

# Dénominations et représentations des végétaux en forêt tropicale : étude comparative chez les Amérindiens wayana et les Noirs marrons aluku de Guyane française

Marie Fleury\*

La Guyane française, département d'Outre-Mer, est couverte pour 97 % de forêt tropicale dense humide. Il y règne un climat équatorial, chaud et humide<sup>1</sup> toute l'année, avec toutefois des périodes plus sèches, notamment entre août et décembre. La majorité de la population (plus de 90 %) se concentre sur une étroite bande côtière, laissant un immense territoire forestier (80 000 km<sup>2</sup>) aux populations de l'intérieur. Les Amérindiens (Wayana, Wayāpi et Emérillon) et les Noirs marrons<sup>2</sup> (Aluku ou Boni, Ndjuka et Paramaka) vivent essentiellement le long des deux fleuves-frontière avec le Brésil et le Surinam, Maroni et Oyapock.

Notre étude<sup>3</sup> se situe sur le Haut-Maroni (cf. carte), fleuve formant frontière avec le Surinam, où se côtoient principalement deux populations : les Wayana, Amérindiens de langue karib, et les Aluku (ou Boni), descendants d'esclaves fugitifs de la Guyane hollandaise (Noirs marrons). Ces deux groupes se sont rencontrés en Guyane au XVIII<sup>e</sup> siècle : les Wayana, installés depuis le XV<sup>e</sup> siècle environ dans la région du Haut-Paru et du Haut-Jari au Brésil, ont migré progressivement vers le Nord-Est, c'est-à-dire vers la Guyane. Les Aluku fuyant les militaires hollandais, ont trouvé refuge du côté français en traversant le Maroni en 1776. Repoussés par

---

\* Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie. Muséum National d'Histoire Naturelle, 57 rue Cuvier 75005 Paris, France

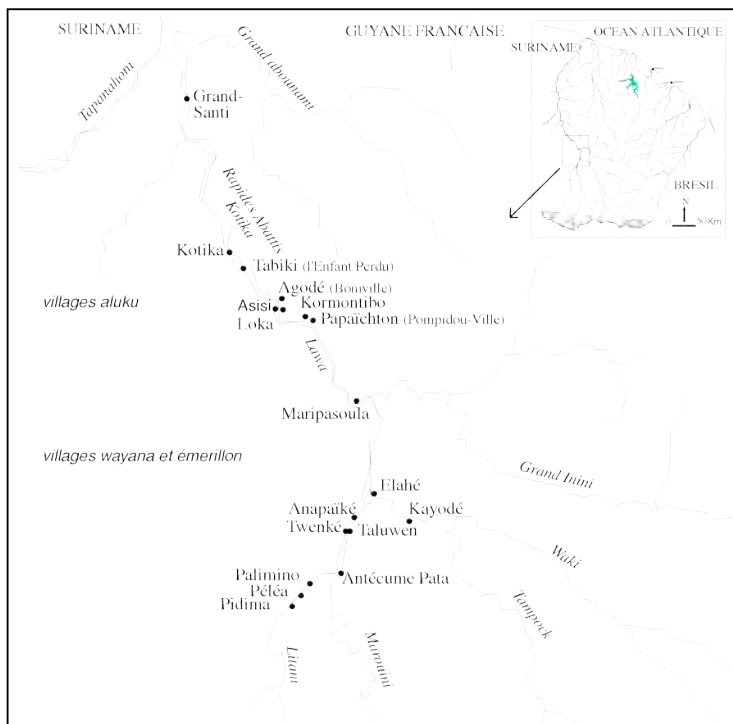
<sup>1</sup> La température moyenne est de 26,5°, et l'humidité moyenne de 86 %.

<sup>2</sup> De l'espagnol *cimarron*, signifiant "retour à l'état sauvage"

<sup>3</sup> L'étude chez les Aluku a été financée, dans le cadre de ma thèse, par le ministère de la Recherche et de la Technologie, celle chez les Wayana a été réalisée dans le cadre du programme européen APFT coordonné pour la région caraïbe par P. Grenand.

leurs ennemis Nduka, ils remontèrent ensuite progressivement vers l'amont du fleuve. Pendant plus de vingt ans, entre 1793 et 1815, Wayana et Aluku vécurent en étroit contact le long du Marouini, affluent du Maroni. Cette période fut certainement essentielle dans le développement d'échanges culturels et technologiques (Fleury, 1996 : 977).

Carte 1 : Localisation de l'étude sur le Maroni en Guyane française



Cette histoire de leur contact sur le fleuve est racontée différemment par les deux protagonistes : selon les Aluku ce sont eux qui sont allés chercher les Wayana, “alors Indiens sauvages vivant dans les bois”, les ont amenés à vivre au bord des rivières, et leur ont apporté les premiers objets de la civilisation occidentale. Ils se considèrent un peu comme leurs grands frères protecteurs. Pour leur part, les Wayana racontent la guerre impitoyable qui avait eu lieu entre les Boni et les Ndjuka, guerre qui avait obligé les Boni à venir se réfugier sur cette rivière, “de la même manière que les Kukuyana (ancêtres fondateurs des wayana) ont été repoussés jusqu’ici par les guerres tribales”. “Les Njuka sont venus les harceler jusqu’ici, et il y a eu un affrontement terrible, où tous les Boni ont été exterminés, tous sauf une femme qui était enceinte. Celle-ci s’enfuit dans la forêt et se réfugia chez

*les Wayana, qui la cachèrent dans une jarre à cachiri. C'est ce qui la sauva des Ndjuka. Plus tard, cette femme mit au monde un garçon, avec qui, ensuite, elle fit des enfants*". Ainsi selon cette version wayana, tous les Boni actuels seraient les descendants de cette relation incestueuse entre une mère et son enfant, et devraient leur survie à la protection des Wayana.

Ces deux versions, à mi-chemin entre mythe et réalité, illustrent bien comment les hommes se créent des représentations différentes de leur histoire. Qu'en est-il de leur environnement ? Quelles sont leurs représentations de la forêt tropicale, source de vie tant sur le plan matériel que spirituel ? Nous allons essayer d'aborder ici cette question, à travers l'étude de la nomenclature des végétaux et de ses caractéristiques, dans chacune des deux sociétés.

### **Reconnaissance, nomenclature et classification des plantes**

La classification des objets naturels, en particulier des plantes pour le domaine qui nous préoccupe, est un phénomène retrouvé dans toutes les sociétés, cette exigence d'ordre étant à la base de toute pensée (Levi-Strauss, 1962 : 22). Son étude fait partie intégrante du champ de l'Ethnobiologie. La nouvelle Ethnographie, ou Ethnoscience est née aux Etats-Unis dans les années 50, elle a appliqué des techniques empruntées à la linguistique structurale pour tenter d'améliorer les analyses ethnographiques et pour atteindre les codes fondamentaux de la culture (Atran, 1991 : 597). L'étude des taxinomies populaires a succédé à l'étude de la terminologie de la parenté avec notamment les travaux pionniers de Conklin (1954) sur les classifications des plantes chez les Hanunoo aux Philippines. Ainsi l'attention fut portée sur l'étude des taxinomies populaires, qui furent considérées (Frake, 1962) comme les principaux constituants de la culture et de la pensées humaines (Atran, 1991 : 603).

Actuellement, deux grandes tendances se dégagent des études sur les taxinomies populaires : une tendance s'attachant à mettre en évidence les universaux, traits communs à toutes les cultures, l'autre, au contraire, étudie l'inscription profonde de ces modes de catégorisation dans une culture particulière (Metailié et Roussel, 1998). En réalité ces deux approches ne nous semblent pas contradictoires, mais plutôt complémentaires pour une approche globale de la manière dont les sociétés ordonnent les objets naturels.

Il est important, comme l'a souligné C. Friedberg (1968 : 309 ; 1974 : 319) de bien distinguer les trois étapes du processus classificatoire :

- l'identification
- la dénomination
- et l'insertion dans un système de référence.

## *Nomenclature des végétaux*

La nomenclature est un des premiers éléments du système taxinomique qui soit accessible au chercheur, ou à toute personne s'intéressant aux savoirs sur les plantes ou autres objets naturels. Et si, comme le souligne Berlin "il est important de bien distinguer la conceptualisation psychologique des plantes et des animaux et les reflets linguistiques de cette structure conceptuelle sous-jacente, la meilleure entrée dans le système se fait par le langage" (Berlin, 1992 : 20).

Les spécialistes de la lexicographie ont défini différents types de dénominations désignant les objets naturels ; nous nous référerons ici aux lexèmes<sup>4</sup> définis par Conklin (1962) et par Berlin (1992).

Une étude détaillée de la nomenclature des plantes chez les Aluku (Fleury, sous presse), nous a permis de mettre en évidence un grand nombre (66 %) de lexèmes composés d'un terme de base et d'un déterminant<sup>5</sup>. Environ la moitié des lexèmes (333/656) indique la catégorie supérieure à laquelle la plante appartient, ce qui nous a permis d'appliquer la méthode de Berlin (92) pour aborder l'étude de la classification ethnobiologique à travers l'étude de la nomenclature. En effet selon cet auteur "la nomenclature peut servir de guide presque parfait à l'étude des classifications". Selon ce chercheur, il existe un certain nombre de règles universelles, que l'on retrouverait dans tous les systèmes classificatoires des objets naturels : les taxa ethnobiologiques sont distribués en 6 rangs mutuellement exclusifs<sup>6</sup>, qui sont : le règne, les formes de vie, les catégories intermédiaires, les genres<sup>7</sup>, les espèces et les variétés. Les formes de vie, les catégories intermédiaires et les genres ETB sont généralement désignés par les lexèmes primaires, tandis que les taxa subgénériques sont désignés par des noms secondaires (Berlin, 1992).

Le fait que nous ayons trouvé 30 % de lexèmes secondaires (228/656) dans la nomenclature, nous a permis de mettre en évidence un grand nombre de taxa subgénériques dans le système classificatoire. En bref, nous avons avec la terminologie végétale aluku un bel exemple de structure hiérarchique, correspondant presque point pour point<sup>8</sup> aux principes définis par Berlin et ses collaborateurs (Fleury, sous presse).

Cependant chez les Wayana, la terminologie ne se présente pas du tout de la même manière. En effet, au stade actuel de notre étude, nous avons

---

<sup>4</sup> Élément significatif, appartenant au lexique, appelé aussi morphème lexical par opposition au morphème universel (Le petit Larousse illustré 2000, 1999).

<sup>5</sup> Sur 656 lexèmes étudiés désignant les végétaux, 225 (c'est-à-dire 34 %) sont des lexèmes simples, c'est-à-dire non analysables linguistiquement.

<sup>6</sup> Pour d'autres auteurs, comme S. Atran, il semble maintenant admis que "la taxinomie ordinaire se compose universellement, pour l'essentiel de trois niveaux hiérarchiques absolus, appelés "rangs" : le rang des types de base, le rang des formes de vie, et le rang de l'origine unique (Atran, 1988 : 148 ; 1991 : 613).

<sup>7</sup> Pour éviter toute confusion avec le système de classification scientifique, nous ajouterons ETB (ethnobiologiques) à chaque fois que nous évoquerons les rangs des classifications ethnobiologiques.

<sup>8</sup> En réalité, nous avons tout de même trouvé de nombreuses exceptions aux règles énoncées, et il est apparu qu'une simple étude de la terminologie ne pouvant suffire, il faut nécessairement y ajouter des enquêtes spécifiques (Fleury, sous presse).

recensé près de 400 noms de plantes, dont plus de 80 % sont des lexèmes simples. Cette forte proportion de noms qui sont non analysables linguistiquement rend évidemment beaucoup plus difficile l'application de la méthode de B. Berlin, car elle ne nous permet pas à elle seule de mettre en évidence une structure hiérarchique.

Nous allons donc nous pencher sur d'autres particularités de ces systèmes de nomenclature qui sont apparues lors de nos enquêtes, et qui nous semblent importantes pour aborder le mode de représentation du végétal.

## Dénomination des végétaux dans la société aluku

### *Vocabulaire botanique*

Le vocabulaire aluku désignant les différentes parties du végétal est très révélateur d'une vision anthropomorphique, particulièrement pour les arbres (*udu*) :

- *wiwii* désigne à la fois les cheveux, les poils et les feuilles,
- *futu* signifiant "pied-jambe" est utilisé pour désigner la base du tronc de l'arbre (*udu futu*)
- *sikin*/corps (de l'Anglais *skin* = peau) pour le tronc (*udu sikin*),
- *ana*/main-bras, pour la branche (*udu ana*),
- *ede*/tête, pour le sommet de l'arbre (*udu ede*),
- *buba*/peau, pour l'écorce (*udu buba*),
- *ndugundugu*/chair, pour l'aubier, et
- *aye*/yeux, pour les bourgeons<sup>9</sup> (Fleury, 1991).

### *Liens de parenté entre les plantes*

L'existence de couples mâle/femelle est très vite apparue dans notre étude sur la nomenclature des plantes. Ces couples existent surtout chez les herbacées (*wiwii*), et concernent souvent des plantes présentant une certaine ressemblance morphologique : la plupart du temps le mâle est plus grand, plus robuste ou plus foncé. Citons par exemple le couple :

*uman batoto* = *Physalis pubescens* L., *man batoto* = *P. angulata* L., *Solanaceae* (*uman*/femelle, *man*/mâle). Cette forme de catégorisation n'est pas toujours indiquée dans la nomenclature, en effet deux plantes peuvent porter des noms différents (bien que ce soit assez rare), et être considérées comme mâle et femelle. Par exemple ce couple Sélinagelle/Fougère :

- *ko wii* (*uman*) = *Selaginella radiata* (Aubl.) Spring, *Selaginellaceae*.
- *kwataka futu* (*man*) = *Adiantum latifolium* Lam., *Adiantaceae*.

<sup>9</sup> Inversement certains termes d'anatomie humaine font référence à des végétaux : ainsi le crâne est désigné par *kaabasi ede* (calebasse/tête) ou *ede bon* (tête/arbre) (Vernon, 1992 : 80).

D'autres liens de parenté sont parfois indiqués, cette fois-ci dans la catégorie des arbres (*udu*) ou arbustes (*tiki*) : il s'agit de frères qui appartiennent à la même famille (*fami*). Ces associations entre frères ne sont toutefois pas précisées dans la nomenclature, mais sont apparues dans nos enquêtes sur le système classificatoire.

Il est intéressant de remarquer à ce sujet que la société aluku est matrilinéaire, et donc l'appartenance à un groupe de parenté (lignage) se fait par référence aux liens généalogiques passant par les femmes. Le système de "famille de frères" chez les arbres fait donc opposition au système de parenté de la société aluku.

### ***Différentes dénominations d'un même végétal***

Il est fréquent que les végétaux aient différents types de dénominations en fonction des circonstances :

- un nom commun faisant souvent référence à une caractéristique de la plante, par exemple : *gadu mi dede mi dede*, "Dieu je meurs, je meurs", (*Tripogandra serrulata* (Vahl) Handlos), plante très difficile à arracher et poussant dans les endroits indésirables (village, abattis).

- un nom précisant sa place dans la classification, par référence à une plante de la même catégorie. Par exemple cette même plante (*Tripogandra serrulata* (Vahl) Handlos) sera appelée *lebi namiao* (*lebi*/rouge) par rapprochement et opposition à *weti namiao* (*Commelina erecta* L.), plante de la même famille botanique des Commelinacées (*weti*/blanc).

- un nom secret utilisé dans les rituels (en réalité seules les plantes les plus significatives sur le plan magico-religieux possèdent un tel nom).

Or on retrouve ces différents types de dénominations pour désigner les êtres humains, en fonction des circonstances. Ainsi un individu porte :

- son nom de naissance, traditionnellement donné en fonction du jour de naissance (cette coutume d'origine africaine a toutefois tendance à être délaissée), ou encore en fonction de la place dans la famille, ou de la naissance de jumeaux. C'est un nom que seuls les proches connaissent et qui est fortement significatif du point de vue culturel.

- il porte également un (ou plusieurs) surnom(s) familier(s), utilisé(s) dans la vie courante, qui peuvent faire référence à un épisode de l'enfance ou à une caractéristique de l'individu ; ainsi une enfant a été appelée "*komukomu*" (concombre), en souvenir d'une quantité impressionnante de concombres ingurgitée.

- enfin il porte un nom officiel, correspondant à l'état civil, celui qu'on porte sur les papiers d'identité, qu'on donne aux étrangers, qu'on utilise à l'école et dans les démarches administratives.

On peut donc mettre en correspondance le nom de naissance de

l'individu avec le nom rituel de la plante, son nom familier avec le nom énonçant une caractéristique de la plante, et enfin le nom officiel avec celui qui fait référence à la classification. On peut ainsi établir un parallèle entre le système de nomenclature des végétaux et celui des humains. Ce système correspond en outre à un goût prononcé du secret chez les Noirs marrons. En effet, l'existence de plusieurs noms, permet de parler d'une personne, ou d'une plante, devant une tierce personne, sans que celle-ci soit capable d'identifier l'objet de la conversation, si elle ne connaît pas les synonymies employées.

Cependant, les différents noms utilisés n'ont pas tous le même statut : le nom rituel de la plante porte en lui-même un certain pouvoir, puisqu'on ne doit le prononcer que dans certaines circonstances, et le nom de naissance d'un individu est connu de très peu personnes (en effet, *kali nem* "appeler le nom" signifie "envoyer un sort"). C'est dire toute l'importance du nom, que ce soit pour les humains ou les végétaux. Si le nom, comme le dit Levi-Strauss, "*est un signe linguistique situé à mi-chemin entre précepte et concept, comme les éléments de la pensée mythique*" (Levi-Strauss, 1962), nous voyons qu'il existe un certain gradient, le long duquel se situent les différentes dénominations ; ainsi le nom secret, intime, que ce soit celui de l'individu ou du végétal, est le plus proche du concept, contrairement au nom officiel, ou nom classificatoire qui semble le plus éloigné.

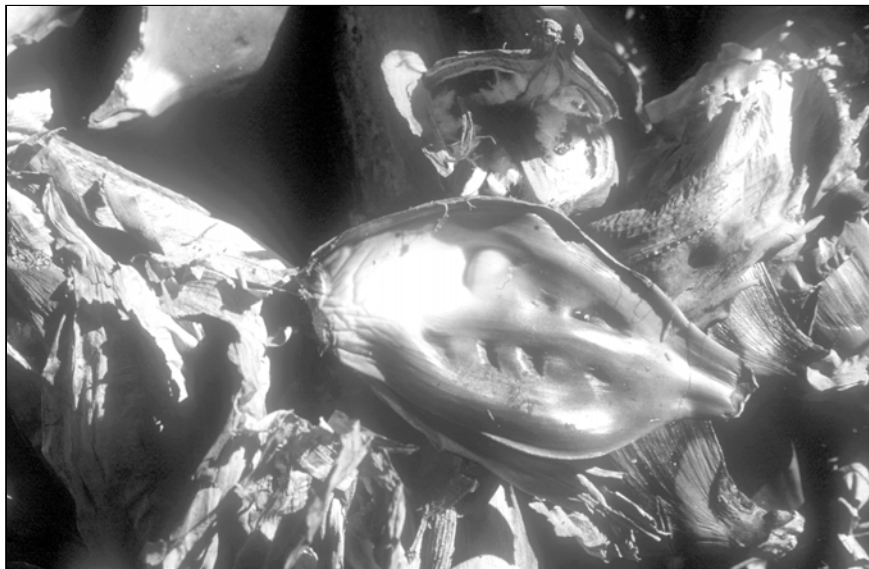
### Dénomination des végétaux et mythologie wayana

Chez les Wayana, il est fréquent qu'une plante porte le nom d'un autre végétal avec le suffixe *imë*, ce qui signifie à la fois, "grand, immense", mais aussi "sauvage". En fait, on connaît des "*imë*" de presque tous les animaux, ainsi "*alawata imë*" est une sorte de singe hurleur ("*alawata*"- *Alouatta seniculus*) mais beaucoup plus gros, immense qu'on a vu apparaître une fois sur les rochers devant le lieu appelé désormais "*alawataimë ine*" (*ine*/lieu). Tous les êtres vivants sont susceptibles d'avoir un double, "*imë*", qui relève tant du domaine des esprits que de celui de la réalité. Il existe ainsi des "*wayanaimë*" (les *imë* des Wayana), des "*meikoloimë*" (les *imë* des Noirs marrons), et aussi des "*palasisiimë*" (les *imë* des Blancs). Qu'en est-il du point de vue des végétaux ? Les plantes portant le suffixe "*imë*" sont souvent des végétaux sauvages, le plus souvent inutilisés, contrairement à leurs homologues, parfois domestiqués ou du moins employés par l'homme. Citons l'exemple de *napek*, l'igname américain : *Dioscorea trifida*, et *napekimë Cissus erosa*, liane sauvage de la famille des Vitacées), ou encore le manioc amer *ulu* (*manihot esculenta*) et *uluimë* (*Alchornea schomburgkii*) de la même famille des Euphorbiacées, ou bien *wama* (*Ischnosiphon arouma*), l'arouman utilisé pour la vannerie et son

Photo 1 : Régime de bananes (*palu* en wayana) : *Musa sp.* – *Musaceae*.



Photo 2 : Fruits de *Phaenakospermum guyannense*- *Sterlitziaceae* portant le nom de *paluluiimë* en wayana.





homologue non utilisé : *wamaimë* (*Ischnosiphon puberulus*). On peut ainsi multiplier les exemples (Tableau 1).

Tableau 1 : Quelques noms de plantes wayana et leurs homologues "imë".

nom wayana	identification botanique <sup>10</sup>	homologue imë (wayana)	identification botanique
<i>alaule</i>	<i>Bactris brongniartii</i> Mart	<i>alauleimë</i>	<i>Bactris maraja</i> Mart.
<i>holoi</i>	<i>Anacardium occidentale</i> L.	<i>holosimë</i>	<i>Anacardium giganteum</i> Hancock ex Engl.
<i>kunani</i>	<i>Clibadium sylvestre</i>	<i>kunanimë</i> (Aubl.) Baill.	<i>Mikania guaco</i> Humb. et Bonpl.
<i>kuniweju</i>	<i>Miconia</i> sp.	<i>kuniwejuluimë</i>	<i>Desmodium cf. axillare</i> (Swartz) DC.
<i>mawu</i>	<i>Gossypium barbadense</i> L.	<i>mawuluimë</i>	<i>Helicteres pentandra</i> L.
<i>napek</i>	<i>Dioscorea trifida</i> L.f.	<i>napekimë</i>	<i>Cissus erosa</i> L.C.Rich.
<i>onohkoi</i>	<i>Ormosia</i> spp.	<i>onohkoimë</i>	<i>Ormosia coutinhoi</i> Ducke
<i>palu</i>	<i>Musa</i> spp. (cf. photo 1)	<i>paluluimë</i>	<i>Phaenakospermum guyannense</i> (cf. photo 2)
<i>pisusuk</i>	<i>Genipa spruceana</i> Steyermark	<i>pisusukimë</i>	<i>Gustavia augusta</i> L.
<i>ulali</i>	<i>Strychnos medeola</i> Sagot Progel	<i>ulaliimë</i>	<i>Strychnos erichsonii</i> ex Rich.Schomb.
<i>wama</i>	<i>Ischnosiphon arouma</i> . (Aubl.) Körn	<i>wamaimë</i>	<i>Ischnosiphon</i> sp.

Parfois, il s'agit essentiellement d'une référence à la taille, plus grosse pour l'homologue "imë" : Ainsi *onohkoi* désigne les espèces d'arbres du genre *Ormosia* donnant de petites graines rouges et noires, souvent utilisées dans les colliers ; *onohkoimë* est le nom d'une espèce (*Ormosia coutinhoi*) dont les graines sont quatre à cinq fois plus grosses et brun foncé. Ce système permet ainsi de réunir un certain nombre de plantes associées deux par deux :

Cherchant à mieux comprendre à quoi faisait référence ces *imë* des êtres vivants, j'ai questionné Sintaman, fils de chaman, qui me conta alors l'histoire<sup>11</sup> de *tulupele* :

"*Tout a commencé par un habitant du village, qui a coupé la queue d'un lézard et pris un arbuste qui s'appelle "yawilëkë" (Siparuna guianensis Aubl.), et un autre "awalepokan" (Siparuna decipiens (Tul.) A.D.C.)<sup>12</sup>. C'est avec leurs feuilles qu'il ventila la queue du lézard. Pendant qu'il ventilait, la queue bougea et ensuite devint un animal. L'homme devint le maître de*

<sup>10</sup> Pour chaque plante identifiée une part d'herbier de référence est déposée au centre IRD de Cayenne. Notons qu'un nom vernaculaire ne correspond pas toujours à une seule espèce botanique et vice-versa.

<sup>11</sup> Traduit par Waiso Aloiké

<sup>12</sup> Ces arbustes dégagent une odeur très caractéristique.

*l'animal qui s'appelait "tulupele". L'animal ressemblait à un jaguar mais avec une queue de chenille ornée de différents dessins. La bête grandit, et son maître la laissa aller dans la forêt. Plusieurs années passèrent, l'animal était devenu l'ennemi des gens, que ce soient les Upului (ethnie d'Amérindiens venant du Jari au Brésil), ou les Apalai (vivant sur le Tapanahoni). L'endroit où habitait l'animal était dans la colline, sous la terre ; en bas de la colline se trouvait le fleuve où les gens passaient. Ils étaient toujours victimes de la bête. Lorsqu'un canot passait, un oiseau qu'on appelle "alalawa" (Ara bleu : Ara ararauna - Psittacidae<sup>13</sup>) criait : il était l'alarme de l'animal. Lui se réveillait, descendait de la colline et plongeait dans l'eau ; il retournait le canot, et tuait les passagers. Les Upului descendaient chez les Apalai, mais disparaissaient et vice-versa : c'était la même chose pour les Apalai qui montaient chez les Upului, ils ne revenaient plus jamais au village. Un jour, les gens partirent à la recherche des disparus. Ils étaient à plusieurs canots et virent ainsi le premier canot attaqué par tulupele, ils firent demi-tour. De retour au village, ils firent une réunion entre hommes, et expliquèrent aux villageois ce qu'étaient devenus les disparus. Le lendemain, ils installèrent des pièges et coupèrent des bois qu'ils attachèrent à une hauteur permettant à la bête de passer en dessous. Quand ils eurent terminé tous les pièges, une personne handicapée servant d'appât pour l'animal, se mit dans le canot et remonta le fleuve à la pagaie, jusqu'à ce qu'il entende le signal de l'oiseau. L'animal ne sachant rien, sortit de sa cachette et descendit la colline, au bord du fleuve. Les chasseurs, installés en haut des arbres, commencèrent à flécher l'animal, et celui-ci ayant reçu plein de flèches sur le corps, plongea dans l'eau et mourut... les chasseurs étaient à la fois des Apalai et des Upului. C'est à ce moment-là qu'ils firent la paix. Ils partagèrent alors la peau de l'animal. Les Upului prirent la partie droite et les Apalai l'autre partie, gauche. Ce sont les dessins de la peau de l'animal qui ont été recopiés jusqu'à aujourd'hui par les gens qui savent faire de la vannerie, et même les femmes qui font des ceintures de perles. Et c'est pour cela que les Apalai aussi savent tresser les vanneries en recopiant les dessins pris sur l'animal tué".*

Ce mythe raconte ainsi comment les tribus ennemies, ancêtres des actuels Wayana et Tiryo, ont dû s'unir et faire la paix pour tuer cet animal mythique, symbole de la sauvagerie. Par cette action de bravoure, les hommes se libéraient du monstre, qui bloquait le fleuve, tout en apprenant les symboles des animaux reproduits depuis lors sur les vanneries. Qu'a donc voulu nous expliquer Sintaman, sinon que le *imë* est un double sauvage, souvent monstrueux, de chaque être vivant ?

### **Référence au monde animal**

On trouve également de nombreuses références au monde animal, qui peuvent être de plusieurs types : ressemblance morphologique ou organoleptique ou affinité de type écologique.

---

<sup>13</sup> Identification tirée de Chapuis (1998).

Photo 3 : La liane (*Salacia miqueliana* Loes – *Hippocrateaceae*) porte en wayana le nom du paresseux laineux *alokole*, (*Choleopus didactylus* - *Bradipodidae*). En aluku, on l'appelle *aye uku* ce qui signifie hameçon.



#### *Affinité morphologique*

Ainsi certaines plantes portent simplement le nom d'un animal, tel l'arbuste lianescent (*Machaerium leiophyllum* DC. (Benth) - *Fabaceae*) désigné par "*alimina*"<sup>14</sup> qui est le nom de l'anguille électrique (*Electrophorus electricus*), "parce que son bois est plat comme l'anguille".

Une autre liane (*Salacia miqueliana* Loes - *Hippocrateaceae*) est appelée *alokole*, nom du paresseux laineux (*Choleopus didactylus* - *Bradipodidae*), parce que les pétioles renflés et crochus (cf. photo 3) qui persistent après la chute des feuilles composées, évoquent les griffes du paresseux.

#### *Affinité organoleptique*

Parfois la référence au monde animal, n'est pas liée à la morphologie mais à l'odeur : *pëinëkë pokan* (*Coccoloba cf. gymnorrhachis* Sandw.-*Polygonaceae*), son nom signifie "odeur de pécarie à lèvres blanches" (*Tayassu pecari*), soulignant ainsi l'odeur très forte et caractéristique se dégageant de la plante. Remarquons que la référence à l'odeur n'est pas anodine : en effet la plante est utilisée pour soigner la fièvre quand celle-ci est imputée à "un sort envoyé par l'intermédiaire de l'esprit du pécarie à lèvres blanches". Une association est ainsi faite entre la plante et l'animal, le végétal étant utilisé comme contre-pouvoir pour réparer les sorts envoyés par l'intermédiaire de l'animal.

<sup>14</sup> Le même nom peut être donné par ailleurs à un être humain, par exemple une femme du village Taluwen s'appelle Alimina.

### *Affinité écologique*

La liane *Orthomene schomburgkii* (*Menispermaceae*) est appelée *ëlukëju* (“chenille” “nourriture”), en raison de la présence fréquente des chenilles sur ses feuilles.

Des correspondances sont ainsi faites entre végétal et animal, qui évoquent le temps mythique des “transformations”, le temps où les animaux pouvaient se transformer en êtres humains ou en végétaux<sup>15</sup>, comme l’illustre ce mythe, conté par le chaman Alupki<sup>16</sup> :

*“Le tabac (tami ali) est une création de la chenille (ëlukë). C’est pour cela qu’il y a des chenilles sur ses feuilles. Autrefois, la chenille avait pris la forme d’un humain. Et plus tard, il est devenu nos feuilles de cigarettes. On ne sait pas comment les anciens ont décidé que cela deviendrait la cigarette des “jolok”, pour soigner les malades avec sa fumée. Ce sont ses excréments qui sont aujourd’hui les feuilles de tabac. Il a été un humain auparavant, c’est pour cela qu’on dit que la chenille<sup>17</sup> est le premier créateur et c’est pour cela qu’il y a des chenilles sur le tabac. Tout cela s’est passé au temps des transformations....”*

*“De même le roseau de flèche est une création d’un anaconda. C’est au temps de l’anaconda qu’a pris naissance le roseau de flèche. Le serpent avait alors forme humaine, et pouvait être pris pour un humain. Mais ensuite, il a repris la forme d’un anaconda. Seul le roseau à flèche est resté parmi nous, et n’a plus été oublié. Ce sont nos ancêtres qui se sont chargés de nous le transmettre. Ceux qui ont recueilli le roseau à flèche sont morts depuis longtemps, mais c’est grâce à eux que nous l’avons aujourd’hui. On dit la même chose au sujet de l’arc, on dit qu’il date de la même époque que le roseau...”*

### **Conclusion**

Pour conclure, nous aimerions souligner les particularités des systèmes de nomenclature des végétaux dans chacune de ces deux sociétés :

Les Aluku ont bâti un système calqué sur le fonctionnement de la société humaine. Comme le dit si bien Haudricourt (1962), le traitement du végétal est ici à mettre en parallèle avec le traitement d’autrui. Cette caractéristique se retrouve également dans le système de catégorisation des végétaux, ainsi certaines plantes sont considérées comme les “capitaines” des plantes : ce sont “les plantes les plus fortes”, qui sont présentes dans de nombreux rituels et remèdes magiques (*obia*). Leur statut est donc mis en parallèle avec celui des chefs de lignage, *edeman*, ou capitaines, éléments-clés à la fois dans le système social et religieux.

---

<sup>15</sup> F. Grenand note que chez les Wayāpi de Guyane française, “la pensée mythique... s’ordonne autour d’innombrables métamorphoses d’hommes et de femmes transformées en animaux, plantes, esprits, astres... Ces transmutations d’état ou de fonction font partie de l’univers quotidien du Wayāpi”... (Grenand, 1982).

<sup>16</sup> Traduit par Kupi Aloiké

<sup>17</sup> La chenille donne aussi un bel exemple de métamorphose.

Les Wayana ont construit leur système de nomenclature, en référence constante avec la mythologie. Des correspondances sont faites avec le monde animal, rappelant le temps des transformations, l'époque mythique où les chenilles se transformaient en feuilles de tabac, et l'anaconda en roseau à flèche... Ce système renvoie à une vision du monde, où il n'y a pas de distinction radicale entre les humains et les espèces animales et végétales (Descola, 1996), mais où les êtres vivants sont hiérarchisés en fonction de la puissance de leur double spirituel (Chapuis, 1998).

### Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement les personnes qui m'ont aidée dans cette étude, Louis Topo pour son enseignement sur les plantes chez les Aluku, Sintaman pour celui chez les Wayana, Kupi et Waiso Aloïké pour leurs traductions et leur aide précieuse chez les Wayana, Jean Chapuis pour les discussions enrichissantes que j'ai eu avec lui, et les botanistes du centre IRD de Cayenne, pour leur aide dans la détermination du matériel végétal, en particulier Marie-Françoise Prévost et Daniel Sabatier.

## BIBLIOGRAPHIE

- ATRAN S., 1988, Du savoir populaire au savoir scientifique sur la nature. in "Chasser le naturel..." Textes réunis par A. Cadoret, Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris : 145-157.
- ATRAN S., 1991, L'ethnoscience aujourd'hui. *Informations sur les sciences sociales*, SAGE, Londres, Newbury Park et New Delhi, 30 (4) : 595-662.
- BERLIN B., 1992, *Ethnobotanical classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton University Press, New Jersey, 335 p.
- BERLIN B., BREEDLOVE D. E., et P. H. RAVEN, 1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification. An introduction to the botanical ethnography of a Mayan speaking people of highland Chiapas*, Academic press, New-York and London, 660 p.
- BOGGAN J., FUNK V., KELLOFF C., HOFF M., CREMERS G. et C. FEUILLET, 1997, *Checklist of the plants of the Guianas (Guyana, Surinam, French Guiana)*, 2nd édition, University of Guyana, Georgetown, Guyana, Smithsonian Institution, Washington, USA, 238 p.
- CHAPUIS J., 1998, *La personne wayana entre sang et ciel*, thèse d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille.
- CONKLIN H. C., 1954, *The relation of Hanunoo Culture to the Plant World*. Thèse de doctorat, Yale University.
- CONKLIN H. C., 1962, Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies, *Intern. Journ. of Amer. Ling.*, 28 (2) : 119-141.
- DESCOLA P., 1996, Les cosmologies des Indiens d'Amazonie. *La Recherche*, 292 : 62-67.
- FLEURY M. (sous presse), Nommer et classer les végétaux chez les Aluku (Boni) en Guyane française, *Actes du symposium "Indigenous Culture, Identity and Collective Rights in the Guyanas"*, at the 49th International Congress of Americanists, Quito, 1997.

- FLEURY M., 1991, "Busi-Nenge" : les Hommes-Forêt. *Essai d'Ethnobotanique chez les Aluku (Boni) en Guyane française*, Thèse présentée pour obtenir le titre de Docteur de l'Université Paris 6, Paris, 357 p.
- FLEURY M., 1996, Plantes alimentaires et identité culturelle chez les Marrons Boni (Aluku) de Guyane française in *l'Alimentation en forêt tropicale. Interactions bioculturelles et perspectives de développement*, 2 vol., Hladik C.M. et al. ed., Unesco MAB, L'homme et la biosphère, Paris, 1996 : 973 - 984.
- FRAKE C. O., 1962, The ethnographic study of cognitive systems. in *Anthropology and Human Behavior*, edited by T.Gladwin and W.C.Sturtevant, Washington D.C., Anthropological Society of Washington : 72-93.
- FRIEDBERG C., 1968, Les méthodes d'enquêtes en ethnobotanique : comment mettre en évidence les taxonomies indigènes, *JATBA*, XV (7-8) : 297-324.
- FRIEDBERG C., 1974, Les processus classificatoires appliqués aux objets naturels et leur mise en évidence. Quelques principes méthodologiques. *JATBA*, XXI (10-11-12) : 313-334.
- GRENAND F., 1982, *Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des Indiens wayãpi de Guyane*, L'Harmattan, collection amérindienne.427 p. + index
- HAUDRICOURT G., 1962, Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, 2 (1) : 40-50.
- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon, Agora, 350 p.
- MÉTAILLIÉ G. et B. ROUSSEL, 1998, L'Ethnobiologie. *Clartés*, janvier 1998, 20 p.
- VERNON D., 1992, *Les représentations du corps chez les Noirs marrons ndjuka du Surinam et de la Guyane française*, ORSTOM ed., collection Études et Thèses, Paris, 95 p.

# Travaux de la Société d'Écologie Humaine

Directeur de la Publication : Nicole Vernazza-Licht

Déjà parus :

*L'homme et le Lac, 1995*

*Impact de l'homme sur les milieux naturels : Perceptions et mesures, 1996*

*Villes du Sud et environnement, 1997*

*L'homme et la lagune. De l'espace naturel à l'espace urbanisé, 1998*

Cet ouvrage trouve son origine dans les X<sup>e</sup> journées scientifiques de la Société d'Écologie Humaine (Marseille, novembre 1998) organisées par la SEH, le programme Avenir des Peuples des Forêts Tropicales et l'UMR 6578 du CNRS-Université de la Méditerranée. Elles ont bénéficié de l'appui du programme "Environnement, vie, sociétés" du CNRS et du Département "Environnement, technologies et société" de l'Université de Provence.

Les éditeurs scientifiques tiennent à remercier : Patrick Baudot (Université de Provence, Marseille), Edmond Dounias (IRD, Montpellier), Alain Froment (IRD, Orléans), Annette Hladik (CNRS, Paris), Annie Hubert (CNRS, Bordeaux), Pierre Lemonnier (CNRS, Marseille), Glenn Smith (LASEMA, Paris) et Theodore Trefon (APFT, Bruxelles) pour leur aide précieuse dans la relecture de certains manuscrits.

Cet ouvrage a été publié avec le concours financier de l'Union Européenne (programme APFT, DG Développement) et du Conseil Général des Bouches-du-Rhône.

*Les opinions émises dans le cadre de chaque article n'engagent que leurs auteurs.*

SOCIÉTÉ D'ÉCOLOGIE HUMAINE

c/o UMR 6578 du CNRS-Université de la Méditerranée

Faculté de Médecine, 27, boulevard Jean-Moulin

13385 Marseille cedex 5

Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 2000

ISBN 2-9511840-5-0

ISSN 1284-5590

Tous droits réservés pour tous pays

© Éditions de Bergier

476 chemin de Bergier, 06740 Châteauneuf de Grasse

bergier@wanadoo.fr

# L'HOMME ET LA FORÊT TROPICALE

**Éditeurs scientifiques**

Serge Bahuchet, Daniel Bley,  
Hélène Pagezy, Nicole Vernazza-Licht

Travaux de  
la Société  
d'Ecologie  
Humaine



1999