La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud)

Eric Navet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/149>

DOI : 10.4000/leportique.149

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2002

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Eric Navet, « La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud) », *Le Portique* [En ligne], 10 | 2002, mis en ligne le 06 juin 2005, consulté le 08 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/149> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.149>

Ce document a été généré automatiquement le 8 avril 2021.

Tous droits réservés

La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud)

Eric Navet

« Les paradis que l'on dit d'artifice »

Léo Ferré

« Terre sans mal » et pays de Cocagne

- 1 Dans l'un des récits de leur riche mythologie, les Émerillon, une ethnie amérindienne de 400 personnes en Guyane française, racontent que quelque part au milieu de la mer, derrière une falaise, se trouve le Pays des morts qu'ils appellent *Alapukup*. C'est là où se rend l'« âme » (*elauwôt*) lorsque le corps est en sommeil, ou lorsqu'il s'éteint ; il n'y a pas de nuages, pas de nuit, on y retrouve ses parents disparus – c'est un lieu d'immortalité –, le manioc et tous les produits cultivés dans les abattis y sont abondants, le désir seul les fait pousser. Il y a tout ce que l'on peut désirer et les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent être, elles sont ce qu'on veut qu'elles soient : des roseaux sont, en réalité, de la canne à sucre, un serpent est une râpe à manioc, une raie est la platine¹, etc. Dans cette terre, la fête est permanente. Ce pays de Cocagne correspond à une tradition de la grande culture des Tupi-Guarani d'Amérique du Sud dont les Émerillon constituent l'avancée la plus septentrionale : celle de la *Terre sans mal*. L'ethnologue Alfred Métraux parle en ces termes de cette croyance :

« La mythologie de plusieurs tribus tupi-guarani fait état d'une terre merveilleuse dite La Terre-sans-mal dans laquelle l'Ancêtre ou le Héros civilisateur s'est retiré après avoir créé le monde et apporté aux hommes des connaissances essentielles à leur survie. C'est là qu'après diverses épreuves se rendent certains morts privilégiés, chamans et guerriers. Ce Paradis s'ouvre aussi aux vivants qui auront eu le courage et la constance d'observer des rites fatigants et qui, guidés par le pouvoir surnaturel d'un chaman, auront découvert la route y conduisant.

Les Apapocúva se font de ce lieu une image très précise. Ceux qui ont le bonheur d'y habiter ne meurent jamais. Ils se nourrissent de fruits exquis qui croissent

spontanément. Nandecy, la femme du Créateur, y accueille ceux qui, en dépit des obstacles et des embûches, ont réussi à s'approcher de sa demeure. Malheureusement, l'emplacement de la Terre-sans-mal prête à discussion. Les uns la situent au zénith et assurent que le seul moyen d'y parvenir est d'alléger le corps par des danses et des jeûnes prolongés, au point qu'il puisse s'envoler. D'autres pensent que la hutte du créateur s'élève au milieu de la terre et que c'est à proximité de celle-ci que s'étendent les jardins merveilleux où semailles et moissons se font sans effort. Les plus compétents affirment toutefois que le Paradis doit être cherché à l'est, au-delà de la mer ². »

2 De même, les Indiens Tembé, une autre tribu tupi du Brésil :

« ... ont conservé intact le mythe de la Terre-sans-mal. Maira, le héros civilisateur, y réside au milieu d'une vaste prairie, couverte de fleurs, où les oiseaux qui parlent nichent à même le sol. Près de la maison de Maira s'élève un grand village dont les habitants mènent joyeuse vie. Ils se nourrissent de fruits semblables à des Calebasses. Leurs jardins ne demandent aucun soin, les plantes une fois semées y poussent d'elles-mêmes. Lorsque Maira et ses compagnons atteignent la vieillesse, ils ne meurent pas, mais redeviennent jeunes. Ils chantent et festoient sans arrêt ³. »

3 Des témoignages du XVIII^e siècle rapportent que, dans ces populations tupi-guarani, des chamanes (*pagé, pai, kalai*), « inspirés par des songes ou des événements surnaturels » (*Ibid.*) qui leur faisaient prophétiser la fin du monde – sous la forme d'« un Grand Feu suivi de la Grande Inondation » (*Ibid.*) – , avaient incité un grand nombre à les suivre pour chercher ici-bas la Terre-sans-mal, lieu-refuge du « tout est possible » quand plus rien n'apparaît possible. Ces mouvements messianiques se sont prolongés jusqu'au XX^e siècle.

4 Dès le XVI^e siècle, le cordelier André Thevet ⁴ notait à propos des Tupinamba de la côte brésilienne : « Davantage, il faut noter que les sauvages ont en tel honneur et révérence ces *pagés* qu'ils les adorent ou plutôt ils les idolâtrèrent ; même quand ils retournent de quelque part, vous verriez le populaire aller au devant, se prosternant et les priant ; disant : « Fais que je ne sois pas malade » et semblables choses. [...] Chaque village, selon qu'il est plus grand ou plus petit, nourrit un ou deux de ces vénérables » ⁵.

Nous avons ici l'une des toutes premières mentions de l'existence et du rôle des chamanes dans les sociétés amérindiennes. Ces *pagés* ont le pouvoir de guérir, mais ils ont aussi la connaissance de la *Terre sans mal* et les moyens, prétendent-ils, d'y conduire leurs frères : « Le *pai*, écrit le P. Nobrega [au XIX^e siècle], enjoint aux Indiens de ne plus travailler, de ne plus se rendre aux champs, leur promettant que les plantes de leurs jardins pousseront d'elles-mêmes, que la nourriture, loin de leur manquer, emplira leurs huttes, que leurs pelles fouilleront le sol toutes seules, que les flèches chasseront pour leurs maîtres, qu'ils tueront beaucoup d'ennemis et qu'ils en captureront un grand nombre qu'ils dévoreront. Ces magiciens leur promettent la longévité et prétendent que les vieilles femmes redeviendront jeunes » ⁶.

5 Si l'on ajoute que, selon d'autres témoignages, les *pagés* encourageaient la licence sexuelle, on peut se demander ce qui a ainsi conduit certains personnages, fort estimés mais aussi craints, à prôner la négation de la vie sociale et un retour fatalement utopique, magique, au paradis perdu ?

Un mode d'être, de penser et d'agir (MEPA) : l'homéostasie généralisée

6 Quelles sont la raison d'être et la fonction de ces chamanes dont on retrouve la figure dans toutes les sociétés traditionnelles ? Le mythe de la création des Émerillon raconte que Wulakala, le créateur, voulut réaliser un monde parfait, conforme à l'idéal de la

Terre-sans-mal. Il n'appartenait qu'aux êtres humains que ce monde ignore la vieillesse et la maladie, que toutes les créatures soient immortelles et que toutes vivent dans l'abondance. Mais dans cette tradition, les êtres humains, hommes et femmes, prennent figure de « fauteurs de troubles » et, parce qu'ils n'écoutent pas leur Créateur – c'est là leur « péché originel » – le monde devient imparfait, désuni ⁷, sujet au désordre. Les animaux désertent les villages où ils vivaient avec les êtres humains ; les communautés elles-mêmes éclatent et se diversifient en langues et en cultures ; la douleur, la maladie et la mort interviennent.

- 7 Mais la leçon du mythe est aussi que les choses sont ainsi parce qu'il ne peut en être autrement : dès lors qu'il y a de la vie, il *doit* y avoir de la mort ; il ne saurait y avoir de nuit sans jour, d'abondance sans pénurie, de plaisir sans déplaisir, de bien-être sans peine... Si Wulakala « invente » le plaisir sexuel, il « invente » aussi la douleur des règles, et il n'existe pas non plus de vie sans règles biologiques et sociales. La Création ne saurait être le Chaos ⁸, le monde créé n'est pas le monde rêvé, le Paradis ne peut se situer qu'au-delà...
- 8 Après plusieurs tentatives de créer un monde de rêve, chacune se concluant par une catastrophe (la combustion de toutes vies par la chaleur du soleil, un séisme, puis la submersion par un déluge planétaire), Wulakala, décidément déçu de n'être pas parvenu à réaliser un chef-d'œuvre, abandonnera ce monde à Tembetsi, son double et son complément, figure émerillon du « diable ».
- 9 Ainsi, l'être humain, coupé de ses racines et du monde, doit renoncer à la condition paradisiaque et il devient, plus qu'un être de besoin – ce qui est la condition de toute espèce vivante –, un être de *désir*, un être *en manque*. La frustration devient le moteur de sa vie. Toutefois, plein de mansuétude, Wulakala invitera les êtres humains à l'accompagner chez lui, au-delà du mal et de l'infortune, dans son pays sans nuages où tout est transparent, sans limites de temps et d'espace. Les risques sont grands, il faut traverser une mer immense, affronter de multiples périls, et un seul homme acceptera de suivre Wulakala. Il en sera récompensé en devenant le premier chaman, un *padze*, fonction symbolisée, chez les Émerillon comme chez de nombreuses autres ethnies du monde amazonien, par la possession de la *malaka*, une calebasse emmanchée d'un morceau de roseau à flèche et à l'intérieur de laquelle se trouvent des graines.
- 10 En lui remettant l'instrument, Wulakala dit à l'homme : « Désormais lorsque vous aurez un problème, vous pouvez me “téléphoner” ⁹ en faisant résonner la *malaka* et en chantant. »
- 11 Mais le mythe ne se contente pas d'exposer une série de constats que l'on peut résumer par cette formule : la « Terre-sans-mal » n'est pas de ce monde. Il débouche naturellement sur une éthique qui fonde un *mode d'être, de penser et d'agir* (MEPA), une véritable philosophie, qui inscrit les êtres humains, non comme maîtres du logis, « rois de la Création », mais comme partie de ce vaste ensemble – la biosphère – que forme le monde créé, le monde vivant.
- 12 Le mode d'être, de penser et d'agir, c'est d'abord une conduite, une *bonne* conduite, quotidienne, l'établissement permanent de ces relations qui permettent aux humains de vivre avec les mondes végétaux, animaux, minéraux, avec les éléments, avec les « esprits » aux formes multiples que les Émerillon appellent *kaluwat*, et qui incarnent précisément nos peurs, nos angoisses, nos désirs... C'est aussi avec tout cela qu'il faut traiter : une nature humaine foncièrement ambiguë, éclatée, partagée entre le rêve du

« meilleur des mondes » – la libération de toutes contraintes – et le partage des plaisirs qu'offre cette existence, certes limitée, mais quand même pleine d'agrément pour des sociétés que nous définissons comme *sociétés traditionnelles* et qui privilégient le ludique, le festif et le convivial plutôt que des valeurs plus matérielles.

- 13 Il s'agira, par l'éducation, de transmettre aux plus jeunes ces valeurs humaines et écologiques et, pour employer une terminologie freudienne, de trouver un équilibre entre le « principe de plaisir » et le « principe de réalité », en participant, puisque la philosophie émerillon est une philosophie de la vie, aux principes naturels d'une *homéostasie*¹⁰ *généralisée*. Chaque société, pour ce faire, doit développer et préserver un triple équilibre : 1. Celui des relations que les êtres humains entretiennent, individuellement et en tant que membres de collectivités, avec leurs environnements non humains, visibles et invisibles ; 2. celui des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres au sein de chaque communauté et entre les communautés ; 3. celui de l'individu en tant qu'être de désir, mu par des forces conscientes et inconscientes. Logiquement, la perte de cohérence de l'une des parties entraîne nécessairement le déséquilibre du tout.

Le chamane, le rêve, la transe : réparateurs du désordre

- 14 La voie la plus directe pour identifier les causes des désordres, qu'ils concernent la santé physique et mental de l'individu, l'ordonnance des phénomènes naturels, ou plus généralement la bonne marche du monde, c'est le rêve qui permet aussi de trouver les moyens de remédier à ces désordres.
- 15 Très tôt, les observateurs ont noté, avec les préjugés de leur époque et de leur culture, l'importance du rêve dans les sociétés amérindiennes, et particulièrement chez les Tupinamba qui sont un peu les ancêtres des actuels populations tupi de Guyane française : Émerillon et Wayãpi. Dans le chapitre XII des *Singularités de la France antarctique* (1557), André Thevet, cosmographe du Roi, nous parle *Des visions, songes et illusions de ces Amériques* [les Tupinambas], *et de la persécution qu'ils reçoivent des esprits malins* :

« C'est une chose admirable que ces pauvres gens [...] sont sujets à plusieurs illusions fantastiques et persécutions de l'esprit malin [...] Ainsi ces pauvres Amériques voient souvent un mauvais esprit tantôt en une forme, tantôt en une autre, lequel ils nomment en leur langue *Agnan*, et il les persécute bien souvent jour et nuit, non seulement l'âme, mais aussi le corps, les battant et outrageant excessivement, de manière que certaines fois vous les entendriez faire un cri épouvantable [...] Il se passe la même chose au Canada et en Guinée, où ils sont ainsi tourmentés, dans les bois principalement, où ils ont plusieurs visions [...] Davantage, nos sauvages ainsi dépourvus de raison et de la connaissance de la vérité sont forts faciles à tomber en plusieurs folies et erreurs. Ils notent et observent les songes diligemment, estimant que tout ce qu'ils ont songé doit aussitôt ainsi advenir. S'ils ont songé qu'ils doivent avoir victoire de leurs ennemis, ou devoir être vaincus, vous ne les pourrez dissuader qu'il n'advienne ainsi, car ils le croient aussi assurément que nous ferions de l'Évangile. Il est vrai que les philosophes estiment que certains songes adviennent naturellement, selon les humeurs qui dominent, ou quelque autre disposition du corps : comme de songer le feu, l'eau¹¹, des choses noires ou d'autres semblables ; mais croire aux autres songes, comme ceux des sauvages, cela est impertinent et contraire à la vraie religion [...]

Ces sauvages ont encore une autre opinion étrange et abusive touchant quelques-uns d'entre eux qu'ils estiment comme de vrais prophètes, et ils les nomment en

leur langue pagés, auxquels ils déclarent leurs songes, et les autres les interprètent ; et ils ont cette opinion qu'ils disent la vérité », (*Thevet*, p. 69-71).

- 16 Pour les Émerillon, le rêve, même lorsqu'il est cauchemar, n'est pas l'œuvre du diable, et, de l'avis unanime, « il est bon de rêver », *apoau*¹². Chacun peut le faire et, le matin, on raconte ses rêves à qui veut bien les entendre. Il s'agit là d'un acte de communication avec soi et avec le monde des plus salutaires sinon nécessaires. Mais, souvent, le rêve ne se donne pas à lire aisément et il faut recourir à celui, ou celle¹³, qui est, de par sa formation, le véritable « spécialiste » du rêve : le *padze* ainsi que les Émerillon nomment le chamane. Pour décrypter le songe, et, d'une façon générale, pour accéder à l'au-delà dans des « états de conscience altérés » ou « non ordinaires »¹⁴, il bénéficie de l'aide de substances psychotropes que la nature met à sa disposition pour « voir » les choses cachées. Et qu'y a-t-il de mieux caché que l'inconscient ? que les mondes de nos fantasmes, de nos désirs, de nos rêves ?
- 17 Mais le voyage du *padze* comme celui du simple rêveur, celui qu'effectue en fait leur « âme », *elauwöt*, n'est pas sans risque. Si, tels Jason et ses argonautes, nous succombons à la fascination des sirènes (*kudjambolu*) et autres *kaluwat* (les « esprits »), si nous acceptons de partager la « nourriture des dieux »¹⁵, alors notre âme reste captive à jamais de l'au-delà et nous mourons (*omanō*) ou devenons fou (*omamanō*). De façon plus générale, le chaman – qui est aussi un « récupérateur » d'âmes ainsi égarées –, ou le visionnaire, garde sûrement en lui un peu plus de cette « folie » à cause de sa fréquentation trop assidue des « esprits », mais cette folie sacrée est nécessaire au bon fonctionnement du monde et de la société, et le message des « dieux » est toujours riche d'enseignement.
- 18 Le chaman a donc accès – un accès entretenu et favorisé par l'usage des psychotropes et la consommation de la « chair des dieux »¹⁶ –, à l'au-delà où se trouve la source de tous les désordres qui peuvent intervenir dans l'équilibre des relations qui existent (principe d'homéostasie) ou doivent exister (instance morale) entre toutes les créatures humaines et non humaines, visibles et invisibles, conscientes et inconscientes. Cette capacité, développée par une prédisposition, l'expérience psychédélique, et un long apprentissage, fait de lui l'expression la plus aboutie, mais excessive, du mode d'être, de penser et d'agir que nous avons défini comme « traditionnel ».
- 19 En s'opposant, et en complétant l'état de veille et l'état de sommeil profond, l'état de rêve peut être considéré comme résultat d'un effet psychotrope et le rêve comme le premier et le plus naturel des hallucinogènes. Les lieux de destination du « voyage », qu'il soit onirique ou/et chamanique, sont les mêmes. Pour le psychanalyste Carl G. Jung¹⁷, et l'anthropo-psychanalyste Géza Róheim¹⁸, c'est d'abord le corps de la mère, un « voyage » que l'historien des religions Mircea Eliade¹⁹ qualifie de *regressus ad uterum* : « Dans le sommeil, nous retournons à la situation intra-utérine » (Róheim, p. 126). C'est une expérience de ce type qu'évoque Norval Morriseau, un Indien Ojibwé du Canada²⁰ :
« Je me rappelle le temps où j'étais dans le ventre de ma mère. Le cœur de ma mère était le tonnerre. Quand elle avalait de l'eau, c'était une rivière. Je me sentais comme à l'intérieur d'un wigwam. J'avais ma porte et le ventre [le vagin] de ma mère comme fenêtre. J'étais une femme alors, mais parce que mes pieds étaient tordus et que cela aurait nui à mon apparence si j'avais été une femme, le Grand Esprit me parla à travers ma mère et lui dit : "Red Sky", je te laisserai être un homme plutôt qu'une femme²¹. »

- 20 Mais, le sommeil, et le rêve qui, chez les espèces homéothermes ²², en est une composante nécessaire, en nous portant au-delà de la plupart des autres contraintes biologiques, font plus encore, selon G. Róheim : « Le rêve comme tel est une tentative de rétablir le contact avec le milieu, de reconstruire le monde » (*Ibid.*). Renouer avec l'unité du monde, telle est précisément le but de la vision que, grâce au jeûne et à l'isolement, le jeune Indien d'Amérique du Nord, va rechercher au fond de la forêt ou au sommet d'une colline ²³. L'ethnologue ojibwé Basil Johnston nous dit quel était le sens profond de cette « quête » dans la tradition de son peuple :

« Dans la solitude, il [l'adolescent] s'efforçait de mettre en accord son corps et son être intérieur, en essayant, en même temps, de s'unir avec la terre, les créatures animales et les êtres végétaux qui se trouvaient sur les lieux de sa vision. Ne faire qu'un avec le monde, ou découvrir le sens de l'unité dans la paix et le silence, n'était pas chose aisée » ²⁴.

- 21 Dans la transe provoquée par les substances psychotropes (*peyotl*, champignons, *ayahuasca*, *takweni*...), par le venin d'une araignée (tarentisme ²⁵), ou par la danse et le rythme des tambours, peut-être aussi certaines postures ²⁶, on peut vivre les mêmes expériences que dans le rêve. La transe apparaît comme un prolongement, une exacerbation de l'état onirique. Maria Sabina ²⁷, Amérindienne mazatèque du Mexique, « la sage aux champignons sacrés », parle à son biographe Alvaro Estrada ²⁸, du rôle dans sa culture de la consommation des psilocybes que les anciens mexicains appelaient *teonanacatl* : « la chair des dieux ». Ici, elle évoque l'expérience psychédélique d'une régression utérine et d'une rencontre avec les « esprits » qu'elle appelle les « Êtres principaux » :

« Et c'est vrai que les champignons m'ont révélé comment j'étais à l'époque où je me trouvais dans le ventre de ma mère : c'est une vision dans laquelle je me vois sous la forme d'un fœtus. Un fœtus illuminé. Et je sais qu'au moment où je suis née, les Êtres Principaux étaient présents. Était là aussi le cœur du Christ. » (Sabina : 101)

Les psychotropes mythiques, ordinaires et extraordinaires des Émérillon de Guyane française

- 22 Nous venons de voir assez longuement le rôle culturel du rêve et de son spécialiste, le chaman, dans les sociétés traditionnelles et, plus spécifiquement, dans l'ensemble culturel tupi-guarani. Nous avons vu aussi que la tradition de ces sociétés fait référence à d'autres sources d'« éveil » à d'autres niveaux de conscience. Un passage du mythe de création émérillon mentionne le *kaiñu*, une substance susceptible de rendre invisible :

« Le peuple de Wāndet vivait avec les Émérillon ; ensemble, ils chassaient et ils pêchaient. Un jour, un Indien trouve un gros crabe *tupoko* dans un cours d'eau ; il l'attrape et le rapporte au village dans une hotte de portage. Wāndet vient le voir et lui demande : « Qu'est-ce que tu as pris là, un pécari, un daguet ? » Il met la main dans la hotte : Aïe, aïe, aïe ! Il s'est fait pincer, et il est très fâché : « Ah, les Émérillon sont méchants, qu'est-ce qu'on va faire ? »

Ce wāndet est un peu *padze* ; il s'éloigne à quelque distance du village et dégage un petit cercle, bien proprement, dans la forêt. Là, il agite sa *malaka* et invoque Wulakala : « Que pouvons-nous faire ? Les Émérillon sont trop mauvais... » Alors Wulakala, dans cette petite clairière, fait don au wāndet du *kaiñu*, un liquide clair comme de l'eau, en disant : « Il faudra toujours le garder ». – « Qu'est-ce que c'est ? » interroge le wāndet. Il en met un peu sur sa main et pfuit, la main disparaît. Il en met sur son bras, et c'est pareil, le bras devient invisible ; son bras est toujours là, il peut le sentir, mais on ne le voit pas. » Wāndet appelle alors ses compagnons pour leur faire la démonstration des vertus du *kaiñu* qu'ils expérimentent à leur tour,

devenant invisibles les uns pour les autres. Wāndet s'interroge : « Comment puis-je faire pour qu'on me voit à nouveau ? » Il se met alors à courir et la sueur annule l'effet de la substance magique ; il réapparaît. « Nous allons faire ça [s'enduire le corps de *kaiñu*] pour tout le monde, ainsi nous pourrions partir, parce que les Émerillon sont vraiment trop méchants »²⁹.

- 23 Ce récit nous conte en quelles circonstances les esprits ont fui les êtres humains jugés trop « méchants ». Si le *kaiñu* ne peut être qualifié de psychotrope, et si son existence est sans doute purement mythique³⁰, il semble que le rôle de modificateur d'état provoqué par la substance – du visible à l'invisible – permette une extension de la problématique posée par l'usage culturel des psychotropes. Chaque fois que ce monde tangible n'offre pas de solution aux problèmes qui se posent, on recourt à une technique qu'on pourrait qualifier de « magique », qui annule les contraintes du vivant et qui, nous en avons ici la démonstration, peut-être annulée par le vivant : le *kaiñu* rend invisible, mais la sueur, un liquide biologique, permet de redevenir visible
- 24 Ainsi, la solution aux problèmes les plus graves que posent la vie en général et la vie sociale en particulier se trouve dans une retraite par rapport aux mondes biologiques et humains ; d'où l'importance du jeûne (isolement biologique) et de la réclusion (isolement social) dans les rites de passage et aux étapes les plus problématiques de la vie. La naissance, l'apparition des premières règles de la jeune fille chez les Émerillon, sont autant de « petites morts » – sans parler de la « vraie » mort bien sûr – qui permettent d'abrégier les expériences pénibles, d'assumer les transformations d'état et les contraintes biologiques.
- 25 Remarquons ici que le rêve, la transe, le coït, ou la méditation et le silence, sont aussi, souvent, qualifiés de « petites morts » et, on le comprend bien, personne ne souhaite mourir dans le sens d'un anéantissement, au contraire, puisque seuls ces états nous donnent la clé et nous permettent d'accéder à la plénitude, à l'unité, à la fusion auxquels nous aspirons. C'est sur ce constat que se fondent de nombreuses religions, sinon toutes, et l'idée d'une « pulsion de nirvâna³¹ » développée par Freud et Jung est sans doute plus proche de la « pensée primitive » que celle de « pulsion de mort ».
- 26 Il y a bien des tendances régressives, elles correspondent précisément à la « nostalgie du paradis perdu » dont avons vu qu'elle est des plus partagées par l'humanité. Le rite, souvent coordonné par le chaman et accompagné de l'usage de psychotropes, permet ce ressourcement dans un endroit de recueillement construit à la périphérie du village (comme la hutte à sudation³²) ou un espace, souvent circulaire, ménagé au centre de la surface habitée – chez les Émerillon cette place cérémonielle est la *okat* – et prévu pour des débordements anomiques nécessaires mais circonscrits dans l'espace et dans le temps.
- 27 Chez les Indiens de Guyane, et ceux d'une grande partie du bassin amazonien, la bière de manioc, dont l'appellation courante est cachiri et que les Émerillon nomment *kuku*, est, selon l'expression de l'ethnologue Pierre Grenand, « le ciment de la vie collective »³³. Il n'est pas de fête – et les fêtes sont nombreuses dans ces sociétés – sans bière de manioc. Il s'agit essentiellement du manioc amer (*Manihot esculenta*) qui occupe les deux tiers de la surface des abattis chez les Indiens de l'intérieur guyanais³⁴.
- 28 Lors des *mayuri*, séance de travail collectif pour la préparation des abattis (défrichage, abattage des arbres, brûlage effectué par les hommes, puis plantage assuré par les femmes), on boit beaucoup de cachiri avant, pendant et surtout après cette activité, la seule qui soit vraiment considérée, dans le système traditionnel, comme un « travail ».

Les faibles excédents de biens produits, végétaux ou animaux, sont prélevés sur le milieu aux fins de redistributions quotidiennes et lors des fêtes. Mais ces « fêtes » qu'on peut sommairement qualifier de « profanes », ont d'autres raisons d'être que le plaisir d'être ensemble et de festoyer ; c'est aussi, par exemple, l'occasion de régler les conflits, avec l'arbitrage du groupe tout entier. En marge de la fête, des liens sexuels et/ou sentimentaux, conjugaux ou extra conjugaux, se nouent ou se renforcent. Le plaisir des corps et de l'esprit se double donc d'une fonction sociale qui est de maintenir l'équilibre des relations humaines.

- 29 Chez les Émerillon, dans les cérémonies qu'on peut considérer comme plus « religieuses », les séances chamaniques, mais aussi les danses annuelles dites « *tule* », les rites célébrant les premières règles de la jeune fille, le cachiri concourt non seulement au maintien de bonnes relations entre les êtres humains, mais aussi à celui des liens que les êtres humains entretiennent avec l'invisible, avec les *kaluwat*.
- 30 Au cours du rite de puberté des filles, la jeune émerillon est enivrée par de fortes quantités de cachiri qu'on lui fait boire, et c'est lorsqu'elle est dans cet état altéré de conscience qu'elle change soudainement et symboliquement de monde, qu'elle n'est plus considérée comme une enfant mais comme une adulte, lorsqu'on lui ôte la tangué (*kedju*) – pièce de tissu qui ne couvre que les parties intimes – pour la remplacer par la *kamitsa*, un pagne qui couvre aussi les fesses.
- 31 La consommation exceptionnellement élevée d'un psychotrope qu'on pourrait qualifier de « léger » permet donc le « passage » d'un état à un autre, un changement de situation, de statut, qui transite nécessairement par un « au-delà » considéré comme lieu d'origine et de ressourcement. Le psychotrope participe donc pleinement, comme le chaman et les autres personnes en état de « passage » qui l'absorbent, de l'exercice d'un mode d'être, de penser et d'agir qu'on pourrait simplement qualifier de « naturel ».
- 32 Pour l'initiation chamanique qui était, autrefois, parfois collective, les Émerillon buvaient une bière de manioc rouge très forte que les Émerillon appellent le « vrai cachiri » : *kukue'e*. Et l'initiation des plus grands *padze* comprenait nécessairement, en plus de l'absorption de jus de tabac commune à tous les chamanes, d'un puissant hallucinogène : le *takweni*. Le *takweni* est donc l'un des quelque soixante végétaux hallucinogènes majeurs ³⁵ utilisés à des fins rituelles et chamaniques par les Indiens d'Amérique. Il s'agit d'un grand arbre (*Brosimum acutifolium*), appelé *murure* en brésilien, de la famille des moracées. « *Takweni* » est le nom que les Émerillon et leurs voisins Wayãpi donnent à l'arbre et à la sève hallucinogène s'écoulant de l'écorce et qui est consommée par les chamanes au cours de leur formation.
- 33 L'apprenti-*padze* émerillon obtient son pouvoir, donnant accès à de multiples rôles, par un enseignement technique et philosophique auprès d'un chaman confirmé qui lui enseigne les propriétés des nombreuses plantes intervenant dans sa fonction, les pratiques thérapeutiques, les chants susceptibles d'interférer sur les éléments, etc. La formation du *padze* passe d'abord par une vision onirique, obtenue par la réclusion et le jeûne qui a lui-même un pouvoir psychotropique ³⁶, qui désigne au récipiendaire des « esprits auxiliaires » qui l'assisteront dans sa fonction de thérapeute et de « réparateur du désordre » et qui l'aideront à « voir » dans l'au-delà, l'infiniment grand comme l'infiniment petit.
- 34 Mais une telle formation est incomplète et sans effet si elle ne s'accompagne pas d'une rencontre avec les « esprits », les *kaluwat*, *kulupit*, et autres *mbatsikili*. Plus

concrètement, le pouvoir du chamane résulte d'une expérience hallucinatoire qui préfigure le « voyage chamanique » ; c'est dans cette phase de son apprentissage que l'aspirant-*padze* peut se rendre en forêt pour y chercher un arbre *takweni* : « Le latex est recueilli par incision profonde de l'écorce du tronc. Tout d'abord apparaît un liquide translucide [...] ; au bout de quelques minutes d'écoulement, lui succède un latex rouge légèrement moussant qui sera utilisé » ³⁷.

- 35 Le latex et l'écorce de *Brosimum acutifolium* sont, pour les Émerillon, les Wayãpi et les Palikur (ethnie arawak de Guyane et du Brésil) qui appellent l'arbre *tauni*, et peut-être d'autres ethnies amérindiennes (Kaliña, Tiriyo...), « le véhicule essentiel permettant aux apprentis chamanes de domestiquer l'esprit tutélaire de cet arbre » (*Ibid.*). D'autres prises peuvent être effectuées pour raffermir l'alliance avec les esprits ainsi apprivoisés. Ce sont 200 à 300 centilitres de latex contenus dans une spathe de palmier qui sont absorbés à chaque fois, toujours in situ, par le *paye* wayãpi et parfois au village par le *padze* émerillon. En même temps, on fume de longs cigares.
- 36 Les effets décrits, pour différentes ethnies utilisant le *takweni*, sont généralement qualifiés d'effrayants : le candidat chamane éprouve des contractions musculaires douloureuses, une sensation de fièvre, et, très vite, les esprits de l'arbre se manifestent par leur souffle, des frôlements, ou, lorsqu'il s'agit du jaguar, de rugissements. Un Émerillon décrit cette expérience : « Tu deviens fou, tu tombes par terre, tu baves... ». L'homme doit surmonter sa peur et ne pas se retourner, sous peine d'échec. Il s'agit pour lui de donner un nom à son angoisse, en entamant un dialogue face aux *kaluwat* qui sont comme le miroir de son inconscient.
- 37 Le fait remarquable ici est la prudence avec laquelle sont manipulés les « pouvoirs » de la plante, prudence d'où découle directement le caractère ésotérique d'une pratique exclusivement réservée aux chamanes. Il faut, certes, vaincre la peur, mais aussi échapper au danger qui nous menace tous de se laisser happer par le monde fascinant des esprits.

Les Blancs : dieux ou démons ? Introduction à l'onirocide

- 38 L'histoire nous apprend qu'en Guyane comme ailleurs, la mission évangélique chrétienne a eu les plus graves conséquences pour les populations et les cultures amérindiennes. Les missions jésuites de Saint-Paul et Ste-Foi, établies sur l'Oyapock dans la première moitié du XVIII^e siècle, sont responsables, par les maladies contagieuses qu'elles ont introduites et les épidémies qu'elles ont favorisées en concentrant les populations, de la quasi-extinction des nombreuses ethnies qui occupaient alors le bassin de ce fleuve ³⁸.
- 39 Mais ce génocide s'accompagne d'un ethnocide, d'une volonté consciente de « changer l'Autre », de conformer le « sauvage » au modèle « civilisé ». Au XIX^e siècle, l'argument colonial du progrès et de l'évolution prendra le pas sur la raison religieuse, mais le résultat global est la déstructuration sociale (au niveau collectif) et mentale (au niveau individuel) des sociétés amérindiennes.
- 40 Si une assistance médicale bien menée, dans les années 1950 et 1960 a permis un net redressement démographique, la départementalisation de l'ensemble de la Guyane et la création de communes dans l'ex-Territoire de l'Inini en 1969 ont accéléré de façon dramatique les processus de déstructuration. Ces processus correspondent à une politique dite, sans ambiguïté, de « francisation » et se développent au nom d'un

développement absurde qui ne tient compte, le plus souvent, ni des conditions spécifiques du milieu tropical ni de la réalité des cultures locales.

- 41 La transformation des villages-communautés amérindiennes (Émerillon et Wayãpi) de Camopi en une commune « française » s'est traduite, après une trentaine d'années par : d'une part, une détérioration du tissu social et une perte d'authenticité des cultures (*ethnocide*), d'autre part une dégradation croissante des environnements naturels (*écocide*). Mais j'aimerais insister ici sur le troisième mode d'expression du phénomène colonial : l'*égocide*, ou destruction de la personne.
- 42 Si les chrétiens connaissent, eux aussi, le paradis, et s'ils n'ignorent pas non plus les psychotropes ³⁹, le Christianisme présente une particularité dont les conséquences sont d'autant plus graves que cette croyance tend à s'imposer sous la forme de l'évangélisation : la conséquence du péché originel est l'impossible retour vers l'état édénique :

« Depuis le péché, l'accès de ce lieu est interdit à l'homme. Il est en effet entouré de tous côtés par une flamme semblable à une épée à double tranchant, c'est-à-dire par un mur de feu dont l'incendie monte jusqu'au ciel. Ordre a été donné à un chérubin [...] d'interdire l'entrée du paradis à tout esprit et à toute chair » (*Isidore de Séville* ⁴⁰, cité par Delumeau, p. 65-66).
- 43 Pour l'Église chrétienne, le sexe est « honteux » et le rêve n'est pas une voie fréquentable puisque, nous l'avons vu, il est l'œuvre d'un diable trompeur. Les psychotropes ne nous donnent pas non plus accès au paradis, ils sont, eux aussi, sataniques. Sur le Maroni, du côté du Surinam, les missionnaires protestants ont interdit la fermentation du cachiri chez les Wayana, et sur l'Oyapock, chez les Palikur (une ethnie arawak présente aussi au Brésil), les religieux adventistes interdisent toute consommation de boissons alcoolisées, empêchant ainsi que la fête remplisse les multiples fonctions d'équilibre qu'elle assure traditionnellement.
- 44 Les missionnaires, les « développeurs » de tout poil, et tous les représentants d'une société qui ne sait plus elle-même rêver, ont substitué aux valeurs humaines et écologiques traditionnelles des valeurs mercantiles et égoïstes. Ils ont transmis leur honte, leur désespérance et d'autres poisons, à commencer par le rhum (le tafia), et les diverses boissons alcoolisées – jusqu'à 90 ! – vendues dans les magasins guyanais, brésiliens et surinamiens. La marijuana et même les drogues chimiques commencent à pénétrer les villages amérindiens...
- 45 Si les psychotropes traditionnels contribuaient, avec le libre exercice du rêve et la fonction chamannique, à répondre aux désirs des humains, en permettant l'accès à des « terres sans mal » ; s'ils participaient pleinement à une philosophie du respect des êtres et des choses, les nouveaux psychotropes non intégrés à la culture (rhum et autres alcools forts, marijuana...) ne jouent plus ce rôle équilibrant, au contraire. Les fêtes qui ne sont plus seulement « à cachiri », dégénèrent presque toujours dans les villages les plus pollués en une violence qui mène parfois au crime contre les autres ou contre soi (suicide). L'amour libéré, culpabilisé par la morale anti-naturelle du christianisme, a laissé place à la pornographie et parfois à la prostitution...
- 46 Et, pire, les Blancs, beaucoup le constatent, font fuir les esprits, ou bien on ne les comprend plus car, désormais, ils parlent la langue des Blancs. Même les « esprits » sont colonisés. Le dialogue suivant est des plus révélateurs de ce que je propose d'appeler un *niroicide*, expression à la fois de l'*ethnocide* et de l'*égocide*. Il met en scène A. Estrada, qui a enregistré les mémoires de Maria Sabina, la « sage aux champignons

sacrés », et un guérisseur mazatèque presque centenaire et usager des psilocybes qu'il rencontre, en 1969 à Huautla de Jimenez, au Mexique :

« — Tu pourrais me donner, là tout de suite, un aperçu de ton Langage ?

— Non, le Langage ne vient que si le champignon se trouve dans le corps. Un Sage n'apprend pas par cœur ce qu'il doit dire au cours des cérémonies. C'est le champignon sacré qui parle, le Sage ne fait que prêter sa voix.

[...]

— À ton âge, pourrais-tu célébrer une *cérémonie* (une veillée) ?

— Plus maintenant. Mais pas seulement à cause de l'âge qui paraît bien avoir vaincu ma force physique [...] *Écoute, ce qu'il y a de terrible, c'est que le champignon sacré ne nous appartient plus. Son Langage sacré a été profané. Le Langage a été bouleversé et il est devenu indéchiffrable pour nous...*

— Comment est ce nouveau Langage ?

— *Maintenant les champignons parlent nguilé* (anglais) ! Oui, c'est la langue que parlent les étrangers.

— À quoi est du ce changement de Langage ?

— Les champignons ont un esprit divin, ils l'ont toujours eu pour nous, mais l'étranger est arrivé et l'a fait fuir...

— Où s'est réfugié l'esprit divin ?

— Il vague sans but dans l'atmosphère, il erre parmi les nuages. Et c'est non seulement l'esprit divin qui a été profané, c'est le nôtre (celui des Mazatèques) aussi. » (Sabina : 113-114).

- 47 Les Émerillon disent que jadis on pouvait se rendre au pays de Dieu, mais qu'aujourd'hui le chemin est fermé. Le paradis situé bien loin à l'Est et qui, pour les Émerillon et d'autres Amérindiens de Guyane « française », a pris longtemps la figure d'une France mythique lieu origine de toutes les « merveilles », s'avère à l'expérience un miroir aux alouettes. Les « esprits » ont aussi déserté les lieux habités par les hommes, ils n'aiment pas l'odeur d'essence et le bruit des moteurs hors-bord qui vrombissent sur les fleuves...
- 48 Autrefois, à l'occasion de la fête *Tule*, les Émerillon dressaient au milieu de l'aire cérémonielle du village, la *okat*, un poteau où était représenté un anaconda. Le « mâât sacré » est, dans de nombreuses cérémonies des Indiens d'Amérique du Nord (dans la Danse du soleil des Indiens des Plaines par exemple) comme du Sud, l'*axis mundi*, le symbole du lien entre l'ici-bas et les « puissances » de l'au-delà : monde des dieux, monde des morts, etc.
- 49 À l'occasion de la fête du 14 juillet, voici quelques années, un gendarme ou un secrétaire de mairie a eu l'idée, à Camopi, de dresser un mâât de Cocagne au centre de la nouvelle « place des fêtes », une plaque de béton carrée en haut de la colline, à côté du monument au mort⁴¹. Au sommet de ce mâât étaient accrochées des bouteilles de tafia et de whisky, symboles de la civilisation en marche...

NOTES

- 1.. La platine est une large plaque de fonte posée au-dessus du feu et sur laquelle on étale la farine de manioc pour faire la cassave, sorte de grosses galettes équivalente à notre pain.
- 2.. Alfred MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, p. 15-16.
- 3.. *Ibid.*, p. 17.
- 4.. Le cordelier A. Thevet participa à l'expédition de Villegagnon au Brésil en 1555, et il en ramena la matière de deux ouvrages sur le pays et les populations tupi (Tupinambas, Tupiniquins, Tamoyos...) qui occupaient alors toute la zone côtière.
- 5.. André THEVET, : *Les Singularités de la France antarctique. Le Brésil des Cannibales au XVI^e siècle*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983 (1557), p. 73.
- 6.. Alfred MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, *op. cit.*, p. 18.
- 7.. Pour le détail de ce mythe et son interprétation, voir : Éric NAVET, « Les sources mythiques de la fonction chamanique chez les Indiens Émerillon de Guyane française », *Actes du Colloque « Magie et Imaginaire », Cahiers ethnologiques*, 14, Université de Bordeaux 2, Centre d'Études Ethnologiques, 1992, p. 49-77.
- 8.. Le Chaos, c'est le « vide ou [la] confusion existant avant la création », Paul ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Société du Nouveau Littré, 1977.
- 9.. C'est l'expression française trouvée par l'un de mes collaborateurs pour désigner l'action de communiquer avec l'au-delà.
- 10.. L'homéostasie est la « stabilisation, chez les organismes vivants, des différentes constantes physiologiques » (*Dictionnaire Robert*, 1977).
- 11.. On songe ici, naturellement, à G. Bachelard.
- 12.. Littéralement : « Je rêve ».
- 13.. Chez les Émerillon, la fonction chamanique est aujourd'hui réservée aux hommes, mais la tradition fait état, dans l'ancien temps, de femmes-*padze*.
- 14.. Ces expressions désignent couramment l'expérience psychédélique dans l'interminable littérature consacrée au chamanisme et aux hallucinogènes, en particulier la volumineuse production de l'anthropologue américain Carlos Castaneda dans les années post-1960 du siècle passé, par exemple, Carlos CASTANEDA, *Voir. Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Paris, Gallimard, 1973.
- 15.. Allusion est faite ici à l'ouvrage de Terence MCKENNA, *La Nourriture des dieux. En quête de l'arbre de la connaissance originelle*, Genève, Georg, 1999.
- 16.. Allusion est faite ici à l'ouvrage coordonné par Peter T. FURST, *La Chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974.
- 17.. Voir, par exemple Carl G. JUNG, *Métamorphose de l'âme et ses symboles, Analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie ; 1967.
- 18.. Voir, par exemple, Géza RÓHEIM, *Les Portes du rêve*, Paris, Payot, 1973.
- 19.. Voir, par exemple : Eliade, 1971.
- 20.. N. Morriveau est aussi le chef de file d'une véritable école de peinture contemporaine (dite *Woodland School*) qui utilise des techniques modernes (toile et peinture acrylique) au service d'un imaginaire et d'une inspiration mythiques et

oniriques traditionnels. Norval MORRISSEAU, *Legends of my People, the Great Ojibway*, Toronto, The Ryerson Press, 1965, p. 61.

21.. L'androgynie est le premier état de l'humanité dans maintes traditions, et le chamane qui réalise en sa personne l'union des contraires, l'unité originelle, est parfois un travesti (comme chez les Mapuche du Chili et en Asie du Sud-Est) et, s'il ne l'est pas de façon permanente, le costume qu'il porte pour officier comprend des éléments symboliques féminins (c'est le cas en Sibérie) qui marquent son indifférenciation dans ce domaine comme dans les autres.

22.. L'homéothermie est un caractère biologique des vertébrés supérieurs (mammifères et oiseaux) à température interne constante, indépendante du milieu externe (antonyme : poïkilothermie).

23.. Les Sioux appellent *hanblechia* cette « quête de la vision » qu'entreprennent les jeunes amérindiens dans de nombreuses ethnies d'Amérique du Nord, au moment de l'adolescence. La vision de certains « esprits », interprétée par les chamanes (ou « hommes-médecine »), en mettant à jour la personnalité profonde du garçon, définit sa vocation et détermine son avenir (voir, par exemple, Ushte TAHCA, Richard ERDOES, *De mémoire indienne. La vie d'un Sioux, voyant et guérisseur*, Paris, Plon, 1977 ; John G. NEIHARDT, *Élan Noir parle. Mémoires d'un Sioux*, Paris, Stock, 1977).

24.. Basil JOHNSTON, *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart, 1976, p. 125.

25.. Voir Ernesto de MARTINO, *La Terre du remord*, Paris, Gallimard, 1966.

26.. L'anthropologue américaine Felicitas Goodman a tenté de démontrer, de façon expérimentale, que certaines postures que l'on retrouve étrangement similaires dans les représentations des sociétés traditionnelles, pourraient, dans certaines conditions, induire la transe, Felicitas GOODMAN, *Wo die Geister auf den Winden reiten*, Freiburg im Breisgau, Hermann Bauer Verlag, 1993.

27.. Maria SABINA, *La Sage aux champignons sacrés*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

28.. A. Estrada est ingénieur et Indien mazatèque lui-même.

29.. Éric NAVET, « Qu'est-ce qui fait bouger le mythe ? Création et recréation du mythe chez les Émerillon de Guyane Française », p. 96, in F. GRENAND, V. RANDA, (éditeurs) : *Transitions plurielles. Exemples dans quelques sociétés des Amériques*, Paris, Peeters/SELAF, 1995, p. 91-113.

30.. Notons qu'il existait autrefois chez les Émerillon une « société guerrière », les *makan* qui avaient, entre autres, le pouvoir de se rendre invisibles. Les mots *makan* et *kaiñu* pourraient avoir une racine commune.

31.. Dans le Bouddhisme, le Nirvâna est « l'extinction du karman, du désir humain, entraînant la fin du cycle des naissances et des morts » (*Dictionnaire Robert*, 1977).

32.. Le hutte à sudation (*Sweat Lodge*) est une construction semi-sphérique constituée d'une structure de branchages hermétiquement recouverte, autrefois de peaux, aujourd'hui de couvertures. Au centre est creusé un trou dans lequel sont introduites, de l'extérieur, des pierres chauffées au rouge. De l'eau est versée sur ces pierres provoquant une abondante sudation des hommes rassemblés autour du trou en position fœtale. Des prières aux disparus, des confessions accompagnent ce rite qui est une purification du corps et de l'âme par la vapeur mais aussi par la fumée de combustion des plantes sacrées : sauge, flouve et tabac.

33.. Pierre GRENAND, *Introduction à l'étude de l'univers wayâpi : ethno-écologie des Indiens du haut Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF, 1980, p. 61.

- 34.. Ce manioc nécessite une longue préparation qui occupe beaucoup les femmes (plantage, récolte et transport, épluchage, râpage, pressage et tamisage) et vise, après élimination de la maniotoxine que contiennent les tubercules, et confection de la farine à faire, d'abord la cassave (voir note 1), éventuellement du couac (farine torréfiée), et surtout le cachiri, une bière qui ne titre pas plus de quelques degrés d'alcool mais dont on fait grande consommation. On peut préparer des bières avec d'autres produits : igname, patate douce, etc.
- 35.. Quelques-uns des plus connus sont le peyotl, l'ololiuqui, le mescal, les champignons (psilocybes, amanite tue-mouche...), l'ayahuasca, le cactus San Pedro.
- 36.. L'affaiblissement physiologique provoqué par le jeûne favorise les hallucinations.
- 37.. Pierre GRENAND, Christian MORETTI, Henri JACQUEMIN, *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*, Paris, Éd. de l'Orstom, 1987, p. 311.
- 38.. Jean Hurault qui fait ce constat estime la population amérindienne de la Guyane à 30.000 au XVII^e siècle. À la fin du XIX^e siècle, elle n'était plus que d'environ 2000 ; Jean-Marcel HURAUT, *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.
- 39.. Dans son ouvrage *Une histoire du paradis*, l'historien Jean Delumeau cite un document où il est question du paradis terrestre et de certaines « pommes » qui coupent la faim et la soif et qui guérissent, des propriétés que les peuples traditionnels attribuent volontiers aux psychotropes : « Du XII^e siècle encore date un *Account of Elysaeus*, partiellement fondé sur une lettre du légendaire Prêtre Jean, qui situe le paradis terrestre au sommet de quatre montagnes de l'Inde. L'accès en est rendu impossible à cause d'une barrière de pierres précieuses et des pommes parfumées. Si quelqu'un respire le parfum de ces pommes, il n'a plus faim ni soif, et elles ont la vertu de guérir », Jean DELUMEAU, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, p. 68.
- 40.. Isidore de Séville : *Etymologiae : Patr. Lat.*, t. 82, 2, c. 496.
- 41.. Le mort est le premier maire, un amérindien wayãpi, de la commune de Camopi.

RÉSUMÉS

Le chaman incarne au mieux les valeurs, exprimées dans le mythe, d'un mode d'être, de penser et d'agir qui vise à préserver un monde fait d'« ordre, d'harmonie, et de beauté » – selon les Indiens Ojibwé des Grands Lacs – qui nous rapproche du premier état de la Création que les Tupi-Guarani appellent la « Terre sans mal ». Comme le rêve, l'usage de psychotropes parfois réservés aux seuls chamans (champignons hallucinogènes, takweni...), ou d'un usage collectif (bière de manioc, ayahuasca, peyotl...), permet, dans une transe contrôlée, l'accès à ces paradis perdus qui, du point de vue des peuples traditionnels, ne sont en rien « artificiels ».

The shaman incarnates to the best the values, expressed in the myths, of a way of being, thinking and acting, which aims to preserve a world made of « order, harmony and beauty » – according to the Ojibway Indians of the Great Lakes – which bring us closer to the first state of the Creation that the Tupi-Guarani call the « Terre sans mal ». Like dreaming, the use of psychotrope, sometimes reserved to the shamans (« magic mushrooms », lakweni...), or used by anybody

(manioc beer, ayahuasca, peyotl...), allow, in a controlled trance, the access to the lost paradises, which, from the Native people point of view, are nothing less than « artificial ».