas un lieu privilégié pour les *bilima*. Pour toute la région sud, Mbolo à Mabali et Malinga Boteke près d'Ikoko Motaka sont les deux seuls *bilima* présents. Leur résidence, appelée *itupu*, est l'endroit où se pratique la pêche traditionnelle collective "*grand enzu* "

L'adjoint de Mbolo, Mobenga, habite à côté du campement de Mokoba près de Nsoli, dans un endroit dangereux où de nombreux pêcheurs ont trouvé la mort.

A Yembe, l'esprit Lokio a des légumes comme enfants. Il ressemble à un boa qui aurait une ligne blanche sur la face et autour des yeux.

A Nkolo, il y a un *elima* très fort, Bokanga Bolongomo, qui habite l'arbre *bolondo*. Ses branches ne tombent pas sous lui mais sous terre tandis que ses feuilles mortes ne tombent pas de l'arbre.

A Mpaha il y a beaucoup de *bilima*. Le plus populaire est Mpembe Inyembe, de sexe féminin, qui donne de nombreux enfants et les jumeaux. Cet *elima* habite la partie de *l'esobe* (savane acide naturelle) qui ressemble à un îlot de grands arbres. Les gens s'y rendent pour prier. Ils prennent une herbe courte (*molelengé*) la roulent dans leurs cheveux et partent sans se retourner. La nuit suivante, Mpembe Inyembe leur apparaît en rêve pour les tester. Elle leur envoie un Pygmée affamé qui réclame une *chikwangue* (pain de manioc). Ou bien c'est une femme qui demande du sel, ou des enfants qui sollicitent de l'aide. Il ne s'agit pas de personnes mais bien de Mpembe Inyembe. Elle donne en rêve un oeuf et unealebasse pour un enfant et pour des jumeaux deux oeufs et deuxalebasses.

Nzalekenga est un village de forêt auquel sont associés cinq campements de pêche situés sur les affluents de la rivière Lolo. Dans chacun des quartiers de Nzalekenga résident plusieurs *bilima*. Les petits poissons des marais et le gibier sont leurs enfants. Par exemple, dans le quartier de Bopeka on trouve quatre *bilima* (Boteke, Boonga, Bopeka, Melipe) qui vivent en couple. Le grand père de Melipe (Melipe me nkala) habite le quartier de Bongolo, ainsi que ses petits frères (Melipe me Maiha, Melipe me Bokoha, Melipe me Mokolo). Ihongo Bopeka et Malongo sont les filles de Bopeka. Liembo i Mempake est un *elima* célibataire (homme) qui donne du gibier mais pas de poisson. Le quartier de Bompia a la chance d'abriter le couple de *bilima* Mongotele, parents de jumeaux, qui rendent les couples féconds et leur donnent beaucoup d'enfants dont des jumeaux.

A Malebela, campement de pêche saisonnier sur un affluent de la Lolo, on trouve plusieurs *bilima* par quartier. Chacun a en charge une portion de rivière. La plupart d'entre eux vivent en couple et ont de nombreux enfants. Dans le premier quartier réside le chef, Nsong'entena. Juste à côté est installée Bomola bo Monsele, femme seule ayant des enfants. Puis le couple Boliema Yombe dont la femme est muette. Les deux autres quartiers sont habités chacun par trois couples, dont des parents de jumeaux. Il arrive que les *bilima* changent de résidence. Si l'un d'eux

est mauvais, leur chef Nsong'entena peut le permuter. On s'en rend compte car le poisson redevient abondant. Les marais proches de Malebela ont aussi leurs *bilima*: Ehaba règne sur l'écopage. Melongo a récemment permuté avec le méchant fils de Mobenga, qui régnait sur le campement de Bokoba.

Tous les campements ont un propriétaire, descendant du pêcheur qui s'y est installé le premier. Pour l'écopage et la pose de grands barrages de nasses, le propriétaire doit demander chaque année l'autorisation de pêche aux *bilima*. Un peu avant la saison, il se rend sur le lieu d'écopage et interroge *l'elima* qui lui donnera sa réponse en rêve le jour suivant. Dans le cas des barrages, le propriétaire s'écarte en forêt pendant quelques jours sans couper cheveux ni barbe. Il ne se lave pas non plus. Il mâche du poivre indigène (*monongo molukutu: Aframomum melegueta Zingiberaceae*) des noix de cola et une noix nyunyu qu'il recrache en interrogeant *l'elima*. Puis il rentre. *L'elima* lui adresse sa réponse en rêve. Si elle lui réclame un enfant, l'un des siens risque de mourir ou de disparaître.

INTERVENTION DES BILIMA DANS LA GESTION DU GIBIER ET DU POISSON

Les cinq récits de Mola Imana Symon montrent bien la façon dont interviennent les *bilima*.

1- Aventure de Ngenge (village de Mpaha Lokumu)

L'oncle maternel Ngenge de Mola Imana a eu affaire avec le terrible *elima* Mbolo lorsque Mola avait sept ans.

Un jour Ngenge a eu une chance extraordinaire : il a trouvé des animaux dans tous ses pièges : des *mbuli* (situtunga), *nsombo* (potamochère), *eiko* (athérure). C'est alors que *l'elima* Mbolo l'a accusé d'avoir tué trop de ses enfants et lui a réclamé en contrepartie un des siens. Ngenge a refusé. Mbolo est revenue en rêve et lui a demandé pourquoi il continuait de chasser dans la forêt. Le lendemain Ngenge a encore trouvé des animaux dans chacun de ses pièges. Parmi ces animaux, un *mbuli* vivant avait un côté pourri et l'autre pas. Ngenge a tué l'animal et l'a laissé. Pendant deux jours il a relevé ses pièges et trouvé de nombreux animaux dont encore un *mbuli* vivant de très grosse taille. Il l'a tué et est allé chercher du renfort. Puis il a partagé l'animal avec toute sa famille et a envoyé une partie (celle où avait pénétré Mbolo) à sa soeur Yombe Masala qui habitait Ikoko Motaka. Quatre jours plus tard, celle-ci est tombée malade. Son mari s'est rendu à Ngele chez le guérisseur Nkumu. Il a découvert la maladie *ngonde* (ventre bombé avec douleurs). En fait ce n'était pas la maladie *ngonde* mais bien Mbolo. Deux mois plus tard sa soeur est morte. Une semaine après il revoit Mbolo en rêve et elle lui dit : "Tu vois ce qui est arrivé. Tu n'as pas voulu me donner quelqu'un je l'ai donc pris moi-même. Maintenant tu peux continuer de chasser". Mais Ngenge a refusé et n'a plus chassé.

2 - Aventure de Malinga (village de Mpaha Lokumu)

Un autre oncle maternel de Mola Imana, Malinga a eu lui aussi une aventure avec Mbolo.

Parti pêcher à Membe, le grand marais de Mpaha (itupu *i mbolo* où habite l'esprit Mbolo) qui continue jusqu'à la station de recherche I.R.S avec ses nasses *meleke*, Malinga trouve beaucoup

de poissons. A plusieurs reprises il voit *elima* Mbolo (la femme) en rêve. Elle lui dit : "Tu as pris beaucoup de mes enfants. J'ai aussi besoin d'avoir le tien". Il refuse poliment en disant "Excusez moi, je ne savais pas que ces poissons étaient vos enfants, ayez pitié de moi" Mbolo répond : "Vous les avez déjà consommés tu me les dois". Malinga continue à prier Mbolo. Celle-ci lui dit : "Si je te pardonne tu devras refuser de pêcher la-bas". Malinga a accepté et s'est engagé comme menuisier dans le projet d'"Habitat pour l'Humanité" de la mission de Ntongo.

3 - Aventure de Mbalo (village de Mpaha Lokumu)

Un autre homme de Mpaha, Mbalo a tellement pêché dans ce même marais que même les hameçons non appâtés avaient des poissons. C'est alors que *l'elima* Mbolo lui a demandé un enfant. Mbalo a refusé et est de nouveau parti pêcher avec 200 hameçons. Il a attrapé 200 poissons, le maximum "Pourquoi ?" se demande-t-il. "Depuis que je pêche, je n'ai jamais eu autant de chance". Il revient au campement et attrape toujours autant de poisson, même sans ver. La nuit, il voit en rêve une femme blonde qui lui dit : "Que fais tu ici Mbalo ?". "Je suis venu chercher quelques poissons pour nourrir ma famille". "C'est bien mais pourquoi es tu venu consommer ma famille ?, Mbalo tu as eu beaucoup de poissons et je t'en veux, tu vas voir". Mbalo se réveille et entend des bruits de caïmans (*ngonde*) dans toute la forêt (il était seul à les entendre). Il demande à son fils : "Entends tu les caïmans ?". "Non". Au matin il part relever ses hameçons : 199 sur 200 n'ont rien. Le dernier hameçon a capturé un singe *nsoli*. Mbalo laisse le singe et revient troublé de cette histoire. Tout de suite il demande : " Y aurait-il un cas de décès chez moi ?". Inquiet, il s'en va. De retour à sa maison il donne les poissons pêchés à ses trois femmes. Ses enfants qui avaient un "esprit" un peu "fort" n'ont rien eu, mais ses deux neveux sont morts le jour-même de fièvre et de diarrhée. Ils sont partis travailler au service de *l'elima* Mbolo.

4 - Aventures de Mwanza mo Mongo et Makanga (villages de Mabinza et Ikoko Motaka sur le lac)

A Mabinza, village riverain du lac, se pratique en saison sèche la pêche traditionnelle appelée "grand *enzu* ". C'est la seule pêche sur le lac où interviennent les *bilima*. *Enzu* consiste à encercler au moyen de nattes les tas de branches déposées deux semaines avant dans un endroit soupçonné poissonneux et à les capturer dans une grande nasse. A Mobango, lieu de frai semble-t-il, on fait "grand *enzu* " en multipliant cette technique de pêche par quatre ou cinq. Avant de pratiquer "grand *enzu*", le *nanga*, propriétaire du site et responsable de la pêche, doit entrer en contact avec Mbolo, *l'elima* de l'endroit. En passant devant *itupu*, le *nanga* remarque beaucoup de poisson qui sautent et jouent. Il décide alors de regrouper sa famille pour pêcher. Alors Mbolo lui apparaît en rêve. Elle lui dit : "Je te donne deux pirogues de *chikwanges* ou de bananes *plantain* (métaphore pour désigner les poissons) mais tu dois me donner un des tiens". Le *nanga* refuse de donner un enfant mais va tout de même pêcher. Adviennent que pourra. Il a été pris par *l'elima*. Mwanza mo Mongo est mort (d'hypertension) au mois de décembre.

A Ikoko Motaka habite *l'elima* Malinga Boteke. Confronté au même problème, le *nanga* Makanga a refusé de donner un enfant à cet *elima* et ne pêche plus depuis six ans. Dans un tel cas, une autre personne de la même famille pourrait se substituer à lui, mais tous refusent car aucun ne veut sacrifier d'enfant.

5 - Une pêche au lac Tumba (récit de Mola Imana Symon)

"Il y avait dans le lac un coin appelé *itupu i Mbolo*, ce qui signifie l'habitat de Mbolo. Là, vraiment dangereux !

Une fois, un pêcheur se dit : *"En mémoire de moi, pourquoi ne pêche-t-on pas en itupu (endroit profond, vraisemblablement frayère) ? Car itupu est un coin du lac comme les autres et je pense qu'il y a beaucoup de poissons là-bas"*.

Vers 15 heures, ce pêcheur prend ses instruments de pêche pour aller pêcher. Il se dit *"Je vais mettre mes filets à cet endroit"*. Au moment où il les place, il voit des poissons sautant d'ici-de là, partout autour de la pirogue. Puis il retourne chez lui.

La nuit vient. Et le pêcheur dit à sa femme : *"Demain, j'aurai beaucoup de poissons parce que j'en ai vu vraiment. C'est terrible depuis ma naissance"*.

Le matin, aussitôt, le pêcheur prend ses outils de pêche pour aller voir ses filets. Crouac, crouac, doucement, doucement, il enlève la première branche. Alors il voit que ses filets ont capturé beaucoup de poissons, toujours de bons poissons. Il remplit toute sa pirogue.

Le lendemain, la même chose, et le lendemain encore. Vraiment c'est trop.

Jour après jour, pendant la nuit, le pêcheur rêve. Un homme lui dit : *"Cher pêcheur, je vous ai offert mes enfants. En tous cas beaucoup, mais aujourd'hui tu dois rembourser. Sinon nous allons lutter."* Le pêcheur répond : *"Quels enfants m'avez vous offert ?"*. Mbolo lui dit : *"Les poissons que tu captures chaque jour, ne sont-ils pas mes enfants ?"*. Le pêcheur répond : *"Père, regardez moi, je suis très pauvre de la nature. Que voulez vous de moi ?"*. Mbolo lui répond : *"Ce sont bien mes enfants que je t'ai donnés, quittes à toi de me donner le tien"*. Le pêcheur éprouvé le supplie en lui disant : *"Pardon, mon Père, je ne savais vraiment pas que les poissons que j'ai capturés étaient les enfants de quelqu'un. Pardonnez moi. Moi, je n'ai qu'un fils. Prenez tout à mon égard, et laissez moi avec ma femme, mon fils et c'est tout"*. Mbolo lui répond : *"Non j'aime toujours le tien, c'est-à-dire ton enfant"*.

Après la réponse de Mbolo, le pêcheur voit un *bokulu* (aigle pêcheur), grand oiseau de chez nous. Il vient et prend son fils. Comme ça, il commence à pleurer. Aussitôt il se réveille.

Sans toutefois raconter l'histoire, le matin, le pêcheur continue sa pêche.

Alors, derrière lui, l'enfant tombe malade, en tous cas, sérieusement malade. Sa femme commence à pleurer. Elle dit : *"Est ce que ce ne sont pas les sorciers bandoki, ça ?"*

Le pêcheur vient au bord, il accoste avec beaucoup de poissons, encore plus que la veille. Il appelle alors sa femme mais celle-ci ne répond pas.

"Pourquoi ?" se demande le pêcheur. Il se souvient du rêve. "Comment, pense-t-il, y aurait il un problème ?"

Il court chez lui et trouve son enfant malade. "Pourquoi restes tu à la maison, dit-il à sa femme, prends l'enfant et allons à l'hôpital".

"Comment ? " dit le Docteur. "Mon enfant est malade", répond le pêcheur. "Depuis quand ?" "Aujourd'hui même". Alors le Docteur donne un coup d'injection et dit : "Allez à la maison, pas de quoi".

Arrivé chez lui, après deux heures, l'enfant laisse sa vie ; c'est-à-dire il est mort.

Malheur au pêcheur !

CONCLUSION

La gestion des ressources naturelles, gibier et poisson, passe chez les Ntomba par l'intervention des *bilima*, esprits régnant sur un territoire délimité peuplé de gibier et de poisson. Ces animaux sont leurs propres enfants. Les *bilima* sont libres de les donner ou les refuser à un pêcheur. Ils font connaître leurs intentions au cours de rêves métaphoriques. Pour faire bonne pêche il ne faut pas oublier de prier les *bilima*, mais une pêche hors du commun exige en retour le don d'une vie. Le bénéficiaire peut accepter ou refuser le marché et passer outre. Dans ce cas, tout événement malheureux survenant à des proches sera interprété comme venant des *bilima*. Il s'ensuit que les Ntomba n'ont aucun intérêt à exercer une trop forte pression de chasse ou de pêche, en particulier dans les frayères du lac, lieux qui abritent les enfants des *bilima*. On comprend aussi l'échec au niveau local de la station de recherche IRS-Mabali, construite dans les années 50 par les Belges, et située au bord du lac Tumba sur la résidence même du terrible *elima* Mbolo, site magnifique, giboyeux et poissonneux puisque respecté par les gens. C'est comme si les Blancs s'étaient alliés avec le diable.

Les chasseurs-cueilleurs de RCA et du Cameroun

Serge BAHUCHET

avec la collaboration de Daou JOIRIS

1. Les Pygmées Aka de RCA

Pour les Aka, l'intégration de l'homme avec la nature se réalise par le retour des âmes des morts, comme forces immatérielles qui animent le milieu forestier. Lors du décès, le défunt est enterré dans le campement mais celui-ci est abandonné définitivement ; on ne s'y établira plus jamais. Ainsi l'âme s'échappe-t-elle pour retourner à la forêt qui repoussera à cet endroit-là.

Les esprits ne pénètrent dans le camp, monde des humains, que lors des cérémonies. Mais ils ne pourvoient au bon approvisionnement des hommes que lorsque ceux-ci se comportent bien vis-à-vis d'eux, mais aussi si la bonne entente règne dans la communauté.

MYTHOLOGIE ET COSMOLOGIE

Bémbé le Dieu créa le monde, c'est-à-dire le ciel, la terre, la forêt et les animaux. Il façonna ensuite le premier couple, l'homme *tòlè* et sa soeur *ngólòbáńzò*. Il y ajouta plus tard un frère cadet, *tònzángá*. A ce dernier Bembe fit don de la sagesse, du savoir et des biens de ce monde. *Tole* quant à lui hérita de la curiosité, mais il déroba les biens primordiaux à son frère afin

d'assurer la survie de sa famille. A cause de ce vol, peut-être, le Dieu Créateur se retira dans le ciel kómbá, où il vit désormais et avec lequel il se confond, sans accorder la moindre attention au monde qu'il a créé. Le couple des jumeaux primordiaux, Tole et Ngolobanzo, donna naissance à deux enfants dont l'union engendra l'Humanité. Depuis ce temps initial, les trois créatures originelles et leur famille continuent de vivre dans un monde parallèle, qui représente aux yeux des Hommes l'idéal auquel toute société humaine doit se conformer.

Depuis les origines, les esprits des Humains, bè.zíò, après la mort, peuplent la forêt où ils mènent une existence infinie, sous les ordres des esprits des deux pères de l'Humanité, è.zÉngì et zìàkpókópó. Ces mânes sont neutres envers les êtres humains, ils agissent d'une manière bénéfique ou maléfique en fonction du comportement des vivants entre eux, et du respect dont ceux-ci font preuve à leur égard.

Dans la pensée aka, la forêt est le royaume des mânes, le village est un monde non humain, mauvais et dangereux, alors que le campement est l'unique monde humain. Toutefois, on considère que les zones hors de la forêt, c'est-à-dire la lisière, les villages et les rivières, sont hantées par de mauvais esprits étrangers.

La forêt, c'est-à-dire la Nature entière, est imprégnée de principes vitaux; de ceux-ci un individu peut s'approprier le pouvoir spirituel kúlú, soit par héritage, soit par initiation, pouvoir qui l'assistera en favorisant ses diverses entreprises. Cependant les forces malignes kòsé sont irrésistiblement attirées par la malveillance et la médisance entre les Humains. Le mal que chacun secrète envers les autres est la cause des malheurs des hommes, car il provoque le dégoût voire la colère des mânes et les éloigne des campements. En effet, véritables maîtres de la Forêt et de ses ressources, ce sont les Mânes, sous les ordres de l'Être Suprême è.zÉngì qui permettent aux Hommes de trouver leur subsistance, en particulier en poussant les animaux vers les chasseurs.

RITUELS

Les actes religieux des Aka se regroupent en deux types : de larges cérémonies publiques qui concernent la communauté dans son ensemble, ou bien des rites intimes de petite envergure, pour des propos d'ordre privé.

Tous les rituels sont liés à trois fonctions fondamentales : - propitiation des forces surnaturelles (mânes ou dieu de la forêt è.zÉngì), afin de procurer abondance et fertilité; - divination pour découvrir la cause des désordres ou les résultats probables d'une action future; - propitiation, pour calmer les esprits irrités, soit les mânes ancestraux pendant une période de pénurie ou de conflit social, soit les esprits animaux après le <<meurtre>>, la mort de l'animal au cours de la chasse. Certains rituels sont entrepris avant un voyage : dans la pensée aka, fondée sur la juxtaposition des mondes et de leurs valeurs, camp, forêt et village, tout passage d'un monde à l'autre est potentiellement dangereux et nécessite une action rituelle.

Alors que chaque homme adulte entretient de bonnes relations avec des esprits familiers, seuls certains spécialistes ont le pouvoir de rencontrer les esprits majeurs : l'Aîné (è.zÉngì dieu de la

forêt), le maître-chasseur (è.bòmò l'esprit de l'Eléphant) et le devin-guérisseur (bè.zìò les mânes). Les différents esprits interviennent sous forme de masques végétaux dans certaines cérémonies.

C'est la chasse qui est l'activité centrale d'approvisionnement; du fait qu'elle est hautement dangereuse, aux résultats imprévisibles, elle cristallise nombre de rites de diverses natures, enchaînés selon une séquence qui ne varie pas : propitiation - purification - propitiation - (chasse) - expiation - remerciements.

Le chasseur porte des charmes è.sìmbò ou des marques sur le visage; il attire l'attention des mânes sur son filet en le frappant de feuilles avant la battue. C'est autour de la chasse à la sagaie que les rituels sont les plus remarquables car une campagne de poursuite est accompagnée d'une succession de cérémonies collectives, au camp de base avant le départ des chasseurs, suivie de plusieurs danses au bivouac de chasse même, puis, après la chasse victorieuse, à nouveau au camp (deux cérémonies menées par le maître-chasseur túmá, mò.nzòlì et z'(c)b'(c)k'(c), cette dernière avec la participation d'un masque de feuillages représentant l'Eléphant).

Une période d'échecs répétés à la chasse entraîne une cérémonie de divination ou de propitiation (è.sà) au cours de laquelle dansent autour des sagaies plusieurs esprits bè.zìò, sous la forme de cônes de feuillage.

Lorsque c'est de maladie qu'il s'agit, ou de troubles sociaux, voire de décès suspect, le devin-guérisseur nganga interroge les mânes, à travers un grand brasier, au cours d'une cérémonie publique ò.b'(c)k'(c).

Lorsque les hommes restent absents trop longtemps pour des excursions prolongées de chasse à la sagaie, leurs femmes restées au camp réalisent des chants et des danses particulières (sàpá), évocations très suggestives de l'acte sexuel, destinés à hâter le retour des époux, avec de lourds chargements de viande, mais aussi, explicitement, pour la reprise des relations sexuelles.

La valeur que les Aka accordent à la fertilité humaine, et à la vie humaine en général, est encore plus apparente dans la cérémonie du mò.kòndí; une grande figure portant un masque de fibres de raphia danse, au milieu d'un grand concours de participants, séparés par sexe, en cercles concentriques. Cette cérémonie regroupe plusieurs communautés; elle est réalisée chaque nuit pendant une lunaison entière, pour marquer l'établissement d'un nouveau camp après le décès d'un membre de la communauté, en obtenant la bienveillance et la protection de l'Être Suprême.

Le dernier rituel remarquable est lié à la récolte du miel. A la différence toutefois des rites de chasse, qui sont réalisés avant ou après chaque activité, mò.bándì est un rite annuel, réalisé à la floraison d'un arbre particulier, mbàs'(c). Cela se passe avant la saison des pluies, c'est-à-dire au début d'un nouveau cycle annuel : mò.bándì est le seul rite calendaire des Aka. C'est une purification collective, au cours de laquelle les membres du groupe se frappent doucement le corps de rameaux, pour charger les feuilles des forces malfaisantes kòsé que tout homme porte sur soi, et en débarasser la communauté. Plus encore, comme le miel représente pour les Aka un symbole sexuel, le rite mò.bándì correspond à la régénération périodique du monde.

2. Les Pygmées Baka du Cameroun

MYTHOLOGIE ET COSMOLOGIE

k[sterling]omb[sterling]a, le Dieu créateur, façonna à partir d'une matière informe mais animée, toutes les choses et tous les êtres. La famille divine comprend k[sterling]omb[sterling]a l'Ancien, sa soeur aînée gbékòà.wós'E <<la vieille femme>> et sa soeur cadette s[sterling]Es[sterling]E, le Devin initial. Dieu tailla le premier couple, les jumeaux j[sterling]El'(c) la femme et mòkòàkù son frère. Dans le même temps sa soeur aînée donna naissance à trois enfants, wàitò le Héros civilisateur, qui épousa ses deux soeurs. Ce modèle apparemment hiérarchisé se complique alors singulièrement, car Waitò a comme enfants le même couple de jumeaux primordial... Waitò est tout à la fois mari, frère et fils de sa propre mère... Tous ces personnages constituent en fait une entité hermaphrodite à facettes multiples, autoféconde, qui donna naissance à l'humanité entière, Pygmées et Grands Noirs.

Waitò déroba à Komba tous les biens (gibier, feu...) et aussi les femmes et la sexualité, pour le bénéfice de l'humanité, mais Komba y apporta la mort. Pendant que le Dieu créateur reste très distant, au ciel, c'est son esprit j[sterling]Engì qui introduit les êtres humains dans la connaissance du monde et dans la vie en société, à travers l'initiation des jeunes. Il protège les Hommes mais préside à leur vie, leur mort et leur renaissance comme Esprits (m[sterling]E) dans la forêt.

La communication avec l'Esprit de la Forêt Jengi, ou les mânes, est l'affaire d'un spécialiste, le devin-guérisseur, ou des hommes adultes initiés pendant des danses collectives, ainsi qu'au moyen de chants, charmes, offrandes et quelquefois au travers d'un feu.

PRATIQUES RITUELLES

Les fonctions rituelles sont : prédire le futur, favoriser les chasses par la propitiation des esprits, restaurer une vie normale après des troubles et maintenir la bienveillance de l'Esprit de la Forêt sur la communauté.

Chaque chasse à la sagaie aux grands mammifères est précédée d'une séance de divination où le devin ngàngà lit dans les flammes d'un grand bûcher le déroulement de la chasse et la direction à suivre. Avant le départ pour une chasse à l'Éléphant, on procède à une danse collective (mònjòyì) qui doit permettre aux chasseurs de devenir invisibles. Mais la cérémonie la plus importante, absolument nécessaire à la réussite de la chasse, est celle qui est réalisée, la nuit, par les femmes du campement : durant ce yél[sterling]i (_ yéy[sterling]i), les épouses des chasseurs chantent à tue-tête, en yoddle, et dansent dans le noir, à la lisière du camp, hors de la vue des hommes, pour attirer le gibier. Un Esprit particulier préside à cette danse, il se nomme j'(c)b'(c)k'(c). Au cours de ces danses, les femmes mâchent et crachent des feuilles (màk[sterling]as[sterling]a); elles manipulent un bâton (mòj[sterling]um[sterling]a), et le remettent ensuite au maître-chasseur, qui le cache. A l'issue de la chasse, un fragment de la gorge de l'éléphant est présenté à la femme du maître-chasseur, qui avait mené le yél[sterling]i, pour qu'elle le jette en forêt, en offrande aux esprits. Après la mort d'un éléphant, son esprit [dotaccent][sterling]abùlà intervient dans une cérémonie collective, bòkèlà.

Outre les péripéties des chasses, le devin cherche à découvrir la cause des infortunes et des maladies, en lisant dans les flammes, au cours de diverses cérémonies collectives dansées

(bùm[sterling](c), mb[sterling]omb[sterling]a). Le devin peut utiliser une drogue instillée dans les yeux, mais il recherche surtout l'aide des esprits, kòs[sterling]e l'esprit de la divination et mòk[sterling]ond[sterling]i l'esprit du feu, tous deux fils de Zèngi. Un type de médication est réalisé au cours de ces cérémonies : le malade étant assis devant le feu, le devin frotte la paume de ses mains et la plante de ses pieds sur une lame de machette portée au rouge, puis les impose sur le torse et le dos du malade. L'esprit kòs[sterling]e peut s'adresser au groupe, au travers d'une trompe végétale.

La <<famine>>, c'est-à-dire le manque de viande résultant d'une succession de chasses infructueuses, doit être traitée par un rituel collectif mòkàtò, au cours duquel tous les membres de la communauté défilent devant une liane enserrant un tronc d'arbre en y suspendant des feuillages, le dernier coupe la liane. On considère que les troubles dans la réussite des entreprises sont dûs au désintérêt des mânes m[sterling]E pour les affaires des vivants, à causes des désordres, brouilles, disputes pèmà occurring dans la communauté. Un autre rituel est destiné à attirer l'attention des mânes avant le départ à la chasse, en leur montrant les effets de la pénurie : tous les chasseurs passent devant un panier rempli de feuilles, suspendu au centre du camp et le frappent de leur arme, en partant chasser.

Les rites de passage baka concernent trois étapes : la puberté des garçons qui se marque par la circoncision, le passage à l'âge d'homme à la suite d'une initiation et enfin, le décès qui entraîne un grand nombre de cérémonies. *Le deuil* (lìw^a) : la nuit même qui suit le décès a lieu une veillée funèbre (s'Ek[sterling]is'Ek[sterling]i), durant laquelle alternent des chantefables likàn'(c), et la danse d'un masque, l'esprit du rire mbòàmbòà, symbole de la vie contre la mort, qui insulte l'assistance en faisant des plaisanteries obscènes. D'autres danses ont lieu au cours des deux nuits suivant l'enterrement. En premier lieu, il faut chasser l'esprit du défunt qui vient danser dans le campement, en lui jetant des tisons, tout en dansant (màng[sterling]elèbò). L'une des danses les plus importantes est èbùmà, qui engage des danseurs initiés, portant des ceintures de raphia et des chevillères de grelots. Pendant la journée se déroule la cérémonie semi-privée du lavage rituel des proches du défunt. Ensuite le campement est abandonné.

Le passage à l'âge d'homme : c'est à ce stade que se concrétise l'institution baka la plus importante, assurément centrale dans la communauté : la société de Jèngi. Les adolescents, lorsqu'ils sont plusieurs, sont isolés du groupe, et vivent plusieurs mois dans un camp particulier, sous la conduite des hommes adultes; durant ce séjour on leur enseigne la vie en société, le métier de chasseur et les mystères de la religion. A l'issue de cette période, ils sont tués rituellement pour renaître comme adultes initiés, compagnons de j[sterling]Engi qu'ils peuvent désormais approcher sans risque. Cette dernière phase est publique; les jeunes sont ramenés au camp, oints de padouk rouge et rasés, portant un rameau feuillu, puis ils sont emmenés dans le sous-bois, cachés aux yeux des profanes par un rideau de raphia, pour être "tués" - ce que prouvent des pointes de bois ensanglantées que l'on montre aux mères. Lorsqu'ils réapparaissent, entourant Jèngi lui-même - une grande masse de raphia blanche -, ils sont différents.

C'est l'Esprit lui-même qui manifeste sa volonté d'apparaître et de danser dans la communauté, en dehors des cérémonies de fin d'initiation. Ses apparitions sont liées à des périodes de troubles, disputes, dissensions, pour rétablir le calme et la cohésion du groupe; elles suivent aussi

l'établissement d'un nouveau campement, pour le consacrer - ce qui peut donc coïncider avec les suites des funérailles, et avec les levées de deuil.

Les cérémonies de *Jengi* peuvent concerner le seul groupe, mais généralement elles rassemblent un grand concours de personnes; elles sont préparées de longue date, car il faut accumuler des provisions pour nourrir les visiteurs, et parce que *Jengi* est très vorace - d'autant plus que les initiés sont nombreux à manger près de lui, dans l'aire secrète en forêt qui leur est réservée (*njàng*[sterling]a). Ces cérémonies durent de nombreuses soirées consécutives. Le masque, constitué de jupes épaisses en nouvelles fibres de raphia, apparaît au public, entouré par les hommes adultes, qui l'empêchent d'approcher des femmes et des non-initiés, en formant une barrière de leur corps, et en tenant des écrans d'écorce. De temps en temps le masque s'enfuit en forêt à travers un rideau de raphia, suivi de tous les hommes, quelquefois aussi il charge plus ou moins violemment les profanes, cherchant à briser la protection des initiés. L'Esprit s'adresse aux vivants par des babils, que son porte-parole, *kùlàw*[sterling]E, souvent l'Aîné du camp, interprète et traduit. C'est par cette parole que l'ordre est rétabli dans la communauté. Les cérémonies autour de *j*[sterling]Engi sont animées par des chants polyphoniques auxquels prend part l'ensemble de la communauté, hommes, femmes et enfants, et par les battements de tambours spécifiques, *mòk*[sterling]ind[sterling]a, à une seule peau. L'importance du masque, représentant l'Esprit suprême lui-même, la prééminence des chants polyphoniques font de cette cérémonie la plus importante de la société baka, à travers laquelle l'unité de la communauté est cimentée et réaffirmée après une crise grave.

SACRALISATION DE LA FORÊT

L'initiation au *Jengi*, centrale dans la vie des Baka, donne aux hommes, et à la communauté dans son ensemble, accès à la protection de la forêt ainsi que, pour certains vieux initiés, le pouvoir de "garder" les esprits de la famille de *Jengi* qui "marchent" à côté des éléphants et guident le gibier vers les chasseurs. Ce n'est que dans les circonstances particulières liées à la mort d'un éléphant qu'apparaît l'esprit du *Jengi* et que débute la longue cérémonie d'initiation. L'esprit se manifeste sous la forme d'un masque de raphia, clairement assimilée dans la symbolique à une igname particulière (consommée par les éléphants), ainsi qu'à une chauve souris et à d'autres animaux selon les mouvements de la danse. Cela symbolise aussi l'unité de la forêt à travers ce seul masque. Cette activité rituelle d'initiation est fondamentale pour l'élaboration de la personnalité baka. L'impossibilité de continuer à chasser l'éléphant par suite d'interdiction ou de disparition de l'espèce, menace tout un pan cruciale de la culture baka, ce qui se marque par des conflits sociaux accrûs.

C'est dans le cadre du *Jengi* que l'on peut distinguer un "site sacré" : la zone marécageuse où les jeunes gens vont chercher les fibres de raphia pour la fabrication du masque (à une ou deux heures de marche du village), ainsi que les aires (rocher, chute d'eau) où les esprits *jengi*, et les éléphants auxquels ils sont associés, sont censés se reposer et se reproduire. Ils sont situés en pleine forêt, à plusieurs jours de marche. Ce cas du rituel *jengi* permet de comprendre comment l'espace des Baka est sacralisé. En grande forêt, l'espace symboliquement consacré à l'Esprit est l'écosystème de l'éléphant tout entier : cet espace n'est ni figé ni spécifique, il est situé à plusieurs endroits du terroir d'un campement baka, là où rayonnent des troupeaux d'éléphants. De même, la

forêt de raphia n'est pas scralisée en tant que telle, mais il est nécessaire de s'y rendre pour organiser la cérémonie.

Les agriculteurs de Centrafrique

Serge BAHUCHET

Chez les agriculteurs Ngando et Ngbaka, les Mânes constituent très nettement les marques d'un ancien culte des ancêtres, puisque les incantations leur sont adressées directement. Dans l'ensemble du rituel, la fonction principale est tenue par le devin-guérisseur, qui est le seul spécialiste des contacts avec le monde invisible, même si chaque homme, ou chaque chef de famille, réalise certains rituels particuliers destinés aux esprits de leurs morts. Chez les Ngando, c'est le chef du lignage qui assure la survie de sa famille en lui propitiant les mânes : aîné du lignage, il est l'intermédiaire généalogique entre les ancêtres et leurs descendants, et responsable de la vie de la communauté.

En ce qui concerne le déroulement des rituels, les Ngando comme les Ngbaka réalisent des rites privés et des rites publics. Les premiers sont individuels, nombreux et quotidiens. Les seconds sont moins fréquents, et pour être publics, ils n'en sont pas pour autant collectifs : ils sont réalisés par le devin ou par le chef de lignage, en présence de la foule, attentive mais spectatrice et témoin.

1) Les Ngando

Le Panthéon ngando se compose de Dieu le créateur mùngù, retiré dans le ciel et peu concerné par les affaires des hommes, et son fils b̀ò.l'(c)b'(c), qui règne sur le peuple des Mânes, âmes des ancêtres défunts b̀à.kádí.

C'est à elles que s'adressent les hommes, implorant dans des prières kómbò leur bienveillance et leurs faveurs pour la réussite des entreprises. Chaque adulte invoque ainsi les mânes, selon ses besoins. Cependant c'est l'aîné du lignage (m̀ò.kòkè), chef de famille et de ce fait chef de la communauté, qui s'adresse aux mânes, au nom de tous, chaque soir, la nuit tombée, avant le sommeil, ainsi que le matin avant le départ pour la chasse. C'est lui aussi qui prélève des menus morceaux de viande sur les gibiers tués, qu'il lance dans plusieurs directions, vers la forêt, en offrande aux mânes. Un rite plus complexe (l̀ò.b̀ènd̀ò) est effectué, toujours par le chef de lignage, sur la piste que l'on emprunte au début d'une campagne de chasse collective aux filets. Il plante une fourche, au pied de laquelle il lie un poulet dont il arrache des plumes; il gratte l'écorce d'une tige de *Thomandersia hensii*, tenue par les chasseurs, en récitant le nom des ancêtres. Au retour de la chasse, la poule est relâchée par sa femme.

Si les esprits des ancêtres sont neutres ou bénéfiques à l'égard des vivants, il n'en est pas de même avec les mauvais esprits (yémbé), eux aussi invisibles au commun des mortels, mais susceptibles d'apparaître au spécialiste initié, le devin-guérisseur ngàngà. C'est lui qui a la charge de guérir des maladies, et de découvrir la cause des maux et malheurs. Ce sont les humains qui déchaînent, volontairement ou non, les actes des esprits mauvais : le sorcier (m̀ò.l̀èmb̀à) est cet homme inconnu de tous, qui envoie mort ou maladie sur quelqu'un par simple volonté. Le devin doit démasquer ces êtres malfaisants et dangereux, et les éliminer, au moyen du poison d'ordalie.

2) Les Ngbaka-mabo

Le monde surnaturel ngbaka est un monde d'esprits, de génies, dans lequel l'Esprit créateur universel, múngó n'intervient plus. Certains de ces génies reçoivent des cultes réguliers par des adeptes initiés, regroupés en sociétés secrètes. C'est le cas pour les génies des sept pierres, múngó.s'E, émanations de l'esprit créateur, qui sont gardiens de la vie de l'individu, mais curieusement plutôt négatifs, en ce sens qu'ils sanctionnent et tourmentent par des maux divers lorsqu'ils sont mécontents - on les invoque alors. C'est le cas aussi des génies des eaux m^otúkù, également néfastes si on ne les concilie pas par des offrandes.

Une catégorie d'esprits positifs est constituée par les mimbó, génies du piégeage, invoqués en forêt, dans les camps de chasse, à l'aide de chants accompagnés de l'arc musical, dont c'est l'unique fonction. Après la capture du gibier, on leur en offre sang et viscères. Dans la vie quotidienne, les mimbó interviennent aussi, mais en complément des Mânes, k[sterling]ul[sterling]u.s'E. Ceux-ci autorisent toutes les activités des humains, pourvu qu'on leur fasse des offrandes, sur un petit autel derrière la maison, d'oeufs et de bananes douces. Les mânes sont invisibles mais s'adressent aux hommes par des sifflements. Lors du départ pour une campagne de chasse collective aux filets, l'un des chasseurs, après avoir dressé les petits autels d'offrandes aux k[sterling]ul[sterling]u.s'E s'adresse directement aux ancêtres par des incantations leur demandant d'excuser les fautes et de favoriser la chasse (rite kùk^u.ngàlà).

Le k[sterling]ul[sterling]u.s'E est en fait l'immanence de l'Esprit créateur, individualisée dans chaque humain, comme principe vital k[sterling]ul[sterling]u de son vivant, et comme mâne libre après la mort. k[sterling]ul[sterling]u est une notion complexe puisque c'est d'abord l'âme, l'esprit, mais qui possède des propriétés de projection et de matérialisation extérieures, entourant l'individu d'un réseau de protection. C'est k[sterling]ul[sterling]u qui donne à l'homme ses capacités et ses performances, mais c'est aussi le k[sterling]ul[sterling]u qui peut être capté, piégé par des pratiques magiques menées par les sorciers mbù.

C'est le rôle du devin-guérisseur wà.mà de guérir les malades, de découvrir les causes des malheurs et de démasquer les sorciers. Pour cela il est aidé de ses propres k[sterling]ul[sterling]u; la recherche a lieu par divination dans des miroirs (plats remplis d'eau), en public, au cours de cérémonies dansées.

RÉFÉRENCES

AROM (S.) et THOMAS (J.M.C.) - 1974, *Les Mimbo, génies du piégeage, et le monde surnaturel des Ngbaka-ma'bo (République Centrafricaine)*, Paris, SELAF (Bibliothèque 44-45), 153 p.

BAHUCHET (S.), 1985 - *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine, ethnologie écologique*. SELAF (Paris), "Ethnoscience 1", 638 p.

BAHUCHET, S., 1986.- Ethnoécologie comparée des Pygmées Aka et des villageois Ngando de la Lobaye (R.C.A.). *Ecologie Humaine*, 4 - 2 : 3-18.

BAHUCHET (S.), coordinateur, 1993.- *Situation des populations indigènes des forêts denses humides*. LACITO-CNRS/Centre d'anthropologie culturelle-Université Libre de Bruxelles, rapport pour la Commission des Communautés Européennes, 460 p. ronéo, 1 atlas de 15 cartes.

- BERLIN, B., 1992, *Ethnobiological Classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton University Press.
- BETENDORF, Padre J. F., 1909 (1699), Crônica da missao dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhao, *RGHB*, LXXII, Rio de Janeiro.
- BOOM, B.M., 1987, Ethnobotany of the Chacobo Indians, Beni, Bolivia, *Advances in Economic Botany*, vol.4, The New York Botanical Garden, Bronx.
- BROWN, C.H., 1986, The Growth of Ethnobiological Nomenclature, *Current Anthropology*, vol.27~ 19.
- CAMPBELL, A. T., 1989, *To square with genesis. Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayapi*, Iowa City, University of Iowa Press.
- CORIN, E., 1976 - *Zebola, possession et thérapie au Zaïre*. Médecine traditionnelle au Zaïre et en Afrique, ndeg.1 Contributions du Zaïre à l'étude de la médecine traditionnelle, Centre spécialisé de médecine des guérisseurs. Institut de Recherche Scientifique, Kinshasa, 36-48.
- DENEVAN, W.M., 1970, Aboriginal drained-field cultivation in the Americas, *Science*, vol.169: 647-654.
- DESCOLA (P.), 1986.- *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Editions de la MSH, Paris, 450 p.
- ENDICOTT, K., 1979 - *Batek negrito religion..* Oxford, Clarendon Press, 234 p.
- GARINE, I. de - 1991 , Ecological success in perspective. *J. Hum.Ecology*, Ndeg.1, pp. 55-72
- GRENAND,F. & HAXAIRE, C., 1977, Monographie d'un abattis Wayãpi, *JATBA*, XXIV-4: 285-310, Paris.
- GRENAND, F, 1989, *Dictionnaire Wayãpi-Français, Lexique Français-Wayãpi (Guyane Française)*, coll. Langues et Sociétés d'Amérique Traditionnelle, 1, Peeters/Selaf, Paris
- GRENAND, F., 1982, *Et l'Homme devint Jaguar: univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane*. Collection Amérindienne, L'Harmattan, Paris.
- GRENAND, F., 1985, La longue attente ou la naissance à la vie dans une société Tupi (Wayãpi du Haut Oyapock, Guyane Française), *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 48: 7-27, Musée d'Ethnographie, Genève.
- GRENAND, F., 1993, "Bitter Manioc in the Lowlands of Tropical America: from Myth to Commercialization, in *Tropical Forests, people and food: Biocultural Interactions and Applications to developmen*", Hladik, C. M. & al. eds., UNESCO and Parthenon Publishing Group, pp. 447-461, Paris.

- GRENAND, P., 1980, *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi: ethnoécologie des Indiens Wayãpi du haut Oyapock (Guyane)*, SELAF (T.0.40), Paris.
- GRENAND, P., 1981, Agriculture sur brulis et changements culturels: le cas des Indiens Wayãpi et Palikur de Guyane, *JATBA*, XXVIII-1: 23-31, Paris.
- GRENAND, P., 1982, *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire wayãpi*, Travaux & Documents, ORSTOM, Paris.
- GRENAND, P., 1992, "The Use and Cultural Significance of the Secondary Forest Among the Wayãpi Indians", in *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest products*, M. Plotkin & L. Famolare eds.: 27-40, Conservation International, Island Press, Washington DC.
- GRENAND, P., 1993, "Fruits, animals and people: hunting and fishing strategies of the Wayãpi of Amazonia", in *Tropical Forests, people and food*, Hladik, C. M. & al. eds., UNESCO and Parthenon Publishing Group, pp. 425-434.
- GRENAND, P., 1995.- De l'arc au fusil; un changement technologique chez les Wayampi de Guyane. In : Grenand F. et Randa eds., *Transitions plurielles*. Peeters, Paris, pp. 23-53.
- GRENAND, P., MORETTI, C; & JACQUEMIN, H., 1987, *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*, Mémoires ORSTOM 108, Editions de l'ORSTOM, Paris.
- HEMMING, J., 1978, *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*, Macmillan, Londres.
- HURAUULT, J. M. & FRIBOURG-BLANC, A., 1949. *Mission astro- géodésique de l'Oyapock, Guyane Française, juillet à novembre 1947*, IGN, Paris.
- JOIRIS, D. V., 1993a.- Baka Pygmy hunting rituals in southern Cameroon : how to walk side by side with the elephants. *Civilisations*, 31/1-2 : 51-89.
- JOIRIS, D. V., 1993b.- The mask that is hungry for yams: Ethnoecology of *Dioscorea mangelotiana* among the Baka, Cameroon. In : Hladik et al. (ed.), *Tropical forests, people and food*. Paris, Parthenon, pp. 633-642.
- KARIM (W. J.), 1981.- *Ma'Batisek concepts of living things* . LSE Monographs ndeg. 54, Athlone
- MONG'ETOKWA KATAMU, 1977.- *L'influence des croyances religieuses traditionnelles sur l'organisation de la pêche dite "Boluba bo Nsooki" chez les populations du lac Tumba (zône de Bikoro)*. Mémoire de licence en sociologie, Université Nationale du Zaïre, Campus de Lubumbashi, Faculté des sciences sociales, administratives et politiques.
- OUHOUD-RENOUX, F., 1994, *La Transition en Question: étude sur le changement technologique et culturel dans une société amérindienne de Guyane Française*, Rapport d'Activité 1993-94, CORDET, 17 p.

PETRICH P., 1995.- Une mémoire de l'espace. Changements dans l'écosystème et leur interprétation chez un groupe maya (Guatemala). In : Grenand F. et Randa eds., *Transitions plurielles*. Peeters, Paris, pp. 71-90.

POSEY, D. A., 1982, "The keepers of the forest", *Garden*, 6: 18-24.

REDFORD, K. H., & ROBINSON, J. G., 1987, "The Game of choice: patterns of Indians and colonist hunting in the Neotropics", *American Anthropologist*, 89-3: 650-667.

REVEL, N., 1992 - *Fleurs de paroles. Histoires naturelles de Palawan*. Paris, Peeters. 3 vol.

ROBINSON, J. G. & REDFORD, K. H., 1991, "Sustainable Harvest of Neotropical Forest Mammals", in *Neotropical Wildlife Use and Conservation*,: 415-429, The University of Chicago Press.

ROOSEVELT, A., 1989, Resource Management in Amazonia before the Conquest: Beyond Ethnographic Projection", in D. A. Posey & W. Balée eds., "Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies", *Advances in Economic Botany*, Vol. 7 : 3062, The New York Botanical Garden.

SAHLINS, M., 1972, *Age de Pierre, Age d'abondance: L'économie des sociétés primitives*, N. R. F., Gallimard, Paris.

TILKIN-GALLOIS, D., 1986, Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana, *Antropologia*, FFLCH-USP, Sao-Paulo.

VAN EVERBROEK N., 1974.- *Ekond'e Mputela. Histoire, croyances, organisation clanique, politique, sociale et familiale des Ekonda et de leurs Batoa*. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique, Archives d'Anthropologie, ndeg. 21.

VIVEIROS de CASTRO, 1992, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press.

[1] L'adjectif *perdurable* étant attesté en français depuis le XIIIème siècle, rien ne s'oppose à son emploi.

[2] kwapo'i: *Ficus trigona* et *F. clusiaefolia*; kunawalu'Ú : *Prunus myrtifolia*; wasey : *Euterpe oleracea*.
