

A-9 Les médecines amérindiennes

A-9-2 Les médecines d'Amazonie

P. GRENAND*, F. GRENAND**

*Anthropologue, chargé de recherche à l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération).
 **Ethnolinguiste, chargée de recherche au CNRS, responsable du Département Amérique au LACITO (Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale).

Sommaire

Monde sauvage, magie et bonnes plantes: la genèse de nos connaissances actuelles	2	<i>Les Kayapo</i>	7
Une relative unité culturelle: le chamanisme	3	<i>Les Wayampi</i>	8
Le cas zéro: l'exemple des Xavante	5	De quelques grands remèdes amazoniens	8
Un chamanisme frustré: l'exemple des Guahibo (Hiwi)	5	<i>Anarcadium occidentale</i>	8
Un chamanisme théâtral: l'exemple des Mehinaku	5	<i>Abuta grandifolia</i>	8
Un chamanisme de la guerre privée: le cas Jivaro (Shuar)	6	<i>Aristolochia</i>	8
Entre homme et dieu: le chamanisme des Tupi-Guarani	6	<i>Brunfelsia</i>	9
Un domaine mal connu: la phytothérapie	7	<i>Bonafousia</i>	9
La phytothérapie des Amérindiens: les cas Kayapo et Wayampi	7	<i>Cassia</i>	9
		<i>Ficus</i>	9
		<i>Jacaranda copaia</i>	9
		<i>Justicia pectoralis</i>	9
		<i>Mansoa alliacea</i>	9
		<i>Piper</i>	10
		<i>Spondias mombin</i>	10
		<i>Virola</i>	10
		Conclusion	10
		Bibliographie	11

Toute référence à cet article doit porter la mention: GRENAND P., GRENAND F. - Les médecines amérindiennes. Les médecines d'Amazonie. - Editions Techniques - Encycl. Méd. Nat. (Paris, France), Phytothérapie, Aromathérapie, A-9-2, 9-1991, 12 p.

A-9-2 Médecines d'Amazonie

Parler de la maladie, de la mort, de la magie et du monde végétal dans le domaine amazonien, c'est *a priori* pénétrer dans le monde du mystère et de l'incompris, se heurter à des dimensions nouvelles qu'il reste à appréhender. La littérature de voyage des cinquante dernières années, médiocre dans son ensemble, n'a pas aidé à clarifier le regard des sociétés occidentales sur la question. L'Amazonie reste terre de délire, tour à tour enfer et paradis.

Avant de tenter une synthèse beaucoup plus prosaïque de ces domaines, il est indispensable de poser quelques jalons qui permettront au lecteur une meilleure compréhension de l'ensemble.

Monde sauvage, magie et bonnes plantes: la genèse de nos connaissances actuelles

Dans leur volonté de rationaliser la connaissance que nous avons du monde amérindien, les anthropologues du XX^e siècle ont tenté de délimiter des aires culturelles dans l'Amérique du Sud indigène. Très tôt, des auteurs tels que Cooper [7], Kroeber [20] ou Lowie [27] s'avisèrent que les cultures indigènes des basses terres présentaient une certaine homogénéité. Ils établirent ainsi des relations entre les aires culturelles des Caraïbes (aire Circum-Carib), de l'Amazonie et de l'est et du sud-est du Brésil (englobant une partie de l'actuel Paraguay) qui se sont avérées partager divers traits culturels et comprendre des langues appartenant aux trois principales familles linguistiques des basses terres, les familles arawak, karib et tupi (Tovar [41]). Les mêmes auteurs définirent aussi, intercalées ou à la périphérie, d'autres aires culturelles peuplées de groupes qualifiés de marginaux.

Galvão [11] a montré pour sa part que la totalité des aires culturelles était en fait reliée par des solutions de continuité et divers travaux sur des domaines précis tels que la mythologie nous ont fait prendre conscience de la fragilité

de ces constructions, fragilité d'autant plus grande que les aires culturelles telles qu'elles ont pu être définies au XX^e siècle sont plus un réajustement consécutif à la Conquête que le prolongement d'un panorama précolombien infiniment plus complexe (Levi-Strauss [24, 25]).

En effet, l'Amazonie en tant que terre-refuge des Indiens, telle qu'elle apparaît aux hommes du XX^e siècle, est devenue un espace de survie pour des civilisations qui, lors de l'arrivée des Européens, s'étiraient depuis l'actuelle ville de Miami aux Etats-Unis jusqu'à celle d'Asuncion au Paraguay. De vastes fresques historiques, telle celle récente de Hemming [16, 17] pour le Brésil, nous permettent de mesurer l'impact historique de la Conquête, aboutissant à totalement remodeler le panorama culturel des peuples indigènes qui, à une destruction brutale et aveugle d'un tissu continu et complexe, répondirent par une atomisation des groupes et des tentatives sans cesse répétées d'isolement.

C'est dans ce contexte qu'il faut apprécier l'accumulation des connaissances sur les thèmes qui nous occupent. Au contact du Nouveau Monde, pour des raisons faciles à comprendre, les Européens furent confrontés à des situations nouvelles: parmi celles-ci, se trouvait la nécessité, selon eux, de détruire les « superstitions » des Indiens qui, virtuellement, vivaient dans le péché sans le savoir; se trouvaient aussi la rencontre avec un nouveau milieu ambiant et la nécessité d'y survivre.

De ces deux impératifs naîtra une vision dichotomique d'un pan entier des cultures amérindiennes, alors qu'au contraire celles-ci intègrent, nous y reviendrons, les causalités de la maladie et de la mort dans un discours d'ensemble sur l'univers où chaque élément tient son rôle. Concrètement, cela signifie qu'à partir du XVI^e siècle, les Européens tenteront de dissocier, et ce, en fonction de l'évolution de leur propre vision du monde, un savoir indigène, jugé utile, sur le monde de la nature, de conceptions religieuses considérées comme néfastes et de

surcroît difficiles à déraciner. Le célèbre texte de Marcgrave [29] illustre parfaitement cette perception dualiste, emphatisant longuement, d'un côté, le savoir des indigènes, ici essentiellement les Tupi de la côte du Brésil (Tupinamba) sur le milieu naturel et tout particulièrement sur la phytothérapie, et de l'autre, dévalorisant systématiquement en un court chapitre la « religion des Brésiliens », considérant comme du charlatanisme la pratique des chamans.

En dehors du fait qu'elle servira l'idéologie de métissage des sociétés coloniales puis latino-américaines, leur permettant ainsi de s'approprier candidement le savoir indigène tout en rejetant son armature philosophique, cette dichotomie, une fois scellée, aura un effet durable sur la connaissance scientifique telle qu'elle se développera à partir du XIX^e siècle : d'un côté l'anthropologie réhabilitera, certes, le chamanisme et les cosmogonies amérindiennes en s'attachant à comprendre les systèmes de pensée des sociétés amérindiennes ayant survécu, mais elle négligera considérablement leur implication dans la perception, la connaissance taxonomique et l'utilisation du milieu naturel. De l'autre, les naturalistes, les pharmacologistes et les médecins s'intéresseront au fantastique potentiel que représente le savoir des Amérindiens sur le monde naturel, en particulier dans le domaine de la phytothérapie, mais ils ne tenteront jamais, avant ces toutes dernières années, d'en avoir une approche systématique.

Présenter les médecines amérindiennes revient donc à résumer les connaissances acquises par la recherche dans deux domaines artificiellement séparés : le chamanisme et la phytothérapie.

Une relative unité culturelle : le chamanisme

Le chamanisme est présent dans l'essentiel des sociétés indigènes du continent américain et s'il est une évidence fort peu contestée, c'est bien le rôle de médiateur tenu par le chaman entre le domaine contrôlé par les humains et le reste, contrôlé par les forces cosmiques. Dans l'aire géographique qui nous intéresse, chamans et chamanisme présentent des affinités encore plus frappantes, ainsi que l'a montré Métraux [32] ; cela est d'autant plus étonnant que la diversité des sociétés amazoniennes, en termes de langues, d'organisation sociale et d'exploitation du milieu, est très sensible. Une telle constatation renvoie pour le moins à ces « solutions de continuité » culturelles des temps anciens que nous évoquons plus haut... Cela posé, l'examen attentif de chaque société montre que la fonction chamannique, ses attributions, ses pratiques, présentent de nombreuses variables qui sont d'autant

plus difficiles à classer en catégories qu'elles sont avant tout le fait d'individus et non de groupes. Ce fait a été bien mis en valeur par Butt-Colson [4] pour les Akawaio, cependant qu'il transparaît également clairement dans d'autres sociétés, comme les Yanomami dont parle Lizot [26].

Dès leur arrivée dans les basses terres d'Amérique Tropicale, les Européens notent la présence de « magiciens », de « faux docteurs », qui semblent avoir une grande importance dans les sociétés qu'ils approchent : qu'il s'agisse du *piaye* des ethnies Karib, du *paye* des Tupi-Guarani ou du *mariri* des Arawak, nous sommes toujours face au même personnage, le chaman.

Ce n'est qu'au XIX^e siècle que l'on commencera à comprendre que le chaman n'est pas un vulgaire manipulateur de forces incomprises par la masse d'un peuple frustré, mais plutôt le catalyseur d'une pensée plus complexe exprimée au travers d'un discours mythique et partagée par l'ensemble des membres de chaque ethnie (1). Cette pensée métaphysique n'est pratiquement jamais basée sur un culte (2) et les humains entretiennent avec la ou les divinités créatrices des rapports ambigus d'hostilité ou d'alliance, voire de domestication, qui sont le reflet des rapports sociaux et des rapports avec la nature que les hommes entretiennent ici-bas.

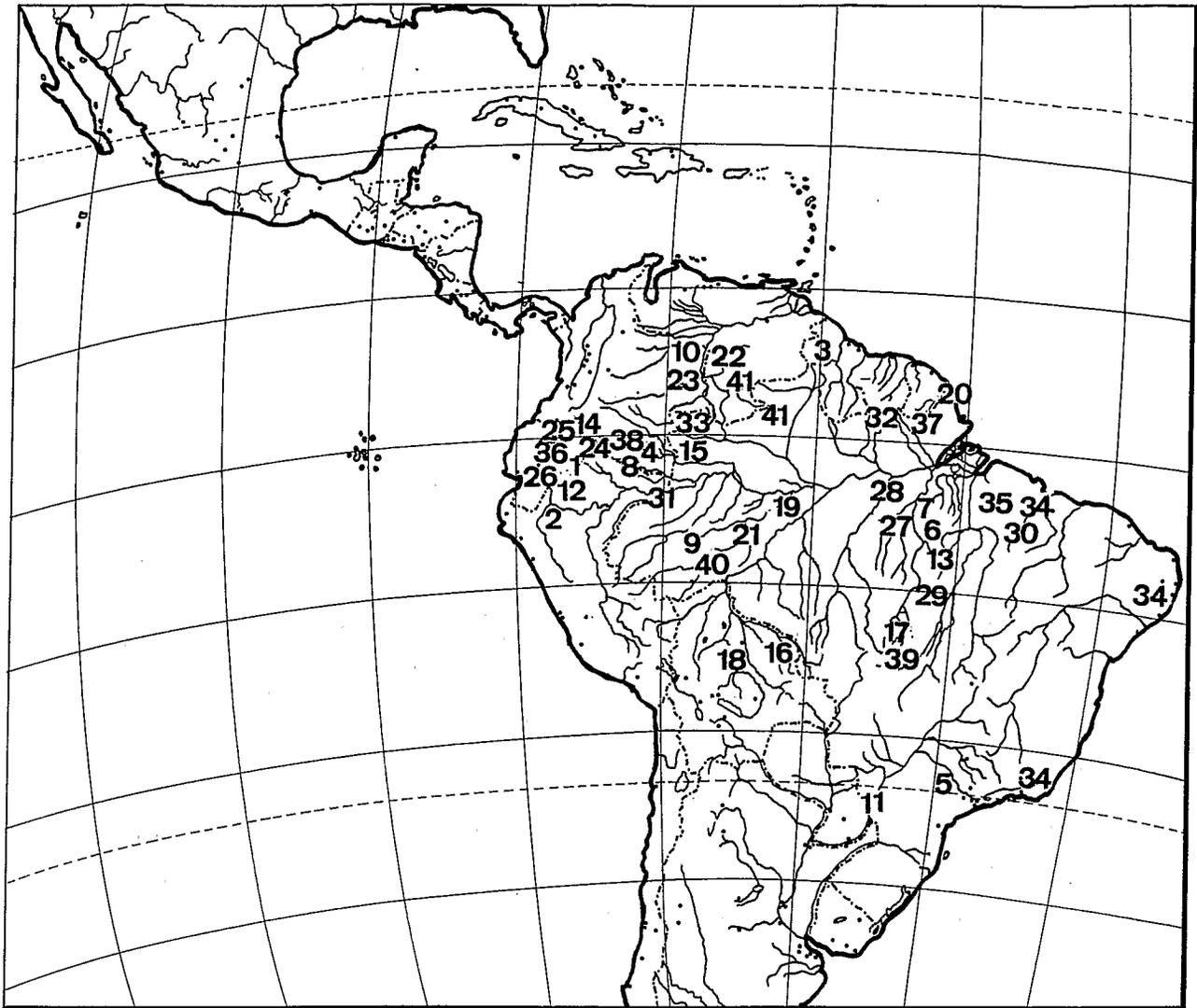
Dans certaines sociétés, tels les peuples de langues tupi-guarani, l'homme va même jusqu'à tenter de s'approprier les pouvoirs divins (Larraia [21], Nimuendaju [35]) éventuellement en s'attribuant le rôle dévolu aux dieux (c'est le cas des Arawete dont parle Viveiros de Castro [43]), mais en aucun cas il ne se pose en croyant à la manière d'un adepte d'une religion révélée.

En termes plus schématiques, l'essentiel des ethnies amérindiennes pense que la vie est construite à partir du fragile équilibre entre les différentes composantes de l'univers et que l'altération d'une de ces composantes peut le compromettre gravement. C'est à de telles altérations que sont reliées la maladie et la mort et c'est au chaman que revient la tâche d'en détecter les causes et d'en corriger les effets (3). Le chaman, on le comprend mieux désormais, n'est pas seulement un « médecin-féticheur »,

(1) Dans plusieurs sociétés, comme les Mehinaku du Xingu (Gregor 13) ou les Tukano du Rio Negro (Bruzzi, 5), les femmes n'ont pas accès au domaine du métaphysique.

(2) Quelques évidences, reposant malheureusement soit sur des témoignages anciens, soit sur l'observation de groupes très amoindris existent cependant chez les Tapajo du XVII^e siècle (Nimuendaju, 34), chez les Manasi et Mojo de Bolivie (Métraux, 32) et chez les Shipaia du Xingu (Nimuendaju, 34).

(3) Pour la complexité de la représentation de la maladie et sa signification sociologique, voir le cas des Yanomami du sud-est, in Albert, 1.



Localisation des ethnies citées dans le texte

- | | |
|----------------------|---------------------|
| 1 Achuar (Jivaro) | 21 Paumari |
| 2 Aguaruana (Jivaro) | 22 Piaroa |
| 3 Akawaio | 23 Puinave |
| 4 Andoke (Andoque) | 24 Quechua du Napo |
| 5 Apapocuva-Guarani | 25 Sekoya et Siona |
| 6 Arawete | 26 Shuar (Jivaro) |
| 7 Asurini | 27 Sipaia (Shipaia) |
| 8 Bora | 28 Tapajo |
| 9 Deni | 29 Tapirape |
| 10 Guahibo (Hiwi) | 30 Tenetehara |
| 11 Guarani | 31 Tikuna (Tukuna) |
| 12 Huambisa (Jivaro) | 32 Tiriyo |
| 13 Kayapo | 33 Tukano |
| 14 Kofan | 34 Tupinamba |
| 15 Maku | 35 Urubu-Kaapor |
| 16 Manasi | 36 Waorani |
| 17 Mahinaku | 37 Wayapi |
| 18 Mojo | 38 Witoto |
| 19 Mura | 39 Xavante |
| 20 Palikur | 40 Yamamadi |
| | 41 Yanomami |

comme le qualifient encore trop souvent certains anthropologues (Melatti [30]), mais bien plutôt un médiateur entre la société et le cosmos. Etre intermédiaire entre l'humain et le divin, il ne parvient à jouer un tel rôle que parce qu'il est détenteur de dons particuliers et surtout parce qu'il se soumet à une pratique pénible et risquée. Sa fonction de guérisseur sera plus ou moins accentuée selon les sociétés (cas des Karib, Metraux [32] et Koch-Grünberg [19]) mais elle sera presque toujours incluse dans la prescription plus ample que nous avons évoquée.

Reste le problème du charlatanisme si souvent avancé par les observateurs anciens. Analysant la place du chaman chez les Mehinaku, Gregor [13] fait ressortir un point essentiel : il est d'abord membre d'une communauté où il est connu pour ses capacités, ses sentiments et son comportement social. A partir de là, sa réussite dépendra largement de la valeur réelle de sa propre conviction. Il se sera approprié une parcelle du divin et le prouvera publiquement par ses talents ; sinon, toute tentative pour masquer l'échec sera raillée par ses congénères. C'est dans ce sens et dans ce sens seulement que les Amérindiens comprennent la notion de charlatanisme.

Afin d'éviter des généralisations trop excessives, nous avons résumé quelques exemples amazoniens de chamanisme, parmi les mieux connus. Nous les avons classés par ordre croissant de complexité, tout en faisant ressortir leur originalité.

Le cas zéro : l'exemple des Xavante

La société xavante du Brésil central a été décrite par Maybury-Lewis [29]. Comme la plupart des sociétés de la famille linguistique gé, elle est composée de clans et de moitiés qui sont animés par un fort esprit factionnaliste. Il en découle un climat d'hostilité permanent. Ces hostilités se traduisent par des actes de sorcellerie ou par des voies de fait. La société xavante intègre la notion de maladie dans ce cycle d'hostilités (4). Lorsque quelqu'un tombe malade, on considère que son comportement antérieur (arrogance, médisance, provocation...) a justifié une réaction de la faction opposée : « Ils ont eu de bonnes raisons d'agir ainsi » disent les Xavante. Chaque être humain porte en lui les germes du désordre. Le système xavante basé sur le principe action/réaction exclut toute spécialisation et rejette donc l'idée de chaman. La manipulation agressive des forces magiques (*tsimiö*) est le domaine de tous à l'exception des femmes. Quant aux maladies bénignes, elles sont soignées par la phytothérapie.

(4) Elle considère par ailleurs qu'il existe des maladies sans cause magique, comme les maladies importées par les Blancs, par exemple.

Un chamanisme frustré : l'exemple des Guahibo (Hiwi)

Les Guahibo sont un ensemble de sous-groupes composés de nomades ou d'agriculteurs selon leur habitat et qui ont été étudiés relativement récemment par Metzger et Morey [33].

Leur cosmogonie est peu complexe et ne semble pas organiser le monde selon un tissu aussi serré que dans d'autres sociétés amérindiennes. Comme beaucoup d'autres cependant, ils considèrent le principe vital de l'être humain comme étant divisé en ombre terrestre (*yethi*) et principe céleste proche du divin (*humpe*).

Dans ce contexte, la causalité de la maladie sera essentiellement associée à des actes de sorcellerie malveillante provenant de personnes ordinaires ou de chamans, aussi bien qu'à l'intrusion de mauvais esprits dans le corps des victimes, sans pour autant que soit mise en question une responsabilité plus profonde. Les chamans seront donc à l'image de ce que la société guahibo attend d'eux : des curateurs des maladies des individus... Leur apprentissage est simple et leur science réside dans la capacité de faire voyager leur *humpe* auprès d'un dieu ou d'un esprit pour lui demander son aide. Néanmoins, « il n'a pas de contrôle direct et absolu sur eux » (Metzger et Morey [33]). Ses procédés thérapeutiques sont la fumigation, le souffle, le chant incantatoire, la succion, l'usage de la maraca et la prescription de plantes médicinales sur lesquelles il souffle préalablement. Ces pratiques se retrouvent ailleurs mais elles semblent ici se rapporter plus à un savoir-faire bien rôdé qu'à une vocation de médiateur dans un univers complexe.

Un chamanisme théâtral : l'exemple des Mehinaku

Les Méhinaku forment, avec neuf autres groupes, le complexe inter-ethnique bien connu de la région des sources du Xingu. Leur système relationnel, à l'intérieur duquel le chamanisme joue un rôle important, a été étudié par Gregor [13].

Il existe chez les Mehinaku trois catégories de chamans qui résument à elles seules toutes les grandes techniques chamaniques que l'on rencontre en Amazonie :

Les maîtres des remèdes (pyanalaiwekehe) : ce spécialiste soigne par des plantes considérées comme magiques les atteintes maléfiques mineures.

Les chamans de la fumée (yetama), dits également les maîtres du souffle (*ejekekiwekehe*) et du chant (*pukaiwekehe*). Leur pouvoir réside dans la possession d'un esprit domestique qui les aidera à identifier la cause de la maladie, le tabac étant, comme souvent, le véhicule suprême

des forces magiques. La maladie est symbolisée par l'intrusion d'un corps étranger (*kauki*), lui-même attribut d'un esprit particulier : le monstre des eaux, par exemple, a coutume d'introduire dans le corps de sa victime une minuscule effigie de poisson.

Les chamans de la possession (*yakapa*) sont capables de se transformer en esprit. Dans une séance très théâtralisée, ils cherchent la cause matérialisée du mal, la trouvent, et redeviennent être humain.

Chez les Mehinaku, un homme devient chaman par contact avec un esprit qui lui révèle ainsi son don, puis il subit une initiation publique avant de recevoir ses attributs de chaman, principalement cigare et fléchette, véritable « tête chercheuse » qui lui permet de localiser le corps étranger symbolisant la maladie. Dans cette société, une fois encore, la maladie est le plus souvent envoyée ou liée à une faute de comportement. Les esprits qui en sont les vecteurs agissent de manière logique et les chamans détectent invariablement un lien symbolique entre tel corps étranger extrait du patient et l'esprit correspondant.

Pourtant les Mehinaku reconnaissent des maladies « banales » (ce peuvent être, selon nos concepts, des maladies graves comme le paludisme) et les traitent dans ce cas soit par des plantes médicinales ordinaires, soit par le mépris.

Gregor insiste beaucoup sur le fait que la geste chamanique réside essentiellement dans la teneur de la démonstration théâtrale, visant à montrer la qualité et la puissance du commerce que le charman entretient avec le monde invisible. Le patient n'est plus alors que le support de cette démonstration. En définitive, l'enjeu est bien le retour à l'équilibre social, la maladie n'étant que la manifestation du désordre et le malade un hôte momentané de forces supérieures.

Un chamanisme de la guerre privée : le cas jivaro (Shuar)

Les Shuar forment avec les Achuar, les Aguaruna et les Huambisa, le groupe des peuples Jivaro, mondialement connus pour leurs têtes réduites. Entre autres auteurs, Harner [15] a étudié leur chamanisme.

Pour les Shuar, notre monde n'est qu'illusion ; tandis que le monde authentique est surnaturel. Seuls les hallucinogènes (ici, l'*ayahuasca*) leur permet d'y accéder. Pour cela, il faut être chaman, ce qui a pour conséquence logique qu'un Shuar sur quatre, homme ou femme, est chaman. Néanmoins, l'accès au vrai monde ne modifiera en rien l'idéal de vie d'un Shuar.

Guerrier, il pratique la vie de *raider*, chassant les têtes de ses ennemis ; chaman, il pratique une guerre privée, discrète, que les Shuar nomment « la petite guerre ». L'entrée dans l'univers de l'insondable, du cosmique, n'a donc pour objectif que de régler discrètement les problèmes terrestres.

Dès l'initiation, qui est secrète, les chamans se divisent en deux groupes en fonction des capacités qu'ils ont montré à résister à certaines épreuves : les chamans tueurs ou sorciers, qui pratiqueront une stratégie offensive ; les chamans guérisseurs, qui appliqueront une stratégie défensive.

La maladie, dans la société shuar, ne se trouve donc pas en un point de déséquilibre, mais à la zone de friction entre deux pouvoirs chamaniques. Le don de vision des chamans provient de la bonne utilisation des hallucinogènes et leur pouvoir, conféré par un maître, consiste à domestiquer le plus d'esprits possible, tous liés à des animaux, des végétaux ou des phénomènes naturels. De l'accumulation de ces alliés (*tsentsak*) dépendra la force du chaman. Ces esprits doivent régulièrement être redomestiqués ou renouvelés et leur nourriture est le jus de tabac vert que le chaman ingère.

Apparemment anti-social, le chamanisme jivaro sert en réalité à reproduire *ad definitum* leur idéal existentiel, celui de la guerre.

Entre homme et dieu : le chamanisme des Tupi-Guarani

Dans le cas des Tupi-Guarani, on ne parle pas d'une ethnie précise mais bien plutôt d'un ensemble d'ethnies s'étendant du Paraguay à la Guyane Française. Leurs pratiques rituelles, incluant l'anthropophagie, ont donné lieu à une littérature extrêmement abondante et les fondements de leur éthique font, aujourd'hui plus que jamais, l'objet de discussions passionnées entre spécialistes. Nous en présentons ici une brève synthèse – certes hasardeuse – à la lumière des meilleures analyses que nous possédons : celle de Nimuendaju pour les Apapocuva-Guarani [35], celle de Viveiros de Castro pour les Araweté [43] et celle de Tilkin-Gallois [39 et 40] pour les Wayampi.

Tous les Tupi-Guarani entretiennent un rapport ambigu avec les divinités créatrices : les mondes céleste et terrestre ont été séparés par des divinités qui ont ensuite abandonné leurs créatures à un sort difficile. Chaque être humain cependant renferme une parcelle de force vitale d'essence surnaturelle. A partir de ces données communes, deux attitudes vont prévaloir dans les sociétés tupi :

- tenter d'atteindre la demeure céleste par la transe sous forme de danse ininterrompue (cas, minoritaire, des Guarani);

- tenter de contrôler le mouvement des forces surnaturelles (cas de la plupart des autres sociétés tupi-guarani). Ce contrôle prend la forme d'activités de représailles ou de vengeance, au centre desquelles agit bien sûr, le chamanisme. Tilkin-Gallois explique ainsi que le concept de *paye* s'applique aussi bien à la fonction chamanique qu'à l'ensemble des forces surnaturelles. Leur manipulation pouvant éventuellement entraîner la fin du monde, elle provoque une angoisse latente qui est partagée par toutes les sociétés tupi-guarani.

En général, on devient chaman par révélation, le plus souvent au cours d'une maladie ou après un accident. Ensuite, on est fréquemment guidé par un maître. La possession ou transe, connue chez les Tapirape (Wagley, [44]), les Tenetehara (Wagley et Galvão, [45]) et les Asurini du Xingu (Jangoux, [18]) n'est pas commune à tous les groupes. Chez les Wayampi, le chaman est dépositaire d'une parcelle (*upiwã*) de ses puissants alliés, les maîtres de la nature (-*ya*, *ayã*), auxquels il est relié par des fils invisibles (*tupãsä*) et qu'il nourrit, de manière toute classique, par la fumée du tabac.

Dans ce contexte, la maladie n'est qu'une des atteintes que peut subir une communauté humaine. D'une façon générale, le chaman, même lorsqu'il soigne un individu, a fondamentalement en vue l'harmonie de la communauté dont il prend soin. Le traitement de la maladie visant à l'extraction de la substance déposée dans le corps du malade ne diffère pas de ce qui a été précédemment dit pour d'autres ethnies, comme les Mehinaku.

Partagé entre la tentation du divin et l'appropriation impossible de ses attributs, le chamanisme tupi-guarani est un chamanisme de lutte et de quête perpétuelle dans un univers instable dès sa genèse.

Ainsi donc ce survol, dans sa concision, aura permis au lecteur d'appréhender l'unicité du chamanisme amérindien dans sa relation avec les mondes naturel et surnaturel, tout en lui laissant percevoir les variations culturelles dont chaque peuple l'a enrichie.

Au-delà de cette constatation, le lecteur aura surtout perçu combien les chamans sont proches de ceux que, dans notre société, nous nommons les psychothérapeutes. En tous cas, ils remplissent la même fonction, agissant au niveau individuel ou collectif, mais toujours dans l'intérêt soit de l'individu dans sa communauté, soit de la communauté dans l'univers. Les chamans ne sont rien moins que les médecins de l'âme.

Un domaine mal connu : la phytothérapie

Lorsque l'on se penche sur des ouvrages de compilation sur les plantes utiles, comme le célèbre Pio Correa brésilien [36], on mesure l'importance pour l'humanité des plantes que les terres tropicales d'Amérique et les Amérindiens nous ont livrées, de gré ou de force. En revanche, nous apprenons en général bien peu, à travers ces ouvrages, sur la manière dont les peuples indigènes pensaient et utilisaient ces plantes.

Rassembler les données dispersées dans la littérature eût été une tâche fastidieuse et peu gratifiante. Afin d'éclairer le lecteur, nous avons préféré :

- montrer, à travers deux cas connus, comment les plantes médicinales sont utilisées par les Amérindiens;

- dresser un tableau de quelques grandes plantes médicinales d'Amazonie en les réattribuant à leurs découvreurs.

La phytothérapie des Amérindiens : les cas Kayapo et Wayampi

Les données précises étant encore rares pour l'Amazonie, nous avons choisi d'exposer la situation dans deux populations pour lesquelles ce domaine est maintenant bien connu : les Kayapo, population gé du Brésil Central (Elisabetsky [9]) et les Wayampi, population tupi-guarani de Guyane Française et d'Amapa (Grenand et all. [14]).

Les Kayapo

Les Kayapo, comme beaucoup d'autres Amérindiens déjà évoqués, distinguent une partie physique du corps (*ka*), d'une partie spirituelle (*karon*). C'est cette dernière qui est fragile et susceptible d'être altérée. Néanmoins, la protection de la partie physique demeure nécessaire.

Les maladies sont pour eux de deux types :
- celles qui correspondent à une attaque spirituelle avec envahissement du corps, en l'absence de l'âme, par des esprits animaux, des esprits de chamans ou de morts. Elles relèvent de la geste du chaman qui chasse l'intrus et remet l'âme en place. A ce niveau, peuvent intervenir des plantes médicinales jouant un rôle protecteur.
- celles qui sont naturelles : elles sont traitées par les spécialistes des plantes médicinales (*me kute pidja mari*).

Selon Elisabetsky, 5 % des Kayapo sont chamans (*wayanga*) tandis que 26 % sont spécialistes des plantes médicinales. Ces chiffres montrent que, bien qu'idéologiquement secondaire, la phytothérapie kayapo n'en est pas moins essentielle dans la pratique.

Les Wayampi

Chez les Wayampi de Guyane, la situation est sensiblement différente. Nous avons pu observer que pour eux, une maladie (*tekolā*) n'est jamais naturelle. Elle est fondamentalement liée à une faute de comportement ou, pour le moins, à un manquement aux règles. Les situations de déséquilibre advenant chez les humains s'opèrent selon trois modalités différentes : les agressions (*yapisi*), les alliances (*yekway*) et les métamorphoses (*inū*). En aval, se rencontrent invariablement quelques calamités, dont les maladies. Ces maladies sont de quatre types :

- la maladie due à l'action vengeresse des esprits (incluant la malchance à la chasse) ;
- la maladie due à l'action purement malveillante des esprits (*ayā*) et de l'ombre des morts (*teānge*) ;
- la maladie due à la manipulation des esprits par les chamans ;
- la maladie due à la manipulation de plantes magiques par des humains malfaisants (*malama ku'a*).

La maladie comporte un aspect visible (*tekolā*), symptomatique, pourrait-on dire, et un aspect causal (*kaluwa*). Ce dernier relève de la cure chamannique déjà longuement présentée ailleurs pour d'autres Amérindiens. L'aspect symptomatique est en revanche traité à l'aide d'une pharmacopée très riche. Nous avons observé (Grenand et all., [14]) 264 plantes médicinales et toxiques chez les Wayampi de Guyane. La plupart d'entre elles sont des remèdes utilisés par tous (*poā*), bien que pas toujours innocents ; les autres sont « des choses de chaman » (*paye moma'e*) et strictement liées à ses activités.

Le cas wayampi est révélateur de notre niveau de connaissance sur l'utilisation des plantes médicinales en milieu amérindien, car il est presque possible d'étudier leur ethnomédecine en négligeant passablement l'étude des plantes médicinales. Ce sont vraisemblablement des réalités similaires que masquent de nombreuses études ethnologiques contemporaines.

De quelques grands remèdes amazoniens

En étudiant le chamanisme, nous avons pu mettre en évidence à la fois les similitudes et les différences de ce phénomène social. Il en va de même pour ce qui est des plantes médicinales. Nous avons sélectionné ici quelques exemples d'espèces ou de genres jouissant d'une grande diffusion dans le bassin amazonien (5). Par la même occasion, le lecteur notera la grande stabilité des préparations et des voies d'administration utilisées par les Amérindiens. Nous ne doutons pas que la multiplication des études ethniques par ethnies nous permettra de mieux connaître la richesse des pharmacopées et nous permettra également de mettre en valeur dans

ce domaine comme dans d'autres les phénomènes de diffusion, d'adaptation ou de fusion qui ont présidé au développement des cultures amérindiennes.

***Anacardium occidentale* L., Anacardiaceae**

La feuille et l'écorce de cet arbre cultivé sont un antidiarrhéique utilisé par les Amérindiens de l'Amazonie péruvienne, les Quechua du Napo, les Andoke et les Tikuna. Les bourgeons ou le fruit sont un remède contre la grippe et la toux chez les Quechua du Napo et les Tikuna. Chez les Wayampi, la face interne de l'écorce sert à soigner le muguet des enfants et l'exsudat huileux de la coque des fruits, les crevasses sous les pieds.

***Abuta grandifolia* (C. Martius) Sandw., Menispermaceae**

Les *Abuta* sont en général utilisées pour préparer des curares mais cette espèce est plus spécifiquement médicinale. Chez les Siona et les Quechua du Napo, elle est utilisée contre les céphalées ou les fièvres grippales. Chez les Tiriyo, les rameaux servent à préparer un thé contre les coliques et les douleurs abdominales. Les Wayampi se servent des tiges comme masticatoire contre les rages de dent, tandis que les Quechua du Napo en font un fortifiant après les couches. Enfin, les Palikur s'en servent comme aphrodisiaque, en décoction à consommer avec modération...

***Aristolochia* spp., Aristolochiaceae**

Diverses espèces monomorphes sont utilisées. *Aristolochia staheli* O.C. Schmidt chez les Palikur, *A. rodriguesii* chez les Kayapo et *Aristolochia* sp. chez les Siona sont bues contre les inflammations internes, les maux d'estomac ou les « maux de coeur ». Les feuilles de *A. barbata* sont utilisées en emplâtre par les Kayapo pour soigner les furoncles tandis que les Wayampi préparent avec les tiges de *A. leprieurii* Ducke un thé antidiarrhéique. Enfin, les tiges et les feuilles de *A. klugii* O.C. Schmidt sont appliquées sur les morsures de serpent chez les Tikuna.

(5) Les données présentées ici sont le résultat d'observations récentes concernant les populations suivantes : Kofan, Quechua du Napo, Waorani, Shuar (Lescure et all., 23), Siona et Sekoya (Lescure et all., 23 ; Vickers et Plowman, 42), tous Amérindiens d'Equateur ; les Amérindiens de l'Amazonie péruvienne en général, dont les Achuar, les Bora et les Witoto (Ayala Flores, 2) ; les Maku, les Deni, les Yamamadi et les Paumari de l'ouest de l'Amazonie brésilienne (Prance, 37) ; les Tukano, les Puinave, les Yanomami, les Andoke et les Tikuna du nord-ouest amazonien (Schultes, 38 ; Glenboski, 12 ; La Rotta Cuellar, 22) ; les Kayapo du sud du Para (Elisabetsky et Gely, 10) ; enfin, les Tiriyo, les Wayampi et les Palikur des Guyanes (Cavalcante et Frikel, 6 ; Grenand et all., 14).

***Brunfelsia* spp., Solanaceae**

Les espèces de ce genre sont à la fois médicinales et hallucinogènes. *Brunfelsia grandiflora* D. Don. est utilisée contre l'anémie et comme antirhumatismal chez les Quechua du Napo et les Achuar, tandis qu'elle entre, aux côtés de *B. chiricampi* Plowman dans la composition de l'*ayahuasca*, un breuvage hallucinogène. Les Palikur font un même usage hallucinogène de l'écorce séchée et fumée de *B. guianensis* Benth.

***Bonafousia* spp. Apocynaceae**

La plus grande partie des espèces de ce genre trouvent une utilisation médicinale. Chez les Palikur *Bonafousia undulata* (Vahl) A. D.C. est un antirhumatismal, un anti-inflammatoire contre les enflures des pieds et elle calme les maux de tête, tandis que les Tiriyo font un thé avec ses feuilles contre les embarras intestinaux. Les feuilles de *B. tetrastachya* (HBK) Markgraf sont utilisées comme contraceptif et antirhumatismal par les Tikuna et par les Palikur. *B. macrocalyx* (Muell. Arg.) Boiteau et *Bonafousia* sp. voient leur latex utilisé pour soigner les dépôts de pus, les abcès et l'érysipèle chez les Quechua du Napo et chez les Palikur. *B. sananho* (R. et P.) Mgf chez les Shuar et *B. angulata* (C. Mart. ex Muell. Arg.) Boiteau chez les Wayampi et les Palikur sont utilisés soit comme hypnotique, soit comme hallucinogène.

***Cassia* spp. (= *Senna* spp.), Caesalpinaceae**

Ce genre, en particulier les espèces arbustives, renferme de nombreuses espèces médicinales. *Cassia fruticosa* (Miller) Irwin chez les Quechua du Napo, *Cassia alata* L. chez les Palikur et les Tikuna sont utilisées (feuilles et fleurs) pour soigner diverses maladies de peau dont des mycoses. *C. quinquangulata* Rich. chez les Paumari, *C. alata* chez les Wayampi et *C. latifolia* G.F.W. Meyer chez les Tiriyo sont utilisées en bain comme fébrifuge. Enfin *C. reticulata* Willd. est un remède contre les maladies vénériennes chez les Achuar, tandis que les fleurs de *C. alata* servent à préparer un thé vermifuge chez les Palikur.

***Costus* spp., Zingiberaceae.**

Toutes les espèces de ce genre sont très similaires et la plupart sont médicinales. *Costus scaber* R. et P. pour les Paumari et les Wayampi, *C. arabicus* L. pour les Tiriyo, *C. claviger* Benoist pour les seuls Wayampi voient leurs tiges sèveuses et leurs inflorescences utilisées dans la préparation de remèdes soignant les gonorrhées et les affections uro-génitales en général. *C. spiralis* (Jacq.) Roscoe et *C. arabicus* chez les Palikur, *C. scaber* chez les Shuar servent en décoction ou en macération à préparer des breuvages contre les coliques ou la diarrhée. *C. scaber* chez les

Shuar et *C. lasius* Loes. chez les Wayampi sont appliquées en tampons soit sur les hématomes, soit comme hémostatiques sur les blessures par flèches. Enfin, *Costus* sp. est utilisée contre les conjonctivites par les Tikuna et *C. curcumoides* Maas contre les maux de tête par les Wayampi.

***Ficus* spp., Moraceae.**

De nombreuses espèces sont utilisées dans les pharmacopées amérindiennes. En général, les latex toujours abondants jouent le premier rôle. *Ficus longifolia* Schott chez les Mura (6) du bas Purus, *F. paraensis* (Miq.) Miq., *F. gardneriana* (Miq.) Miq. et *F. nymphaefolia* Miller chez les Palikur sont utilisés en emplâtre pour soigner des douleurs diffuses abdominales, intercostales etc... appelées « *blesses* » en Guyane et « *demitidos* » en Amazonie brésilienne. La plus grande partie des autres *Ficus*, *F. insipida* Willd. en Amazonie péruvienne et chez les Quechua du Napo, *F. yopoensis* Desv. chez les Siona, *F. trigona* L., *F. paraensis* et *F. clusiaefolia* Schott chez les Wayampi etc... sont utilisées comme vermifuges ou comme antidiarrhéiques. *F. paraensis* chez les Paumari et *F. maxima* P. Miller chez les Wayampi sont utilisées en emplâtre comme anti-rhumatismal. Enfin le latex de *F. insipida* mêlé à de l'eau de vie est un purgatif consommé par les Tikuna.

***Jacaranda copaia* (Aubl.) G. Don. et *J. glabra* (DC.) B. et K. Schum., Bignoniaceae.**

Les feuilles de ces espèces sont utilisées comme insecticide chez les Wayampi, en bain contre les infections cutanées chez les Quechua du Napo, comme fébrifuge chez les Tiriyo et en « miel » concentré comme cicatrisant des blessures chez les Andoke.

***Justicia pectoralis* Jacq., Acanthaceae.**

Cette plante herbacée à forte odeur d'amande amère est utilisée comme psychotrope soit ajoutée à la poudre de *Virola* et inhalée chez les Yanomami et les Andoke, soit fumée chez les Wayampi. Par ailleurs les Palikur la consomment en thé contre l'asthme, les Andoque et les Wayampi soignent avec le même thé les convulsions, les maux d'estomac et les états fébriles. Enfin les Mura s'en servent en bain pour fortifier les enfants.

***Mansoa alliacea* (Lam.) Gentry et *M. standleyi* (Steierm.) Gentry, Bignoniaceae.**

Ces deux lianes exhalent une forte odeur d'ail. En bain, la décoction des tiges est utilisée comme fébrifuge par les Waorani, les Wayampi et les Quechua du Napo. Appliquée localement, c'est un remède contre l'arthrite et les rhumatismes chez les Waorani et les Achuar.

(6) Les observations concernant les Mura ont été collectées par nous en 1987 et n'ont pas encore fait l'objet de publication.

Piper spp., Moraceae.

L'ensemble des plantes de ce genre trouve un usage médicinal en Amazonie. Parmi les espèces importantes on distingue : les espèces utilisées pour prévenir et soigner les caries dentaires ou simplement les rages de dent telles *Piper daguanum* C. DC. chez les Tikuna, *P. obliquum* R. et *P.* chez les Quechua du Napo, *P. augustum* Rudge chez les Waorani, *P. phytolaccaefolium* Opiz. chez les Andoke, *Piper sp.* chez les Deni et *P. oblongifolium* (Klotzsch) DC. chez les Palikur et les Wayampi. D'autres sont utilisées comme fébrifuges ou contre la grippe et la toux en thé ou en bain comme *Piper sp.* chez les Yamamadi, *P. amazonicum* (Miq.) C. DC. chez les Kofan et *P. phytolaccaefolium* chez les Andoke. D'autres encore comme *P. maxonii* C. DC. chez les Shuar et *P. cavalcantei* Yuncker chez les Mura sont des antidysentériques puissants. Enfin, on note des usages divers tels que *P. augustum* et *P. dumosum* chez les Wayampi en emplâtre pour soigner les hernies ombilicales, *P. snethlagei* chez les Kayapo pour soulager les piqûres de scorpion, *Piper sp.* chez les Tikuna pour nettoyer les blessures infectées, *P. alati-peliculatum* Yuncker chez les Kayapo pour traiter les infections généralisées et *P. amapaense* Yuncker en bain pour calmer les étourdissements chez les Palikur.

***Siparuna guianensis* Aubl., Monimiaceae**

Cet arbre semble utilisé dans de nombreuses régions d'Amazonie. Les Waorani, les Quechua du Napo, les Tiriyo, les Wayampi etc... utilisent les feuilles en bain contre la grippe et comme fébrifuge ; les Yamamadi utilisent le suc de l'écorce interne comme anti-rhumatismal et les Palikur en font des emplâtres contre les coups. Enfin les Quechua soignent l'herpès avec une décoction de feuilles tandis que les Palikur en oignent les parturientes pour favoriser les accouchements.

***Spondias mombin* L., Anacardiaceae**

Les feuilles de cet arbre sont utilisées en emplâtre par les Palikur pour soigner la bourbouille des bébés tandis que les Tikuna s'en servent comme antiseptique cutané. Les graines sont un contraceptif pour les mêmes Tikuna ;

enfin, l'écorce fournit un thé antidiarrhéique d'usage généralisé chez les Amérindiens d'Amazonie péruvienne.

***Virola spp. et Osteophloeum platyspermum* A. DC., Myristicaceae.**

Les *Virola* ont acquis depuis trente ans une réputation d'hallucinogènes puissants en particulier *V. calophylla* Warb., *V. elongata* et *V. theiodora* (Spruce ex Benth.) Warb. qui sont utilisées sous forme de poudre à priser (écorce) chez les Yanomami, les Puinave, les Maku et les Piaroa. De nombreux usages médicaux ont par ailleurs été observés : *V. surinamensis* Warb. chez les Wayampi, *O. platyspermum* (proche des *Virola*) chez les Maku et *V. michelii* Heckel chez les Urubu-Kaapor (Balée [3]) sont un remède contre la toux et le mal de gorge. *V. albidiflora* Ducke chez les Tukano sert à soigner les blessures, tandis que *V. surinamensis* chez les Palikur et *V. calophylla* chez les Waorani est un remède contre l'érysipèle et les mycoses. Enfin, on note *V. surinamensis* chez les Palikur contre les abcès buccaux, *V. carinata* Warb. chez les Paumari pour protéger les dentitions infantiles et *Virola sp.* chez les Quechua du Napo contre les aphtes et les caries dentaires, sans compter *V. sebifera* Aublet en gouttes auriculaires chez les Kayapo !

Conclusion

Un article récent (Elisabetsky [3]) a montré à quel degré notre médecine est redevable aux médecines naturelles puisque « 7 000 composés couramment utilisés dans la médecine moderne sont dérivés de produits naturels ».

Le présent exposé aura démontré clairement, nous l'espérons, à quel point nous avons négligé la vision holistique des sociétés amérindiennes. Cette négligence entraîna à la fois une perte de savoir utile pour notre propre société et une négation de pensées généreuses et attentives à l'équilibre si fragile entre l'homme et la nature.

Nul ne peut plus aujourd'hui ignorer combien ces sociétés sont menacées et nous souhaitons vivement que les recherches futures en ethnopharmacologie amazonienne soient avant tout à l'écoute des sociétés amérindiennes et non à la simple recherche de substances pharmaceutiques nouvelles.

Bibliographie

1. ALBERT B. - Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne), (Thèse), Paris, France : Université de Paris X, 1985, 780 p.
2. AYALA FLORES F. - Notes on some medicinal and poisonous plants of Amazonian Peru. In : France, G.T. & Kallunki, J.A. eds. The Bronx, New York, The New York Botanical Garden, 1984, pp. 1-8.
3. BALEE W. - Análise preliminar de inventario florestal e a etnobotânica Ka'apor (Maranhão). Bol. do Museu E. Goeldi 1986, [2], 2 : pp. 141-167.
4. BUTT-COLSON A. - The Aka-waio shaman. In : Basso E. ed. Carib speaking Indians. Anthropological Papers of the University of Arizona, 1977, pp. 43-65.
5. BRUZZI AA DA S. - A civilização indígena do Uaupes. 2a ed. Roma : Las, 1977, 444 p.
6. CAVALCANTE PB, FRIKEL P. - A Farmacopeia Tiriyo. Belem : Publicações Avulsas 28, Museu E. Goeldi, 1973, 150 p.
7. COOPER J. - Areal and Temporal aspects of aboriginal South American culture. Primitive Man 1942, 15, pp. 429-462.
8. ELISABETSKY E. - New Directions in Ethnopharmacology. J. Ethnobiol. 1986 : 6, (1), pp. 121-128.
9. ELISABETSKY E. - Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In : Ribeiro B. ed. Suma etnológica brasileira Vol. I : Etnobiologia. Rio de Janeiro : Vozes/INEP ed., 1986, pp. 135-150.
10. ELISABETSKY E., GELY A. - Plantas medicinales utilizadas en Amazonie comme fonds potentiel de nouveaux agents thérapeutiques dans les cas d'allergie, thrombose et inflammation. Belem, ms.
11. GALVÃO E. - Encontro de sociedades : Índios e Brancos no Brasil. Rio de Janeiro : Paz e Terra ed., 1979, 300 p.
12. GLENBOSKI LL. - The Ethnobotany of the Tukuna Indians, Amazonas, Colombia. Bogota : Universidad Nacional de Colombia, 1983, 92 p.
13. GREGOR T. - Mehinaku : the Drama of daily life in a Brazilian Indian Village. Chicago and London : The University of Chicago Press ed., 1977, 382 p.
14. GRENAND P., MORETTI C., JACQUEMIN H. - Pharmacopées traditionnelles de Guyane : Créoles, Palikur, Wayäpi. Paris : ORSTOM ed., coll. Mémoires 108, 1987, 569 p.
15. HARNER MJ. - The Supernatural World of the Jivaro Shaman. In : Gross DR. ed. Peoples and Cultures of Native South America. New York : Doubleday/The Natural History Museum Press, 1973, pp. 347-356.
16. HEMMING J. - Red Gold : The Conquest of the Brazilian Indians. London : Mac Millan Ltd ed., 1978, 677 p.
17. HEMMING J. - Amazon Frontier : the defeat of the Brazilian Indians. London : Mac Millan Ltd ed., 1987, 647 p.
18. JANGOUX J. - Preliminary observations on Shamanism, Curing Rituals and Propitiatory Ceremonies among the Asurini Indians of the Middle Xingu in Brazil. Arquivos de Anatomia e Antropologia, Inst. Pr. Souza Marques 1978 : III (III), pp. 13-76.
19. KOCH-GRÜNBERG T. - Del Roraima al Orinoco T. III : Etnografía. Ediciones del Banco Central de Venezuela, Colección Histórico-Económica, 40 Aniversario, 1982, 368 p.
20. KROEBER AL. - Anthropology. 2nd ed. New York, 1948.
21. LARAIA R de B. - Deuses, Canibais e Antropólogos. Anuario Antropológico 1988 : 86, pp. 199-212.
22. LA ROTTA CUELLAR C. - Observaciones etnobotánicas sobre algunas especies utilizadas por la comunidad indígena Andoque (Amazonas, Colombia). Bogota : Universidad Nacional de Colombia, 1983, 117 p.
23. LESCURE JP., BASLSEV H., ALARCON R. - Plantas útiles de la Amazonia Ecuatoriana. Quito : Pronareg ed. sd, 407 p.
24. LEVI-STRAUSS C. - Mythologiques : le Cru et le Cuit. Paris : Plon éd., 1964.
25. LEVI-STRAUSS C. - La potière jalouse. Paris : Plon éd., 1985, 314 p.
26. LIZOT J. - Le Cercle des feux : faits et dits des Indiens Yanomami. Paris : Plon éd., 1976, 250 p.
27. LOWIE R. - The Tropical Forests : An Introduction. In : Steward J. ed. Handbook of South American Indians, vol. 3 : The Tropical Forest tribes. Washington D.C. : Bur. of American Ethnology, Smithsonian Institution ed., 1948, 143, pp. 1-56.
28. MARCGRAVE G. - Historia Natural do Brasil (éd. originale : Historia Naturalis Brasiliae. Amsterdam : 1648). São Paulo : 1942.
29. MAYBURY-LEWIS D. - A Sociedade Xavante. Rio de Janeiro : Francisco Alves ed., 1984, 400 p.
30. MELATTI JC. - Índios do Brasil. 5a ed. São Paulo-Brasília : Hucitec ed., 1987, 220 p.
31. METRAUX A. - Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira headwaters. In : Steward J. ed. Handbook of South American Indians, vol. 3 : The Tropical Forest tribes. Washington D.C. : Bur. of American Ethnology, Smithsonian Institution ed., 1948, 143, pp. 381-454.
32. METRAUX A. - Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris : NRF Gallimard éd., Bibliothèque des Sciences Humaines, 1967, 290 p.
33. METZGER DJ, MOREY RV. - Los Hiwi (Guahibo). In : Coppens W. Los Aborígenes de Venezuela, Vol. II : Etnología Contemporánea I. Caracas : Fundación La Salle de Ciencias Naturales ed., 1983, pp. 131-213.
34. NIMUENDAJU C. - Fragmentos de religião e tradição dos Índios Sipaia : contribuições ao conhecimento das tribos de índios da região do Xingu, Brasil Central. Religião e Sociedade 1981 : 7, pp. 3-47.
35. NIMUENDAJU C. - As lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo : Hucitec ed., 1987, 156 p.
36. PIO CORREA M. - Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional ed., 1978, 6 vol.
37. PRANCE GT. - Etnobotânica de algumas tribos Amazônicas. In : Ribeiro B. ed. Suma etnológica brasileira Vol. I : Etnobiologia. Rio de Janeiro : Vozes/Inep ed., 1986, pp. 119-133.
38. SCHULTES RE. - De Plantis Toxicariis e mundo novo tropicale commentationes VI : Notas etnotoxicológicas acerca de la Flora amazónica de Colombia. In : II Simposio y Foro de Biología Tropical Amazonica, 1969, pp. 178-311.
39. TILKIN-GALLOIS D. - O pajé Waiäpi e seus espelhos. Revista de Antropologia 1984-85 : 27-28, pp. 179-196.
40. TILKIN-GALLOIS D. - O movimento na Cosmologia Waiäpi : criação, expansão e transformação do Universo (Thèse). São Paulo. USP, 1988, 362 p.
41. TOVAR A., LARRUCEA DE TOVAR C. - Catalogo de las Lenguas de America del Sur. Madrid : Gredos ed., 1984, 632 p.
42. VICKERS WT, PLOWMAN T. - Useful plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador. Fieldiana, Botany 1984 : 15, pp. 1-63.

LES MEDECINES AMERINDIENNES

43. VIVEIROS DE CASTRO E. - Araweté: os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar-Anpocs ed., 1986, 744 p.
44. WAGLEY C. - Xamanismo Tapirapé. Boletim do Museu Nacional; sér. Antropologia 1943: 3, pp. 5-55.
45. WAGLEY C., GALVÃO E. - Os Índios Tenetehara: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1961, 235 p.

82
19615

ENCYCLOPEDIE DES MEDECINES NATURELLES

EDITEE SUR FASCICULES MOBILES

Sous la direction de
Pierre CORNILLOT

Avec la collaboration de
Pascal HORAY

Phytothérapie - Aromathérapie

Comité de Rédaction

P. CORNILLOT
P. ANTOINE, G. BALANSARD, P. BELAICHE, J. FLEURENTIN, L. GIRRE
G. GUILLAUME, G. MAZARS

Directeur de la publication : Jacques DOUFFIAGUES

EDITIONS TECHNIQUES
18, rue Séguier, 75006 Paris-France

Printed in France

24 MARS 1993

ORSTOM Fonds Documentaire
N° 37.015 ep1
Cote B