

Du “piment de l’agouti” à la “fiente d’aigle harpie” Les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française)

Marie FLEURY
fleury@mnhn.fr

Résumé

L’article porte sur l’analyse des relations entre animaux, végétaux et humains dans le système de représentation wayana de la nature. Sont cités différents exemples de remèdes végétaux utilisés pour soigner certains symptômes interprétés comme la conséquence de la rupture d’un interdit (alimentaire ou comportemental) lié à un animal. Le symptôme fait souvent référence à des caractéristiques de l’animal, le plus souvent d’ordre comportemental. La plante guérisseuse prescrite par le chamane, présente quant à elle un lien avec l’animal, plutôt d’ordre analogique ou écologique. Ce lien apparaît souvent dans la nomenclature qui nous révèle ainsi un système de catégorisation des végétaux qui fait à la fois référence à la morphologie ou à l’écologie, mais aussi à l’usage de la plante. Ce système nous renvoie lui-même au système social clanique à référence totémique des Wayana d’autrefois.

Mots-clés

Guyane française, Wayana, catégorisation, maladie, interdit

Introduction

Les Wayana, peuple forestier de famille linguistique caribe, vivent actuellement en Guyane française (haut Maroni), au Surinam (Tapanahoni) et au Brésil (Paru de

l'Est). Ils représentent environ mille six cents¹ personnes dont mille vivent en Guyane française. Leur économie de subsistance est basée sur l'agriculture, la pêche, la chasse, et la cueillette. Du point de vue de la santé, les Wayana bénéficient de soins gratuits dans les dispensaires situés dans les plus gros villages², mais ils continuent parallèlement à pratiquer le chamanisme. L'étude du corps et de sa représentation a été réalisée par l'anthropologue et médecin J. Chapuis (1998), ainsi que celle du corpus lié à l'histoire orale des Wayana (Chapuis et Rivière 2003).

Nous aborderons dans cet article un des aspects concernant la place de l'animal dans la cosmogonie wayana. À partir de quelques exemples de traitements végétaux de certains symptômes attribués à l'esprit vengeur d'un animal et liés à la rupture d'un interdit, nous essayerons de mettre en évidence les correspondances existant entre animaux, symptômes et remèdes végétaux. Un mythe sur l'origine animale d'un végétal nous aidera à mieux comprendre les liens et les interactions entre animaux, végétaux et humains dans le système de représentation wayana.

1. Quelques exemples de remèdes végétaux aux maladies *ëtaneimatop* (conséquences de la rupture d'un interdit)

« Le choix des aliments est sans doute, de toutes les activités humaines, celle qui chevauche de la façon la plus déroutante la ligne de partage entre nature et culture » (Douglas 1979 : 145).

Dans toutes les sociétés, il existe des règles alimentaires qui dictent ce que l'individu est en droit de manger ou pas. Chez les Wayana, il existe de nombreux interdits alimentaires, notamment vis à vis de certains gibiers (*cf.* M. Ichikawa, H. Terashima, cet ouvrage). Ces interdits sont parfois permanents, comme celui qui concerne le "daguet rouge" *kapau* (*Mazama americana* (Erxleben), Cervidae), d'autres sont temporaires. En effet, « se nourrir c'est prendre un risque », car

¹ Estimations faites à partir des recensements de 1998 réalisés par le programme APFT (Avenir des Peuples des Forêts Tropicales) évaluant les Wayana du côté français à 780 personnes et la population totale à 1 430 (Grenand 2000 : 60).

² L'assistance médicale a été développée dans l'intérieur de la Guyane à partir des années 1950, aidant au redressement démographique des populations amérindiennes (Hurault 1989).

presque tous les aliments, animaux comme végétaux, ont des *jolok*³. Les aliments sont plus ou moins dangereux en fonction de la force de leur *jolok* (Chapuis 1998).

Certaines périodes sont plus sensibles, que d'autres, par exemple, la grossesse, et la période *post-partum*, durant lesquelles les deux parents doivent respecter des interdits alimentaires et comportementaux très stricts. Durant les premiers temps après l'accouchement, ils n'ont droit de consommer que les "tout petits poissons" *opi*⁴ et de l'eau mélangée à de la cassave, une "galette de farine de manioc" *tikwa*. Ils doivent éviter le sel, et boire de l'eau tiède. L'alimentation redevient normale au fur et à mesure que l'enfant grandit. Les interdits concernent également la chasse et la pêche, le père n'ayant accès au début qu'à la pêche au bord de l'eau (Chapuis 1998 : 860-862). Les rapports aux animaux et à l'environnement en général sont donc très contrôlés. La rupture d'un interdit entraîne une maladie qui s'appelle *tëhetameimai* quand la victime est la personne fautive. La maladie est alors souvent considérée comme incurable, réapparaissant sous formes de crises épisodiques. Si la victime n'est pas le transgresseur mais son enfant, on parle de la maladie *ëtaneimatop*. Dans ce cas, la guérison est possible et c'est le chamane qui s'occupe du traitement.

Il interprète souvent ce type de maladie comme le résultat d'un sort envoyé par l'esprit de l'animal, vis-à-vis duquel un interdit alimentaire ou comportemental a été rompu. Les symptômes vont pouvoir orienter le chamane pour déterminer l'origine de la maladie. Par exemple, l'enfant peut éprouver une sorte d'aversion vis-à-vis de l'animal en cause qu'il ne pourra ni consommer, ni même voir ou toucher. Parfois les liens entre symptômes et animal sont plus subtils, comme nous pouvons le constater dans les exemples ci-dessous.

Ceux-ci sont tirés de nos enquêtes ethnobotaniques⁵ et ne se veulent en aucun cas exhaustifs. Comme le souligne J. Chapuis (1998 : 856), les connaissances concernant les interdits, prescriptions et châtements sont éparses, et fonction de l'expérience de chacun.

Nous tenterons seulement de comprendre le lien qui unit l'animal, les symptômes de la maladie, et le végétal qui constitue la base du remède.

La plante saprophyte "piment de l'agouti" *akuli pëpë* (*Helosis cayennensis* (Swartz) Spreng., Balanophoraceae) est utilisée pour soigner la perlèche (plaie aux commissures des lèvres), apparaissant après avoir consommé de l'agouti

3

La notion de *jolok* est difficile à traduire, elle correspond à la fois à la notion de principe vital (Chapuis 1998 : 695), mais aussi de principe spirituel (par simplicité de langage, nous parlerons parfois d'esprits).

4

Le menu fretin ne possède pas de *jolok*, ce qui explique pourquoi il est autorisé après l'accouchement, mais aussi dans d'autres situations particulières, comme celle de l'"initié" *tepiem*, après les "rites de passage de maraké" *eputop*.

5

Nos travaux portent sur les usages (alimentaires, médicaux, artisanaux...) et les représentations des végétaux chez les Wayana de Guyane (Fleury 1998, 1999, 2002, sous presse).

(*Dasyprocta agouti* (L.), Dasyproctidae). Cette plante de couleur rousse comme le pelage de l'agouti, et dont la forme peut évoquer son nez (photo 1 et fig. 1) est posée directement sur la plaie.

L'arbuste "odeur du pécarì à lèvre blanche" **pëinëkëpoka** (*Coccoloba gymnorachis* Sandw., Polygonaceae) dégage, selon les Wayana, la même odeur forte et caractéristique que le "pécarì" **pëinëkë** (*Tayassu pecari* Link, Tayassuidae). Ses tiges feuillées sont utilisées en décoction pour faire un bain contre la fièvre envoyée par l'esprit du pécarì, en cas de rupture d'un interdit alimentaire. En dehors de la fièvre, l'enfant peut manifester une véritable aversion pour l'animal : il n'en supportera ni la vue, ni l'odeur, et ne pourra en manger.

La plante appelée "wapa du jaguar" **kaikui wapa** (*Pharus latifolius* L., Poaceae) – le **wapa** étant un arbre (cf. *infra*) – soigne les vomissements liés à un sort envoyé par l'esprit du jaguar (*Panthera onca* (L.), Felidae) (fig. 2) : Si le mari tue un jaguar, pendant la grossesse de sa femme, le nouveau-né souffrira de vomissements répétés. Plus tard, lorsque l'enfant grandit, si le père tue à nouveau un jaguar, l'enfant émettra des cris évoquant le feulement du fauve. Le chamane prescrit alors une infusion, ou un bain à partir de la décoction de la plante entière pilée. Selon notre informateur, le jaguar consomme les feuilles de cette plante lorsqu'il a mal au ventre, c'est pourquoi celle-ci est appelée le "wapa du jaguar". Les fleurs (photo 2) et les fruits falciformes (photo 3) du **wapa** (*Eperua falcata* Aubl., *E. rubiginosa* Miq., Caesalpinioideae: Fabaceae (photo 4)) évoquent aux Wayana les griffes du jaguar. La petite graminée utilisée comme remède porte des glumes en forme de crochets, qui s'accrochent aux vêtements quand on marche. Ces crochets⁶ peuvent également évoquer les griffes du jaguar.

pëtpë (*Piper bartlingianum* (Miqu.) C. DC., *P. nigrispicum* C. DC.), Piperaceae) soigne la paralysie due à des crampes tétanisantes liées à un sort envoyé par l'esprit de l'anguille électrique. Or cette plante entraine dans la composition du curare que les Wayana employaient autrefois comme poison de chasse ; elle avait la propriété de tétaniser le gibier. L'anguille électrique délivre des décharges très importantes pouvant pareillement tétaniser ses victimes.

La plante **maikaman** (*Costus scaber* Ruiz et Pavon, *C. spiralis* (Jacq.) Roscoe, Zingiberaceae) est employée quand les enfants pleurent beaucoup, « au risque de devenir tout noir ». Cela peut arriver quand l'abstinence sexuelle n'a pas été respectée par le père après la naissance de son enfant (lors d'une liaison extraconjugale, par exemple). C'est l'esprit d'un "serpent" **ekei** ou de l'"anaconda" (*Eunectes murinus* L. Boidae) **ekei imë** (cf. É. Navet, cet ouvrage) qui envoie le sort à l'enfant. Le fait que l'enfant "devienne tout noir" rappelle les effets de la morsure de certains serpents venimeux. On fera bouillir la plante entière (tiges, feuilles et inflorescences) et on l'utilisera en bain ou en bain de

⁶ Ils servaient autrefois de pince à épiler.

vapeur. L'inflorescence des *Costus* est souvent comparée à un sexe masculin (photo 5) et l'anaconda a aussi une forte connotation sexuelle dans la culture wayana.

La liane “tapir géant, sauvage” *maïpuli imë*⁷ (*Dioclea cf. macrocarpa* Huber, Caesalpinioideae: Fabaceae) donne une sève rouge abondante qui évoque aux Wayana le sang du tapir. Si les parents ont consommé ce gibier alors que l'enfant était tout petit, celui-ci peut présenter une aversion pour le tapir, et développer des plaies sur le corps après sa consommation. Il faudra alors poser la sève rouge de cette liane sur les plaies, ou bien les baigner avec la macération des tiges dans l'eau froide. Il faut remarquer ici la valeur symbolique du sang qui représente la force de l'animal : « plus un gibier est gros, plus il a de sang, et plus son *jolok* est fort » (Chapuis 1998 : 808). La présence de sève rouge dans la liane, comparée au sang du tapir, très gros gibier signe donc la force de ce végétal : « le tapir a le *jolok* le plus fort, c'est aussi le plus dangereux » (*id.*).

La macération de l'écorce de l'arbre “remède de la grenouille” *waiko epit* (*Eugenia marowynensis* Miq., Myrtaceae) est utilisée en bain pour soigner le sort envoyé par l'esprit de la grenouille (*Leptodactylus* sp., Leptodactylidae) (photo 6). Ce sort, lancé, par exemple, si le père a tué des grenouilles⁸ pendant que l'enfant était petit, provoque chez ce dernier des vomissements avec un gonflement du ventre rappelant celui de la grenouille. L'arbre utilisé comme remède donne des fruits jaunes et crénelés qui peuvent évoquer le dos des grenouilles de ce groupe qui portent des plis dorsolatéraux (Lescure et Marty 2000 : 234).

Un remède peut être préparé avec la sève de la liane *waiko nakamatpi* (Bignoniaceae *indeterminata*) et posé sur le corps ou administré en bain ; un bain peut également être donné avec la décoction de l'écorce. Cette liane possède une écorce caractéristique qui peut évoquer la peau verruqueuse d'une grenouille *waiko* (photo 7).

La liane “griffes de lézard” *wakak omo hawin* (*Cissus* sp., Vitaceae) est utilisée sous forme de décoction de la liane écrasée, en bain, lorsque l'enfant a des problèmes de croissance que les Wayana attribuent à l'esprit du “lézard” *wakak* (*Plica plica* (L.), Tropicuridae), dont les pattes portent de longues griffes qui lui permettent de s'accrocher aux arbres. La liane utilisée comme remède porte des vrilles qui sont comparées aux griffes de ce lézard. Celui-ci n'est pas consommé, mais les enfants peuvent s'amuser à le tuer ; il peut également envoyer un sort à la simple vue d'un des parents sur son territoire.

L'arbre ripicole “lieu où l'on trouve les loutres” *awawa ju* (*Roupala nitida* Rudge, Proteaceae) dont l'odeur caractéristique des feuilles est assez désagréable, soigne les enfants qui n'arrivent pas à dormir, tant ils ont peur de

⁷ Le suffixe *imë* renvoie à l'image d'un double sauvage, immense (*cf.* Fleury 2002).

⁸ De nombreuses espèces de grenouilles sont consommées par les Wayana.

la loutre géante (*Pteronura brasiliensis* (Gmelin), Mustelidae). Comme son nom l'indique, les loutres aiment se réfugier sous cet arbre. On utilise la macération de l'écorce en bain.

L'orchidée "langue de toucan" *kijapok nu* (*Lockhartia* sp., Orchidaceae) doit son nom à la forme évocatrice de ses feuilles. Elle est utilisée quand l'enfant pousse des cris comme celui du "toucan" *kijapok* (*Ramphastos tucanus* (L.), Ramphastidae)⁹.

La liane *kuto ju* (*Passiflora costata* Masters, Passifloraceae) "lieu où l'on trouve la rainette", soigne la toux rebelle de l'enfant, envoyée par l'esprit de la "rainette patte d'oie" *kuto* (*Hyla boans* (L.), Hylidae). La plante et l'animal ont le même biotope, le long des cours d'eau, et l'on trouve souvent l'animal à proximité de cette liane, dont les fruits évoquent aux Wayana la forme de l'animal.

2. Pouvoir thérapeutique et catégorisation

Ces différents exemples illustrent clairement la manière dont les symptômes sont interprétés comme la conséquence de la rupture d'un interdit (alimentaire ou comportemental) lié à un animal. Ces symptômes ont souvent un lien comportemental ou morphologique avec l'animal. Ainsi le lézard, dont la queue repousse après avoir été sectionnée, pourra occasionner des problèmes de croissance ; le jaguar réputé pour sa voracité, entraînera des vomissements, l'enfant poussera des cris comme le toucan, la grenouille fera gonfler le ventre, etc. La maladie envoyée par l'esprit de l'animal entraîne donc un comportement proche de celui-ci, comme un début de métamorphose de l'être humain en animal.

La plante utilisée comme remède a un lien direct avec l'animal, d'ordre organoleptique (odeur du cochon-bois, couleur de la sève rouge comme le sang...) ou morphologique (liane dont les vrilles ressemblent à des griffes de lézard, feuille ressemblant à la langue du toucan...). Les associations entre animaux et végétaux sont donc de type analogique, et cette analogie apparaît dans la dénomination du végétal : "langue de toucan", "griffes de lézard", "odeur de pécarie", "tapir géant", etc. Parfois ces associations peuvent être d'ordre écologique, l'animal et la plante ayant le même biotope, ou plus précisément l'animal étant souvent présent à proximité de la plante (lorsqu'il consomme ses fruits ou ses fleurs par exemple). Dans ce cas également, le lien entre la plante et l'animal apparaît dans la nomenclature avec le suffixe *ju*.

⁹

C'est un des plus grands toucans de Guyane, et probablement un des plus bavards. Son chant peut faire penser au jappement d'un chiot. Il s'entend à plus d'un kilomètre de distance (GEPOG 2003 : 348).

3. Mythe d'origine de la plante "fiente d'aigle harpie" *pija wet*

« Le mythe est vrai car il est l'expérience vécue, dans les profondeurs de l'être, des significations profondes des choses » (Bastide 1968 : 1062).

Ce récit nous a été conté en forêt par Sintaman¹⁰, pour nous expliquer l'origine du nom de "fiente d'aigle harpie" *pija wet* (*Harpia harpyja* (L.) Accipitridae)¹¹ attribué à une Aracée épiphyte, à longues racines aériennes (*Philodendron* sp., Araceae). Il illustre l'origine animale d'un végétal, et souligne parallèlement la nécessité de respecter les interdits.

« C'est ainsi qu'il fit : Un homme aperçoit une fille. Celle-ci est en train de faire cuire de la cassave, de se servir de la platine¹². Un peu plus tard, l'homme attrape la fille qui se met à rire.

— « Ah ! C'est donc toi ! » dit-il.

— « Oui, c'est moi. Je suis en train de faire cuire ta cassave parce que tu es tout seul et qu'il n'y a personne pour te le faire. »

Et elle reste longtemps dans ce village. Un jour, peut-être un an plus tard, ils entendent des "singes hurleurs" *alawata* (*Alouatta seniculus* (L.), Cebidae) (photo 8).

— « Ah ! C'est mon père qui danse¹³, ce sont les miens qui dansent », dit la fille.

Le lendemain, elle répète la même chose.

— « Ah ! C'est mon père qui danse, que j'aimerais le voir ! »

— « Allons donc le voir, moi aussi j'ai hâte de les voir, je veux voir comment dansent tes parents » dit l'homme.

— « D'accord, seulement tu ne riras pas d'eux, quand mon père ira enlacer sa femme. Lorsqu'ils vont danser, tu ne te moqueras pas d'eux¹⁴. Sinon je t'abandonnerai ! Je partirai avec mes parents. Et là, qu'est-ce que tu feras ? Tu ne viendras pas avec moi, tu resteras seul ! »

Mais, plus tard, l'homme rit lors de la danse. Alors fâchés qu'on se soit moqué

¹⁰ Il a été traduit par son petit fils, Kupi Aloïké.

¹¹ Un des plus grands aigles du monde (GEPOG 2003 : 287).

¹² Le manioc amer (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae) constitue la base de l'alimentation des Wayana, comme de la plupart des Amérindiens du plateau des Guyanes, qui le consomment sous forme de galettes (cassaves) cuites sur une platine en fonte (autrefois en céramique).

¹³ Danse chantée, danses et chants étant associés chez les Wayana.

¹⁴ Avant de pousser son cri, le singe hurleur défèque et urine.

d'eux, les singes hurleurs s'enfuient ailleurs. Et, la femme part avec ses parents. L'homme reste seul, abandonné sur un grand arbre *etekele* (*Pseudopiptadenia* sp., Caesalpinioideae: Mimosaceae). Et là, il est envahi de tristesse parce qu'il ne peut pas redescendre. Un peu plus tard, les oiseaux le découvrent à cet endroit, sur le grand arbre. Le "pic" *wetu*¹⁵ (*Dryocopus lineatus* (L.), Picidae) lui demande :

— « Qu'est-ce que tu fais là ? »

— « Ce sont les singes hurleurs qui m'ont abandonné, ils m'ont laissé sans moyen de redescendre » explique-t-il.

D'autres oiseaux viennent, des petits. Mais rien n'y fait : leur *pilam* (lanière en cercle utilisée pour grimper sur les arbres) est trop courte. Vient ensuite la "martre à tête grise" *këlëpukë* (*Eira barbara barbara* (L.), Mustelidae)¹⁶. Puis vient un autre animal, rien n'y fait, sa lanière est toujours trop petite pour les pieds de l'homme.

— « Fais comme nous » lui disent-ils.

— « Non, je ne peux pas, je ne suis pas habitué, je vais tomber ! » répond-il.

Beaucoup d'oiseaux se rassemblent, des toucans, etc. Tous viennent le voir.

— « Notre maître est là. Lui peut sûrement te donner un moyen de retourner au sol ».

Un peu plus tard, un aigle harpie arrive.

— « N'aie pas peur ! » lui disent les oiseaux.

— « Il ne va pas te manger. C'est nous qui l'avons convoqué, dit un autre oiseau. » C'est le "grimpar" *makahoho*¹⁷ et le pic qui disent cela.

Et tous les animaux répètent, c'est-à-dire tous ceux qui ont une lanière : le grimpar, la martre à tête grise, le "coati" *sijeu* (*Nasua nasua vittata* (Schreber), Procyonidae)¹⁸. Puis l'aigle harpie se pose. Et pour la dernière fois, il dit qu'il va lui donner un moyen de redescendre de l'arbre. Alors, l'aigle défèque. Quand il a fini, sa fiente devient une sorte d'échelle puisqu'elle est tombée jusqu'au sol et prend racine. Lorsque cette échelle improvisée arrive au sol :

— « Vas-y, cette fois c'est pour de bon », dit-il.

Mais l'homme répond toujours :

— « Comment puis-je y aller ? »

Ensuite, un peu plus tard, c'est la martre à tête grise qui lui donne sa lanrière, de même que le coati.

— « Bon, cette fois-ci, descends ! » lui dit l'aigle harpie.

Et, il redescend le long de la "fiente de l'aigle" [pijawet](#). Les animaux sont nombreux à le soutenir. Par exemple, le grimpar et le pic aussi, ainsi que tous ceux qui volent, et tous ceux qui grimpent dans les arbres par petits bonds.

Alors l'homme redescend.

— « Bon, pars ! Ton village est par ici ! » lui disent-ils.

Il met pied-à-terre, sur le sol ferme. Il est devenu très maigre et il a très faim. Oui, il mange, et il remange. Peut-être boit-il aussi ? Peut-être mange-t-il de la nourriture, peut-être des bananes, peut-être est-ce de la cassave, qu'il mange ? Il mange beaucoup, beaucoup... Alors, tout ce qu'il a mangé s'entasse parce qu'il n'a fait qu'avalé.

Et plus tard, il meurt, il meurt à cause de son ventre qui est surchargé, à cause des aliments qui se sont entassés. Il ne peut plus respirer et il meurt. C'est pour cela qu'il est mort : il n'aurait jamais dû manger, parce qu'il était vraiment très maigre. Et il est mort, étouffé par la nourriture... ».

◆ *Analyse du mythe*

Ce récit peut être résumé en différentes parties :

— Un homme épouse une guenon : c'est un thème récurrent dans la mythologie wayana où les mariages entre humains et animaux sont fréquents. À l'époque mythique des transformations, les espèces animales, végétales et humaines pouvaient se transformer l'une en l'autre.

— Il assiste aux danses de sa belle-famille chez les singes hurleurs : les sociétés animales sont décrites avec des comportements sociaux proches de celles des hommes.

— Il rit (se moque) de leurs danses : C. Lévi-Strauss (1964 : 128) cite plusieurs mythes où le rire est réprimé sous peine de mort, notamment un mythe mundurucu *Le gendre des singes* : Un homme ayant épousé une femelle de singe hurleur, se moque de ses beaux-parents qui l'abandonnent en haut d'un arbre. Ce sont les abeilles et les guêpes qui aident l'homme à redescendre, et celui-ci, pour se venger, tuera tous les singes, sauf sa femme enceinte. Celle-ci par union incestueuse avec son fils, donnera naissance à tous les singes hurleurs (Lévi-Strauss 1964 : 129).

— Il est abandonné au sommet d'un arbre : ce châtement doit être considéré comme une sanction liée au rire, à la moquerie, qui avait été interdite par les singes hurleurs. Cette sanction met l'homme dans une situation délicate, entre la vie et la mort, comme toute maladie liée à une rupture d'interdit.

— Les oiseaux et animaux grimpeurs tentent de le secourir : en fait tous les animaux cités dans cette histoire sont d'excellents grimpeurs et sont capables d'atteindre la cime des arbres. La lanrière [pilam](#) symbolise leur habilité dans ce

domaine, habilité qu'ils essayent, en vain, de transmettre, en déployant leurs différentes techniques de grimpe à l'homme qui est au sommet de l'arbre.

— L'aigle harpie émet une déjection sous forme de la liane "fiente d'aigle" : chez les Wayãpi, la même liane est appelée "morve de cacique"¹⁹. En effet, un mythe un peu similaire a été recueilli par F. Grenand (1982 : 244-254) chez les Wayãpi de l'Oyapock en Guyane française : Un homme est abandonné par ses beaux-frères au sommet d'un fromager. C'est l'aigle harpie qui le nourrit jusqu'à ce que le "cacique à huppe noire" (*Psarocolius decumanus* (Pallas), Icteridae) lui vienne en aide : Il émet de la morve, qui se transforme en liane lui permettant ainsi de redescendre.

— L'homme réussit à descendre avec l'aide des animaux grimpeurs : ce mythe est aussi une façon de raconter comment les hommes ont appris, en observant les animaux, à grimper aux arbres, par saccades, avec les lianes encerclant les pieds et le tronc (pilam).

— Il se jette sur la nourriture et il en meurt étouffé : le thème de la voracité est souvent abordé dans les récits amérindiens, et toujours très réprimé. Il symbolise ici le risque pris en avalant de la nourriture sans respecter les règles et les interdits alimentaires.

Ce mythe rappelle celui de l'origine du curare, recueilli dans une petite tribu de langue karib établie sur le cours moyen de la Trombetas et de la Cachorro (Lévi-Strauss 1964 : 279) : un homme célibataire épouse une guenon transformée en femme, qui lui présente sa famille, mais l'abandonne ensuite au sommet d'un grand arbre. Le vautour royal (*Sarcoramphus papa* (L.), Cathartidae) essaye de l'aider, en vain, en transformant sa morve en liane. C'est l'aigle harpie qui, en éternuant, crée avec sa morve une grosse liane, le long de laquelle le héros se laisse glisser. Pour lui offrir un moyen de se venger des singes, l'aigle harpie offre la liane appelée "flèche de l'aigle harpie" que l'homme doit préparer selon les instructions du rapace et qui l'aident à tuer les singes. C'est le curare. Le mythe de *pija wet* pourrait donc être considéré comme une variante incomplète du mythe d'origine du poison de chasse. Mais nous pouvons également en faire d'autres interprétations, notamment celle de l'origine animale des plantes médicinales.

◆ *Interprétations du mythe*

« Le mythe est une espèce de méta-langage par rapport à notre langage ordinaire. » (Bastide 1968 : 1071)

Ce mythe illustre à la fois le procédé de guérison par les végétaux et la genèse des remèdes végétaux par les animaux. En effet, dans ce récit, le végétal (ici, une Araceae épiphyte) est issu d'un animal (l'aigle harpie), qui veut aider l'homme à

¹⁹ Yapuami : *Philodendron* sp., Araceae (Grenand 1989 : 510).

L'histoire de la plante *pija wet* illustre le processus allant de la rupture d'un interdit entraînant une maladie jusqu'à la thérapie grâce au végétal engendré lui-même par un animal. De la même manière, le "tabac" *tami ali*, plante particulièrement importante pour le chamane puisqu'elle lui permet, par sa fumée, de communiquer avec les esprits, est issu, dans la mythologie wayana, des excréments d'une "chenille" *èlukè* (Fleury 1999). Cet animal, hautement symbolique de la métamorphose, est particulièrement important dans la mythologie. « Chenille et métamorphose sont des piliers de la représentation wayana du monde et de l'usage qu'ils en font » (Chapuis et Rivière 2003 : 225).

Il semble donc que ce soit la crainte de se métamorphoser en animal qui explique certains interdits. Ceux-ci sont donc une manière de faire respecter la frontière entre nature et culture. La rupture d'interdit amorce un procédé de métamorphose de l'homme en animal, que le chamane va pouvoir stopper avec un remède végétal. Pour être efficace celui-ci doit appartenir à une catégorie faisant référence à l'animal, en quelque sorte à son "clan". C'est l'esprit de la plante, dont la puissance doit être équivalente à celle de l'animal, qui pourra neutraliser le sort.

Seul le chamane, au prix, il est vrai, du respect de nombreuses règles alimentaires comportementales, est habilité à faire le lien entre les deux mondes, à être un passeur de frontières, un médiateur, entre le monde des *jolok* et le monde des vivants. Il possède également le pouvoir de se métamorphoser en animal (comme le jaguar par exemple). À la fois craint et respecté, il est capable de s'allier avec les *jolok* pour faire le bien comme le mal. La figure 3 tente de résumer les interactions entre les éléments de la nature et le monde des *jolok*, de la surnature. N'y figurent, par souci de simplicité, que les animaux, les végétaux et les humains. Il faudrait y ajouter d'autres éléments tels les rochers, les rivières, les lieux-dits, etc., qui font également partie des "êtres inanimés" *ètipalè* au même titre que les végétaux. Remarquons que les "humains" *kalipono* appartiennent à la même catégorie que les animaux : celle des "êtres animés" *mèkpalè*. Cette figure bien sûr simplificatrice souligne la bipolarité de tous les éléments de la nature ; les êtres animés associés à leur "double spirituel" *jolok*, tout comme les chamanes avec leurs esprits alliés, peuvent lancer des sorts, mais aussi fournir les remèdes salvateurs. Le chamane, durant ses séances, se situe au même niveau que les esprits de la nature, car il a conservé son pouvoir de métamorphose²⁰. Quant à l'être humain, il doit, pour conserver sa place dans cet équilibre précaire, respecter de nombreuses règles, et notamment éviter les excès.

Les interactions fortes entre les différentes composantes de la nature et leurs doubles spirituels assurent l'équilibre du système, tout en réglant le fonctionnement. Mais cet équilibre est fragile et tout comportement non conforme de l'être humain le met en danger. L'homme se place dans une position d'équilibre précaire, l'obligeant à éviter tout excès, et, par là même, à respecter les différents éléments de la nature plutôt que de se poser en dominateur de celle-ci. Quant à

²⁰

« Le chamane est un nœud de transformation qui actualise le temps des origines » (Chapuis et Rivière 2003 : 223).

l'animal, il donne lieu à des représentations diverses : du gibier pourvoyeur de nourriture, à l'envoi de mauvais sorts, il peut aussi engendrer la plante salvatrice.

L'animal joue donc un rôle essentiel comme référent culturel dans la représentation du monde vivant, rôle dont nous n'avons dévoilé ici qu'une infime partie. Nous avons passé sous silence d'autres créatures que nous pourrions, en tant qu'occidentaux cartésiens, définir comme imaginaires, mais qui font partie de la réalité du monde wayana : ce sont, par exemple, les "monstres aquatiques" ipo qui peuplent les rivières (cf. É. Navet, cet ouvrage), et qui apparaissent parfois porteurs d'un bon ou mauvais présage pour celui qui les aperçoit. On en trouve des illustrations à travers les motifs dessinés sur les ciels de case (cf. photo 9). Ils sont porteurs d'une symbolique importante qui mériterait un travail approfondi.

La place de l'animal dans la cosmogonie est donc fondamentale, certes, mais il ne faut pas en conclure pour autant que l'animal est au centre de la représentation du monde chez les Wayana. Si son rôle est essentiel dans la représentation de la nature, il existe un autre monde beaucoup plus redouté, celui des jolok. En effet, ce que l'homme craint en premier lieu, ce sont les forces spirituelles de la nature qui peuplent l'autre monde, et qui régissent par un ensemble de forces complexes, les interactions entre les différents éléments de la nature. Les véritables enjeux se jouent donc là-bas dans ce monde invisible à l'homme, mais accessible au chamane, qui constitue donc une pièce maîtresse de la représentation wayana du monde.

Remerciements

Je tiens à remercier particulièrement Sintaman et Panapasi pour leur enseignement, Kupi Aloiké, Michel Aloiké et Mataliwa Kuliyanan pour leur aide précieuse chez les Wayana, et Eliane Camargo, Françoise Grenand et Jean Chapuis pour la relecture critique de cet article.

Références bibliographiques

BASTIDE R., 1968 — " La mythologie ". In : Encyclopédie de la pléiade : *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard : 1037-1090.

BOGGAN J., FUNK V., KELLOFF C., HOFF G., CREMERS G., FEUILLET C., 1997(2nd ed.) — *Checklist of the plants of the Guianas (Guyana, Surinam, French Guiana)*. Washington, Smithsonian Institution, 238 p.

CHAPUIS J., 1998 — *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2 t., 1079 p.

CHAPUIS J., RIVIÈRE H., 2003 — *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Matoury, Ibis rouge éditions, 1065 p.

CHARLES DOMINIQUE P., 1987 — " Les carnivores de Guyane française ". In S.F.E.P.M. (Société française pour l'étude et la protection des mammifères) : *Encyclopédie des carnivores de France* (21), Paris, Muséum national d'Histoire naturelle : 15-27.

DOUGLAS M., 1979 — “ Les structures du culinaire ”. In Fischler C. (éd.) : *La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation*, Paris, Seuil, coll. Communication 31 : 145-170.

FLEURY M., 1998 — Les populations du Haut-Maroni et le projet de Parc national de la Guyane. *JATBA, Revue d'Ethnobiologie*, 40 (1-2) : 577-610.

FLEURY M., 1999 — “ Dénomination et représentation des végétaux en forêt tropicale : étude comparative chez les Amérindiens wayana et les Noirs marrons aluku de Guyane française ”. In Bahuchet S., Bley D., Pagezy H., Vermazza-Licht N. (éds) : *L'homme et la forêt tropicale*, Châteauneuf, Éditions de Bergier, SEH : 31- 44.

FLEURY M., 2002 — “ Transmission des savoirs et modernité en Guyane française : les savoirs traditionnels sont-ils condamnés ? ” In Fleurentin J., Pelt J.-M., Mazars G. (éds) : *Des sources du savoir aux médicaments du futur*, Actes du Colloque Européen d'Ethnopharmacologie, SFE, IRD : 140-147.

FLEURY M., sous presse — *Remèdes wayana*. Wajana epit. Cayenne, Éditions Gadepam-CRDP, 106 p.

GASC J.P., 1990 — *Les lézards de Guyane*. Paris, Chabaud, 76 p.

GEPOG, 2003 — *Portraits d'oiseaux guyanais*. Matoury, Ibis rouge, 479 p.

GRENAND F., 1982 — Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des Indiens wayāpi de Guyane. Paris, L'Harmattan, coll. Amérindienne, 427 p.

GRENAND F., 1984 — La longue attente ou la naissance à la vie dans une société Tupi (Wayāpi du Haut Oyapock, Guyane française). *Société suisse des Américanistes*, 48 : 13-27.

GRENAND F., 1989 — *Dictionnaire wayāpi-Français*. Paris, Peeters, SELAF 274, 538 p.

GRENAND P., 1982 — *Ainsi parlaient nos ancêtres (essai d'ethnohistoire wayāpi)*, Paris, ORSTOM, coll. Travaux et documents 148, 408 p.

GRENAND P. (éd.), 2000 — Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Volume IV. Région Caraïbe. Guyanes, Bélize. Bruxelles, APFT, ULB, 478 p.

GRENAND P., GRENAND F., 1982 — La médecine traditionnelle des Wayāpi (Amérindiens de Guyane). *Cahiers de l'O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum.*, 18 (4) : 561-567.

GRENAND P., MORETTI C., JACQUEMIN H., PREVOST M.-F., 2004 — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane. Créoles, Wayāpi, Palikur*. Paris, IRD, 816 p.

HANSEN E., RICHARD-HANSEN C., 2000 — *Faune de Guyane. Guide des principales espèces soumises à réglementation*. Garies, Éditions Roger Le Guen, 148 p.

HOFF M., DASZKIEWICZ P. (coord), 2001 — *Index faunistique de Guyane française. I : Les vertébrés*. Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Institut d'écologie et de gestion de la biodiversité, service du patrimoine naturel, 66 p.

HURAUULT J., [1972] 1989 — *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*. Cayenne, Guyane Presse Diffusion, 224 p.

LESCURE J., MARTY C., 2000 — *Atlas des amphibiens de Guyane*. Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Institut d'Écologie et de Gestion de la Biodiversité, coll. Service du Patrimoine Naturel 45, 388 p.

LÉVI-STRAUSS C., 1964 — *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 397 p.

From ‘agouti spices’ to ‘harpy eagle droppings’ Animals at the crossroads between food, pests and remedies among the Wayana (French Guiana)

Marie FLEURY
fleury@mnhn.fr

Keywords

French Guiana, Wayana, categorization, illness, prohibition

This article attempts to show the place of the animal as cultural referent, as concerns the etiological interpretation of certain illnesses linked to taboo infringements, the description of their symptoms and their plant remedies.

As in many other societies, for the Wayana, « to eat is to run a risk », and there are many food taboos. In effect, almost all edible animals and plants have *jolok*²¹, and foods are more or less dangerous according to the strength of their *jolok* (Chapuis 1998). The emphasis here is on *ètaneimatop* illnesses, which are children’s illnesses linked to taboo infringements by one of the parents. The shaman often interprets this type of illness as being the result of a spell sent by the spirit of an animal whose food or behavior taboo was broken. Through several examples, we will

21

The notion of *jolok* is difficult to translate, it corresponds to the notion of vital principal (Chapuis 1998: 695), but also to that of spiritual principal (for the sake of language simplification, we will sometimes speak of spirits), or « people of the dream world » (Chapuis 1998: 706).

attempt to understand the links between the animal, the illness's symptoms and the plant remedy.

The symptoms, which appear often show behavioral or morphological similarities with the animal. Thus the lizard, whose tail grows back after being severed, can be the cause of growth problems; the jaguar, having a reputation for voracity, will bring on vomiting; the child wails like a toucan; the frog causes swelling of the belly, etc.... Thus the illness sent by the animal spirit causes behavior close to its own, appearing as the beginning of the human's metamorphosis into an animal.

The plant used for the remedy is directly linked to the animal, either on an organoleptic plane (smell of the white-lipped peccary, sap the color of blood...) on the morphological plane (vines whose tendrils resemble lizard's claws, leaves resembling toucan tongues...), or on the ecological (biotope) plane. The associations between animals and plants are therefore analogical, and the analogy appears in the plant's name ('toucan's tongue', 'lizard's claws', 'peccary smell', 'giant ant-eater', etc...)

The illness and its treatment follow the principals of sympathetic magic: humans are afraid of turning into animals through direct contagion (by contact, after consumption) or indirect contagion (by sight, or simply by having passed through the animal's sector). The treatment consists in using the plant, which corresponds to the animal.

The plant used presents characteristics shared with the animal, and this is often referred to in its name. This therapeutic mode thus echoes the naming system for plants, which establishes correspondences between plants, animals and illnesses.

In the Wayana explanations for illnesses, the *jolok* of the animals are the cause, and plants are used accordingly. Thus the system refers to the spiritual doubles of the elements of nature. When one uses the plant corresponding to such and such an animal, one establishes a power struggle between the *jolok* of the animal and that of the plant. The analogical correspondence system can thus be considered as measuring the intrinsic power of the plant as opposed to that of the animal. In this way the system shows how to evaluate the therapeutic usefulness of plants, according to their visible traits, a sort of 'signature theory', which allows humans to decipher nature, and the 'intrinsic forces' *jolok* it contains.

This categorization system (identification, nomenclature, reference to an order) refers one back to the former Wayana totem system. In effect, their society used to be organized into clans with totemic referents: 'the big cat people' *kaikusijana*, 'the agouti people' *akulijana*, 'the ant-eater people' *maipulijana*, for example.

« They mostly named themselves in reference to an animal and with the latter carried on a relationship of resemblances, through a corporal particularity: intonation of the voice, morphological specificity, headdress, tattoo design... »
(Chapuis and Riviere 2003: 427 [translation by MD])

The system of plant categorization with animal referents thus also refers back to the Wayana social organization with totem referents.

To further explore the relations that exist between animals, plants and humans in the representation system of the Wayana, we have transcribed and analyzed a mythical story about the origin of the name *pija wet* ‘harpy eagle (*Harpia harpyja* L., Accipitridae) dropping’. This name is given to a philodendron with long aerial roots.

The story can be summarized into different parts:

- a man marries a she-monkey;
- he attends the dances of his wife’s family, the howler monkeys (*Alouatta seniculus* (L.), Cebidae);
- he laughs at (makes fun of) their dances;
- he is abandoned at the top of a tree;
- the birds and climbing animals try to save him;
- the harpy eagle emits excrement in the form of the vine ‘harpy eagle dropping’;
- the man is able to come down with the help of the climbing animals;
- he devours his food and chokes to death.

This myth illustrates both the process of healing through plants and the genesis of plant remedies by animals. In effect, in this story, the plant (here a philodendron) comes from an animal (the harpy eagle), who wants to help the man fight against a punishment (spell) inflicted by another animal (the howler monkey). This situation could symbolize illness, the state of hanging between life and death, illustrated by hanging between the sky and the earth. This state is due to the non-respect of a promise made by man to the animals, by the infringement of a rule, a prohibition. The animals punish him by placing him in a delicate situation, putting his life in danger (symbolizing illness).

In the end, it is the birds, and especially their chief, the harpy eagle, who, by engendering a plant, come to the man’s aid and save him. However, victim of his own voracity, the man eventually passes away, choking on his food. Thus, treatment can help heal, but the patient must participate in the process, by respecting certain rules, in particular food taboos.

The shamanic use of the *pija wet* allows us to add another level of interpretation: when he loses contact with the spirits, the shaman adds the bark of the plant’s aerial roots to his cigarette tobacco.

This plant, which grows in the forest canopy and which possesses long aerial roots that come all the way down to the ground, symbolizes the link between the world of the living and that of the ‘spirits’ *jolok*. The abandoned man, isolated on his tree, could also represent the shaman who has lost contact with the spirits: his allies – represented by the howler monkeys in the story – had abandoned him. The birds, and climbing animals, living between the sky and the earth, play the role of mediators and assist him in coming back down to earth. And it is the *pija wet* vine that allows him to establish contact between the two worlds. But if he wants to

preserve his power, the shaman must respect very strict rules concerning both his food and his behavior, any excess being potentially fatal.

In the mythology, marriages between humans and animals are frequent, and transformations of animals into humans or plants are a recurrent theme. This mythical era of transformations informs us as to their way of looking at nature, and strongly influences the relations between man and nature.

The story of the *pija wet* plant illustrates the process beginning with the infringement of a food prohibition causing an illness, and leading to a cure by a plant engendered by an animal. In the same way, 'tobacco' *tami ali*, a particularly important plant for the shaman, since, through its smoke, it allows him to communicate with the spirits, comes from, in the Wayana mythology, the 'faeces of a caterpillar' *elukë*. This animal, highly symbolic of metamorphosis, is particularly important in the mythology. « The caterpillar and metamorphosis are the pillars of the Wayana world representation and the uses they make of it » (Chapuis and Riviere 2003: 225 [translated by MD]).

It seems therefore that it is the fear of turning into an animal that explains certain taboos. The latter are a way of imposing the respect of the limits between nature and culture. The infringement of taboos initiates a procedure, which turns a person into an animal, which the shaman can put a stop to with a plant remedy. To work, the plant must belong to a category, which refers to the animal, which, in a certain manner, belongs to its 'clan'. It is the plant's spirit, the strength of which must be equivalent to the animal's one, which will be able to break the spell.

Only the shaman, at the cost, it is true, of having to respect numerous food and behavior restrictions, is habilitated to bridge the two worlds, to mediate between the 'world of natural living' *loponokom* and the 'supernatural world' *jolok*. He also possesses the power to turn himself into an animal (such as a jaguar). Both feared and respected, he is capable of joining forces with the *jolok*, for good or for evil. One must note that 'humans' *kalipono* belong to the same category as animals: that of 'animate creatures' *mëkpalë*, as opposed to 'inanimate creatures' *ëtïpalë*, the category to which plants belong. One must also emphasize the bipolarity of all the elements of nature: the animate beings associated with their 'spiritual double' *jolok*, just as the shamans with their spirit allies, can cast spells, but also furnish saving remedies. The shaman, during his sessions, is situated on the same level as the nature spirits, as he keeps his transformational nature. As for humans, in order to keep their place in the precarious balance, they must respect numerous rules.

The strong interactions between the different components of nature and their spirit doubles ensure the system's balance, while regulating its workings. However, the balance is fragile, and any non-conforming behavior by humans endangers it. Man, far from positioning himself as nature's master, places himself in a precariously balanced position, which forces him to avoid any excesses, and at the same time, to respect the different elements. As for animals, they give rise to different representations: from food-furnishing prey to casters of spells, they can also engender healing plants.

The animal's place within the cosmogony is therefore fundamental; however, one must not conclude that animals are at the center of the Wayana representation of the world. Although its role is essential in the representation of nature, there is another, much more fearful world, that of the *jolok*. In effect, what man fears most are the spiritual forces of nature, which inhabit the other world, and which rule through numerous complex forces, the interactions between the different elements of nature. The true stakes are thus played out there, in the world invisible to men but accessible to the shaman, who therefore constitutes a master piece in the Wayana world representation.

References

CHAPUIS J., 1998 — *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2 t., 1079 p.

CHAPUIS J., RIVIÈRE H., 2003 — *Wayana eitoponpé. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Matoury, Ibis rouge éditions, 1065 p.

Figures

Figure 1. Agouti (*Dasyprocta agouti* L., *Dasyproctidae*) akuli

(dessin de Caroline Soissons-Tairraz in Hansen et Richard-Hansen 2000)



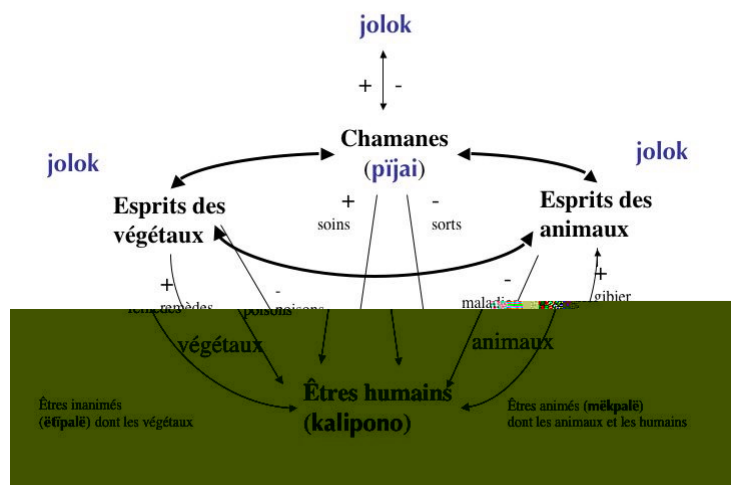
Figure 2. Jaguar (*Panthera onca* (L.), *Felidae*) kaikui (ce nom désigne également le chien domestique)

(dessin de Carol Pourcher in Hansen et Richard-Hansen rééd. 2005)



Figure 3. Schéma illustrant les interactions entre différentes composantes de la nature et de la surnature

(schéma de l'auteure, 2004)



Photos

Photo 1. Le “daguet rouge” (*Mazama americana* (Erxleben), Cervidae) kapau est sujet à un interdit alimentaire collectif chez les Wayana

(cliché de l’auteur, 2000)



Photo 2. *Helosis cayennensis* (Swartz) Spreng. (Balanophoraceae). Cette plante saprophyte est appelée “piment d’agouti” akuli pèpè en Wayana

(cliché de l’auteur, 2002)



Photo 3. *Eperua falcata* Aublet (Caesalpinioideae: Fabaceae) wapa. Les fleurs à longues étamines courbes évoquent les griffes du jaguar

(Marie-France Prévost, 2003)



Photo 4. Eperua rubiginosa Miq.
(Caesalpinioideae: Fabaceae e) *wapa* à
gousses pendantes de l'arbre
évoquant également les griffes du
jaguar

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 5. L'inflorescence de Costus
scaber Ruiz & Pav. (Zingiberaceae)
évoque aux Wayana un sexe
masculin et est mise en corrélation
avec les serpents

(cliché de l'auteur, 1987)



Photo 6. Leptodactylus pentadactylus
(L.) (Leptodactylidae) *waiko*. On peut
remarquer les plis dorsolatéraux
caractéristiques du genre auquel
appartient la "grenouille" *waiko*

(Walter Hödl, 2005)



Photo 7. La liane [waiko nakamatpi](#) (Bignoniaceae). La tige porte des plis caractéristiques qui la font se rapprocher, dans le système de représentation wayana, de la “grenouille” [waiko](#)

(cliché de l’auteur, 2002)



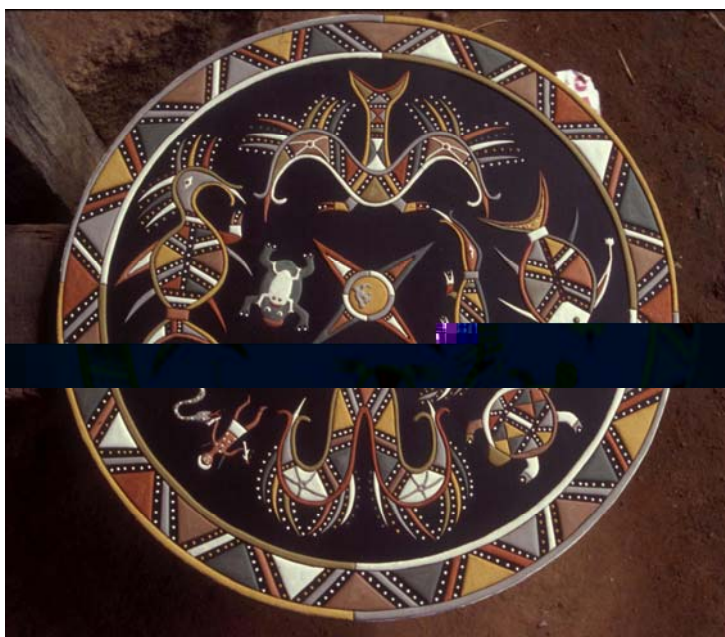
Photo 8. Le singe hurleur ([Alouatta seniculus](#) (L.) Cebidae) [alawata](#) ici tué à la chasse, est un des acteurs du mythe de [pija wet](#)

(cliché de l’auteur, 1987)



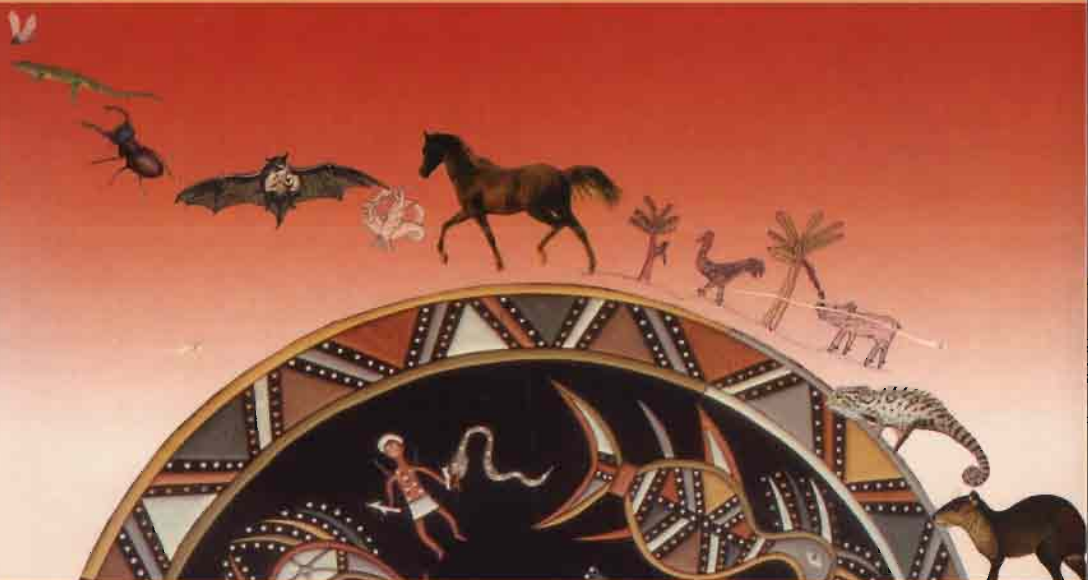
Photo 9. Ciel de case wayana, réalisé par Aimawale Opoya, représentant différents animaux de la mythologie wayana : on reconnaît une “grenouille” [kutopipak](#), un “poisson” [watau](#), une “tortue” [kuliputpë](#), un “homme” [kalipono](#) avec un “serpent” [ekei](#) et deux chenilles en haut et en bas du cercle : [kuluwajak](#) et [sika](#), [ewot](#). Les ciels de case sont accrochés au sommet du “carbet collectif” [tukusipan](#)

(cliché de l’auteur, 2003)



Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques

et

séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5