

**SAVOIRS COMMUNS ET CHAMANIKES SUR LES PLANTES  
MÉDICINALES ET PSYCHOTROPES DES INDIENS TEKÓ  
(ÉMÉRILLON) DE GUYANE**

ERIC NAVET

**1. La philosophie des Indiens Teko.**

L'un des faits culturels les plus partagés par l'humanité est ce que Mircea Eliade (1971) appelle « la nostalgie des origines », le triste sentiment de la perte de quelque chose de précieux, une aspiration consciente ou inconsciente à retrouver un état de béatitude et de bien-être absolu, un « paradis perdu » dont l'antichambre serait les espaces rituels, représentations archétypales du corps maternel. C'est le constat que fait aussi Jean Servier (1964) : « Toutes les civilisations traditionnelles sont conscientes d'avoir perdu un « paradis primordial », toutes se considèrent en état de chute. Les termes du mythe varient d'une civilisation à l'autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance : l'homme était immortel ; il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoyaient à sa subsistance ; le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de pacifiques herbivores obéissant à l'homme. » (Servier, 1964 : p. 333).

Ce « paradis perdu », les Tupi Guarani – qui constituent l'une des plus grandes familles linguistiques des basses terres d'Amérique du Sud – en parlent comme de la « Terre sans mal » : *ywy malã ey*. Hélène Clastres (1975) la définit en ces termes : « La Terre sans Mal nous est d'abord décrite comme un lieu d'abondance : le maïs y croit de lui-même, les flèches s'en vont seules à la chasse... Opulence et loisirs infinis. Plus de travail donc : danses et beuveries peuvent y être les occupations exclusives. Pas davantage de règles de mariage [...] Enfin, la Terre sans Mal, c'est le lieu d'immortalité, quand, ici-bas, les hommes naissent et meurent » (H. Clastres, 1975 : pp. 83-84.).

Les Indiens Teko (Emérillon), une ethnie tupi de 400 à 450 membres, en Guyane française, sont traditionnellement chasseurs, pêcheurs, collecteurs et agriculteurs sur brûlis. Leur tradition est conforme au principe général : le mythe qui est l'expression, le support et le guide de cette tradition, nous dit en effet que Wílakala, le Créateur, voulut réaliser cette « terre sans

mal » - les Teko la nomment *Alapukup* –, ce monde parfait exempt de tous maux, sans problèmes et sans questions, sans risque aussi. Ce lieu où se rendent les « âmes » (*elaiwöt*) lorsque le corps est en sommeil ou lorsqu'on meurt, ce lieu donc est plutôt ouranien, localisé vers le haut – la Lune figure dans bien des mythes comme référence -, mais on le représente aussi comme une île. Il est dégagé de tout nuage et il n'y fait jamais nuit ; on y retrouve ses parents disparus, on y est immortel et la maladie (le paludisme en particulier) est inconnue. Le manioc et tous les produits cultivés dans les abattis y sont abondants, l'envie seule les fait pousser, et très vite. Il y a tout ce que l'on peut désirer et les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent être, elles sont ce qu'on *veut* qu'elles soient : des roseaux sont en réalité de la canne à sucre, un serpent *dzalalak*<sup>1</sup> (*Bothrops atrox*) est une râpe à manioc, une raie *tsepali* (*Paratrygon* sp.) est la platine<sup>2</sup>, des poissons pacous, *paku* (*Myletes pacou*) sont des éventails à feu, *tapekwa*, etc. Dans ce pays de Cocagne, la fête est permanente, c'est dire que le cachiri (*kuku*), la bière de manioc, coule à flot...

Mais la laborieuse mise en place du monde – après plusieurs échecs conclus, chacun, par une catastrophe<sup>3</sup> -, n'apparaît possible qu'au prix de ruptures successives et de ce que B. Karsenti appelle une « dynamique classificatoire »<sup>4</sup> qui instaurent des différenciations culturelles et sociales : divorce entre l'homme et l'animal, qui fait du premier un chasseur ; perte de l'immortalité ; distinction des sexes ; diversification des espèces, des peuples, des langues, des clans<sup>5</sup>, des cultures ; introduction du cycle nyctéméral, du rythme des saisons, etc.<sup>6</sup> Ce qu'« invente » Wɪlakala, le monde vivant – la sortie du chaos<sup>7</sup> - implique nécessairement des dyades<sup>8</sup>, des couples de qualités non nécessairement antagonistes mais complémentaires. Il s'agit d'abord de qualités sensibles : la nuit s'oppose au jour, le froid s'oppose au chaud, le salé au doux, etc. Mais il est aussi question des caractères des espèces : s'il y a des plantes, il y a des herbivores, et ceux-ci supposent l'existence de carnivores... Question encore des affects et des sentiments : l'amour implique la haine, le plaisir le

<sup>1</sup> Ce serpent venimeux, assez courant, est appelé "grage-carreaux" en créole guyanais.

<sup>2</sup> La platine est une large plaque de fonte circulaire posée au-dessus du feu domestique et sur laquelle on étale la farine de manioc pour faire la cassave, sorte de grosse galette consommée comme notre pain.

<sup>3</sup> La première fut l'anéantissement de toute vie par la chaleur excessive du soleil ; la seconde fut un tremblement de terre ; et la troisième un déluge. Nous sommes, selon la tradition teko, dans la période post-diluvienne.

<sup>4</sup> L'expression est reprise par F. Keck dans le commentaire qu'il fait de *La pensée sauvage* de C. Lévi-Strauss (Keck, 2004 : p. 39.).

<sup>5</sup> Les Teko avaient anciennement une organisation clanique qui n'est plus opératoire mais dont le souvenir persiste.

<sup>6</sup> Voir le récit circonstancié de ce mythe de création dans : Navet, 1992 ; Navet 1995.

<sup>7</sup> Si une définition classique du mot "chaos" nous donne : « Vide ou confusion existant avant la Création » (Robert, 1982), nous ne l'employons pas ici dans le sens de confusion mais de fusion, pas dans le sens de désordre mais de non-ordre.

<sup>8</sup> Réunion de deux principes qui se complètent réciproquement.

déplaisir, le bien-être la douleur, et, cela nous intéresse particulièrement ici, la santé la maladie, etc.

Le mythe teko nous montre aussi la création comme impliquant l'institution de « règles de savoir-vivre ». Un mytheme classique de la culture tupi-guarani, le mythe de l'inceste de Lune, qui figure comme un épisode du grand cycle de la création des Teko, raconte que, pour avoir fait l'amour avec sa soeur, Lune, personnage masculin, a du quitter le monde d'ici-bas, et c'est lui qui, de son séjour céleste, fit la leçon aux hommes : « Je croyais que nous pouvions faire comme les chiens, comme les animaux, coucher les uns avec les autres, les frères avec les soeurs, les filles avec leurs pères... Oubliez cela, il faut penser à faire des familles maintenant. Ne faites pas comme moi, si je vois que vous agissez ainsi, ce sera la fin du monde. »

Selon la tradition teko, c'est Wîlakala lui-même qui introduisit l'interdit de l'inceste et des « règles de parenté » qui prescrivent, par exemple, chez les Teko, le mariage entre cousins croisés. Ces règles sociales se doubleraient, si l'on peut dire, de règles « biologiques », et c'est aussi le Créateur qui inventa les douleurs cataméniales et celles de la parturition : « Avant, les femmes accouchaient facilement ; le bébé naissait, se levait et criait : « Papa ! » en courant vers lui. Comme tout le monde couchait avec tout le monde, c'est l'enfant qui reconnaissait son père. Après que Dieu eut donné un sexe à la femme et créé le cycle menstruel, on cessa de faire n'importe quoi. »

## 2. La vie : "un mal pour un bien".

Suivant les termes du mythe, c'est clair, ce sont les êtres humains qui créent les complications : « Dieu, ajoute le narrateur, n'a pas voulu ça. » Il n'a pas voulu que les femmes connaissent les douleurs des règles et de l'enfantement, c'est l'une d'elles qui a trouvé que « ce n'était pas bien comme ça. » : « Ah, dit alors Wîlakala, puisque c'est ce que vous voulez, vous aurez mal ! »

Le mythe, décidément riche d'enseignements, nous dit aussi pourquoi les choses de ce monde s'inscrivent nécessairement dans une temporalité. Laissons à nouveau parler le narrateur : « Après avoir créé le plaisir sexuel et défini le processus de reproduction, Wîlakala s'adressa aux hommes : « Voyez, la femme est enceinte, quand elle accouchera le bébé criera « Papa ! ». Alors, le père doit prendre l'enfant dans ses bras. ». Mais le premier homme qui se trouva dans cette situation, dégoûté par l'aspect du nouveau-né, ne s'occupa pas de son enfant qui tomba par terre et se mit à pleurer. C'est pour ça qu'aujourd'hui les bébés pleurent à la naissance, et

c'est aussi pourquoi, comparativement avec les autres espèces animales, les êtres humains mettent si longtemps à se développer et à acquérir leur autonomie (langage, locomotion, maturité sexuelle), pourquoi ils sont sujets aux maladies.

Un monde sans peine, sans douleur, sans maladie, sans décomposition de ce qui est composé, n'est donc pas possible en ce monde ; une « terre sans mal » ne peut simplement pas être réalisée ici-bas. Et il y a aussi, il y a surtout, l'angoisse, le questionnement face aux mystères auxquels les êtres humains se trouvent confrontés : celui de la mort, mais aussi celui de la naissance. S'il y a de la vie, il y a de la mort, la bonne santé n'existe pas sans la maladie, mais quel sens donner à tout cela ? Il semble qu'une grande partie de la vie religieuse – croyances et rituels – de l'humanité corresponde à un effort constant de répondre à cette angoisse existentielle.

Lassé de l'indiscipline des êtres humains, déçu sans doute aussi de ne pouvoir réaliser son rêve de créer une « terre sans mal », Wīlakala, suite à une dernière vexation<sup>9</sup>, se fâcha et abandonna le monde à son double négatif, Tembetsi, figure teko du « diable ». L'être humain, coupé désormais de ses racines et du monde, doit renoncer à la condition paradisiaque et il devient, plus qu'un être de *besoin* – condition de tout être vivant -, un être de *désir*, un être en manque, vulnérable, soumis au mal et à la maladie. L'insatisfaction, la frustration deviennent les moteurs de sa vie.

La morale de l'histoire, qui est un simple constat, est que la Création – puisque le monde est ici l'objet d'une création -, si elle a perdu cette unité, facteur d'équilibre et d'harmonie, qui est celle de la « Terre sans mal », n'est pas pour autant un ensemble hétéroclite et kaléidoscopique de parties disjointes. Les Teko ont clairement une vision holistique de l'univers : tous les êtres vivants sont dans un rapport d'interrelation et d'interdépendance, et toute atteinte portée à l'une des parties affecte nécessairement l'ensemble<sup>10</sup>. Par exemple, faire souffrir inutilement les animaux que l'on tue pour se nourrir, ou les animaux domestiques, peut être la cause d'une maladie pour soi-même ou l'un de ses proches.

Le monde est ainsi composé d'une infinité d'éléments distincts et différenciés, humains et non humains, visibles et invisibles, et la seule façon de le maintenir dans son fragile équilibre est, pour l'être humain, de respecter des lois naturelles qui sont de conciliation et non d'opposition, d'ouverture et non de fermeture. Sommairement, on peut caractériser les sociétés traditionnelles – et c'est par quoi nous les définissons ainsi - comme répondant au souci de maintenir un triple équilibre : 1. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent, individuellement et

---

<sup>9</sup> Alors qu'il avait sollicité du poisson pour son repas, Wīlakala ne reçut des hommes qu'un petit poisson plein d'arêtes. Une autre version dit que Wīlakala se fâcha parce qu'un homme avait cassé sa flûte en os de daquet.

<sup>10</sup> C'est le fameux "effet papillon".

collectivement avec leurs environnements non humains, visibles et invisibles ; 2. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres, au sein de chaque communauté et entre les communautés ; 3. l'équilibre de l'individu.

L'imperfection du monde créé est aussi marquée par l'apparition et la diversification des sentiments et des émotions qui caractérisent au fond, de façons positives ou négatives, la vie elle-même. Le mal et de la maladie sont d'autres manifestations que la Terre sans mal est inatteignable et même, comme lieu du contre-ordre et de l'asocialité<sup>11</sup>, contraire à la vie. Si les équilibres qui constituent l'idéal absolu des sociétés amérindiennes, celui de la Terre sans mal chez les Tupi-Guarani, étaient réalisés ce serait l'anéantissement de la création.

La maladie et la mort constituent le lot commun des créatures vivantes, et il existe notamment, parmi les nombreux désordres qui peuvent affecter l'ordonnement du monde, toutes sortes de troubles organiques, physiques ou psychiques. Toutefois, Wĩakala dont la compassion est constante malgré tous les outrages, a donné à ses créatures, suivant le principe d'une homéostasie généralisée<sup>12</sup>, les moyens de prolonger leur séjour sur terre et de le rendre agréable : l'environnement offre à chaque individu, à chaque communauté humaine ou non humaine, de quoi réparer les désordres. Il existe d'abord, pour les troubles de la santé, une médecine familiale dont les « médicaments » (au sens le plus large) sont une connaissance commune et/ou accessible à tous ; elle est largement, mais non exclusivement, à base de produits végétaux<sup>13</sup>.

### 3. Des plantes et des hommes.

La médecine teko n'est pas seulement psychosomatique, son caractère holistique, conforme à la philosophie générale, ne s'applique pas uniquement au corps et à l'esprit, mais il implique l'ensemble de la création avec lequel les êtres humains sont dans un rapport d'obligation. Des notions comme celles de maladie, *mbaela 'i* ou de thérapie recouvrent donc chez les Teko un champ sémantique plus large que leurs homologues occidentales. Il faudrait, par exemple, inclure dans les thérapies des pratiques qu'on aurait autrefois qualifiées de "magiques" et dont l'efficacité symbolique n'est plus à démontrer. On trouvera donc dans la pharmacopée, des plantes, les *po'ãng*, – pour s'en tenir au domaine végétal – susceptibles de guérir des désordres organiques ou mentaux, des troubles du comportement, mais

---

<sup>11</sup> Voir, à ce propos la démonstration d'H. Clastres, 1975, p. 83.

<sup>12</sup> Rappelons que l'homéostasie est définie comme : "stabilisation, chez les organismes vivants, des différentes constantes physiologiques (équilibre homéostatique)" (*Le Petit Robert*, 1982).

<sup>13</sup> Un Teko nous dit : « Dans la forêt, il y a tout ; il y a des feuilles pour la diarrhée, pour les démangeaisons... ».

aussi de garantir de bonnes relations des êtres humains avec le reste du monde, visible (animaux) et invisible (les *kaluwat*).

Dans ce cadre, qui fonde une véritable éthique, en chaque circonstance de la vie, l'homme et la femme ont obligation de respecter un certain nombre de règles, *edzekwaku*, dont le caractère peut être prescriptif ou proscriptif. Selon qu'il est *padze* (voir plus loin) ; qu'il/elle est nouveau parent, veuf/veuve, ou simplement malade, l'homme et la femme doivent notamment s'abstenir de consommer certains produits, et le chasseur a interdiction de tuer telle et telle espèce animale. Le non-respect de ces règles a des conséquences sur la santé du fautif ou sur celle de ses proches, mais aussi sur les équilibres écologiques et même cosmiques. Comme il existe toujours des solutions aux problèmes du quotidien, afin de rétablir les équilibres perturbés, à quelque niveau que ce soit, il y a des remèdes (végétaux ou animaux) en cas de non-respect des interdits.

*Tatu po'ãng* est une plante que l'on consomme lorsqu'on a pas respecté l'interdit de tuer le tatou à neuf bandes, *tatu* (*Dasyus novemcinctus*). Si l'homme a tué un agouti, *akutsi* (*Dasyprocta aguti*) malgré un interdit, il existe une préparation, *akutsi po'ãng*, pour annuler les effets négatifs : on fait bouillir les poils et les os de l'animal et l'on se baigne dans l'eau de cuisson. Pour l'interdit de chasse du sapajou fauve, *ka'i* (*Cebus apella*), on utilise une fougère : *ka'iluwadj*<sup>14</sup> (prob. *Pityrogramma calomelanos*). Pour le singe hurleur roux, *akiki* (*Alouatta seniculus*), on fait bouillir de l'écorce de l'arbre *akikinami*<sup>15</sup> et l'on se baigne avec la décoction. On procède de la même façon pour l'interdit de chasse de l'atèle, *kwata* (*Ateles paniscus*), mais c'est de l'écorce de l'arbre *walolo* (ou *waletsi*?) – un arbre dont les atèles apprécient les fruits – qui est bouillie. Les Teko connaissent encore un *tawato po'ãng* qui concerne les rapaces diurnes, etc.

Comme dans toute société traditionnelle, l'enfant tient une place centrale dans la culture teko, et l'importance du secteur pédiatrique et pédopsychiatrique de la médecine est en proportion. Des précautions doivent être prises avant même la naissance. Il existe des "interdits" (*edzekwaku*) qui concernent la future mère comme le futur père ; ils visent à inscrire le futur nouveau-né dans le tissu relationnel qui inclut toutes les créatures dans un réseau d'interdépendance : animaux, plantes, êtres humains, éléments... Si l'un des conjoints coupe une liane *ponem*, la femme risque d'avoir une fausse-couche. Une femme teko qui attend un bébé ne

<sup>14</sup> Litt. "queue de sapajou" .

<sup>15</sup> Litt. "oreille de singe hurleur". J'ignore la préparation.

doit pas consommer, par exemple, des bananes philippines<sup>16</sup> (*imbotutsi*) sous peine de donner naissance à des jumeaux<sup>17</sup>. Dans ce cas, l'on considère que seul l'un des deux est le fils ou la fille du père géniteur ; l'autre a pour père un esprit (*kaluwat*), et, n'étant pas humain, il est renvoyé dans le monde d'où il vient, en l'occurrence mis à mort et enterré<sup>18</sup>. De même, une femme enceinte ne peut-elle pas manger de main ou de tête de singe atèle, *kwata* (*Ateles paniscus*) ; si elle ne respecte pas cet interdit, l'enfant naîtra, respectivement, avec des doigts surnuméraires (polydactylie) ou dépourvu de raison.

Nous avons détaillé ailleurs<sup>19</sup>, toutes les précautions qui sont prises par les parents et la communauté pour assurer à l'enfant une bonne entrée dans le monde, et les différentes étapes du développement différencié des filles et des garçons. Nous retiendrons surtout ici ce qui concerne l'usage des plantes guérisseuses : les *pitāng po'āng*<sup>20</sup>. Physiquement, il existe de nombreuses pratiques, outre les interdits dont nous avons parlés, pour assurer la bonne santé du nouveau-né. Les feuilles de la plante arbustive *atsiyāmbat* appliquées sur la plaie ombilicale en accélèrent la cicatrisation. Plusieurs plantes sont susceptibles de soigner une diarrhée, un mal dont les enfants, mais aussi les adultes, sont souvent victimes chez les Indiens de l'intérieur guyanais : *akikika'a*<sup>21</sup> (décoction) ; *watīH* (décoction), etc. *Totenakāngala* donne de l'appétit aux enfants, etc.

Juste après la naissance de son enfant, le père, comme la mère, entame une période de repos qui, chez lui, correspond à ce que les ethnologues appellent la « couvade ». Durant ce laps de temps il ne doit tuer aucun animal car cela nuirait gravement à la santé du nouveau-né. Jusqu'à trois mois après la naissance, le père ne doit pas tuer d'oiseau Pénélope, *mbalai* (*Penelope marail*, un gallinacée) ; s'il ne respecte pas cet interdit, le bébé peut tomber malade, devenir fou ou mourir. Il faut alors « laver » le nourrisson avec une décoction de toute la plante (tige, feuilles et fleurs) de *mbalaikulukak*<sup>22</sup> (Loranthacée ?) dans de l'eau tiède ; « ça fait sortir la maladie ». Le nouveau père n'a pas le droit non plus de tuer de hocco, *mbitu* (*Crax alector*, un gallinacée) sous peine de rendre son enfant malade ; le remède au non-respect de cet interdit est *mbituakāngala*<sup>23</sup> (*akapila* ?) :

<sup>16</sup> Il arrive que dans un régime deux bananes soient collées par la peau.

<sup>17</sup> La naissance d'enfants siamois n'a jamais été évoquée devant nous, mais si une telle occurrence intervenait, l'enfant serait tué comme tout nouveau-né présentant de graves anomalies physiques décelables.

<sup>18</sup> Signalons un changement récent de la coutume : aujourd'hui, lorsqu'a lieu une naissance gémellaire, l'un des deux enfants est pris en charge par une autre famille.

<sup>19</sup> Voir Navet, 1993.

<sup>20</sup> Litt. : « les remèdes pour les enfants ».

<sup>21</sup> *Akiki* est le singe hurleur roux (*Alouatta seniculus*).

<sup>22</sup> Litt. : « cou de Pénélope ».

<sup>23</sup> Litt. : « couronne de hocco ».

on broie les feuilles de cet arbre dans de l'eau froide et on lave les enfants avec cette macération. Le même interdit existe pour le troisième gallinacée commun de ces régions : l'agami, *dzakami* (*Psophia crepitans*). Le contre-poisson est *dzakamika'a*.

D'autres techniques, empruntant aux mondes animal et végétal, garantissent, chez l'enfant, un bon développement des facultés propres à chaque sexe. Ainsi, par exemple, pique-t-on les tétons d'une petite fille avec un bec d'oiseau-mouche (*tukutsi*) pour que ses seins se développent normalement ; elle ne doit pas s'asseoir sur un banc d'homme, concave, car cela nuirait à la croissance de son bassin en rendant difficiles les accouchements. Pour que les enfants grandissent, on leur verse sur la tête de l'eau contenue dans les tiges de bambou *kwamã*, etc. Un bébé chétif, pour qu'il grossisse, sera plongé dans un bain d'eau où a macéré un produit du râpage du rhizome de la plante *alapalu* (*Maranta ruiziana*, marantaceae). Une macération des grandes feuilles d'une plante nommée *tatapililit* calme la fièvre des enfants. Le jus de tabac, *petim* (*Nicotiana tabacum*) est vermifuge. La plante nommée *taine* est, selon les Teko «comme un vaccin» ; l'enfant plongé dans une décoction de ce végétal est supposé prémuni contre toutes sortes de maladies (toux, fièvre, céphalée...).

Une autre plante, *dzalatu'ak* (prob. *Peperomia* sp, Piperaceae), permet d'«apprivoiser», de rendre moins craintifs les petits orphelins qui pleurent beaucoup. Mais on peut aussi «laver» plusieurs fois des enfants qui pleurent trop dans un bain de macération de l'écorce râpée de *Kalaipe'i* (Préfontaine blanc, *Pithecellobium corymbosum*, Mimosoïdae).

#### 4. Une éducation à la nature.

Les principes de base qui régissent l'éducation teko reposent d'abord sur une connaissance fine des composantes de la nature humaine. La grande liberté – liberté "surveillée" il est vrai - laissée à l'enfant, au sein de ses collectivités d'appartenance, de faire ses propres expériences, positives ou négatives, débouche nécessairement sur un grand sens de ses responsabilités. Il importe que l'enfant, comme plus tard l'adulte, se sente bien dans sa peau, dans sa tête, dans son milieu social et dans son environnement naturel.

L'apprentissage *in situ* du comportement animal, mais aussi des propriétés et des vertus des végétaux, comestibles, médicinaux ou poisons, est partie intégrante de l'éducation. C'est ainsi que, petit à petit, le jeune puis l'adulte acquerra le savoir nécessaire au chasseur et les bases d'une pharmacopée ordinaire qui lui permettra de soigner les maux courants.

Les plantes médicinales sont récoltées en forêt, sur les rives des cours d'eau, mais on peut aussi les cultiver à la périphérie du village. La croyance existe que si l'on enterre la dépouille d'une loutre, *tsololo* (*Lutra ennudris*) au pied d'un fromager<sup>24</sup>, *kumaka* (*Ceiba pentadra*), toutes sortes de plantes médicinales pousseront sur le corps pourrissant...

Plusieurs plantes calment les céphalées en général : *akāngalaipo'āng* (*Lycopodium* sp., Lycopodiaceae) est administrée sous la forme de compresses de la racine macérée dans de l'eau appliquées en compresse sur la tête. Un mélange de feuilles de manguier, *māng* (*Mangifera indica*) et de pommier cajou, *kadju* (*Anacardium giganteum*) broyées dans de l'eau que l'on boit (trois jours de suite) après macération supprime la fièvre et les céphalées. On peut, dans le même but, prendre un bain de ces mêmes feuilles. Les feuilles de *tadjahim* en macération donnent une boisson qui, consommée deux jours, soigne les céphalées. Une macération de feuilles de *pa'idjawa* agit contre une fièvre éruptive.

*Alimbakwa*, une liane (prob. Apocynaceae), bue en décoction soulage les maux d'estomac ; en lavage, toujours en décoction, elle est fortifiante. Les petites feuilles lancéolées de *dzādi*, malaxées avec de l'encens (*tsipö*) et du roucou, *uluku* (*Bixa orellana*) et appliquées sur les plaies sont hémostatiques, elles arrêtent l'écoulement du sang. Le produit de râpage du bulbe filamenteux de *djihwe* macérée, pris en gargarismes est fébrifuge et apéritif. *Dzalatuk*, dont nous avons vu les propriétés sédatives, est bonne aussi en infusion, pour combattre la fatigue et l'aérophagie. Un bain des fleurs de *kwachilata* (*Cassia alata*, Caesalpiniaceae) guérit les dermomycoses et la gâle (*wochi*<sup>25</sup>). Les feuilles écrasées de *totingapo'āng* en infusion dans de l'eau très chaude et salée donnent un liquide qu'on applique pour soulager les démangeaisons.

Les feuilles de l'arbre *kutsapodj* mélangées avec des feuilles de *tampok* sont apéritives en bain de bouche, mais aussi propitiatoires : on se baigne les mains dans de l'eau où l'on a écrasé des feuilles de *kutsapodj* pour avoir de la chance à la pêche et à la chasse. *Mbale* est aussi une plante arbustive dont la feuille mâchée est apéritive. *Mbukumbuku* (*Montrichardia arborescens*, Araceae) est une plante ripicole<sup>26</sup> très commune qui soigne les plaies internes par application de la tige séchée à l'endroit de la lésion. Une infusion des jeunes feuilles de *tampok* est bonne contre les vomissements bilieux et une fièvre légère. Le liquide de pressage des racines de bois-canon, (*Cecropia obtusa*) est efficace contre le paludisme. On fait bouillir

<sup>24</sup> Le fromager est un arbre central dans l'imaginaire teko ; il est censé abriter divers "esprits" (*kaluwat*).

<sup>25</sup> *Wochi* est un emprunt au wayana *ōsi*, désignant les dermatoses et/ou les abcès.

<sup>26</sup> Le qualificatif de "ripicole" s'applique aux plantes qui poussent le long des cours d'eau.

de l'écorce de l'arbre *watih*, on se baigne dans le produit rouge et l'on boit l'infusion ; cela guérit les diarrhées les plus sévères. En cas de boulimie, on passe des fruits rouges de *yuluweipo'ã* (antiapéritive), sur les lèvres pour couper la faim, etc. De la racine écrasée de *kala wata* (une broméliacée) est appliquée sur une dent douloureuse, tandis que le suc que l'on obtient en écrasant des feuilles de *tapiapo'ãng* versé directement dans l'oreille soulage la douleur.

Les feuilles malaxées de *dzapone*, une plante rare qu'on trouve notamment sur la haute Camopi, sont appliquées sur les morsures de serpent pour faire sortir le venin. On peut aussi gratter l'intérieur du fruit de *mbodjuwila*<sup>27</sup> et badigeonner le produit sur la morsure. Un mélange de pétrole de lampe et de tabac écrasé est aussi sensé guérir les morsures de serpent. Le jus de la feuille de *tsepalipo'ãng* est appliqué sur une piqure de raie *tsepali* (*Paratrygon* sp.) pour en apaiser les effets douloureux. Pour éliminer les vers macaques *uu* (*Dermatobia hominis*), on applique sur les endroits où ils se sont nichés des racines écrasées de *wiluata dja*. *Dzapihilo'u* est vermifuge...

Il existe une maladie connue sous le nom de maladie *oke oke* qui se manifeste par une atrophie des muscles de la jambe avec pour conséquence une pliure de la jambe et qui affectait plusieurs Teko de la période historique. Une préparation non végétale appelée *mbodju kawan*<sup>28</sup> était un remède contre ce mal : on tue un anaconda *mbodju'u* dont on laisse pourrir la dépouille. On récupère la graisse et l'on pile les os que l'on dépose dans unealebasse. On frotte le genou malade avec la graisse et l'on marche sur l'os pilé afin de pouvoir à nouveau marcher...

*Toh* est une plante herbacée à bulbe ; si quelqu'un est fâché contre toi, tu grattes le bulbe dans de l'eau froide et tu asperges les lieux fréquentés par la personne autour de sa maison : « Après elle n'est plus fâchée ».

## 5. Les *ponãng*, l'infortune et la folie.

Les Teko connaissent une autre catégorie de végétaux, les *ponãng* qui ont vertu propitiatoire et sont sensés attirer les animaux que l'on convoite à des fins alimentaires ou d'autres usages. Pour avoir de la chance à la chasse, on se frotte les aisselles et les genoux avec des feuilles de l'arbre *dzalatadj* (« ça brûle comme du piment »). Le chasseur qui porte sur lui des feuilles de *tso'oponãng* attirera les daguets rouges, *tso'o* (*Mazama americana*). On peut aussi mettre un peu du bulbe râpé de *kalidjakuponãng* dans un flacon

<sup>27</sup> Litt. "l'arbre du serpent".

<sup>28</sup> Litt. : "os d'anaconda".

de parfum et l'on se passe le produit sur le corps ; lorsqu'on va à la chasse on a toute chance de voir un dague gris, *kalidjaku* (*Mazama gouazoubira*) et de le tuer. Il existe ainsi des *ponãng*, le plus souvent des plantes, portées par le chasseur pour avoir la chance de trouver des pécaris à lèvres blanches, *tadzau* (*Tayassu albirostris*) ; un tapir, *mbaipuli* (*Tapirus terrestris*) ; des singes hurleurs roux, *akiki* (*Alouatta seniculus*). Pour les poissons, on froisse une plante appelée *pilaponãng* pour en extraire un jus dont on mouille l'hameçon et la canne et/ou la main pour attirer le poisson. Il existe aussi des *ponãng* pour éviter les mauvaises rencontres, celles d'un jaguar ou d'un serpent par exemple. Dans ce cas, il suffit de porter la plante sur soi.

D'autres *ponãng* permettent de trouver un(e) conjoint(e), un(e) amant(e). A cette fin, on prend, par exemple, de la sève gluante de l'arbre appelé *Tsalikwanã* que l'on frotte sur une partie du corps de la femme désirée ; elle reste « collée » à toi, amoureuse, elle ne te quittera jamais jusqu'à la mort. On peut aussi mettre cette substance dans une lotion ; on s'en met sur la main et en dansant on en passe sur le dos de la femme (cela marche aussi dans le sens « femme-homme »). Des *ponãng*, au contraire, provoquent une séparation...

Une menace toujours présente chez un homme est celle d'être atteint du *panem*<sup>29</sup>, la malchance à la chasse lorsque le gibier semble fuir le chasseur. C'est une plante appelée *uluwatadja* (ou *mbodjapane*) qui, placée intentionnellement sur le chemin du chasseur, fera que celui-ci ne verra pas de gibier. Il existe un rituel complexe pour contrecarrer ce qui est souvent un sort lancé par une autre personne par l'intermédiaire d'un *padze*.

Les Teko accordent la plus grande attention aux rêves<sup>30</sup>, premiers psychotropes<sup>31</sup>, qu'ils considèrent comme porteurs d'informations sur les préoccupations de l'individu, ses rapports avec le monde et avec lui-même, et aussi sur ce que réserve l'avenir. Mais contre certains rêves générateurs d'angoisse il existe une fougère appelée *ka'iluwadja*<sup>32</sup> (*Pityrogramma calomelanos*, Pteridaceae) dont on applique les feuilles sur le front des enfants qui font des cauchemars ; de jeunes pousses frottées sur le visage guérissent la folie. Cette plante est aussi efficace contre les céphalées. *Ka'apiye*, la citronnelle (*Cymbopogon citratus*, Graminaceae), macérée, et sous forme de bain, agit aussi contre les cauchemars des enfants, en plus d'avoir une action fébrifuge. Les plantes de la catégorie *mamanõwan a'e po'ãng*<sup>33</sup>, comme *Tutsitina'in*<sup>34</sup> préservent de la folie.

<sup>29</sup> Voir le chapitre que P. Clastres (1972) consacre à ce phénomène chez les Guayaki, une ethnie tupi du Paraguay.

<sup>30</sup> Voir Navet, 1990.

<sup>31</sup> Dans une acception large, nous qualifierons de "psychotrope", toute substance ou moyen modifiant l'état de conscience.

<sup>32</sup> Ce mot signifie "queue de sapajou" à cause de la forme des vrilles.

<sup>33</sup> Litt. : « médicament contre la folie ».

Au contraire, certaines plantes, dont l'usage relève davantage de la compétence, du pouvoir du *padze* (chaman), peuvent être utilisées pour rendre folle une personne dont on veut se venger. C'est par exemple *mbutugaluwadj* (*Trichomanes vittaria*, Hymenophyllaceae). *Mbutugaluwadj*<sup>35</sup> (*Trichomanes vittaria*, Hymenophyllaceae), une fougère abondante sur le Maroni est utilisée comme « poison » pour tuer quelqu'un. On en met dans la boisson de la personne ou on en pique une feuille dans ses excréments : cela provoque une hémorragie interne et des saignements anaux fatals.

## 6. Les voies du *padze*.

La leçon du mythe de création dont nous avons donné les grandes lignes est aussi qu'aux questions que posent le monde, les réponses ne peuvent être cherchées, et éventuellement trouvées, qu' « au-delà », au-delà de ce qui contextualise le monde vivant : l'espace et le temps, et d'une mise en ordre qui le définit : « Le sacré, c'est justement ce qui se situe en dehors du système de classification » (Keck, 2004 : p. 50.). L'au-delà, le numineux, le lieu du sacré – puisqu'il faut bien lui en donner un -, c'est, pour les Teko, nous l'avons dit, *Alapukup*, un concept que les informateurs francophones traduisent généralement par « pays de Dieu ».

Pourtant, Wīlakala, toujours compatissant, avait offert aux êtres humains de l'accompagner dans son « pays » classiquement représenté comme un lieu de bien-être et d'abondance : « Là, ce n'est pas comme en bas, il n'y a pas de terre, pas de ciel, seulement le vide infini. Il n'y a pas d'intempéries et le soleil ne se couche jamais. Le Bon Dieu peut voir très loin, comme avec des jumelles, mais il peut voir aussi ce qui est très petit, comme au microscope. La maison de Dieu est transparente comme une vitre ; on voit les os, le squelette, tous les organes des gens, comme lorsqu'on passe une radio. »

Un seul homme eut le courage d'affronter un voyage plein de périls pour se rendre au « pays de Dieu ». Accueillant l'homme, Wīlakala lui demanda : « Ah, tu es venu me voir, est-ce que tu as peur ? » - « Non, je n'ai pas peur. » - « Qu'est-ce que tu veux ? » - « J'ai faim, je voudrais manger. » On entend comme un tintement de cloche<sup>36</sup> et la nourriture est là, autant que tu veux. »

<sup>34</sup> Litt. : "coeur de la tortue".

<sup>35</sup> Litt. : « queue de grand momot ». Le grand momot, *mbotu* (*Momotus momota*) est un oiseau.

<sup>36</sup> « Comme chez les gens riches », me précise le narrateur.

Pour le récompenser d'avoir fait ce chemin jusqu'à lui, Wilakala donna à l'homme la *malaka*<sup>37</sup>, symbole de la fonction chamanique, et il lui enseigna comment en l'agitant et en interprétant les chants de guérison, en rêvant aussi, il pouvait entrer en contact<sup>38</sup> avec les *kaluwat*, les "esprits". Ce sont les *kaluwat* qui ont enseigné aux êtres les chants guérisseurs du *padze* et qui l'assistent dans les séances de guérison.

Avant d'entreprendre son initiation et de commencer à officier, un homme<sup>39</sup>, doit passer par une expérience déterminante : la rencontre avec les *kaluwat* qui seront ses "esprits auxiliaires" dans les interventions qu'ils feront pour rétablir tous les équilibres perturbés. Cette rencontre peut être fortuite et survenir lorsque l'homme est en forêt, où qu'il rêve (*opoa ʔ*), mais elle peut aussi être provoquée par l'absorption de la sève hallucinogène d'un arbre connu des Teko sous le nom de *takweni* (*Brosimum acutifolium*, une moracée). Le candidat *padze* part en forêt en quête d'un *takweni* ; lorsqu'il l'a trouvé, il nettoie un espace autour de l'arbre et il fait un échaffaudage (*pali*) qui lui permet d'entailler le tronc à une certaine hauteur : "Le latex est recueilli par incision profonde de l'écorce du tronc. Tout d'abord apparaît un liquide translucide [...] ; au bout de quelques minutes d'écoulement, lui succède un latex rouge légèrement moussant qui sera utilisé" (Grenand, 1987 : 311).

Les effets de l'absorption du *takweni* sont décrits par les Teko comme par les autres ethnies qui ont recours à cet hallucinogène<sup>40</sup> comme terrifiants. Le candidat chaman éprouve des contractions musculaires douloureuses, une sensation de fièvre, et rapidement il est pris d'ivresse, il devient fou, la bave aux lèvres. L'esprit de l'arbre apporte alors un miroir et "sort" tout ce qu'il y a de mauvais en toi ; il le remplace par ceux qui deviendront les "esprits auxiliaires". Très vite, les esprits de l'arbre se manifestent par leur souffle, des frôlements, ou, lorsqu'il s'agit du jaguar, de rugissements : "Tu vois des choses que tu vois pas d'ordinaire, un jaguar qui t'attaque, une grande "cigogne" qui vient te piquer les yeux..." L'homme doit surmonter sa peur et ne pas se retourner, sous peine d'échec.

## 7. Le *padze* : "réparateur du désordre".

Lorsque l'expérience a réussi, le futur *padze* va entreprendre une longue et éprouvante formation - où il sera soumis à des périodes de jeûne et

<sup>37</sup> La *malaka* est un instrument composé d'un fruit de calebassier emmanché d'un morceau de roseau à flèche et rempli, rituellement, de graines et divers objets.

<sup>38</sup> Le narrateur, francophone, emploie ici, de façon imagée, le verbe "téléphoner" pour parler de cette communication entre l'ici-bas et l'au-delà.

<sup>39</sup> Un *padze* confirmé cherche d'abord à former l'un de ses fils, mais si aucun n'a la vocation ("ne rencontre les *kaluwat*"), il peut transmettre son savoir à d'autres, voire à des membres des ethnies voisines (*wayāpi*, *wayana*...).

<sup>40</sup> Les *paye* (chamanes) *wayāpi* utilisent aussi le *takweni*, de même que les Palikwene (Palikur) qui appellent l'arbre *tauni*, et d'autres encore (Kaliña, Tiliyo...).

d'abstinence sexuelle – et acquérir des pouvoirs exceptionnels comme ceux de voler jusque dans la lune, de marcher au fond des eaux pour se rendre au pays des anacondas<sup>41</sup>. Avec l'aide des "esprits auxiliaires" qu'il a ainsi acquis, il va pouvoir opérer et jouer son rôle ce "réparateur du désordre".

Ces fonctions du *padze*, clé de voûte du mode d'être, de penser et d'agir des Teko sont multiples et observables à tous les niveaux de la culture. Elles sont d'abord *préventives* et *propitiatoires* : mieux que personne, le chaman connaît le catalogue des *po'āng* et les *ponāng* (voir plus haut) qui peuvent rendre le chasseur chanceux ou qui va faire aboutir positivement la recherche d'une bonne fortune. Il institue des interdits (*edzekwaku*), adaptés à telle ou telle personne et à telle ou telle circonstance. Il peut aussi annuler un interdit alimentaire en soufflant sur la substance contre-indiquée.

Le *padze* se rend en rêve auprès du « maître des pécaris » (*tadzaudzat*)<sup>42</sup> pour qu'il lui indique le nombre de pécaris qu'on pourra tuer le lendemain lors d'une chasse collective.

Il applique les vanneries du « marake », un rituel propre à de nombreuses ethnies guyano-amazoniennes, que les Teko appellent *tapidja'ilupa*, et qui consiste à poser sur différentes parties du corps des vanneries de formes symboliques animales où sont insérées des fourmis ou des guêpes ; plusieurs espèces sont utilisées. Ces applications rituelles, accompagnées parfois de chants psalmodiés, plus ou moins douloureuses selon la vitalité des insectes, ont un caractère propitiatoire : sur les bras et sur les cuisses elles sont sensées renforcer la musculature ; sur le ventre des femmes, elles favorisent la fécondité ; sur le front, elles stimulent les fonctions intellectuelles, etc. Lors de certains "marakés", le *padze*, tout en appliquant ces vanneries sur le corps des jeunes garçons, énumèrent des listes d'animaux que le futur chasseur trouvera sur le chemin de sa traque s'il supporte bien l'épreuve...

Il chante, accompagné du bâton de danse<sup>43</sup>, pour qu'un voyage jugé périlleux (et quel voyage ne l'est pas !) se déroule bien, pour que les voyageurs reviennent chez, retrouvent leur famille en bonne santé.

Le *padze* a aussi une fonction *étiologique* et *diagnostique*. Avec l'aide des esprits auxiliaires, les *kaluwat*, avec lesquels il s'est allié au cours de son initiation, et par la voie du rêve et du voyage chamanique, le *padze* identifie les causes – notamment les ruptures d'interdits – de toutes les formes de désordres qui peuvent affecter l'ordre du monde qu'il contribue ainsi à préserver : sociologiques, écologiques, physiologiques, etc.

---

<sup>41</sup> La croyance des Teko est que certains endroits des grands cours d'eau, en particulier les rapides (en Guyane on dit les "sauts") sont la résidence du peuple des anacondas qui y ont leurs villages, une organisation sociale, une vie cérémonielle semblable à celle des êtres humains.

<sup>42</sup> Il existe aussi un "maître", *dzat*, pour chacune des espèces animales et végétales.

<sup>43</sup> Le bâton de danse est composé d'un bâton auquel sont accrochées des sonnailles faites de graines d'un petit arbre appelé *kaway* (*Thevetia ahouai*).

Il interprète les rêves, les visions des membres de la communauté et, éventuellement des membres des communautés voisines. D'une façon générale, il explique tous les phénomènes étranges, inhabituels, qui sont la manifestation d'actions positives ou négatives des *kaluwat* ou des esprits néfastes qui interviennent souvent dans le monde visible.

Le rôle *thérapeutique* et *modérateur* du *padze* est, lui aussi, varié : il prescrit des interdits en cas de maladie d'une personne, mais aussi les *po'āng* pour « réparer » le non-respect d'un interdit.

Le *padze* peut, par une procédure appropriée, « lever » le *panem*, la malchance, qui frappe parfois un chasseur. Il peut aussi faire revenir un gibier devenu rare ou, au contraire, éloigner les animaux dangereux.

Grâce à sa connaissance particulièrement développée des vertus médicinales des plantes, il prescrit des phytothérapies qui visent à rétablir l'équilibre physique et/ou mental de la personne perturbée.

La séance chamanique de guérison a lieu, toujours la nuit, dans l'espace ordinaire de l'habitation du guérisseur ou du malade, ou dans un lieu rituel spécialisé appelé *tokadj*, équivalent à ce qu'en Amérique du nord on appelle la *shaking lodge*, un terme couramment traduit dans la littérature ethnologique par « tente tremblante ». Le *takweni*, les chants, le son rythmé de la *malaka*, la fumée de tabac (*petim*), le cachiri (*kuku*) – et aujourd'hui d'autres boissons alcoolisées – et, mêlées au tabac, d'autres substances dont les vertus psychotropes éventuelles restent à vérifier, induisent un état de conscience altéré, peut-être une transe légère, peu spectaculaire si on la compare à d'autres dans d'autres cultures (Sibérie, Asie du Sud-Est notamment).

## 8. Le *padze* dans son village.

La maladie, qui a toujours une cause exogène, peut être occasionnée par la perte de l'âme, *elaiwöt*, que le *padze* a le pouvoir d'aller récupérer dans l'Au-delà, ou par un « sort » jeté par quelqu'un qui vous veut du mal et qui utilise le plus souvent le pouvoir négatif d'un autre chaman. La maladie est alors causée par la « projection » d'un corps étranger (*ikalalak*, flèches des esprits, morceaux de verre ou de bambou, épines, etc.) et pour l'extraire, et ainsi guérir le malade, le *padze* utilise la technique classique de la succion. La bouche du praticien est directement appliquée sur la partie « malade ».

Le *padze* peut aussi organiser une séance, toujours basée sur le rythme de la *malaka* et un répertoire de chants appropriés, pour rétablir des conditions météorologiques perturbées si, par exemple, la saison des pluies se prolonge empêchant la préparation des abattis<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> L'abattis est une zone défrichée dans la forêt où sont plantés les produits végétaux consommés par les familles ; pour les deux-tiers de la surface; chez les Teko et leurs voisins Wayana et Wayāpi, il s'agit de manioc amer (*Manihot utilissima*).

La fonction sociale et pédagogique du chaman est particulièrement marquée chez les Teko où les chefs de villages, les *tadzats*, étaient traditionnellement des *padze*. Ceux-ci ajoutent en effet à leurs fonctions religieuses et guérisseuses – aux sens étroits, classiques de ces termes – un rôle social important. Incarnation de l'idéal de modération et de compétence du groupe – un idéal par excès – le *padze* règle aussi les conflits sociaux, gère les comportements asociaux. Il organise la vie du groupe dans ses activités de subsistance: chasse, pêche, collecte, agriculture sur brûlis, et autrefois guerre. Il faut à ce propos souligner l'existence dans la tradition teko, très prolifique à ce sujet, d'une classe de chamans-guerriers, les *makan*, auxquels on attribue, outre une force physique hors du commun, des pouvoirs extraordinaires comme celui de se rendre invisible, de voler ou de marcher au fond des eaux pour surprendre l'adversaire.

Le chef-chaman a aussi un rôle diplomatique et assure, autant que sa parole et ses dons oratoires le lui permettent, de bonnes relations, d'échange et de convivialité avec les communautés voisines.

Le *padze* est encore un « passeur de culture », souvent à l'origine, car c'est un nomade, un voyageur – mieux armé sans doute que le commun des mortels pour affronter l'étrange et l'inconnu -, des emprunts culturels, des innovations...

Bon ou très bon connaisseur de la tradition orale, le chaman est enfin, dans sa communauté, un transmetteur de la mémoire historico-mythique et des valeurs culturelles qu'elle véhicule et s'efforce de préserver.

Les rôles rituels, cérémoniels et festifs des *padze* représentent une part notable de leurs responsabilités culturelles et communautaires. De la naissance à la mort, le rite – comme l'interdit mais à un autre niveau – est un moyen privilégié de préserver et de pérenniser l'harmonie de la Création. Et il ne s'agit pas seulement, nous l'avons compris, de l'ensemble Êtres humains/Cosmos ; le rite collectif, qui devient alors cérémonie, est aussi l'instrument d'un équilibre des relations qu'entretiennent entre eux les individus et qui leur donnent corps.

Il n'est donc pas étonnant de constater qu'en toutes circonstances importantes du cycle de la vie : naissance, puberté, mort, le chaman intervienne et joue son rôle d'initiateur, de passeur et de transmetteur.

La naissance d'un individu remet en cause l'homéostasie généralisée vers laquelle tend la biosphère dont les êtres humains sont un élément : « Seuls les nouveaux venus, c'est-à-dire les enfants qui naissent, posent un problème : ils sont là. Or n'importe quel système qui traite l'individuation comme une classification [...] risque de voir sa structure remise en cause chaque fois qu'il admet un membre nouveau. » (Lévi-Strauss, 1962 : p. 237.) La survenue d'une nouvelle vie dans la communauté humaine et dans le monde nécessite de grandes précautions car l'âme du nouveau-né est labile et n'aspire qu'à retourner vers le lieu de béatitude dont elle a été

expulsée. Que l'enfant tombe, qu'il ait peur, et son âme, encore mal arrimée au corps, risque fort de s'échapper ; on verra la mère, dans de telles circonstances, faire un geste enveloppant de la main comme pour « ramasser » l'âme dissociée...

Les *padze* jouent naturellement un rôle majeur lors du rite de puberté des filles, qui est l'un des grands moments de la vie cérémonielle des Teko. Le sang menstruel, comme chaque fois que s'exprime la nature profonde de l'humain, représente une menace pour les équilibres fragiles du monde créé, et la jeune fille ou la femme en période de règles, voit sa vie sociale fortement ralentie. Elle est tenue à l'écart – autrefois dans un abri prévu à cet effet construit à la périphérie du village – et particulièrement, elle ne doit pas être présente pendant un rituel chamanique. La seule exception, bien sûr, c'est lors de son passage de l'état d'enfance à celui d'adulte, passage qui est donc l'occasion d'une cérémonie publique où on l'enivre – provoquant un changement d'état – tandis qu'un *padze*, des plus âgés, effectue divers rituels qui doivent favoriser chez la jeune femme un caractère convivial, de la retenue dans l'expression des sentiments, la maîtrise de ses émotions négatives – la colère est très mal vue chez les Teko – et une vie longue et féconde<sup>45</sup>.

Les *padze* sont encore très présents lors des rites obituaires, de la veillée à l'enterrement, en passant par ce qu'il est convenu d'appeler les « lamentations funéraires » qui accompagnent la mort d'une personne.<sup>46</sup>

Si le *takweni* est réservé à l'usage exclusif de certains *padze*, il est un psychotrope plus doux sans lequel il n'aurait pas de vie collective chez les Indiens de Guyane : la bière de manioc, connue en Guyane sous le terme générique de “cachiri” et que les Teko appellent *kuku*. Il s'agit du produit de fermentation dans l'eau de la cassave, grosse galette préparée avec de la farine de tubercules de manioc amer, *mandiok* (*Manihot utilissima*).

## 9. Manioc, cachiri et voie sacrée.

Le cachiri – les cachiris faudrait-il dire car il en existe plusieurs variétés - s'intègre dans la philosophie générale d'une homéostasie généralisée. Il intervient dans tous les moments d'importance (festifs, cérémoniels, rituels...), et sa consommation permet aussi – comme, à un niveau plus individuel le rêve – de transcender les limites ordinaires du quotidien, de se retrouver dans les expressions multiples des plaisirs du corps partagés par une communauté. Les fêtes à cachiri, nombreuses chez les Amérindiens de Guyane, sont l'expression la plus intense, limite même, le “ciment de la vie collective”, selon la formule de P. Grenand (1980 : 61).

<sup>45</sup> Pour plus de détails concernant cette cérémonie et le rôle du, ou des chamans, nous renvoyons à : Navet, 1993.

<sup>46</sup> Données fournies par Monique Monerville-Panapuy au village Saint-Soit en 2003.

La fête est une rupture dans le quotidien, un moment nécessaire où l'on échappe aux contraintes, un passage circonscrit dans le temps et dans l'espace festif, souvent une place ménagée au centre du village et appelée *okat*, là où « tout est permis ».

Mais il existe des circonstances – surtout lorsque ces débordements anomiques ne sont plus permis (par les autorités coloniales et la répression de l'imaginaire et du corps, dans les missions jésuites par exemple), où toute quête d'équilibre entre des pulsions contradictoires – celles qui nous retiennent en ce monde, et celles qui nous attirent au-delà du vivant<sup>47</sup> - deviennent impossibles. Il n'est plus alors d'autre solution que de chercher ailleurs un remède au mal. Cet ailleurs peut être géographique, dans un au-delà visible (migrations vers la « Terre sans mal ») ou dans l'au-delà invisible. Dans tous les cas, ce sont les chamans qui mènent la danse, au sens propre comme au sens figuré.

L'utilisation de psychotropes (bière de manioc, tabac et *takweni* pour la Guyane : bière de maïs, ayahuasca, cactus San Pedro, etc., pour l'ouest amazonien) présente un risque auquel nous avons déjà fait allusion : celui de se laisser capter, séduire, par les *kaluwat*<sup>48</sup>, et de ne pas revenir du voyage. Le chaman est donc là pour assurer le retour, éviter l'excès, canaliser les énergies, apaiser les tensions...

Les rêves des *padze* peuvent annoncer de grandes catastrophes et même la fin du monde. Nous n'insisterons pas ici sur la fonction prophétique des *padze* puisque nous n'en avons pas trouvé trace dans la tradition mythique teko, du rôle que jouèrent les *padze* dans la quête de la « Terre sans mal », préférant renvoyer aux travaux très documentés d'A. Métraux (1967) et d'H. Clastres (1975) qui concernent les Tupi-Guarani en général.

Si par une ambiguïté liée à tout pouvoir, le *padze* a aussi la possibilité de semer la zizanie et d'introduire le désordre à tous les niveaux, il reste que, dans l'idéal, il agit pour préserver des valeurs humaines, écologiques<sup>49</sup> et spirituelles, ce qui implique de tendre autant qu'il est possible vers des équilibres toujours fragiles. Par sa capacité innée, acquise et entretenue de créer du lien, d'entrer en relation avec le reste du monde – capacité lié à une profonde connaissance des êtres (humains, animaux, végétaux) et des choses -, le *padze*, le chaman teko<sup>50</sup> est par excellence l'agent de liaison indispensable au bon fonctionnement du monde humain et du monde vivant

<sup>47</sup> Elles n'ont rien à voir évidemment avec un quelconque « instinct de mort » dans le sens freudien du concept, puisqu'au contraire elles nous entraînent vers un état non d'anéantissement mais de plénitude.

<sup>48</sup> L'une des catégories d' "esprits", de *kaluwat*, chez les Teko, correspond au personnage hybride, mi-humain mi-poisson de la sirène (*kudjambolu*), ce qui évoque bien sûr la légende grecque de Jason et des argonautes.

<sup>49</sup> Très significative est cette remarque formulée par une jeune femme Teko dans le cadre du projet de Parc amazonien de Guyane : « Nous avons tant d'interdits qu'il est inutile, pour ce qui nous concerne, de réglementer la chasse et la pêche. »

<sup>50</sup> Chez les Teko, les chamans sont aujourd'hui des hommes. Selon la tradition, il y eut autrefois des femmes *padze* mais « elles avaient trop de pouvoir » et elles n'ont plus aujourd'hui accès à la fonction.

en général. La fonction chamanique qui assure par des pratiques divinatoires, thérapeutiques et rituelles appropriées où le monde végétal occupe une place centrale, le maintien de ces équilibres, caractérise un certain *mode d'être, de penser et d'agir*, celui qu'ont activé et culturalisé<sup>51</sup>, selon le principe d'une homéostasie généralisée, les sociétés traditionnelles.

Les Teko disent qu'aujourd'hui le chemin de Dieu, la Terre sans mal, n'est plus accessible et le chemin des Emérillon est déjà voué à devenir un sentier de randonnée pour les touristes qui viendront visiter le Parc amazonien de Guyane française<sup>52</sup>. Les *kaluwat* eux-mêmes ont abandonné les êtres humains car ils n'aiment pas l'odeur d'essence et le bruit des moteurs. Les derniers grands *padze* sont morts et il n'y a plus de guides. Il reste donc à rouvrir la voie, à inventer de nouveaux itinéraires peut-être...



## Bibliographie :

- CLASTRES, Hélène, 1975 : *La Terre sans mal, Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Editions du Seuil.
- CLASTRES, Pierre, 1974 : *La société contre l'Etat, Essais d'anthropologie politique*, Paris, Editions de minuit.
- 1972 : *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, "Terre humaine".
- ELIADE, Mircea, 1971 : *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.
- GRENAND, Pierre, 1980 : *Introduction à l'étude de l'univers wayapi. Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF.
- 1982 : *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire "wayãpi"*, Paris, ORSTOM, coll. Travaux et documents, 148.
- GRENAND, Pierre, JACQUEMIN, Henri, MORETTI, Christian, 1987 : *Pharmacopées traditionnelles en Guyane, Créoles, Palikur, Wayãpi*, Paris, Editions de l'ORSTOM, Coll. Mémoires n° 108.
- KARSENTI, B., 1997 : *L'Homme total, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France.

<sup>51</sup> La théorie que nous proposons n'est en aucune façon une réhabilitation de l'idée d'une "mentalité primitive" qui serait l'apanage exclusif d'un certain type de société dite elle-même "primitive". Les valeurs écologiques, humaines et spirituelles dont nous parlons constituent une potentialité propre à l'espèce humaine en général, mais seules les sociétés traditionnelles en ont fait les bases de leurs cultures, ce en quoi elles s'opposent aux sociétés industrielles. Nous pouvons citer et faire nôtre, à ce propos, la réflexion de Frédéric Keck commentant l'oeuvre de C. Lévi-Strauss : « Il faut le répéter : la pensée sauvage, ce n'est pas la pensée des sauvages, c'est la pensée à l'état sauvage, c'est-à-dire non domestiquée, lorsqu'elle retrouve toute la dynamique de ses possibilités propres. » (Keck, 2004 : P. 39.)

<sup>52</sup> Le décret de création du *Parc amazonien de Guyane*, est passé le 27 février 2007.

- KECK, Frederik, 2004 : “Individu et événement dans La pensée sauvage”, *Les Temps Modernes*, août-sept.-oct. 2004, n°628 : Claude Lévi-Strauss, pp. 37-57.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962 : *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MÉTRAUX, Alfred, 1967 : *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.
- NAVET, Eric, 1990 : “Introduction à une ethnologie du rêve chez les Indiens Emerillon de Guyane Française”, *Cahiers de sociologie économique et culturelle (Ethnopsychologie)*, n°14, déc. 1990, pp. 9-29.
- 1992 : “Les sources mythiques de la fonction chamanique chez les Indiens Emerillon de Guyane française”, *Cahiers ethnologiques*, 14, Actes du colloque “Magie et imaginaire”, pp. 49-77, Université de Bordeaux 2, Centre d’Etudes Ethnologiques.
- 1993 : “L’héritage des Indiens Emerillon de Guyane française”, *L’ethnographie*, 114, pp. 17-42, Paris, Société d’Ethnographie.
- 1995 : “Qu’est-ce qui fait bouger le mythe ? Création et recréation du mythe chez les Emerillon de Guyane Française”, *Transitions plurielles, exemples dans quelques sociétés des Amériques* (F. Grenand, V. Randa, éd.), Paris, Editions Peeters-Selaf 349, pp. 91-113.
- ROBERT, Paul, 1982 : *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Société du Nouveau Littre.
- SERVIER, Jean, 1964 : *L’homme et l’invisible*, Paris, Robert Laffont.

**Résumé :**

Les Indiens Teko (anciennement connus sous le nom d' "Émérillons") de Guyane française, conformément à la tradition tupi-guarani à laquelle ils se rattachent, racontent dans leurs mythes que le créateur, *Wálakala*, échoua dans son entreprise de réaliser une "Terre sans mal" qu'ils appellent *Alapukup*, et que le monde où nous vivons devint, à cause de la désobéissance des hommes, un lieu à problèmes, soumis au mal et à la maladie. Toutefois, il fit aussi en sorte que les êtres humains puissent conserver un contact avec ce lieu de félicité et de tous les possibles, ce pays de Cocagne qu'il avait imaginé et qui reste accessible par le rêve, par le voyage chamanique et par la mort. Les environnements visibles - particulièrement ici la forêt tropicale -, mais aussi invisibles, offrent aussi, en principe des solutions aux maux de toutes natures qui peuvent affliger le monde vivant. La connaissance, obtenue par une longue formation, des vertus médicinales et, plus largement, guérisseuses des plantes – savoir partagé ou apanage du *padze*, le chaman – participe d'un *mode d'être, de penser et d'agir* éminemment holistique qui considère l'univers comme un vaste ensemble d'éléments diversifiés mais interdépendants. Il s'agit aussi d'une position éthique largement remise en question aujourd'hui par l'idéologie du développement qui affecte particulièrement les peuples traditionnels et les milieux naturels.

**Note biographique :**

Eric Navet, né le 5 août 1947 à Cherbourg.

Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.).  
 Doctorat de troisième cycle en Ethnologie (Université René Descartes, Paris V).  
 Doctorat d'Etat en Anthropologie (EHESS, Centre d'Etudes Arctiques).

Enseignant-chercheur, **Professeur au Département d'Ethnologie** de l'**Université Marc Bloch de Strasbourg**, à l'UFR des Sciences Sociales.  
 Directeur du **Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie** (C.R.I.A.) au *Centre de Recherches et d'Etudes en Sciences Sociales* de l'Université Marc Bloch.

**Terrains :**

*Les Amérindiens Teko* (Emérillons) de Guyane française.

*Les Amérindiens subarctiques du Canada* (Ojibwé, Innuat).

**Ouvrages :**

-*Les Indiens d'Amérique du Nord, Problèmes politiques et sociaux* (Dossiers d'actualité mondiale), n°448, oct. 1982, Paris, La Documentation Française.

-*Contes amérindiens de Guyane* (en collaboration avec F. Grenand et O. Lescure), Conseil international de la langue française, Paris, 1987.

-*Ike mun anam, "Il était une fois...la "dernière frontière" pour les Peuples Indiens de Guyane française*, Epinal, Nitassinan, 1990.

-*L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé du Canada*, Paris, Homnisphères, 2007.

Nombreuses participations à ouvrages, communications à congrès, représentant une soixantaine d'articles scientifiques.