“ Vannerie et vanniers ”Approche ethnologique d’une activité artisanale en Guyane française

Damien Davy

▶ **To cite this version:**

Damien Davy. “ Vannerie et vanniers ”Approche ethnologique d’une activité artisanale en Guyane française. Anthropologie sociale et ethnologie. Université d’Orléans, 2007. Français. NNT : . tel-00198078

HAL Id: tel-00198078

https://theses.hal.science/tel-00198078

Submitted on 16 Dec 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

THÈSE

PRESENTÉE

À L'UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

POUR OBTENIR LE GRADE DE

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

Discipline **: Anthropologie sociale, Ethnologie**

DAVY Damien

« Vannerie et vanniers »
Approche ethnologique d'une activité artisanale en Guyane française

Soutenue le **: 26 novembre 2007**

MEMBRES DU JURY:

GRENAND Pierre	Directeur de recherches à l'IRD	Directeur de thèse
BAHUCHET Serge	Professeur au MNHN	Rapporteur
DUPUY Francis	Maître de conférences à l'Université de Poitiers	Rapporteur
NEMO François	Professeur à l'Université d'Orléans	Examinateur
ERIKSON Philippe	Maître de conférences à l'Université de Paris X-Nanterre	Examinateur
COLLOMB Gérard	Chargé de recherche au CNRS	Examinateur

À Didy…

À mes parents…
À mes grands-parents…

"*All peoples surround themselves with material objects that express their individual identity within a social category*" (Graburn, 1976: 23)

"*Les principales manifestations artistiques des Indiens de l'Amazonie ne relèvent ni de la taille, ni du modelage, mais bien du tressage et du ligaturage* (Schoepf, 1971 : 17)

Sommaire

Remerciements

Introduction générale

Méthodologie et contexte de l'étude

Partie I L'Homme et la vannerie

Chapitre 1 La vannerie : l'artisanat masculin par excellence

Chapitre 2 Des techniques et des formes comme identité ethnique

Chapitre 3 De l'Anaconda à l'Urubu : Essai sur l'iconographie des vanneries guyanaises

Partie II Un artisanat de cueillette : ethnobotanique de la vannerie guyanaise

Chapitre 4 Les aroumans, un genre emblématique

Chapitre 5 Lianes, palmiers et autres : une grande diversité de plantes secondaires

Chapitre 6 Une ressource à gérer

Partie III Mutation d'une culture matérielle

Chapitre 7 La vannerie aujourd'hui en Guyane : une production disparate

Chapitre 8 Le végétal et le plastique : mutation d'une culture matérielle

Conclusion générale

Bibliographie

Table des cartes

Table des tableaux

Table des illustrations

Table des matières

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement tous les vanniers et les vannières ayant accepté avec enthousiasme de s'entretenir avec moi ainsi que tous les habitants des villages où j'ai travaillé. Partout, j'ai été très bien accueilli, ils se sont tous prêtés au jeu des entretiens et m'ont fait partager leur savoir avec sincérité. Je ne peux les citer tous (on trouvera leur nom dans les tableaux du chapitre 7) mais qu'ils soient tous très sincèrement remerciés, car cette thèse n'existerait pas sans eux.

Je remercie également tous les gens qui m'ont accueilli lors de mes missions et dont nombre sont devenus des amis : Manuel Ioio et Reinart Tapoka mes initiateurs à la vannerie, Tasikale Alupki, Aïku Alemin, Antonio Labonté, Cécile Kouyouri, Brigitte Wyngaard, Pierre Alounawale, Jean-Michel Misso, James Panapuy, Benoît Amaïpoti, Claude Yapata, Hervé Tolinga, ainsi que les autres relais parc qui m'ont aidé dans mon travail.

Merci à la Mission pour la Création du Parc de Guyane d'avoir financé une partie de ce travail et tout particulièrement Patricia Caristan, Pascale Salaün et Jean-François Orru. Merci également au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris et à Serge Bahuchet d'avoir financé certaines de mes missions.

Merci à l'IRD de Cayenne de m'avoir accueilli ainsi qu'à Marie Fleury et Christian Moretti de l'US Biodival de l'IRD pour leur appui technique, financier et scientifique, merci également à Christophe Mahuzier pour son aide technique. Je remercie tous les membres de l'Herbier de Guyane et surtout les botanistes Marie-Françoise Prévost, Françoise Crozier et Jean-Jacques DeGranville qui m'ont grandement aidé à déterminer les plantes échantillonnées.

Merci au Musée de l'Homme de Paris, au *Rijksmuseum voor Volkenkunde* de Leiden (Pays-Bas), au *Världskulturmuseet* de Göteborg (Suède) ainsi qu'au Musée des Cultures de Guyane de m'avoir ouvert les portes de leurs collections et de m'avoir si bien accueilli.

Cette thèse n'aurait pas le même attrait si Laurence Billault n'avait pas dessiné tous les magnifiques motifs de vannerie. Qu'elle reçoive ma très sincère gratitude.

Ma gratitude va également à Francis Dupuy, Gérard Collomb, Philippe Erikson, François Nemo et Serge Bahuchet qui ont accepté de participer à la constitution du jury.

Merci à Denis Chartier, Eliane Camargo et Daniel Trillon qui ont participé à la relecture de cette thèse.

Merci à tous les amis de Cayenne, d'Orléans ou d'ailleurs : David, Vincent, Alexis, Nicolas, Claire, Laurence, Joseph, Flora, Julien, Manu, Cédric, Tanguy, Yann, Nasser, Gervais, Tchantsia, Kenji, Christophe, Alexandre…

Et puis, un grand merci particulier à Pierre et Françoise Grenand qui m'ont offert la chance de travailler en Guyane et qui par leur générosité, leur compétence et leur sincérité m'ont permis de mener à bien cette thèse.

Enfin merci à mes parents, mes frères et sœurs, mes grands-parents et à ma femme chérie de m'avoir soutenu tout au long de ce travail.

Introduction générale

Les ressources de la forêt tropicale amazonienne et plus spécifiquement celles du Plateau des Guyanes sont utilisées de multiples façons. Ce que l'on appelle les Produits Forestiers Non Ligneux (PFNL) ou *Non Woody Forest Products* (NWFP) ont fait, depuis presque 20 ans, l'objet de nombreuses études. Au début ils étaient considérés comme des ressources mineures de la forêt (Arnold et Perez, 1996) mais depuis le Sommet de Rio en 1992, ils subissent un regain d'intérêt. On a considéré au départ que l'utilisation de ces ressources contribuerait à éviter la conversion des terres forestières à d'autres utilisations, sous-entendu le *logging* et autres utilisations intensives de la forêt (Gentry, 1992; Arnold et Perez, 1996; Aubertin, 1996). Peters (1996) explique cependant qu'il existe des exploitations de PFNL non soutenables dégradant le milieu et appauvrissant la biodiversité. Bahuchet (2000b) souligne qu'une surexploitation des PFNL peut être dommageable pour le milieu et en premier lieu pour l'espèce elle-même. Un autre argument pro - PFNL est avancé, celui d'une source de revenus pour les habitants forestiers. En tout cas l'utilisation de ces ressources comme facteur de développement et de valorisation des savoirs autochtones reste d'actualité.

Ces PFNL ont été rangés en catégories. Prance *et al.* (1995) par exemple les divisent en fonction de leur usage : aliments, matériaux de constructions, matériaux techniques, médicaments, produits commerciaux. Evidemment ces catégories sont artificielles mais elles facilitent néanmoins la comparaison avec d'autres études (Andel, 2000a, b). Les études ont surtout porté sur les médicaments, les produits alimentaires ou commerciaux mais rarement sur les matériaux techniques et de construction. En effet, les enjeux marchands ne sont pas les mêmes entre ces deux groupes. Les derniers chiffres concernant le marché des PFNL fournis par la FAO dans son édition de l'*État des forêts mondiales* de 2005 montrent que la valeur de l'importation globale des NWFP référencés comme produits simples dans la catégorie des produits végétaux à usage pharmaceutique, insecticide et de parfumerie s'élève à 777 980 000 $US soit 28,5 % du marché global des NWFP. Ce sont de loin les premiers usages des PFNL sur le marché mondial. Alors que les catégories bambou et rotin utilisés pour le tressage sont loin derrière, représentant à peine 2% chacune. Beaucoup d'études ont été menées sur le rotin,

ressource qui connaît un marché à dimension mondiale depuis un demi-siècle mais peu ont été consacrés aux produits à vannerie d'Amérique Tropicale.

La vannerie de Guyane faisant l'objet de cette thèse puise l'intégralité de ses matières premières dans la forêt tropicale. Activité de cueillette par excellence, tous les matériaux entrant dans la confection de ces objets tressés sont des PFNL. Si mon étude s'est d'abord inscrite dans un programme plus global financé par le contrat de plan État-Région et par le MEDD, intitulé « L'homme et les produits forestiers non ligneux en Guyane », piloté par Serge Bahuchet (MNHN) et Pierre Grenand (IRD), et porte sur les ressources forestières utilisées par les hommes de cette région, il s'est vite avéré que, plus qu'une étude ethnobotanique, une approche plus largement ethnologique s'avérait indispensable.

Un constat s'impose, l'évolution que connaît la Guyane française contemporaine bouleverse les différentes cultures présentes sur son territoire. Ces sociétés diverses avaient en commun de puiser leurs moyens de subsistance dans la forêt à la fois source de nourriture, de matériaux ou de médicaments. Aujourd'hui encore, mais à des degrés divers, ces sociétés vivent toujours de la forêt même si d'autres moyens de subsistance sont apparus. Or, peu d'études globales ont porté sur la transformation de la culture matérielle de ces peuples guyanais. Cette culture tourne autour de quelques grandes catégories : la poterie, le travail du bois, du coton, des plumes ou anciennement de la pierre et de l'os ainsi que la vannerie.

La poterie demeure la culture matérielle la plus étudiée en Guyane, elle est principalement amérindienne et est très prisée par les archéologues qui ont grâce à sa durabilité une multitude d'artéfacts à étudier. Si aujourd'hui cette activité n'est plus guère pratiquée dans un but domestique, elle a été très importante, jusqu'à un passé récent, dans les sociétés amérindiennes guyanaises. Elle servait pour l'alimentation, la conservation, les festivités ou les funérailles. De nombreuses études de la céramique amérindienne contemporaine ou archéologique ont été menées (Cornette, 1985; Rostain, 1990; Rostain et Leroux, 1990; Rostain, 1994; Van Den Bel, 1995; Barone *et al.*, 2002a; Barone *et al.*, 2002b; Collomb, 2003; Tricornot de, 2005).

Le travail du bois est lui aussi très important pour la construction, le mobilier, l'art, le transport, l'alimentation, les rituels… Toutes les communautés guyanaises travaillent le bois encore aujourd'hui et de nombreuses études ont été menées tant sur les sculptures, les pirogues, l'archerie, la construction… (Hurault, 1970; Boichot, 1983; Grenand P., 1995; Cousseau, 1999; Jabin, 2003; Price et Price, 2005).

Le travail de la pierre a entièrement disparu mais a eu son âge d'or chez les sociétés amérindiennes avant l'introduction du fer par les Européens. Là encore l'archéologie s'est penchée sur cette activité (Rostain et Wack, 1987).

Par contre la vannerie, vivace dans la culture matérielle des Amérindiens jusqu'à nos jours, a été largement ignorée comme objet d'étude en soi de même que celle des Créoles et des Marrons. Or certains pensent que « *la vannerie est un indicateur important de la diversité et de la complexité culturelle et elle justifie un plus grand intérêt de la part des chercheurs* » (Turner, 1996: 79).

Certes, la vannerie est évoquée ça et là dans les travaux ethnographiques réalisés sur les différents groupes de la Guyane. Pourtant, cette activité de vannerie est essentielle, dis-je, non pas car elle va faire l'objet de cette thèse et qu'elle tient une place importante dans ma vie depuis 5 ans mais parce qu'elle est primordiale pour transformer l'aliment de base de la Guyane, et plus largement de l'Amazonie, le manioc amer. En effet, quasiment tous les outils nécessaires à transformer ce tubercule en aliment sont tressés. De même, on tresse des hottes pour transporter le produit des récoltes, de la chasse ou de la collecte. On tresse pour stocker, pour faire sécher, pour fabriquer les parures de danses, pour confectionner des coffrets utiles aux rites… Bref, on tresse des objets qui participent de tous les moments de la vie.

Ainsi, la vannerie, à l'instar de la poterie, tient une place centrale dans la culture matérielle des peuples guyanais de même qu'elle est très présente dans leurs rituels et dans leurs représentations (cf. chapitre 1).

Je me propose donc dans cette thèse à travers une étude exhaustive de cet artisanat chez les différents groupes ethniques de cette région d'étudier le changement de cette activité à l'aune du changement sociétal existant. La mutation de cette activité me semble un bon marqueur de ce changement en cours dans ces sociétés. En prenant la vannerie comme porte d'entrée afin d'étudier le rapport des différentes sociétés rurales guyanaises avec le monde moderne, je montrerai que l'étude exhaustive d'une activité artisanale permet d'appréhender ces changements culturels. À travers l'étude de l'évolution que subit cet artisanat aujourd'hui en Guyane, nous nous rendrons compte de différents processus à l'œuvre, plutôt contrastés selon les communautés (cf. chapitre 7). En effet, la vannerie est une activité permettant d'appréhender différents champs de connaissance des sociétés. Les matériaux pour tresser doivent être prélevés dans la nature et font appel à une connaissance fine de l'environnement et à une bonne maîtrise des savoirs botaniques (cf. partie 2). Cela nécessite également une connaissance technique élaborée, fruit de cultures anciennes et complexes, ainsi qu'une grande dextérité pour confectionner une grande gamme d'objets (cf. chapitre 2). Comme je le

montrerai dans le chapitre 3, un large corpus iconographique est utilisé pour décorés les différentes vanneries ; ces motifs sont inspirés du milieu naturel mais surtout de la mythologie et du conte qui nous font pénétrer dans le monde surnaturel de ces sociétés. D'autres études en Amazonie ont déjà montré l'imprégnation du monde surnaturel dans l'artisanat de vannerie (Guss, 1989; Van Velthem, 1998, 2003). La vannerie fait ainsi appel à divers savoirs, qu'ils soient botaniques, techniques ou mythologiques sans oublier qu'elle est productrice d'outils essentiels pour la préparation et la transformation du manioc amer en aliment. Une activité aussi importante dans une société est ainsi vectrice d'une identité culturelle forte comme je le montrerai tout au long de ce travail. Avec N. Turner (1996) nous pensons que la vannerie est un indicateur important de la diversité et de la complexité culturelle.

Dans un contexte de modernité grandissante, l'étude s'attache à montrer et comprendre comment la vannerie évolue en Guyane française. Toutes les communautés guyanaises : Amérindiens (Arawak, Kali'na, Palikur, Teko ou Emerillon, Wayana et Wayãpi), Créoles, Noirs Marrons (Aluku et Ndjuka) pratiquant encore la vannerie seront appréhendées. Cette activité a été étudiée tant d'un point de vue de l'utilisation de la vannerie que du savoir qui lui est lié, car elle a tenu et tient encore dans certaines localités une place centrale dans les activités de production. En plus de son implication dans le processus de transformation du manioc amer, elle est aussi utile pour beaucoup d'autres activités comme la chasse, la pêche ou la transformation du coton. De plus, je montrerai que la vannerie tient une place importante dans les processus identitaires de tous ces peuples que ce soit au niveau des différentes formes des vanneries que des motifs qu'elles portent ; les chapitres 2 et 3 traiteront largement de cet aspect.

Cette activité qui était et est toujours essentielle dans la fabrication d'outils domestiques devient aussi productrice d'un artisanat marchand ; cette évolution fera l'objet d'une troisième partie. La vente d'artisanat permet aujourd'hui à un nombre grandissant d'artisans de se constituer un revenu complémentaire. Deux types de marché de l'artisanat sont présents aujourd'hui dans ce département, un marché de masse de qualité médiocre et un marché d'artisanat jouant sur le caractère « authentique » ; je discuterai de cet aspect dans le chapitre 7. Certaines communautés produisent même des vanneries uniquement pour la vente (Davy, 2002). Depuis une vingtaine d'années, il a existé différents essais afin de structurer une filière de vente d'artisanat traditionnel. Récemment une coopérative d'acheteurs a été montée à Cayenne pour tenter d'organiser un marché d'artisanat de qualité dans une démarche éthique. La vannerie entre en quantité non négligeable dans ce commerce. Au final, si cet

artisanat change de destination et a subi de profondes mutations, il n'en reste pas moins qu'il est toujours aussi important en Guyane (cf. chapitre 8).

Ainsi, c'est une véritable étude comparative de toute la vannerie guyanaise dans une optique synchronique et diachronique que je propose afin de montrer comment une culture matérielle évolue dans un contexte de modernité. En replaçant cette activité artisanale dans son contexte social, culturel et historique je montrerai son ancrage profond dans les cultures amérindiennes et tenterai d'évaluer les chances d'une possible revalorisation de l'artisanat traditionnel à travers la commercialisation de la vannerie (cf. chapitre 8).

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, je me propose de resituer la vannerie dans son cadre géographique, c'est-à-dire de présenter succinctement la pratique de la vannerie en Amazonie.

La vannerie : un art amazonien

Les différents peuples de l'Amazonie se sont rendus maîtres dans l'art de la vannerie, et comme le spécifie Schoepf (1971a: 17) « *les principales manifestations artistiques des Indiens de l'Amazonie ne relèvent ni de la taille, ni du modelage, mais bien du tressage et du ligaturage* ». Quand cet auteur évoque le ligaturage, il entend par là l'art d'agencer avec minutie les plumes en de magnifiques parures dont l'extrême richesse en Amazonie n'est plus à démontrer. L'exposition « Brésil Indien » aux Galeries nationales du Grand Palais de Paris en 2005 l'a très bien illustré de même que plusieurs études (Ribeiro, 1957; Ribeiro et Ribeiro, 1957; Schoepf, 1971b; Ferraro Dorta, 1986; Ribeiro B. G., 1986b; Verswijver, 1992b; 1992c). Outre l'art de la plume, le tressage de fibres végétales est une activité faisant montre d'une grande minutie et d'un sens de l'esthétique très poussé chez nombre de populations amazoniennes, que ce soit chez les Ye'kwana[1] (Hames et Hames, 1976; Guss, 1989), les Baniwa (Ricardo, 2001), les Kayabi (Ribeiro B. G., 1979) ou les Panaré (Henley et Mattei Muller, 1978) pour ne citer que quelques études parmi beaucoup d'autres. Par ailleurs, les vanneries participent à tous les moments de la vie des peuples amazoniens. Elles servent à transporter, stocker, pêcher, filtrer, presser, éventer, sécher, dormir, se parer ou bien tout simplement à jouer. Bref, elles contribuent aux activités de production[2] de ces sociétés dans

[1] La carte n° 1, située à la fin de l'introduction, repertorie toutes les ethnies citées dans ce travail.

[2] « *On appelle système de production l'ensemble des activités mises en œuvre pour la subsistance d'une communauté et pour la satisfaction de tous ses besoins physiologiques et psychologiques. Cela intègre donc les activités de production proprement dite (chasse, pêche, piégeage, collecte, agriculture, etc.), mais également les modes de distribution, l'économie et la circulation des produits dans la communauté et en dehors de celle-ci* » (Bahuchet, 2000b: 43).

toute leur diversité. Il n'existe pas un peuple en Amazonie qui ne tresse pas au minimum un panier, une poche ou une hotte ; même un peuple aussi frustre d'un point de vue matériel que les chasseurs-cueilleurs yuqui, du groupe linguistique tupi-guarani et habitant le Chaparé bolivien, tressent des hottes et des poches temporaires en pinnules de palmier (Stearman, 1989: 50).

Une grande majorité des vanneries concerne le procès de production du manioc amer et ce dans toute l'Amazonie. En premier lieu, chaque femme d'Amazonie possède une hotte pour rapporter ses tubercules ou du bois de feu. Il existe deux grands types de hotte en Amazonie : une ouverte de type sac à dos et une fermée dite en cloche, ces deux formes pouvant être tressées en pinnules de palmier, en arouman ou en liane. La première, dite de type Guarayu d'après Nordenskiöld (1924: carte 21), connaît une très grande répartition et elle est présente dans toute l'Amazonie notamment chez les Wayana, les Wayãpi, les Palikur, les Teko, les Waiwai (Yde, 1965), les Tilio (Frikel, 1973), les Taulipang (Pemon) (Koch-Grünberg, [1924] 1982: 96), les Urubu Ka'apor (Balée, 1994), les Tapirapé (Baldus, 1970: 256), les Karaja (*ibid*.), les Panaré (Mattei Muller, 1994), les Tenetehara (Wagley et Galvão, 1961), les Auetö (Métraux, 1928: 252), les Maué (Pereira, 1954), les Piaroa (Sieni, 1988) ou les Guaibo (*ibid*.). La hotte fermée dite en cloche, tantôt ajourée comme chez les Kali'na ou tantôt à mailles serrées comme chez les Yanomami (Sieni, 1988; Grupioni *et al.*, 2005), semble connaître une répartition plus restreinte ; elle est notamment tressée par les Arawak-Lokono, les Kali'na, les Warao (Wilbert, 1975), les Kurripaco-Kurrin (Sieni, 1988), les Ye'kwana (Guss, 1989), les Baniwa (FOIRN/ISA, 2000), les Paresi (Ribeiro, 1989: 175), ou encore les Tenetehara (Wagley et Galvão, 1961).

Ensuite, pour transformer les tubercules de manioc amer, base de l'alimentation de nombreuses populations amazoniennes, toute une batterie de vanneries-outils, allant du tamis en passant pas les presses à manioc et les corbeilles à farine, contribue à cette opération. Une des vanneries les plus connues est peut être la fameuse *guapa* des Baniwa (FOIRN/ISA, 2000), des Kayabi (Ribeiro B. G., 1979), des Ye'kwana (Guss, 1989), des Panaré (Mattei Muller, 1994), des Kurripaco (Sieni, 1988) ou des Piaroa (*ibid*.), sorte de plateau, oval ou circulaire, orné de beaux motifs bicolores (cf. planche 1). Dans le chapitre deux, je détaillerai tous les objets qui, bien au-delà de la Guyane française, constituent la majeure partie du mobilier des foyers amérindiens (Ribeiro B. G., 1986a).

Les activités de prédation et de cueillette nécessitent également diverses formes de vannerie. Ainsi, pour la chasse et la collecte de fruits, d'œufs, d'arthropodes divers paniers, poches ou hottes servent de contenant. Et, pour certains peuples, comme ceux du rio Negro

Planche 1 – Les vanneries amazoniennes

1)

2)

3)

4)

1) Femmes maku tamisant de la farine de fruit de palmier (*Bactris gasipaes*) ; 2) Hotte yanomami en liane ;
3) Femme kraho avec une natte en pinnules de palmier ; 4) Vanneries wayana en arouman

Planche 1

5) *Guapa* ye'kwana en arouman, Musée de Göteborg

6) Arouman, *Ischnosiphon obliquus*

Crédits : 1) & 3) tiré de Harald Schultz, 1963 ; 2) tiré de Grupioni *et al*. éds., 2005 ; 4) Photo de Jean Hurault, années 60.
Toutes les photographies où le crédit n'est pas mentionné ont été prises par l'auteur.

(Ribeiro, 1986 : 306), comme les Desana du Vaupès (Reichel-Dolmatoff, 1985), les Patamona (Roth, 1924: 336) ou encore les Taulipang (Pemon) (Koch-Grünberg, [1924] 1982: 73), de grandes nasses en vannerie associées à des barrages permettent de piéger toutes sortes de poissons. En Guyane, des nasses beaucoup plus petites sont également employées et les femmes se servent encore couramment d'épuisettes en vannerie afin de collecter les poissons « saouls » lors des pêches à la nivrée[3].

Les paniers et corbeilles constituent également des objets de choix pour stocker fruits, tubercules, farine, piments, coton, mollusques, fléchettes au curare… Certains groupes, tels que les Kali'na et les Palikur de Guyane (Froger, 1698; Barrère, 1743; Grenand et Grenand, 1987; Fauque, [1736] 1840), ont utilisé des paniers ajourés comme récipient funéraire afin d'exposer les os des défunts, souvent peints de roucou ; de même, les Yuqui, quelque temps après avoir enterré le mort dans des nattes de palmier, récupéraient les os et le crâne du cadavre (mais uniquement quand il appartenait à un adulte de statut supérieur), les peignaient avec du roucou et les mettaient dans un panier qu'ils conservaient jusqu'à ce que les os se décomposent (Stearman, 1989: 101). Les Bororo opéraient, comme chez les Yuqui, une double inhumation : ils nettoyaient les ossements, issus d'un cadavre préalablement putréfié, les peignaient et les ornaient de plumes collées avant de les immerger dans un panier au fond d'un lac ou d'un cours d'eau (Lévi-Strauss, 1955: 371). Les Guajajara enfermaient les cadavres dans un panier et les coiffaient d'une petite corbeille (Métraux, 1928: 274).

Pour ces paniers et corbeilles il existe une très grande diversité de formes : cylindrique à fond carré, rond ou pointu, au corps bombé, platiforme, gamelliforme, boursiforme, en forme de bouteille ou de cigare… De même, de nombreux peuples tressent des coffres ou des petites boîtes dans lesquels, principalement les hommes, conservent précieusement leurs plumasseries (diadèmes, couronnes, cimiers…), leurs ornements (labrets, colliers, bracelets…), mais aussi divers petits matériels pour confectionner leurs armes ou leurs parures. Deux grands types de coffre existent, ceux tressés en brins d'arouman, caractéristiques des peuples karib et arawak, et ceux faits de fibres de palmier (appartenant essentiellement au genre *Orbignya*), que l'ont rencontre le plus souvent chez les Tupi ou les

[3] La pêche à la nivrée est une technique de pêche très commune en Amazonie (*barbasco* dans les pays hispaniques et *timbo* en portugais du Brésil) employant des lianes (*Lonchocarpus* spp.) et autres plantes (*Tephrosia* spp., *Clibadium* spp.) ichtyotoxiques servant à « enivrer » les poissons, c'est-à-dire les asphyxier afin de pouvoir les flécher ou les ramasser aisément (Moretti et Grenand, 1982).

Gé ; j'en discuterai au chapitre deux. Ces coffres participent souvent de la panoplie des chamanes ou *piayes*[4] comme chez les Kali'na ou les Warao (Suarez, 1968).

Des appliqués de vannerie peuvent également orner des armes telles que les massues de guerre ou de prestige comme chez les Wayana, les Kayabi ou les Karaja (Ribeiro, 1989: 178), mais aussi servir de couronne, de casque permettant d'y ficher des plumes multicolores, parures ornant magnifiquement les danseurs lors de grandes fêtes. Des treillis de vannerie, zoomorphes, en forme d'éventail ou tous simplement de bande dans lesquelles sont fichées des fourmis ou des guêpes participent également des rites de passage chez les Arawak-Lokono, les Wayana, les Apalai, les Kali'na, les Wayãpi ou les Piaroa ; les Satéré-Mawé, les Ararandeuara (Métraux, 1928: 263), les Munduruku, les Parintintin ou les Amanayé utilisent quant à eux des gants ou des manchons de vannerie (Césard, 2005: 73).

De nombreux peuples tressent également des nattes en pinnules de palmier comme chez les Wayana ou les Kraho par exemple (Schultz, 1963).

Ce rapide tour d'horizon de la diversité des vanneries amazoniennes montre son importance dans la vie de ces peuples forestiers, importance allant certes en diminuant même si l'on peut quand même constater une réelle persistance des formes les plus importantes ou les plus emblématiques chez certaines populations ; j'en discuterai dans la troisième partie de cette thèse.

Pour tresser toutes ces formes, l'extraordinaire diversité végétale de l'Amazonie offre aux vanniers un large panel de matériaux. Ainsi de nombreuses plantes telles que des lianes (Aracées, Cyclanthacées …), des palmiers, des graminées, des joncs ainsi que des roseaux de la famille des Marantacées fournissent des fibres permettant de confectionner toutes sortes de formes ; les chapitres quatre et cinq montreront la diversité spécifique, essentiellement végétale, entrant dans la confection des vanneries guyanaises.

Au Brésil, Berta Ribeiro (1985, 1986a) avance que la vannerie est caractérisée par deux grands macro-styles en fonction de la matière première utilisée : « *palha e tala* ». Le terme portugais *palha* fait référence aux fibres souples tirées des pinnules des feuilles pennées de palmier (Ribeiro B. G., 1986a: 319), *tala* signifie éclisse[5] ou brin, évoquant les éclisses ou lames semi-rigides que l'on peut tirer d'un pétiole de palmier, d'une tige de Marantacée (aroumans, *Ischnosiphon* spp.) ou de Graminée (*ibid.* : 320). Ces végétaux auxquels il convient d'ajouter les lianes, que de nombreux peuples amazoniens emploient pour

[4] Le *piaye* ou *paje* est aux populations amazoniennes ce que le chamane est aux Toungouse. Le terme *piaye* est aujourd'hui entré dans le français de Guyane via le créole guyanais.

[5]« *L'éclisse ou clisse est un lien de tressage de petite section, généralement moins d'un centimètre. On l'oppose à la latte qui est, elle, au sens propre du terme, une clisse large, de plus d'un centimètre* » (Bertrand, 2006: 42).

confectionner des vanneries résistantes le plus souvent employées pour les travaux agricoles ou la pêche, constituent les matériaux d'excellence de la vannerie amazonienne.

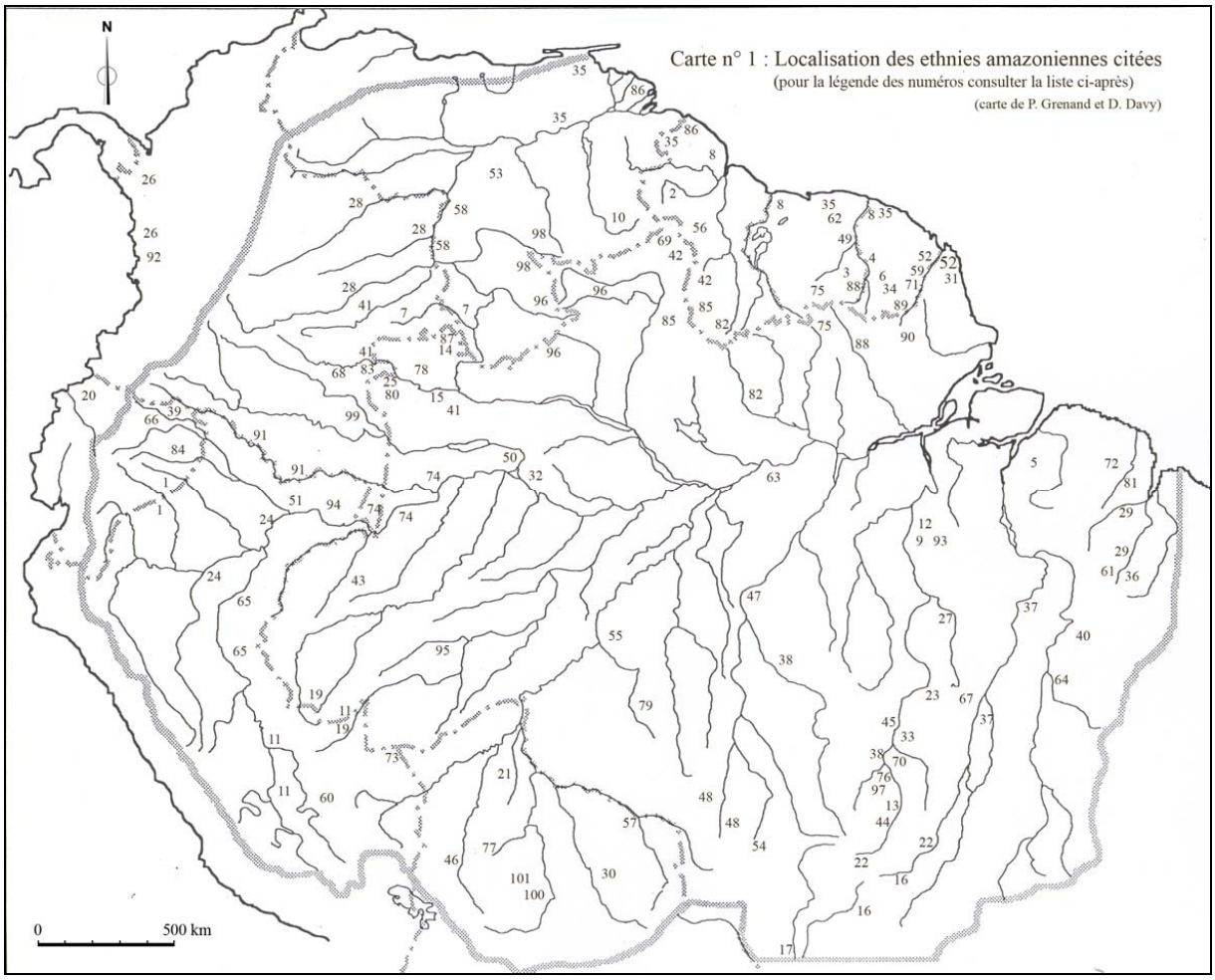
Cette ethnologue brésilienne (Ribeiro B. G., 1986a: 283-284) esquisse trois grandes tendances stylistiques corrélées avec le milieu environnemental habité par ces populations (forêt de bord de fleuve, forêt des interfluves et savanes). Le premier style appartient aux peuples des familles linguistiques tupi-guarani, karib, arawak, pano et tukano tressant généralement des brins tirés des tiges de Marantacées, les aroumans (*Ischnosiphon* spp.) (cf. Planche 1), ainsi que des fins pétioles de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*), ces groupes vivant principalement dans le nord et l'ouest de l'Amazonie. D'ailleurs 79 % des vanneries du Rio Negro sont confectionnés avec des éclisses semi-rigides (*ibid.* : 285). Le type majoritaire consiste en des vanneries nattées et décorées de motifs bicolores. Comme le lecteur pourra le constater tout au long de ce travail, la vannerie de Guyane française, et même plus largement du Plateau des Guyanes, appartient résolument au premier style défini par Berta Ribeiro, les formes les plus communément tressées appartenant au style natté (cf. chapitre 2). Dans le chapitre trois, on se rendra compte de l'incroyable diversité des motifs géométriques, figuratifs ou stylisés, ornant ces vanneries guyanaises.

Le deuxième style est caractérisé par des vanneries nattées et spiralées. La matière première principalement employée se compose de fibres tirées des pousses de feuilles du palmier-bâche déjà cité ou du *babaçu* (*Orbygnia phalerata*) entre autres. D'ailleurs environ 80 % des vanneries kanela, kraho, karaja ou bororo emploient des fibres de palmier (*ibid.* : 285). Ces types de vannerie ne sont que très rarement décorés de motifs, ceux-ci étant principalement monochromes quand ils existent. Ce style est l'apanage des ethnies du groupe macro-Gé comme les Kayapo, les Timbira, les Chavante… ceux-ci vivant principalement dans les savanes. Enfin, la vannerie en liane de type clayonné correspond à un troisième style, plus rare et plus restreint géographiquement. Celui-ci concerne les Yanomami et les Maku en Amazonie. Cette technique est beaucoup plus présente en dehors de l'Amazonie comme dans le Chaco par exemple, et bien sûr l'Amérique du Nord.

Cette classification rend assez bien compte des grandes tendances stylistiques que l'on rencontre en Amazonie et dans le Plateau des Guyanes. Cependant, force est de constater que ces différentes techniques de tressage transcendent cette classification lorsque les observations se font plus précises à l'échelle régionale ou locale. En effet, la vannerie en liane existe aussi chez les groupes karib de Guyane comme chez les Wayana ou les Kali'na même si elle y est marginale. De même, les Tupi-Guarani comme les Teko ou les Wayãpi emploient les fibres tirées des pinnules de palmier, bien que dans une proportion moindre que les

groupes Gé ou même que la moyenne des groupes brésiliens. En effet, il ressort de l'étude comparée de 452 vanneries appartenant à 20 groupes ethniques brésiliens, que 69 % de ces formes sont tressées avec une matière première provenant des palmiers (*ibid*. : 285). La grande majorité de ces vanneries (90 %) sont confectionnées avec les fibres tirées des pinnules, alors que celles faites avec des lames tirées des pétioles ne représentent que 10 % des formes répertoriées. En tous cas on peut avancer que plus on va vers le nord de l'Amazonie et le Plateau des Guyanes, moins la proportion des palmiers employés dans la vannerie est grande. La deuxième partie (chapitre quatre et cinq), consacrée à l'ethnobotanique de cet artisanat, montrera l'importance de l'utilisation des aroumans dans la vannerie de cette région : 80 % des formes y sont tressées en aroumans, la Guyane française étant résolument la région où ces plantes sont emblématiques. Enfin, on pourra ajouter que dans les régions où les aroumans sont abondants, principalement le Plateau des Guyanes et le nord de l'Amazone comme je le montrerai dans les chapitres 2 et 4, les populations ont tendance à favoriser son usage alors même que les palmiers restent très présents. De fait, les populations n'utilisant que très peu l'arouman habitent bien souvent dans des zones où ces Marantacées sont rares ou absentes comme c'est le cas dans les savanes arborées (*cerrados*). L'arouman semble bien être la plante la plus appréciée et la plus adéquate pour tresser la vannerie en Amazonie, pendant du rotin, du raphia ou de l'osier dans d'autres parties du globe. Bien sûr cet argument déterministe, marquant l'importance de l'influence du milieu sur les techniques (Leroi-Gourhan, [1945] 1973 : 276), sous-estime les aspects culturels et symboliques. Je pense cependant que cet argument de la disponibilité est un facteur explicatif relativement satisfaisant dans le cas précis de la vannerie en Amazonie.

Comme je le montrerai plus avant, si l'aspect utilitaire est indéniable quant aux choix des matériaux, il n'en reste pas moins que l'aspect esthétique lié aux affirmations identitaires est tout aussi important dans le développement de l'art de la vannerie. Comme le souligne N. Turner, « *la vannerie de chaque groupe se distingue par une combinaison particulière de techniques et de matériaux, mais elle reflète aussi les liens sociaux qui se sont créés au sein du groupe et entre les peuples, par le commerce et les communications, les mariages et les autres formes d'échange* » (Turner, 1996: 60). De tout cela nous discuterons abondamment dans la première partie.



Ethnies amazoniennes citées :

Achuar – 1
Akawai – 2
Akuryo – 3
Aluku – 4
Amanayé – 5
Apapokuva (hors carte) : Guarani du Sud Brésil
Aramisho † - 6
Ararandeuara = Amanayé
Arawak Kurripaco-Kurrin – 7
Arawak-Lokono – 8
Arawété – 9
Arekuna – 10
Ashéninka (Kampa) – 11
Asurini – 12
Auetö – 13
Baniwa – 14
Bara (Tukano orientaux) – 15
Bororo – 16
Caduveo – 17
Caraïbes insulaires (Hors carte) : Petites Antilles
Cashinaua – 19
Chachi – 20
Chacobo – 21
Chavante – 22
Chukahamay (Kayapo) – 23
Cocama – 24
Desana (Tukano orientaux) – 25
Embéra – 26
Gorotire (Kayapo) – 27
Guahibo – 28
Guajajara – 29
Guarani (hors carte) : sud du Brésil, Paraguay
Guarayu – 30
Guayaki (hors carte) : Paraguay oriental
Indiens Uaça – 31
Jurimagua † - 32
Juruna – 33
Kaikushian † - 34
Kali'na (= Carib) – 35
Kanela – 36
Karaja – 37
Kayabi – 38
Kayapo cf. Gorotire, Chukahamay, Mentuktire et Xikrin
Kofán – 39
Kraho – 40

Krikati – 61
Maku – 41
Makusi – 42
Matis – 43
Maue cf. Satéré-Mawé
Mayongong cf. Ye'kwana
Mehinaku – 44
Mentuktire (Kayapo) – 45
Ramkokamekra-Canela cf. Kanela
Mosetene – 46
Munduruku – 47
Nambicuara – 48
Ndjuka – 49
Omagua – 50
Orejones – 51
Palikur – 52
Panaré – 53
Paresi – 54
Parintintin – 55
Patamona – 56
Pauserna – 57
Piaroa – 58
Piriu † - 59
Piro – 60
Saramaka – 62
Satéré-Mawé – 63
Sherente – 64
Shipibo-Conibo – 65
Siona – 66
Tapirapé – 67
Tatuyo (Tukano orientaux) – 68
Taulipang – 69
Tchikão – 70
Teko – 71
Tembé – 72
Tenetehara cf. Guajajara
Tiatinagua – 73
Tikuna – 74
Tilio – 75
Timbira cf. Kanela, Kraho, Krikati
Trumai – 76
Tsimane – 77
Tucuna cf. Tikuna
Tukano (Tukano orientaux) – 78
Tukano orientaux (Terme générique) cf. Bara, Desana, Tatuyo, Tukano, Tuyuka, Wanano
Tupi-Kawahib – 79
Tupinamba † (hors carte) : côte orientale du Brésil
Tuyuka (Tucano orientaux) – 80
Urubu Ka'apor – 81
Waiwai – 82
Wanano – 83
Waorani – 84
Wapishana – 85
Warao – 86
Warekena – 87
Wayana-Apalai – 88
Wayãpi – 89
Wayãpi-Puku – 90
Witoto – 91
Wounana – 92
Xikrín (Kayapo) – 93
Yagua – 94
Yamamadí – 95
Yanomami – 96
Yawalapití – 97
Ye'kwana – 98
Yukuna – 99
Yuqui – 100
Yuracare – 101

Méthodologie et contexte de l'étude

1) Une étude pluridisciplinaire

Cette thèse s'articule autour de la confrontation de la culture matérielle de sociétés forestières rurales amazoniennes de la Guyane française avec le monde moderne. Partant du constat que dans cette région, d'une part la vannerie est une activité emblématique de la production artisanale masculine et qu'elle possède encore une certaine vitalité contrairement à d'autres activités artisanales comme la poterie et, que d'autre part, aucune étude globale de ce volet de la culture matérielle n'a jamais été menée dans ce département contrairement aux pays voisins, il est intéressant d'essayer de comprendre pourquoi la vannerie perdure et comment elle évolue au contact de la société occidentale. Ainsi, je me propose de comprendre comment cet artisanat s'insère dans les différentes cultures guyanaises. De plus, le département dans son ensemble abrite des communautés plus ou moins isolées et en contact depuis plus ou moins longtemps avec le monde occidental. Nous pourrions inférer qu'une activité artisanale comme la vannerie serait davantage conservée dans les groupes plus isolés et en contact depuis moins longtemps avec l'Occident. La situation n'est pas si simple et je montrerai qu'elle mérite d'être nuancée. L'effritement ou la conservation de ce savoir artisanal n'est pas uniquement lié au contact avec le monde contemporain, d'autres facteurs entrent en jeu.

Pour répondre à ce questionnement et appréhender cette activité complexe qu'est la vannerie, il m'a semblé nécessaire d'utiliser les outils de différentes sciences humaines, dont l'anthropologie sociale et culturelle, l'ethno-esthétique, la technologie culturelle, l'ethnohistoire et bien sûr l'ethnobotanique. Celle-ci demeure incontournable quand une étude porte sur la vannerie, activité de cueillette par excellence. Chacun de ces champs disciplinaires permettra de comprendre pourquoi et comment cet artisanat persiste aujourd'hui, en dépit d'une confrontation inégale entre une société mondialisée et des cultures, des groupes minoritaires, issue de 500 ans de colonisation.

Les techniques d'enquêtes apportées par l'ethnographie telles que Mauss les a explicitées dans son *vade-mecum* que constitue son Manuel d'Ethnographie (1947) permettent de recueillir les mythes, les rituels, les rapports sociaux entretenus entre les individus, entre les groupes. J'ai ainsi mené des entretiens avec 175 artisans et passé de multiples séjours pendant presque trois ans avec un grand nombre de communautés rurales de Guyane afin de recueillir les matériaux nécessaires. Une fois ce corpus récolté, les approches de l'anthropologie sociale et culturelle permettent de mettre à jour les fonctions sociales de la vannerie en montrant les connections existant entre cet artisanat et les représentations de ces peuples. La littérature véritablement ethnologique, existant depuis le début du XX^{e} siècle sur les différents peuples du Plateau des Guyanes et du Bassin Amazonien met à notre disposition un corpus important permettant d'apporter la profondeur comparative nécessaire à une meilleure compréhension des échanges culturels, des origines linguistiques ou des représentations liées à la vannerie et, tout particulièrement, les représentations graphiques qui tiennent une place centrale dans cet artisanat.

La conception du beau existant chez ces populations sera aussi prise en compte, les aspects esthétiques et symboliques d'une activité artisanale vus par l'œil des artisans et des populations étudiées étant essentiels. Ainsi avec Berta Ribeiro (1989), je pense qu'une approche ethno-esthétique de cette activité est fondamentale, les arts et techniques étant indissociable d'un système plus ample incluant les adaptations écologiques, le langage, les structures sociales, la religion et les mythes. Et, comme elle le précise, "*the symbols and signs imbedded in the indigenous objects carry messages that can only be scrutinized and decodified in the light of the cultural matrix as a whole"* (Ribeiro, 1989 : 140). Il est cependant important d'ajouter à l'approche ethnographique des outils et des concepts développés par ce que l'on nomme la technologie culturelle et l'ethnobotanique.

Une technique met en jeu quatre éléments : *« une matière sur laquelle elle agit, des objets, des gestes ou des sources d'énergies et des représentations particulières* » (Julien et Rosselin, 2005: 47 citant Lemonnier). Ainsi, cet artisanat faisant appel à des techniques bien particulières ne doit pas être déconnecté des phénomènes socioculturels qui le sous-tendent. Au sens de Cresswell (1996), la technologie culturelle tente d'établir des rapports entre les techniques et les phénomènes socioculturels. Et avec Digard (1979), je pense que cette science continue d'être indispensable pour étudier finement l'artisanat et ses techniques.

Afin d'appréhender cet artisanat, une analyse aussi précise que possible des techniques utilisées a été réalisée. Pour ce faire, les chaînes opératoires telles que définies par Leroi-Gourhan ([1943] 1992) ont été décrites. Les matériaux employés, les outils et les

représentations forment système et sont « *le lieu de multiples interactions et de constant ajustements entre ses éléments* » (Lemonnier, 1986: 154). On essaiera ainsi de démêler la part d'emprunts et de diffusions dans les formes, techniques ou motifs.

Pour l'étude de cet artisanat tirant sa matière première uniquement du végétal, les approches développées par l'ethnobotanique sont utiles afin de mieux comprendre les liens étroits existant entre la matière première, les objets ainsi que les hommes et les femmes les fabriquant et les utilisant ; en n'oubliant pas les raisons ayant guidés le choix de ces matériaux végétaux. Ainsi, de nombreux herbiers ont été constitués et déterminés à l'aide des botanistes de l'Herbier de Guyane. De trop nombreuses études anthropologiques ayant pour sujet la culture matérielle ne sont pas assez rigoureuses sur la correspondance entre taxonomie scientifique et vernaculaire, empêchant une véritable vision comparative. Si les populations connaissent une taxonomie si fine, c'est qu'elle est sous-tendue par des raisons bien précises tant techniques que symboliques. Ainsi, l'ethnologue se doit d'être rigoureux quand il évoque des noms d'animaux ou de plantes pour éviter que tout un pan de cette *pensée sauvage* chère à Lévi-Strauss ne lui échappe. Aussi, dans la deuxième partie, l'importance d'une détermination scientifique, la plus précise possible, de chacun des taxons cités par les informateurs sera montrée. Cette rigueur permettra de mieux comprendre l'usage de telle ou telle plante.

Des entretiens autour des plantes, des savoirs techniques et rituels ont été menés avec les artisans et les « anciens ». Afin d'évaluer l'impact que peut engendrer cette activité sur la régénération de la matière première, j'ai également recueilli les discours des artisans et les ai comparés avec la littérature scientifique traitant de l'écologie des principales plantes ressources. Toutes les identifications botaniques sont issues de déterminations, les plus précises possibles, d'échantillons d'herbier prélevés avec plusieurs informateurs de chaque groupe étudié. Ce travail n'aurait pas été possible sans la précieuse collaboration des botanistes de l'Herbier de Guyane (M.-F. Prévost, J.-J. De Granville, F. Crozier) ou les connaissances botanique de P. Grenand, S. Mori et J.-F. Molino.

Une approche ethno-historique à échelle élargie est aussi utile pour mieux comprendre l'importance des échanges interculturels ayant pu exister. Il est en effet indispensable pour mieux comprendre l'art de la vannerie de ces différents peuples d'employer une démarche diachronique. Ainsi, il est utile de consulter la littérature historique, de recenser et de décrire les pièces collectées par les différents voyageurs au cours des siècles passés et de comparer ce corpus de connaissance aux discours des anciens. Pour ce faire, je

me suis rendu dans les principaux musées possédant des collections de vannerie provenant de la Guyane française ou des pays voisins comme le Surinam et le Brésil. J'ai ainsi travaillé au Musée du Quai Branly[6], au Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne, au Musée d'Ethnographie de Leiden (Pays-Bas) et au Musée des Cultures du Monde de Göteborg (Suède). La consultation de la collection personnelle de Pierre et Françoise Grenand ainsi que la compilation de leurs fiches techniques élaborées en 1991 lors de la campagne de collecte d'objets destinés au Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne a également apporté de précieuses informations plus récentes sur les cultures matérielles de Guyane française. La description et le recensement dans une base de données de toutes les informations relatives à ces vanneries ont permis de rassembler le matériel indispensable à une étude diachronique de cette activité.

La littérature historique ou littérature de voyages, de valeur très inégale, apporte néanmoins de précieux témoignages linguistiques et ethnographiques permettant de mieux comprendre l'origine ou des usages oubliés de tel ou tel objet. Elle nous apporte aussi des renseignements ethnobotaniques, même s'il est nécessaire de prendre quelques précautions avec les déterminations botaniques données ou suggérées par ces voyageurs, surtout quand ces récits datent d'avant la mise en place de la nomenclature linnéenne au XVIII^{e} siècle. Ainsi, en comparant les données et en les interprétant à la lumière des connaissances contemporaines, un corpus de données non négligeable a pu être rassemblé. Un tour d'horizon des documents et travaux ethnologiques existant permettra aussi d'apporter l'approche synchronique et comparative nécessaire.

En effet, les souvenirs des anciens et les sources historiques, qu'elles soient littéraires ou muséographiques, sont les seuls témoignages existant sur les usages ou la présence de vannerie dans différents lieux et différentes cultures. Le recours à l'archéologie demeure compromis lorsqu'on étudie un artisanat dont la matière première est végétale et donc éminemment périssable. Ainsi, j'aborderai dans le premier chapitre la littérature de voyage ainsi que les documents et travaux ethnologiques à notre disposition.

Enfin, pour embrasser une filière artisanale de plus en plus sujette à la commercialisation, des enquêtes socio-économiques ont été menées afin de recenser les acteurs, de l'artisan à l'acheteur en passant par le vendeur. Outres les entretiens menés avec

[6] Ce musée, inauguré en Juin 2006, détient les collections ethnographiques du Musée de l'Homme et du Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie. Les collections des Guyanes proviennent uniquement du Musée de l'Homme où j'ai pu travailler avant sa fermeture.

plus de 170 vanniers dans toute la Guyane, j'ai également rencontré les commerçants proposant des vanneries dans leurs boutiques, répertorié toutes les vanneries vendues et noté leur prix. Chacune de ces boutiques a été visitée à plusieurs reprises et à différents moments de l'année entre 2003 et 2005. Ces différentes enquêtes permettent de dresser le profil des artisans vanniers et des commerçants afin de les caractériser. Elles aident à comprendre quelles mutations connaît aujourd'hui l'artisanat de vannerie en Guyane et à mieux cerner la place de cette activité chez les différentes sociétés guyanaises. Ne nous cachons pas que cette partie sera plus sociologique qu'économique, les aspects économiques nécessitant une étude sur le long terme avec des méthodologies que je ne maîtrise pas.

Avant d'entrer plus avant dans ce travail, il est temps de camper le contexte humain et géographique du lieu d'étude.

2) La Guyane, une mosaïque culturelle

Une présentation succincte du département apportant les données sociales, démographiques, géographiques ou historiques me semble importante afin de mieux comprendre le contexte sous-tendant ce travail. Les différentes localités de l'étude seront indiquées par la suite.

Le département/région de Guyane française est très hétérogène tant dans sa répartition démographique que par la nature de ses différentes communautés, faisant de ce territoire de 84 000 km^2 une mosaïque multiculturelle. On y parle en effet près d'une vingtaine de langues tant amérindiennes, au nombre de sept, que créole guyanais ou haïtien et les langues marronnes au nombre de quatre, en passant par le portugais du Brésil ou le français jusqu'au chinois ou au hmong. Les différentes populations habitant la Guyane représentent le visage multiethnique de ce département.

Encart n° 1

Quelques considérations sur le terme ethnie…

Dans ce travail, j'emploierai souvent le terme ethnie en parlant des différents groupes culturels guyanais. Il me semble important ici de préciser ce que j'entend par ethnie, car « *depuis toujours et partout, les groupes humains ont une singulière tendance à se différencier les uns des autres en se référant à divers aspects autres de leur culture, même si celle-ci est partiellement partagées par leurs voisins. Le concept d'ethnie me paraît toujours utile pour cerner cette propension universelle* » (Heusch, 2002: 54).

En Guyane en effet, les différentes communautés quelles soient amérindiennes, marronnes ou créoles se définissent comme autant de groupes partageant une langue, une culture et une histoire particulière ainsi qu'un lieu de vie bien souvent circonscrit géographiquement. Processus d'ethnicisation d'autant plus important qu'avec Collomb (1999: 1), je pense que la Guyane connaît aujourd'hui un processus d'affirmation d'identité ethnique singulière s'inscrivant dans des espaces et des temporalités spécifiques. Le facteur temporel est essentiel si on entend parler d'ethnie en Guyane ; car il faut toujours garder à l'esprit que tous les groupes contemporains sont issus d'un processus de fusions et de reconstitutions ethniques (Grenand et Grenand, 1987; Grenand, 2006) entraînant de nouvelles constructions identitaires (Collomb, 2000). Le déclin démographique et les migrations engendrés par la colonisation de l'Amazonie ont profondément bouleversé ces sociétés indigènes. Ainsi, les communautés que nous connaissons aujourd'hui en Guyane française et ailleurs en Amazonie, constituent des ethnies recomposées possédant une culture ayant agrégé des traits culturels divers et parfois hétérogènes, ceux-ci finissant pas être considérés par eux-mêmes et leurs voisins comme leur pattern ethnique.

La majorité de la population est urbaine et vit sur le littoral dans l'agglomération cayennaise comprenant les communes de Cayenne, de Rémire-Montjoly et de Matoury. Celle-ci représente à elle seule 54 % de la population de la région Guyane. La deuxième commune

la plus peuplée de Guyane est celle de Kourou. Ces deux agglomérations concentrent quasiment 70 % de la population de ce département qui s'élève officiellement à 157 213[7] habitants d'après le dernier recensement de 1999. Mais, avec un taux de croissance démographique de 3,4 % par an[8] (INSEE, 2004), la population doit déjà avoir allègrement dépassée la barre des 200 000 habitants. Certains avancent le chiffre de 250 000 dont 30 % de personnes d'origine étrangère (Brésiliens, Surinamiens, Haïtiens…). Sur ce total, les populations amérindiennes ne sont fortes que de 7 000 individus environ répartis en six ethnies (Grenand et Grenand, 2005: 157). Cependant, une cinquantaine d'Apalai cohabitent avec les Wayana sur le haut Maroni (E. Camargo, com. pers.). Après les deux agglomérations principales, vient la commune de St-Laurent-du-Maroni, à la frontière avec le Surinam, avec plus de 20 000 habitants. Elle a connu un très fort accroissement depuis les années 1990 suite à une forte immigration du Surinam voisin. Celui-ci a été déchiré par une violente guerre civile faisant fuir de nombreuses populations noires marronnes (Ndjuka et Saramaka) et amérindiennes (Kali'na et Arawak) qui se sont réfugiées notamment à St-Laurent et dans toute la Guyane.

À l'est, la commune de St-Georges-de-l'Oyapock, ville frontière avec le Brésil, est relativement peu peuplée (2 153 habitants en 1999) mais sa croissance est actuellement forte, notamment grâce à la venue de Brésiliens.

Au regard de celles du littoral, les populations vivant à l'intérieur du département sur les deux grands fleuves frontières que sont l'Oyapock et le Maroni sont numériquement faibles.

À l'ouest, elles sont réparties tout le long du Maroni, avec des concentrations plus fortes autour des bourgs d'Apatou, de Grand Santi, de Papaïchton et surtout de Maripasoula. En 1999, la population du Maroni, hors commune de St-Laurent-du-Maroni, était évaluée à 11 850 habitants. C'est le lieu de vie des Noirs Marrons Paramaka, Ndjuka (les plus nombreux) et Aluku. Au-delà de Maripasoula, nous entrons dans ce que d'aucuns appellent le Pays Indien avec sa population de Wayana et de Teko-Emerillon.

À l'est, le fleuve Oyapock est beaucoup moins peuplé avec 1 082 habitants en 1999. Ses populations essentiellement amérindiennes se répartissent dans les bourgs de Camopi et de Trois-Sauts.

[7] L'essentiel des chiffres avancés ici est issu de l'Atlas de Guyane (Barret éd., 2001).
[8] Parmi les 10 premiers mondiaux !

Au centre de la Guyane uniquement accessible par une liaison aérienne journalière, la commune de Saül avec sa centaine d'administrés est composée de Créoles, de Métropolitains[9] et de Hmong.

Remarquons enfin que la population totale officielle de la Guyane est fortement sous-estimée : un nombre important de personnes vivent clandestinement sur le territoire alimentant de fréquents mouvements de population venant des deux pays limitrophes.

Le mode de vie des différentes communautés est très disparate suivant qu'elles vivent dans les grandes villes du littoral ou dans les communes isolées. De plus, le niveau de vie est largement dépendant de la possession ou non d'une carte d'identité ou d'un titre de séjour. Bien sûr, la majorité des habitants ne possédant pas la nationalité française sont arrivés récemment sur le territoire comme c'est le cas de Brésiliens, d'Haïtiens ou de Surinamiens. Mais, il existe aussi de nombreux sans papier que l'on peut considérer comme autochtones, vivant depuis très longtemps à cheval entre la Guyane et les pays frontaliers. Du côté brésilien, c'est le cas des Amérindiens palikur et du côté surinamien celui des Amérindiens wayana, apalai et kali'na ainsi que des Noirs Marrons ndjuka et saramaka. Ceux-ci n'ont pas eu la « chance » d'être dans le train des francisations des années 70 et ont depuis, beaucoup de mal à se voir régulariser, tant à cause de leur difficulté à se dépêtrer dans les méandres de l'administration française qu'en raison de la mauvaise volonté de certaines personnes dont pourtant le métier consiste à les aider. Il existe néanmoins certains individus, véritables transfrontaliers, qui ne semblent pas forcément intéressés par la nationalité française.

Avoir ces papiers conditionne l'obtention des aides sociales, bien souvent seules sources de revenu pour nombre de personnes dans les communes isolées. Est ainsi apparu une disparité de niveau de vie dans des communautés où ces différences n'existaient pas et où l'échange et l'entraide étaient parmi les fondements de l'organisation sociale. Face aux transformations engendrées par la départementalisation et la francisation, entraînant scolarisation et monétarisation de la société, ces communautés ont vu en une génération leur culture bouleversée, leurs repères sociaux chamboulés sans pour autant être assimilées à la République.

Ces sociétés amérindiennes, maronnes et dans une moindre mesure créole rurale, connaissaient des cultures aux antipodes de notre mode de vie occidental. Elles ont vu leur

[9] Terme recouvrant les personnes originaires de France métropolitaine.

monde bouleversé par ce qu'on nomme la « modernité » : monétarisation, scolarisation, consommation…

Cette « modernité » a eu un impact dans tous le secteurs de leurs sociétés : éducatif, politique, familial, alimentaire, technique… Tous ces champs sociaux mutent ou continuent de muter ; en effet le contact avec le monde « moderne » est plus ou moins récent en fonction des communautés. Tous ces peuples réagissent différemment à ce choc culturel, leur propre genèse étant un facteur important et, chacun d'eux façonne, en fonction de ses conceptions, les conditions matérielles qui lui sont imposées (Sahlins, 2007: 206 citant Wolf). En effet, entre les sociétés amérindiennes autochtones ayant vu arriver les colons européens avec leurs cortèges d'Africains enchaînés et les sociétés marronnes et créoles fruit de l'esclavage, il existe de grandes différences. Les Marrons ont recréé depuis deux siècles de nouvelles cultures après avoir fuit l'enfer des plantations en mélangeant leur culture africaine avec des savoirs amérindiens. Métissant ses racines africaines avec l'apport de la culture européenne et adoptant aussi des savoirs amérindiens, le monde créole a, pour sa part, créé une culture originale, dans un premier temps rurale et aujourd'hui de plus en plus urbaine et « occidentalisée ».

3) Les lieux de l'étude

J'ai été à la rencontre de toutes les communautés comportant des artisans tressant ou ayant tressé de la vannerie. Ainsi, je me suis rendu dans toutes les communes et dans toutes les agglomérations du département à l'exception de St-Élie, village uniquement peuplé d'orpailleurs migrants et sans artisans vanniers. La plupart des vanniers (et vannières) parlaient français, qu'ils soient Créoles, Noirs Marrons (Aluku et Ndjuka), Hmong ou Amérindiens (Apalai, Arawak-Lokono, Kali'na, Palikur, Teko, Wayana et Wayãpi). Le français comme langue véhiculaire a facilité les entretiens. Quand mes interlocuteurs ne le maîtrisaient pas, j'ai eu recours soit à des traducteurs soit à l'anglais ou au sranan tongo (créole du Surinam).

J'ai réalisé en moyenne deux séjours dans chaque communauté, ceux-ci allant d'une semaine à deux mois selon l'importance de la communauté. La carte n°1 localise tous les lieux visités. En allant de manière systématique dans chaque localité de Guyane, j'ai ainsi pu collecter un corpus de données conséquent concernant la vannerie. Celui-ci permettra de mieux appréhender et de mieux comprendre l'importance que connaît cette activité dans ces différentes communautés ainsi que sa diversité. De plus, en me rendant dans des communautés urbanisées du littoral ainsi que dans des groupes isolés, donc en travaillant avec des communautés plus ou moins en contact permanent avec notre monde moderne, j'ai pu évaluer l'importance de la proximité des commerces comme facteur de changement au niveau de la culture matérielle, en l'occurrence la vannerie.

Certes, il existe une grande hétérogénéité de cas quant à l'imprégnation de notre civilisation dans la culture de ces communautés. Dans le cas des Amérindiens, il existe une grande différence entre les peuples du littoral (Kali'na, Arawak-Lokono et Palikur) et entre ceux de l'intérieur (Apalai, Teko, Wayana et Wayãpi).

Cette étude s'inscrit dans un programme de recherche plus large mis en place par l'IRD, le MNHN et le CNRS, et financé par le contrat de plan État-Région et par le MEDD, intitulé « L'homme et les produits forestiers non ligneux en Guyane ». Ce programme interdisciplinaire, piloté par Serge Bahuchet (MNHN) et Pierre Grenand (IRD), s'est terminé cette année. Ma thèse a ainsi été financée en partie grâce à ce programme mais également grâce aux subsides que j'ai perçus en effectuant un travail d'expertise pour la Mission pour la Création du Parc de Guyane (Davy, 2005). J'ai, en parallèle de ma thèse, rendu un travail

d'expertise sur la valorisation de la vannerie dans les communes du Sud Guyanais dans lequel a été créé en 2007 le Parc National Amazonien de Guyane.

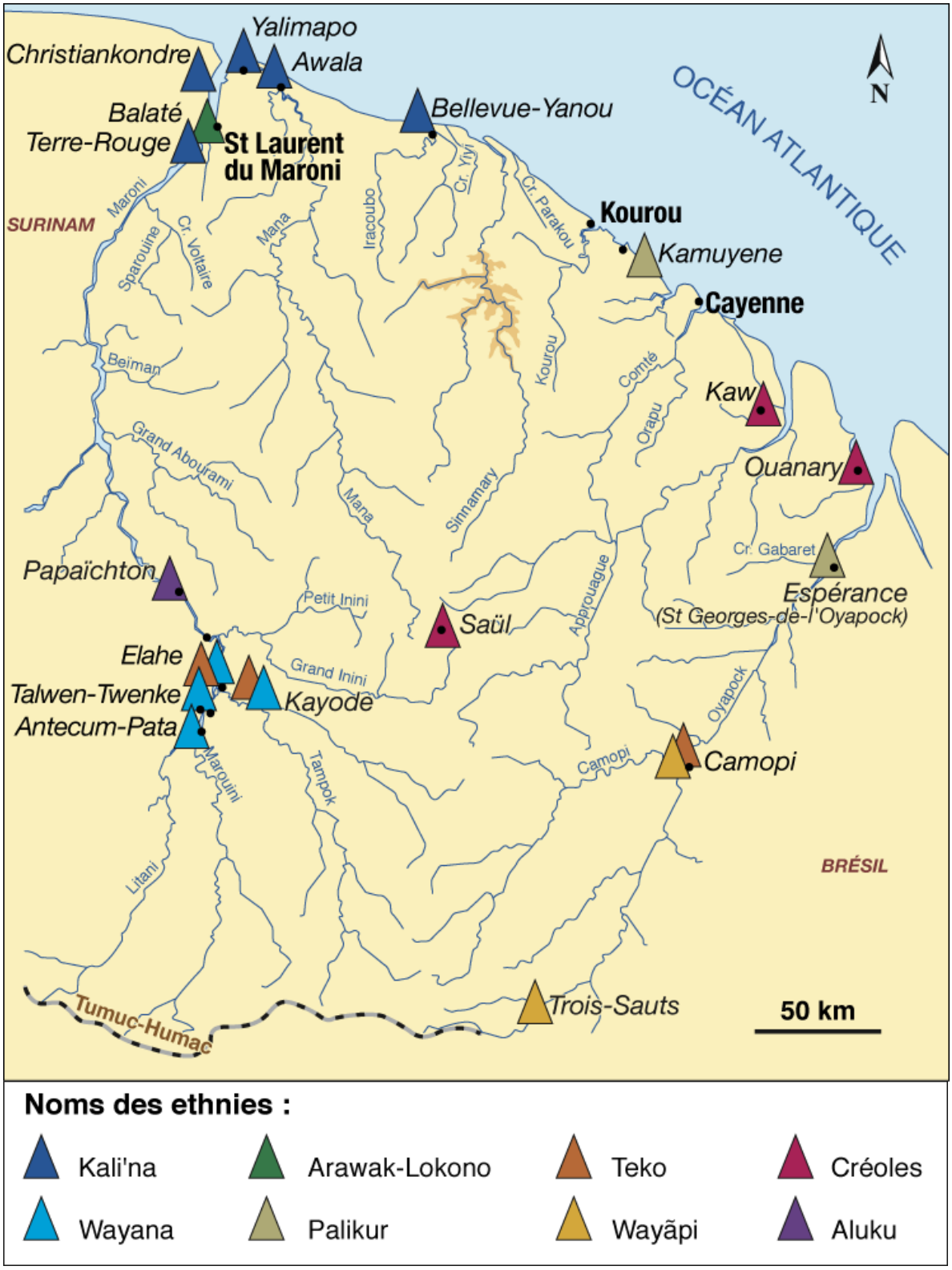
Encart n°2
Quelques précisions sur les règles de parenté chez les Amérindiens de Guyane française

Les trois ethnies de l'intérieur (Teko, Wayana et Wayãpi) connaissent un système de parenté indifférencié mais anciennement fondé sur des sous-groupes à descendance patrilinéaire. En cas de mariage mixte l'identité se fait par le père pour les Wayana et les Wayãpi, par la mère pour les Teko. Ce système est bilatéral, avec une terminologie de type dravidien ; le mariage polygame entre cousins croisés classificatoires était traditionnellement recommandé. La résidence est uxorilocale, avec une tendance contemporaine à la néolocalité (Grenand et Grenand, 1998b). De nos jours, chez les Wayãpi les mariages entre cousins croisés classificatoires restent encore d'actualité alors que chez les Wayana cette règle semble être de moins en moins respectée.

Les Kali'na possèdent un système de parenté bilatéral dans lequel le mariage préférentiel entre cousins croisés était recommandé. La résidence des jeunes époux est uxorilocale. Au début de la décennie 70, dans les villages kali'na du bas Maroni, P. Kloos (1971 : 87) évaluait à 87 % les ménages uxorilocaux, l'homme construisant son carbet prés de celui de son beau-père pour diverses raisons, les autres cas étaient virilocaux. Néanmoins, cette règle est depuis une trentaine d'année peu à peu remplacée par le modèle matrimonial occidental, avec libre choix du conjoint et libre résidence (Grenand et Grenand, 1998a).

Les Palikur et les Arawak-Lokono sont des anciennes sociétés à clans, les Palikur étant patrilinéaires et les Arawak-Lokono matrilinéaires. Les Palikur continuent à privilégier l'exogamie clanique, leur connaissance de l'appartenance à chaque clan étant toujours connue, chaque nom de famille de l'état civil étant rattaché à un nom de clan bien précis (Grenand et Grenand, 1987: 24-28). Le trait important de leurs règles matrimoniales demeure le respect de cette exogamie clanique, les règles de résidences étant plutôt souples.

Les Arawak-Lokono sont des tri-nationaux, vivant entre le Guyana, le Surinam et la Guyane française. Ils apportent par conséquent une grande importance à l'appartenance à leur clan matrilinéaire. La résidence du couple reste matrilocale et la terminologie de parenté est de type hawaïen, les cousines, aussi bien croisées que parallèles, sont appelées par les mêmes termes que les sœurs (Grenand *et al.*, 1981: 15). De nos jours, l'uxorilocalité devient de moins en moins pratiquée comme le remarquait déjà Hurault en 1970 (Guyon, 2003: 9). De même, la pérennité de ces clans est de plus en plus contrecarrée par les systèmes administratifs patrilinéaires auxquels ils sont soumis dans les trois Guyanes. Pour autant, à l'instar des Palikur, les appartenances claniques matrilinéaires ne sont pas oubliées (Grenand et Renault-Lescure, 1990: 29; Guyon, 2003: 24). Jusqu'à aujourd'hui, pour ces deux peuples arawak, la connaissance que chaque individu possède de son appartenance clanique participe de son identité.



Carte n°2- Localisation des différents lieux de l'étude
(Laurence Billault et Damien Davy)

3-1 Les Amérindiens de la côte

Les Arawak-Lokono, les Kali'na[10] et les Palikur sont en contact depuis bientôt 500 ans avec le monde colonial occidental ayant vu arriver les colons et vécu l'économie des plantations. Ils ont été évangélisés pour la plupart, d'abord par les pères jésuites puis depuis trente ans par les évangélistes, chez les Palikur surtout. Ils ont été en contact avec les esclaves et, depuis l'abolition de l'esclavage, avec leurs descendants voyant naître ainsi la population créole. Ils ont côtoyé les bagnards, ont travaillé pour les Français ou d'autres européens (Hollandais, Anglais, Portugais) depuis plusieurs siècles. Tous parlent aujourd'hui le français, le créole guyanais ou bien le sranan tongo (créole à base lexicale anglaise) pour ceux vivant à la frontière avec le Surinam ou bien ayant vécu dans cette ancienne colonie hollandaise. Ils vivent sur le littoral dans des villages accessibles par des routes, le plus souvent près de bourg multiculturels (St-Laurent-du-Maroni, Matoury, Cayenne, St-Georges-de-l'Oyapock, Régina, Iracoubo, Tonate-Macouria, Kourou, Mana). Certains possèdent des commerces à l'intérieur de leur communauté et bénéficient d'équipements modernes. Un certain nombre ont un travail salarié (légal ou non) ; de plus en plus d'hommes et de femmes, Kali'na pour la plupart, ont fait des études supérieures et forment maintenant une communauté d'intellectuels, le plus souvent actifs dans la lutte indigéniste depuis le milieu des années 80. Ainsi, des hommes et des femmes kali'na et arawak-lokono se lancent dans la politique, représentent des partis nationaux à des élections législatives ou communales. C'est le cas de Brigitte Wyngaard, chef coutumière arawak, qui a mené la liste des Verts aux législatives de 2002, ou de Jean-Paul Ferreira, Kali'na maire de la commune kali'na d'Awala-Yalimapo et adjoint à la culture de la Région Guyane avec le Parti Socialiste Guyanais. Les Palikur, par contre, restent encore en retrait de la vie politique guyanaise.

Ainsi, ces trois peuples vivent pleinement et participent de la vie de la Région Guyane ; les leaders indigénistes de la FOAG (Fédération des organisations amérindiennes de Guyane) se rendent même aux grandes réunions internationales sur le droit des peuples indigènes comme celles tenues Rio de Janeiro (Brésil) en 1992 ou à Curitiba en 2006. Certes, les individus de ces communautés sont très inégalement impliqués dans la vie de la Région, néanmoins ils sont connectés en permanence et ont accès aux différentes structures de notre société.

[10] Même si c'est surtout à partir du début du siècle que ces sociétés ont été confrontées au monde colonial de façon permanente (Collomb et Tiouka, 2000; Collomb, 2003).

3-1-1 Les Palikur

Les Palikur appartiennent à la famille linguistique arawak. Ils vivent dans la partie est du littoral guyanais ainsi que dans le nord-ouest de l'État d'Amapa au Brésil.

D'après Grenand et Grenand (1987), ils peuvent être rattachés à la civilisation archéologique Aristé du bas Amazone et seraient remontés en Guyane française à travers l'Amapá brésilien bien avant l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique. Dans sa monographie sur les Palikur, Nimuendaju (1926) dresse un historique de cette ethnie à travers les témoignages des voyageurs et prêtres européens. Il précise que le nom des Palikur apparaît pour la première fois sous la plume de Vincent Yanez Pinzon en 1513 pour désigner la province de Paricura située au nord de l'Amazone. L'ethnie nommée aujourd'hui Palikur ou Pa'ikwene est issue d'une recomposition ethnique regroupant d'anciens clans alliés ainsi que des survivants d'ethnies moribondes (Grenand et Grenand, 1987; Passes, 1998, 2002). D'ailleurs cette situation de recomposition ethnique était une constante dans cette région : cela a été également le cas des Apalai, des Wayana, des Tilio, des Wayãpi, des Teko (Grenand P., 1982; Dreyfus, 1992; Grenand, 2006; Camargo, 2007).

Aujourd'hui, leur population s'élève à 1 630 individus au total (Grenand, 2002: 44) dont 800 environ en Guyane française, le reste vivant dans différents villages sur le haut Urucaua au Brésil dans l'État d'Amapa d'où ils sont originaires. En Guyane française, ils habitent principalement dans deux localités : St-Georges-de-l'Oyapock et Tonate-Macouria ; certains vivent aussi à Cayenne, village Favart à Roura ou à Régina.

C'est surtout dans les communautés de Tonate-Macouria et de St-Georges-de-l'Oyapock que j'ai réalisé la plupart de mes enquêtes dont une partie est exposé dans mon DEA consacré à l'étude de la vannerie dans la communauté de Tonate-Macouria (Davy, 2002).

Le village palikur de Tonate-Macouria, nommé *kamuyene* (les gens, *yene*, du soleil *kamu*, du nom d'un ancien clan), est situé à 3 kilomètres du bourg de cette commune sur le bord de la RN1, entre Cayenne et Kourou. Il existe depuis les années 60 et est aujourd'hui peuplé de 400 personnes environ.

Dans la commune de St-Georges-de-l'Oyapock, la communauté palikur occupe deux quartiers mitoyens situés entre le bourg et l'aérodrome nommé Espérance 1 et 2. Lorsque j'ai effectué mon étude, le quartier Espérance 2 était constitué de maisons provisoires. Depuis décembre 2003, la majorité des habitants s'est déplacée dans le nouveau quartier rénové situé juste derrière la première tranche d'habitat subventionné appelé Espérance 1. Ces deux

quartiers ont été rénovés par le programme de Réhabilitation des Habitats Insalubres (RHI). Ainsi, l'habitat traditionnel palikur et le mode d'implantation des maisonnées lié à des règles familiales bien précises ont bien du mal à survivre dans cette commune. Il n'y a plus qu'à Urucauá (Rocawa), au Brésil, et dans une partie de Tonate-Macouria que les implantations sont restées libres.

À part un Hollandais et quelques Brésiliens vivant avec des femmes palikur, ces deux quartiers sont mono-ethniques. Il existe un autre lieu où habitent les Palikur, le long de la crique[11] Gabaret. Ces quelques maisons, le long de cet affluent de l'Oyapock situé au nord du bourg de St- Georges, abritent des familles palikur restant attachées à leurs traditions.

Le reste de cette commune de 2 154 habitants (Insee, 1999) est habité par des Créoles, des métropolitains et de plus en plus de Brésiliens. Les Palikur n'y sont installés durablement que depuis les années 1960. Ce peuplement est issu de communautés dispersées dans le bas Oyapock ou provenant du bassin de l'Urucauá au Brésil. Ils sont environ 350 aujourd'hui, ce qui en fait le deuxième peuplement palikur en Guyane française derrière celui de Tonate-Macouria (Renoux *et al.*, 2000; Davy, 2002). Les Palikur sont néanmoins présents dans la région de l'Oyapock depuis le XVI^{e} siècle (Grenand et Grenand, 1987).

Tous les enfants palikur sont scolarisés dans les écoles de St-Georges, de Tonate, de Cayenne ou de Kourou. De nombreux hommes vivent de petits jobs ou pratiquent des travaux légaux. De manière originale en Guyane, les femmes tressent et vendent des paniers de formes modernes ainsi que des colliers afin d'avoir une certain autonomie financière (Davy, 2002).

La plupart des foyers de ces deux communautés cultivent un abattis, pratiquent la chasse et la pêche de subsistance ; certains palikur de la commune de St-Georges se tournent vers une professionnalisation de la chasse (Grenand, 2002). Les zones d'abattis situés autour des deux communautés de St-Georges et de Tonate-Macouria arrivent cependant à épuisement. Seul le groupe de Tonate-Macouria s'est vu attribuer une Zone de Droit d'Usage (ZDU) située dans la forêt de Risque-tout à cinquante kilomètres du village… La communauté de St-Georges n'a pas réussi à l'obtenir suite à des oppositions flagrantes de l'équipe municipale en place. Cette situation pose de sérieux problèmes de disponibilité en terre pour ouvrir de nouveaux abattis (Ouhoud-Renoux, 2000a).

La construction de la nationale reliant Régina à St-Georges-de-l'Oyapock, ouverte depuis 2003, a procuré du travail à de nombreux Palikur de St-Georges. Mais, comme pour une

[11] En français de Guyane, sont appelés criques tous les petits cours d'eau.

grande partie des habitants de la Guyane, ils vivent en partie avec les aides sociales. On peut estimer que 25 % des Palikur ont la nationalité française. La langue palikur est encore parlée à 90 % et, à part ceux venus récemment du Brésil, la majorité des Palikur parle le français ou le créole guyanais en tant que langues véhiculaires. Il est cependant important de remarquer que plus les individus sont âgés moins ils maîtrisent la langue française, par contre ils parlent mieux le portugais du Brésil, où nombre d'entre eux sont nés.

Les communautés palikur ne sont pas isolées, de nombreux contacts existent que ce soit entre les villages français ou avec ceux situés au Brésil. Le mariage exogamique entre les différents clans est toujours pratiqué, favorisant les alliances entre communautés, cependant les Palikur pratiquent de moins en moins leurs rites traditionnels. Ils sont, en effet, depuis une trentaine d'années sous l'emprise des évangélistes du *Summer Institute of Linguistics* (SIL), de prosélytes Témoins de Jehova venus de Guyane ou Pentecôtistes venus du Brésil. Toutes ces sectes diabolisent les pratiques traditionnelles et interdisent la consommation d'alcool. De ce fait les Palikur ne confectionnent quasiment plus le *cachiri,* ou bière de manioc, contrairement à toutes les autres ethnies de Guyane. Cependant certaines familles pratiquent encore occasionnellement des danses traditionnelles avec clarinettes en bambou et *cachiri* mais elles demeurent aujourd'hui très marginales.

3-1-2 Les Kali'na

Le peuple kali'na, de la famille linguistique karib, vit depuis bien avant l'arrivée des occidentaux sur la côte des trois Guyanes. Ils sont présents de l'Amapa (Brésil) au Venezuela et forment l'ethnie la plus nombreuse du plateau des Guyanes avec 26 000 individus (Grenand P., 2000), ce chiffre devant déjà être sensiblement dépassé.

Les Kali'na constituent la population amérindienne la plus nombreuse de Guyane puisqu'elle compte environ 3 000 individus. Ses communautés sont localisées dans l'ouest du département, dans les communes de Kourou, Iracoubo, St-Laurent-du-Maroni, Mana et Awala-Yalimapo. J'ai travaillé principalement dans les communautés de Terre-Rouge à St-Laurent-du-Maroni, de Bellevue à Iracoubo ainsi qu'à Awala-Yalimapo commune amérindienne de l'embouchure du Maroni ainsi qu'à Christiankondre village kali'na surinamien faisant face à celui de Yalimapo.

Toute cette zone est depuis fort longtemps l'espace de vie des Kali'na, peuple de marins que les navigateurs tels que Raleigh et Keymis rencontrèrent dès le XVI^{e} siècle.

Le village de Terre-Rouge, situé sur la route de St-Jean-du-Maroni à environ 10 km de St-Laurent-du-Maroni, est un village kali'na relativement récent. Le nom kali'na de ce village est *awala ndɨ*, lieu où poussent les palmiers awara. Crée en 1948, sa population a fortement augmenté pendant la guerre civile surinamienne à la fin des années 80. Beaucoup de Kali'na ont en effet fui le Surinam et la violence pour venir se réfugier en Guyane française. Ils sont venus principalement des villages surinamiens de la rive gauche du fleuve Maroni : Bigiston, Christiankondre, Pierrekondre. Les habitants de Terre-Rouge sont aujourd'hui environ 500. Le village de Terre-Rouge possède une école maternelle, un libre service tenu par une Kali'na, un carbet d'artisanat et une église. Une partie des habitants pratique encore la chasse, la pêche et l'agriculture dans des abattis situés autour du village. Une zone de droit d'usage leur a été allouée sur la route du plateau des Mines, à 30 minutes de voiture environ. Quelques-uns ont un travail salarié ou de petits jobs. Les habitants parlent tous le kali'na. Le sranan tongo tend néanmoins a être de plus en plus employé par les jeunes en plus du français enseigné à l'école. Les adultes sont peu nombreux à maîtriser le français : étant pour la plupart originaires du Surinam, ils sont généralement plus à l'aise en néerlandais ou en anglais, langues enseignées dans les écoles surinamiennes.

Le village de Bellevue est situé dans la commune d'Iracoubo, à 7 km du bourg, sur le bord de la N1 reliant Cayenne et St-Laurent-du-Maroni. Il est peuplé de 600 habitants environ. Il comprend environ une moitié d'habitants descendant de Kali'na présents depuis longtemps dans des villages situés plus en amont sur le fleuve Iracoubo[12], l'autre moitié est constituée de réfugiés kali'na installés depuis une quinzaine d'années ici et ayant fui la guerre civile du Surinam. Ceux originaires de Guyane sont tous Français, maîtrisent cette langue et le kali'na sauf pour les jeunes parlant le créole guyanais entre eux. Les Kali'na originaires du Surinam maîtrisent encore tous leur langue ainsi que le sranan tongo. Par contre, ils sont moins nombreux chez les adultes à parler le français. Il est à noter que c'est chez ces derniers que le savoir traditionnel est le plus conservé. Les abattis sont présents non loin du village. Il existe quelques métissages anciens ou plus récents avec des Créoles dans ce village, et quelques femmes kali'na sont mariées avec des Arawak. Comme à Terre-Rouge, le village possède une épicerie tenue par un couple d'origine chinoise, une maternelle, une boutique d'artisanat et une église.

[12] Ces Kali'na sont les descendants directs des habitants des missions jésuites du XVIII^{e} siècle (Kourou et Sinnamary).

Créée depuis 1988, la commune mono-ethnique d'Awala-Yalimapo regroupe deux bourgs éponymes. Ce lieu est habité depuis très longtemps par les Kali'na, Keymis témoigne en 1596 que des « Charibes » vivent dans un village du nom de « Iaremapo ». En 1999, 887 habitants étaient recensés dans cette commune quasi exclusivement composée de Kali'na, aujourd'hui elle doit frôler les 1 000 personnes.

Les Kali'na sont le peuple amérindien possédant aujourd'hui le plus grand nombre de diplômés, leaders dans la lutte indigéniste guyanaise. En 1977, ce sont des jeunes Kali'na d'Awala-Yalimapo qui fondent l'AAGF (l'Association des Amérindiens de Guyane Française) puis ensuite la FOAG (Fédération des Organisations Amérindiennes de Guyane) afin de porter les problèmes identitaires des Amérindiens de Guyane (Grenand et Grenand, 2005). Aujourd'hui, c'est même un Kali'na, Jocelyn Thérèse, qui dirige la COICA (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*). Tous les jeunes Kali'na sont scolarisés, ce qui n'empêche pas la majorité de cette communauté de parler encore sa langue. Il existe une réelle différence de statut entre ceux nés au Surinam et ceux nés en France. Les premiers ne possèdent en effet que très rarement la nationalité française et maîtrisent beaucoup moins la langue française alors que les Kali'na installés depuis longtemps en Guyane ont obtenu la nationalité française après 1965 (Collomb et Tiouka, 2000: 108).

De nombreux Kali'na vivent de travaux salariés, une partie de ceux du bord de l'Océan comme les habitants d'Awala-Yalimapo vivant de la pêche. Des abattis sont encore cultivés par une bonne partie des anciens mais de plus en plus les plus jeunes foyers ne possèdent plus leur propre abattis ; la scolarisation, le travail salarié, les prestations sociales et l'accès facile aux magasins étant les facteurs les plus importants induisant cette déprise agricole. Toutes ces communautés possèdent une ZDU qui leur permet entre autres choses d'ouvrir de nouveaux abattis. Cependant, en dépit des mutations économiques, les fêtes traditionnelles de lever de deuil demeurent encore largement pratiquées dans toutes les communautés kali'na de Guyane. Elles constituent des véritables marqueurs d'identité et de fierté culturelle (Collomb, 2000). À la différence des Palikur, l'évangélisation est beaucoup moins massive et les pratiques traditionnelles, dont le chamanisme, restent encore vivantes.

3-1-3 Les Arawak-Lokono

Appartenant comme les Palikur à la famille linguistique arawak, ils font partie d'un groupe présent dans les trois pays du plateau des Guyanes ainsi qu'au Venezuela. Après les des Kali'na, ils représentent le deuxième groupe amérindien de cette zone avec environ 20000 personnes (Grenand P., 2000). Ils vivent principalement au Guyana et au Surinam. En Guyane française, leur population s'élève à 1 200 personnes environ dont 700 pour la communauté de Balaté de St-Laurent-du-Maroni, 300 à Ste-Rose-de-Lima sur la commune de Matoury, 100 à Cécilia au Larivot prés de Cayenne, et 40 à Saut Sabbat sur la commune de Mana. J'ai travaillé principalement avec la communauté de Balaté, aussi je ne présenterai que cette dernière.

Balaté a été fondé en 1949 par des Arawak venant du village de Papatam au Surinam (Guyon, 2003: 7). Des individus venant du Surinam et du Guyane, apparentés aux familles fondatrices appartenant à certains clans[13], sont venus petit à petit accroître le nombre de ses habitants, et comme pour les communautés kali'na leur nombre s'est accru brusquement pendant la guerre civile du Surinam avec l'arrivée de réfugiés arawak et de quelques Kali'na. Rappelons que des Arawak ont été présents sur le territoire de Guyane française jusqu'au XIX^{e} siècle (Pierre Grenand, com. pers.) mais, par la suite, ils se sont fondus soit avec des Kali'na de l'Iracoubo soit ils se sont dispersés dans la population rurale.

Comme pour les groupes précédents ceux n'étant pas nés en France ne possèdent que très rarement la nationalité française.

Fait unique en Guyane, les Arawak de Balaté sont propriétaires depuis 1998 de l'intégralité des parcelles, représentant 27 ha, habitées par les gens de la communauté, l'Etat l'ayant cédé gracieusement à l'association *Hanaba Lokono*[14]. Une Zone de Droits d'Usage située à une vingtaine de kilomètres le long de la rivière Balaté est disponible pour cette communauté. Certains individus actifs développent d'ailleurs divers projets de valorisation de cette ZDU en montant des activités d'écotourismes ou d'élevage de volailles. Un autre village, ainsi plus près des abattis, est en train de voir le jour sur cette zone. Seulement une dizaine de familles possède un abattis (Guyon, 2003: 13) ; cependant un certain dynamisme communautaire se constitue, favorisant ainsi une réappropriation de cette zone. Notons aussi que, fidèles à la réputation de cultivateurs des sociétés arawak (Santos-Granero, 2002), des

[13] Les deux groupes arawak de Guyane, les Lokono et les Palikur, sont des groupes claniques.
[14] « Arawak debout »

femmes se sont lancées dans des essais de plantation de palmier-bâche afin de développer leur artisanat et d'assurer une bonne régénération de la ressource ; cette initiative sera discutée au chapitre six.

Ce village comme ceux des Kali'na possède une église, une épicerie et une école maternelle. Située à 10 minutes à pied du bourg de St-Laurent, Balaté en compose quasiment un quartier, ses habitants étant ce que l'on pourrait appeler des Amérindiens sub-urbains. D'ailleurs, compte tenu de la modernisation de l'habitat et de la croissance démographique, les communautés d'Amérindiens urbaines et sub-urbaines pourraient dans l'avenir constituer la majorité des Amérindiens de Guyane.

3-2 Les Amérindiens de l'intérieur

Les Wayana-Apalai, les Wayãpi et les Teko, groupes de l'intérieur, résultante contemporaine d'un long processus d'ethnogenèse, ne sont en contact avec l'Occident que depuis le XVIII^{e} ou le XIX^{e} siècles. Ils ont vu passer des explorateurs et des missionnaires à partir du XVII^{e} siècle mais, à part la mission jésuite de Camopi sur le moyen Oyapock qui n'a duré que quelques décennies, ces contacts n'ont été que sporadiques. Ils se sont intensifiés à partir du début du XX^{e} siècle avec l'arrivée des chercheurs d'or sur le haut Maroni. C'est toutefois depuis une cinquantaine d'années et surtout depuis la francisation dans les années 70, la départementalisation et la fin du territoire de l'Inini, puis l'arrivée du RMI dans les années 80 que les contacts sont devenus permanents[15]. Il n'en reste pas moins qu'ils sont plus isolés que les groupes du littoral et beaucoup moins intégrés à l'espace national ces derniers. L'accès à ces villages n'est possible que par pirogue ; seuls les bourgs de Maripasoula et Camopi sont accessibles par avion. Il n'existe que très peu d'Amérindiens de l'intérieur ayant un travail salarié régulier. Le principal employeur est l'Etat ou la Région, les postes disponibles étant fournis quasi exclusivement par les dispensaires, les écoles, la mission pour la création du parc du Sud, la gendarmerie ou l'armée. Les commerces ne sont présents que dans les bourgs de Camopi et de Maripasoula. Mais un commerce parallèle commence à s'installer dans certains villages pour la vente de diverses denrées et, notamment, d'alcool.

[15] Pour des renseignements plus précis sur les contacts entre Amérindiens et Français et l'ethnohistoire amérindienne, on peut consulter le livre de Jean Hurault « Français et Indiens de Guyane » (1972), les travaux de Pierre Grenand sur l'ethnohistoire des Wayãpi (1982) ou avec Françoise Grenand sur les Palikur (1987), de Collomb et Tiouka « Nana kali'na » (2000) pour les contacts avec le peuple kali'na, et sur les Wayana les articles et ouvrage de Jean Chapuis (2003; Chapuis et Rivière, 2003) ou de Schoepf (1972).

Dans chacune des communautés de l'intérieur, des dispensaires et des écoles sont présents. Les enfants sont tous scolarisés jusqu'au primaire. Ensuite, certains ont accès au collège d'Antecum-Pata, de Maripasoula, de Camopi ou de St-Georges-de-l'Oyapock. Les bacheliers sont rares chez les Amérindiens : un seul pour ceux qui proviennent du fleuve Oyapock, aucun pour ceux du haut Maroni.

Dans l'intérieur j'ai visité les communautés amérindiennes teko, wayãpi, wayana et apalai, ainsi que le groupe Noir Marron Aluku. Les lieux de vie de ces populations sont reliés au littoral par les deux grands fleuves frontières de Guyane : à l'ouest le Maroni et à l'est l'Oyapock. Aucune route ne pénètre dans l'intérieur des terres, cependant une route reliant St Laurent du Maroni à Apatou est en construction et de nombreux projets sont en discussion. En 2005, lors des réunions du Schéma d'Aménagement Régional, prévoyant les grands travaux pour les 10 ans à venir, les aménageurs ont projeté de construire de nombreuses routes dont une notamment reliant entre eux les bourgs de Maripasoula, Saül, Camopi et une autre prolongeant la route d'Apatou vers Maripasoula. Sous couvert de désenclavement ces routes, si les projets sont menés à bien, risquent d'accentuer de nombreux problèmes comme l'orpaillage clandestin ou la spéculation foncière. Certes les communes de Camopi, Saül, Maripasoula, Papaïchton et Grand Santi peuvent paraître enclavées mais de formidable voies de communication, les fleuves, sont déjà là. Leurs habitants tels que les Noirs-Marrons et les Amérindiens en maîtrisent les parcours parsemés de multiples rapides, nommés sauts en Guyane. Ces axes de communications sont utilisés depuis des siècles comme seule voie d'accès aux bourgs de l'intérieur pour les populations et les marchandises.

3-2-1 Les Teko

La communauté teko ou emerillon est répartie entre le bassin de l'Oyapock et le bassin du Maroni. La majorité de ce peuple, appartenant à la famille linguistique tupi-guarani, vit dans la commune de Camopi, soit environ 300 individus, 150 autres sont répartis dans différents villages mixtes wayana-emerillon du haut Maroni. Si elle est la seule ethnie amérindienne présente dans sa totalité en Guyane française, elle représente aussi le groupe amérindien le plus faible numériquement. Comme tous les Amérindiens du sud de la Guyane, les Teko ont connu un goulot démographique vers les années 1950 et depuis leur population remonte (Hurault, 1972). Comme les Wayana et les Wayãpi, les Teko ont absorbé de

nombreux groupes ou clans qui, trop faibles numériquement pour se maintenir en tant qu'entité ethnique viable, se sont rattachés à des groupes plus grands. Ainsi, les Teko ont vu s'agréger à eux les survivants des peuples Akokwa ou Kaikushian (Grenand, 2006).

Camopi est une commune située le long de l'Oyapock, fleuve frontière avec le Brésil ; y vivent, les Wayãpi et les Teko ainsi que quelques fonctionnaires métropolitains (instituteurs, gendarmes, militaires et agents de santé). Cette grande commune enclavée n'est accessible que par pirogue, il existe néanmoins des transports aériens (avions de tourisme) organisés par des privés et par la commune. Il faut 6 heures en saison sèche et 4 heures en saison des pluies pour parcourir, en canot rapide, la distance séparant St-Georges-de-l'Oyapock de Camopi.

À Camopi, on rencontre à la fois des Teko et des Wayãpi. Ce village et ses hameaux environnants (Saint-Soir, Village Citron, Village Paul…) sur la rivière Camopi et l'Oyapock composent les lieux d'habitations principaux de la communauté teko. Il existe également de nombreux couples mixtes teko-wayãpi.

Dans la commune de Maripasoula, présentée plus bas, les Teko du Maroni vivent essentiellement à Kayode ; il en existe aussi quelques uns à Elahe et à Antecum-Pata. Ils sont, cependant, moins nombreux que sur l'Oyapock, environ 150, et vivent mélangés et bien souvent inter-mariés avec les Wayana.

Vivant uniquement sur le territoire français, ils possèdent par conséquent tous la nationalité française et peuvent donc bénéficier des aides sociales. Celles-ci constituent la principale source de numéraire des familles à part pour quelques individus ayant un travail salarié. Ces emplois proviennent principalement des services communaux ou émanent d'instances étatiques (centre de santé, piroguier des gendarmes ou des militaires, mission parc…) ; il existe aussi un transporteur privé et un épicier... Leurs ressources alimentaires proviennent essentiellement de l'agriculture, de la chasse, de la pêche et de la cueillette.

3-2-2 Les Wayãpi

Autre ethnie amérindienne du groupe linguistique tupi-guarani, les Wayãpi ne sont présent en Guyane que dans la commune de Camopi. Venus du bassin de l'Amazone au XVIII^{e} siècle (Grenand, 1982), ils vivent à cheval entre la Guyane et le Brésil avec une population totale de 1 500 personnes environ dont 900 en Guyane et 600 au Brésil dans la région de l'Amapari (Grenand et Grenand, 2004). Dans la commune de Camopi, la population wayãpi est scindée en deux grands groupes, ceux de Camopi et ceux des hameaux de Trois-Sauts.

Le bourg de Camopi est habité par environ 300 Wayãpi. Ils se répartissent à Camopi bourg et en amont, sur l'îlet Mula et les bords de l'Oyapock.

Quand on parle de Trois-Sauts, on sous-entend quatre hameaux répartis sur la rive gauche de l'Oyapock avec d'amont en aval : Village Roger ou Trois-Sauts, Zidock (le plus peuplé), Pina et Yawapa (le moins peuplé). C'est le lieu habité le plus au sud du département et le plus isolé puisqu'il faut au moins une journée de pirogue pour s'y rendre à partir de Camopi. Le dernier recensement, informel, effectué début 2006 par l'infirmier de Zidock annonce 600 Wayãpi habitant le haut Oyapock.

Tous les Wayãpi sont de nationalité française ; seuls quelques uns venus du Brésil il y a une quarantaine d'années ne possèdent pas encore la nationalité, tous les autres l'ayant obtenue de 1970 à 1980. Comme chez les Teko, leur argent provient uniquement des aides de l'état, à part pour quelques uns travaillant dans les métiers cités plus haut. Leurs ressources alimentaires proviennent essentiellement de l'agriculture, de la chasse, de la pêche et de la cueillette comme pour tous les Amérindiens du Sud. Ils demeurent tous locuteurs de leur langue et plus de la moitié parlent le français.

Tous les deux mois en moyenne, les chefs de famille se rendent à Camopi ou à St-Georges afin de retirer leurs aides sociales à La Poste. Avec l'argent obtenu, chacun peut ainsi constituer ses réserves en essence (premier poste de dépense des Amérindiens du sud de la Guyane et surtout des habitants de Trois-Sauts), cartouches, hameçons, sucre, café et autres nourritures ainsi que des boissons, alcoolisées ou non.

Les activités artisanales dans leur ensemble sont encore assez pratiquées à Trois-Sauts, et c'est bien dans ces hameaux que la culture matérielle traditionnelle demeure la moins perturbée en Guyane (cf. chapitre 7), même si la modernité est de plus en plus présente. Par

exemple, les chaînes hi-fi et les "*home cinema*" sont arrivés à Trois-Sauts comme dans tous les lieux de vie du département.

3-2-3 Les Wayana

Les Wayana de Guyane, peuple du groupe linguistique karib, vivent tous dans la commune de Maripasoula, située sur le haut Maroni. D'autres communautés, avec lesquelles de nombreux échanges réguliers existent vivent également au Surinam sur le haut Tapanahony ainsi qu'au Brésil sur le Paru de l'Este. La population totale wayana s'élève à 1 500 environ dont 500 au Brésil, 200 au Surinam et 800 en Guyane française (Grenand P., 2000). Les Wayana français se répartissent dans six villages et quelques hameaux en amont de Maripasoula. D'aval en amont nous trouvons : Elahe, Kayode (sur le Tampok), Talwen, Twenke, Antecum-Pata (le plus peuplé) et Palasisi (le moins peuplé) ; quelques familles habitent également près du bourg de Papaïchton et plus en aval dans les Abattis Cottica. J'ai eu l'occasion de travailler dans les communautés d'Elahe, Kayode, Talwen, Twenke et Antecum-Pata. Si les Wayana représentent la majorité des habitants de ces villages on rencontre également dans les deux premiers des Teko et dans tous des Apalai[16]. Rarement évoqués comme habitants de la Guyane car venus récemment du Paru de l'Este au Brésil, les Apalai possèdent une culture très proche des Wayana et sont considérés comme de fins artisans. Il existe des mariages entre ces deux peuples parlant des langues apparentées.

La commune de Maripasoula est enclavée mais est, néanmoins, desservie deux fois par jour, depuis Cayenne, par une piste d'aviation. Elle demeure également accessible par le fleuve, deux jours étant nécessaires pour relier ce bourg à St-Laurent-du-Maroni. Une piste d'aviation à Lawa-Tabiki (à 20 minutes de pirogue en aval du bourg), côté Surinam, est régulièrement utilisée par les habitants de Maripasoula et de Papaïchton pour se rendre à Paramaribo. Le bourg de Maripasoula, vivant principalement de l'exploitation de l'or et des subsides de l'Etat, est habité par des Noirs Marrons, des Créoles, des Brésiliens, des Guyanans, des Dominicains, des Métropolitains et quelques Wayana et Teko.

Dans cette commune, la vannerie n'est plus pratiquée que par les Amérindiens, les Créoles et Noirs Marrons de Maripasoula l'achetant aux Wayana si nécessaire.

[16] Eliane Camargo estime la population apalai du haut Maroni à une cinquantaine d'individus.

Les Wayana reçurent la nationalité française plus tardivement que les Amérindiens de l'Oyapock, puisque ce n'est que dans les années 90 que la régularisation a été faite. Ainsi, encore aujourd'hui, beaucoup de Wayana vivant dans les villages français ne possèdent pas de pièces d'identité. En raison de la proximité des villages wayana du Surinam, il existe un va et vient permanent entre ces communautés ayant des liens de parenté étroits, la frontière constitué par le fleuve Maroni étant bien davantage un lieu de vie et un ensemble culturel qu'une séparation. Néanmoins commence à poindre une inégalité de revenus entre les Wayana français d'un côté et Surinamiens ou Brésiliens de l'autre. Ces Wayana n'ayant pas la nationalité française ne peuvent toucher le RMI mais peuvent bénéficier des allocations familiales s'ils ont des enfants français. Ces allocations sont majoritairement touchées par les femmes, car rares sont les mariages célébrés suivant les règles de la République française.

Tous les membres de la communauté wayana sont locuteurs de leur langue et, plus que le français, le nenge tongo[17] est parlé par la majorité des Wayana ; cette langue, mélange des différentes langues noirs marrons, constitue la langue véhiculaire du fleuve Maroni parlée de son embouchure jusqu'au pays wayana.

À l'instar des Wayãpi, les Wayana et Apalai conservent encore une grande partie de leur culture matérielle, contrairement aux Teko ayant considérablement perdu la leur ; leur dramatique baisse de population a dû être un des facteurs décisifs.

3-3 Les Noirs Marrons

Les communautés Noirs Marrons, groupes issus d'esclaves révoltés ayant fui les plantations du Surinam durant le XVIII^{e} siècle, vivent sur le Maroni : les Aluku dans les communes de Maripasoula, de Papaïchton et d'Apatou et les Ndjuka dans les communes de Grand Santi et d'Apatou[18]. Si les communes du Maroni sont, elles aussi, accessibles uniquement par pirogue, elles sont moins éloignées du littoral que les villages amérindiens et les Noirs Marrons font de régulières allées et venues pour se rendre à St-Laurent-du-Maroni,

[17] Les linguistes (Goury et Migge, 2003) distinguent les langues propres aux Noirs Marrons que sont l'aluku tongo et le ndjuka tongo du nenge tongo, mélange contemporain véhiculaire des deux langues précédentes, parlées sur le Maroni. Quant au sranan tongo, il est le créole du Surinam parlé dans tous le pays (*tongo* vient de l'anglais *tongue*, langue).

[18] Parmi les groupes Noirs Marrons j'ai principalement travaillé avec les Aluku. Les Saramaka sont relativement nombreux en Guyane et vivent sur le littoral dans pratiquement toutes les communes. Les Paramaka sont peu nombreux et vivent surtout dans la commune d'Apatou. Les Ndjuka vivent majoritairement sur le fleuve Tapanahony au Surinam et connaissent un habitat très dispersé.

et, ils sont nombreux à avoir des emplois salarié ou à *jober*[19]. Il est important néanmoins de distinguer les Aluku en majorité Français[20] et ayant des relations de commerce avec la France depuis cent cinquante ans et les Ndjuka qui sont moins nombreux à avoir la nationalité française, leur territoire d'origine étant le Tapanahony au Surinam. Beaucoup d'Aluku et de Ndjuka vivent dans la commune de St-Laurent-du-Maroni et de plus en plus à Kourou ou dans l'agglomération cayennaise. La société aluku a été beaucoup bouleversée depuis une vingtaine d'années, notamment avec l'arrivée du RMI. La société ndjuka est restée sensiblement plus « traditionnelle », surtout sur les rives du Tapanahony au Surinam.

Les Aluku habitent le bassin du Maroni. Ils sont issus d'une vague de marronnage[21] ayant eu lieu dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle (Price, 2003). Ils représentent le seul groupe noir marron vivant majoritairement sur le territoire de Guyane française contrairement aux Ndjuka, Saramaka et Paramaka vivant essentiellement au Surinam. Après avoir été pourchassés par les Hollandais aidés par les Ndjuka[22], les Aluku ont demandé l'asile à la France et se sont installés au début du XIX^{e} sur le haut Maroni ou Lawa (Price et Price, 2003; Moomou, 2004).

Depuis, le pays aluku couvre les actuelles communes de Papaïchton et de Maripasoula, même s'ils sont de plus en plus nombreux à vivre sur le littoral, à Saint Laurent du Maroni, Kourou ou Cayenne. Le pays aluku est composé de différents petits villages en plus de Papaïchton : Assisi, Loka, l'Enfant Perdu ou Cottica et Cormontibo sur la rive surinamienne. Mais ces villages se dépeuplent inexorablement au profit de Papaïchton, Maripasoula et St-Laurent-du-Maroni.

Ils vivent principalement du commerce, de divers travaux salariés, du fret organisé sur le fleuve Maroni, de l'orpaillage ainsi que des aides de l'État. Les Aluku, à l'exception des habitants du village de Cormontibo, sur la rive surinamienne, sont tous des citoyens français. Ils constituent une population d'environ 6000 individus, beaucoup moins nombreux que les groupes Saramaka et Ndjuka composé chacun de 50 500 personnes (Price, 2003 : 6).

---

[19] *Jober* est un terme du français de Guyane venant du mot anglais « *job* », *jober* est employé dans le sens de travailler illégalement et surtout temporairement.

[20] Seuls ceux vivant dans le lieu-dit de Cormontibo sur la rive surinamienne ne sont pas français.

[21] Le marronnage désigne la rébellion et la fuite des esclaves des plantations. Il a eu lieu dans toutes les Caraïbes (on y parle des nèg-marrons ou de *cimaron*) ainsi que dans de nombreuses régions de l'Amérique du Sud, comme les Quilombos au Brésil. Les sociétés d'esclaves libres ont réussi plus « facilement » à se maintenir dans le plateau des Guyanes que dans les îles antillaises en raison de plus vastes endroits disponibles pour se cacher (Price et Price, 2003).

[22] Cet autre groupe, ayant marronné dés le début du XVIII^{e} siècle, passa un accord avec les Hollandais afin d'obtenir la paix, mais en échange ils durent prêter mains forte à ces derniers afin de rattraper les autres Marrons (Moomou, 2004 : 116).

Les Aluku acquirent la nationalité française à la création de leur commune en 1969 (Fleury, 1993). Ils possèdent majoritairement la nationalité française contrairement aux Ndjuka et aux Saramaka originaires du Surinam.

Les Aluku ont vu leur société matérielle considérablement changer depuis quelques décennies (Hurault, 2000). La description qu'en fait Jean Hurault dans son livre (1970) demeure un témoignage précieux d'un mode de vie révolu. Aujourd'hui ils ont quasiment abandonné l'artisanat domestique au profit d'un artisanat d'art tourné vers la commercialisation.

Rappelons que j'ai principalement travaillé sur la vannerie aluku, le matériel recueilli chez les Ndjuka étant trop épars. En conséquent, je ne traiterai pas dans cette thèse de la vannerie ndjuka ; elle ne sera mentionnée que pour apporter quelques informations comparatives nécessaires. De plus, comme je le montrerai dans cette thèse, la vannerie n'a jamais été chez les Marrons un artisanat particulièrement développé contrairement à l'artisanat du bois ou de la calebasse (Price S., 1993 ; Price, 2005).

3-4 Les Créoles guyanais

Les Créoles guyanais et antillais, première minorité de la région, constituent moins de 30 % de la population guyanaise (Jolivet, 1997: 815). Ils sont les descendants métissés des esclaves affranchis lors de l'abolition de l'esclavage ayant eut lieu en 1848 dans ce département[23]. Ils sont aujourd'hui majoritairement urbains, mais il reste néanmoins quelques communes relativement isolées où se rencontre encore un mode de vie rural et où des activités comme l'agriculture sur brûlis et l'artisanat, autrefois courantes dans le monde créole, demeurent encore pratiquées. Ainsi je me suis rendu à la rencontre d'artisans vivant dans les bourgs de Kaw, Ouanary, St-Georges-de-l'Oyapock et Saül.

Situé dans la réserve naturelle des marais de Kaw, le bourg de Kaw appartient à la commune de Régina. Ce bourg d'une cinquantaine d'habitants est peuplé de quelques familles pratiquant encore une vie rurale. Cependant la population est en net déclin, les jeunes générations allant vivre à Cayenne. Les habitants vivent de l'agriculture, de la pêche et depuis une vingtaine d'années du tourisme.

[23] Pour une approche sociologique et historique du monde créole on pourra lire les travaux de M.-J. Jolivet (1971; 1972; 1982; 1997).

Ouanary, village isolé sur la rivière Ouanary se jetant dans l'embouchure de l'Oyapock, est une commune peuplée d'une soixantaine de personnes ayant cependant connu une certaine prospérité économique durant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle et la première moitié du XX^{e} siècle (Orru, 2000 : 287). Comme Kaw, cette commune se dépeuple inexorablement, n'étant raccordée à aucun réseau routier, son accès ne se fait que par pirogue en partant du port de St-Georges-de-l'Oyapock. La départementalisation étant pointée du doigt comme facteur ayant entraîné cet exode rural (*ibid*. :287 citant Jolivet 1982), le déclin se confirmant dans la dernière décennie (*ibid*. : 289). Ses habitants demeurent comme à Kaw parmi les derniers créoles à vivre de la terre et de la pêche.

St-Georges-de-l'Oyapock a été présenté plus haut. Son isolement n'a cessé que depuis trois ans, avec l'ouverture de la RN2 le reliant à Cayenne via Régina. Ce bourg à l'origine quasi exclusivement créole puis palikur est de plus en plus habité par des Brésiliens venant de la ville voisine d'Oiapoque[24], de l'autre côté du fleuve.

Le quatrième bourg créole que j'ai visité, Saül, est situé au centre-sud de la Guyane. Cette commune n'est desservie que par un vol journalier d'Air Guyane. Saül est la seule commune du Sud n'ayant pas d'habitants amérindiens. La population est composée d'un tiers de Créoles, la plupart originaires de Sainte-Lucie descendant de chercheurs d'or venus dans la région dans le premier tiers du XX^{e} siècle, un tiers de Métropolitains et un tiers de Hmong, Brésiliens et Saramaka confondus. Cette commune connaît un net déclin démographique depuis quelques années en raison de son isolement. Ses habitants, comme à Kaw, vivent de l'agriculture et de plus en plus des touristes venant relativement nombreux, et parfois de très loin, pour découvrir ce village au milieu de la forêt « vierge » tropicale.

3-5 Les Hmong

À côté de la communauté créole et métropolitaine, est présente à Saül une communauté hmong originaire du Laos. J'ai ainsi eu l'opportunité de travailler avec un artisan hmong. Les premiers Hmong sont arrivés en Guyane française en 1977 (Géraud, 1993). Sur les cinq familles présentes il y a quelques années (Orru, 2001: 297), il n'en reste

[24] En fait, depuis 1986, avec le retour de l'activité aurifère, Oiapoque a reçu une population migrante originaire des États d'Amazonie et du Nordeste (Brési).

plus qu'une seule comprenant trois personnes. Sinon, les Hmong habitent majoritairement dans les villages de Cacao et de Javouhey où ils vivent principalement du maraîchage.

J'ai ainsi eu l'occasion de me rendre dans la grande majorité des localités guyanaises où des artisans vanniers exerçaient leurs talents. J'ai arpenté toutes les communes de Guyane et la quasi-totalité des villages. Et ce n'est pas moins de 175 artisans avec qui j'ai mené des entretiens ; bien sûr certains d'entre eux ont été des interlocuteurs privilégiés avec qui les entretiens ont été plus longs et avec qui des relations amicales ont été tissées. C'est avec ces vanniers et vannières que j'ai pu apprendre les rudiments du travail de vannier, artisanat nécessitant patience et dextérité. Et je l'avoue, pour devenir un vannier confirmé il me faudrait encore plusieurs années d'apprentissage !

Après avoir terminé cet indispensable petit tour de Guyane et avoir campé le décor de cette thèse, abordons quelques aspects terminologiques et techniques sur la vannerie.

4) La vannerie, une activité artisanale ancienne

La vannerie est utilisée sur toute la planète et pratiquée par pratiquement tous les peuples. Même les quelques groupes de chasseurs cueilleurs tressent des hottes ou des paniers rudimentaires, en feuilles de palmier par exemple. La vannerie est pratiquée depuis si longtemps que Mauss ([1947] 2002 : 66) et Adovasio (1977 : 1) la considèrent comme antérieure à la poterie. Très tôt les chasseurs cueilleurs ont dû utiliser des objets tressés pour transporter, entreposer ou stocker des aliments dans des objets fabriqués en écorce, en feuille de palme, en liane… Avec les calebasses, les vanneries sont des objets légers et pratiques pour transporter toutes sortes de produits, et sont donc des objets présents chez tous les peuples d'Amazonie. Ce sont des contenants parfaitement adaptés à la vie de peuples caractérisés par une forte mobilité.

Mauss (*ibid.* : 67) précise que la poterie dériverait partiellement de la vannerie. Des archéologues reconnaissent que les formes des poteries primitives auraient été copiées sur celles de vanneries ou d'autres contenants en matériaux périssables (Rice, 1999). Une des théories expliquant la naissance de la poterie avancée par les archéologues dite « théorie culinaire » explique que des vanneries servant à cuire des aliments avec la technique de la pierre bouillie auraient été enduites d'argile afin d'imperméabiliser l'ouvrage. Et, avec l'avènement du feu la première céramique aurait pu être conçue (*ibid.*). Nordenskiöld (1929), lui aussi, avance cette théorie en discutant de la civilisation du delta de Sacramento en Californie. Cette théorie est néanmoins contestée par certains archéologues (Vitelli, 1989 cité par Rice, 1999). Il existe plusieurs autres théories sur la naissance de la poterie, mais voilà qui nous éloignerait de notre propos.

Si pour Adovasio (1977), la vannerie est antérieure à la poterie, cette hypothèse sous-entend la poterie utilisée comme contenant car comme le précise Rice (1999), les figurines en argile sont apparues avant la céramique en tant qu'outil. Elle ajoute que la naissance de la céramique pour obtenir des contenants et la céramique pour façonner des figurines ou autres représentations animales ou anthropomorphes ont été inventés séparément. La vannerie serait une des plus ancienne activité manuelle utilisant des fibres périssables, la deuxième après la sparterie et la confection du filet (Adovasio, 1977). Il ajoute que cet artisanat existe depuis au moins 11 000 ans BP, le plus ancien travail des fibres remontant à 17 000 ans, d'après des

restes trouvés dans la grotte de Lascaux en France (Turner, 1996). Cet artisanat est attesté depuis le Néolithique (Bocquet et Berretrot, 1989), mais il est difficile de retrouver des restes archéologiques car, au contraire de la poterie, sa matière première, uniquement végétale, se dégrade rapidement. La conservation des débris de vannerie demeure liée à des conditions de conservation particulières. On retrouve des restes soit dans des environnements secs comme les déserts, soit dans des milieux anaérobies comme les tourbières. C'est en Egypte que l'on a retrouvé les plus anciennes vanneries au monde (Mason, [1904] 1988). En Californie, ont été exhumés des restes de vanneries datant de 8 600 BP (Connolly *et al.*, 1995) et dans l'Utah des fragments de sandale vieux de 9 000 ans (Wright, 1992: 174).

Les empreintes laissées par des vanneries sur des tessons de poteries permettent de mieux appréhender l'ancienneté de la vannerie. Au Kenya, des tessons de poteries portant ce type de trace ont été datées à 8 000 BC (Wright, *ibid*.) et en France, des fouilles en Dordogne ont livré un vase au fond recouvert d'empreintes de vannerie (Fischer et Bradfer, 2002). Ces derniers précisent que de telles impressions ne sont pas rares en contexte néolithique ou de l'Âge du Bronze. Plus près de notre zone d'étude, de nombreux tessons, datant du XV^{e} siècle, portant des marques de vannerie ont été découverts dans les Grandes Antilles (Berman et Hutcheson, 2000). Au musée de Paramaribo (Surinam) sont conservés des tessons de poterie portant des traces de tressage de vannerie. Les plus anciennes traces de vannerie trouvées en Guyane française dateraient de 1 000 ans avant J.C. Ces débris de vanneries, datés au C ^{14}, ont été retrouvés sur le site de la Pointe Gravier prés de Cayenne (Rostain et Leroux, 1990). Cet artisanat semble assurément beaucoup plus ancien, malheureusement les témoignages archéologiques risquent de toujours manquer.

Bien avant la poterie, des vanneries auraient donc été les récipients utilisés pour cuire, conserver, transporter, stocker… Depuis des millénaires cet artisanat s'est diffusé dans le monde entier. Ainsi un grand nombre de techniques ont pu être mises au point par les artisans, grâce aux migrations et aux échanges mais aussi sans doute à la suite d'innovations identiques en divers points du globe. Et nombre d'entre elles demeurent encore employées aujourd'hui pour tresser les différents ouvrages que l'on rencontrera tout au long de cette thèse.

5) Définitions et termes techniques

Le terme vannerie tire son origine de « van », récipient plat dans lequel on fait sauter les graines en plein vent pour séparer le grain de sa balle (Leroi-Gourhan, [1945] 1973: 145).

Avant tout, il est nécessaire de définir ce que l'ont entend par vannerie. En conséquence, il faut séparer cet artisanat d'un autre, très proche : le tissage. Balfet définit la vannerie comme « *l'assemblage à la main de fibres relativement rigides et d'assez gros calibre pour en faire des surfaces continues, le plus souvent des récipients. Ceci l'oppose au tissage qui, à l'aide d'un dispositif de tension de chaîne, assemble des fibres souples pour en faire des surfaces continues planes, au filet qui fait des surfaces planes aussi bien que des récipients en assemblant à la mains les fibres fines et souples, au tressage qui, à la main également, réunit des fibres quelconques en bandes de largeur variable* » (Balfet, 1952: 260). De même Leroi-Gourhan ([1943] 1971 : 268) avance que la vannerie est « *l'assemblage, à la main, de fibres de gros calibres pour fabriquer un récipient, le tissage est l'assemblage sur un métier à tisser de fibres fines pour fabriquer une surface plane* ». Mais il ajoute que l'on peut tresser, à la main, une surface plane. C'est le cas des cloisons en bambou ou des nattes en jonc : dans ce cas on les accepte comme des vanneries ; mais que dire « *d'une natte de lattes de bambou sur une chaîne de coton tendue sur le cadre ?* ». Leroi-Gourhan tranche le problème en retenant que « *c'est l'emploi d'un cadre de tension ou de suspension des fils qui distingue le tissage de la vannerie, indépendamment du mode d'intrication lui-même* » (*ibid.* : 269).

Les deux points importants à retenir sont donc que la vannerie, contrairement au tissage, est une activité *entièrement manuelle* qui se réalise *sans l'aide d'un métier à tisser, d'un fuseau* ou d'aucun outil spécifique et que les matériaux utilisés sont *semi-rigides*. La vannerie est une activité employant uniquement des solides souples pour reprendre la classification de Leroi-Gourhan et sa matière première est composée uniquement de végétaux. Les plumes ou les teintures minérales que l'on peut trouver sur des vanneries ne sont là que pour l'ornementation, ces matériaux ne constituant jamais la matière première de la vannerie.

Comme nous allons le voir tout au long de ce travail, la vannerie ne nécessite pas *a priori* d'outils spécifiques. Seuls le sabre et le couteau sont nécessaires. Avant l'arrivée du fer en Amérique, importé par les colonisateurs européens, des outils simples en os, en dents de poisson ou de rongeurs étaient utilisés par les Amérindiens. Notons qu'aujourd'hui encore les Wayãpi et les Wayana se servent d'une demi-mâchoire de pécari pour raboter leur arc. On

peut supposer que cet outil a dû être utilisé pour gratter les cannes d'arouman dont on parlera plus bas. Les Wayana du Brésil utilisaient une dent d'agouti assemblée pour préparer l'arouman, nommée *akuriyé* [25] (Van Velthem, 1986 :105).

Une fois la plante prélevée, le couteau est bien souvent facultatif, toute sa préparation pouvant se faire uniquement avec les doigts, comme je le décrirai dans le chapitre 4. Certains matériaux comme les branches et troncs, fendus en lattes ou clisses, nécessitent certes des outils de percussion pour leur préparation, mais ces procédés ne se rencontrent qu'en Europe et un peu en Amérique du Nord (Mowat *et al.*, 1992) ; ils ne concernent pas l'Amazonie.

Seule la technique de vannerie spiralée cousue nécessite une aiguille, alors que le tissage requiert au moins un fuseau pour préparer les fibres ainsi qu'un métier à tisser, aussi rudimentaire soit-il.

Bref, la vannerie est un artisanat simple par son outillage mais demandant néanmoins une très grande dextérité, comme tout artisanat. Car, comme le précise F. Grenand, « *la complexité des sociétés dites « techniquement simples » est trop souvent occultée. À outils simples, gestes composés, est un axiome dont il est trop souvent fait fi* » (1995a: 16).

Pour décrire les vanneries, on peut se baser sur la forme, les matériaux utilisés, les usages. Le critère le plus pertinent retenu par tous les spécialistes restant le type de tressage employé, c'est-à-dire la technique utilisée pour enchevêtrer les fibres végétales et ainsi constituer un objet résistant à l'usage voulu. Si dans cette étude centrée sur une aire culturelle j'utiliserai la fonction pour classer et décrire les vanneries, une mise au point typologique est néanmoins nécessaire ; ainsi définissons le vocabulaire que le lecteur rencontrera tout au long de ce travail.

Pour classer les différents styles de vannerie la classification élaborée par Balfet (1952) est la plus complète et fait référence en la matière. Leroi-Gourhan dans son fameux ouvrage « L'Homme et la matière » ([1943] 1971) a utilisé une classification succincte qui n'était pas suffisamment poussée, mais le but de son ouvrage n'était pas non plus de faire un précis de vannerie. Balfet est la première à avoir proposé une typologie fine et exhaustive. Les termes qu'elle propose permettent de décrire précisément les différentes vanneries et composent dorénavant un vocabulaire entendu et employé par tous les spécialistes de la

[25] De même, l'Anonyme de Carpentras décrit comment, au XVII[e] siècle, les Caraïbes insulaires des Petites Antilles utilisaient un couteau fait d'os et d'une dent d'agouti (*Dasyprocta agouti,* rongeur de la taille d'un lapin) pour couper différents matériaux ([1620] 1990: 146).

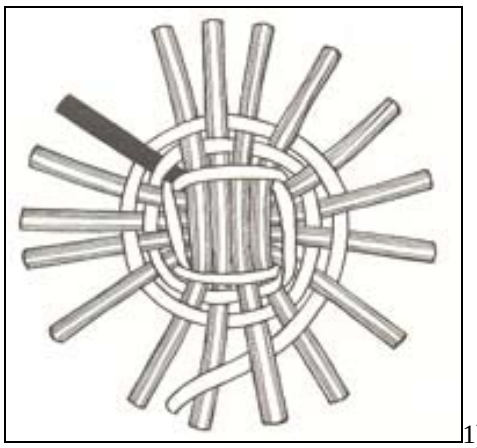
question. Adovasio (1977) dans son ouvrage sur la vannerie et l'archéologie a lui aussi avancé une taxonomie ; je reprendrai ses termes en anglais quand ils correspondent à ceux de Balfet.

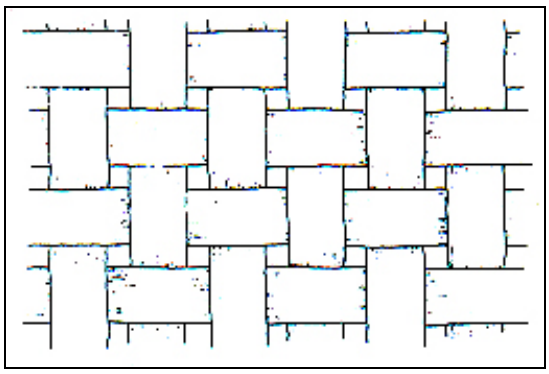
Dans une vannerie, il existe des éléments passifs et des éléments actifs, comme l'avait précisé Leroi-Gourhan ([1943] 1971 : 270). Les éléments passifs sont aussi appelés montants ou chaîne (*warp* en anglais) et forment l'armature de la vannerie. Les éléments mobiles qui s'enchevêtrent autour des premiers sont nommés brins ou trame (*weft*). C'est en inventoriant toutes les façons de combiner ces deux éléments que Balfet a mis au point sa classification.

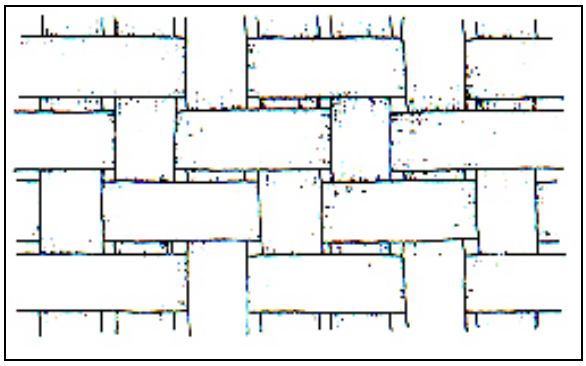
Si les montants sont passifs et sensiblement parallèles, c'est une vannerie de **type clayonnée (*twined*)** (Cf. planche 2). Les brins s'enroulent en spirale autour des montants formant une armature structurant l'ouvrage. Les brins et l'armature sont généralement cylindriques même s'ils peuvent être plats ; ils sont néanmoins toujours d'une certaine épaisseur et relativement rigides. C'est la technique rencontrée le plus souvent en France, en Europe et en Afrique afin de tresser des paniers. La vannerie en osier est réalisée suivant cette technique. Il existe une grande diversité de manières de tresser des paniers de type clayonné, mais je n'entrerai pas plus avant dans la description de cette technique. Comme nous le verrons plus bas ce type de vannerie est très marginal en Guyane française et même en Amazonie.

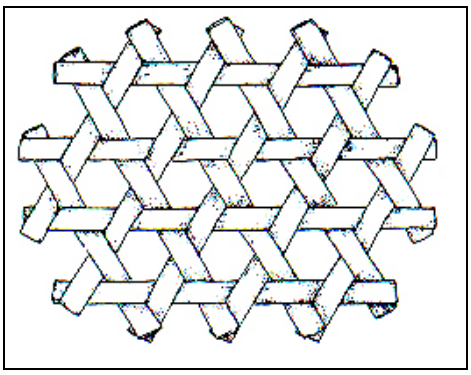
Quand on ne distingue plus les montants des brins, c'est-à-dire que l'on tresse les deux nappes ensemble, on parle de vannerie de **type natté (*plaited*)**. Les deux nappes sont actives. Cette technique nécessite des lames généralement plates que l'on tisse ensemble. Ce type de vannerie peut être ajouré ou serré, les deux nappes peuvent être enchevêtrées suivant de nombreuses techniques. On peut rencontrer des vanneries tissées toilées (*simple plaiting*) c'est-à-dire que l'on passe alternativement les brins d'une nappe dessous puis dessus les brins de l'autre nappe ; on dit le plus souvent 1 pris, 1 sauté. La vannerie peut être croisée (*twill plaiting*) : on passe les éclisses d'une nappe en 2 pris, 2 sautés avec les brins de l'autre nappe. La vannerie est dite sergée quand on enchevêtre les lames d'une nappe en 1 pris, 2 sautés avec les brins de l'autre nappe. Les deux nappes peuvent être droites ou diagonales. Nous pouvons donc rencontrer toutes les combinaisons possibles : deux nappes diagonales sergées, deux nappes droite sergées, deux nappes droites tissées… La vannerie de type nattée est de loin la technique la plus couramment employée en Guyane française et plus largement en Amazonie. Les vanneries ornées de motifs géométriques bicolores sont tressées de cette façon.

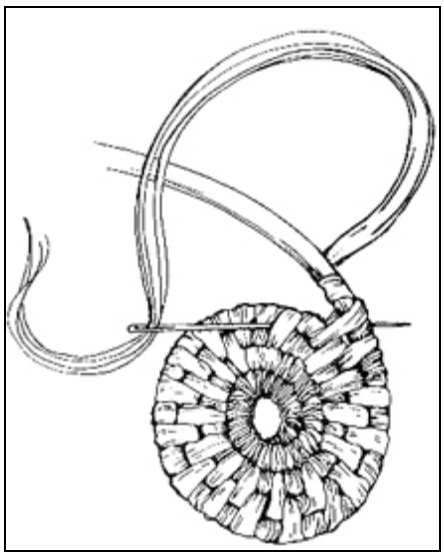
Planche 2 – Les différentes techniques de tressage


1)


2)


3)


4)


5)

1) Technique clayonnée (*twined*) ; 2) Technique tissée toilée (*simple plaiting*) ; 3) Technique sergée (*twill plaiting*) ; 4) Technique à trois nappes enchevêtrées (*hexagonal basketry*) ; 5) Technique spiralée cousue (*coiled*)

Crédits : 1) & 5) tiré de Wright, 1992 ; 2), 3) & 4) tiré de Mowat *et al.*, 1992

Une troisième catégorie est constituée par les vanneries **à deux ou trois nappes de montants passifs superposés auxquels on enchevêtre une nappe de brins actifs** (*hexagonal plaiting*). C'est le plus souvent un type de vannerie à mailles ajourées tressée avec des lames. C'est dans cette catégorie que l'ont trouve la technique du carreau à trois éléments décrite par Leroi-Gourhan (*ibid*. : 273). Les nappes sont droites ou diagonales. C'est un type de vannerie que l'on rencontre en Indonésie, en Chine, au Japon, en Asie du Sud-Est (*ibid*. : 273) et en Amérique, spécialement en Amazonie. C'est la technique la plus employée pour tresser les vanneries ajourées en Guyane française.

Enfin une quatrième catégorie est dite **vannerie spiralée cousue (*coiled*)** ou en colombin. C'est un seul montant roulé en spirale suivant la technique du colombin bien connue en poterie. Ce type de vannerie peut être cousu, c'est-à-dire que l'on utilise entre eux une aiguille pour maintenir les montants composés d'un faisceau de fibres fines. On utilise bien souvent des fibres souples que l'on rassemble en spire ou en toron. Ce type de vannerie est très courant en Amérique du Nord, en Afrique et en Asie et beaucoup plus rare en Amazonie. Certain (Gillin, 1948) considère que cette technique est absente de Guyane. Leroi-Gourhan remarque que son aire de répartition coïncide en grande partie avec celle de la poterie en colombin, ce qui montre « *l'étroite dépendance des techniques, l'influence du milieu sur la matérialisation des tendances* » ([1945] 1973 : 276) mais il est intéressant de noter que si la poterie à colombin est présente dans les Guyanes, on n'utilisait pas cette technique de vannerie traditionnellement. En effet, comme je l'expliquerai plus bas, cette technique est nouvelle en Guyane : elle a été apprise récemment par les Arawak-Lokono du Guyana auprès d'Amérindiens d'Amérique du Nord lors d'un échange culturel.

Les brins peuvent être enroulés autour des montants, ils sont dits liés, c'est le cas le plus courant de la vannerie spiralée. Ils peuvent être tordus autour des montants, ils sont dits cordés, la vannerie clayonnée est souvent de ce type. Enfin ils peuvent être tressés avec les montants, ils sont dits tissés, c'est souvent le cas de la vannerie nattée.

En plus des techniques employées pour tresser le corps de l'ouvrage on peut aussi caractériser une vannerie en décrivant les bords. Balfet (1952 : 277-278) distingue les bords simples quand l'arrêt est constitué par les éléments mêmes de la vannerie et les bords

complexes quand on ajoute d'autres matériaux pour arrêter l'ouvrage. Les bords simples et complexes peuvent être noués, roulés, cordés ou couchés.

Grâce à ces différentes catégories, toutes les vanneries rencontrées dans le présent travail pourront être décrites.

Outre ces considérations techniques l'identification botanique de chacune des espèces entrant dans la confection des vanneries sera donnée. Comme je l'ai précisé plus haut, la matière première constituant les vanneries est uniquement composée de produits issus du monde végétal.

Dans tout travail ethnobotanique l'identification fine de chaque espèce est primordiale pour la description de l'objet en tant que tel (Martin, 1995; Schultes et Reis, 1995). Il existe un certain déterminisme environnemental sur le choix du matériel végétal. Les espèces végétales poussant le plus souvent dans des milieux déterminés, la connaissance fine de ces milieux est primordiale. De plus, dans le cas de la vannerie comme pour beaucoup d'activités artisanales, l'usage de la matière première est intimement lié au genre ou au statut de l'artisan. En effet, il existe des restrictions et des interdits nombreux et variés quant au travail de certains matériaux en fonction de l'origine familiale ou du sexe de la personne qui les manipule. On peut citer les castes de forgerons dans certaines sociétés africaines qui seuls peuvent travailler le fer ; en Amérique la poterie est quasi exclusivement le fait des femmes…

En ce qui concerne la vannerie nous verrons qu'en Guyane française, comme dans une grande partie de l'Amazonie, seuls les hommes ont le droit de tresser. Je montrerai que cet interdit est plus lié à la matière première employée qu'à l'activité elle-même, comme a pu le montrer pour la poterie Claude Lévi-Strauss dans son ouvrage « La Potière Jalouse » (1985). Il est donc important d'identifier précisément chacun des matériaux d'un objet artisanal. La nature de la plante, dans le cas qui nous concerne, conditionne le droit d'un individu à l'utiliser et à la transformer. On montrera, dans le chapitre 4, qu'il existe des interdits beaucoup plus forts sur certaines plantes que sur d'autres. Certaines ne peuvent être employées strictement que par les hommes alors que pour d'autres il existe une certaine tolérance, les femmes peuvent s'en servir. On verra aussi que certaines plantes traditionnellement travaillées par les femmes pour tisser des hamacs sont aujourd'hui utilisées pour tresser des néo-formes de vanneries.

Étant donné que chaque activité est l'apanage d'un sexe plutôt que l'autre, il m'a semblé important de classer tous les objets étudiés en fonction de leur usage (cf. chapitre 1 et

2). Cette classification donne plus de clarté au rapport utilisateur/utilisation, chacun de ces objets-outils étant un élément d'une activité de production bien particulière que ce soit la chasse, la pêche, la transformation du tubercule de manioc, la transformation du coton…

Pour autant, la matière première joue un rôle très important quant aux contraintes qu'elle impose sur la confection de l'objet. Ainsi les techniques de vannerie pour tresser tel ou tel objet sont conditionnées dans une certaine mesure par les matériaux employés, en l'occurrence ici le végétal. Certains auteurs qui se sont intéressés aux Guyanes ont utilisé la matière première comme discriminant pour classer les différents types de vanneries (Yde, 1965; Frikel, 1973). Cependant, je ne classerai pas les vanneries de Guyane française suivant ces critères, la classification en fonction de l'usage me semblant plus pertinente pour le type d'analyse que je compte mener. De plus pour les groupes produisant les vanneries, la matière première, si elle joue un rôle indéniable sur des aspects spirituels au niveau de la fabrication, n'est pas un critère classificateur pertinent à leurs yeux. Par contre le procès de production à laquelle est destinée la vannerie est primordial. Or, dans cette thèse, je cherche à montrer comment une production matérielle donnée évolue en fonction du contact existant entre différentes sociétés. On peut avancer que les différentes activités de production sont plus ou moins sujettes au changement social en fonction de tout un faisceau de facteurs qui serons détaillées plus avant.

Partie I

L'Homme et la vannerie

« *L'Homme est un animal qui pense avec ses doigts* » Maurice Halbwachs cité par Mauss.

Quand on arrive dans un village amérindien de Guyane, la première chose que l'on remarque est bien souvent une vannerie. Soit on rencontre un homme en train de tresser un objet, soit on tombe sur un groupe de femmes affairées à transformer le tubercule de manioc en cassave, en couac ou en *cachiri*. En entrant dans un carbet[26], bien souvent un panier ajouré, enfermant divers produits, pend au plafond. Bref, la vannerie est particulièrement présente dans un village amérindien. Cette activité tient une place essentielle dans la vie de ces populations.

Afin de mieux cerner cette activité et ainsi de mieux comprendre quelle place tient la vannerie dans les sociétés guyanaises, je vais dans cette première partie, montrer comment elle est intiment liée au mode de vie des sociétés forestières de Guyane. En effet, pour appréhender les changements que connaît cette activité, il est indispensable de camper le décor. C'est-à-dire de montrer comment les Amérindiens ainsi que les populations créoles et aluku insèrent la vannerie dans leur culture, que ce soit au niveau de sa pratique, du symbolisme qui lui est attaché ou bien de la diversité et de l'usage des objets tressés. Je montrerai ainsi, dans un premier chapitre, que les vanneries en tant qu'outils sont partie prenante de la relation sociale (Illich, 1973: 44) et que, outre leurs importances primordiales dans le système de production du manioc amer, elles sont également investies d'une charge symbolique très riche et partiellement ésotérique (Descola, 1986: 13).

Dans un deuxième chapitre, je décrirai toutes les formes de vanneries encore tressées ainsi que celles dont les populations ont conservé la mémoire. Les vanneries, présentées en fonction de leur usage, seront décrites et l'origine de leur nom discutée. Je conclurai en essayant de comprendre les emprunts et les diffusions qu'a pu connaître cette activité.

Une grande partie de ces vanneries sont décorées de très beaux motifs essentiellement zoomorphes. C'est dans un troisième chapitre que l'on discutera de leur origine, de leur

[26] Le carbet est un terme utilisé en Guyane pour désigner n'importe quelle habitation permanente, ou case sommaire, constituée de quatre poteaux et d'un toit fait de feuilles de palmes.

signification et de leur importance dans les cultures amérindiennes de Guyane, importance tant esthétique, symbolique qu'identitaire.

Chapitre 1

La vannerie : l'artisanat masculin par excellence

La vannerie est une activité très ancienne et les premiers individus ayant peuplé le plateau des Guyanes utilisaient peut être déjà des paniers ou des hottes pour transporter leurs affaires (Métraux, [1946] 1982: 14). Depuis, ils ont perfectionné techniquement et esthétiquement leur art de la vannerie pour arriver au résultat que l'on connaît. Il y a trois cents ans, les vanneries de Guyane française possédaient déjà une facture de grande qualité et étaient déjà décorées de magnifiques motifs encore tressés aujourd'hui ; des pièces de cette époque conservées dans les collections du Musée du Quai Branly en témoignent. Ces œuvres ont très tôt intéressé les Occidentaux visitant ou vivant dans ces régions ; elles eurent d'ailleurs leurs places dès les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles dans les cabinets de curiosités, ancêtres de nos musées contemporains, aux côtés de casse-tête tupinamba, de cornes de narval ou autres statuettes africaines (Le Fur, 2006).

Comme cela a été discuté en préambule, l'archéologie ne nous est pas d'une grande aide quand on prétend à une approche diachronique de la vannerie en milieu tropical. Par contre la littérature de voyage, les pièces muséographiques collectées depuis plusieurs siècles en Guyane et dans ses régions limitrophes, ainsi que les témoignages recueillis auprès des anciens sont utiles pour mieux comprendre la place que tenait cette activité avant l'arrivée de notre civilisation. En effet, depuis la colonisation occidentale, ces sociétés forestières ont vu leur culture bouleversée. Il est donc utile de faire appel aux documents historiques ainsi qu'au savoir des anciens pour tenter de brosser le tableau précolonial de ces sociétés du point de vue de leur culture matérielle, même s'il ne faut guère se bercer d'illusions sur les résultats. Car reconstituer le passé de populations - tellement perturbées par la violence coloniale induisant de constantes recompositions ethniques - reste une gageure.

La vannerie est, répétons-le, une activité masculine. Cet artisanat est essentiel à la production d'outils et de divers objets intimement liés à la transformation du tubercule de manioc amer. Ce tubercule est à la base de nombreuses recettes fondamentales dans l'alimentation des sociétés guyanaises, principalement chez les Amérindiens. Nous replacerons donc cet artisanat dans son contexte culinaire, mais aussi comme activité

produisant des outils pour d'autres activités comme la pêche, la chasse ou la transformation du coton.

Tout au long des enquêtes de terrain je me suis aperçu que, au-delà de l'activité domestique la vannerie entrait dans une pratique et une conception du monde bien particulière encadrée par des règles et des interdits bien précis. Comme l'ont déjà remarqué de nombreux auteurs (Wilbert, 1975; Reichel-Dolmatoff, 1985) la vannerie est partie intégrante de l'explication du monde que ce soit chez les Ye'kwana du Venezuela (Guss, 1989) ou chez les Wayana et Apalai du Brésil (Van Velthem, 2003). Cette activité permet à l'artisan, en tressant, d'avoir une certaine intimité avec le monde mythique et les entités qui le peuplent, de faire ressurgir les temps premiers. Comme on s'en rendra compte ces entités « surnaturelles », faisant partie de l'imaginaire de ces sociétés, sont toujours présentes dans leur univers. De fait, ces entités ne sont pas surnaturelles pour ces populations, elles participent de leur environnement au même titre que la tortue, le jaguar ou l'agouti. Il s'agit de s'en concéder la faveur ou la neutralité sous peine de graves déséquilibres. Ainsi, je resituerai la vannerie dans son contexte magique et rituel en évoquant les mythes et les rites faisant partie intégrante de cet artisanat.

Mais allons dès maintenant feuilleter les témoignages laissés par nos ancêtres voyageurs…

Section 1- Apports historiques à l'étude de la vannerie

Dès leur arrivée en Amérique les Occidentaux ont été fascinés par l'esthétique et les ouvrages des Amérindiens. Vaz de Caminha (Mendes dos Santos, 2000), chroniqueur de la flotte de Cabral découvreur de la terre du Brésil le 1er Mai 1500, est le premier à décrire les Tupinamba du Brésil. Il loue la beauté de leurs costumes en plumes (capes, bonnets, parures). Cabral rapportera de son épopée maintes plumasseries, arcs et autres objets tupinamba pour le Roi Dom Manuel du Portugal qu'il échangea contre force perles et objets en métal. Outre ces plumasseries, les vanneries des Caraïbes, des Guyanes et du Brésil attirèrent également l'attention des conquérants et des chroniqueurs de l'époque.

1-1 La vannerie dans la littérature de voyage

En feuilletant la littérature de voyage des Guyanes et des Antilles, on rencontre de nombreuses références à la vannerie amérindienne, essentiellement d'origine karib. À travers les centaines de pages consacrées aux données historiques, géographiques ou naturalistes, à la description des mœurs étranges des « sauvages », on peut trouver ça et là des informations intéressantes sur les techniques, la culture matérielle et les plantes usuelles de différents peuples. Si les voyageurs ont été moins fascinés par les vanneries que par ces fameux « lits de coton » ou « filet »[27] qu'ils venaient de découvrir, la vannerie n'en n'est pas moins une des industries amérindiennes des plus décrites dans la littérature de voyage des Guyanes et des Antilles.

Le premier témoignage de vannerie caraïbe parvenu jusqu'à nous est celui de l'Anonyme de Carpentras, flibustier français qui séjourna aux Antilles durant les années 1618-1620. Il nous dresse la description de hottes nommées *catauli*, de « tables » en vannerie *matoto*, et il décrit la presse à manioc, cet « *outil creux* » qui intrigua tous les voyageurs. La première description de cette presse également d'invention amazonienne (Métraux, 1928; Nordenskiöld, 1929) nous a été livrée par Hans Staden en 1557. Ce mercenaire allemand eut tout le loisir, lors de sa longue captivité parmi les Tupinamba anthropophages de la région de

[27] Le hamac, invention amérindienne (Nordenskiöld, 1929) issue du génie des Amazoniens, a très vite été adopté par les marins afin d'améliorer leur confort pendant les longs périples qu'ils faisaient à l'époque. Il a été un supplément de confort non négligeable dans l'histoire de la marine.

Rio de Janeiro, d'observer l'utilisation de cet « *espèce de sac fait d'écorce de palmier*[28]*, nommé tippiti* » (Staden, [1557] 1979: 181). Je reviendrai longuement dans le deuxième chapitre sur cette forme de vannerie très élaborée, indispensable à la détoxification du tubercule de manioc, nommée *couleuvre à manioc* en Guyane française.

En Guyane, tous les voyageurs décrivent la finesse des vanneries karib de la côte. Au milieu du XVII^{e} siècle, le père jésuite Pelleprat est sûrement l'un des premiers à décrire, dans les Guyanes, les vanneries des ancêtres des Kali'na contemporains vivant au Venezuela, il écrit que « *les hommes (…) s'emploient à faire des meubles, pour l'usage de leur famille ; comme leurs paniers, leurs hottes, leurs sièges, et leurs matoutou, c'est-à-dire leurs petites tables qu'ils font d'une plante qu'ils appellent arôma, dont ils se servent au lieu d'osier* » (Pelleprat, 1655: 77). Vers la fin du XVII^{e} siècle, le Père jésuite Jean de la Mousse a laissé un passionnant, mais néanmoins pathétique, témoignage sur la vie des Amérindiens de la côte de Guyane. Il dresse un tableau apocalyptique de l'effet dévastateur des maladies occidentales sur les habitants du littoral guyanais et témoigne en direct de l'extinction de nombreux groupes amérindiens. Dans le but de baptiser les mourants, il utilisait d'ailleurs lors de ses pérégrinations dans les différents campements amérindiens du littoral un coffre kali'na nommé *yamat :u*. Celui-ci est encore tressé aujourd'hui. Le jésuite le décrit comme « *un panier long et carré (…) qui est double et qui résiste à la pluie à cause d'une grosse feuille qui est entre les 2 tissus* » (Mousse, [1691] 2006: 48). Pour transporter ses bagages, il trouvait, en effet, très pratique ce coffre imperméable richement décoré à deux parties emboîtantes. Il n'est d'ailleurs pas le seul Occidental à avoir fait usage de cette vannerie. Le père Labat, bien connu dans les Antilles pour avoir inventé le principe de distillation permettant de préparer le rhum, utilisait, lui aussi, ce « *panier caraïbe* ». Il semble que l'usage de cette vannerie ait vraiment conquis les Occidentaux. Barrère nous apprend que « *c'est une règle même, parmi les habitants de Cayenne, de n'aller jamais dehors, sans avoir avec soi l'hamak dans un pagara* » (Barrère, 1743: 137). *Pagara* est le terme utilisé en français de Guyane et en créole pour désigner ce coffre. Cet objet est tressé par tous les peuples de Guyane, chacun ayant son style de confection. Il a sûrement été, avec la *couleuvre* à manioc, la vannerie la plus utilisée directement par les colons occidentaux. Des paniers de type

[28] Cette « *écorce de palmier* » peut correspondre à la tige fendue du palmier lianescent *Desmoncus* spp. nommé *jacitara* au Brésil et encore utilisé dans certaines régions de l'Amazonie pour tresser des presses à manioc. À moins que ce ne soit simplement de l'arouman (*Ischnosiphon* spp.) genre présent dans cette région du Brésil et plante la plus utilisée pour tresser cette vannerie. En effet, en Guyane, au XVIII^{e} siècle, l'arouman était considéré comme un palmier (Barrère, 1741: 89).

clayonné ont aussi été tressés très tôt par des Kali'na pour les Occidentaux, mais il s'agissait de formes européennes commandées semble-t-il par ces derniers[29].

Dans son livre « Voyage aux Isles », le Père Labat ([1732] 1993) décrit la finesse des vanneries caraïbes des Antilles, celles-ci ressemblant à celles du littoral guyanais. Il nous renseigne aussi sur les plantes utilisées pour confectionner *matoutou*, *catali*, corbeilles, tamis et autre presse à manioc. Son témoignage date de la fin du XVII^{e} siècle, une dizaine d'années après celui du père de la Mousse. À la même période, Caillé de Castres, voyageur ayant fait un long séjour chez les Caraïbes de l'île de St Vincent, mentionne des *« paniers d'un fin osier peints de diverses couleurs où ils gardent leurs ornements et qui leur tiennent de coffre* », les indigènes ont *« leur tête ornée d'une couronne aussi artistement oeuvrée que la ceinture, un petit panier d'osier bien délié fait la forme de la tête* »[30] (Caillé de Castres, [1694] 2002: 88-90). Il rapporte lui aussi comment les Amérindiens transforment le tubercule de manioc : « *on en remplit des sacs faits de feuilles de lataniers et on presse toute l'eau dehors autant qu'il est possible* » (*ibid*. : 92). Il nous renseigne également sur le curieux usage d'un panier servant a donné l'âge de son possesseur : « *pour leur âge et celui de leurs enfant, chacun a son panier à la maison dans lequel ils jettent un pois toutes les lunes et lorsque je leur demandais quel âge ils avaient, ils me répondaient qu'en me montrant leur panier à pois et par la quantité desquels je calculais facilement combien d'années ils avaient vécu* » (*ibid*. : 104).

Un autre religieux, le père Breton, nous a laissé un précieux et détaillé dictionnaire français-caraïbe insulaire ([1695], 1999). Il y mentionne de nombreuses vanneries et livre des descriptions d'objets en tous points identiques à des vanneries guyanaises contemporaines. On trouve ainsi la description des vanneries suivantes : une hotte (*cataoli*), un tamis (*hébéchet*), une autre hotte (*aráoüata*), un panier double (*iamànti*), un petit bonnet double tressé (*ichic-thaheu*), un couronne tressée portant des plumes (*ioumaliri*), une presse à manioc (*matabi*), une petite table tressée (*matoutou*), un panier à gros yeux (*ocóacae*), une corbeille ronde (*oüarrouli*), un éventail (*naouragle*), un panier « longué » (*bacalla*), un autre panier à gros yeux (*oullougoulou)*. Ses descriptions sont d'une grande précision, j'en veux pour preuve cette belle définition de la presse à manioc.

Matabi : presse à manioc des sauvages, c'est une chausse tissue d'oualloman qui étant pendue par le haut plein de farine de manioc forme comme une figure de couleuvre, on passe dans son bout d'en bas un gros bâton qu'on fiche et arrête sous quelque pièce de bois, et l'autre bout d'en haut étant chargé de quelques roches, allonge et presse tellement cette

[29] On reviendra plus bas sur ces aspects.
[30] Ces paniers ne sont bien sûr pas tressés en osier mais, plus probablement, en arouman (*Ischnosiphon* spp.).

chausse par sa pesanteur qu'il en fait sortir aisément toute l'eau qui est dedans la farine, que les sauvages recueillent dans un coui pour faire cuire leur viande. Il n'y a que les vieux[31] *sauvages qui sachent faire cet instrument.* (Breton, [1665] 1999: 177)

Breton a aussi recueilli les noms vernaculaires des différentes plantes utilisées pour tresser les vanneries. Il cite bien sûr l'arouman, *oualloman,* pour tresser les vanneries, mais aussi les feuilles de cachibou[32] pour mettre entre les deux couches de vanneries du *iamànti*, le *oüàgneu* ou maho dont on utilise l'écorce pour les bretelles des hottes, et le *ticàsket*[33] , roseau à faire des paniers.

Breton est sûrement celui ayant laissé le plus de vocabulaire des Caraïbes insulaires, mais aussi de précieuses informations ethnographiques sur ce peuple aujourd'hui quasiment disparu à part deux communautés vivant encore sur les îles de St Vincent et de la Dominique (Delawarde, 1938).

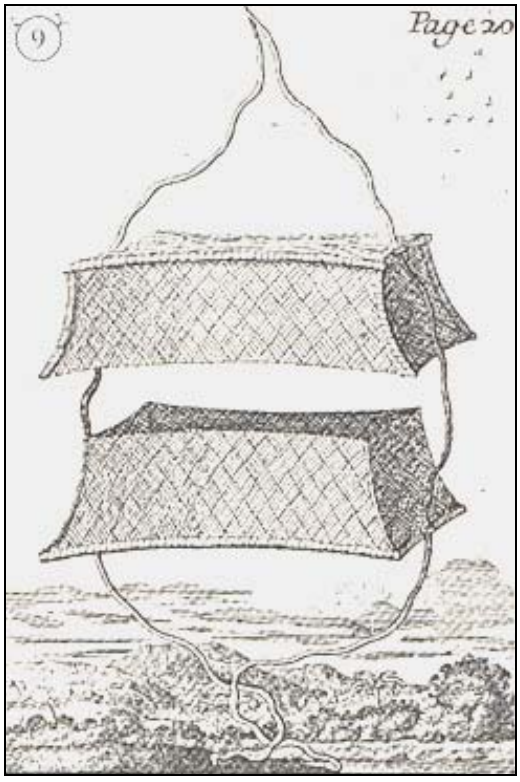
Antoine Biet dans son « Voyage de la France équinoxiale en l'Isle de Cayenne » (1664) décrit lui aussi la vannerie des Amérindiens du littoral guyanais : « *ils mettent leurs cassave sur un éventail à feu qui leur sert d'assiette (…) Quand la pluie empêche les hommes de sortir ils s'occupent, les uns à faire des flèches pour la chasse et la guerre, d'autres tissent des lits de coton à la façon que l'on fait des tapisseries de haute lisse, les autres font des paniers de diverses façons pour leur usage, des banarez qui sont une espèce de tamis de palmiste ou de jonc, pour passer la farine de magnoc et des couloirs qui sont comme des chausses à hypocras, pour faire égoutter le jus du magnoc et plusieurs autres ustensiles de ménage* » (Biet, 1664: 355). En 1698, les frères Grillet et Béchamel, parmi les premiers occidentaux à s'aventurer dans l'intérieur de la Guyane en remontant l'Approuague et rejoignant la région de Camopi, décrivent des paniers tressés avec des feuilles[34] afin de conserver la pâte de bière de manioc (Grillet et Bechamel, 1698: 46). Des paniers pour le même usage sont encore utilisés par les Wayana du haut Maroni, et il n'y a pas si longtemps par les Teko de la région de Camopi.

Au XVIII^{e} siècle, le Chevalier de Préfontaine précise qu' « *ils sont très adroits à l'employer* [l'arouman] *pour tous les ouvrages de vanneries (…). Du côté du Para, il y a des petits paniers nommés Bacalla, de diverses formes, et diversifiés par un coloris artificiel, qui ne font qu'un tissu délicat, de petits brins de la tige d'arrouma.* » (Préfontaine, 1763: 142).

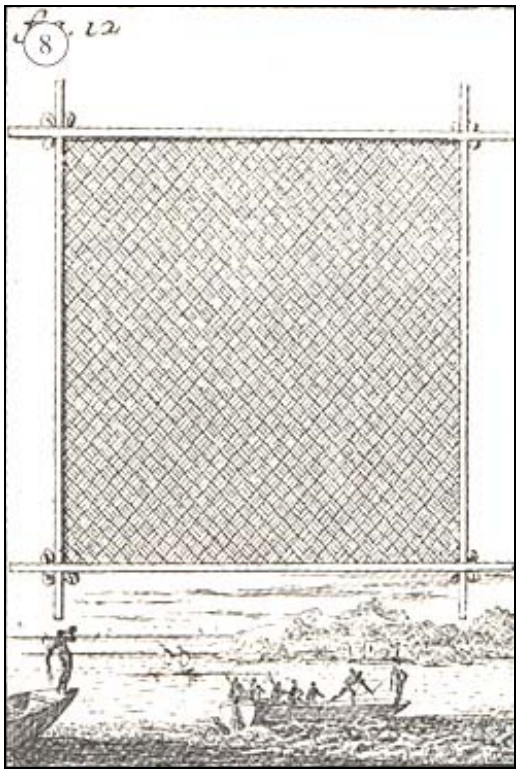
[31] Même si le mot « vieux » est sans doute exagéré, la fabrication de la vannerie signe bien chez les Amérindiens contemporains l'adulte accompli.
[32] *Calathea cachibou*, plante de la famille des Marantacées comme l'arouman.
[33] Plante non identifiée.
[34] Ils ne précisent pas de quelles feuilles il s'agit, cela peut être soit des feuilles de palmier soit plus vraisemblablement des brins d'arouman.

Planche 3 – La vannerie dans les récits de voyages

1) Vanneries de Guyane d'après Barrère (1743)



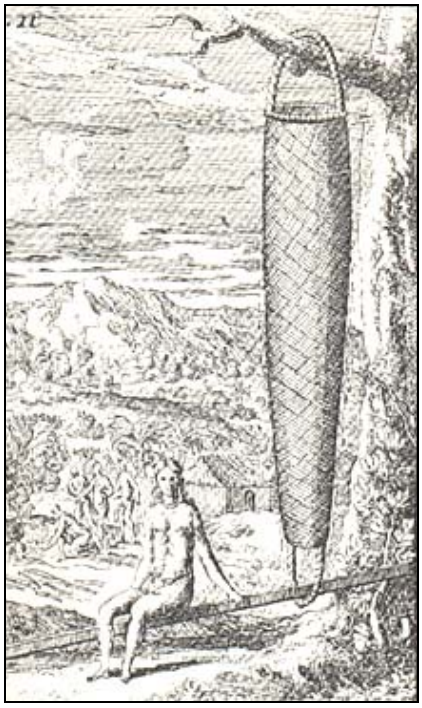
2)



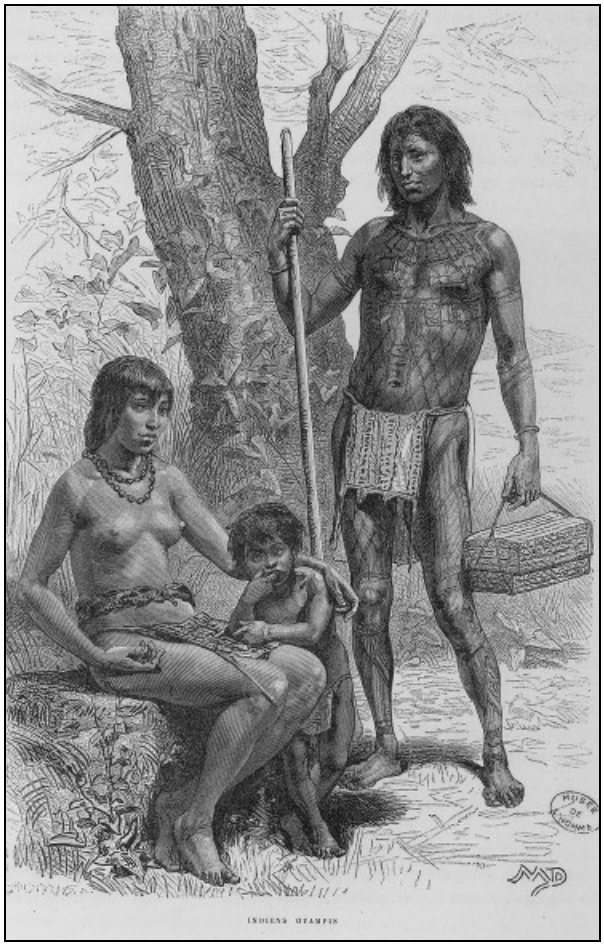
3)

Gravure 2 et 3 : *Pagara* et tamis à boisson d'origine caraïbe insulaire (Caille de Castre, [1694] 2002)

Planche 3

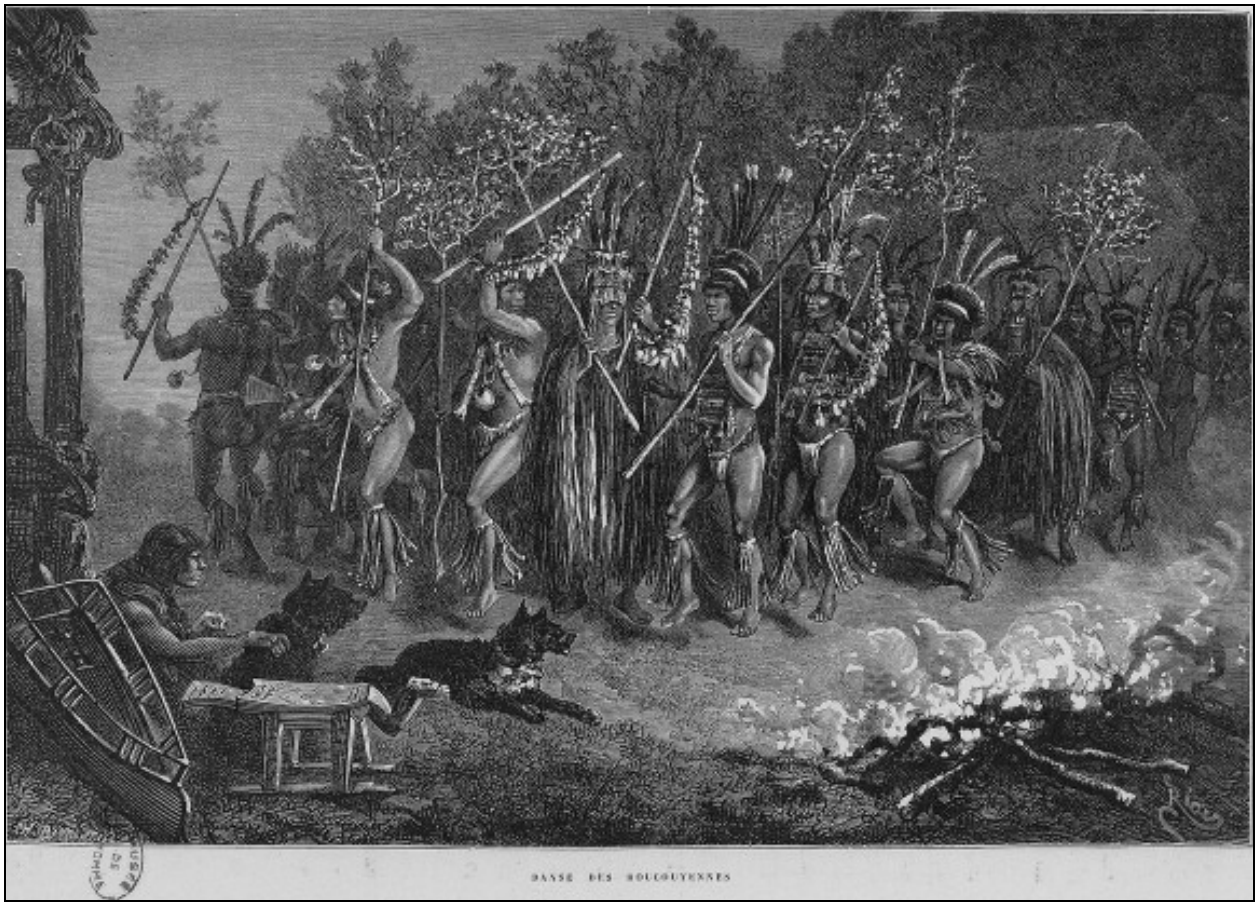


4) *Couleuvre* à manioc caraïbe insulaire (Caille de Castre, [1694] 2002)



5) Wayãpi et *pakala*, gravure de Riou (Crevaux, 1883)

Planche 3



6) Danse wayana, en bas à gauche hotte ouverte en arouman, gravure de Riou (Coudreau, 1893)

Soit dit en passant, fidèle à sa réputation de plagieur et de compilateur, Préfontaine a tiré intégralement cette description de l'ouvrage de Barrère sur l'Histoire Naturelle de la Guyane (Barrère, 1741: 89-90).

Barrère (1743) apprécie, lui aussi, la beauté et la diversité des vanneries de Guyane. Il en décrit de nombreuses ainsi que leurs usages : « *L'industrie de nos sauvages ne se fait pas moins admirer dans ces lits portatifs, que dans les pagaras. Ils en font de quarrés, de cylindriques, de ronds et d'autres qui ont la figure d'une pirogue. Ils les peignent en manière de compartiments de vître, de rouge et de noir. Ceux dont on se sert plus communément, ont la figure d'un carré long, doubles par tout : on met des feuilles de balourou ou de ahouai, dans l'entre deux, afin que l'eau ne puisse pénétrer en dedans. Ces sortes de paniers ont bien leur mérite dans les voyages : outre qu'ils sont très légers, ils servent tout à la fois de garde manger, de coffre et de cave ; car on y met les hardes, l'hamak, les ustensiles de cuisines et les provisions les plus nécessaires pendant la route.* […] *Outre les pagaras, ils s'occupent à faire des couleuvres, des manarets et des grages pour faire la cassave* […] *On sert sur des plats ou sur des aouaris-aouaris (qui sont une espèce d'écran ou d'éventail fait de feuilles de palmistes) de la cassave, du poisson ou de la viande* […] *quand ils voyagent, ils mettent dans un kourkourou leurs hamak, quelques couyes, du tabano ou du uicou en pâte pour faire de la boisson* » (Barrère, 1743: 138-139). Son ouvrage est illustré d'une belle gravure représentant différentes formes de *pagaras* (cf. planche 3) dont seulement une forme persiste encore aujourd'hui.

Prudhomme dans son ouvrage « Voyage à la Guiane et à Cayenne fait en 1789 » (1797), dresse un dictionnaire caraïbe-français où sont recensées quelques vanneries comme « une assiette à mettre la viande : *metoutou* », « crible : *manaré* », « *catoli* : hotte », « une sorte de petite hotte, corbeille à jour, ronde, de la longueur d'environ 2 pieds et large de son ouverture d'un pied : *kourkourou* », « petit panier : *paguara* », « panier à mettre des flèches : *amati* », « *arrouma* : plante pour faire les tamis » et « tamis à passer la farine de manioc : *matapi*[35] ». Prudhomme, en fin observateur et ethnographe avant l'heure, dresse là l'inventaire de vanneries encore tressées et utilisées aujourd'hui par les Kali'na du littoral guyanais.

[35] Plutôt que tamis, il s'agit plutôt d'un long tube, *matapi* désignant la presse à manioc en kali'na.

Au XIX[e] siècle, Freytag témoigne de l'usage, disparu aujourd'hui, d'un panier utilisé lors d'un enterrement d'un « chef » caraïbe « *au bout d'un an, on recueille les os du chef et de sa femme, on les renferme dans une corbeille qui est suspendue dans l'endroit le plus apparent de la case* » (Freytag, 1824: 65). Déjà au XVIII[e], le père Fauque décrivait l'usage funéraire de paniers chez les Palikur « *des paniers ajourés étaient utilisés pour transporter les os des morts préalablement boucanés* » (Fauque, [1736] 1840). Barrère (1743) atteste lui aussi de l'usage de ces paniers chez les Palikur « *quand il meurt en voyage quelque palikour, et qu'on est éloigné de plusieurs journées du karbet, ils décharnent et font bouillir le cadavre dans un canary pour en retirer les os qu'ils mettent dans un kourkourou. Ils ont grand soin de ce précieux dépôt pendant toute la route, qu'ils gardent toujours à vue* »[36] (*ibid*. : 230). Ces témoignages uniques renseignent ainsi sur des rites et des coutumes disparus. L'usage des paniers mortuaires était relativement répandu dans toute l'Amazonie.

Thébault de la Monderie, traiteur ayant remonté plusieurs fois l'Oyapock entre 1819 et 1843, décrit l'usage de vanneries employées pour le rite d'imposition des fourmis chez les Wayãpi « *les nattes que les vieillards avaient tressées avant la danse et dans lesquelles se trouvaient les fourmis flamandes, furent appliquées sur le corps des danseurs et danseuses* » (Thébault de la Monderie, 1856: 25). À la même époque, Adam De Bauve témoignant des vertus curatives de ces piqûres de fourmis, écrit à propos d'un Wayãpi malade : « *ayant fait prendre de grosses fourmis par Orapoï, il fit sur leur corps une tresse avec de l'arouma, de manière à ce qu'elles ne pussent s'échapper, et ensuite il exposait à leurs morsures la partie souffrante. Il en éprouvait, disait-il, un grand soulagement. Il se lavait avec de l'eau dans laquelle avait trempé du mavévé, herbe très amère* » (Adam De Bauve et Ferré, 1833: 271). Avant les explorateurs Crevaux puis Coudreau, ces auteurs sont les premiers à évoquer les rites d'imposition d'insectes chez les Amérindiens de l'intérieur de la Guyane.

À la fin du XIX[e] siècle, ces deux grands voyageurs que sont Jules Crevaux ([1883] 1993) et Coudreau (1893)[37] ont eux aussi apporté de précieux témoignages se situant à la charnière entre le récit de voyages et le travail ethnographique. De par les livres qu'ils nous ont laissés ainsi que les nombreuses pièces muséographiques, conservées au Musée du Quai Branly de Paris, un précieux matériel est à notre disposition tant sur les Teko, les Wayana que les Wayãpi.

[36] Dans leur article sur les Palikur, P. et F. Grenand avancent que la longue fête mortuaire à l'issue de laquelle le mort était boucané par morceaux a duré jusqu'aux années 60 (Grenand et Grenand, 1987).
[37] Un ouvrage sur la vie et les expéditions de Coudreau a été écrit par S. Benoit (2000).

À travers la lecture des récits de ces voyageurs de nombreuses descriptions de vanneries et d'usage de vanneries transparaissent. On réalise ainsi combien l'usage des vanneries était prégnant dans ces sociétés mais aussi comment cet artisanat a marqué ces voyageurs fascinés par cette vannerie si différente de la leur. Il y a en proportion, en effet, beaucoup moins de descriptions de poteries par exemple, artisanat qui ressemble davantage au nôtre.

Si les descriptions des techniques ne constituent qu'une partie infime de ces différents ouvrages, ils nous offrent néanmoins de précieux témoignages permettant de mieux appréhender l'ancienneté de certaines pratiques. D'un point de vue linguistique, le vocabulaire compilé dans ces récits permet de retracer l'origine et l'évolution de différentes formes. En effet, nombre de ces objets sont encore en usage aujourd'hui chez les communautés amérindiennes de Guyane.

1-2 L'apport de l'ethnologie

Au début du XX^{e} siècle sont apparus les premiers ouvrages ethnologiques traitant de la vannerie et de la culture matérielle des Guyanes. Ils représentent de réels travaux scientifiques exhaustifs et comparatifs allant au-delà des descriptions faites par les voyageurs précédemment cités.

Au début du siècle de nombreux travaux encyclopédiques et érudits sont ainsi menés sur le plateau des Guyanes. Ils s'attachent tous particulièrement à la civilisation matérielle et au recueil des mythes. Ainsi dans ses livres, Walter Roth (1924, 1929), décrit de manière unique la culture matérielle et les techniques des peuples Arawak, Carib et Warao du Guyana et dans une moindre mesure celle des peuples de l'intérieur. Cette étude comparative de la culture matérielle ainsi qu'une autre sur les mythes des Guyanes (Roth, 1915) sont à la hauteur des travaux d'un Nordenskiöld ou d'un Métraux. Ces livres sont le fruit d'une grande connaissance du pays. En effet, W. Roth a vécu longtemps au Guyana en tant que magistrat et « *protector of indians* » du district de Pomeroon au Guyana, membre du *Smithonian Institute* de Washington et fonda le musée d'Anthropologie de Georgetown au Guyana (McDougall, 1998).

En 1925, Curt Nimuendaju, célèbre ethnologue allemand devenu Brésilien et ayant travaillé chez un très grand nombre de peuples amazoniens[38], séjourne chez les Palikur et les Amérindiens de la rivière Uaça dans l'Etat d'Amapa au Brésil. Suite à cette mission financée par le Musée de Göteborg et son directeur Erland Nordenskiöld, il écrit la seule monographie sur les Palikur (1926). Il nous fournit ainsi un témoignage précieux de la vie de ce peuple au début du siècle tant d'un point de vue de la culture matérielle, que des aspects historiques, démographiques ou sociaux. Ce travail reste jusqu'à nos jours la source la plus complète sur ce groupe arawak.

Puis ce sont les travaux d'Ahlbrinck qui, avec sa fameuse et toujours inégalée « Encyclopédie des Caraïbes » (1931), apportent de précieux témoignages sur les Kali'na du Surinam ; en effet, pour cet Hollandais ceux qu'il nomme Caraïbes sont, en fait, les Galibi ou Kali'na. Sa très riche encyclopédie traite de tous les champs culturels de ce peuple et comme Nimuendaju pour les Palikur, lègue ainsi un témoignage unique sur un mode de vie profondément bouleversé ces cinquante dernières années.

Dans les années 50, de Goeje, s'il s'attarde moins sur la culture matérielle, recueille par contre de nombreux mythes et rites concernant les Carib et les Arawak du Surinam (1941, 1943, 1955). Ces ouvrages issus de travaux de terrain sont complétés par de nombreux témoignages d'ethnologues du début du siècle ayant laissé peu de publications comme Brett ou les frères Penard ; ces derniers n'ont en effet que très peu publié leurs travaux (Penard, 1928). Leurs carnets de terrain contenant de précieux témoignages ethnographiques sur les Kal'ina et Arawak-Lokono du Surinam, ainsi que leurs collections ethnographiques, sont conservés au Musée d'Anthropologie de Leiden en Hollande. De Goeje laisse aussi de riches travaux linguistiques sur les langues karib des Guyanes (de Goeje, 1910, 1946).

Plus récemment, des travaux exhaustifs ont été menés sur l'ethnographie et la civilisation matérielle des Tilio (Frikel, 1973), des Waiwai (Fock, 1963; Yde, 1965), ainsi que des Wayana et des Apalai (Van Velthem, 1976, 1998, 2003). Dans ses divers ouvrages, ce dernier auteur apporte un admirable travail sur l'esthétisme et le symbolisme wayana et apalai. Soulignons cependant que depuis Roth, il n'y a plus eu de travaux comparatifs traitant de la civilisation matérielle du plateau des Guyanes à l'instar de ceux menés au Brésil par Darcy et Berta Ribeiro, dans leur fameuse *Suma etnologica brasileira* (1986) ou sur la plumasserie (1957).

[38] Il s'est rendu en l'espace de quarante ans chez 45 peuples aux quatre coins du Brésil (Hemming, 2003: 169).

Enfin, ce sont divers travaux plus contemporains touchant à l'ethnohistoire, à l'ethnologie et l'ethnobotanique que ce soit sur les Aluku (Hurault, 1970; Fleury, 1991), les Kali'na (Delawarde, 1966; Kloos, 1969, 1971; Delawarde, 1980; Collomb, 2000; Collomb et Tiouka, 2000; Collomb, 2003), les Palikur (Grenand et Grenand, 1987; Van Den Bel, 1995; Passes, 1998; Ouhoud-Renoux, 2000b; 2000a; 2000c; Passes, 2000; Renoux *et al.*, 2000; Davy, 2002; Passes, 2002; Neves Mussolino, 2006), les Wayana (Hurault, 1968; Schoepf, 1971a; 1971b, 1972; 1979; Chapuis et Hurault, 2000; Chapuis, 2003; Chapuis et Rivière, 2003) ou les Wayãpi (Grenand, 1980; Grenand F., 1982a; Grenand P., 1982; Grenand, 1984, 1989; Grenand F., 1995b; Grenand, 1996a; 1996c) qui permettront d'avoir une vision plus complète des cultures des Guyanes.

1-3 De l'apport des pièces muséographiques

Lors de ces voyages et grâce aux différentes personnes ayant travaillé ou séjourné en Guyane, de nombreux objets, dont un grand nombre de vanneries, ont été rapportés en France et en Europe. Des vanneries caraïbes ont eu leur place dans les cabinets de curiosité du XVII^{e} et du XVIII^{e} puis plus tard dans les collections des musées. L'exposition « D'un regard, l'Autre » ayant eu lieu de septembre 2006 à janvier 2007 au musée du Quai Branly de Paris, a montré, entre autre, un magnifique *pagara* caraïbe richement orné de motifs. Celui-ci faisait partie de l'ancienne collection du cabinet royal du Danemark, pièce attestée de 1737.

Ces collections permettent d'apprécier la qualité, les techniques et les motifs des objets de ces différentes époques. Ils sont indispensables pour estimer la longévité de certains motifs, de certaines formes ou pour témoigner de leur disparition. Ainsi, au Musée du Quai Branly, de très belles pièces sont parvenues jusqu'à nous[39].

J'ai pu consulter les principales collections de vanneries, représentant un panel significatif de la diversité ethnique guyanaise, dans quatre musées : le défunt Musée de l'Homme de Paris, le Musée d'Anthropologie de Leiden (Hollande), le Musée des Cultures du Monde de Göteborg (Suède), ainsi que, pour des pièces plus récentes, le Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne. Une mission devait également être menée au Musée Paraense Emílio

[39] Un inventaire sur le territoire national effectué par P. Ignace en 1997 recense plus de 400 pièces muséographiques amérindiennes provenant des Guyanes sans compter celles du Musée de l'Homme. Elles sont conservées dans 45 Musées et Muséums d'Histoires Naturelles en région (Collomb et Taladoire, 2001).

Goeldi de Belém (Brésil), malheureusement elle ne put être effectuée en raison du déménagement de ses collections.

Les plus anciennes pièces sont conservées au Quai Branly et datent de la fin du XVII^{e} siècle[40]. Celles-ci appartenaient à la fameuse collection dite du Jardin du Roi. D'autres vanneries de Guyane du XVIII^{e} siècle font partie de ces collections constituées par les saisies révolutionnaires (référencées sous le numéro 71-1878-32). Ces pièces furent léguées, en 1878, par la Bibliothèque Nationale au nouveau Musée du Trocadéro, nommé par la suite Musée de l'Homme, en 1937. Cette collection est constituée de 37 pièces de vanneries, essentiellement kali'na. Le reste des collections de vanneries du Musée de l'Homme[41], récemment transférées au Quai Branly, s'échelonnent du milieu du XIX^{e} siècle jusqu'à nos jours. Les principales collections de vanneries guyanaises conservées à Paris sont celles de Crevaux avec 10 pièces, de Coudreau avec 46 pièces wayana collectées dans les années 1888-1890, de Guffroy[42] avec 17 pièces galibi de 1900, de l'expédition Monteux-Richard (1932) avec 34 vanneries teko, de la mission Paul Sangnier (1939) avec 119 pièces wayana, des missions dans les années 50 de Edgar Aubert De la Rue avec 55 pièces wayana et wayãpi ou plus récemment de 40 vanneries wayãpi collectées en 1975 par Pierre et Françoise Grenand. Outre ces collections importantes en nombre de vanneries collectées, il n'y a pas moins d'une trentaine d'autres collecteurs de vanneries guyanaise ayant offert leurs pièces au Musée. Au total, le Quai Branly possède une collection d'environ 500 vanneries ou objets comportant des éléments tressés et provenant de la Guyane française.

Le Musée d'anthropologie de Leiden en Hollande possède aussi une grande et belle collection de vannerie du Surinam[43]. Les groupes majoritairement représentés sont les Galibi ou Kali'na, les Arawak ainsi que les Wayana. Les collections les plus intéressantes et les plus fournies sont celles des frères Penard avec 41 vanneries galibi récoltées en 1912, celles de de Goeje avec 25 vanneries collectées dans les années 1937-1938 chez les Wayana et les Arawak et 8 pièces akuryo de 1978 rapportées par P. Kloos. Avec la quinzaine d'autres personnes ayant donné des vanneries provenant du Surinam, le musée de Leiden possède environ 150 vanneries de cette région.

[40] Contrairement aux poteries kali'na qui n'ont été collectées qu'à partir du milieu du XIX^{e} siècle (Collomb, 2003). Par ailleurs, les collections de céramique du musée national de Céramique de Sèvres et du musée du Quai Branly possèdent des pièces uniques permettant d'étudier la céramique kali'na sur deux cent ans (Tricornot de, 2005).
[41] Au total, le Musée de l'Homme possédait plus de deux mille objets en provenance de Guyane (Collomb et Taladoire, 2001). La totalité de ces collections sont aujourd'hui au Musée du Quai Branly.
[42] Administrateur des Mines d'or de la Guyane néerlandaise (Collomb, 2003).
[43] Le Surinam est une ancienne colonie hollandaise indépendante depuis 1975.

Le Musée de Göteborg possède, lui, une collection unique de 39 vanneries palikur et d'un groupe métissé vivant sur le fleuve Uaça. Ces pièces ont été collectées par le grand ethnologue Curt Nimuendaju en 1925. Ces peuples ne semblent être représentés nulle part ailleurs sauf une petite collection de vanneries palikur existant au Musée Goeldi de Belém (Brésil) et des vanneries contemporaines palikur au Musée des Cultures Guyanaises. Quelques vanneries arawak du Guyana, ancienne Guyane britannique, ont été collectées par Walter Roth en 1927 et par Otto Thulin en 1912.

Le Musée des Cultures Guyanaises possède quant à lui une collection de 200 vanneries provenant de toutes les communautés de Guyane. Elles sont beaucoup plus récentes mais pas moins inintéressantes. Ces objets ont été collectés notamment par Pierre et Françoise Grenand chez les Wayãpi et les Palikur, Daniel Schoepf chez les Wayana ou Eric Navet chez les Teko entre 1989 et 1991.

Tous ces musées possèdent un panel très intéressant de vanneries historiques. Les vanneries les plus représentées sur le temps long dans tous ces musées sont celles des Kali'na de Guyane et du Surinam.

Comme cela a déjà été dit, les plus anciennes pièces, datant de la fin du XVII^{e} siècle, faisaient partie des collections du Jardin du Roi ou Cabinet du Roi, cabinet de curiosité de Louis XIV. Les vanneries du cabinet du Roi proviendraient de la collection personnelle du grand naturaliste Python de Tournefort qui a donné sa collection entière au Roi Louis XIV. Ces pièces semblent d'origines carib dont des *pagara* illustrés sur les gravures de l'ouvrage de Barrère ainsi qu'un coffre probablement d'origine palikur. Deux pièces de cette collection ayant la même forme (n° 71.1878.32.174 et 71.1878.32.253) ne sont plus confectionnées aujourd'hui par les vanniers de Guyane. Lorsqu'on leur en montre des photos, les anciens ne les reconnaissent pas. Deux hypothèses s'offrent à nous, soit ces objets ont été tressés par des ethnies n'existant plus aujourd'hui en Guyane, soit ils ont été oubliés par les artisans. Je pencherai plutôt pour la deuxième hypothèse, étant donné que ces vanneries sont décorées de motifs encore connus et tressés. Ces motifs sont typiques aujourd'hui des peuples Kali'na et Wayana. On peut donc avancer qu'elle était tressée par les ancêtres des Kali'na peut-être pour y ranger les ouvrages de coton, autre forme du *pasuwa* encore tressé aujourd'hui.

Une autre vannerie, illustrée également dans l'ouvrage de Barrère (1743), n'est plus tressée de nos jours. Deux exemplaires ressemblants, datant du XIX^{e} siècle, sont conservés au Musée du Quai Branly (n° 71.1934.33.524) ainsi qu'au Musée d'Anthropologie de Leiden (Hollande) (n° 231.18). Celui conservé à Leiden est attesté comme carib d'après le collecteur

et daté d'avant 1880. Il est décoré d'un motif typiquement kali'na, encore connu aujourd'hui. Il s'agit d'un serpent entourant une araignée. Par contre celui conservé au Quai Branly est orné par un motif non identifié.

Ainsi, on peut avancer que ces deux formes de vanneries illustrées dans l'ouvrage de Barrère en 1743 sous le nom de *pagara* et dont plusieurs exemplaires sont conservés au Quai Branly et au Musée d'Anthropologie de Leiden peuvent être considérés comme des formes tressées par des ancêtres des Kali'na contemporains. Ces pièces ne doivent plus être confectionnées depuis la seconde moitié du XIX^{e} siècle environ.

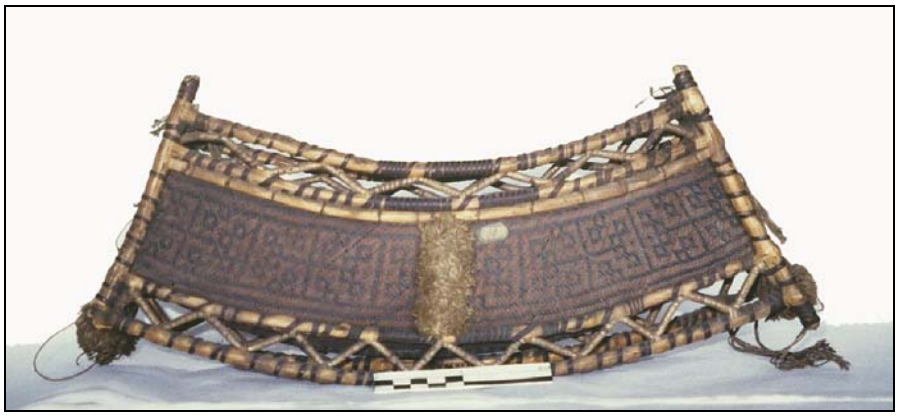
Quelques autres formes de vanneries présentes dans ces musées ne sont plus confectionnées aujourd'hui comme le *matutu*, corbeille kali'na décorée de motif servant à servir les cassaves. Celle-ci est encore présente dans la mémoire des anciens et des ouvrages ethnographiques comme ceux de Roth et d'Ahlbrinck ainsi que les collections conservées dans les musées témoignent de son usage relativement tardif. Par exemple, grâce aux pièces collectées par les frères Penard au début du XX^{e} siècle et conservées au Musée de Leiden, nous sommes assurés que ces vanneries étaient encore tressées au début du siècle. Elles ne sont plus réalisées aujourd'hui et cela depuis au moins une cinquantaine d'années[44].

Outre des informations sur les formes tressées à différentes époques, la plupart des pièces collectées depuis plus de 300 ans sont décorées de beaux motifs géométriques. De toute évidence le caractère esthétique des vanneries portant motifs a fortement attiré les collecteurs qui de ce point de vue ont pu induire une certaine sélection, laissant de côté les objets les plus rustiques. Nous avons ainsi à notre disposition un corpus iconographique relativement important. Celui-ci permettra d'évaluer l'ancienneté des motifs encore tressés aujourd'hui. Remarquons d'ores et déjà, que certains motifs kali'na sont tressés depuis plus de trois cents ans. Avaient-ils à l'époque les mêmes significations et les mêmes noms qu'aujourd'hui ? Pour certains il est difficile de l'affirmer, néanmoins il existe des motifs facilement interprétables car très figuratifs. Ceux évoquant un serpent et une grenouille par exemple me semblent de toute évidence représenter la même chose depuis plusieurs siècles, le serpent ou plus précisément l'anaconda ayant une place très importante dans la mythologie kali'na. J'aborderai plus en détail ces aspects iconographiques et symboliques dans le chapitre 3.

[44] Je discuterai dans la troisième partie de cette thèse des différents facteurs induisant l'abandon de la fabrication et de l'usage des vanneries.

Planche 4 – Les vanneries anciennes

1) *Pagara* de Guyane datant d'avant 1747 (50 cm de long.), ancienne collection du cabinet royal du Danemark, n° EDc72, conservé à l'*Etnografisk Samling, Nationalmuseet*, Copenhague, Danemark



2) Panier vraisemblablement d'origine caraïbe (Kali'na) (40 cm de long.), datant du XIX^{e} siècle, n°71-1934-33-524, Musée du Quai Branly

3) Panier vraisemblablement d'origine caraïbe (Kali'na) (40 cm de long.), datant d'avant 1880, n°231-18, Leiden

Planche 4

4)

5)

Photo 4 et 5 : Paniers vraisemblablement d'origine caraïbe (kali'na) (35 cm de haut), datant de la fin du XVII^{e} siècle, n° 71-1878-32-174 et 71-1878-32-253, Musée du Quai Branly

6) Coffret collecté en Guyane (20 cm de long.), origine inconnue, datant de la fin du XVII^{e} siècle, n°71-1878-32-28, Musée du Quai Branly

Crédits : 1) Photo tiré de Le Fur éd., 2006.

Les voyageurs ont surtout décrit des vanneries utilitaires comme les coffres (*pagara*) ou les ustensiles servant au transport ou à la transformation du tubercule de manioc (hotte, presse, tamis…). Jusqu'à aujourd'hui ces vanneries sont tressées par les différentes communautés suivant les mêmes techniques et sont ornées en partie des mêmes motifs. Ainsi, les pièces muséographiques nous montrent que ces artisans ont, depuis fort longtemps, acquis une grande maîtrise de leur art… art comprenant un corpus esthétique riche et varié. Elles renseignent aussi sur des formes et des motifs toujours connus aujourd'hui mais surtout sur des objets et motifs qui ne sont plus tressés. *In fine*, ces collections anciennes permettent ainsi d'évaluer une certaine régression dans la diversité de cet artisanat mais aussi une certaine évolution dans le style.

Section 2- De la place de la vannerie dans les sociétés rurales traditionnelles de Guyane

Comme le montre les témoignages anciens, la vannerie était présente partout dans un village amérindien. On peut encore le constater de nos jours dans la plupart des foyers ayant gardé un tant soit peu d'activités traditionnelles. Lorsque l'on passe devant un carbet kali'na d'Awala-Yalimapo, de Terre-Rouge, de Bellevue ou de Christiankondre ont rencontrera bien quelque part une hotte en cloche pleine de fruits d'*awara* ou bien vide, renversée ou pendue à une poutrelle. Dans un carbet manioc[45] palikur ont trouvera des tamis servant à préparer la farine destinée à confectionner le couac. De même tout foyer wayana, wayãpi ou teko possèdent des éventails à feu, des paniers ajourés, des presses à manioc ou autres paniers pour conserver les piments boucanés. Bref, les vanneries sont partout dans la vie quotidienne des Amérindiens. Lorsque l'on séjourne dans un de leur village, voir un homme tresser une vannerie devant son foyer ou bien lors d'une réunion de boisson est chose courante, surtout en saison des pluies.

Dans les sociétés rurales créoles et marronnes, la vannerie tenait également une place importante, essentiellement comme pourvoyeuse d'outils liés au transport et à la transformation du manioc. Mais on tressait aussi des chapeaux, des nasses ou des coffres pour conserver le linge. Cependant, chez ces populations, la vannerie n'a jamais eu l'importance culturelle qu'elle revêt chez les ethnies amérindiennes. Et, à part pour quelques formes, la vannerie créole et maronne doit beaucoup à des emprunts faits aux Amérindiens. De plus, comme on le montrera tout au long de ce travail, la pratique de la vannerie créole ou maronne devient aujourd'hui très marginale.

Les vanneries sont avant tout des outils domestiques. Si, aujourd'hui, certaines vanneries ne sont plus utilisées que commercialement, comme nous le verrons dans la troisième partie, elles étaient toutes à l'origine utilisées domestiquement. En effet, avant l'apparition des objets manufacturés occidentaux, les Amérindiens fabriquaient l'intégralité de leurs outils avec des matériaux tirés de leur environnement. Les Amérindiens

[45] Le carbet à manioc comporte la platine qui est une plaque de métal circulaire posée sur trois pierres sous laquelle on allume le feu de bois pour y cuire la galette de manioc. Avant qu'elle soit remplacée par de la fonte, cette platine était en terre cuite, de dimension très inférieure. Sa présence dans un site archéologique indique la culture du manioc.

précolombiens des basses terres tropicales ne connaissant pas la métallurgie, leur outillage était composé de roches et de minéraux polis mais aussi de matériaux tirés du monde animal et végétal. Les dents, os, griffes, carapaces étaient autant utiles pour trancher que pour percer, raboter ou tuer. Mais les végétaux ont servi et servent toujours à fabriquer des outils et des machines, que ce soit pour transporter, presser, tamiser, éventer, piéger ou conserver. Les vanneries sont ainsi depuis des lustres des outils essentiels pour maintes activités de production des populations amérindiennes puis marronnes et créoles rurales, chaque forme étant utilisée pour des fonctions bien précises.

Les vanneries sont majoritairement destinées à la cuisine et au rangement. Les paniers et coffrets de formes et de tailles diverses servent à ranger les parures de plumes, le coton, le piment et autres matériaux. Mais des vanneries sont également utilisées pour des fonctions rituelles et cérémonielles. Néanmoins, l'usage majoritaire est indubitablement celui nécessaire à la transformation du tubercule de manioc.

2-1 Vanneries et manioc

Le manioc est fondamental dans l'alimentation des sociétés forestières de Guyane. Cet arbuste de la famille des Euphorbiacées comprend deux grandes formes, le manioc doux nommé *cramanioc* en Guyane et le manioc amer[46], ces deux formes faisant partie d'une même espèce *Manihot esculenta* Crantz. C'est la forme amère qui est majoritairement cultivée et consommée en Guyane et spécialement chez les Amérindiens. De par son apport important en carbohydrates, sa grande productivité, sa facilité de culture, sa résistance aux agents pathogènes (McKey et Beckerman, 1993) et ses plus grandes capacités de conservation (Mowat, 1989; Dufour, 1993) le manioc amer constitue une ressource alimentaire de choix. Il contient beaucoup plus de calories par hectare que le maïs par exemple (Mowat, 1989). Ses qualités organoleptiques et le grand nombre de recettes réalisables avec cette variété sont aussi des facteurs non négligeables dans les choix de consommation comme le montre l'étude de Dufour (1993) chez les Tukano. Et, comme l'explique Françoise Grenand (1993), les aspects économiques, culturels et sociaux sont tout aussi déterminants dans le choix de cette racine comme aliment de base.

[46] La distinction entre manioc doux et manioc amer est basée sur la concentration des deux tubercules en cyanure hydrolysable. C'est Koch (cité dans Dufour, 1993) qui a établi le premier un barème : au dessus de 100 ppm de cyanure hydrolysable, par racine pelée, le manioc est dit amer et en dessous de ce chiffre, le manioc est dit doux.

Ce tubercule domestiqué est cultivé depuis des millénaires en Amazonie. La plus ancienne trace archéologique de culture du manioc a été retrouvée dans le bassin de l'Orénoque et date de 2000 ans BC (Mowat, 1989). Il est extraordinaire que tant de sociétés aient basé leur régime alimentaire sur un tubercule contenant de l'acide prussique, poison mortel. Les populations amazoniennes mangeant le manioc amer sont parmi les seules au monde à avoir basées leur alimentation sur un aliment toxique (McKey et Beckerman, 1993; Grenand, 1996a).

Ainsi, pour rendre comestible ce tubercule, les Amérindiens ont dû mettre au point tout au long de leur histoire des outils élaborés afin de le transformer en aliments divers et variés. Car c'est tout un ensemble de transformations qui contribue à la détoxication du tubercule. Comme le précise Roosevelt (1980), « *the prussic acid produced by the oxidation of cyanogenic glucosides in manioc roots when they are harvested is extremely volatile and can be driven off by anyone of several simple method of treatments such as washing, sun drying, heating or fermentation*". D'autres de leur côté (Dole, 1960) pensent que la presse est surtout utile pour déshydrater la masse de manioc râpé et, comme Roosevelt (1980), que l'acide prussique volatile est surtout dégradé lors du chauffage ou de la fermentation. Cependant Mc Key et al. (1993) montrent que le chauffage ne suffit pas à dégrader toutes les toxines. Ainsi c'est tout un processus, allant de la déshydratation au chauffage en passant par la fermentation, qui est nécessaire à la destruction des molécules toxiques. Mais la technique la plus efficace pour enlever les toxines reste bien l'essorage grâce à la presse à manioc (Grenand, 1996c; Carneiro, 2000).

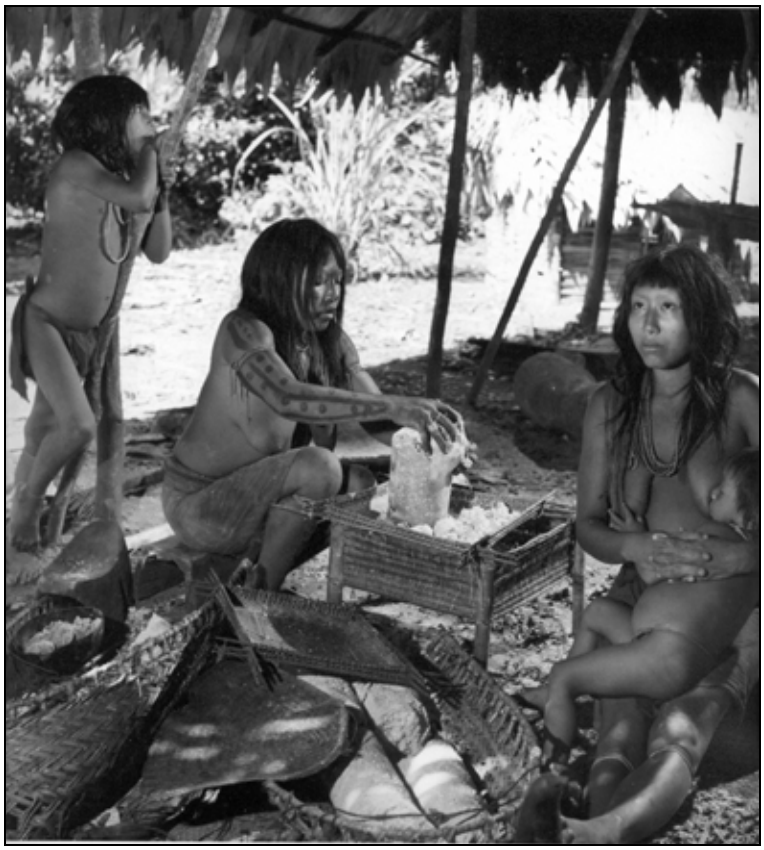
Ce tubercule est hautement valorisé et présent tous les jours dans la vie des Amérindiens que ce soit sous formes de galette (*cassave*), de farine torréfiée (*couac*), de condiment (*tukupi* ou *couabio*), de boisson (*cachiri*), d'empois (*takaka*)[47]. Bien sûr, il existe pour chaque préparation de nombreuses recettes et chaque ethnie a ses variétés différentes.

Le *couac* peut être préparé avec de la masse râpée de manioc moins déshydratée avec un moindre danger pour la santé. Par contre, la *cassave* préparée avec une masse mal déshydratée peut être dangereuse car celle-ci est moins cuite que le *couac*. Le mauvais essorage est un facteur important dans la prévalence de goitre chez des populations ayant un déficit d'iode et ayant une mauvaise maîtrise du processus de détoxification du manioc amer (Jackson, 1993; Prinz, 1993). D'après Pierre Grenand (com. pers.) il existe une recrudescence

[47] Françoise Grenand a écrit deux articles détaillant différentes préparations du manioc chez les Wayãpi (F. Grenand, 1996 a et b, 2006), Daniel Schoepf a lui décrit la cuisine wayana (Schoepf, 1979), Eliane Camargo la bière wayana (2006). Pour la bière de manioc à l'échelle amazonienne on pourra se référer à l'ouvrage édité par P. Erikson (2006).

Planche 5 – La vannerie et le manioc amer

1) *Couleuvre* à manioc wayãpi, Zidock, 2004



2) Femmes wayãpi tamisant la farine de manioc, années 60

Crédits : 2) Photographie de Jean Hurault

de goitre chez des populations paupérisées de Guyane et d'Amazonie brésilienne. Ainsi le remplacement de plus en plus prégnant de la *couleuvre* à manioc par ce que l'on nomme la presse brésilienne[48] pourrait être un facteur non négligeable dans l'augmentation de la prévalence de goitre. Car, si du temps est gagné en pressant davantage de tubercules avec cet engin qu'avec la presse en vannerie, il reste néanmoins moins efficient quant à la déshydratation de la masse de manioc et donc détoxique moins efficacement celle-ci.

La presse à manioc en vannerie est un outil fondamental intimement lié à la consommation du manioc amer par les Amérindiens de Guyane (Métraux, 1928 ; Dole, 1960 ; Carneiro, 2000). Elle est le fruit du génie des populations amazoniennes qui ont inventé cet outil complexe et efficace (Métraux, 1928 ; Nordenskiöld, 1929). Il existe cependant d'autres outils utilisés par les populations des basses terres d'Amazonie permettant de traiter cette racine mais ils sont plus rudimentaires et moins efficaces. Ce sont des nattes à torsion utilisées par les Kayapo (Carneiro, 2000), les Witoto ou les Sherente (Mowat, 1989), des nattes dans lesquelles on presse la masse comme chez les Trumai ; ou bien encore certains Amérindiens, comme les Tapirapé, la pressent directement entre leurs mains (Dole, 1960). En fait, il existe toute une succession d'outils tressés allant de la forme la plus simple à la plus complexe, en l'occurrence, la *couleuvre* à manioc des Guyanes (Carneiro, 2000)[49].

Outre les vanneries utiles à la détoxication, les Amérindiens de Guyane tressent un grand nombre de formes liées au complexe de production d'aliments à base de manioc. Celles-ci sont utilisées pour différents usages allant de la récolte à la consommation. Ce sont des formes utilisées pour son transport (hotte), sa transformation (presse, tamis), sa cuisson (éventails à feu) ou pour le sécher (natte) ; mais aussi pour stocker la farine torréfiée ou les pâtes de *cachiri* dans de grands paniers.

J'ai dénombré 90 formes de vanneries liées au manioc allant de la hotte nécessaire au transport du tubercule au panier servant à conserver le couac en passant par l'éventail à feu. Ce qui en fait la première catégorie d'usage avec 43 % de toutes les vanneries répertoriées en Guyane française, qu'elles soient encore en usage ou non. Il a, en effet, été recensé 211 formes de vanneries. Dans ce total sont comprises les vanneries encore en usage, celles qui ne sont plus utilisées mais qui sont encore présentes dans le savoir des anciens et dans diverses

[48] La presse, dite brésilienne ou encore *cearense* (du nom de l'État du Ceará au Brésil), est composée d'une caisse que l'on remplit d'un ou deux gros sacs de jute ou de sacs postaux pleins de masse râpée de manioc sur lesquelles on placera une plaque de bois. Celle-ci pressera, à l'aide d'un système de vis ou bien de levier en bois, la masse afin d'en faire exsuder le jus toxique.

[49] On rediscutera de la distribution de la presse à manioc dans le chapitre 2.

sources ethnographiques du début du XX^{e} siècle, ainsi que de nouvelles formes tressées uniquement pour la vente. Signalons tout de suite qu'ici comme dans tout le reste de cette thèse chaque fois que seront dénombrées des vanneries, chaque forme sera prise en compte. Par exemple, chaque communauté tresse une presse à manioc ayant le même usage et une forme globale identique mais toutes sont des vanneries différentes car elles ont chacune leurs particularités de forme et portent chacune un nom différent. Il existe donc autant de variétés de *couleuvre* en Guyane que de communautés qui la fabriquent.

On peut retrouver dans le tableau n° 1 la répartition du nombre de vanneries en fonction de chaque catégorie d'usage.

Cinq catégories d'usages ont été définies et classées en fonction de leur usage. Chez ces populations, il n'y a pas de terme générique pour la vannerie mais un verbe spécifique pour désigner l'activité[50]. Par contre la plupart des vanneries sont intimement liées à des usages précis ; ainsi il m'a semblé pertinent de les présenter en fonction de leur usage. On pourrait rétorquer que cette classification est arbitraire ; je pense néanmoins qu'elle permettra de comprendre à la fois pourquoi cet artisanat reste toujours relativement prégnant dans ces communautés contrairement à d'autres artisanats mais aussi de mieux appréhender le symbolisme et les représentations qui lui sont liés.

La première catégorie est celle déjà citée des vanneries attachées au manioc amer. On se rend compte de l'importante que tient cette plante dans la confection d'une grande diversité d'outils[51]. La place centrale de la vannerie dans le processus de production des aliments à base de manioc est, comme je le montrerai par la suite, un des facteurs majeurs jouant sur le maintien de cet artisanat.

La deuxième catégorie comprend des formes utilisées pour le rangement, le stockage ou la cueillette. Ce sont des paniers, corbeilles, hottes, coffres ou coffrets essentiellement utilisés pour rapporter les produits de collecte, de chasse, pour ranger les ouvrages de coton des femmes, les plumasseries masculines ou divers autres attirails masculins ou féminins. Cette catégorie est la deuxième par le nombre de formes tressées avec 72 vanneries recensées soit 34 %. Elle montre la place importante que tient la vannerie dans l'ameublement de ces sociétés. Quasiment tous les objets de rangement, de transport et de stockage sont traditionnellement des vanneries dans les sociétés forestières de Guyane à part la bière de

[50] Ce terme est d'ailleurs souvent commun au travail de la vannerie mais aussi du coton ou de la poterie.
[51] Chez les Ye'kwana du Venezuela, 10 vanneries sur 18 répertoriées (soit 55 %) sont liées au processus de transformation du manioc amer (Hames et Hames, 1976 : 4).

manioc ou *cachiri* temporairement stockée dans des poteries ou des canots en bois[52] ainsi que les gourdes servant à stocker des liquides ou des semences. Contrairement à d'autres zones plus sèches des néotropiques comme le Chaco, les sociétés de Guyane n'ont jamais tissés de filets en fibres de broméliacées utilisés pour le transport (Métraux, [1946] 1982: 87). Les contenants en bois ne semblent pas non plus avoir été beaucoup utilisés par les Amérindiens[53] contrairement aux sociétés marronnes qui excellent dans le travail du bois. Notons que de toute façon les sociétés forestières des basses terres d'Amazonie ne sont pas des sociétés où l'on conserve longtemps, que ce soit des aliments, des semences ou autres boutures, ou autres objets, à l'exception notable des plumes.

La troisième catégorie regroupe des vanneries utilisées lors de cérémonies et de danses. Elle regroupe 7 % des formes recensées. Il s'agit soit de vanneries portant des plumes pour les danses, soit de treillis de vannerie enserrant des insectes pour les rites d'imposition des fourmis et des guêpes ou bien, plus rare, des instruments de musique.

Pour fixer les plumes afin de confectionner les parures ou autres masques deux grandes techniques d'assemblages existent, l'amarrage et le collage (Schoepf, 1971 : 28) : soit les plumes sont directement fixées sur le corps en les collant à l'aide de résine, soit elles sont accrochées sur des bandes de coton tissés ou insérées sur des couronnes, des casques ou des cimiers tressés. Si pour les Amérindiens l'art de la plumasserie ne rentre pas strictement dans l'art de la vannerie, il n'en reste pas moins que ce sont bien souvent les mêmes artisans, qui en Guyane, excellent à tresser les vanneries et à confectionner les ouvrages en plumes. Ainsi je traiterai dans ce travail des vanneries portant plumes, d'autant plus que les matériaux et techniques sont identiques à ceux utilisés pour les vanneries courantes.

Les vanneries servant aux rites d'imposition des insectes, véritable rituel de passage, tiennent une place importante chez les Amérindiens de Guyane. Elles sont utilisées soit lors de fêtes spéciales regroupant plusieurs villages, soit à l'intérieur du foyer, le plus souvent lorsqu'une jeune fille a ses premières menstrues.

Une seule vannerie est utilisée comme instrument de musique cérémoniel chez les Kali'na.

[52] Les canots à *cachiri* sont toujours utilisés aujourd'hui chez les Wayãpi de Trois-Sauts.

[53] Les coffrets en bois utilisés par les Urubu Ka'apor pour y entreposer leurs parures de plumes (Schoepf, 1971a: 24) semblent être une exception, à moins qu'ils ne soient issus d'emprunts. Seules les parures de plumes sont conservées dans ces boîtes en bois, les choses usuelles, aliments et petits objets étant rangés dans des paniers et corbeilles (Ribeiro, 2002: 144).

Tableau 1 – Nombre de vanneries par catégories d'usages

Usages	**Nombre de vanneries recensées**									
	Aluku	**Arawak**	**Créoles**	**Kali'na**	**Palikur**	**Teko**	**Wayana**	**Wayãpi**	**Total**	**%**
Vanneries liées au manioc	6	10	7	13	10	14	16	14	90	43
Vanneries pour le rangement, stockage, cueillette	2	4	5	11	3	9	21	17	72	34
Vanneries cérémonielles	0	1	0	4	1	2	4	2	14	7
Vanneries diverses	1	2	4	1	3	1	5	4	21	10
Vanneries commerciales	0	5	0	3	6	0	0	0	14	6
Total par ethnie	9	22	16	32	23	26	46	37	211	100

La quatrième catégorie est plutôt une non-catégorie car elle regroupe les vanneries ne se rangeant pas dans les quatre autres. Ce sont des chapeaux, des nattes pour dormir, des épuisettes ou des nasses pour pêcher. Cette catégorie représente 10 % des formes recensées.

Enfin, une cinquième catégorie regroupe des vanneries nouvelles confectionnées uniquement pour la vente. Ces néo-formes sont réalisées essentiellement par des femmes (Davy, 2002) ; je m'y attarderai plus largement dans la troisième partie de cette thèse. Les formes de cette catégorie représentent 6 % du total des pièces recensées. De par leur aspect moderne, et contrairement aux autres formes dites traditionnelles, les artisans les tressant montrent une large part d'innovation. Je n'ai donc pas multiplié le nombre de formes recensées mais je les ai plutôt regroupées en classes de type corbeille, panier, poupées, animaux, napperons…

Dans le chapitre suivant seront décrites en détail toutes les vanneries de Guyane. Voyons maintenant qui tresse ces objets et qui les utilise.

2-2 Une activité masculine

Dans les sociétés amérindiennes de Guyane, c'est l'homme qui est le producteur de vannerie. Et, dans un foyer, si l'homme tresse les vanneries, l'utilisation quant à elle est quasi exclusivement l'apanage des femmes, chaque mari devant fournir son épouse en vannerie.

La répartition des tâches domestiques dans les sociétés amazoniennes est largement inféodée au sexe de l'individu. La division du travail en fonction du sexe est la forme souvent dominante dans les sociétés non-industrielles et, surtout liée à la diversité et à la complémentarité de leurs activités. Les sociétés rurales de Guyane ne font pas exception à cette règle. Le tableau n°2 dresse un inventaire des activités réparties en fonction du genre.

Tableau 2 - Répartition des activités de production en fonction du genre chez les Amérindiens de Guyane

Activités masculines	Activités féminines
Ouverture de l'abattis et défrichage	
Fabrication de pirogues	Plantation, entretien de l'abattis, récolte
Chasse	Travail du coton (hamac, porte bébé)
Pêche	Transformation et préparation des aliments
Plumasserie	Pêche
Vannerie	Céramique
Fabrication d'arcs et de flèches	Travail des perles
Cueillette	Cueillette
Construction des maisons	

Lors des nombreux mois d'enquêtes parmi les différentes communes, je n'ai rencontré et vu tresser quasiment que des artisans masculins. Chez les communautés créoles et marronnes, il existe quelques femmes tressant, mais elles ne sont pas majoritaires. Tandis que chez les Amérindiens cette règle est absolue et générale à toute l'Amazonie, à part quelques cas marginaux comme chez les Arawété (Viveiros de Castro, 1992), les Bororo (Lévi-Strauss, 1964) ou les Yanomami (Biocca, 1968) par exemple. Ce n'est que récemment que l'on a pu observer en Guyane des femmes amérindiennes palikur tresser des vanneries et dans des formes modernes destinées au commerce (Davy, 2002). En effet, en 1925 les femmes ne tressaient pas encore paniers et corbeilles (Nimuendaju, 1926), seuls les hommes commençaient à confectionner ces formes empruntées. Des femmes Arawak-Lokono, du Guyana à la Guyane française, tressent aussi des néo-formes pour la vente. Cette féminisation de la vannerie fera l'objet d'un développement dans la troisième partie.

Traditionnellement, il est donc clair que la vannerie est sans conteste un artisanat masculin, pendant de l'artisanat féminin par excellence, la céramique[54].

Quand on demande à un artisan pourquoi il n'y a que les hommes qui tressent, on assiste souvent à son étonnement. Il va de soi pour eux qu'une femme ne peut confectionner une presse ou un tamis ni des motifs sur les paniers. Certains ajoutaient même : « *les femmes ne sont pas assez fortes pour ça, c'est un travail d'homme* ». La pratique de la vannerie est constitutive de l'identité de l'homme amérindien et il existe des interdits stricts sur la pratique de cette activité masculine par une femme. Elles ne peuvent en aucun cas tresser des motifs, sous peine de graves dérèglements sanitaires ou sociaux. Les Wayana avancent que si une femme tresse des motifs (*tïmilikhem*), son enfant risque d'avoir les membres paralysés, d'être handicapé. Pour les Amérindiens de Guyane, que la vannerie soit masculine tombe sous le sens, c'est leur sens commun comme l'entend Geertz (1986). C'est évident pour eux au même titre que la céramique est une tâche féminine ou que, pour un Wayãpi, il soit interdit de tuer un anaconda sous peine de faire tomber une forte pluie. On verra par la suite que cet interdit lié au travail de la vannerie est en partie dû à la matière première.

Savoir tresser était une condition *sine qua non* pour être considéré comme un homme accompli, au même titre que savoir chasser ou pêcher et auparavant fabriquer un arc et des flèches, construire sa pirogue et sa maison (Kloos, 1971: 80). Si un jeune homme voulait prendre femme, il lui fallait maîtriser l'art de la vannerie, la quasi-totalité des outils entrant dans le processus de production alimentaire à base de manioc étant faite d'objets tressés. Or si la confection des vanneries est l'apanage de l'homme, toutes les tâches tournant autour du manioc incombent aux femmes. Hurault (1968 : 61) précise que, chez les Wayana, un père ne donnera pas sa fille à un homme incapable de fabriquer le *katali tïmilikhem* ou hotte ouverte portant motifs ; de plus, pour se marier, le jeune homme wayana offrait à sa belle-mère une natte en arouman portant motifs, nommée *apitu* afin de montrer sa dextérité à tresser. Chez les Palikur, les présents les plus appréciés qu'un jeune homme puisse apporter aux parents de sa fiancée sont le tamis et la presse à manioc (Mattioni, 1975 : 43). Chez les Arawak-Lokono, lorsqu'un couple venait de se marier, le jeune homme devait offrir à sa belle-mère une *couleuvre* à manioc richement décorée ainsi qu'un *kweke* (hotte en cloche). Un ancien kali'na raconte qu'avant, lorsqu'un homme voulait prendre femme, on asseyait les futurs époux côte à côte et un ancien donnait à l'homme un brin d'arouman (*Ischnosiphon sp*.). On lui demandait de tresser une boule appelée *mope-po*, graine de mombin (*Spondias mobin*),

[54] Chez les Achuar, Descola (1986 : 373) considère également la vannerie et la poterie comme deux activités paradigmatiques.

pour faire montre de sa dextérité avec l'arouman. Il devait ensuite l'attacher autour du cou de sa future femme. S'il ne savait pas tresser cet objet, il n'avait pas le droit de vivre avec elle.

Roth rapporte une histoire arawak contant comment un jeune garçon eut du mal à se marier car il ne savait pas tresser la hotte *kweke* utile pour récolter des crabes ; un ami dut lui apprendre à tresser cette hotte mais également coffret, presse, tamis et éventails à feu afin qu'il puisse trouver une épouse (Roth, 1915: 316). Il évoque aussi dans cette histoire les épreuves qu'un jeune homme devait accomplir afin de recevoir une jeune fille en mariage. Il devait flécher le nid d'un pic debout sur un canot, remplir un grand nombre de hottes avec des crabes ainsi qu'ouvrir et nettoyer un abattis en un minimum de temps.

S'il n'existait pas de cérémonie de mariage à proprement parler chez les Amérindiens de Guyane, il n'en reste pas moins que, dans toutes les communautés, le père et la mère pouvaient refuser la main de leur fille à un jeune homme qui ne maîtrisait pas toutes les tâches imparties à un homme accompli. Á propos des Wayãpi, P. Grenand précise que « *savoir chasser, savoir faire toutes les vanneries pour sa femme, savoir faire un abattis sont les seuls critères sur lesquels une femme peut se récrier lorsqu'on lui propose un mari* » (Grenand P., 1982: 120).

La place importante de la vannerie dans ces sociétés était déjà la même il y a 400 ans ; l'anonyme de Carpentras ([1620] 1990 : 193) nous rapporte à propos des Caraïbes insulaires que pour se marier, il fallait que le jeune homme « *sache bien tirer de l'arc, bien pêcher, faire une maison, des paniers de toutes grandeurs où ils serrent beaucoup de hardes qu'ils nomment* ***baccara****, qu'ils fassent bien un* ***matoto****, un* ***catauli*** *et qu'il fasse un jardin…* »[55]. Bref, le père en devenir doit être capable de procurer à son foyer les ressources et les outils nécessaires pour vivre normalement. Encore aujourd'hui un homme qui ne sait pas tresser les ustensiles utiles à la transformation du manioc se fera railler par les autres au risque que sa femme aille voir ailleurs ! Et comme me l'ont signalé des informateurs palikur ou wayãpi, « *savoir faire de la vannerie, c'est le bac indien ! ».*

De plus, un homme est fier de savoir confectionner les objets traditionnels et un certain prestige en est tiré. On peut déduire que la vannerie est vectrice d'identité. La femme sera fière de son mari habile artisan et pourvoyeur en ustensiles domestiques au même titre que s'il est bon chasseur ou bon pêcheur. Evidemment, aujourd'hui, un homme qui ne sait pas tresser peut compenser son manque de savoir-faire en achetant les ustensiles pour sa

[55] Le *baccara* est un coffre en vannerie servant à ranger le linge, le *matoto* une table corbeille utilisée pour déposer les galettes de manioc et le *catauli* une hotte portée par les femmes pour rapporter les produits d'agriculture.

femme. Mais, avant que l'argent n'arrive dans ces sociétés, les femmes ayant un mari fainéant ou malhabile ne sachant pas tresser (chose rare) devaient aller voir un père ou un frère pour lui fournir l'outil en question. Il en ressortait un certain mépris pour cet homme, pas vraiment homme. Comme Pierre Clastres (1966) le dit dans son article « L'Arc et le Panier » sur les Guayaki, où l'arc est l'apanage des hommes et le panier celui de la femme, en Guyane française la fabrication des vanneries est constitutive de la masculinité, la confection de la céramique et la transformation du coton de la féminité.

Traditionnellement, tous les jeunes garçons regardent dès leur plus jeune âge les hommes de leur parenté tresser un tamis ou un panier. Puis vers l'âge de 8-10 ans, ils commencent à imiter leur père ou un oncle en utilisant des lames préparées à leur intention ou bien des brins d'*arouman* de moindre qualité. Ils commencent par apprendre à tresser les formes les plus simples comme les paniers ajourés à trois nappes enchevêtrées jusqu'aux vanneries plus élaborées qu'ils devront savoir confectionner lorsqu'ils atteindront l'âge du mariage. Ensuite tout au long de sa vie l'homme amérindien affinera sa technique et augmentera son corpus iconographique, pour les plus doués et les plus motivés. Néanmoins, traditionnellement, un jeune homme « bon à marier » doit savoir tresser les vanneries essentielles liées au manioc pour qu'une famille accepte de lui donner leur fille.

Comme nous le rappelle Sahlins, au sein d'un genre, « *les processus de production dans ce type de sociétés sont unitaires et non parcellisés, ils n'impliquent pas une division élaborée du travail, de sorte que le même groupe ou individu motivé peut mener à terme l'entière procédure depuis l'extraction des matières premières jusqu'à la fabrication du produit achevé* » (Sahlins, 1976: 122). C'est le cas de la vannerie, l'artisan récoltant et tressant lui-même tous ses ouvrages. Il ira récolter seul ou avec des membres de sa parenté la matière première puis tressera son ouvrage près de sa maison ou bien en discutant et buvant du *cachiri* lors des fêtes de boisson.

Dans ces sociétés il n'existe donc pas de spécialistes à proprement parler, tout homme doit savoir tresser tous les ouvrages tels qu'il l'a appris avec un parent durant sa jeunesse. Berta Ribeiro (1989) l'a montré pour les sociétés indigènes du Brésil, l'apparente unité des savoirs mérite cependant d'être nuancée. Si tous les hommes se doivent de maîtriser la confection des vanneries élémentaires, il existe néanmoins certaines personnes plus habiles que d'autres, sachant tresser un plus grand nombre de formes ou de motifs. Aujourd'hui en raison de la perte de la transmission du savoir, il existe un nombre grandissant d'hommes, souvent les plus jeunes, qui ne savent plus tresser. C'est le cas des Amérindiens du littoral,

Kali'na, Palikur ou Arawak chez qui il existe en conséquence des spécialistes tressant des vanneries et les vendant à des foyers dans lesquels l'homme ne sait pas ou ne peut plus tresser en raison d'un travail salarié par exemple. La concentration du savoir technique dans les mains de quelques personnes va ainsi en grandissant dans le monde rural guyanais (Orru, 2000).

Par contre à l'intérieur de la Guyane, chez les Wayana ou les Wayãpi il est encore rare qu'un père de famille ne tresse pas. Pourtant, les hommes sachant faire de nombreuses formes, maîtrisant un grand nombre de motifs, sont reconnus et connus de tous, considérés avec respect[56]. Le fait de bien dominer cet artisanat dénote un homme connaissant bien sa culture, car comme je l'évoquerai plus bas, les motifs et les formes sont des marqueurs ethniques. De plus, en représentant des animaux mythiques les motifs sont de véritables supports de la mémoire collective. D'ailleurs aujourd'hui peut-être plus qu'hier, dans des sociétés où le savoir traditionnel se délite, un homme connaissant les techniques traditionnelles sera considéré par les plus jeunes comme un véritable « Indien » comme j'ai pu l'entendre dire par de nombreux jeunes du littoral ou de l'intérieur.

La vannerie était une activité parmi d'autres pour les sociétés rurales de Guyane, chaque homme et femme étaient des pluriactifs et, jusqu'à aujourd'hui, un artisan vannier pratique aussi toutes les activités attribuées aux hommes. La spécialisation est de son côté un phénomène d'apparition récente. Il est donc important de préciser que l'artisanat est une activité parmi d'autres et qu'elle n'est pas forcément prioritaire à certains moments de l'année, comme en saison sèche, période où l'on coupe et brûle les abattis. Ainsi, les Amérindiens étant tous des pluriactifs, l'artisanat n'est jamais leur unique activité de production.

[56] Comme l'écrit justement Darcy Ribeiro « *seul celui qui a vécu dans un village indigène isolé peut évaluer l'importance que les Indiens attribuent à la virtuosité technique, l'orgueil avec lequel ils exhibent leurs chefs d'œuvres qui, en fin de compte, constitue toute leur richesse et la meilleure source de prestige* » (1979 : 257).

2-3 Vanneries féminines, vanneries objets d'échanges

2-3-1 Des vanneries à usages féminins

Si les vanneries sont toutes tressées par les hommes, elles sont majoritairement utilisées par les femmes (62 % des formes). Ce sont majoritairement des vanneries liées au manioc et pour stocker le coton. Les hommes, eux, n'utilisent que 19 % des vanneries qu'ils confectionnent, ce sont des coffrets pour ranger les parures de plumes, les cimiers ou autres ustensiles[57]. Enfin 19 % sont utilisées par les deux sexes : ce sont les épuisettes et quelques paniers. Notons l'exception de la hotte temporaire en feuille de palmier wassay (*Euterpe oleracea*) ou en comou (*Oenocarpus bacaba*) qui peut être à l'occasion tressée par les femmes amérindiennes et qui est utilisée indifféremment par les deux sexes. C'est le cas quand il s'agit de rapporter des produits de cueillette d'une expédition en forêt.

Dans le tableau suivant sont classées les formes utilisées en fonction du sexe chez les différentes communautés de Guyane. Je n'ai pas pris en compte les onze néo-formes tressées par les Arawak et les Palikur car elles ne sont pas employées domestiquement, mais uniquement destinées à la vente.

Tableau 3 - Répartition de l'usage domestique des vanneries par genre

Vanneries	Aluku	Arawak	Créole	Kali'na	Palikur	Teko	Wayana	Wayãpi	Total	%
utilisées par les femmes	6	10	9	18	10	17	31	19	120	62
utilisées par les hommes	1	4	3	6	4	4	8	8	38	19
utilisées par les deux sexes	2	3	4	5	3	5	7	9	38	19

L'homme demeure le pourvoyeur d'ustensiles utiles à sa femme pour des tâches liées à un aliment de base, le manioc amer. Sans ces ustensiles, la production des produits dérivés du manioc serait impossible. Ici, comme dans l'agriculture sur brûlis on devrait plus parler de complémentarité que de division sexuelle du travail. Chaque femme possède ses vanneries que son mari lui tresse : sa hotte pour le transport des tubercules de l'abattis au village, ses presses à manioc, ses tamis, ses éventails à feu, ses nattes à galettes, ses corbeilles à farine.

[57] De même chez les Waiwai, les vanneries utilisées par les hommes sont rares, essentiellement les coffrets (Yde, 1965).

Tous ces objets lui appartiennent, ils sont utilisés jusqu'à ce qu'ils soient usagés puis jetés, jamais très loin du foyer et laissé là à se décomposer. Comme je l'expliquerai plus bas, en aucun cas les vanneries ne sont brûlées. On les laisse toujours se décomposer naturellement, chose qui d'ailleurs se fait assez rapidement dans ce milieu tropicale humide. Il existe néanmoins une exception, lors de la mort d'une femme kali'na il peut arriver que l'on incinère avec elle ses paniers domestiques ou bien que l'on dépose ses vanneries dans la tombe.

Une autre activité importante dans la vie des femmes amérindiennes est le travail du coton[58]. Comme pour le travail du manioc, elles en contrôlent la production de la plantation à la transformation. Avec cette fibre, les femmes font les hamacs pour leur mari et leurs enfants ainsi que les porte-bébé. Filer le coton est une activité très présente dans la vie d'une femme amérindienne. Dés qu'elle a un peu de temps libre, elle prendra son fuseau pour faire grossir sa pelote de fil. Très tôt, les jeunes filles se doivent d'apprendre à filer le coton et auparavant une jeune mariée devait tisser un hamac pour son époux, cette tâche faisant partie des activités qu'une femme amérindienne se doit de maîtriser pour être reconnue. Les Kali'na brûlaient d'ailleurs la bourre de coton dans les mains de la jeune fille ayant ses premières menstrues afin qu'elle ne soit pas fainéante mais courageuse à effectuer les tâches féminines qui lui incombent (Kloos, 1969, 1971; Ahlbrinck, [1931] 1956). Si l'instrument de base de ce travail est bien le fuseau[59], les femmes, essentiellement kali'na et wayana mais aussi dans une moindre mesure teko et wayãpi, possèdent toutes un assortiment de paniers destinés à ranger la pelote, son fuseau ainsi que la bourre de coton non filée. Elles possèdent aussi nattes et corbeilles afin de faire sécher la bourre de coton. La plupart de ces paniers et corbeilles sont joliment ornés de motifs bicolores et gardés précieusement par les femmes. Ces mêmes paniers servent également aux femmes pour ranger leurs menus objets personnels comme les colliers ou bracelets en perles. Mais aujourd'hui, seules les vieilles femmes en possèdent. Ces vanneries sont, avec les hottes et les coffrets en arouman, les pièces les plus richement ouvragées. Ces paniers à coton sont les équivalents des coffres et coffrets masculins. Il existe un grand nombres de formes pour ces paniers : à fond carré, hexagonal, à pointe, avec des flancs droits ou renflés…

[58] Sauf chez les femmes palikur qui ne fabriquent pas de hamac et les femmes Arawak-Lokono tressant, elles, leur hamac en fibre de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*).
[59] Il n'existe pas de métier à tisser horizontaux élaborés chez les Amérindiens de Guyane à part chez les Wayãpi et les Teko. Le métier se résume la plupart du temps à deux pieux plantés en terre et séparés de la longueur congrue.

Ainsi les vanneries sont essentiellement produites et utilisées à l'intérieur de l'unité familiale, de la maisonnée. Comme l'a avancé Sahlins (1976 : 239), l'économie de ces sociétés privilégie le mode de production domestique.

Il existe un échange entre les hommes et les femmes, dans la mesure où l'homme fabrique des ustensiles pour que la femme prépare la cuisine ou pour stocker des aliments et pour qu'elle mette son coton et son ouvrage en cours dans un panier. Ainsi, les femmes reçoivent des outils permettant de transformer le manioc en aliments divers et variés qu'elles offriront à leur mari, enfants et membres de la parenté voire même au village entier lors des fêtes de boissons par exemple. Si chaque père de famille doit savoir tresser les vanneries essentielles à la production alimentaire du nouveau foyer afin de nourrir sa famille (galettes ou la farine torréfiée de manioc), toute femme doit aussi préparer le fameux *cachiri* ou bière de manioc pour pouvoir inviter des convives à des réunions de boisson plus ou moins importantes suivant le contexte.

En effet, la bière de manioc ou *cachiri*, largement utilisée dans tous le bassin amazonien (Erikson éd., 2006) est un véritable ciment social présent dans la moindre des festivités (Grenand, 1996a). Ainsi, les femmes offrent au nom de leur mari, du *cachiri* lors de fête de boisson, créant ainsi du lien social entre consanguins mais aussi affins ; et, en reprenant l'heureuse formule de F. Grenand : « *pour tout Wayãpi, la réussite dans l'existence se traduit par ce principe duel de base : « avec mon gibier et mon poisson, mon épouse peut offrir des repas collectifs à mes amis et mes parents ; avec la bière de manioc de mon épouse, je peux offrir une fête à la collectivité* » (Grenand, 1996b: 76). Comme l'on souligné les technologues culturels, l'action technique est productrice de vie sociale (Digard, 1979).

De même, l'homme donne des paniers pour que sa femme y mette ses ouvrages de coton, et celle-ci offre en retour un hamac à son mari, et utilise un porte-bébé en coton pour transporter leur nourrisson. Nous avons là un système de don/contre-don qui s'établit à l'intérieur d'un foyer à travers cette activité de vannerie. Comme l'a montré Godelier ([1982] 1996 : 33) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, tous les moyens de production sont fabriqués par les hommes rendant les femmes dépendantes de ceux-ci matériellement. Le don est un moyen de rendre dépendant celui qui reçoit et donc d'induire un rapport de supériorité entre le donneur et le receveur, mais le don entraîne également une certaine solidarité (Godelier, [1982] 1996), un « *coefficient de sociabilité* » comme le dit si bien Sahlins (1976: 236). Dans notre cas, l'homme en tressant tous les outils liés au complexe du manioc rend ainsi dépendant son épouse et affirme sa supériorité sur celle-ci en tant que producteur d'outils. Mais, il instaure aussi une solidarité et une complémentarité dans le foyer.

2-3-2 Vannerie et échanges interethniques

Les vanneries font aussi l'objet d'échanges au delà du groupe de parenté ou de la communauté. Ainsi, il existe des échanges symétriques intra-ethniques notamment chez les Wayãpi. Lors de la fête de la danse du *tapekwa*, éventail à feu, les hommes tressent en grande quantité une forme particulière d'éventail à feu nommée *tapia'ilena* (emplacement de la fourmi *Neoponera commutata*). Ces éventails servent, comme leur nom l'indique, à y ficher des fourmis avec lesquelles les femmes sont piquées lors de la danse. À la fin des festivités, ces ustensiles sont partagés entre toutes les femmes (P. et F. Grenand, com. pers.).

De même, chez les Wayana ou les Teko, il semble avoir existé des échanges de vanneries lors de fêtes rassemblant plusieurs villages. À cette occasion des vanneries décorées de motifs bicolores étaient troquées, troc intra-ethnique rehaussant le prestige de certains. Hurault (1968) décrit les cérémonies d'échanges rituels wayana nommées *taakai*. Ces cérémonies avaient pour but de créer ou de maintenir des relations d'amitié entre deux villages « *le village A invite le village B à une beuverie de cachiri fondée sur un échange symbolique. Les A ont fait savoir qu'ils désiraient tels objets : par exemple un grand pot à cachiri, une vannerie, des pointes de flèches… Les B viennent au jour fixé l'apporter, et ils reçoivent le cachiri en paiement. Chaque* taakai *est un rite d'échange complet* » (Hurault, 1968 : 76).

Aussi, lors de la grande fête du *maraké* où les impétrants, ou *tepiem,* sont piqués avec des treillis tressés pleins de fourmis ou de guêpes, les parrains de ces derniers reçoivent en remerciement les nattes à galette de manioc, *opoto*. Ces vanneries ont été tressées par les impétrants et utilisées par leur parrain afin de les éventer lors de la danse. C'est aussi sur ces nattes que l'on dépose les magnifiques et importants cimiers en vannerie, *olok*. Par contre, la vannerie supportant les cimiers, les nattes de vannerie ou les grands paniers à pieds (*maipuli eni*) ne sont pas gardés[60].

On notera que tous ces échanges sont intra-ethniques. Et, contrairement à d'autres produits, les vanneries n'ont probablement pas fait l'objet d'échanges inter-ethniques importants sur le plateau des Guyanes, comme cela a été décrit pour les planches à râper le manioc ou les sarbacanes par exemple (Butt Colson, 1973). Seul Farabee ([1924] 1967 : 23)

[60] Les plumes sont elles conservées, et rangées précieusement dans des coffres ou *pakala* en vannerie.

évoque un échange de coffre en vannerie « *from tribe to tribe* » entre les Makusi, les Waiwai et d'autres Karib des Guyanes.

Dans d'autres régions amazoniennes, il a été montré que des échanges inter-ethniques de vannerie existent ou ont existé. Chez les Ye'kwana, en raison d'une acculturation grandissante, a lieu un échange de vanneries entre des groupes de l'aval et de l'amont mais aussi entre ces derniers et les Yanomami se procurant ainsi des outils utiles à la transformation du manioc amer nouvellement introduit chez eux (Hames et Hames, 1976). Descola (2005 : 479) cite l'exemple des Tukano orientaux chez lesquels existe une « *complémentarité artisanale* », les Bara étant spécialisés dans la fabrication de pirogues, les Tuyuka dans celle des presses à manioc, les Desana dans celle des tamis, les Tatuyo dans celles des pipettes à drogues et les Tukano dans celle des tabourets. On retrouve un schéma similaire entre leurs voisins du Uaupès : des échanges institutionnalisés ont lieu entre les Wanano, les Baniwa et les Tukano mettant en jeu tamis et panier à manioc, banc de chamane et planche à râper le manioc (Chernela, 1992).

En Guyane, il ne semble pas qu'il y ait eu ni d'échanges similaires ni ce genre de complémentarité faisant entrer en jeu des vanneries. Je pense qu'une des raisons principales est que ces dernières sont des marqueurs ethniques forts avec un style particulier pour chacune des ethnies (cf. infra), mais aussi parce que la vannerie est une tâche masculine hautement valorisée comme je l'ai montré plus haut. Un bon vannier est *de facto* un preneur de femmes, ce qui peut être source de conflits au niveau intertribal en l'absence d'une codification stricte des échanges.

Il a néanmoins existé des échanges à petites échelles entre les Wayana et les Wayãpi comme nous le laisse supposer des emprunts de formes entre ces deux ethnies mais ces échanges ne se sont pas restreints aux vanneries (Grenand P., 1982).

Entre les Kali'na et les Wayana, outre les guerres, il a existé des échanges d'objets manufacturés venant de la côte jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle au moins d'après Coudreau (1893 : 557), certains Kali'na s'étant même installés sur le moyen Marouini non loin de villages wayana. Ainsi, des échanges de vanneries, mais également de techniques, ont probablement eu lieu. En effet, des coffres wayana, collectés à la fin du XIX^{e} siècle par le célèbre explorateur Coudreau et conservés au Musée du Quai Branly, semblent de facture kali'na.

Ainsi, des échanges de vanneries entre les ethnies amérindiennes ont existé mais probablement pas de manière institutionnalisée. Van Velthem (2006), allant ainsi dans le sens des allégations de Farabee (*ibid.*), a d'ailleurs avancé l'idée que les hottes, coffres et les

autres paniers contenant des produits d'échanges ont pu, eux aussi, faire l'objet de troc ou de don.

Par contre, il semble plus évident qu'il a existé des échanges entre les groupes amérindiens et les groupes marrons comme les Aluku et les Ndjuka. Koelewijn et Rivière le soulignent pour les Tilio « *from at least the middle of the 19th century the Trio had access to a very limited supply of Western manufactured goods, obtained by trade with Bush Negroes who, in return, sought* ***basketwork for processing manioc****, hunting dogs, and other goods*" (Koelewijn et Rivière, 1987: 5). Il a existé le même phénomène en Guyane sur le Maroni entre les Aluku et les Wayana et entre les Ndjuka et les Kali'na et les Wayana[61]. Les échanges de biens entre les Wayana et les Aluku se sont développés « *dans une logique de complémentarité et sur un mode partenarial impliquant des individus liés par une relation très personnalisée, pérenne et conjuguant de multiples niveaux de solidarité* » (Dupuy, 2005: 64). Comme je le montrerai plus bas, chez les deux peuples marrons cités plus haut le style des outils entrant dans le processus de détoxication du manioc sont en tout points semblables à ceux wayana ou kali'na. La presse à manioc, vannerie la plus délicate à tresser, a dû tout spécialement faire l'objet de ce troc. Pour les Wayana, le troc avec les Aluku et les Ndjuka a été pendant longtemps le seul moyen de se procurer des objets manufacturés occidentaux, comme les haches, sabres et couteaux en métal ou les hameçons par exemple. Les Aluku et les Ndjuka s'ils sont indéniablement de grand sculpteurs sur bois ne semblent jamais avoir été de grands vanniers. Ils ont tressé et tressent encore des paniers, des hottes ou des tamis mais ils ont probablement toujours majoritairement troqué la presse à manioc même si ça et là certains d'entre eux savaient la tresser. Il est très probable qu'il s'agissait d'un cas de complémentarité comme je l'ai évoqué plus haut. Et, aujourd'hui plus que jamais les Aluku achètent de nombreuses vanneries aux Wayana (Fleury, 1991: 81).

Par contre, les Créoles du littoral ont maîtrisé et maîtrisent encore aujourd'hui, pour un nombre très faible d'entre eux certes, la fabrication des outils entrant dans le processus de préparation du manioc. Ces formes, comme la majorité des vanneries, ont été empruntées aux Amérindiens, mais les Créoles ont dû très tôt savoir maîtriser leur confection. Les ancêtres esclaves des Créoles ont dû se mettre à confectionner tamis et presse dès le XVIII^{e} siècle (Le

[61] Dans le Choco colombien, il existe le même type d'échanges entre une communauté noir marron offrant des produits manufacturés aux Amérindiens Embéra contre du maïs, des œufs, des pirogues et des vanneries (Losonczy, 1997: 139).

Roux, 1994) afin de préparer le manioc qui constituait la base de leur alimentation. Auparavant, les maîtres troquaient avec les Amérindiens ces outils mais ils se sont vite rendus compte qu'il était plus intéressant de les faire fabriquer par leurs esclaves. D'après Le Roux (*ibid*.), c'est en effet au XVIII[e] siècle que la consommation de ce tubercule s'est généralisée dans les plantations. Les populations créoles rurales, après l'abolition de l'esclavage en 1848, ont continué à baser leur alimentation sur le manioc et ce jusqu'à aujourd'hui. Elles ne se sont donc jamais arrêtées de tresser tamis, presse, éventail et panier. Ainsi, il fut une époque où ils furent contraints de fabriquer leur matériel et ils ont ensuite continué. Les Créoles ont donc confectionné ces outils tout au long de ces siècles et leurs ont donnés un style particulier.

Dans le troc et le commerce ayant existé entre Amérindiens et le monde colonial, des vanneries sont également entrées en jeu. Hurault (1972) note que les Amérindiens échangeaient fruits, légumes, vanneries et flèches contre les objets manufacturés des Blancs. Plus haut, j'ai évoqué l'utilisation des coffres en vanneries karib par les missionnaires et autres voyageurs, mais d'autres vanneries ont certainement fait l'objet de commerce. En effet, comme le relève Le Roux (1994) en citant Préfontaine (1763), les planteurs faisaient utiliser par leurs esclaves les outils en vannerie (presse et tamis) utiles à la transformation du manioc. Or, avant que ces derniers sachent les tresser, les Blancs ont troqué ces outils avec les Amérindiens vivant près de leurs plantations. D'autres paniers comme les « *croucrou* » étaient utilisés dans les pépinières de la colonie d'après les Mémoires de Laussat (Touchet, 2004: 264). De plus, des paniers à montants clayonnés ont été tressés, par les populations kali'na ou palikur, dès le XVIII[e] et XIX[e] siècles afin de les vendre aux colons. Des exemplaires de ces paniers finement ouvragés avec couvercles ou évasés en corbeille sont conservés au Quai Branly[62] ainsi qu'au Musée des Cultures du Monde de Göteborg[63]. Ces formes inspirées des vanneries européennes ou africaines[64] sont encore tressés de nos jours par les Palikur mais plus par les Kali'na.

Ainsi, les vanneries sont avant tout des objets utilitaires entrant dans des activités de production fondamentales de ces sociétés forestières. Mais elles sont aussi importantes dans

[62] Numéros de collections 71-1878-32-191, 71-1883-65-7, 71-1883-65-19, 71-1883-65-20.
[63] Objets collectés par Nimuendaju n°26-3-23 à 25.
[64] On reparlera dans le deuxième chapitre de ces emprunts extra-américains.

l'*ethos*[65] des hommes amérindiens, comme facteur de prestige social et entrent dans des relations d'échanges essentiellement inters-familiaux entre l'époux et sa femme.

Cet artisanat essentiel dans la vie de ces peuples et vecteur identitaire est comme on peut se l'imaginer inscrit dans leur culture. Cette évidence nous permet déjà, à ce niveau de l'analyse, de saisir une des raisons de sa persistance contemporaine.

[65] J'emploie ce terme dans le sens où F. Santos Graneros l'entend: « *I conceive of the ethos of a people as expressing not only one particular facet of their culture, whether standardized affective aspects of behavior or moral and aesthetic prescriptions, but as a set of perceptions, values, and practices, which are unconscious but inform the more conscious aspects of culture*" (Santos-Granero, 2002: 44).

Section 3- Tresser le monde, symbolisme lié à la vannerie

Comme pour beaucoup d'activités des sociétés amazoniennes, il est difficile de séparer ce que l'on nomme la culture matérielle et les représentations symboliques qui la sous-tendent. Les vanneries sont plus que des objets, ce «*ne sont jamais des instruments purs* », elles «*véhiculent du sens* » pour paraphraser R. Barthes (Julien et Rosselin, 2005). En effet, comme l'ont déjà montré de nombreux ethnologues tenants de la technologie culturelle (Lemonnier, 1986; Leroi-Gourhan, [1943] 1992, [1945] 1973) ou de l'ethno-esthétique (Ribeiro, 1989), on ne peut séparer, dans les sociétés à tradition orale, la culture matérielle de la culture au sens large et des représentations qu'elle véhicule.

Les vanneries que les hommes tressent sont certes des outils, des contenants ou des parties de parures formant une base importante de la culture matérielle de ces sociétés forestières, mais, cet artisanat s'insère également dans une compréhension du monde particulière. Les objets manufacturés sont des objets sociaux culturellement fabriqués (Lévi-Strauss, 1962: 151). De nombreux auteurs ayant travaillé sur la vannerie amazonienne ont montré l'importance du symbolisme qui lui est lié (Wilbert, 1975; Reichel-Dolmatoff, 1985; Guss, 1989; Van Velthem, 2003) .

Aussi, dans cette section je vais m'intéresser à la perception que possèdent les sociétés amérindiennes de Guyane quant à l'origine de la vannerie. J'ai pu, en effet, recueillir de nombreux récits mythiques mais aussi des rites encadrant cette activité. Les vanneries sont souvent présentes dans les mythes amérindiens mais également dans les croyances populaires créoles. Lévi-Strauss a montré dans ses fameuses *Mythologiques* l'importance des récits d'origine d'activités artisanales comme la poterie ou les flèches. Je vais présenter ci-après les mythes recueillis, ainsi que certains autres déjà publiés dans diverses sources écrites, et montrer que, bien plus qu'un usage fonctionnel, la vannerie en Guyane tient une place importante dans l'*ethos* social des sociétés guyanaises.

3-1 Aux origines de la vannerie

Quasiment tous les Amérindiens de Guyane connaissent un mythe d'origine contant comment un ancêtre a rapporté, bien souvent après un long périple, la vannerie à ses semblables.

Ainsi, pour les Palikur, la vannerie a été acquise grâce à un ancêtre, qui, s'étant marié avec une femme oiseau cassique *cul jaune* (*Cassicus cela*), a appris à tresser avec ce peuple et a ainsi rapporté ce savoir technique à ses compatriotes. C'est depuis ce temps que les Palikur tressent leurs ouvrages comme le font ces oiseaux pour leurs nids (Davy, 2002).

Pour les Emerillon ou Teko, c'est un héros culturel qui, après avoir été lui aussi marié à une femme oiseau mais, cette fois-ci, vautour à deux têtes, rapporta à son peuple les techniques de vannerie ainsi que les motifs qui les décorent (Davy, 2006).

Mais lisons plutôt ces deux mythes :

Mythe 1 – Palikur
L'oiseau *sawakuk* et la vannerie

Il y a très longtemps les Palikur ne savaient pas tresser la vannerie. Un jour, un homme palikur se maria avec une femme oiseau *sawakuk*[66]. À cette époque il n'y avait pas de différence entre les Hommes et les Animaux, ils pouvaient se comprendre et se marier ensemble.
Cet homme prit donc une épouse chez les oiseaux *sawakuk* qui étaient de grands vanniers.
Un jour, le beau-père demanda à sa fille que son mari palikur construise un beau carbet bien tressé avec de jolis dessins comme c'était la tradition[67]. Or les Palikur à cette époque ne connaissaient par l'art de la vannerie, le petit beau-frère [le frère de l'épouse] apprit à l'homme comment tresser un beau carbet. Il dit :
- " Il faut tresser comme cela et comme cela car mon père sait très bien tresser et aime le bon tressage. Et puis, il faut qu'il soit fier de toi si tu veux rester ici ".
L'homme palikur apprit donc à tresser et construisit un beau carbet avec de jolis dessins pour lui et son épouse.
Le lendemain, le père *sawakuk* vint inspecter le carbet pour voir si l'homme palikur était capable de faire un beau carbet. Il dit :
- " Je suis fier de toi mon gendre, tu sais maintenant tresser aussi bien que nous ".
Un jour la pluie se mit à tomber très fort et le vent à souffler violemment si bien que tous les carbets du village *sawakuk* se cassèrent et tombèrent dans l'eau.
La femme *sawakuk* se mit à crier très fort car elle ne retrouvait pas son fils qui était tombé dans l'eau. À force de crier tous de conserve ils se métamorphosèrent tous en oiseaux et s'envolèrent dans les grands arbres. Mais l'homme resta un *Paykwene*, un Palikur.
Il rentra donc dans son village natal et appris à ses frères comment tisser la vannerie.
C'est depuis ce temps que les Palikur connaissent l'art de la vannerie.

On reconnaît les oiseaux *sawakuk* car ils tissent toujours des nids en forme de couleuvre à manioc et habitent dans les grands arbres. Depuis ils ne peuvent plus parler avec les hommes mais connaissent toujours le langage de tous les oiseaux.

[66] Cassique à dos jaune, *Cassicus cela.*
[67] Chez les Palikur comme dans beaucoup de sociétés amérindiennes, le beau-père ne s'adresse pas directement à son gendre, marquant ainsi la subordination de ce dernier.

Récit d'Ignacio Felício recueilli le 21 mai 2002 au village Kamuyene de Tonate-Macouria, adapté du franco-créole.
PS. : Un autre oiseau, *tukuuwunye*[68], aurait aussi appris aux Palikur l'art de la vannerie mais moins que *sawakuk*. Il fait des nids comme le *sawakuk* mais en plus gros. D'après Roland Norino, le 24 mai 2002.

Mythe 2 –Teko
La Geste de *Ka'akatuwãn* contant l'origine de l'*ɨlɨwɨ* et des motifs de vannerie

À cette époque, les Teko aimaient s'habiller élégamment. Un jour, un Teko du nom de *Ka'akatuwãn* tua un Tapir et le laissa pourrir. Quand les Urubus[69] et les autres rapaces descendirent pour le dévorer, il dit :
« Je vais tuer l'Urubu à deux têtes pour récupérer ses fines plumes pour mes parures. »
Sa mère lui dit :
« Tues-en un seul et reviens tout de suite. »
Il prit son arc, ses flèches et partit. Avant que les Urubus n'arrivent, il prépara son affût (*tukadj*) et attendit. Les rapaces se posèrent. En voyant l'Urubu à deux têtes, le teko banda son arc et le tua. À cet instant, les Urubus et l'Urubu à deux têtes apparurent comme nous : ils n'étaient plus des rapaces mais de vrais êtres humains. Le corps inerte de l'Urubu à deux têtes était là, et les autres se demandèrent :
« Qui a bien pu faire cela ? Qui a tué le serviteur de *Katu'aɨwöt* ?! »
Dans l'affût, *Ka'akatuwãn* prit peur, ne sachant que faire. L'un des Urubus dit :
« Va chercher des *kamanaluwe !* »
L'un d'eux partit chercher ces Fourmis qu'il essaima sous l'abri. Mais le Teko pissa et cracha dessus, les Fourmis n'y résistèrent pas. Du coup, un des Urubus ouvrit le *tukadj* et vit l'homme. Il dit aux autres :
« C'est facile de le faire sortir de là ! Allez chercher des *ta'ok* ! »
Ils partirent chercher des Fourmis *ta'ok* qu'ils répandirent autour de l'affût. Le Teko fit un piquet avec son arc, monta dessus, mais impossible d'aller plus haut. Il descendit de son arc, sortit de son abri et courut. Un des Urubus l'attrapa par les cheveux et lui dit :
« C'est toi qui as tué le serviteur de *Katu'aɨwöt* ? »
« Oui, c'est moi. »
L'Urubu reprit :
« Eh bien, tu vas venir avec nous pour servir *Katu'aɨwöt*. »

Les Urubus retirèrent l'habit de l'Urubu mort et le mirent sur le Teko. Il tenta de voler, mais, chaque fois, il tombait. Les urubus lui mirent des plumes fines et il s'envola avec eux, sur leur dos. En passant au-dessus du village teko, il prononça ces mots comme on lui avait dit :
« *Ɨlɨwɨ lelaho, ɨlɨwɨ lelaho, ɨlɨwɨ lelaho* (enlevé par l'Urubu…)… »
En cours de route, ils lui expliquèrent ce qu'il devrait faire en arrivant chez *Katu'aɨwöt* :
« Dans la cour, au milieu, il y a un arc multicolore, tu iras te poser dessus… »
À son arrivée, *Ka'akatuwãn* alla se poser sur l'arc, le courba et faillit le casser. Il descendit. Il y avait à peu près cinq ou six femmes, il pouvait toutes les nommer :
« Viens me peigner *Uluwakãbote* ! Viens me peigner *Silolobote* !… »
Toutes ses femmes se rassemblèrent et le peignèrent, ne sachant pas que leur mari était mort et que celui-ci était un imposteur.
Les jours et les nuits sont courts là-bas, le Teko n'arrivait pas à donner du plaisir à toutes ses femmes, il lui aurait fallu des nuits plus longues. Une de ses femmes alla demander à son père de prolonger la nuit. Son père l'écouta et fit ainsi. Cette fois, le Teko pu donner satisfaction à toutes ses femmes.
Le lendemain, *Katu'aɨwöt* questionna ses filles :
« Est-ce vraiment votre mari ? »
« Oui, c'est vraiment lui, mais son sexe brûle. »
Il avait un sexe brûlant parce que sur terre on mangeait du piment. Le *Katu'aɨwöt* eut des doutes sur l'identité de son serviteur.

[68] Cassique à huppe noire, *Psarocolius decumanus.*
[69] *Sarcoramphus papa.*

Pour le mettre à l'épreuve, il dit à l'une de ses filles :
« Dis à ton mari d'abattre le fromager qu'il coupera en quatre billes pour faire mes toilettes. »
Le Teko prit la hache, partit abattre le fromager, le coupa en quatre billes mais il ne put les rouler à l'endroit indiqué. Il se mit à pleurer. Le Scarabée, *pumu*, arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
Il répondit :
« C'est *Katu'aɨwöt* qui m'a dit de couper ce fromager en quatre billes et de les rouler là-bas. Mais, elles sont trop lourdes. »
« Retire-toi, je vais les emporter; car ton beau-père veut te manger ! » répondit le Scarabée.
Ceci fait, le Teko prit un bain. Comme d'habitude, ses femmes le peignèrent. Il leur montra les quatre billes de bois que le Scarabée avait emportées, les filles avertirent leur père. Le *Katu'aɨwöt* alla sauter dessus et y fit ses besoins. De retour, il demanda à ses filles :
« Est-ce vraiment votre mari ? »
« Oui c'est bien lui, mais son sexe brûle » répondirent-elles.
À chaque bain, pendant qu'elles se coiffaient, *Ka'akatuwãn* observait les pagnes de ses femmes qui portaient de beaux motifs d'animaux : poissons, oiseaux… Chacune de ses six femmes avaient six pagnes différents. Dans le village, on trouvait différents objets que les Teko n'avaient pas chez eux encore à l'époque : le *mbatutu*[70], la *tepitzi*[71], l'*ulupẽhem*[72], le hamac…

Un autre jour, *Katu'aɨwöt* demanda à ses filles :
« Que votre mari aille me puiser de l'eau pour que je puisse me baigner ! »
Il lui donna deux paniers (*kadzala*). *Ka'akatuwãn* partit chercher de l'eau, mais, chaque fois qu'il essayait, l'eau passait à travers les trous du panier. Il mit des feuilles pour boucher les trous, mais ça fuyait quand même. Il se lamenta :
« Comment est-ce que je vais emporter cette eau ? »
Il se mit à pleurer conscient qu'il risquait de se faire manger s'il ne réussissait pas l'épreuve. La Fourmi flamande (*Tukãdɨt*) arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
« C'est *Katu'aɨwöt* qui m'a envoyé puiser de l'eau, mais ça passe à travers les trous ! » Répondit-il.
« Je vais t'aider mais sors car il veut te manger ! Sors ! » Répondit *Tukãdɨt.*
Elle prit les deux paniers, les remplit et les donna au Teko, en l'avertissant :
« Ne touche pas aux poches d'eau, sinon tout s'écoulera. »
Ka'akatuwãn ne comprit pas, il toucha les poches d'eau et tout s'écoula par terre. Il se remit à pleurer. La Fourmi l'avertit une dernière fois et lui remplit de nouveau les deux paniers. Il les prit et alla les accrocher dans le carbet de *Katu'aɨwöt.* Celui-ci toucha les poches d'eau ; pour lui, ça coulait comme une douche et il se baigna.

La saison sèche approchait ; *Katu'aɨwöt* délimita un grand abattis qui comprenait plusieurs montagnes et il dit à ses filles :
« Que votre mari aille sabrer l'abattis ! »
Ka'akatuwãn prit son sabre et partit sabrer l'abattis. Il se rendit compte qu'il ne pourrait jamais finir en une journée ; il s'assit et pleura. La Fourmi manioc arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
« C'est *Katu'aɨwöt* qui m'a dit de sabrer ce grand abattis, je ne pourrai jamais finir aujourd'hui. » répondit le teko.
« Sors ! Sors de l'abattis, je vais t'aider » dit la Fourmi manioc.
Elle appela ses troupes qui finirent le sabrage. *Ka'akatuwãn* sortit de l'abattis, se baigna, se fit peigner, mangea et quand le soir arriva, il coucha avec ses épouses.
Le lendemain, le père interrogea ses filles :
« Est-ce vraiment votre mari ? »
« Oui, c'est vraiment notre mari, c'est son sexe qui brûle » répondirent-elles.
Le père qui avait de plus en plus de soupçon, s'interrogeait :
« Il courbe l'arc multicolore, son sexe brûle… »
Il donna une hache à ses filles et leur dit :
« Qu'il abatte les arbres aujourd'hui. »

[70] Corbeille à farine de manioc
[71] Couleuvre à manioc
[72] Tamis à manioc

Ka'akatuwãn prit la hache et partit pour l'abattage. Comme d'habitude, il pleura devant l'ampleur de la tâche. Le Longicorne scieur arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
« On m'a dit d'abattre tous ces arbres, je ne pourrais jamais finir aujourd'hui. » répondit-il désespéré.
« Sors ! Il veut te manger, sors ! » Lui dit le longicorne scieur.
Il appela ses troupes et ils abattirent tous les arbres.
Le lendemain, *Katu'aɨwöt* donna de l'encens à ses filles et leur dit :
« Que votre mari aille mettre le feu à l'abattis qu'il survolera après y avoir mis le feu. »
Ka'akatuwãn prit l'encens et partit mettre le feu à l'abattis qui ne s'alluma pas car les feuilles n'étaient pas sèches, et qu'il ne pouvait pas survoler parce qu'il était trop lourd. Il se mit à pleurer.
Le *Tepɨaõ* arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
« On m'a dit de brûler cet abattis qui n'est pas encore sec » répondit le Teko.
« Sors! Il veut te manger, sors ! » Lui conseilla le *Tepɨaõ.*

À chaque fois qu'il se mettait à pleurer, on avait pitié de lui, on lui disait toujours la même chose, il prenait peur et cherchait un moyen de redescendre sur terre.

Le *Tepɨaõ* lâcha un gaz, il péta, péta encore, voilà que l'abattis sécha. Puis il se mit au milieu et péta un bon coup et alluma le gaz qui s'enflamma. *Ka'akatuwãn* vola mais ne put aller plus haut. Alors le Vautour arriva et lui dit :
« Passe-moi ton habit ! »
Il le lui passa. Le Vautour survola haut l'abattis. De son village, *Katu'aɨwöt* voyant cela, dit à ses filles :
« Regardez votre mari qui survole notre abattis ! »
Le Vautour redescendit, repassa son habit au Teko et reprit le sien. Le Teko rentra au village. Le lendemain *Katu'aɨwöt* prit un épi de maïs, un morceau de tige de manioc et partit planter tout l'abattis.
Le même jour, il rapporta du maïs bon à manger et il dit à ses filles :
« Allez chercher du maïs et faites-en du *cachiri* ! »
« Nous irons demain, nous sommes fatiguées » répondirent-elles.

Le lendemain, les filles prirent leurs hottes et partirent chercher du maïs et du manioc, mais ils n'étaient pas mûrs. Leur père dit :
« Dorénavant, nous peinerons à trouver de quoi nous nourrir. »

Le père dit ensuite à ses filles :
« Que votre mari aille faire la nivrée. »
Elles donnèrent à leur mari un petit bout de liane. Le Teko pris la liane, il l'écrasa, en remplit une petite hotte. Après l'avoir remplie, il alla la tremper dans le grand bassin. Il attendit, mais pas un poisson ne flotta. Il se mit à pleurer et se demanda :
« Comment faire ? »
Le Martin-pêcheur arriva et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu *Ka'akatuwãn* ? »
« On m'a dit de faire la nivrée avec seulement un tout petit bout de liane » répondit l'homme.
« Sors, ramasse les poissons ! » reprit le martin-pêcheur.
Il prit son arc, ses flèches et flécha le milieu du grand bassin qui s'assécha. Le Martin-pêcheur répéta :
« Ramasse les poissons maintenant »
Il ramassa par terre autant de poissons qu'il voulait : *coumarou*, *aïmara*, *pacou*… le Martin-pêcheur dit à nouveau :
« Prends la quantité que tu veux, je vais retirer la flèche et le bassin se remplira. »
Le Teko jeta sur la rive les poissons, encore et encore. Puis le Martin-pêcheur lui dit :
« Sors ! »
Il retira sa flèche et le bassin se remplit. Le Teko rassembla les poissons, il y en avait beaucoup. Il fabriqua une hotte de portage, mais elle ne pouvait pas tout contenir, et il se demanda :
« Comment vais-je transporter tous ces poissons ? »
Il se mit à pleurer. Le Martin-pêcheur n'était pas parti et il revint lui dire :
« Vas me chercher cette feuille. »

Le Teko revint avec les feuilles ; le Martin-pêcheur avait déjà préparé un tout petit paquet dans lequel il avait mis tous les poissons et il lui dit :
« Rapporte ce paquet et accroche-le là où on te dira. »
Le Teko pris le paquet et se demanda :
« Comment ce tout petit paquet peut-il contenir tous ces poissons ? »
Il ouvrit doucement le paquet et quel gâchis ! Tous ces poissons tombèrent par terre ! Il se remit à pleurer. Le Martin-pêcheur n'était pas parti parce qu'il savait qu'il allait tout gâcher, et il revint lui dire :
« Vas me chercher d'autres feuilles ! »
Pendant qu'il avait le dos tourné, le Martin-pêcheur avait déjà cueilli des feuilles et mit trois poissons dedans, qui se multiplièrent instantanément, et il pria l'homme une dernière fois :
« N'ouvre plus le paquet, je vais partir. »
Le Teko emporta le paquet et l'accrocha dans le carbet de *Katu'a~~ɨ~~wöt*. Il dit à ses femmes :
« Voilà les poissons ! »
Ses femmes dirent à leur père :
« Voilà les poissons que notre mari a rapportés ! »
Leur père dit :
« Apportez trois gros pots ! »
Les filles ramenèrent les trois pots ; leur père s'approcha du paquet et l'ouvrit. Les trois gros pots furent vite pleins et il dit à ses filles :
« Couvrez les pots pour que ça fermente. »

Le quatrième jour, les poissons étaient pourris. *Katu'a~~ɨ~~wöt* goûta à son breuvage et dit :
« C'est bien fermenté, préparez-vous à boire ! »
Le Teko se dit :
« Je ne boirais pas ça, je vais m'enfuir. »
Il dit à ses femmes :
« Je vais me baigner. »
Il partit se baigner. Un urubu passa et le Teko lui lança :
« Où vas-tu ? »
« Je vais sur terre » lui répondit l'Urubu.
« C'est possible que je vienne avec toi ? »
« Non, je ne pourrai pas t'emmener, ma pirogue est lente, il y a une pirogue plus rapide qui arrive bientôt, attends-la ici. »
L'Urubu n'était pas parti, il était resté dans un coin pour surveiller. Le Pigeon passa ; le Teko lui fit signe de s'arrêter et lui dit :
« Où vas-tu ? »
« Je vais à terre pour manger un peu de piment » répondit le Pigeon.
« Serait-ce possible que je vienne avec toi, parce que les autres vont boire des choses pourries, je n'aime pas ça. »
Le pigeon lui accorda le passage :
« Vas-y monte. »
Ka'akatuwãn s'embarqua et partit avec le pigeon. L'Urubu qui guettait cria :
« On a embarqué le serviteur de *Katu'a~~ɨ~~wöt* ! »
Les filles crièrent :
« C'est notre mari qui est parti ! »
Elles allèrent voir. C'était bien leur mari que l'on avait embarqué. Elles crièrent à nouveau :
« On viendra te chercher ! »

Revenu chez lui, sur la terre, le Teko raconta tout ce qu'il avait vu et fait au ciel, chez les *~~ɨ~~l~~ɨ~~w~~ɨ~~*. Il rassembla tout le peuple teko et leur ordonna d'aller chercher des aroumans (*~~ɨ~~l~~ɨ~~w~~ɨ~~*) pour confectionner toutes sortes de vanneries avec les motifs vus sur les pagnes de ses femmes urubu. Il oublia un des motifs multicolores portant des animaux, des oiseaux… Il travaillait beaucoup parce qu'il savait que l'Urubu viendrait le chercher. Il était en train de finir l'une des vanneries quand les autres Teko crièrent :
« Voilà l'urubu qui arrive ! »
Le Teko dit :
« Cela doit être lui ! »
L'Urubu vint se poser sur le toit de son carbet. *Ka'akatuwãn* sortit de son carbet, banda son arc mais la corde cassa. L'urubu s'envola avec l'âme du Teko qui tomba malade et mourut.

C’est ainsi que les Teko ont appris à utiliser l’arouman *ɨlɨwɨ* (*Ischnosiphon obliquus*), qu’ils ont connu tous leurs motifs ainsi que les différentes formes de vannerie et le hamac qu’ils confectionnent toujours aujourd’hui.

Histoire racontée en teko par M. Monnerville, recueillie et traduite par James Panapuy en 2003, adaptée par Damien Davy

Ainsi, selon la tradition orale des Palikur et des Teko, la vannerie a été apprise grâce au voyage d’un de leurs ancêtres, véritable héros civilisateur, et à son union ou sa rencontre avec une (ou des) femme(s) oiseau(x). Rappelons que l’intermariage entre animal et humain pendant les temps mythiques est un thème récurent dans la mythologie amazonienne (Grenand F., 1982a), une période où nombre d’animaux et de plantes se sont transformés en humains et vice-versa. Epoque de métamorphoses où la frontière entre humains et non humains était très perméable et mal encore définie pendant laquelle ils communiquaient verbalement et commerçaient sexuellement.

Pour les Palikur, la vannerie a été acquise grâce à l’alliance, en se mariant avec une femme d’un autre peuple. Pour ce peuple de culture arawak constitué de clans exogamiques, on peut ainsi avec Reichel-Dolmatoff (1985) et Wilbert (1975), ayant travaillé respectivement chez les Desana et les Warao, sociétés également claniques, remarquer que l’origine et les caractéristiques de la vannerie forment une métaphore cohérente des relations intertribales et de l’exogamie. En effet, comme le spécule Viveiros de Castro (2004), dans la mythologie amérindienne les transformations et les échanges sont étroitement connectés aux relations entre affins beaucoup plus qu’entre consanguins.

Dans le cas du mythe teko, on est face à un véritable mythe civilisateur contant l’origine de la vannerie, des motifs mais aussi de la nivrée, de l’abattis ou du hamac. La figure du vautour ou urubu à deux têtes est très présente dans la mythologie amazonienne et plus spécifiquement tupi-guarani. Le vautour est le gardien des mondes célestes et est souvent considéré comme un esprit allié des chamanes (de Goeje, 1943: 91). Les *piayes* kali’na possèdent d’ailleurs souvent un banc urubu sur lequel ils s’assoient lors de leur cure chamanique. Comme nous le verrons plus bas, c’est également sur le corps d’un urubu, femelle, que les Palikur recopièrent leurs motifs à vannerie (Fortino et Felicio Iniacio, 2005).

Pour les Wayana, la vannerie existe depuis toujours. Leur démiurge créateur, *Kuyuli*, est surnommé le tresseur. En effet, c’est pendant les temps primordiaux ou temps des transformations (*ëtïtoponpë pïhtële*) qu’il tressa l’humanité en arouman après l’avoir détruite

une première fois. C'est à cette période que la matière pris forme définitivement ou presque, que les frontières entre les différents mondes furent créées. Seuls, aujourd'hui, les chamanes demeurent les passeurs entre ces différents mondes (Chapuis, 2003; Chapuis et Rivière, 2003). D'ailleurs, le tressage et la parole sont les deux temps d'un même mouvement de création d'après Chapuis et Rivière (2003 : 343), de plus tout est vannerie pour les Wayana car « *Kuyuli a créé comme autant de vanneries la terre, la mer, le ciel, les étoiles le soleil et la lune, en plus des hommes, des végétaux, des esprits…* » (*ibid*. : 273).

Chez les Wayãpi, la vannerie leur a été enseignée par leur démiurge *Yaneya*. S'il existe un récit témoignant de l'origine des motifs à vannerie (Gallois, 2002), proche de celui des Wayana, par contre ils ne semblent pas connaître un mythe spécifique d'origine de la vannerie proprement dite. Cependant, ils connaissent un récit contant comment ils obtinrent un objet fondamental pour ce peuple de cultivateur, la presse à manioc. Il existe également un mythe d'origine des hottes allant dans le même sens (Grenand F., 1982a: 215-217).

Mythe 3 –Wayãpi
Talao et la presse à manioc *tepísí*

Il y a très longtemps les Wayãpi ne savaient pas travailler l'arouman. Ils étaient pauvres, ils râpaient le manioc sur des rochers.
Un jour que des femmes étaient seules dans le village alors que leurs hommes étaient partis à la chasse en forêt, un inconnu arriva et leur demanda comment elles faisaient pour presser leur manioc. Elles répondirent qu'elles le pressaient entre leurs mains.
L'inconnu en fut étonné et repartit dans la forêt. Peu de temps après il revint avec une petite presse à manioc. Il leur montra comment s'en servir.
Les femmes étaient enchantées de cette découverte mais Talao[73], c'était comme cela que se nommait l'homme, ne voulut pas la leur laisser. Elles le supplièrent et au bout d'un moment il céda enfin. Puis il partit.
Au bout de quelques heures les hommes rentrèrent de la chasse et virent le manioc tout préparé. Ils demandèrent à leur femme comment cela se faisait-il. Les femmes leurs expliquèrent l'histoire. Puis elles demandèrent aux hommes de reproduire cette presse. Ils essayèrent et au bout d'un moment un homme réussit et c'est depuis que les Wayãpi ont appris à tresser la couleuvre à manioc, *tepisi*.

Recueilli auprès de Moysini[74], le 21 septembre 2005 par Damien Davy.
Version racontée en wayana et traduite par Lanaki Cognat.

Ce récit est peut-être une parabole contant comment ils copièrent cette forme de vannerie à un autre peuple, événement incorporé dans la mémoire collective comme une acquisition auprès d'un mystérieux étranger. Sa structure évoque ceux des Palikur et des Teko qui apprirent également la vannerie de peuples zoomorphes, mettant l'accent sur le

[73] *Talao* (ou *talau*) est un lézard (*Plica umbra*, Iguanidae). Ces animaux construisent des nids en tuyau fait de petits grains de sables assemblés avec de la salive dans lesquels ils déposent ses œufs.
[74] Moysini est un Wayãpi marié avec une Wayana, il vit depuis une quarantaine d'années chez les Wayana sur le haut Maroni.

thème de l'altérité comme moyen de découverte d'objet culturel. Les Warao connaissent un récit similaire racontant comment leurs ancêtres apprirent la vannerie d'un peuple voisin, les Siawani. Wilbert (1975 : 9-10) pense que ce peuple correspond probablement aux Carib ou Kali'na vivant près des Warao, individus ayant toujours été considérés comme de très habiles vanniers. J'ajouterai d'ailleurs que la vannerie warao présente de nombreuses similarités avec celle tressée par les Kali'na et les Arawak-Lokono. Ailleurs, d'autres peuples ont également appris l'art de tresser grâce à l'aide d'individus étrangers : chez les Yukuna de Colombie c'est un nain, esprit du *miriti* (*Mauritia flexuosa*), qui leur enseigna la vannerie (Schultes et Raffauf, 1992: 154).

Ainsi, la vannerie a été enseignée aux Amérindiens de Guyane, ainsi qu'à d'autres peuples amazoniens, par des animaux, des entités surnaturelles ou des étrangers. Ces mythes sont peut-être le témoignage d'échanges de techniques interethniques passés ou bien la métaphore de l'importance de ces échanges matrimoniaux ou commerciaux avec leurs contemporains.

3-2 La métamorphose des vanneries

Comme l'a souligné Viveiros de Castro « *l'idée de création* ex nihilo *est virtuellement absente des cosmologies indigènes* » (Viveiros de Castro, 2004). De fait, l'activité artisanale en Amazonie ne semble pas une production et encore moins une création mais la réitération périodique d'un patron immuable (Descola, 1986: 373), patron donné une fois pour toute aux ancêtres des peuples contemporains par des démiurges créateurs (cf. *infra*) ou des héros culturels (cf. Mythes 2 et 3). De fait, la métamorphose intervient de façon prépondérante dans l'apparition des objets culturels[75] mais aussi des plantes utiles, comme nous le rencontrerons plus bas dans le cas de l'arouman. Chez les Arawété les objets culturels (les nattes, les spathes de *maripa* servant de vaisselle, les éventails à feu, le pilon…) sont issus de la transformation de différentes espèces de poissons (Viveiros de Castro, 1992: 72). Chez les Tikuna, le tamis est métaphoriquement associé à la raie. Son dos bombé est dénommé *tüwe* « entrailles », du terme utilisé dans un mythe pour qualifier les intestins extraits du ventre du cerf (Désiré, 1994: 139). En Guyane, à l'instar de ces populations amazoniennes, les objets de la culture matérielle sont issus de métamorphoses. Cette relation entre objets, et tout particulièrement les vanneries, et animaux confèrent à ces artefacts culturels une puissance magique dont témoigne la pensée de certaines ethnies guyanaises.

Ainsi, chez les Wayana et les Wayãpi, les vanneries sont associées à un bestiaire mythique mettant en scène des animaux prédateurs et anthropophages. Leur corpus de mythes raconte comment tous ces objets se sont transformés en divers animaux. Les Wayãpi racontent que des vanneries lancées dans la mer par *Yaneya* (démiurge créateur) se transformèrent en animaux pour dévorer des jaguars. La presse à manioc se métamorphosa en anaconda, les éventails à feu en piranhas, les nattes en coumarou (Grenand F., 1982a: 67-72). Chez les Wayana, les vanneries *kunana* ont été transformées par *Kuyuli* en monstres aquatiques carnivores ou *ipo* afin qu'ils dévorent les hommes (Chapuis et Rivière, 2003: 63), le *pamkali* se transforme en nid de guêpe *muklawale* (*ibid.* : 71), l'éventail à feu également en nid de guêpe, la presse à manioc en anaconda (Hurault, 1968: 121). D'ailleurs, le terme *couleuvre*, signifiant anaconda en créole, employé pour nommer la presse à manioc est courant. De la Guyane française jusqu'en Colombie, on retrouve cette analogie entre l'outil et ce serpent gigantesque. Chez les Desana, Reichel-Dolmatoff (1975) cité par Schultes et Raffauf (1992 :158) raconte que "*of some payés* [chamanes] *it is said that they can turn into*

[75] C'est du moins sous cette forme qu'elle est vécue, car l'emprunt joue de son côté un rôle important comme le suggère les mythes d'origine.

anacondas which then take on the appearance of large manioc squeezers, the elongated sleeve-like instruments the Indians use to press out the poisonous juice of the grated manioc. The parallel is obvious: the elastic basketry press is compared to the strangling coils of the huge snake. These supernatural manioc squeezers are said sometimes to float in the river, turn into anacondas and devour their victims". Les Warao nomment également la presse à manioc *aru huba*, *huba* signifiant anaconda (Wilbert, 1975).

Tous ces animaux ne sont pas anodins, ce sont en majorité des prédateurs dangereux et craints. Ainsi, les vanneries sont dotées d'un pouvoir ou, pour le moins, de forces bien réelles. On retrouve d'ailleurs un mythe récurent dans le plateau des Guyanes, dont je présente une version palikur ci-dessous, contant comment un homme utilisa une vannerie, souvent une presse à manioc, pour tuer sa femme qui l'importunait (de Goeje, 1943). Ne serait-ce pas une métaphore de la puissance de l'esprit de la presse à manioc ? Forces liées à l'anaconda qui étouffe sa proie comme dans le mythe ci-dessous car ce n'est pas seulement la forme de la presse qui évoque un serpent, mais son mode d'action : la vannerie constricte littéralement la masse de manioc râpée pour en extraire le jus.

Mythe 4 - Palikur
Histoire de Mahukatye

Mahukatye avait une femme qui l'embêtait beaucoup. Il décida un jour d'aller pêcher du poisson avec elle. Arrivés à une rivière, ils en pêchèrent de nombreux. *Mahukatye* tressa une grande presse à manioc (*matap*) en arouman pour y mettre sa pêche. Il demanda à sa femme de rentrer dedans pour mesurer la taille du *matap*. Elle rentra dedans et il tressa autour de sa femme et commença à l'étouffer. Elle cria très fort. Alors, il la jeta dans le feu pour la brûler vive. Comme elle n'était pas complètement brûlée mais grillée, il la découpa entièrement et la mis dans une hotte (*wasipna*) avec les poissons. Puis il rentra au village et offrit à manger à toute sa famille : son beau-père, son beau-frère, ses autres femmes. Tous mangèrent malgré eux le poisson mélangé avec la chair grillée de la femme de *Mahukatye*. Celui-ci prépara ensuite beaucoup de flèches pour se défendre car il se doutait bien que sa belle-famille allait découvrir la supercherie. Quand la famille comprit qu'elles avaient mangé leur parente, ils voulurent tuer *Mahukatye*. Celui-ci grimpa dans un arbre pour fuir ses poursuivants en fléchant en l'air. À cette époque le ciel était plus bas qu'aujourd'hui. Il tirait une par une ses flèches vers le ciel.Les poursuivants, criant, commencèrent à grimper à l'arbre. Il tira sa dernière flèche quand son beau-père était déjà dans l'arbre derrière lui. *Mahukatye* grimpa sur ses flèches pour rejoindre le ciel mais son beau-père s'accrocha à une de ses jambes. Celui-ci lui arracha la jambe mais *Mahukatye* réussi à se réfugier au ciel. Il est depuis ce temps au ciel et est devenu le capitaine du bateau de *Kaya*, *Kusuvui anahuya*[76].
Dans le ciel en observant les étoiles, on peut encore voir *Mahukatye* représenté par une constellation ayant la forme d'un homme avec une jambe en moins[77]. En palikur *Mahukatye* signifie " Homme sans cuisse ".
Recueilli auprès d'Ignacio Felício le 11 juin 2002 au village Kamuyene, adapté du franco-créole.

[76] *Kaya* est le démiurge créateur de la cosmogonie palikur, il est le maître du gibier et des poisson. *Kusuvui anahuya* correspond aux Pléiades (Nimuendaju, 1926 : 63).
[77] Constellation d'Orion (*ibid*.).

D’après Van Velthem (2003), les vanneries tressées par les Wayana sont des « corps transformés » qui matérialisent le corps d’esprits d’animaux. D’ailleurs, un conte tilio témoigne comment un garçon qui tressait un motif jaguar sur un coffre en arouman fit se transformer le coffre en jaguar à plusieurs reprises (Koelewijn et Rivière, 1987: 107-109). Ainsi, quand un homme tresse une vannerie, il tresse un animal mythique ou une partie de son corps, rendant possible « *l’irruption du temps primordial et de ses composants dans la vie humaine actuelle* » [ma traduction] pour reprendre la formule de Van Velthem (2003). Ce serait ainsi le geste du vannier qui conférerait aux objets un certain pouvoir, et encore plus lorsqu’il s’agit d’un chamane car il peut donner vie à un esprit lorsqu’il tresse : « *on peut refaire d’autres esprits, les mêmes, en les tressant avec de l’arouman ou d’autres feuilles. Si on fait une forme de félin, ce sera un félin… Et il faut fumer aussi pour obtenir la transformation* » comme l’explique un chamane wayana (Chapuis et Rivière, 2003: 341). Les deux auteurs (*ibid.* : 341) ajoutant que les ingrédients nécessaires à l’animation du monde sont la parole (ou le souffle), le tressage et un pouvoir puissant. On comprend mieux la place symbolique que connaît la vannerie chez les Wayana mais également chez nombres d’autres peuples du Plateau des Guyanes et d’Amazonie.

De ce fait, de nombreuses règles se doivent d’être respectées afin de ne pas provoquer les esprits puissants présents dans ces objets. Ces esprits sont liés à l’origine mythique des vanneries mais également à la nature même de la matière première, l’arouman, comme je le montrerai dans le chapitre 4 consacré à cette plante.

3-3 Vanneries et interdits

Les sociétés amérindiennes de Guyane sont soumises (ou se sont soumises ?) à de nombreuses règles et interdits structurants la vie sociale. Les activités artisanales, à l'instar d'autres activités et des différentes étapes de la vie, se voient ainsi encadrées.

Par exemple, en aucun cas, un homme ne peut pratiquer la poterie ni travailler le coton. Enfreindre ces règles engendre des perturbations graves de l'équilibre du groupe avec *in fine* des risques de maladies. Chez les Wayana, si un homme se mettait à travailler la poterie il ne pourrait plus grimper au tronc du palmier comou (*Oenocarpus bacaba*) pour en récolter ses fruits sous peine de glisser de cet arbre et de se tuer. Chez les Wayana toujours, si la pratique de la vannerie est proscrite aux femmes, le fait de tresser des motifs ou *tïmilikhem* l'est tout particulièrement. Si une femme avait le malheur d'enfreindre cet interdit ses futurs enfants risqueraient d'avoir les membres paralysés, d'être handicapés.

L'emploi de certaines vanneries doit suivre également certains principes. Ainsi, à l'instar des Warao (Wilbert, 1975 : 73), les femmes amérindiennes de Guyane ne doivent absolument pas s'éventer avec l'éventail à feu, son usage étant strictement circonscrit à la cuisine. Pour les Teko si une femme s'en servait pour cet usage, elle serait menacée de vieillir prématurément tandis que, pour les Wayãpi sa rate risquerait de grossir. Les Kali'na et les Arawak- Lokono pensent que la femme maigrirait, grave entorse aux canons de beauté traditionnelle de ces peuples… Les parents arawak enseignent à leurs enfants à ne pas s'éventer, car l'esprit ou la force qui se trouve dans les cendres du foyer pourrait s'emparer de leur esprit, le faire sien et leurs aptitudes de chasseurs s'en trouveraient amoindries (De Goeje, 1943 : 73). Les Arawak apprennent également aux enfants à ne jamais jeter un éventail, de crainte que l'intelligence de quelqu'un ne vienne à s'embrouiller comme sont entrelacées les fibres de l'éventail. Par conséquent, on ne jette jamais un éventail, on le tend à la personne ou bien on le pose (Roth, 1915: 303).

Chez les Wayãpi, une hotte temporaire en feuille de wassay ne doit jamais être abandonné dans la forêt, il faut la couper, la déchirer, « *sinon l'opossum*[78] *(mɨku) va venir et chanter sur toi, cela risque de te faire perdre ton savoir sur la vannerie. Ta main ne saura plus tresser* » comme le raconte Jérémy Mata de Camopi. Ce phénomène ne serait-il similaire à une croyance wayana qui considère que « *les rebuts jetés aux abords des villages (vanneries abîmées, poteries cassées…) se transforment en esprits vagabonds (jolokapisan)*

[78] *Didelphis marsupialis*, Didelphidae.

[…] *résultat de l'action des chamanes qui se servent de ces débris pour fabriquer des esprits et des flèches d'esprits avec lesquels ils pourront flécher les gens du villages qui en ont été les possesseurs et les utilisateurs* » (Chapuis et Rivière, 2003: 349) ; la vannerie usagée se transformant, ainsi, en arme chamanique capable de nuire à son ancien propriétaire.

L'artisanat de vannerie en tant que tel est lui aussi soumis à de nombreux interdits. Chez toutes les ethnies amérindiennes de Guyane, il est interdit de brûler les vanneries usagées, elles doivent être jetées et laissées à se décomposer naturellement. D'après les Teko et les Wayana si les vanneries usagées étaient brûlées, les vanniers risqueraient de devenir fainéants. Les Wayana et les Kali'na considèrent que les artisans risqueraient de perdre les techniques apprises.

Seules les vanneries domestiques d'une dame décédée ou d'une veuve peuvent être incinérées. Ainsi, chez les Kali'na, quand une femme meurt ses habits sont enterrés ou brûlés, ses ornements vont à sa plus jeune fille, et le beau panier *pasuwa* portant motif est brûlé (Kloos, 1971: 140). Chez les Arawak, une veuve se coupait les cheveux, détruisait tous ses ustensiles en poterie et brûlait sa presse à manioc (de Goeje, 1943: 36). De même, chez les Wayãpi les ustensiles domestiques de la femme sont brûlés. Chez les Wayana, aussitôt après la mort d'un homme ou d'une femme, on détruit, on brûle ou on jette à la rivière les biens des morts, seuls les plumes *olok*, et aujourd'hui les fusils et les moteurs, échappent à la destruction (Hurault, 1968 : 66).

On brûle ainsi les vanneries d'une femme décédée, les esprits habitants ses objets ne pouvant ainsi se retourner contre son âme.

Comme je le montrerai dans le chapitre 4, il existe également des interdits sur les déchets d'arouman (*Ischnosiphon* spp.) qu'il ne faut pas non plus brûler.

D'autres interdits existent, ils sont liés au rite de la couvade encore très pratiquée en Guyane.

La couvade consiste en une sorte de congé parental[79]. Quand un couple a un enfant, de nombreuses activités sont interdites au père comme à la mère. Ces interdits existent car le nouveau né est considéré comme très faible, il constitue donc une victime facile pour les différentes entités maléfiques (*yolok* en wayana). Hurault (1968 : 11) explique que c'est parce que l'*akwali* (principe spirituel présent chez les humains) n'est pas bien fixé chez le nourrisson que les parents sont soumis à des interdits. En effet, les *yolok* attaquent

[79] Voir l'article de F. Grenand (1984) consacré aux Wayãpi pour de plus amples détails.

préférentiellement ces proies faciles que sont les bébés. Les interdits courent jusqu'à ce que l'enfant marche ou du moins qu'il se déplace à quatre pattes. Les interdits portent notamment sur la chasse, il est déconseillé de chasser certains animaux et si on les chasse il est préférable de tuer la bête sur le coup. Si la bête blessée échappe au chasseur, le maître de cet animal risque d'envoyer des maladies au nourrisson. Il existe aussi nombre d'interdits alimentaires pendant cette période concernant avant tout les gibiers et les poissons dont les maîtres ont des pouvoirs éminents.

La vannerie est, elle aussi, soumise durant la couvade à des interdits particuliers : il est fortement déconseillé de tresser des presses et des tamis à manioc. Et, plus généralement, tous les travaux serrés sont prohibés. Sinon, cela risquerait d'être préjudiciable pour l'enfant. Les Wayana pensent que l'enfant aura des difficultés à marcher, les Teko que l'enfant aura du mal à respirer tandis que les Wayãpi disent que si on tresse ou on effectue un travail serré quelconque, comme une ligature de flèche par exemple, l'enfant aura du mal à uriner. De même les femmes ne pouvant travailler la poterie ou préparer les aliments dont le manioc lors de la couvade, elles ne font rien d'autre que filer le coton (F. Grenand, com. pers.) et s'occuper de leur nouveau-né.

Tous ces interdits sont liés au fait que les vanneries possèdent des esprits qui risquent d'attaquer le bébé. Pour les Teko et les Wayãpi la *couleuvre* à manioc a un esprit fort. Il est formellement interdit de la tresser. L'interdit semble moins fort pour les autres vanneries mais le tamis à manioc est lui aussi prohibé. Les Teko ne peuvent pas tresser leur fameux panier *tatu* avant que l'enfant ne marche. Chez les Wayãpi, si on tresse un *tapekwa* (éventail à feu) pendant la couvade, le bébé risque d'avoir la galle, des boutons, car les palmiers avec lesquels sont tressés les éventails possèdent des épines.

Mais il est possible, d'après les Wayãpi, de tresser les nattes à manioc car elles ne sont pas en arouman. Il existe en effet un esprit fort dans l'arouman, j'y reviendrai dans la deuxième partie de ce travail.

La presse à manioc, comme je viens de le signaler, possède un esprit puissant. Les Teko tressent une couleuvre de très belle facture portant des écussons aux deux extrémités. Ceux-ci portent un motif nommé *dzawar-a-lowa* signifiant « visage de jaguar ». D'après un chamane teko, cet esprit risque de manger l'âme de l'enfant si jamais elle a été tressée par un homme soumis aux interdits de la couvade. En effet, l'esprit de la couleuvre (*tepitzi tzat*) est très dangereux et « *ressemble peut-être à un jaguar* » d'après ce même informateur. Cet esprit vit dans la couleuvre même, et c'est pour cela qu'il ne faut pas la brûler. Dans son

étude de la vannerie ye'kwana, peuple karib du Venezuela, Guss (1989 : 67) précise lui aussi que chaque objet est protégé par un esprit très puissant qu'il faut maîtriser par des chants, des herbes et les peintures corporelles.

On comprend donc à travers ces exemples que les vanneries ne sont pas anodines et qu'outre leur vocation d'outils elles sont le siège d'entités surnaturelles dangereuses et craintes. Il s'agit donc de s'en concéder les faveurs en respectant divers interdits sous peine de graves déséquilibres physiques et sociaux. En effet, perdre son savoir de vannier serait une véritable tragédie pour un homme, cette activité étant intimement liée à sa condition masculine et à la simple survie de sa famille comme je l'ai évoqué plus haut. Et si ces vanneries sont le siège d'esprits forts et liées à des animaux emblématiques, on concevra aisément que certaines d'entre elles soient employées dans différents rituels et pratiques magiques.

3-4 Vanneries et rituels

Les vanneries sont certes des outils domestiques, des outils profanes, mais elles peuvent également servir d'ustensiles rituels. Dans de nombreuses sociétés, il n'est pas rare que des objets utilisés journellement en tant qu'outils domestiques soient également employés dans un contexte rituel (Gazin-Schwartz, 2001: 278). De nombreuses vanneries guyanaises, outres celles tressées uniquement pour un usage rituel, servent d'outils dans des cérémonies ou autres pratiques magiques.

3-4-1 Le tamis et le *cachiri*

Chez les Teko, une à deux semaines après le décès d'une personne se tient une cérémonie de purification destinée à chasser la « mauvaise odeur » du mort. Les membres de la famille du défunt s'assoient sur un banc ayant la forme d'un caïman et se font couper les cheveux. Lors de cette cérémonie ils doivent « vomir les mauvaises odeurs ». Pour ce faire les convives boivent beaucoup de bière de manioc vers les 5 h du matin ensuite toute la famille vomira dans un tamis à farine de manioc (*ulupẽhem bedju mboapa*). Car il faut « *évacuer l'odeur du mort qui est en toi et qui en restant dans ton corps te rendrait malade* » précise James Panapuy. D'après lui, le tamis évite d'avoir le gros ventre, le ventre reste plat comme le tamis, il évite aussi que les mauvaises odeurs et les mauvaises choses soient retenues. Pour cet usage, on utilise un vieux tamis usé qui sera jeté après la cérémonie. Toute la famille vomira dans le même tamis ; si elle est très nombreuse, plusieurs tamis, mais toujours usagés, peuvent servir. Après avoir vomi, différents interdits doivent être respectés. Il ne faudra pas faire griller de viande ni de poisson, ne pas prendre de sel ou de piment. En effet, la viande grillée, le sel et le piment donnent un gros ventre. Ce rituel est toujours pratiqué aujourd'hui.

Lors de la cérémonie du maraké wayana, le tamis est également utilisé comme « passoire à vomi ». En effet, afin de vérifier que les impétrants (*tepiem*) sont bien à jeûn lors de l'épreuve d'imposition des insectes, on les fait déglutir à travers un tamis, après avoir bu force cachiri, afin de régurgiter une larve d'insecte préalablement avalée. Ainsi, l'ascèse de l'impétrant est prouvée.

De même, lors des fêtes de lever de deuil kali'na (*epekodono*) des tamis sont utilisés pour recueillir les cheveux coupés des membres de la famille.

Il est intéressant de remarquer que chez les Yagua le tamis est un « *instrument de filtrage semi sacré dont la fabrication incombe traditionnellement aux chamanes ou à leur apprentis. Le tamis est en partie responsable de la bière de manioc, car intermédiaire entre l'homme et la boisson sacrée. Il existe une analogie certaine (ne serait-ce que par leur position médiatrice) entre le chamane et le tamis* » (Chaumeil, 2000 : 207). À l'instar de ce peuple péruvien, les Teko et les Wayana connaissent également cette relation entre le *cachiri* régurgité et le tamis. Tamis profane servant à la confection des galettes de manioc entrant dans la préparation du cachiri, puis ensuite à filtrer cette bière avant de le boire mais aussi tamis rituel filtrant le *cachiri* régurgité. Ainsi le tamis joue un rôle de passage et de filtrage concrètement et métaphoriquement.

3-4-2 Les éventails à feu

Les éventails à feu sont utilisés pour attiser les feux de cuisson mais ils sont également employés par les Amérindiens de Guyane lors d'un rite propitiatoire dont l'objet est de mieux faire brûler une parcelle de forêt nouvellement ouverte. Lorsqu'on brûle un abattis, on suspend l'éventail à feu (ou une natte *opoto* chez les Wayana) dans la cour de la maisonnée. D'après James Panapuy, informateur teko : « *Quand on va brûler un abattis, on se lève tôt et on ne se lave pas pour garder la chaleur interne. On prend un tapekwa* [éventail] *que l'on place au bout d'une perche au milieu de la cour et on lui demande d'éventer le nouvel abattis afin que celui-ci brûle bien. On enlève le tapekwa de la perche quand l'abattis a fini de brûler. On ne doit pas se laver de la journée, seulement au retour de l'abattis en fin de journée* ».

De même, les Wayãpi suspendent leur éventail orné de deux longues rectrices d'ara rouge au milieu de la cour devant la maison. De même, les Kali'na mettent un éventail dehors pour invoquer le vent (Ahlbrinck, [1931] 1956). Chez les Arawak « *si l'on désire avoir du vent, on suspend un éventail à la façade d'une hutte en criant sara werakaro, le surnom du vent, ce qui le rend furieux* » (De Goeje, 1943 : 73).

Ainsi, à l'instar du feu domestique attisé physiquement par l'éventail, le feu brûlant l'abattis est, lui aussi, activé par cette vannerie mais de façon magique. D'ailleurs, l'abattis en devenir n'est-il pas une parcelle de forêt destinée à être domestiquée ? Domestication due

à l'abattage des arbres et à l'appropriation de cette espace par les végétaux domestiqués plantés par les hommes. Cette domestication est totale, cet artefact éminemment culturel qu'est l'éventail à feu, participant à la cuisson des aliments et même *in fine* à la présentation de la cassave aux convives.

D'autre part, comme je l'ai évoqué dans la section 2 de ce chapitre, il existe chez les Wayãpi une danse des éventails employant une forme particulière nommée : *tapekwa tapia'ilena*. Pour cette danse, on tresse ces éventails en nombre et on y insère des fourmis *tapia'i* afin de piquer les danseuses uniquement (Grenand F., 1995). Une fois le rituel terminé les femmes se partagent les éventails ayant servi à la danse et peuvent ensuite les employer comme souffle-feu. Son rôle est indubitablement propitiatoire, faisant des femmes des ménagères confirmées. Cette forme d'éventail ne peut être tressé que par les adultes.

3-4-3 Coffre et chamanisme

Les coffres ou *pakala* sont bien plus que des ustensiles de rangement. Si certains peuvent être considérés comme de simples valises, bien que renfermant toujours des objets considérés comme précieux, ceux appartenant aux chamanes ou bien ceux enfermant des parures de plumes sont en quelque sorte sacrés. Le coffret du chamane est craint par les autres membres de la communauté que ce soit chez les Palikur, les Wayãpi, les Kali'na ou les Warao (Wilbert, 1975). Ces coffres sont sacrés car ils enferment les ustensiles chamaniques (maracas, pierres sacrées, cigares…) auxquels sont rattachés des esprits.

Nous verrons dans le troisième chapitre que les motifs ornant les coffres des piayes kali'na figurent des entités mythiques comme *akuwamay* ou *alamari* ou bien un motif symbolisant une échelle chamanique permettant à un esprit auxiliaire du chamane de le rejoindre (Kloos, 1968). Chez les Palikur le coffre est présent près du chamane lors de ses séances chamaniques comme en témoigne Nimuendaju (1926 : 65) « *soudain le sorcier se lève, met le diadème de plumes sur sa tête et prend congé, pour la forme, des adultes présents car son âme va entreprendre maintenant de longs voyages périlleux d'où il pourrait ne pas revenir, où il pourrait rencontrer le danger. Puis il se glisse sous la moustiquaire et l'aide lui tend le banc en forme d'animal et la petite corbeille à couvercle* [*yamat*] *qui contient les instruments de sorcellerie. Malheureusement, je n'ai jamais eu le droit de jeter un regard dans cette corbeille qui est habituellement fermée très solidement avec une ficelle attachée si c'est possible autour du banc zoomorphe avec lequel elle est conservée. Le*

sorcier prend place sur le banc zoomorphe, le visage tourné vers l'est et sort de la corbeille le maraca de danse et un morceau de racine dont l'odeur est particulièrement agréable aux Yumawali[80] ». Chez les Kali'na, les pouvoirs du chamane semblent bien partagés avec son coffre *yamat :u*. Une histoire conte comment des Kali'na pour tuer leur chamane très puissant, responsable de la mort de beaucoup de personnes, le noyèrent « *attaché avec son panier de chamane* » (Chalifoux, 1998: 109). Comme si le fait de noyer le chamane ne suffisait pas, il fallait également détruire ce coffre enfermant certaines puissances. De même, chez les Ye'kwana, les coffres en arouman sont des armes chamaniques ; d'ailleurs leur nom, *kungwa*, aurait la même étymologie que le curare (Guss, 1989 : 106). Le coffre en arouman des chamanes warao, *torotoro*, est également utilisé pour garder les objets sacrés, telles les pierres *kanobo* (Suarez, 1968) ; il fait partie intégrante de ces objets et de nombreux interdits lui sont liés (Wilbert, 1975).

Chez les Wayana, les *olok enë* servant à ranger les plumes pour confectionner les parures de danses ainsi que les perlages, sont également encadrés par des interdits car protégés par des esprits. Ainsi, on ne peut décrocher le coffret d'un chamane décédé avant le coucher du soleil et avant de le toucher et l'ouvrir, il est nécessaire de réciter une incantation ou *ëlemi* afin d'apaiser les esprits *jolok* gardiens de ce coffret au risque qu'ils rendent malade la personne enfreignant ces règles.

Ainsi, les coffres utilisés par les chamanes sont, au même titre que ce qu'ils renferment, des objets sacrés dont la manipulation n'est permise qu'aux initiés. D'ailleurs ces objets font partie des rares vanneries conservées après la mort de leur possesseur et transmises à leur successeur, prouvant leur caractère particulier. Chez les Wayana, les *olok enë* servant à conserver les parures des grandes danses sont transmises de père en fils, et c'est seulement quand le propriétaire n'a plus de descendance mâle qu'il est enterré avec sa vannerie (Coudreau, 1893: 240).

Les Arawak-Lokono donnent un usage mythique particulier à cette vannerie. En effet, ce n'était pas moins que la lumière qui fut emprisonnée dans ce panier, l'esprit de la lumière du jour y étant enfermé. Dans un mythe ce sont des enfants qui, par mégarde, ouvrirent le couvercle de ce grand panier et en firent échapper la lumière qui se répandit aussitôt irrémédiablement (De Goeje, 1943 : 131).

[80] Il s'agit de démon des montagnes d'après Nimuendaju (*ibid*.)

Ces quelques exemples permettent de comprendre aisément l'importance de cet objet qui, dans ces sociétés de Guyanes, forme, avec le cigare et le maraca, une trilogie indissociable.

Conclusion au chapitre 1

Déjà nos ancêtres voyageurs perçurent l'importance de la vannerie au sein des foyers des Amérindiens de Guyane. Les descriptions et les pièces qu'ils rapportèrent de leurs pérégrinations constituent de précieux témoignages pour tous ceux s'intéressant à la compréhension de ces peuples.

Tout au long de ce chapitre, j'ai montré que la vannerie tient une place prépondérante dans les sociétés guyanaises : place économique puisqu'elle fournit des outils indispensables à la production des aliments à base de manioc amer mais aussi place sociale de premier ordre. En effet, la vannerie en tant qu'activité de production d'objets-outils et d'objets de prestige est partie intégrante de l'identité masculine. Elle participe également de la complémentarité sociale à l'intérieur du foyer et renforce la sociabilité au sein du groupe. Plus largement la division du travail appuie également cette dépendance de chaque sexe envers l'autre (Lévi-Strauss, 1983: 69). Dans un autre registre, la vannerie s'insère dans une compréhension du monde et dans l'*ethos* de ces sociétés par des croyances et des pratiques culturelles. Ainsi, les différentes communautés de Guyane ont appris la vannerie soit auprès d'êtres mythiques, soit auprès d'autres peuples. Ainsi, les Créoles et les Aluku, dans un passé récent, ont appris la vannerie auprès de leurs voisins amérindiens non sans l'enrichir de techniques par eux apportées comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Les Amérindiens ont, pour leur part, hérité cette pratique artisanale d'ancêtres l'ayant eux-mêmes acquise auprès d'animaux ou autres personnages mythiques. De plus, la vannerie, comme toutes les activités d'ailleurs, est encadrée par des règles et des interdits bien précis afin de ne pas froisser des entités toujours promptes à jouer des mauvais tours aux humains. Enfin, mes enquêtes m'ont permis de prendre conscience d'un phénomène important : certaines vanneries possèdent des pouvoirs forts ; il s'agit essentiellement de la presse à manioc, pièce maîtresse du procès de transformation du manioc amer, et du coffre de chamane. Ainsi, si la vannerie connaît une place centrale dans les sociétés guyanaises en participant à la vie matérielle, elle participe également à leur pensée mythique et magique, en un mot à leur identité la plus profonde.

Le chapitre suivant, plus technique, permettra de mieux appréhender cet artisanat en décrivant toutes les formes existantes de vannerie répertoriées lors de mon étude et en insistant sur les originalités propres à chaque culture.

Chapitre 2

Des techniques et des formes comme identité ethnique

Après avoir replacé la vannerie dans son contexte historique, social et culturel, employons nous maintenant à détailler toutes les formes de vanneries tressées par les différents peuples de Guyane. C'est un passage obligé quand on aspire à décrire cet artisanat et comprendre son évolution. Comme il a déjà été précisé plus haut, je présenterai les vanneries par catégories d'usage, au nombre de cinq. Il s'agit des vanneries liées au complexe de production du manioc, des vanneries de rangement, stockage et cueillette, des vanneries cérémonielles, puis une catégorie regroupant diverses vanneries (épuisettes, chapeau, nattes) enfin les néo-formes destinées à la vente. Je recenserai chacune des formes en décrivant leur anatomie et leur nomenclature vernaculaire. Dans ce chapitre, l'apport historique des récits de voyages et des pièces conservées dans les musées s'avèrera important, car il permettra de comparer les anciennes vanneries avec celles observées lors de mes différents terrains. On pourra ainsi mieux appréhender les évolutions de forme et leur origine éventuelle.

Grâce à la description de toutes ces formes et techniques, on remarquera que si chaque ethnie tresse des vanneries ayant les mêmes usages et globalement les mêmes formes, il n'en reste pas moins qu'elles ont chacune une originalité conforme à leur *pattern* ethnique, les différences entre vanneries étant de véritables marqueurs ethniques permettant à chacune des communautés guyanaises de s'identifier.

Après avoir passé en revue toutes ces vanneries, on discutera des emprunts et diffusions de formes entre ethnies en dressant une analyse comparée de la vannerie guyanaise. Cette analyse aura pour but de dresser une typologie des vanneries de Guyane en identifiant les grands styles. On discutera aussi des influences des vanneries africaine et européenne sur la vannerie de Guyane.

Section 1- Des formes et des usages

1-1 Les vanneries liées au manioc amer

C'est dans cette catégorie que se range le plus grand nombre de vanneries. Il en a été recensé 90 soit 43 % du total. Ce grand nombre de formes uniquement liées au manioc amer montre l'importance de ce tubercule comme il en a été discuté précédemment. Toutes ces vanneries sont à l'usage exclusif des femmes, la transformation du manioc ainsi que sa culture leur étant réservées en Guyane.

1-1-1 Les presses à manioc ou *couleuvres*

Cet outil complexe serait une invention des Amérindiens de Guyane (Métraux, 1928; Nordenskiöld, 1929). C'est la vannerie essentielle pour la transformation du manioc amer. Huit formes ont été répertoriées, soit une forme par communauté. Cette vannerie tubulaire, tressée en arouman (*Ischnosiphon* spp.)[81], mesure 160 cm environ lorsqu'elle est étirée. Elle possède dans sa partie supérieure une bouche par laquelle on fait entrer et sortir la farine, sa partie inférieure étant terminée par une boucle formant pied. C'est une des rares vanneries non composites c'est-à-dire confectionnée avec un seul matériau, l'arouman. Seuls les Wayãpi utilisent en plus du coton pour ligaturer les « oreilles » terminant l'ouvrage dans sa partie inférieure, de même les Kali'na et les Aluku nouent de plus en plus la queue de leur presse avec une ficelle synthétique (Cf. planche 6).

Elle est tressée suivant la technique à deux nappes serrées enchevêtrées croisées. C'est la vannerie nécessitant le plus grand nombre de tiges d'arouman et les plus longues : une vingtaine de longues tiges d'au moins deux mètres de long chacune. La fabrication de la plus élaborée des vanneries de Guyane nécessite deux jours pleins de travail pour un artisan confirmé.

[81] En 1853, Wallace rapporta que certains Amérindiens d'Amazonie tressaient leur presse à manioc en *Desmoncus macroacanthos* (Siebert, 2000), de même que certains amazoniens contemporains (P. Grenand, com. pers.). Les Ka'apor la confectionnent occasionnellement en *Evodianthus funifer* (Balée, 1994) et les Amanayé en fibres de palmier comme le *Mauritia flexuosa* ou même en *Astrocaryum sp.* (Nimuendaju et Métraux, 1948).

Après avoir râpé ou *gragé* dans une auge le tubercule de manioc amer préalablement nettoyé et épluché, on emplit la couleuvre de cette pâte de manioc gorgée d'eau afin d'en exprimer le suc toxique. La bouche est ensuite fermée avec le fruit du *canari macaque* (*Lecythis zabucajo*, Lécythidacées) ou bien avec une boîte de conserve usagée afin que la pulpe ne déborde. Puis, on la suspend par sa boucle supérieure (tête) à une poutre et on enfile dans sa boucle inférieure (pied) un levier en bois sur lequel la cuisinière disposera un poids (pierre) ou bien sur lequel elle s'assiéra directement afin de l'étirer. Ainsi, le jus s'exsudera de la pâte de manioc à travers les mailles de la vannerie. Pour les différentes recettes à base de manioc amer, on pourra se reporter aux sources bibliographiques données plus haut.

Le nom créole de la presse à manioc ou *coulèv* dérive du nom français couleuvre[82]. Remarquons que *coulèv* est le nom de l'anaconda dans cette langue. Rappelons également que, comme il est précisé plus haut, dans les mythes wayana et wayãpi cette vannerie se transforme en anaconda. En effet, la forme de la vannerie n'est pas sans rappeler cet animal qui occupe une place importante dans l'imaginaire guyanais et plus largement amazonien (Cf. chapitre 3).

Le tableau suivant présente le nom de cette vannerie dans les différentes langues guyanaises.

Tableau 4 - Noms de la presse à manioc dans les différentes langues guyanaises

français	**français de Guyane**	**aluku**	**créole**	**arawak**	**palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
Presse à manioc	*couleuvre*	*matapi*	*coulèv*	*joro*	*matap*	*matapi*	*tinkïi*	*tepitzi*	*tepisi*

Ce tableau met en évidence les différentes origines linguistiques dans la dénomination de ce même outil. En plus des noms français et créole, on rencontre trois groupes de mots d'origine linguistique amérindienne. D'un côté *matapi* et *matap* en aluku, kal'ina et palikur, d'un autre *tepitzi*, *tepisi* en teko et wayãpi et un troisième *joro* en arawak.

On retrouve le terme *matabi* chez les Caraïbes insulaires du XVII^{e} décrit par le Père Breton ; les Tilio autre groupe karib comme les Kali'na emploient aussi *matapi* (Frikel, 1973). Il est clair que ce terme est d'origine karib. Il a été emprunté par les Palikur, groupe linguistique arawak, qui côtoient depuis plusieurs siècles sur le littoral guyanais les Kali'na et d'autres groupes karib aujourd'hui disparus. On verra par la suite que ce n'est pas le seul

[82] L'usage de ce terme remonte au moins au XVIII^{e} siècle puisque Goupy des Marets l'emploie déjà à la fin du XVII^{e} (Goupy des Marets, Fin du XVIIe siècle).

terme qu'ils auraient empruntés aux Kali'na, même si ces deux peuples ont longtemps été ennemis. Les Aluku, groupe noir marron, eux aussi, ont emprunté ce terme. Si ceux-ci ne sont plus en contact direct avec les Kali'na du littoral aussi ont-ils dû emprunter ce terme soit lors de leur période formatrice dans la région de la Cottica (Surinam), soit via un autre groupe de Noirs Marrons, les Ndjuka qui, vivant plus en aval sur le fleuve Maroni, sont en contact depuis longtemps avec les Kali'na. Ils ont ainsi emprunté terme et forme de la couleuvre à manioc à ces derniers. Rappelons, comme j'en discute plus haut, que la plupart de leurs vanneries liées au manioc ont sûrement été majoritairement troquées avec les groupes Wayana, Tilio ou Kali'na contre des produits manufacturés.

Les termes *tepitzi*, *tepisi,* utilisés par les deux groupes tupi-guarani de Guyane, proviennent de la même racine tupi. Au Brésil, on dit *tipiti,* vocable provenant de la língua geral[83]. Hans Staden ([1557] 1979) rapporte le terme de *tippiti* dans son ouvrage sur les Tupinamba. Les Tenetehara utilisent le terme *tepiti* (Wagley et Galvão, 1961), les Tembé *tepiti*, les Guarani *tipiti* (Grenand, 1989) et les Ka'apor *tapesi* (Balée, 1994).

On retrouve des termes proches du wayana *tinkïi* chez les Ye'kwana, *tünkü̈i* (Guss, 1989), chez les Panaré, *sïnkï* (Mattei-Muller, 1994), deux autre groupes karib.

Je n'ai pas retrouvé de terme proche de *joro* dans la littérature.

Chaque groupe guyanais tresse la couleuvre d'une manière bien particulière, un œil averti pouvant même reconnaître son origine. Seul, les Aluku ne possèdent pas une presse à manioc originale puisqu'elle est soit achetée aux Wayana, soit à Paramaribo à des Kali'na ou encore aux Ndjuka qui tressent le même modèle que les Kali'na.

Différents critères permettent de distinguer la presse à manioc de ces différents groupes, en fonction :

- de la forme de la bouche (ouverte ou droite),
- de la forme des boucles inférieures et supérieures,
- des points de vannerie (cf. tableau 5).

[83] Langue de catéchèse que les premiers missionnaires arrivés sur les côtes du Brésil forgèrent sur la base des langues tupi qu'ils y rencontrèrent.

Planche 6 - Les presses ou couleuvres à manioc

Photos 1, 2, 3, 4, 5, de gauche à droite : *Tepitsi* teko, *tinkïi* wayana, *tepisi* wayãpi, *matapi* kali'na et *coulèv* créole

Photos 6, 7, 8, 9, de gauche à droite : Pied de couleuvre créole, pied de *tepisi* wayãpi type *tale~~ɨ~~sososke*, pied de *tinkïi* type *walutimit* et deux types de queue de *matapi* kali'na, à gauche technique nouée (*tsiamot~~ɨ~~*) et à droite technique en queue de loutre (*awaleb~~ɨ~~ya and~~ɨ~~g~~ɨ~~l~~ɨ~~*)

Tableau 5 - Signes distinctifs des différentes *couleuvres* guyanaises

	Forme de la bouche	Forme de la boucle supérieure	Forme de la boucle inférieure	Nombre de points nommés[84]
créole	droite	bord simple	portant écusson	2
kali'na	droite	bord simple	torsadée nouée	2
wayana	échancrée	bords retroussés	sans oreilles	5
wayãpi	échancrée	bords retroussés	avec oreilles	4
teko	droite	portant un écusson avec motif	portant un écusson avec motif	3
palikur	droite[85]	bords retroussés	torsadée	2
arawak	droite	bord simple	torsadée nouée	2

La boucle inférieure, nommée pied ou queue, est la partie la plus délicate à tresser. Chaque groupe a mis au point des techniques différentes et très élaborées afin de fermer ce tube de vannerie soumis, par le levier, à une pression considérable. Ils désignent cette partie, nous n'en serons pas étonnés, à l'aide d'un vocabulaire tiré du monde animal. Certaines ethnies connaissent mêmes différentes techniques pour tresser ce pied.

Les Kali'na, par exemple, en connaissent trois, même si la technique nouée tend à être la plus employée de nos jours. C'est, en effet, la technique la plus simple à réaliser. Voici comment ils nomment chacune de ces trois techniques :

- *tsiamoti* ou *andigili tinoinma* : nom de la technique nouée, consistant à attacher les fibres d'arouman torsadées entre eux avec de la ficelle. Cette technique est nommée *emokapupo* dans Ahlbrinck ([1931] 1956).
- *awalebiya andigili* : litt. « queue de loutre ». Technique très ouvragée, les fibres sont tressées ensemble afin de former une boucle solide.
- *kwano tabulu* : litt. « paume de l'oiseau *kwano* » (aigle harpie). Je n'ai pu observer cette technique.

Les Wayana connaissent, eux, deux techniques pour tresser la queue de leur presse à manioc. Les deux sont finement ouvragées et constituées des fibres d'arouman enchevêtrées :

- *kabasi watkï* : litt. « queue du tatou » aussi nommée *maipuli mitõ* « pied du tapir »[86]
- *walutimit* : litt. « racine de l'arbre *waluti* » (*Virola surinamensis*) c'est la même technique que celle des Wayãpi.

[84] Points nommés : c'est-à-dire nombre de techniques utilisées et nommées par les artisans pour cet ouvrage.
[85] Cependant deux informateurs m'ont affirmé qu'ils pouvaient également tresser une *couleuvre* à la bouche échancrée, de même Nimuendaju (1926) l'évoque, bien qu'il ne l'ait jamais observée, ni d'ailleurs P. et F. Grenand (com. pers.).
[86] D'après Van Velthem (1998), *maipuli mitõ* est également une technique d'arrêt en spirale.

Les Wayãpi ne connaissent qu'une technique pour tresser la queue de la couleuvre. Il la nomme *tale-sosoke* : litt. « ouïe de poisson aïmara » (*Hoplias macrophtalmus*). Les Palikur tressent aussi une queue de presse à manioc originale et élaborée, mais je n'ai pas relevé de nom pour cette partie. Chez les Teko, elle porte un écusson décoré par un motif (*kadzivat*) carré représentant le visage du jaguar (*zawar-a-r-owa*). C'est la forme la plus complexe et, me semble-t-il, la plus jolie réalisée en Guyane. Chez les Arawak je n'ai observé que des boucles nouées avec de la ficelle.

Bien qu'il existe différentes manières de tresser la tête de la presse à manioc, je n'ai pas relevé de terme technique lors de mes enquêtes, à part pour l'écusson « visage de jaguar » des Teko ornant également la tête de leur presse.

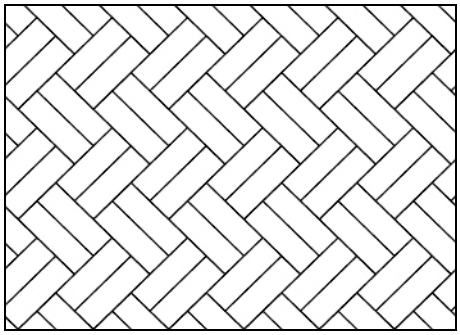
De même, il existe des techniques particulières pour tresser le corps de la couleuvre. Ces points de vannerie visent à conférer l'élasticité nécessaire pour presser la masse râpée jusqu'à exsudation du jus qu'elle contient.

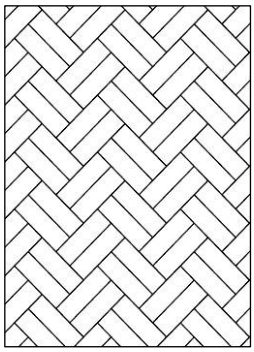
Il existe six points de vannerie différents utilisés par les huit groupes étudiés ; le tableau n° 6 les répertorie et les caractérise.

Nous voyons que ce sont les Wayana qui connaissent le plus grand nombre de points de vannerie différents, dont deux qu'ils sont les seuls à connaître. Remarquons que deux points sont nommés différemment suivant qu'ils sont tressés couchés ou debout. Seules certaines ethnies amérindiennes les distinguent. On remarque aussi la similitude d'inspiration pour l'ensemble des populations côtières.

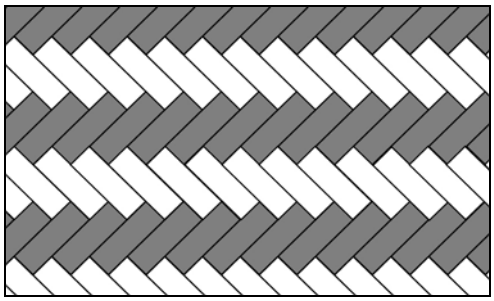
Certains groupes comme les Kali'na ou les Wayãpi tressent également des presses afin d'exprimer l'huile des noyaux pilés de carapa (*Carapa guyanensis*, Meliaceae) ou d'awara (*Astrocaryum vulgare*, Arecaceae). Ces presses sont confectionnées exactement comme celles destinées au manioc, mais en modèle réduit. Elles mesurent 60 à 70 cm de long.

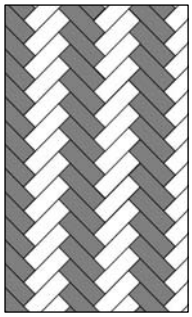
Planche 7 – Les points de vanneries de la presse à manioc


1)

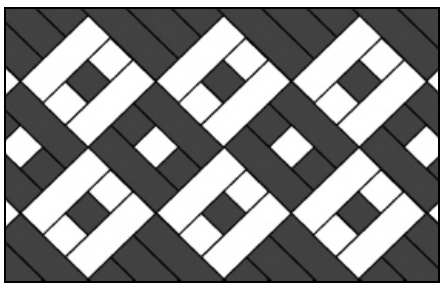

2)

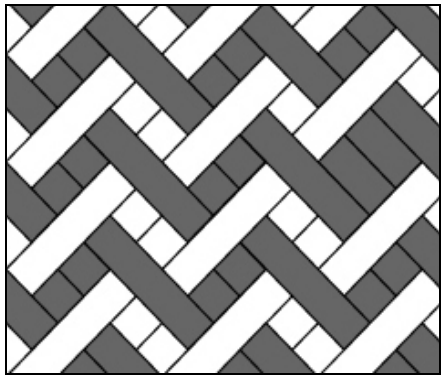
1) Technique dite en « dent d'agouti » couchée ; 2) Technique dite en « dent d'agouti » debout


3)


4)

3) Technique dite en « écaille de poisson » couchée ; 4) Technique dite en « écaille de poisson » debout


5)


6)

5) Technique *eiletã* des Wayãpi ; 6) Technique *alama uponpë* des Wayana

Crédits : Tous les motifs ont été dessinés par Laurence Billault

Tableau 6 - Comparaison des noms des points de vannerie utilisés pour la couleuvre

Description de la technique	deux nappes diagonales enchevêtrées croisées dite en écaille de poisson[87], couché[88]	deux nappes diagonales enchevêtrées croisées dite en écaille de poisson, debout	deux nappes diagonales enchevêtrées dite en dent d'agouti[89], debout	deux nappes diagonales enchevêtrées dite en dent d'agouti, couché	deux nappes diagonales enchevêtrées	deux nappes diagonales enchevêtrées
Nom de la technique en créole	*cay atipa* « écaille d'atipa[90] »	*cay atipa* « écaille d'atipa »	*dent agouti*	*dent agouti*	-	-
Nom de la technique en aluku	*kwikwi baka* « écaille d'atipa »	*Kwikwi baka* « écaille d'atipa »	Non nommée mais connue	Non nommée mais connue	-	-
Nom de la technique en arawak	*asada* ou *asa uda* « écaille d'atipa »	*asada* ou *asa uda* « écaille d'atipa »	*yoro bolë*[91] « motif de la presse à manioc »	*yoro bolë* « motif de la presse à manioc »	-	-
Nom de la technique en palikur	*kareu mah-ap* « écaille d'atipa »	*kareu mah-ap* « écaille d'atipa »	*bukutru gaibu-ap* « dent d'agouti »	*bukutru gaibu-ap* « dent d'agouti »	-	-
Nom de la technique en kali'na	*kariwaru pi'po* « écaille d'atipa » ou *yalabole* « gymnote »	*kariwaru pi'po* « écaille d'atipa » ou *yalabole* « gymnote »	*akuri yere-meri* « dent d'agouti »	*akuri yere-meri* « dent d'agouti » ou *kwasagala*[92] « serpent d'eau »	-	-

[87] On retrouve ce terme dans la littérature (Ribeiro, 1985).
[88] Cf. planche 7.
[89] L'agouti (*Dasyprocta agouti*) est un rongeur très commun en Amazonie. J'ai forgé ce terme pour cette technique de tressage, qui à l'instar d'écaille de poisson, me semble suffisamment imagé.
[90] L'atipa (*Hoplosternum* spp.) est un poisson caparaçonné des marais du littoral.
[91] D'après Roth (1924), ils nomment cette technique *aha- (h) abba-dahu* avec *habba* qui est le nom du panier à farine à quatre pieds car les flancs de celui-ci sont toujours fait de cette technique (Roth, 1909). Cette technique est nommée *wamma-ahabba* ou *kamudi* (motif de l'anaconda) par les Warao (*ibid*.). Il décrit un autre point de vannerie nommé *abuna-buna-tahu* avec *tabuna* « os » cette technique consiste en deux nappes diagonales enchevêtrées dont une nappe est tressée avec deux brins accolés et l'autre avec un seul.
[92] *Hydrops triangularis* de la famille des Colubridés. Ce nom ne m'a été donné que deux fois par des anciens du village de Bellevue et d'Awala.

Nom de la technique en wayana	*tiwenakem* ou « *ulupitpë* » Peau de la cassave, représente les traces laissées avec les doigts sur la cassave	*tiwenakem* ou « *ulupitpë* »	*kalupi* « peau du dos du *kutupsi*, un anaconda surnaturel » Van Velthem (1998)	*tipapoman* « peau du ventre de l'anaconda surnaturel *kutupsi* » Van Velthem (1998)	*alama uponpë* « vieille alvéole de ruche de l'abeille *alama*»	*tesitkem* « emmêlé »
Nom de la technique en teko	*ipo'am* « action d'aller vers le haut » ou « *iwalala* »	*amboata pilet* « écaille d'atipa »	*itawan*	*itawan*	-	-
Nom de la technique en wayãpi	*pino'ɨ* « tronc du palmier comou», représente les cicatrices folières sur le tronc	*upiwa* « en long »	*mɨlɨsipi* « peau du fruit de palmier-bâche, *Mauritia flexuosa* »	*mɨlɨsipi* « peau du fruit de palmier-bâche, *Mauritia flexuosa* »	*eiletã* « alvéole de ruche de l'abeille » point connu de quelques Wayãpi, emprunt aux Wayana	-

1-1-2 Les tamis à manioc ou *manarés*

À l'instar de la presse à manioc cette vannerie est essentielle pour la préparation du manioc. C'est un ouvrage carré gamelliforme composé d'un tamis tressé avec des brins d'arouman en deux nappes droites enchevêtrées toilées ou croisées (cf. planche 8). Il mesure environ 50 cm de côté. Ce tamis est encadré par des baguettes de bois afin de maintenir l'ouvrage. Celles-ci sont intriquées les unes dans les autres à leurs extrémités. Chaque bord est composé de plusieurs baguettes superposées (de trois à cinq) donnant ainsi sa profondeur à l'ouvrage. Une grande diversité d'espèces de végétaux (un inventaire précis en est dressé dans le chapitre 5) est utilisée pour ces baguettes. Tous ces bois possèdent des qualités techniques précises : tige droite, rigide et imputrescible.

Tableau 7 – Noms génériques du tamis dans les différentes langues guyanaises

français	**français de Guyane**	**aluku**	**créole**	**arawak**	**palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
tamis à manioc	*manaré*	*manali*	*manaré*	*manari*	*hu*	*manale*	*manale*	*ulupẽhem*	*ulupẽ*

Les termes kali'na et wayana *manale,* créole *manaré*, aluku *manali*, ainsi que *manari* en Arawak-Lokono connaissent tous la même origine. Ils viennent du groupe linguistique karib. On retrouve des noms semblables chez d'autres ethnies karib de la région, *manade* en ye'kwana (Guss, 1989), *manari* en waiwai (Fock, 1963) ou *manaré* en tilio (Frikel, 1973). Le groupe isolé linguistiquement des Warao emploie aussi le terme *manari* (Suarez, 1968).

Les mots *ulupẽhem* et *ulupẽ* sont eux d'origine tupi (Grenand, 1989). En língua geral, *uru* signifie panier (Stradelli, 1929: 708), les Tupinamba du XVII^{e} siècle employaient également ce terme dans le même sens (Abbeville, [1632] 1975: 225), *-pẽ* signifie tresser en tupinamba et parintintin (Grenand, 1989). Des termes équivalents sont employés chez d'autres groupes tupi, *yrupema* en tapirapé (Baldus, 1970), *wuirupem* chez les Tupi-Kawahib (Lévi-Strauss, 1958), *irupém* en tenetehara (Wagley et Galvão, 1961). En língua geral on disait aussi *urupéma* (Stradelli, 1929). En kayabi, *urupem* est un tamis rond cerclé de liane (Ribeiro B. G., 1979).

Le mot *hu* en palikur est lui plus problématique, je n'ai retrouvé ce terme que chez les Piaroa du Venezuela appartenant à un petit groupe linguistique, les Saliba. Ces derniers nomment leur tamis *rutu'ka*[93] (Sieni, 1988). Mais n'y aurait-il pas une racine commune avec

[93] Les Piaroa emploient le terme *manärë* pour désigner le plat circulaire utilisé afin de recueillir la farine de manioc tamisée.

le terme, *huibichet*, nommant le tamis utilisé par les Caraïbes insulaires relevé par Breton au XVII^{e} siècle, sachant que dans ce dictionnaire français-carib, il existe bien sûr de nombreux termes arawak ? De plus, les Caraïbes de la Dominique emploie le mot *hibichette* pour désigner ce tamis (Delawarde, 1938).

Ces termes différents sont génériques pour le tamis car il existe en fait trois sortes de tamis. Chaque tamis connaît un usage particulier. Ils sont reconnaissables par la dimension de leurs yeux, c'est-à-dire la grosseur de la maille : mailles serrées filtrantes, mailles légèrement ajourées et mailles fortement ajourées. Une quatrième sorte de tamis existe plus marginalement en Guyane française, le tamis rond. Forme à ne pas confondre avec le plateau rond courant au Venezuela ou sur le Rio Negro qui, lui, sert à récolter la farine tamisée.

Le tamis à mailles serrées sert à filtrer les jus de palmier ou bien les bières de manioc, de maïs et d'igname (*cachiri*). Ce tamis est tressé suivant la technique à deux nappes droites enchevêtrées croisées. Il nécessite une vingtaine de tiges d'un mètre de long chacune. Ce sont sur ces tamis que les Wayãpi et les Teko tressent le plus souvent leurs motifs (*kusiwa* en wayãpi et *kadzivat* en teko). Ils expriment ainsi leur talent de vannier en tressant des motifs variés sur leurs tamis contrairement aux autres groupes qui les décorent moins souvent. Les motifs sont réalisés avec des lames d'arouman enchevêtrées non teintées lorsque le tamis est destiné à être utilisé. Les brins sont teintés seulement si l'ouvrage est destiné à la vente ou à l'échange. Comme je le détaillerai dans le chapitre 3, les Wayana tressent des motifs sur leurs éventails à feu, leurs paniers à mailles serrées et leurs hottes en arouman, tandis que les Kali'na, les Arawak et les Palikur décorent leurs coffres, coffrets ou paniers à mailles serrées. Les Créoles et les Aluku ne décoraient apparemment pas leurs tamis.

Planche 8 - Les tamis à manioc

1)

2)

3)

4)

1) Tamis à boisson wayana, motif *maipuli eu* ; 2) Tamis à farine wayana, modèle *opiopiman* ; 3) Tamis à farine wayana, modèle *pakira epitpë* ; 4) Tamis rond wayana, *pamkali*

5)

6)

5) *Ulupẽalasukawa*, tamis à mailles larges wayãpi ; 6) *Ulupẽanã* wayãpi, motif *tapia'ilena*

Planche 8

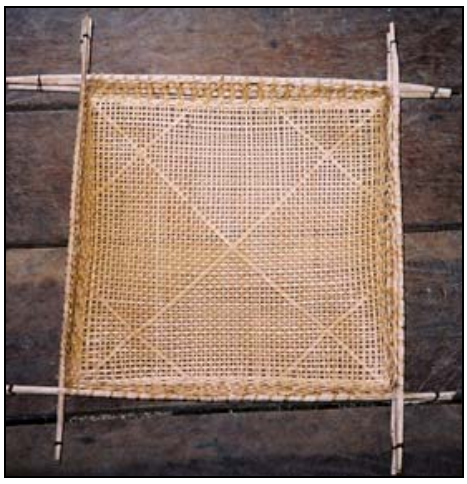
7)

8)

9)

10)

11)


12)

7) *Ulupẽanã* wayãpi, modèle pour la vente avec motif *silololaãnga* ; 8) *Manari* arawak ; 9) *Alepa manale* kali'na avec technique *wayam meri* ; 10) *Kwak manale* kali'na, modèle *pamakari* ; 11) *Hu sagubie* palikur avec motif *yaraira ahin-ap* ; 12) *Hu kutakwak-ap* palikur

Crédits : 4) photo d'Egle Barone Visigali

Tableau 8 – Noms des différents tamis dans les langues guyanaises

Nom français	Tamis à mailles serrées	Tamis à mailles ajourées fines	Tamis à mailles ajourées grossières	Tamis rond
Usage	Pour filtrer les jus de palmier et les bières	Pour tamiser la farine servant à confectionner la cassave à déguster	Pour tamiser la farine servant à confectionner le couac et la cassave à cachiri	Pour tamiser la farine servant à confectionner la cassave
Nom créole	-	*manaré à cassave*	*manaré à couac*	-
Nom aluku	-	*kasava manali*	*kwaka manali*	-
Nom arawak	*manari*	*manari*	*manari*	-
Nom palikur	*hu sagubie* « tamis serré » ou *hu swiswi gawap* « tamis patte du bécasseau »	*hu kutakwak-ap* « tamis patte de poule d'eau »	*hu kotye* « tamis lâche »	-
Nom kali'na	*manale enusagala* ou *sigeniã enuru* « tamis à petits yeux »	*alepa manale* « tamis à cassave » ou *sigiye enuru* ou *enu kohaloko*	*kwak manale* « tamis à couac » ou *enu potono* « gros yeux »	-
Nom wayana	*manale okë kaglëtop* « tamis à cachiri »	*manale ulu joptop* « tamis pour tamiser la farine de manioc »	*manale kuwakë joptop* « tamis pour le couac »	*pamkali*
Nom teko	*ulupẽhem ea'imã'ẽ* « tamis à petits yeux »	*ulupẽhem ea'uhumã'ẽ bedju* « tamis à gros yeux pour cassave »	*ulupẽhem ea'uhumã'ẽ kwaki* « tamis à gros yeux pour le couac »	-
Nom wayãpi	*ulupẽanã* « tamis serré »	*ulupẽtea'i* « tamis à petits yeux »	*ulupẽalasukawa* « tamis mangeur de cassave à cachiri »	-

Le tamis à mailles ajourées fines sert à passer la farine utilisée pour confectionner la galette de manioc ou cassave destinées aux repas. Ce tamis est tressé suivant la technique à deux nappes droites enchevêtrées ajourées toilées. Il nécessite une dizaine de tiges d'arouman d'un mètre de long chacune.

Les Wayana connaissent différentes techniques pour tresser ce tamis à cassave:

- technique *opiopiman*, « comme les poissons *opi*[94] » avec mailles ajourées toilées comportant en sus de nombreux brins transversaux diagonaux figurant de multiples petits losanges. Ce tamis renforcé est considéré à juste raison comme le plus solide.

[94] *Opi* est un terme générique pour les petites espèces de Characidés (les *yayas* des Créoles).

- technique *tïjetpïhem* « qui a des arêtes » avec mailles ajourées toilées et quelques lames transversales formant quatre grands losanges centraux. Ce point est nommé *pëtipompë* « œuf éclos de pigeon » en apalai.

- technique *pakila epitpë*, « peau du dos du pécari à collier, *Tayassu tajacu* », les mailles ajourées sont tressées suivant la technique toilée à deux nappes droites enchevêtrées.

Les autres groupes tressent majoritairement leur tamis à cassave suivant la technique que les Wayana nomment *pakila epitpë*. Les Kali'na connaissent cependant deux techniques originales formant motifs pour tresser leurs tamis à farine. Ils tressent soit un tamis avec la technique nommée « motif tortue » (*wayam merɨ*) soit une autre nommée « motif flèche » (*pɨlɨwa bo*)[95].

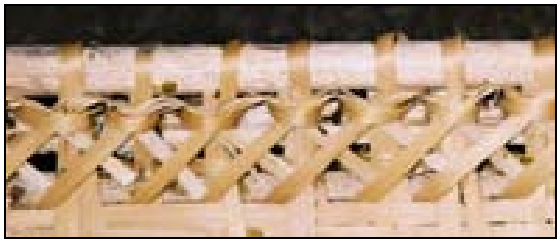
Le troisième tamis est celui possédant des mailles plus largement ajourées. Il sert à passer la farine destinée à confectionner le *couac* ou bien la grosse galette à *cachiri*. Il est tressé suivant la technique à deux nappes droites enchevêtrées toilées, les brins des deux nappes étant souvent doublés afin d'assurer une meilleure résistance à l'ouvrage. Les Kali'na semblent les seules à tresser aussi leur tamis à couac suivant une autre technique de tressage. Il s'agit d'un tamis avec deux nappes diagonales enchevêtrées auxquelles on ajoute une troisième nappe horizontale formant ainsi un crible à mailles larges et allongées nommé *pamakari*.

En Guyane, ce sont majoritairement les Palikur, les Créoles et les Aluku qui confectionnent et consomment régulièrement le *couac*. Les Créoles le produisent cependant de moins en moins à part dans les communes isolées comme Kaw ou Ouanary. Et, si le *couac* aluku est encore largement confectionné et toujours très prisé, ils n'utilisent plus que des tamis en matériaux manufacturés : planches de bois pour les bords et grillage industriel pour le crible.

Comme pour la *couleuvre*, chaque tamis des différents groupes est reconnaissable par différents critères : les techniques d'attache du tamis aux baguettes et les motifs.

[95] Cette dénomination ne semble exister que chez les Kali'na de Bellevue-Yanou.

Planche 9 – Les différentes techniques d'attache des tamis


1)

2)

1) Technique palikur *tanan awakap* « patte de Jacana » ;
2) Technique palikur *tikitki awakap* « patte de sauterelle »

3)

4)

3) Technique *tokala pupu* « patte du râle de Cayenne » (Wa), *eilemiti* « rayon de ruche d'abeille » (Wi), *tatzau pɨpot* « empreinte du pécari à lèvre blanche » (Te) ; 4) Technique *kulaiwë pupu* « patte de l'oiseau » (Wa), *yu'ileikwakãnge* « scrotum de rainette » (Wi), *taitetu pɨpot* « empreinte du pécari à collier » (Te)

5) Technique dite « karib » commune aux Kali'na, Wayana et Arawak-Lokono

Les techniques d'attache du crible sur les baguettes entourant le tamis sont caractéristiques et nommées par chacune des communautés. J'ai pu recenser cinq techniques différentes (cf. tableau 9). Deux ne sont utilisées que par les Palikur. Deux autres par les Teko, les Wayãpi et par les Wayana, alors qu'une dernière n'est utilisée que dans l'ouest par les Arawak-Lokono, les Wayana et les Kali'na. Cette dernière technique demeure la plus prisée de ces trois groupes. C'est la technique que je nomme karib car elle est inconnue des groupes de l'Oyapock, même si elle est utilisée par les groupes arawak de l'ouest des Guyanes ; d'ailleurs les Wayana et les Kali'na l'identifient comme leur technique spécifique.

Tableau 9 – Tamis : nom des techniques d'attache du crible aux baguettes

	Technique 1	**Technique 2**	**Technique 3**	**Technique 4**	**Technique 5**
Nom palikur	*tikitki awakap* « patte de jacana »	*tanan awakap* « patte de sauterelle »	-	-	-
Nom teko	-	-	*taitetu pɨpot* « empreinte du pécari à collier, *Tayassu tajacu* »	*tatzau pɨpot* « empreinte du pécari à lèvre blanche, *Tayassu pecari*»	-
Nom wayana	-	-	*kulaiwë pupu* « patte de l'oiseau *kulaiwë*»	*tokala pupu* « patte du râle de Cayenne, *Aramides cajanea* »	*ëlukë anon* ou *ëlukë pupu* « couleur de chenille » ou « patte de chenille »
Nom wayãpi	-	-	*yu'ileikwakãnge* « scrotum de rainette, *Osteocephalus taurinus* »	*eilemitɨ* « rayon de ruche d'abeille »	-
Nom kali'na	-	-	-	-	Utilisée mais non nommée
Nom Arawak	-	-	-	-	Utilisée mais non nommée

Ajoutons que, pour tenir le crible de vannerie, les Kali'na, les Arawak-Lokono et les Créoles utilisent deux ou trois baguettes de chaque côté de leur tamis, les Palikur trois tandis que les Wayana, les Wayãpi et les Teko préfèrent en utiliser quatre voire cinq. D'ailleurs, le diamètre des baguettes des trois dernières ethnies est plus petit (5 à 7 mm) que celui des premiers (10 mm environ), ainsi la profondeur de tous ces tamis est *grosso modo* la même.

L'origine du tamis peut également être reconnue par les motifs l'ornant, quand il en possède, chaque groupe amérindien connaissant un corpus de motifs bien identifiable (cf. chapitre 3).

Certains tamis aluku sont particuliers : leurs bords sont hauts et montés avec des brins d'arouman suivant la technique de type natté toilé. Cette vannerie est identique au tamis carré kali'na nommé *woka* décrit par Ahlbrinck ([1931] 1956) au début du siècle dernier[96]. Il spécifiait que cet objet était le tamis indien véritable. Cette ressemblance entre tamis aluku et kali'na montre, là encore, la grande influence de la vannerie kali'na sur la vannerie maronne. Par contre la vannerie collectée par les frères Penard en 1912 et nommée *woka manali*[97] est plutôt une corbeille carrée gamelliforme servant à recueillir la farine tamisée.

Les Wayana tressaient également un tamis rond (*pamkali*). Couramment observé il y a trente ans (Grenand, com. pers.), il n'est plus que très rarement tressé aujourd'hui. Il tombe aussi en désuétude chez les Wayana du Brésil (Schoepf, 1979; Van Velthem, 1986). Ce tamis, servant à passer la farine pour la préparation de la cassave, possède des bords consolidés avec de la liane franche (*Heteropsis flexuosa*) et avec le rachis de feuille de comou (*Oenocarpus bacaba*) ainsi qu'un crible d'arouman. Ses bords dépassent au-dessus et en dessous du crible comme le *manali* aluku déjà cité ou la corbeille à farine *panakali* wayãpi. Les Ye'kwana, groupe karib du Venezuela utilisent toujours des tamis ronds (Guss, 1989). Roth (1924) témoigne du tamis rond compliqué des Oyana (actuels Wayana) et des Waiwai.

Cette forme ronde, typiquement karib, adaptée au col de la poterie servant à recueillir la farine de manioc, pouvait également être utilisée sur des corbeilles carrées (P. et F. Grenand, com. pers.). Mais ces poteries n'étant plus utilisées et remplacées aujourd'hui par des bassines, le *pamkali* ne semble plus utile.

Si des poteries étaient utilisées pour recueillir la farine, les Amérindiens tressaient aussi des corbeilles à farine.

1-1-3 Les corbeilles à farine

Afin de recueillir la farine tamisée, les Amérindiens ont longtemps tressé des corbeilles carrées, avec ou sans pieds, de la taille des tamis sous lesquelles elles étaient disposées (cf. planche 10). Je parle au passé car ces corbeilles ne sont pratiquement plus

[96] Un tamis de ce type est conservé au Quai Branly sous le numéro 71.1901.26.12. Il a été collecté par M. Guffroy au début du XX^{e} siècle.

[97] Cette vannerie est conservée au Musée d'Anthropologie de Leiden sous le numéro 1817-174.

Planche 10 - Les corbeilles à farine

1) P*ëmit* wayana (25x25 cm), motif *kaikui apoika et ilikaj*, datant de 1937, collecté par de Goeje, n° 2352-64, Musée de Leiden

2) *Panakali* Wayãpi (30x30 cm), motif *i~~w~~itaolape*

3) *Matutu* kali'na (25 cm de diam.), datant d'avant 1883, motif indéterminé, n° 370-451, Musée de Leiden

utilisées à part chez quelques familles wayãpi de Trois-Sauts. Toutes ces formes sont de nos jours largement remplacées par des bassines en plastique achetées dans le commerce.

Les collections du musée du Quai Branly conserve un plat rond kali'na collecté au début du XX[e] siècle[98] ; cette forme servant à recueillir la farine de manioc n'est plus connue aujourd'hui. Par contre, d'après Ahlbrinck ([1931] 1956), les Kali'na tressaient une corbeille à fond carré et corps cylindrique[99] avec ou sans pieds, et décorée de très beaux motifs géométriques bicolores, nommée *matutu*. Le Musée de Leiden possède une belle collection de ces corbeilles de différentes tailles[100]. Certaines, de plus petite taille, devaient servir à d'autres usages, notamment à faire sécher la bourre de coton. Cette même corbeille sous forme de table est décrite par les voyageurs en Guyane, *metoutou* (Prudhomme, 1797), ou aux Antilles, *matoutou* (Breton, [1665] 1999 ; Caillé de Castre, [1694] 2002).

Les Créoles ont également tressé une vannerie ronde sans pieds imitant celle des Kali'na. Ils leur ont également emprunté le nom, *matutu*.

Les anciennes corbeilles à farine kali'na ou créole sont différentes de celles confectionnées par les Wayana, les Teko et les Wayãpi. En effet, ces dernières, de forme carrée possèdent un fond en deux nappes droites enchevêtrées croisées décoré de beaux motifs bicolores (alternant le noir et la couleur naturelle de l'arouman) et des bords nattés toilés. Je n'ai pas relevé l'usage de cette forme chez les Palikur ou les Arawak, mais Roth (1924) la décrit chez les Arawak et la nomme *habba*. Les Créoles et les Aluku utilisaient les paniers de type clayonnés pour cet usage.

Tableau 10 – Noms des corbeilles à farine

français	**créole**	**arawak**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
corbeille à farine	*matoutou*	*habba*	*matutu*	*pëmit*	*mbatutu*	*panakali*

J'ai observé son usage uniquement chez les Wayãpi qui sont les derniers à la tresser. Chez les Wayana et les Teko son abandon est toutefois récent[101]. Cette corbeille peut être avec ou sans pieds.

[98] Ce plat rond, donné par S. Reist dans les années 1930, a été collecté chez les Kali'na français et conservé au Musée du Quai Branly sous le numéro 71.1933.176.15.

[99] La vannerie nattée permet à partir d'un fond carré de tresser un corps en cylindre afin que la bouche soit ronde. Ce problème géométrique du cercle et du carré a intéressé les mathématiciens (Gerdes, 2000).

[100] Celles collectées par les frères Penard en 1912 portent les numéros 1817-120, 121, 122, et par divers donateurs de la fin du XIX[e] siècle les n° 300-1208, 370-448, 370-450, 370-451, 39-74 et 75.

[101] Un *mbatutu* teko a été collecté en 1991 pour le Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne par E. Navet, n°91-6-15.

Le *mbatutu* teko était identique à celui des Wayãpi comme nous le confirme une photo[102] de la mission Monteux-Richard de 1931 conservée au Musée du Quai Branly. Le terme *mbatutu* est à rapprocher du terme kali'na *matutu*, ce vocable se retrouvant dans différentes sources pour désigner différents objets. Je m'attarderai plus longuement sur ce terme plus bas.

Le *pëmit* wayana est différent. Il ne porte jamais de pieds. Le savoir-faire relatif à cette vannerie n'est conservé que par les anciens. C'est une vannerie en voie de disparition ; j'ai pu néanmoins suivre la chaîne opératoire de fabrication de cet objet en arouman. Il est décoré de motifs bicolores riches et variés. Il peut être aussi tressé en fibre de comou comme en témoigne un exemplaire collecté par D. Schoepf en 1991 et conservé au Musée des Cultures Guyanaises (n° 91-7-33). Les Apalai nomment cette vannerie *põtë*[103].

Ces corbeilles, qu'elles soient teko, kali'na, wayana ou wayãpi étaient aussi utilisées par les femmes pour sécher leur coton. Les tamis et les nattes à cassave sont également employés pour cet usage.

Dans une grande partie de l'Amazonie, la forme ronde est dominante. En effet, on recueille la farine dans des plats ronds et richement décorés de motifs chez les Akawai, les Baniwa, les Curripaco-Kurrin, les Kayabi, les Panaré, les Piaroa, les Guahibo, les Tilio, les Tukano, les Yanomami, les Yawalapití, les Ye'kwana, les Warao….

1-1-4 Les éventails à feu

Ce sont des ustensiles encore très utilisés aujourd'hui dans toute la Guyane (cf. planche 11). Ils servent à éventer le feu de cuisson ainsi qu'à retourner les cassaves cuisant sur la platine. Les Wayãpi, les Teko et les Wayana les emploient également pour y déposer les morceaux de cassave que les convives piocheront lors des repas.

La forme et la matière première constituent des critères pertinents pour déterminer l'origine de cette vannerie.

[102] Cliché numéro 64.4188.493

[103] Les Tilio nomment *ipontë* un baquet en feuilles de palmier (de Goeje, 1910), Frikel (1973) donne le terme de *pantü*.

Ainsi, elle peut être tressée en arouman comme chez les Wayana, les Palikur, les Créoles et les Aluku ou bien avec une flèche[104] de palmier chez les Teko, Wayãpi, Kali'na et Arawak-Lokono. Notons que les Wayana connaissent aussi un éventail à feu nommé *wawai* en pousse de palmier *counana* (*Astrocaryum paramaca*). De même, les Aluku tressent aussi un *faya waway* en pousse d'*awara* (*Astrocaryum vulgare*), technique empruntée aux Kali'na.

Tableau 11 – Noms des éventails à feu dans les langues guyanaises

français	**aluku**	**créole**	**arawak**	**palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
éventail à feu	*faya waway*	*walwari*	*wari wari*	*awagi*	*woli woli*	*anapamïi* et *wawai*	*tapekwa*	*tapekwa*

L'éventail créole, le *walwari*, est carré et tressé en arouman. Son nom provient du kali'na *woli-woli*[105] ; par contre sa forme est plutôt d'origine palikur. On ne confectionne, de nos jours, d'éventails créoles que dans les bourgs de Kaw et Ouanary. Il est tressé en deux nappes enchevêtrées diagonales croisées et décoré, *marqué* comme on dit en créole, de motifs en carreaux (4, 6 ou 9 carreaux).

L'éventail aluku est quasiment identique à celui des Créoles. Il est carré, en arouman et fait, à l'instar des Créoles, suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées et décoré de carreaux. Les Aluku tressent aussi un éventail avec la flèche de l'*awara* comme les Kali'na. Son nom, *faya waway,* provient de l'anglais *fire* « feu » et du karib *waway*, nom de l'éventail tilio en fibres de palmier. Dans leur livre sur l'art des Marrons, Price et Price (2005) rapportent qu'ils connaissaient plusieurs formes d'éventail.

Les Arawak confectionnent, eux aussi, plusieurs formes d'éventail à feu, toutes en pinnules d'*awara*. J'en ai recensé trois formes dont je n'ai pu recueillir le nom. Roth (1909, 1924) avait déjà décrit les même types d'éventail qu'il nommait « *baiyari-shiri* ou poisson scie », « *marudi sararang* ou bréchet du marail » et «*duburi kaiasanna* ou ouie de la raie ». Le terme *wari wari* est un emprunt au karib, le terme purement arawak étant *wadekuana*, composé de *wada*, « mettre l'air en circulation » et *kuana* « qui fait », d'après Bennet (1989). Mais ce terme n'est que rarement utilisé aujourd'hui, car comme je l'ai précisé au début, la langue arawak n'a pratiquement plus de locuteurs en Guyane.

[104] La flèche ou pousse de palme donnera, une fois ouverte, la future palme. On remarquera la plupart du temps au sommet des palmiers cette flèche qui pointe. Ce sont les pinnules, autrement dit les divisions de la jeune palme, qui sont utilisées en vannerie.
[105] Notons que *woli* signifie femme en kali'na.

Les Palikur connaissent trois formes différentes d'éventail à feu en arouman, *awagi*[106]. La forme la plus courante est carrée et nommée *awagi nuibakup*. Le bord supérieur, formant poignée, est soit consolidé par une hampe de roseau à flèche fendue et cousue à l'ouvrage, soit les brins sont tressés ensemble et retournés pour fermer la vannerie. Une forme plus rare nommée oreille de chauve souris (*msibi ataybi*), ou éventail à oreille (*awagi ataybi*) est parfois confectionnée. La forme est composée d'un carré surmonté de deux oreilles triangulaires sur la partie supérieure permettant la préhension. Un dernier modèle, rarement observé, a la forme d'un carré surmonté d'un triangle formant un pentagone, cet éventail est nommé *awagi kiabumine*[107]. Ces trois formes sont le plus souvent décorées de carrés formant des motifs portant différents noms comme « front de l'urubu » ou « carapace de tortue ».

Les Kali'na tressent tous leurs éventails avec des fibres de palmier *awara* (*Astrocaryum vulgare*) et plus rarement avec des fibres de *muru-muru* (*Astrocaryum sciophilum*). J'ai pu en recenser trois formes : deux trapézoïdales, nommés *malay ipoburu* (poitrine du marail[108]) et *yaki tagibotel* (moustaches du poisson-chat *yaki*) ainsi qu'une autre, plus originale, en forme de spatule avec manche, nommée *toripun*.

Remarquons que tous ces termes servant à nommer l'éventail à feu, *waway*, *walwari*, *wari wari*, *awagi*, *woli woli*, connaissent une même racine d'origine karib.

L'éventail à feu wayana en arouman est rectangulaire. Huit tiges sont nécessaires pour sa confection. Une hampe florale de roseau à flèche (*Gynerium sagittatum*) fendue en deux consolide le bord.

Ils tressent également une forme avec des lames tirées de la jeune et souple hampe florale du roseau à flèche, *pëleu*. Elle est considérée comme plus solide mais est moins souvent tressée que celle en arouman, car elle nécessite, en effet plus de vingt hampes florales.

[106] Nimuendaju (1926 : 35) en avait répertorié quatre formes, deux correspondant à celles que je nomme *awagi nuibakup* et *awagi kiabumine*, et deux autres tressées en palmier, une trapézoïdale et une en arc de cercle. Je n'ai jamais entendu parler de ces deux derniers modèles.

[107] Un modèle de ce type est conservé au Musée des Cultures du Monde de Göteborg sous le numéro 26-3-360, il a été collecté chez les Indiens de la rivière Uaça, voisin des Palikur, par Curt Nimuendaju en 1925.

[108] Le marail (*Penelope marail*, Cracideae) est un oiseau au poitrail rouge feu.

Planche 11- Les éventails à feu

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) *Tapekwa* teko (20x30 cm), modèle *paku luwaydj* ;
2) *Tapekwa* wayãpi (20x25 cm), modèle *walalamã'ẽ* ;
3) *Tapekwa* wayãpi (20x30 cm), modèle *tapia'ilena* ;
4) *Tapekwa* wayãpi (25x40 cm), modèle *teyusinge* ;
5) *Wari wari* arawak (30x20 cm), modèle *duburi kaiasanna* ;
6) *Wari wari* arawak (20x25 cm), modèle *duburi kaiasanna*

Planche 11

7)

8)

9)

10)

11)

12)

7) *Woli woli* kali'na (30x25 cm), modèle *malay ipoburu* ;
8) *Woli woli* kali'na (30x30 cm), modèle *yaki tagibotel~~i~~* ;
9) *Toripun* kali'na (15x25 cm) ;
10) *Wawai* wayana (25x30 cm) ;
11) *Anapamïi* wayana (50x20 cm), motif *malapi* ;
12) *Faya waway* aluku (20x20 cm)

Planche 11

13)

14)

15)

16)

13) *Walwari* créole (25x25 cm) ;
14) *Awagi nuibakup* palikur (22x24 cm) ;
15) *Awagi kiabumine* palikur (20x25 cm), collecté par C. Nimuendaju en 1925, n° 26-3-360, Göteborg ;
16) *Awagi ataybi* palikur (21x30 cm)

De beaux motifs (*tïmilikhem*) géométriques, bicolores ou non, ornent ces objets et, avec les paniers à mailles serrées et les hottes en arouman, ils demeurent les vanneries wayana les plus décorées.

Certains Wayana tressent des éventails en pousse de palmier *Astrocaryum sciophilum* (*mumu amu*), de *kïji* (*Astrocaryum paramaca*) ou même, plus marginalement, d' *Astrocaryum vulgare* (comme les *woli woli* des Kali'na). Dans ce cas il est nommé *wawai*. Une pousse est nécessaire pour tresser cette forme. Cependant, cette forme est un emprunt aux Tilio, le vrai éventail wayana étant unanimement reconnu pour être l'*anapamïi* en arouman.

Les *tapekwa*[109] wayãpi sont trapézoïdaux. Ils peuvent être tressés soit en fibre de *muru-muru* (*Astrocaryum sciophilum*) soit en *kunãnã* (*Astrocaryum paramaca*). Le *muru-muru* est de meilleure qualité mais considéré comme plus difficile à travailler. Les pinnules de feuilles de palmier (*lu'ã*) sont coupées puis mises à bouillir afin de jaunir. Le lendemain, on commence à tresser ces fibres assouplies. Un éventail nécessite un seul bourgeon apical de palmier.

Un brin de liane franche (*Heteropsis flexuosa*) consolide le bord de l'ouvrage, celui-ci est invisible car passé sous les fibres de palmier.
Il existe cinq sortes d'éventails à feu wayãpi:

- *tapekwa iwalalamã'ẽ* : « celui à petites rayures », c'est l'éventail le plus courant, celui que l'on apprend à tresser en premier.
- *tapekwa so'oapekãnge* ou *kaliakuapekãnge* ou *kaliakuyawetake*: « omoplate du daguet rouge ou du daguet gris », à Camopi on rencontre parfois le terme de *so'o peleke* « rate du daguet ».
- *tapekwa tapia'ilena* : « emplacement de la fourmi flamande, *Neoponera commutata* », cet éventail est utilisé lors des rituels d'application des fourmis. Les points de vannerie tressés en armure droite toilée où chaque point est triplé offrent un jeu suffisant pour y ficher les fourmis.
- *tapekwa teyusinge* : « museau du lézard tejou, *Ameiva ameiva* », la partie centrale de cet éventail est tressée avec un point de vannerie figurant ce museau.
- *tapekwa upiwa* : éventail à mailles droites en écailles de poisson.

[109] De *tata*, « feu » et « *pegwa* », « allumer » dans diverses langues tupi-guarani (Grenand, 1989). D'autres tupi-guarani connaissent un terme similaire : *tatapékuaya* en tapirapé (Baldus, 1970), *tata apekwao* en tenetehara (Wagley et Galvão, 1961) et *tatapecoua* en tupinamba (Léry, 1594).

Les éventails à feu teko, également trapézoïdaux, sont tressés uniquement avec les pousses du palmier *counana* (*Astrocaryum paramaca*), *kunana tuku'ã*. Une pousse (*tuku'ã*) de *counana* est nécessaire pour sa confection. Les Teko, comme les autres groupes, récoltent uniquement la pousse sans sacrifier le palmier. Le bord de l'ouvrage est consolidé comme celui des Wayãpi.

J'ai recensé quatre formes d'éventail à feu teko (*tapekwa*) :

- *pele pele loet* : « feuille de la liane *pele pele* (*Clusia grandiflora*) », équivalent au *tapia'i lena* des Wayãpi.
- *tapekwa paku-l-uwadj* : « éventail queue du poisson *paku* (*Myletes pacu*) », équivalent du *so'o apekange* des Wayãpi. C'est l'éventail le plus utilisé aujourd'hui par les Teko.
- *tapekwa itawan* : éventail pour les vieilles dames. Jamais observé.
- *tamãdua tzalapekãng* : « omoplate de tamandua », équivalent au *tapekwa iwalalamã'ẽ* des Wayãpi.

1-1-5 Les nattes à galette de manioc

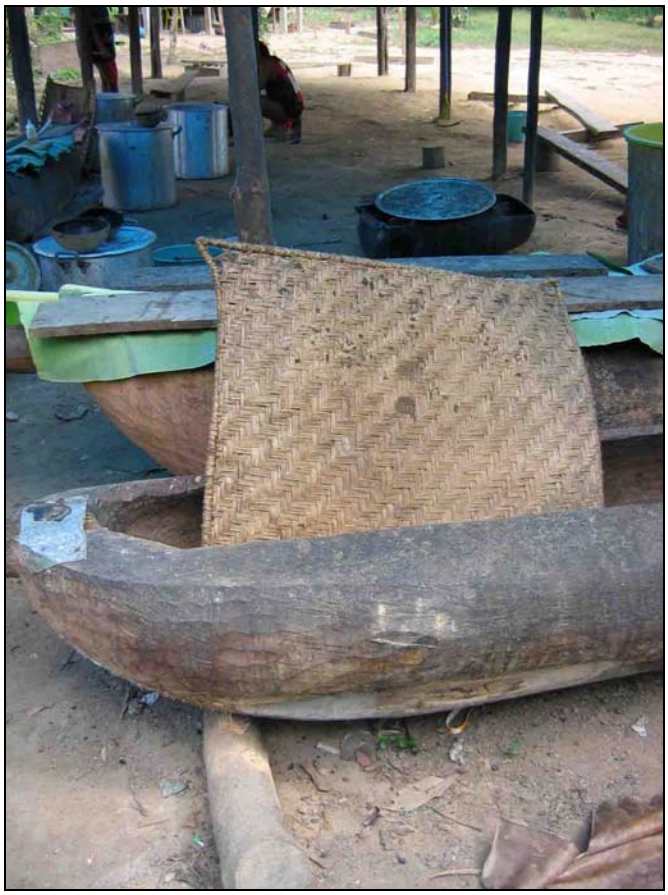
Les nattes à galette de manioc ou *cassave* servent à la déposer lorsque la cuisinière la retire brûlante de la platine[110]. Ces nattes sont tressées suivant la technique à deux nappes droites enchevêtrées (cf. planche 12). Elles sont carrées avec des bords roulés, les jours aux quatre coins servant de poignée, et toutes décorées de motifs unicolores. Les bourgeons apicaux du palmier comou (*Oenocarpus bacaba*) demeurent les plus prisés, cependant les Wayana utilisent éventuellement les pinnules du palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*). Un à deux bourgeons apicaux, suivant leur grosseur, sont utilisés pour tresser cet ouvrage.

Cette natte n'est en usage, aujourd'hui, que chez les trois groupes amérindiens du sud de la Guyane. Un ancien Kali'na affirme qu'il a déjà vu une natte utilisée pour cet usage dans sa jeunesse. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956) cette natte, nommée *waramba*, était tressée en *tukuma'u* (*Astrocaryum aculeatum*). Un ancien d'Awala avance que le nom d'*alepa y en~~i~~*

[110] Je ne traiterai dans ce paragraphe que des nattes à manioc, les nattes servant à s'asseoir ou à dormir seront décrites plus bas.

Planche 12 - Les nattes à manioc

1) *Opoto* wayana (60x60 cm), motif *ëkun wayak*



2) *Mitu* wayãpi (70x60 cm) dans un canot à cachiri, motif *alapo*

(endroit pour la cassave) pouvaient également être employé et a précisé qu'elle pouvait être tressée en arouman.

Les Palikur et les Arawak-Lokono ne semblaient pas en utiliser. Notons que les Palikur ne fabriquent pas ou plus de cassave aujourd'hui sauf pour le cachiri. Ils sont par contre spécialistes dans la confection de la farine de manioc torréfiée (*couac*).

Tableau 12 – Noms des nattes à manioc dans les langues guyanaises

français	**Kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
natte à galette	*waramba*	*opoto*	*wɨtu*	*mitu*

Cette natte est aussi utilisée pour couvrir les canots à cachiri (grande auge en bois) ainsi que pour faire sécher le coton. Chez les Wayana, la natte *opoto* sert également à éventer les impétrants lors du rite de passage d'imposition des insectes ou *maraké*.

1-1-6 Les hottes à manioc

En Guyane, on rencontre les deux grands types de hottes amazoniennes, celles ouvertes et celles fermées ou en cloche. Seuls les Kali'na et les Arawak-Lokono confectionnent ces dernières, alors que tous les autres groupes de Guyane ne tressent que les formes ouvertes. Ce sont de véritables ouvrages composites nécessitant un grand nombre de végétaux pour leur confection : des lianes, des aroumans ou des fibres de palmier pour tresser le corps, des bois pour l'armature, des écorces pour les sangles et bretelles et des fibres de coton ou de broméliacées pour les ligatures. Elles sont essentiellement destinées à rapporter les tubercules de manioc de l'abattis ou le bois de feu pour le foyer. Ces ouvrages très solides pouvant contenir plus de 50 kg de charge ne sont utilisés que par les femmes, les hommes ne se servant que de hottes ouvertes temporaires. Ces dernières, le plus souvent tressées en fibres de palmier *wassay,* sont utilisées pour la chasse et la cueillette, j'en parlerai plus bas. Cependant, chez les Wayana, des hottes en arouman étaient portées par les hommes lors des voyages.

a) Les hottes fermées

Ce type de hotte est très répandu en Amazonie et dans le plateau des Guyanes. On peut la retrouver chez les Warao (Wilbert, 1975), les Satere-Maue (Pereira, 1954), les Yanomami (Sieni, 1988), les Kurripaco-Kurrin (Sieni, 1988), les Ye'kwana (Guss, 1989), les Tenetehara (Wagley et Galvão, 1961) ainsi que chez les Baniwa pour ne citer que ces quelques exemples. Les Tupinamba possédaient également une hotte fermée nommée *patigua* d'après Marcgrave (Métraux, 1928).

Par contre, en Guyane, la hotte fermée est très marginale. Seuls les Kali'na et les Arawak-Lokono la tressent et l'utilisent (cf. planche 13). Cependant, ceux-ci tressent également des hottes ouvertes à l'usage exclusif des hommes.

Tableau 13 – Noms des hottes fermées de Guyane

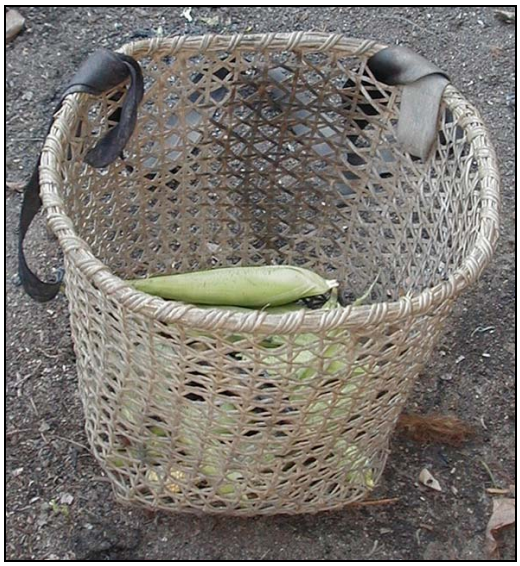
français	**arawak**	**kali'na**
hotte fermée	*kyeke* ou *keke*	*kurukuru*

Ces hottes fermées ne sont utilisées que par les femmes. Elles sont portées grâce à une sangle frontale, traditionnellement en écorce mais, aujourd'hui, de plus en plus souvent confectionnée avec une ceinture de voiture ou autre matériau synthétique. C'est l'un des rares cas d'emploi de matériaux allogènes dans la vannerie guyanaise avec celle de la peinture industrielle et de la ficelle en plastique chez quelques artisans. Ce recours à des matériaux synthétiques dans la vannerie n'est pratiqué que par les groupes du littoral (Palikur, Arawak et Kali'na) et les Aluku, mais j'en reparlerai dans le chapitre 8.

Le vocable arawak *keke* ou *kyeke* désigne la hotte fermée. Pour Bennet (1989), qui a travaillé chez les Arawak-Lokono du Guyana, *kwake* est un panier spécial servant à mettre des crabes (*kwa* en arawak), pour d'autres, *kjekje* signifie panier ou hotte fermée (Van Baarle et Sabajo, 1997). Les Kali'na de Guyane emploient également le terme de *kweke* afin de désigner une poche en vannerie ajourée servant à mettre des crabes ou des volailles. Chez les Arawak de Guyane, ce terme semble donc avoir été généralisé à la hotte. D'après Roth (1924), les Arawak de Guyana connaissaient deux types de hotte fermée, une en cloche nommée *kau uri* et une cylindrique nommé *bakoke*. Dans tous ces termes, la racine *–ke* semble bien le dénominateur commun.

La hotte arawak est le plus souvent tressée en liane *mamuri* (*Evodianthus funifer* et *Thoracocarpus bissectus*) et *mibi* (*Heteropsis flexuosa*) mais elle peut aussi l'être en arouman

Planche 13– Les hottes à manioc


1)

2)

3)

4)

1) *Keke* arawak en liane (50 cm de haut..) ;
2) *Keke* arawak en arouman (50 cm de haut.) datant de 1893, n° 951-5, Leiden ;
3) *Kurukuru pamakari* kali'na en liane (50 cm de haut.) ;
4) *Kurukuru yoroka enuru* kali'na en liane (30 cm de haut.)

Planche 13

5)

6)

7)

8)

9)

10)

5) *Katouri-do* créole (80 cm de haut.) ;
6) *Sikiliwan* wayana (70 cm de haut.) ;
7) K*atali timilikem* wayana (60 cm de haut.), motifs *tsïkalewot* et *juluamat* ;
8) *Ulupanãkũ* wayãpi (50 cm de haut.), motif *pɨkau* ;
9) *Simopanãkũ* wayãpi (70 cm de haut.) ;
10) Femme wayãpi portant une hotte *pinoluã panãkũ* chargée de manioc, Trois Sauts, 1980

Crédits : 8) Photo de Marie Fleury ; 10) Photo de J. Hervieu

mais dans ce cas l'ouvrage est moins résistant. Je n'ai recensé qu'une technique de tressage pour cette vannerie, celle à 4 nappes ajourées enchevêtrées. Son fond est carré et non bombé comme celui des hottes warao.

Les Kali'na préfèrent aussi les lianes à l'arouman, même si l'on rencontre des *kurukuru* tressés avec ces deux matériaux. Par contre ils connaissent deux techniques pour confectionner les hottes fermées. En plus de celle à 4 nappes ajourées enchevêtrées, identique à la technique arawak, nommée *pamakari*, les Kali'na tressent aussi leur hotte en 3 nappes ajourées enchevêtrées. Elle a, dans ce cas, un fond hexagonal et est considérée comme le vrai *kurukuru*, *kurukuru enuru* littéralement « les yeux du panier » (Renault-Lescure, 1999). Les Kali'na du Maroni nomment cette technique du nom de l'objet *kurukuru* tandis que ceux de Bellevue-Yanou, s'ils nomment l'objet par le même nom, connaissent un terme spécifique à cette technique : *yoroka enuru*, terme que l'on peut traduire par « œil de l'esprit»[111].

Ahlbrinck ([1931] 1956) ainsi que les frères Penard[112] donnent un second terme pour hotte, celui de *wemu*. Je ne l'ai pas relevé chez les Kali'na de Guyane.

b) Les hottes ouvertes ou *katouri*

Tous les groupes tressent des hottes ouvertes. C'est la forme la plus répandue en Guyane aujourd'hui. On la nomme *catouri* en français de Guyane. Ce terme est emprunté au langues karib, on le retrouve d'ailleurs en kali'na et wayana contemporains. Les Tilio, autre groupe karib vivant au Surinam, emploi le terme *katari* (Frikel, 1973), et les anciens Caraïbes insulaires, *cataoli* (Breton, [1665] 1999).

Tableau 14 – Noms de la hotte ouverte dans les langues guyanaises

français	**aluku**	**créole**	**arawak**	**Palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
hotte ouverte	*motete*	*katouri do*	*wayari*	*wasipna*	*kaduli*[113]	*katali*	*waita*	*panãkũ*

[111] Notons qu'un grand nombre de variantes existe au niveau lexical entre la langue kali'na de Bellevue-Yanou et celle du Maroni, notamment dans la dénomination des plantes, des formes ou des motifs. Dans sa thèse sur l'évolution lexicale du galibi, Odile Renault-Lescure (1981) avait déjà signalé ces variantes entre ce qu'elle nomme le parler de Bellevue-Yanou et les parlers d'Organabo, de Mana et du Maroni. Elle a aussi remarqué que « *la diversification lexicale récente que nous mettons à jour dans cette étude montre, notamment, que cette frontière dialectale se consolide actuellement* » (Renault-Lescure, 1981: 13).

[112] Fiches descriptives des objets n° 1817-129 et 1817-182 du Musée de Leiden.

[113] Les termes de *patoto* et de *motete* empruntés aux langues Noirs Marrons sont également utilisés par les Kali'na du Maroni, ces termes sont d'origine africaine. Ahlbrinck ([1931] 1956) notait déjà leur usage en 1931.

Signalons de suite que les hottes ouvertes kali'na, arawak, créole et aluku ne sont pas utilisées pour le transport du manioc. Les femmes kali'na et arawak utilisent les formes fermées pour cet usage et les femmes créoles et aluku des paniers posés sur la tête. Si les noms de ces ouvrages ont été reportés dans le tableau 14 dans un simple but comparatif, ces formes seront décrites plus bas.

La hotte ouverte palikur, *wasipna* (« feuille de wassay »), est tressée en fibre de palmier wassay (*Euterpe oleracea*) même si elle tend de plus en plus à être remplacée par des hottes en liane voire par de grands sacs, type sacs postaux pouvant être chargés directement sur un deux roues ou dans une voiture.

De même, la hotte teko est tressée en feuille de wassay, *watseylowaita*. Cette hotte, utilisée par les femmes pour charrier le manioc de l'abattis, semble être aujourd'hui totalement remplacée par la hotte en liane.

Aujourd'hui, la hotte en liane franche (*tzimbowaita*) est tressée ou achetée à d'autres Amérindiens. Cette forme est un emprunt aux Noirs Marrons et aux Créoles, rare apport africain à la vannerie guyanaise, ce point sera discuté plus bas. D'après les anciens, on ne tressait pas de hotte en feuilles de comou (technique wayãpi), ni de hotte en liane. Par ailleurs, des hottes en arouman étaient tressées pour les femmes afin qu'elles charrient les hamacs et autres objets du ménage lors des anciennes migrations ou des voyages entre les villages. Cette hotte en arouman (*ɨlɨwɨwaita*) était décorée de motifs bicolores. Elle est considérée comme la vraie hotte teko alors qu'elle est sans aucun doute une « vraie » hotte wayana. Néanmoins, on ne peut oublier que les Emerillon ont absorbé des éléments karib comme les Kaikushian, les Aramisho… (Grenand, 2006).

La hotte wayana peut être tressée avec trois matériaux différents, la liane, l'arouman ou la feuille du palmier comou. C'est une hotte ouverte à port frontal lorsque la femme la porte et à port dorsal lorsque c'est l'homme (cas de la hotte en *wassay*).

- la hotte en liane (*mami katali*) est un emprunt aux Créoles et aux Noirs Marrons. On utilise deux espèces de liane : *mami lehimë* (*Heteropsis flexuosa*) et *mami lehile* (*Thoracocarpus bissectus*). Cette hotte est utilisée par les femmes pour charrier les tubercules et le bois de chauffe.

- la hotte wayana en arouman (*wama katali* ou *katali tïmilikhem*) est une des vanneries les plus belles et des plus complexes aujourd'hui tressées en Guyane. Elle est richement décorée de nombreux motifs (*tïmilikhem*) bicolores géométriques que seuls les artisans confirmés connaissent : c'est la vraie hotte wayana. Le père Breton dans son dictionnaire caraïbe-français de 1665 a relevé le terme *catáoli* qu'il définissait ainsi : « *c'est la hotte des femmes caraïbes tissée avec le jonc, dit oualloman*[114] *; il n'est point la figure des nôtres de par-deçà, il est assez large par bas, tout ouvert devant, les deux bâtons sont entortillés d'une écorce de mahot large de quatre doigts, qu'on ne passe pas dans les bras mais sur la tête pour la poser sur le front ; c'est ainsi qu'elles les portent ; elles arrêtent les lits de coton, le manioc et les autres choses qu'elles mettent dedans avec une cordelette, autrement rien ne tiendrait dedans ; il n'y a point de femme qui n'ait le sien* ». Cette vannerie ressemble en tous points à la hotte aujourd'hui confectionnée par les Wayana. Elle était utilisée pour transporter les hamacs et autres ustensiles du foyer lors des migrations inter-villageoises, pour rapporter le manioc de l'abattis mais également comme objet de prestige.
- la hotte en feuille de palmier *kumu*, *Oenocarpus bacaba*, est appelée *kumu katali* ou *okopiot*, *sikiliwan* en apalai. C'est une hotte agricole utilisée par les femmes, peut-être un emprunt aux Apalai ou aux Wayãpi. Elle est identique à la hotte wayãpi en feuilles de comou.

La hotte ouverte traditionnelle wayãpi est tressée en jeunes feuilles de palmier comou, *pinoluã panãkũ*. Deux feuilles prêtes à s'ouvrir sont nécessaires afin de confectionner cette forme.

Ils connaissent également, comme toutes les autres ethnies de Guyane, la forme ouverte faites de racines aériennes de liane franche (*Heteropsis flexuosa*) ou de cipo (*Thoracocarpus bissectus*), nommée *simopanãkũ* (hotte en liane).

Ces deux formes sont utilisées par les femmes pour rapporter de l'abattis les tubercules de manioc ou le bois de chauffe.

Les Wayãpi confectionnaient également une hotte ouverte en arouman, *ulupanãkũ* ou *ulusãkã*[115]. Le terme *ulusãkã* est un mot tupi ancien d'après F. Grenand (1989). Elle le

[114] On reconnaît aisément la plante : il s'agit de l'arouman (*Ischnosiphon* spp.), terme d'origine karib.

[115] Pour ces deux termes, *ulu* signifie arouman ou panier selon Stradelli (1929). Remarquons que pour de nombreuses formes de vanneries on retrouve souvent le nom du végétal ayant servi à le tresser accolé au

décompose comme suit : *ulu* « arouman » et *sãkã*, *ãkã* « tête ». On retrouve des termes équivalents chez les Tenetehara, *irusakang* pour désigner une hotte fermée (Wagley et Galvão, 1961) et *urasucanga* en língua geral (Stradelli, 1929). Chez les Maues, *uruçá-ká-in* désigne un panier ajouré pour garder des objets usuels (Pereira, 1954).

De même *panãkũ* est un terme tupi que l'on retrouve chez de nombreuses ethnies. D'après Léry (1594), les Tupinamba nommaient leur hotte ouverte *panacons*, *panacu* d'après Marcgrave (Métraux, 1928). Les Tenetehara utilisent le mot *manacu* (Wagley et Galvão, 1961) ; on retrouve ce même mot chez les Tembé (Grenand, 1989), les Auetö nomment leurs hottes ouvertes *tasitu mayanku* et *taitetu*[116] *mayanku* (Baldus, 1970), les Ka'apor, *panacu* (Balée, 1994), les Kayabi *panakũ* (Athayde *et al.*, 2006) et chez les Guayaki, *naku* (Clastres, 1972: 67). Chez les Satere-Maue, *panancú* désigne le tamis carré en arouman (Pereira, 1954).

Cette hotte était utilisée pour transporter les hamacs lors des migrations. Elle est aujourd'hui très rarement fabriquée. Décorée de motifs bicolores, elle ressemble à la hotte en arouman wayana. Cependant cette dernière demeure beaucoup plus ouvragée, et ses côtés sont tressés de manières différentes. Est-elle un emprunt pur et simple aux Wayana ? Ou bien plutôt une forme ancienne tupi mais ayant connu des modifications de formes inspirées de la hotte wayana ? Certains anciens wayãpi reconnaissaient ouvertement l'influence wayana (Grenand P., 1982). Or les Ka'apor, groupe tupi, tressent également une hotte ouverte en arouman, nommée *panacu* que les femmes utilisent pour transporter les tubercules de manioc (Balée, 1994). De même les Kayabi, autre groupe tupi, connaissent une hotte en arouman bordée de liane, nommée *panaku*, afin de transporter leur hamac (Ribeiro B. G., 1979). La deuxième hypothèse serait alors plus convaincante.

vocable désignant la forme ; montrant ainsi l'importance de la matière première végétale dans la nomination des vanneries.

[116] *Tasitu* et *taitetu* étant le nom des pécaris à collier et à lèvre blanche (*Tayassu* spp.).

1-1-7 Les paniers à manioc

Sont recensés ici les paniers servant au transport des racines de manioc, au stockage des produits issus de la transformation du tubercule ou bien des corbeilles servant à présenter les cassaves de manioc lors des repas (cf. planche 14).

a) Les paniers à manioc créole et aluku

Ce sont des paniers de type clayonné c'est-à-dire avec des montants passifs rayonnants et une trame active spiralée. Ils sont dits tissés ; en effet la trame passe alternativement dessus puis dessous l'armature rayonnante. Ils mesurent 40 à 50 cm de diamètre à l'ouverture. Seuls les Noirs Marrons et les Créoles les connaissent. Portés sur la tête, ils servent à rapporter les tubercules de manioc de l'abattis mais aussi à recevoir la farine tamisée. Ces paniers peuvent également contenir des ignames ou du riz, très prisé pour les cérémonies. Tant par sa technique de fabrication, sa technique de portage que par son nom, tout indique que ce modèle est d'origine allochtone, en l'occurrence africaine ou européenne, ce qui fera l'objet d'un paragraphe ultérieur.

Tableau 15 – Noms du panier à manioc

français	**créole**	**aluku**
panier à manioc	*panye*	*bakisi*

Notons que ces paniers peuvent être employés pour d'autres usages comme rapporter le bois de chauffe, ranger des ouvrages en cours (cas du *pangi*[117] aluku). C'est peut-être cette corbeille que la jeune mariée devait apporter avec elle dans son nouveau foyer[118] (Price et Price, 2005). Les Aluku tressaient de nombreux paniers clayonnés de formes diverses, plus ou moins grands et robustes dont un muni d'un couvercle servant à retenir et protéger les poules couveuses (Lamberterie, 1947). D'ailleurs, de nos jours des vendeurs à la sauvette ndjuka proposent sur le marché de St-Laurent-du-Maroni des paniers à couvercle en arouman. Les Ndjuka tressent également de grands paniers (haut de 1m 50 et de presque 2m de diamètre) suivant cette même technique afin d'y stocker au sec des arachides.

[117] Pagne brodé confectionné encore aujourd'hui par beaucoup de femmes aluku.
[118] Voilà une différence essentielle entre sociétés matrilinéaires africaines et sociétés amérindiennes : le sens de l'échange de vannerie. Ici la femme apportait une vannerie dans son nouveau foyer alors que chez les Amérindiens, c'est l'homme qui offre les vanneries à sa nouvelle-épouse.

b) Les grands paniers amérindiens

Ces grands paniers servent à stocker du *couac* ou bien la pâte de *cachiri* à l'occasion des grandes fêtes comme le *maraké* des Wayana. Ces paniers, en arouman, sont tressés suivant différentes techniques, tissées, ajourées ou serrées.

Les grands paniers servant à stocker le couac ne sont plus guères confectionnés aujourd'hui. Les Wayãpi tressaient ce qu'ils nommaient un *ɨlɨkɨlɨkwakɨlena* (*ɨlɨkɨlɨ*, panier ajouré, *kwakɨ*, *couac* et *lena*, endroit). C'était une grande vannerie ajourée, tapissée de feuilles, employée à transporter et à stocker le couac. Les Palikur connaissaient aussi ce type de panier qu'ils nommaient *kat*. Ces grands récipients cylindriques à mailles lâches en trois nappes enchevêtrées (*katahaki*) tapissées de feuilles d'Arécacées ou de Marantacées ont été décris par Nimuendaju (1926 : 21) et même plus récemment par Mattioni (1975 : 66). Ces paniers sont remplacés par les touques[119] en plastique, bidons hermétiques à tout faire présents aujourd'hui dans tous les villages amérindiens de Guyane ainsi que chez de nombreux guyanais et métropolitains férus d'excursions fluviales.

Par contre, les Wayana tressent encore de grands paniers ajourés à pied nommés *maipuli enï.* Hurault (1968 : 97) a relevé le nom de *maipuli mumkë*, enfant du tapir. Ce panier à pieds est de grande taille d'où son nom de *maipuli* (*Tapirus terrestris*) ; il est tressé pour les fêtes de maraké par les impétrants ou *tepiem*. Mesurant 1 mètre de hauteur et presque autant de diamètre, il sert à stocker la pâte de manioc qui servira à préparer le *cachiri*[120]. Il peut être tressé suivant de nombreuses techniques employées pour les *pïlasi* ajourés tels que *pële jetpë* ou *tamok uputpë* (Cf. *infra*). Le tressage peut aussi être à mailles serrées suivant les techniques *kalupi* ou *alama uponpë*. Le fond de cette grande vannerie est carré et consolidé avec une solide croix en bois. Le bord composite est consolidé par la liane *wïpu etat* (*Tetrapterys discolor*) en montants renversés noués. Son intérieur est tapissé de feuilles de balisier. Ce panier, de poids très lourd une fois plein de pâte de manioc, est porté, à l'aide d'une sangle frontale, sur le dos par l'impétrant qui doit d'ailleurs se faire aider (Grenand *et al.*, 1998).

De même, les Teko connaissaient ces grands paniers à pâte de cachiri qu'ils nommaient *kadzara loniam* (avec *kadzara*, panier et *loniam*, grand) mais ils ne les tressent

[119] Ces bidons blancs à couvercle rouge se vissant hermétiquement sont, à l'origine, des récipients contenant de la saumure dans laquelle baignent des queues de cochons dont les Guyanais sont friands. On peut se procurer ces bidons dans de nombreux libres-services tenus par les Chinois.
[120] Camargo (2006) décrit la recette de ce *cachiri*.

Planche 14 – Les paniers à manioc

1)

2)

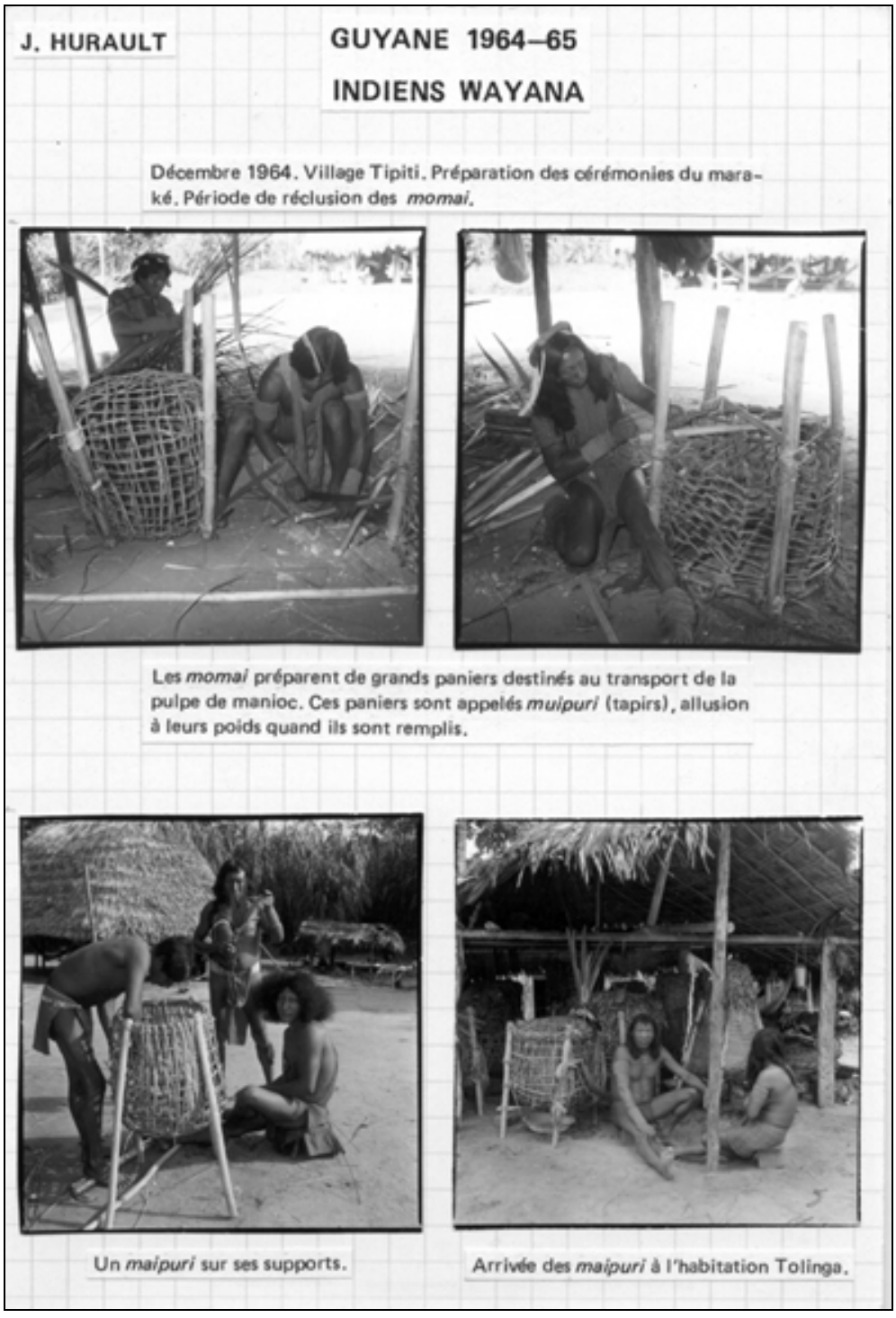
3)

4)

5)

1) *Bakisi* aluku (50 cm de diam.) ; 2) *Panye* créole (50 cm de diam.) ; 3) *Tatu ledgit* teko (35x15 cm) ; 4) *Kabasi woliwoli* kali'na (30x12 cm), collecté par Penard en 1912, n° 1817-135, Leiden ; 5) *Maïpuli* wayana (100x50 cm), modèle *tamok uputpë*

Planche 14



6) Fiche présentant la confection d'un *maïpuli* en liane, établie par Jean Hurault

Crédits : 3) Photo de Marie Fleury ; 6) Photos de Jean Hurault

plus aujourd'hui. Par contre, les Wayãpi ne les ont jamais tressés (F. et P. Grenand, com. pers.).

c) Les corbeilles à galette de manioc

Trois ethnies de Guyane tressaient une corbeille en pousse de palmier afin d'y présenter les galettes de manioc lors des repas. Elles ne sont plus utilisées aujourd'hui. Les Kal'ina les font en fibre de palmier *awara* mais n'en fabriquent plus que pour la vente. Ahlbrinck a décrit son usage au début du siècle chez les Kali'na du Maroni[121]. Les Wayana disent avoir emprunté cette forme aux Teko mais ils ne l'ont jamais beaucoup tressée. Ils la nomment *ili jalita* (épaule du paresseux). Les Kali'na, comme les Teko, nomment cette corbeille en fonction de sa ressemblance avec la carapace de tatou à neuf bandes (*kabasi* en kali'na et *tatu* en teko), *Dasypus novemcinctus* ; *kabasi woli woli* signifiant « éventail tatou », et *tatu ledgit* « carapace de tatou ».

Tableau 16 – Noms de la corbeille à galette de manioc

français	**kali'na**	**teko**	**wayana**
corbeille à galette de manioc	*kabasi woli woli* ou *ikabasi ri*	*tatu ledgit*	*ili jalita*

La confection du *tatu ledgit* teko n'est plus connue que par quelques hommes. D'après eux, cette forme est typique des Teko et ils disent être les seuls à la tresser. Elle est confectionnée avec deux pinnules des pousses du palmier *counana* (*kunana luã*). Une fois récoltées et dissociées les fibres doivent être misent à sécher 3 à 4 jours avant de pouvoir être travaillées. On commence par tresser deux éventails en fibre de palmier counana (*Astrocaryum paramaca*) que l'on réunit ensuite par leur base afin d'en faire un panier qui, renversé, rappelle la carapace du tatou. Il pouvait également servir à ranger du coton.

Une corbeille ouverte rectangulaire en arouman ou en liane, employée à servir les cassaves, nommé *tĩtĩ*, était également confectionnée par les Palikur. Elle n'est plus en usage de nos jours, seuls les anciens en ont conservé la mémoire.

Chez les Kali'na, Ahlbrinck ([1931] 1956) décrit l'usage, disparu aujourd'hui, d'une sorte de panier ajouré servant à transporter les galettes de manioc. Cet ouvrage, à usage

[121] Le musée de Leiden conserve deux *kabasi woli woli* tressés de différentes manières: n° 1817-134 et 135.

temporaire, nommé *akasi* était tressé rapidement suivant la même technique que la poche *kweke* décrite plus bas.

1-2 Les vanneries de stockage, de rangement, de chasse, de cueillette et de collecte

C'est la deuxième catégorie d'usage. Représentant 34 % de toutes les vanneries tressées en Guyane soit 72 formes, elle est composée de paniers, coffrets, hottes et poches temporaires. Avant que les produits manufacturés n'envahissent leur quotidien, ces vanneries comptaient pour une bonne part dans le mobilier des sociétés forestières et rurales. Les populations y stockaient piments ou coton. Ils y rangeaient le linge, les parures de plumes, les objets en perles et autres menus ustensiles. Enfin, les hottes et les poches de cueillette temporaires servaient à transporter fruits et autres produits de collecte (escargots, crabes, vers palmistes…), certains produits de chasse, de pêche et presque tous les produits de l'abattis à part le manioc (arachides, patates douces, gousses d'haricots…). Dans cette catégorie nous rencontrons tantôt des objets utilisés par les femmes (paniers liés au coton), des objets uniquement masculins (coffrets) et des objets utilisés par les deux sexes (divers paniers et poches de cueillette).

1-2-1 Les paniers ajourés

Il existe une très grande diversité de paniers ajourés tressés le plus souvent avec des brins d'arouman et occasionnellement avec de la liane franche (cf. planche 15). La technique utilisée est celle des nappes enchevêtrées ajourées tissées. Ils sont le plus souvent utilisés indifféremment par les hommes et les femmes.

Tableau 17 – Noms génériques du panier ajouré dans les langues guyanaises

français	**créole**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
panier ajouré	*kroukrou*	*kurukuru*	*pïlasi*[122]	*kadzara*	~~*ɨlɨkɨlɨ*~~[123]

Dans la langue palikur, je n'ai pas recensé de terme générique pour les paniers ajourés. Les Arawak de Guyane et les Aluku ne tressent pas, ou plus, de paniers ajourés.

[122] En oyaricoulé ou akurio, *purasi* désigne un panier (de Goeje, 1910) .
[123] Ce mot est un emprunt au terme kali'na *kurukuru* (F. Grenand, 1989). Il en va de même pour le créole *kroukrou*.

Chez les Kali'na, on nomme le plus souvent, les paniers ajourés en fonction de leur usage. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), ils accolent un nom d'usage sur le suffixe *en~~i~~*, terme signifiant panier ou tout récipient dans lequel on peut garder ou transporter quelque chose. Quatre types de panier ajouré ont été recensés en plus d'une corbeille, nommée *maipuri wembo* (ventre de tapir) ou *kuwe-yenë* (panier à coquillage), décrite par Ahlbrinck (*ibid*.) et que les enfants utilisaient pour mettre leurs coquillages ; elle était également vendue aux blancs.

- *imo y en~~i~~* ou *kolotoko imo y en~~i~~*: « récipient pour les œufs, *imo* » : c'est un panier ajouré à col resserré, fond carré et anse tresséesuivant la technique en 4 nappes ajourées enchevêtrées dite *pamakari*.
- *kulewako y en~~i~~* : « récipient pour perroquet *kulewako* » : c'est une corbeille circulaire à base hexagonale confectionnée avec la technique en trois nappes ajourées du type *kurukuru*. Cet ouvrage ne semble plus confectionné aujourd'hui. Des exemplaires en sont conservés au Musée d'Anthropologie de Leiden[124]. Elle servait de nid aux perroquets apprivoisés, animaux très prisés chez les Amérindiens.
- *kurukuru membo* ou *pamakari membo* : ils sont les répliques des hottes fermées tressées suivant les techniques *kurukuru* ou *pamakari* mais en modèle réduit (*membo* signifiant petit). Ils possèdent le plus souvent une anse pour la suspension. Ils servent à conserver divers objets et, à la différence des autres paniers ajourés, tous tressés en arouman, ceux-ci peuvent, à l'instar des plus grands modèles, être réalisés avec de la liane franche.
- *tonoro y en~~i~~*, *enupigiri* ou *wasili y en~~i~~* : « récipient pour oiseau » ou « petits yeux », panier cylindrique à base hexagonale et anse, technique en trois nappes ajourées enchevêtrées. À la différence de la technique *kurukuru*, la nappe horizontale est constituée de deux fois plus de brins formant ainsi des mailles plus serrées d'où son nom « petits yeux ». Il sert à mettre les oisillons.

Les Palikur ne tressent plus aujourd'hui de paniers ajourés à part des formes modernes de paniers à provisions destinés à la vente nommés *kat kakaye*[125] ou *kroukrou* en créole.

[124] Collectées par les frères Penard en 1912 ; conservées au Musée de Leiden elles portent les numéros 1817-123 à 126.
[125] Terme composé de *kat*, vannerie ajourée pour le couac et de *kakaye*, poignée ou anse.

Nimuendaju a collecté une corbeille ajourée[126] servant de nid à oiseau chez les Amérindiens de Uaçá vivant non loin des Palikur du rio Urucauá dans l'Amapa brésilien. De plus, il dit avoir vu une belle corbeille ajourée avec col servant de cage à oiseaux (Nimuendaju, 1926 : 35).

Je n'ai pas relevé d'usage de panier ajouré chez les Arawak. Mais Roth (1924) décrit différents paniers pour collecter des crabes, *kua-ke,* ou pour transporter des oiseaux. Ceux-ci ne sont plus tressés aujourd'hui chez les Arawak de Guyane.

Les Créoles tressent une forme de vannerie ajourée nommée *kroukrou*, terme emprunté au kali'na. Cette vannerie à base hexagonale est tressée suivant la technique en trois nappes ajourées enchevêtrées pouvant avoir diverses formes. L'ouvrage peut être tressé en arouman ou en liane franche. Il sert à stocker du petit matériel. Il n'est plus tressé que dans le village de Kaw.

Les Teko tressent eux quatre formes différentes de panier ajouré :

- *kadzara* : panier ajouré à trois nappes enchevêtrées, technique appelée *walawala le'a* (yeux du poisson roche tacheté). Il possède une base hexagonale et un corps cylindrique.
- *kadzara mba'era ɨl-a-l-upa* : « panier nid d'oiseau », panier à col à trois nappes enchevêtrées servant à mettre de jeunes oiseaux. Il a une base hexagonale, un corps cylindrique surmonté d'un col avec ou sans couvercle.
- *pisukwa* : « trou, *kwa,* du vers palmiste, *pisu* (*Rhynchophorus palmarum*) » vannerie tressée suivant la technique à trois nappes enchevêtrées, chaque nappe comportant trois brins accolés. Elle a un fond hexagonal et un bord consolidé avec de la liane. Elle est dite composite avec montants renversés noués.
- *wilibakawan* : « arête du poisson roche » technique de tressage ajourée à 4 nappes enchevêtrées. Il possède une base hexagonale et un corps cylindrique.

Les Wayana tressent de nombreux paniers ajourés (*pïlasi tetalalahem*) ayant des formes diverses, avec des fonds et des bords réalisés suivants différentes techniques. Voyons les huit formes recensées :

[126] Vannerie collectée en 1925, conservée au Musée de Göteborg sous le numéro 26-3-289.

- *pïlasi alika eta* : « trou, *eta*, des vers, *alika*, vivant dans les noyaux du palmier maripa », c'est un panier à quatre nappes enchevêtrées ajourées. Ce tressage semble être un emprunt récent inspiré par le tressage observé sur des chaises occidentales.
- *pïlasi ilipetatpë* : « trou du vers palmiste *ilipe* », technique à trois nappes ajourées enchevêtrées, chaque nappe étant composée de trois lames accolées. Panier ayant un fond hexagonal et une bouche ronde. Le bord est consolidé avec de la liane, il est dit composite avec montants renversés et noués. Ce panier, nommé *ilipeponpë* en apalai, est utilisé pour garder des aliments.
- *pïlasi pëlijetpë* : « arrête, *jetpë*, du poisson roche, *pëli* », technique à quatre nappes ajourées enchevêtrées. Le fond de la vannerie est hexagonal, la bouche ronde et le bord le plus souvent roulé. Il est utilisé pour garder des aliments.
- *pïlasi tamok uputpë* : « tête, *uputpë*, du *tamok*, nain monstrueux » technique toilée à trois nappes enchevêtrées, chaque nappe étant composée de deux brins accolés. Il est utilisé pour garder des aliments. Les Apalai nomment ce point *palasi*.
- *pïlasi timnokem* : de *timnokem* « gros ventre » comme lorsque l'on a beaucoup bu de *cachiri*. Son fond est carré et à mailles serrées. On commence à le tresser comme les paniers à mailles serrées, puis le corps de la vannerie est bombé et ajouré avec un col à mailles serrées. Il sert à conserver des bourres de coton.
- *pïlasi walamiwet* : «fiente de pigeon », ce panier est toujours tressé en liane, contrairement à tous les autres qui le sont en arouman. C'est une vannerie en colombin avec un seul montant passif en spirale nouée avec un fond rond et possédant une anse en liane. Il est utilisé pour garder des aliments. Il est nommé *mulilik* en apalai.
- *tolopït enï* : « panier à oiseau » c'est une vannerie ajourée avec un col. Elle est tressée suivant la technique *pija ewu*. Le fond est hexagonal et le bord cousu. On l'utilise pour élever des oisillons
- *pïlasi pija ewu* : «œil, *ewu*, d'aigle harpie, *pija* », c'est une vannerie à trois nappes enchevêtrées ajourées avec un fond hexagonal et un bord roulé ou composite roulé en spirale. C'est le panier le plus courant et le plus simple à réaliser, on le retrouve dans toutes les communautés amérindiennes guyanaises. C'est cette vannerie que les jeunes garçons apprennent à tresser en premier. On peut confectionner ce panier en arouman ou en liane, on le tresse même avec les brins non utiles (*isahamitpë*) restant après

Planche 15 – Les paniers ajourés

1)

2)

3)

4)

5)

1) *Kolotoko imo y en~~i~~* kali'na (12x12x16 cm);
2) *Tonoro y en~~i~~* kal'ina (20 cm de haut.) ;
3) *Kurukuru membo* kali'na (20 cm de haut.) ;
4) *Kulewako y en~~i~~* kali'na (22 cm de diam., 12 cm de haut.), collecté par Penard en 1912, n° 1817-123, Leiden ;
5) Panier nid d'oiseau des Indiens Uaça (15 de diam., 7 de haut.), collecté par C. Nimuendaju en 1925, n° 26-3-289, Göteborg

Planche 15

6)

7)

8)

9)

10)

11)

6) *Kroukrou* créole (30 cm de haut.) ;
7) *Pija ewu* wayana (30 cm de haut.) ;
8) *Walamiwet* wayana (25 cm de haut.) ; 9) *Ilipetatpë* wayana (25 cm de haut.) ou *pisukwa* wayãpi ;
10) *Alika eta* wayana (35 cm de haut.) ; 11) Maille *pëlijetpë* wayana ou *alakupɨpo* wayãpi

Planche 15

12)

13)

14)

12) ~~*Il*~~*i*~~*k*~~*i*~~*l*~~*i*~~*tea'u* wayãpi (30 cm de haut.) ;
13) *Silita* wayãpi plein de coton (35 cm de haut.) ;
14) ~~*Il*~~*i*~~*k*~~*i*~~*l*~~*i*~~*towaĩ* wayãpi (40 cm de haut.)

Crédits : 12) Photo de Marie Fleury ; 13) Photo de M.F. Prévost

avoir tiré les lames utiles d'arouman (*isamikatpë*), mais alors l'ouvrage est beaucoup moins solide. Il est utilisé pour garder des aliments.

À propos de ce dernier panier, il me semble important d'apporter quelques précisions. Un informateur m'a donné un nom différent, quasi homonymique, *pïjai ewu* « oeil de chamane ». D'ailleurs, d'après lui, ce panier suspendu dans son carbet sert de guetteur, ses « yeux » voyant arriver les personnes et avertissant lorsque l'individu s'approchant est louche. Il semble bien que nous ayons ici à faire à un panier guetteur ou sentinelle. Ainsi, il semble bien exister une analogie entre le chamane et l'aigle harpie tant d'un point de vue linguistique que symbolique. D'ailleurs, les Wayana décrivent des géants de la forêt nommés *pijanakoto* (clan de l'aigle harpie) féroces comme cet animal et tous de puissants chamanes (Chapuis, 2003).

Les Wayãpi tressent quatre formes de paniers à mailles ajourées (*ɨlɨkɨlɨ*):

- *ɨlɨkɨlɨtea'u* : « panier gros yeux » ; vannerie à trois nappes enchevêtrées toilées ayant un fond hexagonal et un bord composite roulé en spirale. C'est le panier le plus courant que l'ont trouve suspendu dans chaque foyer pour y stocker tout petit matériel. C'est avec ce panier que les jeunes garçons apprennent à tresser.
- *ɨlɨkɨlɨtowaĩ* : « panier en forme de nid » ; ce panier ajouré avec col est tressé selon la technique à trois nappes enchevêtrées. Son bord est cousu, et son fond hexagonal. Il sert à garder des oisillons.
- *pisukwa* : « trou, *kwa*, du vers palmiste, *pisu*, (*Rhynchophorus palmarum*)» ; vannerie tressée suivant la technique à trois nappes enchevêtrées, chaque nappe comportant trois brins accolés, identique à l' *ilipetatpë* des Wayana. Il possède un fond hexagonal et un bord consolidé avec de la liane ; il est dit composite avec montants renversés noués. Les Wayãpi le considèrent comme leur plus joli panier. Les femmes sont fières d'y stocker les bourres de coton.
- *silita* : « *sili*, petit » C'est un panier ajouré tissé toilé à trois nappes diagonales. Il a un fond hexagonal et un bord composite roulé en spirale. Il sert à mettre des petits poissons, du coton ou à stocker des affaires.

Un autre point de vannerie ajourée est connu par les Wayãpi, le point *milikãnge* ou *wakalikãnge* « arête du poisson roche », c'est la technique ajourée à quatre nappes

enchevêtrées. D'après un informateur, le vrai nom wayãpi de cette technique serait *alakup~~i~~po* « trace du râle de Cayenne, *Aramides cajanea* ». En effet, *milikãnge* est la traduction du nom wayana de cette technique.

1-2-2 Les paniers à mailles serrées pour le rangement et le coton

Il existe un grand nombre de formes de paniers à mailles serrées (cf. planche 16). Ceux-ci sont tressés en fibres d'arouman mais aussi parfois en pousses de palmier. Ces paniers, décorés de beaux motifs bicolores, sont le plus souvent utilisés par les femmes pour mettre leur ouvrage de coton. Il n'existe pas de termes génériques dans les langues guyanaises pour cette catégorie de vannerie.

Les Aluku ne tressent pas de paniers à mailles serrées, à part les coffrets décris plus bas, et ne semblent pas en avoir jamais fait.

Les Créoles eux tressaient deux formes de panier à mailles serrées mais elles ne sont pratiquement plus confectionnées aujourd'hui:

- le *pagra* ou *ma coquille* de la même forme que le *kalimata* des Apalai ou bien du *makoki* ou *pakala* kali'na. Les Créoles ont d'ailleurs empruntés cette forme aux Kali'na dont on reconnaît l'origine à travers les mots *pakala* et *makoki*. Ce terme se rencontre fréquemment dans la littérature mais recouvre cependant des formes variées. Cette petite pochette reste utilisée comme sac à main par les femmes créoles mais n'est plus tressée par eux aujourd'hui. Seuls des Kali'na ou des Palikur du littoral les confectionnent pour la vente.
- la *mallette*, cette vannerie du style « vanity » pour femme est une vannerie parallélépipédique à armature de bois avec rabat et anses. Elle était décorée de motifs bicolores. Elle n'est plus tressée aujourd'hui par les Créoles. Seuls les Palikur de St-Georges-de-l'Oyapock en tressent encore.

Je n'ai pas relevé de panier à mailles serrées chez les Palikur et les Arawak-Lokono, sauf les coffres et coffrets décrit plus bas. Roth (1924) a décrit un panier à mailles serrées et à fond pointu à trois pointes, nommé *kamaiyo,* chez les Arawak. Un exemplaire de cette forme, collecté par lui, est conservé au Musée de Göteborg sous le numéro 27-7-4. Il semblait être utilisé pour filtrer une sorte particulière de *cachiri* « *black paiwarri* ».

Les hommes kali'na décorent de beaux motifs différents ouvrages tant à l'usage des femmes que du leur. Mais, à part le *makoki* ou *paka :la*, encore régulièrement tressés mais quasiment uniquement pour la vente, ils ne tressent plus l'autre forme qu'ils offraient à leur femmes. Les formes suivantes sont (ou étaient) toutes tressées en arouman :

- *makoki ou paka :la* : cet étui à deux parties emboîtantes est décoré par des motifs bicolores géométriques, les frères Penard nomment cette forme *makotje* (fiche de l'objet n° 1817-83, Musée de Leiden). Les Kali'na de Bellevue-Yanou le nomment *makoki*[127] et ceux du Maroni *paka :la*. Ses deux parties sont de la forme d'un calot militaire cependant des anciennes pièces encore conservées chez certains anciens de Christiankondre au Surinam attestent qu'il pouvait également avoir la forme d'un parallélépipède plat. Il servait à stocker de menus objets masculins comme les outils pour les arcs, de la résine végétale (*mani*), des duvets de toucan… Son usage était uniquement masculin. C'est aujourd'hui une des vanneries les plus commercialisées de Guyane (cf. troisième partie).
- *pasuwa* : C'est un panier à base carrée et à corps cylindrique. Il peut posséder un socle en bois ; son bord est consolidé avec deux demi-lianes, *wame* (*Clusia platystigma*), fendues et cousues. Ils sont décorés de motifs bicolores géométriques et richement ouvragés avec des pompons de couleur et une anse en coton. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), il pouvait avoir un couvercle. Mais tous ceux que j'ai pu observer en étaient dépourvus. Toute femme se devait d'en avoir un pour conserver ses effets personnels, ses parures et ses ouvrages de coton. Il était offert par son mari. Il n'est pratiquement plus tressé aujourd'hui. Ce panier est le pendant du *paka :la* et du *yamat :u* masculin.
- *paka :la* : Cette sacoche masculine est formée d'une seule partie à fond rectangulaire et ouverture ovale, elle était portée en bandoulière grâce à une anse en fibre de coton. Le fond comportait un socle en bois et ses bords étaient consolidés avec de la liane *wame*, comme le *pasuwa* ; de même ses flancs étaient décorés de motifs géométriques représentant souvent des têtes de serpent. Cet objet, fréquemment signalé dans la

[127] Ce terme *makoki* serait originaire du pidgin anglais du Surinam d'après Ahlbrinck ([1931] 1956) ; le terme *makoki* semble bien provenir du hollandais, *koker* signifiant étui, boîte, fourreau, le suffixe *-tje* de *makotje* étant un diminutif (Dictionnaire Neerlandais-Français de C.R.C. Herckenrath, 1922). Même si d'après un Kali'na de Bellevue, c'est un terme de leur langue ayant comme racine *koki*, petit garçon, caractérisant sa petite taille, cette explication semble bien une étymologie populaire. D'après la littérature le terme correcte est *paka :la*. L'utilisation du terme *paka :la* servait à nommer la sacoche masculine avant sa disparition et aujourd'hui ce mot est utilisé par les Kali'na du Maroni pour nommer cet étui. Ainsi l'emploi du vocable *paka :la* aurait glissé pour désigner une forme aujourd'hui couramment tressée pour la vente au lieu d'un forme disparue.

littérature ancienne, n'est plus tressé aujourd'hui et semble avoir disparu depuis un bon demi-siècle. Il était utilisé par les hommes pour ranger leur petit matériel. On retrouve sa description dans l'Encyclopédie Caraïbe d'Ahlbrinck (*ibid*.) et des spécimens sont conservés au Musée du Quai Branly[128].

Les paniers à mailles serrées wayana (*pïlasi waluman*) sont décorés de motifs bicolores noirs. Ils possèdent tous un bord cousu et consolidé par deux brins de *kolopioto* (*Desmoncus* spp.) accolés. Ils sont tous tressés en arouman et décorés de motifs :

- *ili wehe*[129] : « fesse (*wehe*) du paresseux (*ili*), *Bradypus tridactylus* » Ce panier à mailles serrées est nommé ainsi car il possède un fond tronconique pointu comme les fesses du paresseux. Il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées. Ce panier est suspendu par une cordelette (comme tous les autres paniers d'ailleurs) mais il peut aussi être porté par trois pieds. Cet ouvrage est utilisé par les femmes pour mettre le coton ainsi que le fuseau avec la pelote de fil. Les Apalai nomment cette vannerie *ili mota* « épaule du paresseux ».
- *kalimata* : panier apalai, en forme de pochette, à deux parties emboîtantes ou non ; il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées. Il a la forme du calot militaire à deux pointes. Il peut être d'une seule partie et porté avec une cordelette en coton comme une sacoche. Son bord est fait de liane cousue. Il a la même forme que le *paka :la* kali'na.
- *lutë*[130] ou *malaju* en apalai : panier à pied et à mailles serrées, il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées et fond carré. Il est plus haut que large et utilisé pour mettre le coton ainsi que le fuseau avec la pelote de fil. J'ai pu en voir un exemplaire au musée de Leiden, très semblable au *pïlasi tïmilikhem*.
- *pïlasi tïmilikhem* : c'est un panier portant motif (*tïmilikhem*) à pieds (*Pïlasi tëwaidem*) ou sans, avec un fond carré, il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées. Il est plus large que haut. Il sert à stocker le coton et l'ouvrage que la femme a en cours (fuseau et pelote de fil). Différents bords sont possibles, dont un bord à « étage » semblable à celui réalisé sur les hottes en arouman.

[128] N° 71-1901-26-16 et 71-1901-26-86.
[129] Les Wayana nomment aussi *ili wehe*, le nid d'une espèce d'abeille ayant la même forme.
[130] De Goeje (1910) a relevé le terme de *lutë* pour une petite corbeille ; ce panier est conservé au musée de Leiden (n° 2352-68). C'est une petite vannerie à mailles serrées de type *pïlasi*. Schoepf (1979) décrit un panier cylindrique décoré de motif bicolore. Dans un vocabulaire apalai relevé par Farabee ([1924] 1967 : 238), *aruto* désigne un panier à farine.

Planche 16- Les paniers à mailles serrées

1)

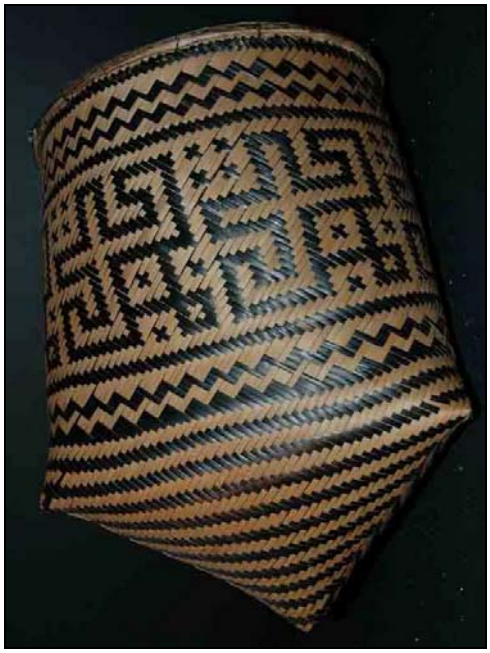
2)

3)

4)

1) *Makoki* kali'na (22x15 cm), motif *alamali* et *kupipi* ;
2) *Pasuwa* kali'na (16x16x28 cm), motif *onole bam~~ili~~* ;
3) *Paka :la* kali'na (26x17 cm), motif indéterminé, collecté par Penard en 1912, n° 1817-99, Leiden ;
4) *Pïlasi tïmilikhem* wayana (25x25x30 cm), *motif tsïkalewot*

Planche 16


5)

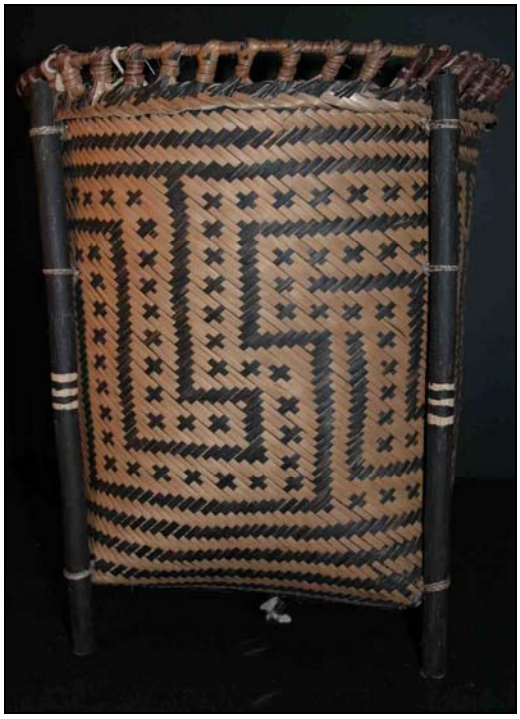
6)

7)

8)

5) *Iliwehe* wayana (50x20 cm), motif *panawan* ; 6) *Kalimata* apalai (20x15 cm), motif *ilikai* ;
7) *Humuli* wayana (60x20 cm) ;
8) *Asi enï* wayana en liane franche (25 cm de haut.), collecté en 1951 par E. Aubert de la Rue, n° 71-1951-7-22, Musée du Quai Branly, Paris

Planche 16


9)

10)

11)

12)

9) *Watulapitã'ã* wayãpi (30x30x80 cm), motif *uluwu pepokã* ;
10) *Watula* wayãpi (17x17x25 cm), motif *mɨlɨsɨpi* ;
11) *Watula* wayãpi (15x15x25 cm), motif *pɨkau* ;
12) *Ki'ɨ̃y moka'ĩnga* wayãpi (60 cm de long.)

Crédits : 5), 6), 9) & 10) Photos de Marie Fleury

- *humuli* ou *asi enï* (réceptacle à piment) : c'est un panier à mailles serrées oblong à couvercle pour stocker les piments séchés ; il a le fond carré et une bouche ronde avec un couvercle à mailles serrées. Ses flancs sont tressés suivant les techniques *kalupi*, *tiwenakem* ou *alama uponpë*. On le nomme *okomë man* quand il est décoré de motifs bicolores. Dans l'ouvrage de Schoepf (1979), on peut voir une photo d'un panier *humuli* complètement différent. Il a la forme d'une bouteille avec un goulot étroit. Il est tressé avec de la liane franche suivant la technique clayonnée spiralée. D'ailleurs le Musée du Quai Branly en conserve un exemplaire de ce type collecté par De La Rue et datant de 1951 (n°71.1951.7.22).

Les Wayãpi tressent, eux, cinq formes de paniers à mailles serrées :

- *a~~ï~~soã* : « nombril *soã*, du grand paresseux, *a~~ï~~*, *Choloepus didactylus*», panier à mailles serrées avec le fond tronconique pointu équivalent au *ili wehe* wayana. Il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées. Il était décoré de motifs bicolores. Il n'est plus confectionné aujourd'hui par les Wayãpi, quelques rares anciens me l'ayant évoqué. Il semble bien être emprunté aux Wayana.
- *ki'~~ɨ~~y moka'ĩnga* : panier à « contenir le piment », *ki'~~ɨ~~y*, ce panier oblong est renflé en son ventre ; il est tressé, en arouman, suivant la technique de type clayonnée toilée à armature rayonnante. Il sert à faire sécher et à boucaner les piments.
- *~~ɨ~~l~~ɨ~~k~~ɨ~~l~~ɨ~~pinoluã* : « panier » à mailles serrées tressé en « pinnules de palmier comou ». Il est utilisé pour stocker le coton récolté. Je n'ai pas observé ce panier mais il est cependant encore tressé.
- *watula*[131] : c'est un panier en arouman plus haut que large et à mailles serrées tressées avec les techniques *upiwa* et *pino'~~ɨ~~* ou décoré de motifs. Il possède un fond carré et une bouche ronde. Le bord est fait de deux brins de *yũasita* (*Desmoncus* spp.) cousus avec de la fibre de pite (*Bromelia karatas*). On utilise ce petit panier pour mettre des petits poissons lors de nivrées, rapporter quelques produits de l'abattis (haricot, arachides...) ou bien ranger le matériel de la fileuse de coton.
- *watula p~~ɨ~~tã'ã* : « grand panier dressé sur pied » portant des motifs bicolores, il est tressé suivant la technique à deux nappes diagonales enchevêtrées croisées. Son fond est carré et sa bouche ronde comporte une bordure cousue ou à étage. Il n'est tressé

[131] Ce mot semble bien d'origine tupi. On retrouve ce vocable en tupinamba (*uatura* d'après Léry, 1594) et en *língua geral* il désigne tout panier plus haut que large (Stradelli, 1929: 698).

qu'à Camopi. Il sert à ranger le coton et le fuseau avec son fil. Vingt tiges sont nécessaires pour tresser ce panier.

Wapa est le nom du panier à mailles serrées teko, il peut être nommé également *kadzara katzivat*, littéralement « panier-motif ». Il est tressé selon la technique en deux nappes diagonales enchevêtrées croisées et porte des motifs bicolores. Il servait aux femmes pour ranger leur coton, et était encore tressé dans les années 90 puisque différents exemplaires en ont été collectés par E. Navet pour le Musée des Cultures Guyanaises (n° 89-3-7, 89-3-8 et 89-3-43) ; je n'en ai cependant pas observé lors de mes enquêtes, il ne semble donc plus en utilisation aujourd'hui.

1-2-3 Les coffres et coffrets

Ces vanneries sont les rares formes uniquement utilisées par les hommes chez les Amérindiens. Elles servent à ranger les parures de plumes, les grands colliers en perles, le linge et autres menus objets comme les ustensiles pour confectionner un arc ou les pains de *mani*, résine végétale. Ce sont des vanneries parallélépipédiques en deux parties emboîtantes. Elles sont tressées soit en arouman soit en pinnules de palmier *kuluwa* (*Orbignya* spp.)[132] (cf. planche 17).

Tableau 18 – Noms du coffre dans les langues guyanaises

français	**aluku**	**créole**	**arawak**	**palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
coffre	*pakaa*	*pagara*	*bolodji*	*yamat*	*yamat :u*	*pakala*	*kaliɨlu*	*kaliɨlu*

Les Créoles et les Aluku tressaient des coffres nommés *pagara* en créole et *pakaa* en aluku. On reconnaît aisément l'origine de mot karib, *pakala* en wayana, et d'après le Père Breton (1665), *bacalla* : panier ou « panier longuet »[133].

Cette vannerie, en arouman, était tressée en deux nappes droites enchevêtrées tissées croisées et servait à ranger le linge. Elle n'est plus tressée aujourd'hui chez les Aluku et que très rarement chez les Créoles (essentiellement à St-Georges-de-l'Oyapock).

[132] Deux espèces de ce genre peuvent être utilisées : *Orbignya sagotii* et *O. polysticha.*
[133] Ces coffres, nommés « panier caraïbe », sont tressés en Martinique par les Créoles (Pharand, 1974; Louise, 1978) et, au moins encore au début du siècle, par les Caraïbes de la Dominique (Delawarde, 1938).

La forme du *pagara* créole est parallélépipédique et chaque partie emboîtante est formée d'une double paroi de vannerie enserrant des feuilles d'arouman ou de *way* (*Geonoma baculifera*), qui sont ointes de résine de *mani* rendant ainsi l'ouvrage imperméable. Les bords de la vannerie sont consolidés par des tiges de roseaux à flèches cousues avec de la ficelle. Le motif, *marque* en créole, le plus couramment utilisé pour décorer les flancs de l'ouvrage a pour nom *matutu* et représente une sorte de chaîne. Les Créoles ont emprunté toutes ces techniques aux Palikur.

Le coffre palikur, nommé *yamat*[134]*,* était, lui, plutôt trapézoïdal. Il était, comme celui des Créoles, composé de deux couches de vannerie enserrant des feuilles d'arouman ointes. Ses bords en roseau à flèche étaient ligaturés avec de la liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.). Le haut de la partie supérieure était souvent décoré de motifs (*ahinbak*) en losanges représentant les traces du jaguar et les flancs d'un motif en chaîne nommé *dahaktake*. C'est le coffre lui-même qui aurait été nommé autrefois *dahaktake*[135]. Cet objet n'est plus guère tressé aujourd'hui. Les Palikur confectionnent surtout des coffres parallélépipédiques à armature de bois décorées de motifs traditionnels. Ces coffres, identiques aux mallettes créoles, ne sont destinés qu'à la vente.

Les Palikur tressent également un petit coffret carré à deux parties emboîtantes à simple couche décoré de motifs bicolores, le plus souvent noirs. Nimuendaju nomme cette forme *yamati*[136], P. Grenand a recueilli le terme de *matut*. Ce petit coffret servait à ranger les parures de perles et de coton, les instruments pour fabriquer des flèches, les instruments à feu et autres petites marchandises (Nimuendaju, 1926 : 34). Si cette forme était encore commune dans les années 90 - P. et F. Grenand l'ont collectée pour le Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne[137]- je n'en ai observé aucun exemplaire lors de mes enquêtes.

De même, les Arawak-Lokono ne tressent plus que rarement un coffre nommé *bolodji*. Celui-ci était semblable à celui des Palikur avec des lames d'arouman et était lui aussi imperméable et décoré de motifs. D'ailleurs son nom est composé de *bolo*, signifiant motif, dessin en Arawak-Lokono.

[134] Ce terme est sans doute un emprunt à la langue kali'na.
[135] Est-ce que la racine de ce mot ne serait pas *dadka*, anaconda ?
[136] Le musée de Göteborg conserve plusieurs *yamati* collectés par Nimuendaju (n° 26-3-16 à 20).
[137] Sous les n° 90-4-35 à 38.

Les coffres kali'na, *yamat :u*[138], sont par contre tressés de manière légèrement différente et beaucoup plus richement ornés de motifs (*mierɨ*). Car c'est bien, comme on le montrera plus bas, les Kali'na et les Wayana, deux groupes karib, qui tressent aujourd'hui les motifs les plus complexes. Le *yamat :u* est composé comme les précédents de deux couches de vannerie enserrant des feuilles d'arouman rendant l'ouvrage imperméable et permettant à ces marins de tenir leurs affaires au sec lors de leurs expéditions maritimes. Mais les couches externes de vannerie en brins d'arouman sont tressées en deux nappes diagonales enchevêtrées nattées et non droites comme celles des Palikur et des Créoles. La forme du coffre est parallélépipédique et ses bords sont renforcés de demi-lianes *ti-wara* fendues et cousues avec de la corde de pite. Chaque angle de l'ouvrage est renforcé par des brins de liane *ti-wara*. Les couches internes de ce coffre, comme celui des Arawak, des Palikur et des Créoles, sont tressées suivant la technique de deux nappes droites enchevêtrées avec chaque nappe composée de deux lames accolées. Les Kali'na nomme cette technique *kabasiri* « technique tatou »[139], car elle leur rappelle la carapace du tatou. Ce coffre, comme celui des Palikur et des Arawak, était possédé par tous les hommes mais servait aussi aux *piayes* pour conserver leurs objets sacrés, comme le coffre *torotoro* des Warao (Wilbert, 1975). D'après Kloos (1971), si l'usage des *yamat :u* tend à être remplacé par des cantines ou autres boites en plastique, les chamanes continuent à conserver leurs ustensiles dans ces coffres imperméables.

Le coffret des Wayana est tressé avec les pinnules du palmier *kuluwa* (*Orbignya sagotii*). Il est allongé et rectangulaire. Il sert à stocker les plumasseries ornant le *olok,* parure des initiés du *maraké*, d'où son nom *olok enï*, « réceptacle du *olok* ». Les bords de cette vannerie sont renforcés avec de la liane franche ou de la liane *ti wara* passée entre les mailles.

Les Wayana ne tressent qu'une forme de coffret en palme contrairement aux Wayãpi qui en tressent trois. Mais, d'après des pièces anciennes du Musée du Quai Branly de Paris collectées par Coudreau, les Wayana de la fin du XIX^{e} siècle et jusqu'au début du XX^{e} semblent avoir tressé les deux autres formes de coffret[140] comme les Wayãpi. À moins que

[138] Ce terme d'origine karib est aussi employé en tilio, *yamata* (Frikel, 1973) ; en caraïbe insulaire du XVII^{e} siècle on trouve *iamanti* (Breton, [1665] 1999). Les Piriu, groupe éteint d'origine tupi-guarani vivant sur le moyen Oyapock, nommaient leurs coffres *iamat* (Bodin, 1824).
[139] D'après Roth (1924), les Arawak nomment aussi cette technique en référence au tatou.
[140] Des coffres en feuilles cousues sont conservés sous les n° 71-1890-93-29 et 30.

Planche 17 – Les coffres et coffrets

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) *Pagara* créole (45x20 cm);
2) *Yamat* palikur ouvert (30x20x20 cm), collecté par Nimuendaju en 1925, n° 26-3-16, Göteborg ;
3) *Yamat* palikur (35x20x20 cm), motif *dahaktake* sur les flancs et *kawokwine asuban-ap* sur le haut, collection P. et F. Grenand ;
4) *Matut* palikur (15x16x11 cm), collecté par Nimuendaju en 1925, n° 26-3-17, Göteborg ;
5) *Bolodji* arawak (20x20x30 cm) ;
6) *Yamat :u* kali'na (50x50x30 cm), motif *oruk̨* sur les flancs

Planche 17

7)

8)

9)

10)

7) *Olok ene* wayana ouvert avec plumasseries (60x20 cm) ;
8) *Yakalepile* wayãpi ouvert (30x15 cm) ;
9) *Walape* wayãpi ouvert (15x10 cm), collection P. et F. Grenand ;
10) *Kalilu yasa* wayãpi (40x20 cm)

ces pièces ne fussent issues du troc, important à cette époque, entre les Wayãpi et les Wayana ?

Les Wayana comme tous les peuples karib ont également tressé des coffrets en arouman, *pïlasi pakala*[141], décorés de motifs bicolores. Certains anciens disent que le *pakala* en arouman est un emprunt aux Apalai. En tout cas Crevaux et Coudreau ont collecté des *pakala* en arouman décorés de motifs wayana à la fin du XIX^{e} siècle[142] mais les Wayana et les Apalai vivaient déjà à cette époque dans les mêmes villages ou dans des villages voisins. Il est aussi probable que certains coffres collectés par Coudreau chez les Wayana provenaient de trocs avec les Kali'na. Par exemple, l'objet conservé sous le numéro 71-1890-93-189 et attribué aux Wayana possède une forme, une facture et des motifs typiquement kali'na, contrairement à d'autres coffres en arouman wayana décorés de motifs typiquement wayana et apalai tels que ceux représentant des chenilles.

Aujourd'hui, les Wayãpi comme les Wayana confectionnent uniquement leurs coffres en feuilles de palmier *kuluwa* contrairement aux Amérindiens du littoral tressant les leurs en arouman.

Chez les Wayãpi, *kalɨlu* est le terme générique pour coffret. C'est un mot d'origine tupi-guarani, *-ɨlu* est un terme de base pour tout ce qui enveloppe à commencer par le fœtus dans son placenta (Grenand, 1989). Ils connaissent trois techniques pour les tresser :

- *kalɨlu yasa* : grand coffret « cousu » emboîtant en feuilles de palmes cousues. Pour y ranger diverses affaires masculines, colliers de perles, *mani*, aiguilles, parures, parfum…
- *walape*[143] : petit coffret emboîtant avec des feuilles pliées. Pour y ranger des gorges de toucans et des duvets divers…Il en est de carrés et de rectangulaires.
- *yakalepile* : « peau de caïman », grand coffret emboîtant en feuilles pliées figurant un damier, utilisé pour ranger les couronnes et les parures de plumes. Les Wayana tressent leur *olok enï* suivant la même technique. C'est une vannerie à mailles serrées à deux nappes droites enchevêtrées toilées. C'est aussi le coffret des chamanes.

[141] Ce terme d'origine karib se retrouve dans les langues tilio, *pakara* (Frikel, 1973), en waiwai, *pokara* (Fock, 1963) mais aussi en sateré-maue, *pakara* (Pereira, 1954) qui est elle, une langue tupi.

[142] Ils sont conservés au musée du Quai Branly sous les n° 71-1881-34-14, 71-1890-83-12 à 16, 71-1890-93-182.

[143] Roth (1924) décrit des coffrets identiques confectionnés par les Makusi, les Wapishana, les Arawak et les Warao avec des pinnules de *Maximiliana maripa* ou d'*Attalea speciosa* (ce genre est aujourd'hui nommé *Orbignya*).

Les Wayãpi ne tressent pas de coffre en arouman, pourtant d'après Crevaux ([1883] 1993), ils en auraient eux aussi confectionnés à la fin du XIX^{e} siècle. Mais cela est sans doute une erreur de la part de Crevaux car les confusions Wayana/ Wayãpi sont fréquentes chez lui y compris dans le vocabulaire (P. Grenand, com. pers.).

Les coffrets masculins (*i̵li̵wi̵ kali̵lu*) teko étaient confectionnés en double couche d'arouman insérant des feuilles de *way* comme chez les Kali'na. Ils étaient décorés de motifs (*kadzivat*). Les hommes y entreposaient leurs parures de danse et autres linges. Grébert ayant voyagé chez les Emerillon en 1930 témoigne qu'ils « *fabriquent de très jolis pagara qu'ils utilisent comme valise lors de leurs déplacement* » (Grébert, 2001: 129). Les Teko tressaient également des *kali̵lu* en feuille de palmier *kuluwa* (*Orbignya* spp.). Aucune de ces deux formes n'est plus tressée aujourd'hui.

1-2-4 Poches et hottes de chasse et de cueillette

Si les Amérindiens de Guyane sont de fins agriculteurs, la chasse et la cueillette restent des activités indispensables. Des études ont montré comment les Wayãpi, notamment, (Grenand, 1980, 1992; Ouhoud-Renoux, 1998) à l'instar des autres populations de l'intérieur passent de longues heures en forêt afin de collecter divers produits (fruits, racines, insectes...). Mais aussi et surtout pour chasser, la viande étant hautement valorisée dans ces sociétés tant d'un point de vue symbolique, nutritif que, aujourd'hui, financier (Grenand, 2002).

Ainsi, lors de leurs excursions en forêt, les hommes tressent différentes hottes et poches temporaires en feuilles de palmier afin de rapporter le fruit de leur cueillette et de leur chasse (cf. planche 18). Les Créoles ou les Aluku peuvent aussi partir à la chasse avec leur hotte en liane franche qui a, elle, pour fonction de durer.

a) Les hottes de chasse

En Guyane, le domaine de la chasse est uniquement masculin chez les sociétés amérindiennes et marronnes même si chez les Créoles il existe quelques femmes qui chassent. Ces hottes sont donc majoritairement utilisées par les hommes.

Les hottes créoles, *katouri-do*[144], et aluku, *motete*[145], sont identiques et tressées en liane franche. Ce sont des hottes ouvertes composées de nappes de vannerie en liane et d'une armature en bois consolidant l'ouvrage. Elles servent à rapporter le gibier de la chasse et à charrier toutes sortes de marchandises en particulier lors d'expéditions en forêt ou lors des prospections des orpailleurs.

Aujourd'hui ce style de hotte a été adopté par toutes les populations guyanaises, et l'on discutera plus bas de son origine. Si chez les Wayana, les Palikur, les Teko ou les Wayãpi ce sont essentiellement les femmes qui l'utilisent pour les produits de l'abattis, par contre chez les Kali'na et les Arawak elles sont d'usage masculin. En effet chez ces peuples, la hotte agricole est fermée, la hotte ouverte étant réservée aux activités masculines. Elles est nommée *wayarimbo* ou *patoto*[146] en kali'na et *wayari*[147] en arawak.

Quand un chasseur amérindien se rend en forêt et qu'il tue un gibier, il tresse une hotte à l'aide de feuilles de palmier afin de pouvoir transporter aisément l'animal. On confectionne aussi cette hotte temporaire pour rapporter au village le gibier et le poisson boucanés lors des expéditions. Ces vanneries sont tressées, le plus souvent, avec des feuilles de palmiers *wassay* dont on enchevêtre les pinnules, le rachis de la feuille servant d'armature dorsale. Pour les bretelles, on tire l'écorce facilement détachable de certains arbres appartenant à la famille des Lecythidacées, des Annonacées, des Malvacées ou des Sterculiacées, comme pour toutes les autres hottes d'ailleurs. Ces vanneries sont temporaires et sont le plus souvent abandonnées après usage. Toutes les communautés de Guyane savent tresser cette hotte ouverte, hommes comme femmes.

Tableau 19 – Noms de la hotte temporaire dans les langues guyanaises

français	**aluku**	**créole**	**arawak**	**palikur**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
hotte temporaire	*motete*	*katouri do*	*wayari*	*wasipna*	*wayarimbo*	*wapu katali*	*watseylo waita*	*wasey panãkũ*

[144] Le terme *katouri* est un emprunt au kali'na. Le suffixe *do*, dos en français, est employé pour le distinguer du *katouri têt* désignant un chapeau. Nous discuterons des aspects linguistiques de ces termes plus bas.
[145] Le terme *motete* est d'origine bantou (Megenney, 1983).
[146] Le mot *patoto* semble être un emprunt aux langues marrones, altération du vocable *motete*.
[147] On retrouve ce terme en panaré, *wayaaru* (Mattei Muller, 1994), groupe karib du Venezuela. Le terme Arawak-Lokono *wayari* pourrait être un emprunt aux langues karib.

Tous les mots servant à nommer la hotte temporaire sont formés à partir du nom du palmier *wassay* (*Euterpe oleraceae*) : *was* en palikur, *wapu* en wayana, *watsey* en teko et *wasey* en wayãpi[148] auquel on ajoute le terme de base pour la hotte ouverte.

b) Les poches de cueillette

Pour ramasser divers produits de cueillette, des poches temporaires sont aussi fabriquées. Elles sont tressées en pinnules de palmier, principalement de *wassay*. Je n'ai pas recensé de poches temporaires tressées chez les Créoles, les Aluku, les Arawak[149], les Palikur ni chez les Kali'na. On peut supposer qu'ils en ont tressés dans le passé mais que cette forme a été oubliée par ces populations en contact avec la civilisation occidentale depuis beaucoup plus longtemps que celles du sud de la Guyane, et donc plus largement sollicités par des objets de substitution comme les musettes. En effet, Ahlbrinck ([1931] 1956) décrit, chez les Kali'na du Maroni, une poche en feuilles fraîches de palmier *pina* nommée *pesiri*. Elle était utilisée pour transporter les fruits de maripa. Cette poche n'est plus que rarement tressée de nos jours ; j'ai répertorié, sous le terme de *pesirimbo*, une poche que l'on peut tresser en pinnules de wassay afin d'y mettre des poissons.

Les Wayana, les Teko et les Wayãpi sont ainsi les seuls à encore tresser régulièrement ces poches en pinnules de palmier. Les Wayãpi tressent une autre poche en folioles de palmier wassay nommée *tukãɨpeɨ* « poche toucan », spécialement pour rapporter le gibier abattu.

Tableau 20 - Noms des poches temporaires

français	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
poche temporaire	*pesiri*	*makot*[150]	*tzolo*	*ɨpeɨ*

Les Kali'na tressent par contre encore une poche en arouman afin d'y enfermer les crabes qu'ils ramassent dans les mangroves du littoral. Cette poche ajourée en trois nappes

[148] Il est intéressant de noter que les Ka'apor, groupe tupi, forme le nom de leur hotte temporaire en feuille de *wassay*, nommée *wasaikã*, de la même façon (Balée, 1994). En effet, on reconnaît *wasai* et *kã* rappelant le *sãkã* wayãpi.

[149] D'après Roth (1924), les Arawak ont tressé une poche en pinnules de *Mauritia flexuosa* nommée *itore-oyore* ou « larynx de singe hurleur », sa forme rappellant l'organe de ce singe.

[150] Les Wayana du Brésil tressent, en pinnules de wassay ou de comou, une autre poche, nommée *akopan*, utilisée pour récolter des fruits (Van Velthem, 1986).

Planche 18 – Les poches et hotte de cueillette

1)

2)

3)

4)

1) *Makot* wayana (20x15 cm) ;
2) ~~*Ɨpeɨ*~~ wayãpi (15x20 cm) ;
3) *Kweke* kali'na (37x24 cm) ;
4) Wayãpi tressant une hotte de chasse temporaire en *Wassay, wasey panãkũ*, 1982

Crédits : 4) Lévy et Bacon

enchevêtrées du type *kurukuru*, est nommée *kweke* ou *kusa y en~~i~~*[151]. Cette poche, vite tressée, est aussi utilisée pour enfermer les crabes ou les volailles vendus sur les marchés de St-Laurent-du-Maroni ou d'Albina.

[151] Avec *kusa*, crabe et *en~~i~~*, contenant, panier.

1-3 Les vanneries cérémonielles

Dans cette catégorie sont regroupées les vanneries tressées uniquement pour les cérémonies mais, comme il a été montré plus haut, certaines vanneries domestiques peuvent aussi être destinées à un usage cérémoniel. Seront décrits ici les objets tressés pour ce seul usage.

Seuls les groupes amérindiens utilisent ces vanneries qui ont deux fonctions principales : soit elles servent aux rituels d'imposition d'insectes, véritables rites de passage très courants en Amazonie, soit elles entrent dans la fabrication des parures de plumes le plus souvent à usage cérémoniel. Un troisième usage, plus marginal, est celui d'instruments de musique.

1-3-1 Les vanneries à insectes

Les rites d'imposition des insectes sont très répandus en Amazonie et dans les Guyanes, où ils ont plus particulièrement été décrits par les voyageurs du XIX ^{e} siècle comme Thébault de la Monderie, Crevaux ou bien Coudreau. Ces derniers ont d'ailleurs collecté de très belles pièces de vannerie *kunana* wayana conservées au Musée du Quai Branly, certaines figurant dans la section américaine de l'exposition permanente.

À part les Palikur, tous les groupes Amérindiens de Guyane ont pratiqué et pratiquent toujours les impositions d'insectes sur les jeunes hommes et femmes. Les Amérindiens reconnaissent que le but de cette pratique est de donner de la force et de rendre courageux les jeunes garçons et les jeunes filles mais dans les faits, elle est liée à des cérémonies beaucoup plus riches sociologiquement parlant.

Les Kali'na, en plus de piquer les jeunes filles lors de leurs première menstrues, brûlaient de la bourre de coton dans leurs paumes (Ahlbrinck, [1931] 1956). Ainsi, elles seraient courageuses et besogneuses, ces rites étant le symbole du travail et du labeur (Kloos, 1971). Ahlbrinck précise que « *quand une personne est paresseuse et qu'on veut chasser cette paresse, on lui fait subir le supplice des fourmis (…) et je crois que ce supplice ne veut pas punir mais guérir*» (Ahlbrinck, [1931] 1956: 497). Adam De Bauve (Adam De Bauve et Ferré, 1833) apporte lui aussi le témoignage des vertus curatives de piqûres de fourmis chez

les Wayãpi[152]. Hurault dans sa monographie sur les Wayana avance la même raison pour la grande cérémonie du *maraké* wayana, cérémonie dont le point culminant est l'imposition des insectes à l'aide de treillis de vannerie. De Goeje (1941) ajoute, en plus des vertus fortifiantes des piqûres de guêpes et de fourmis ayant pour but de transmettre les qualités et vertus de ces animaux, que chez les Wayana la forme des *kunana* représentant des esprits permettent aux impétrants de recevoir leur force. Césard (2005), lui, en dressant un panorama de ce type de rites en Amazonie le resitue dans la conception ontologique du perspectivisme développé par Descola (2005) et Viveiros de Castro (1996).

Tableau 21 – Noms du treillis à insectes dans les langues guyanaises

français	**arawak**	**kali'na**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
treillis à insectes	*yokodakwana*	*waru-waru*[153]	*kunana*[154]	*tapia'i elupa*	*tapia'i lena*

Si la cérémonie du maraké a souvent été décrite, mais pas forcément clairement explicitée, les rites d'imposition chez les Teko, les Wayãpi, les Kali'na et les Arawak-Lokono sont moins spectaculaires. Il s'agit davantage de rites domestiques comme c'est le cas du père de famille piquant avec des fourmis la jeune fille ayant ses premières règles.

Par exemple, lorsque arrivent les premières menstrues d'une jeune fille teko, le père tresse une bande, nommé *tapia'i elupa,* avec des folioles de counana (*Astrocaryum paramaca*) ou de *kanapule* (cf. planche 19). Il y insère quelques fourmis (6) par la tête et pique la jeune fille sur tout le corps pour « *lui donner de la force* ».

Les Arawak faisaient de même mais avec des vanneries plates zoomorphes en folioles de maripa (*Maximiliana maripa*), awara (*Astrocaryum vulgare*) ou wassay (*Euterpe oleracea*). Ces vanneries ne sont plus tressées en Guyane de nos jours mais deux spécimens de formes différentes recueillis par De Goeje en 1938 sont conservés au Musée de Leiden[155]. Il nous donne le terme de *walimadoya* pour cet objet (de Goeje, 1943). Une des formes est identique à celle encore tressée par les Wayãpi en pinnules de counana et nommé *tapia'ilena*. D'après De Goeje (1943), la forme de ces vanneries représenterait souvent une grenouille ou

[152] Cf. le premier chapitre où est cité *in extenso* le passage contenant la description de cette pratique.
[153] Ahlbrinck ([1931] 1956) donne aussi le nom de *yuku y en~i* (endroit pour les fourmis *yuku*), j'ai également relevé le terme de *yuku tobo*.
[154] En 1915, Nimuendaju a collecté (pour le Musée Goeldi de Belém) chez les Wayana du Paru de Leste une vannerie plate en forme de bande utilisée pour l'imposition des fourmis sur les hommes, femmes et enfants avant le rituel dit *okomë man*. Cette vannerie, nommée *iwugarmit*, peut aussi être imposée sur la tête pour soigner les maux de tête (Van Velthem, 1998).
[155] Numéros de collection 2363-89 et 90.

un crapaud, symbole de l'agilité chez les Arawak, mais lisons plutôt la description qu'il nous brosse :

« *Avant l'aube, le jour qui précède la purification, le père ou tout autre digne vieillard vient appliquer sur le corps de la jeune fille le cadre de fourmis. Ces cadres,* walimadoya*, ont la forme d'un animal, d'un crapaud par exemple* sibero ïya*, grand père crapaud, parce que le crapaud qui peut sauter loin est le symbole de l'agilité, et la jeune fille deviendra agile à son tour. Les fourmis appartiennent d'ordinaire à l'espèce* yoko*, rarement à l'espèce venimeuse des* muniró (Ponera clavata). *Pendant 10 minutes environ, le vieil homme appuie le cadre sur la poitrine, le dos et les jointures des pieds et des mains, ce qui doit rendre la jeune fille active ; si elle est de nature effrontée, il le lui appliquera aussi sur la bouche*. » (de Goeje, 1943: 107).

Les Wayãpi piquent toujours les jeunes garçons et les jeunes filles avec la vannerie *tapia'ilena* en vue de favoriser le passage à l'âge adulte mais ils organisent également une danse dite des *tapekwa* où les participantes sont piquées avec des fourmis fichées dans l'éventail à feu nommé *tapia'ilena*. D'où le nom de la danse.

Les Kali'na tressaient une bande en pinnules d'awara ou de counana pour piquer les jeunes filles. Cette pratique n'aurait plus cours aujourd'hui alors qu'elle était encore pratiquée dans les années 1940 (Delawarde, 1980). D'après Pelleprat (1665), ce rite d'imposition des fourmis aux jeunes « *dans un lit destiné à cet usage* (la hamac) » a « *pour but de maîtriser les douleurs, et de les rendre plus courageux dans les combats, cette cérémonie se passe entre l'âge de trois ans et de dix-huit* », il a lieu « *tous les ans plusieurs fois dans l'année* » (Pelleprat, 1655: 72).

Ahlbrinck dans son Encyclopédie Caraïbe décrit deux formes de *waru-waru* toutes deux tressées en arouman : « *Il existe deux types de waru waru. La première plaque de fourmis a la forme d'une corbeille et ressemble un peu à une partie de la couleuvre. La personne qui doit subir l'épreuve de la plaque de fourmis est tenue par plusieurs hommes qui glissent son bras dans la vannerie pour que les fourmis puissent la piquer. Le second type est une plaque ordinaire, consistant en un ensemble de losanges en vannerie en travail lâche d'une longueur d'environ 10 cm reliés entre eux par des cordons tressés de 2 cm* » (Ahlbrinck, [1931] 1956: 497). Au musée de Leiden sont conservés des exemplaires de cette deuxième forme[156].

[156] Collectés par les frères Penard en 1912 et portant les numéros 1817-86 à 90.

Planche 19 – Vanneries à insectes

1)

2)

3)

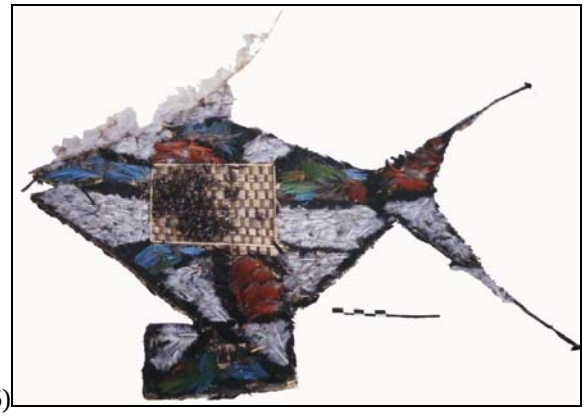
4)

5)

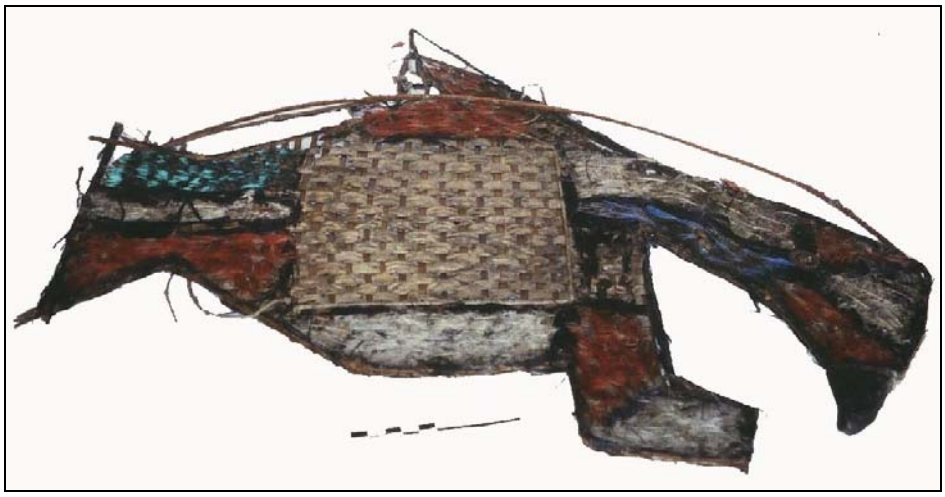
1) *Walimadoya* arawak (30x30 cm), collecté par de Goeje en 1938, n° 2363-90, Leiden ;
2) *Walimadoya* arawak (42x15 cm), collecté par de Goeje en 1938, n° 2363-89, Leiden ;
3) *Waru-waru* kali'na (35 cm de long.), collecté par Penard en 1912, n° 1817-87, Leiden ;
4) *Waru-waru* kali'na en folioles d'*awara* (20 cm de long.) ;
5) *Tapia'i elupa* teko (50 cm de long.)

Planche 19

6)

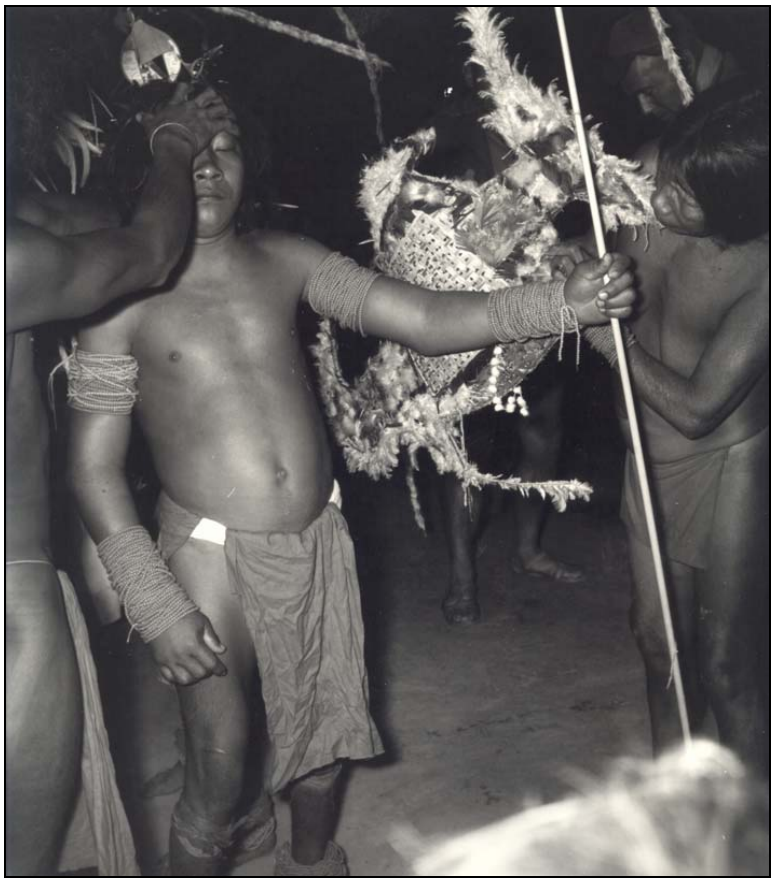

7)

8)

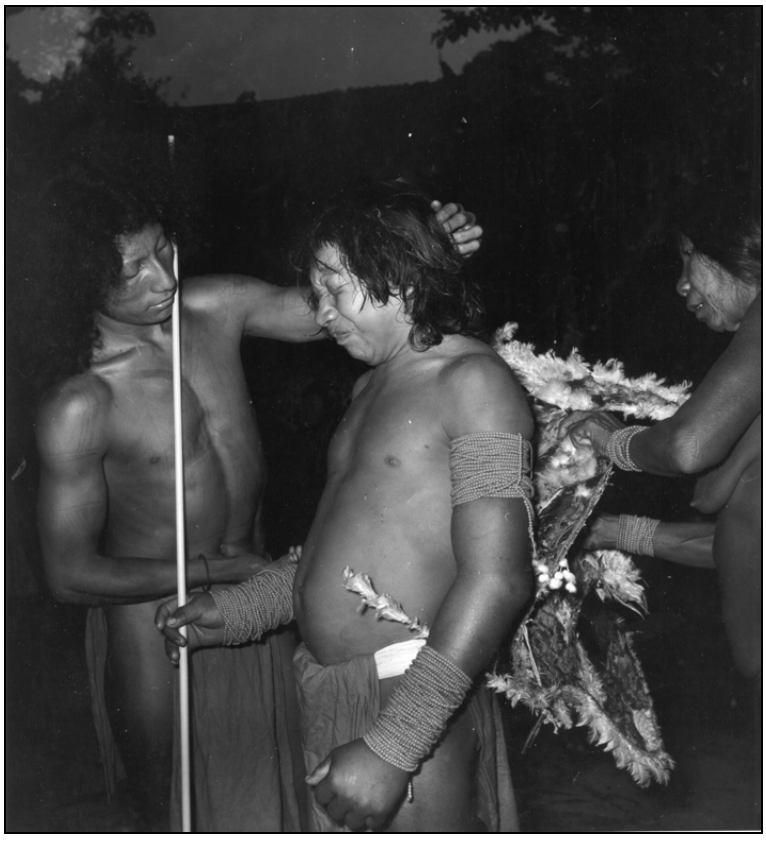

9)

6) *Kunana* wayana, forme carrée pour jeune fille (30x20 cm) et forme zoomorphe pour homme (55 cm), modèle *molokot* ;
7) *Kunana* wayana (55 cm), modèle pacou, collecté par M. Sangnier en 1939, n°71-1939-25-335, Musée du Quai Branly ;
8) *Kunana* wayana (53 cm), modèle scorpion ?, collecté par J. Crevaux en 1881, n°71-1881-34-71, Musée du Quai Branly ;
9) *Kunana* wayana (56 cm), modèle non déterminé, collecté par H. Coudreau en 1883-1885, n°71-1890-93-7, Musée du Quai Branly

Planche 19



10) Imposition du *kunana* lors d'un maraké, années 60



11) Imposition du *kunana* lors d'un maraké, années 60

Crédits : 10) & 11) Photos de Jean Hurault

Déjà en 1969, Kloos constatait la dégénérescence de ce rite en raison de la scolarisation croissante des jeunes filles. Dans cet article sur l'initiation féminine des Kali'na du Maroni (Kloos, 1969), il ne fait pas référence à une vannerie mais à une assiette (*pa :lapi*) pleine de fourmis *yuku* dans laquelle on plonge la main de la jeune fille. De plus d'après lui « *the Caribs practice female initiation because women in their society play an important (economic) role and because women tend to remain in the group in wich they grew up until well after the beginning of the marriage*." (*ibid.* : 904). Il explique ainsi que les facteurs déterminants de ce rite sont liés à l'importance économique de la femme dans cette société karib ainsi qu'à l'uxorilocalité.

Si les Kali'na ne semblent plus avoir recours à ces rites, ils gardent néanmoins le témoignage de cette pratique grâce au motif *yuku enuru* « dard de la fourmi *yuku* » dont ils se servent pour décorer vanneries, poteries ou hochets.

En effet, pour ce rite, on n'utilise pas n'importe quelle fourmi. Les Wayãpi et les Teko n'utilisent que la fourmi *tapia'i* du genre *Neoponera.* Les Kali'na nomment cette fourmi *yuku*, les Arawak *yoko.* D'après Ahlbrinck ([1931] 1956) les Kali'na semblent aussi avoir utilisé une autre fourmi nommée *tentenpiara*. Les Wayana se servent, par contre, en sus de la précédente de nombreuses espèces de fourmis et même des guêpes[157].

En effet, c'est bien chez eux que le rite appelé *maraké* est le plus grandiose bien que de moins en moins vivace dans le haut Maroni. Soulignons cependant que l'application des fourmis et des guêpes n'a lieu que lors de ses derniers jours, ceux-ci constituant l'apothéose d'une série très complexe de rituels s'échelonnant sur plusieurs mois. Le nom correct en wayana pour cette fête est *eputop aptau*. De nombreuses vanneries sont confectionnées pour ce rite de passage, grande fête où les impétrants (*tepiem*) après avoir jeûnés, se font piquer avec des treillis pleins de fourmis ou de guêpes. Hurault (1968) explique que de l'adolescence à l'âge adulte, il y a normalement huit *maraké* successifs mais rares sont ceux dépassant plus de quatre. Ce rituel concerne principalement les jeunes hommes et hommes ; les jeunes filles ayant leurs premières menstrues sont piquées par la même occasion, mais les

[157] D'après P. Grenand (com. pers.), le mot de fourmi flamande, souvent utilisé pour désigner toutes ces fourmis, est un peu confus d'usage car il désigne deux choses bien distinguées par les Amérindiens :
1) d'un côté les fourmis nommées *tapia'i* en wayãpi et teko, *yuk* en wayana, *yuku* en kali'na, *yoko* en arawak sont du genre *Neoponera*,
2) de l'autres les fourmis plus grosses et plus venimeuses nommées *ilak* en wayana et kali'na et *tukãngɨ* en wayãpi sont du genre *Paraponera*.
Afin de récolter les guêpes sans danger, on les étourdit avec un narcotique composé de feuilles de *Cecropia peltata,* elles se réveilleront quelques heures plus tard une fois fichées dans le treillis de vannerie et prêtes à piquer les impétrants (Métraux, 1947).

maraké n'ayant lieu qu'irrégulièrement, les jeunes filles sont le plus souvent piquées lors de rites domestiques.

Ce rituel, fortement décrié par les missionnaires protestants de la rive surinamienne qui ont été jusqu'à l'interdire, est de plus en plus rare même si des jeunes de Talwen et de Palasisi l'ont récemment organisé. Fait plus grave, le dernier ancien qui connaissait *in extenso* le *kalau* (chants essentiels pour accompagner les cérémonies) est décédé en 2002.

Les treillis ou *kunana*, vanneries centrales du rituel, utilisés par les hommes sont zoomorphes. Ils représentent plus spécifiquement des entités surnaturelles comme De Goeje (1941) l'avait déjà souligné. Il en existe de nombreuses formes en fonction du niveau et de l'âge de l'impétrant. Pour les jeunes filles le *kunana* est simple, de forme rectangulaire décoré ou non de plumes. Les Apalai nomment le *kunana*, *tanëma ponë*.

On tresse le treillis avec des folioles du palmier *jawi, Bactris hirta,* et des brins de *wama hale*, *Ischnosiphon arouma,* suivant la technique de deux nappes droites enchevêtrées toilées. Les bords sont consolidés par de l'arouman cousu avec un fil de coton. La partie centrale, où les insectes sont fichés, est carrée et également délimitée par un fil de coton. Le pourtour est décoré avec des duvets de différents oiseaux (aras, hocco, poules…) collées à l'aide de la résine mani (*Symphonia globulifera*).

Dans le tableau ci-dessous sont comparées les différentes formes de *kunana* d'une part recensées lors de nos entretiens avec deux informateurs, d'autre part avec celles relevées par Hurault et publiées dans sa monographie sur les Wayana (1968). On peut noter que chacune des sources montre des formes et des noms nouveaux. Les formes des treillis ne semblent pas être fixées une fois pour toutes mais plutôt choisies dans un important corpus d'entités mythiques, même si certaines semblent plus prisées. C'est le cas du coumarou, du monstre *mulokot*[158] ou du crabe *sipalat*. On a vu apparaître une forme anthropomorphe lors du dernier maraké de 2004, représentant le héros culturel *Kailawa*[159] fondateur de l'ethnie moderne wayana. Notons que ce corpus de motifs comme le *mulokot* et le *watao* est également représenté sur les ciels de cases (*maluana*), les peintures corporelles, les colliers, ceintures de perles et bracelets de perles. Je tiens à souligner que sur les vanneries aucun *ipö* n'est représenté.

[158] Ce monstre fait partie de la catégorie des *ipö*, monstres aquatiques anthropophages.
[159] La geste de ce héros culturel est décrite dans l'ouvrage de Chapuis et Rivière (2003).

Tableau 22 – Liste comparée des différentes formes de *kunana* wayana

informateur	**Hurault (1968)**		**Kuliempë (2005)**		**Tasikale (2005)**	
maraké	**Forme des *kunana***	**Insectes utilisés**	**Forme des *kunana***	**Insectes utilisés**	**Forme des *kunana***	**Insectes utilisés**
1er	*watao* «coumarou»	Fourmis *ilak*	*watao* «coumarou »	fourmis *ilak*	*watao*	
2ème	*molokot* [un] « esprit aquatique »	Guêpes *okomëyot*	*meli* « écureuil »	guêpes *okomoyot*	*molokot*	
3ème	*pëlitë* [Un] « esprit »	Guêpes *kapheu*	*makwatili* « jaguar mythique »	guêpes *kapeho*	*makwatili*	
4ème	*kuluwayak* « monstre à deux têtes»	Guêpes *kuloglo*	*sipalat* « crabe »	Fourmis sp.	*tukusi*	
5ème	*sipalat* « crabe »	Guêpes *elinat*	*tukusi* « long poisson qui vit au Jari »			
6ème	Non observé	Guêpes *muklawale*	*molokot* « entité monstrueuse aquatique ou *ipö »*			
7ème	Non observé	Guêpes *kuluku*				
8ème	Non observé	Guêpes *apala*				

Il existe d'autres vanneries utilisées à l'occasion du *maraké* :

- un *anapamïi* est tressé par l'impétrant (*tepiem*) pour que son parrain (*yekë*) l'évente pendant qu'il danse.
- le *maipuli* : pour convoyer d'un village à l'autre la pâte de manioc et montrer leur dextérité de vannier, les impétrants masculins doivent tresser ce grand panier à pied. On stockera la pâte de manioc qui servira à préparer le cachiri en grande quantité afin d'abreuver les impétrants et les convives.
- La natte *opoto* : elle est tressée par l'impétrant afin que le parrain qui l'assiste l'évente pendant qu'il danse. Cette natte sert aussi à poser le *olok*.

Les *opoto*, *anapamïi* et les *kaway*[160] utilisés pendant le maraké seront donnés au parrain à la fin de la fête pour le remercier.

Pour les danses de magnifiques cimiers en vannerie et plumes sont également tressés.

[160] Les *kaway* sont des sonnailles confectionnées avec les graines de l'arbuste du même nom, ou en créole laurier jaune (*Thevetia peruviana*), attachées sur une bande coton. Ces sonnailles sont portées aux chevilles.

1-3-2 Vanneries à plumes

L'art de la plume des Amérindiens amazonien est reconnu comme un des plus spectaculaires (Ribeiro, 1957; Schoepf, 1971b). Si la plumasserie des Amérindiens de Guyane n'est pas aussi connue que celle des Kayapo, des Munduruku ou des Urubu-Ka'apor (Ribeiro et Ribeiro, 1957; Schoepf, 1971a; 1971b; Ribeiro, 1985; Verswijver, 1992b; 1992c) elle comporte néanmoins de très belles parures. Plusieurs couronnes de plumes et des cimiers sont tressés que ce soit par les Wayana, les Wayãpi, les Palikur ou auparavant par les Teko, les Kali'na et les Arawak. Ce sont surtout les Wayana et les Wayãpi qui fabriquent encore des plumasseries pour différentes fêtes. Comme le relève Chapuis pour les Wayana (2003) mais aussi Verswijver (1992) chez les Kayapo et plus largement chez les Amérindiens d'Amazonie, les parures de plumes lors des initiations sont un moyen de transformer les hommes en oiseaux, oiseaux pouvant se rendre à leur guise dans les différents mondes supérieurs mais aussi parures permettant de se rappeler les temps premiers, temps de métamorphoses où les hommes pouvaient se transformer à leur guise, temps où hommes et animaux parlaient le même langage et pouvaient se marier.

Pour certaines parures de plumes, un support en vannerie est nécessaire. Les plumes sont en effet amarrées à une couronne ou fichées dans un casque de vannerie. Avec le collage, la technique d'amarrage est l'une deux techniques existantes permettant de fixer les plumes sur un support (Schoepf, 1971a). Ces vanneries sont toutes tressées avec deux espèces d'arouman bien précises : *Ischnosiphon arouma* et *Ischnosiphon centricifolius*.

La pièce la plus spectaculaire est sans conteste le cimier wayana nommé *olok* porté lors des épreuves du maraké (cf. planche 20). Les grandes plumes de ara rouge sont fixées sur un casque nommé *olokapo*[161]. Celui-ci est tressé en arouman avec une partie ajourée et une autre en mailles serrées. Des couronnes pliées et tressées en palmier *kuluwa* sont aussi ajoutées à ce cimier. Il existe deux techniques pour tresser l'*olokapo, wilipiman* (comme la chenille *wilipi*) et *temulitkem.* Ce cimier, de plus d'1 m de hauteur et de plus d'1m50 d'envergure, est porté par les impétrants lors des danses. Il peut aussi être prolongé par un plastron dorsal (*mïkhapa*) tressé en arouman et portant des motifs bicolores du côté interne ; du côté externe il est couvert de plumes de ara et de toucan fixées sur plusieurs couches avec

[161] Une étude de la plumasserie wayana a été réalisée par Schoepf (1971a), il y décrit les plumes du *olok*.

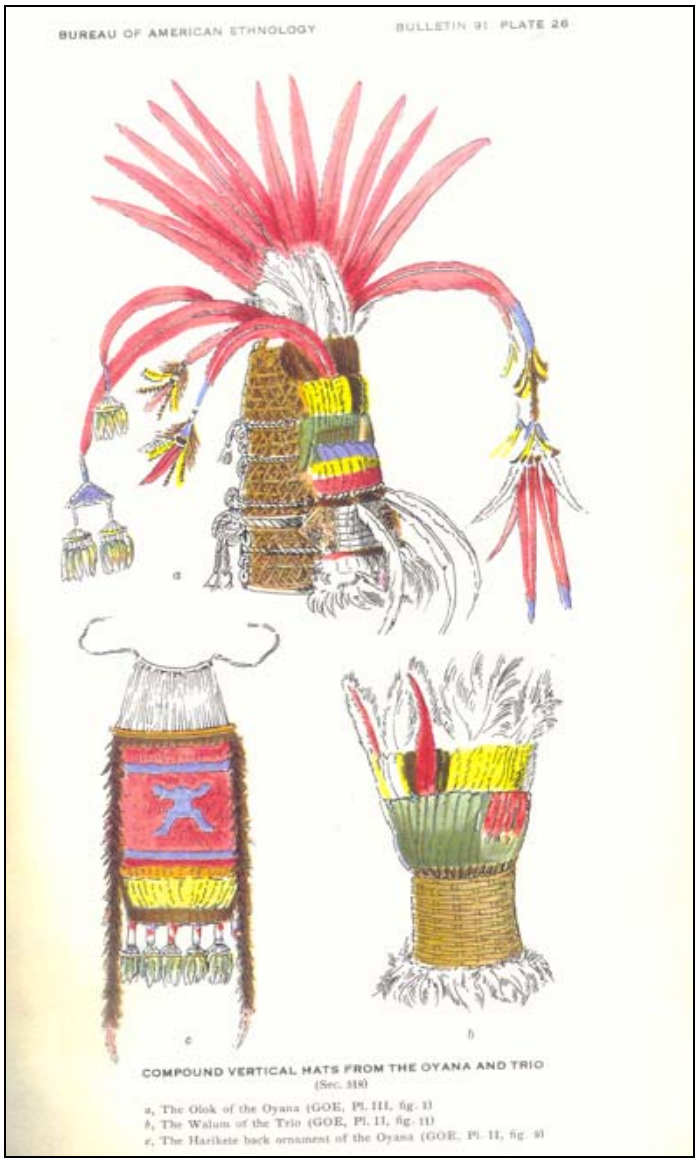
Planche 20 – Vanneries à plumes

1) Jeune homme wayana portant le *olok*

2) *Olok* (60 cm de haut.), sans ses plumes, suspendu sous le *tukusipan*

Planche 20

3) & 4) Les deux faces d'un *mïkhapa* wayana, motif *ilikaj*



5) Gravure tirée de W. Roth (1924) représentant un *olok* wayana (en haut), un *mïkhapa* wayana (en bas à droite) et une parure tilio (en bas à gauche)

Planche 20

6)

7)

8)

9)

10)

6) & 7) *Umali* kali'na (27 cm de diam., 69 cm de haut.), collecté par Penard en 1912, n° 1817-168, Leiden ;
8) & 9) *Yuuti* palikur, collectée par C. Nimuendaju en 1925, n° 26-3-224 et 334, Göteborg ;
10) *Amele* wayana ou *samele wayãpi* (15 cm de diam.)

Crédits : 1) Photo de Jean Hurault ; 10) Photo de Marie Fleury

des fils de coton. Cette vannerie plate en deux nappes droites enchevêtrées est encadrée par des brins de liane *ti wara* cousus avec de la fibre de pite enduite de mani. Deux plumes pendent de chaque côté de ce rectangle tressé.

Les Palikur tressent aussi une belle parure de plume, nommée *yuuti*. Celle-ci désigne l'ensemble des couronnes, *suwgeg* est le terme spécifique appliqué à la grande parure cérémonielle. Ce dernier mot désigne aussi tout type de chapeau.

Elle est composée d'un casque d'arouman à la base duquel est fixé une couronne de plumes. Des grandes plumes caudales de ara, auxquelles est attaché un filet de fils de coton servant à capturer les mauvais esprits, sont fichées dans des roseaux à flèches. Ces derniers sont insérés sur la partie supérieure du casque en vannerie. Un plastron dorsal fait de moelle de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) est décoré de motifs géométriques peints et maintenu par du roseau à flèche, des fils de coton pendent de ce plastron. Cet ouvrage peut être décoré par des plumes de ara rouge, de ara vert, de ara bleu, de poule, de grande aigrette, d'aigrette bleue, de rapace ou de butor. Les évangélistes interdisant les fêtes traditionnelles, les danses ne sont plus, par conséquent pratiquées que dans la semi-clandestinité dans les petits villages comme ceux de la Crique Gabaret prés de Saint-Georges-de-l'Oyapock ou dans les écarts d'Urucauá (Brésil). Seuls quelques anciens savent encore tresser ces parures ; il y a 7 ans, P. et F. Grenand ont collecté une de ces pièces à Urucauá ; une autre fabriquée en 1990 dans le village d'Espérance 1 est conservée au Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne (n° 90-4-20). Deux exemplaires de *yuuti* collectés au début du XX^{e} siècle par Nimuendaju sont conservés au Musée de Göteborg[162].

Les Kali'na tressaient aussi une belle couronne de vanneries décorées de plumes de ara vertes et rouges, nommée *umali*[163]. Elle est composée de deux disques de vannerie séparés par un cylindre de vannerie. À l'arrière du disque de vannerie supérieur sont fichées, verticalement, des caudales de ara rouge. Le disque inférieur est, lui, décoré d'une couronne radiale de plumes de ara vert maintenue par des fils de coton finissant en pendants vers l'arrière de la couronne. Ces pendants pouvaient aussi être terminés par des losanges faits de coton sur lesquelles étaient fixées des élytres de buprestes comme pour les coiffes wayana[164].

[162] Numéros de collection 26-3-224 et 334.
[163] Un exemplaire collecté par les frères Penard en 1912 est conservé au musée de Leiden (n° 1817-168).
[164] Au XVII^{e} siècle chez les Kali'na du Venezuela, Pelleprat décrit l'usage d'un casque de vannerie décoré de plumes aujourd'hui disparu : « *Le maître de la cérémonie, et celui qui donne le ton aux autres, a un chapeau de paille sur la tête en forme de tiare, avec une triple couronne ; auquel ils attachent de belles plumes d'oiseaux du*

Cette couronne *umali* est toujours portée par les hommes lors des grandes occasions, notamment lors de la cérémonie d'intronisation d'un *yopoto* ou chef coutumier (Collomb et Tiouka, 2000: 71).

Les Wayana et les Wayãpi tressent également des couronnes radiales de plumes du nom d'*hamele* en wayana, et *samele* en wayãpi. Remarquons que les Tilio nomment une couronne similaire du nom de *xamerére* (Frikel, 1973), laissant supposer une origine karib à ce terme. Ces couronnes sont tressées en arouman *Ischnosiphon centricifolius*. C'est le seul usage recensé pour cette espèce d'arouman en Guyane. Cet ouvrage consiste en un double cercle de vannerie cousue avec du fil de coton enserrant une couronne de plumes superposées et de longueurs inégales de hocco, de ara et de coq. De longs pendants en coton torsadé sont fixés à cette vannerie.

1-3-3 Les vanneries instruments de musique

Seuls les Kali'na utilisent une vannerie comme instrument de musique (cf. planche 21). Il s'agit d'un maraca ou hochet en vannerie ajourée contenant des graines de l'arbuste *kalawasi* (*Thevetia peruviana*), graine donnant son nom à l'instrument, *kalawasi*. D'après Ahbrinck ([1931] 1956), c'est leur instrument préféré. Cette poche de vannerie en arouman est tressée suivant la technique en trois nappes ajourées enchevêtrées. Elle est utilisée par les femmes lors des danses des veillées funèbres ou lors des cérémonies de levées de deuil ou *epekodono*. La danseuse, et chanteuse à la fois, agite l'instrument directement avec la main. Ou bien, s'il est fixé à un long bâton, en tapant avec ce dernier au sol tout en dansant.

Une autre forme pour cette vannerie existe. Il s'agit d'une poche quadrangulaire ajourée enfermant des coquillages *matjuni* (*Zebrina* spp.)[165].

Les Kali'na tressent également un hochet[166] pour enfant en arouman, nommé *malaka*. C'est une vannerie à fond carrée et flanc cylindrique à mailles serrées en deux nappes diagonales enchevêtrées portant motif, contenant des graines ou des petits cailloux. La

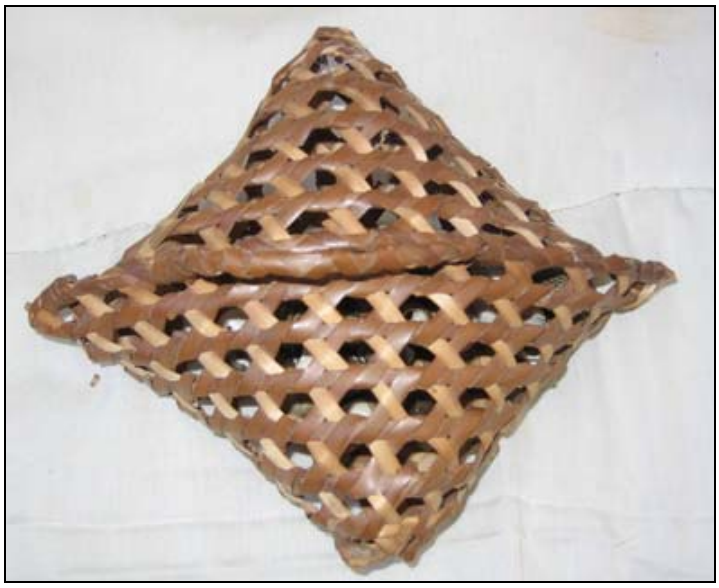
pays à petits bouquets suspendus avec des filets de coton, qui vont et viennent quand ils dansent. Cet ornement à fort bonne grâce, et s'appelle en langage Galibi, apomaliri, d'un mot qu'ils forment d'apóllire, qui signifie plume, et de ioumaliri, qui est un bonnet, ou bien une calotte » (Pelleprat, 1655: 66).

[165] Cette dernière forme a été observée dans la collection personnelle de P. et F. Grenand. Elle a été donnée comme étant un hochet pour bébé.

[166] Le hochet de *piaye* est lui confectionné avec une calebasse, *Crescentia cujete*, fichée sur un manche en bois et contenant des petits objets à caractère magique et sacré. Il est orné de motifs identiques à ceux dessinés sur les poteries. Les motifs sont dessinés au roucou, *Bixa orellana*, à l'aide d'un crayon en bois.

Planche 21 – Vanneries instruments de musique

1)


2)

3)

1) *Kalawasi* kali'na (20x15 cm) ;
2) Hochet kali'na (15x15 cm) ; 3) *Maracas* kali'na (33 cm de long.), motif *palam balam*

vannerie est fichée sur un manche en roseau à flèche. Les Tilio connaissent également cette forme (Frikel, 1973).

1-4 Nattes, chapeaux et vanneries de pêche

Cette catégorie hétéroclite regroupe 10 % du total des vanneries recensées. Sont rangés dans cette catégorie, les nattes, que ce soit pour se reposer ou pour ramasser des détritus, les chapeaux, les vanneries pour la pêche (sacs à appât, nasses, épuisettes). Ces objets sont utilisés aussi bien par les hommes que par les femmes.

1-4-1 Les nattes

Plus haut, les nattes liées au manioc ont déjà été décrites, mais il existe également des nattes employées pour couvrir, s'asseoir, dormir ou même pour ramasser des détritus. Celles-ci ne sont plus guère tressées ni usitées de nos jours.

Les Wayana en tressaient trois types différents:

- *aha* : « quadrillage » natte carrée, de 70 cm de côté environ, tressée en arouman suivant la technique toilée à deux nappes droites enchevêtrées. Cette natte servait à faire sécher les piments.
- *mapitu* : petite natte en arouman avec motif bicolore sur laquelle s'asseyaient les vieilles femmes. Sur deux bords opposés, des baguettes de roseau à flèche servaient à terminer et consolider l'ouvrage. Elle était aussi utilisée pour poser les cassaves. Elle était offerte par le nouveau marié à la mère de son épouse. D'après Van Velthem (1998), elle sert à déposer le fuseau et le coton.
- *otoptet* : natte tressée en pousse de palmier comou, *kumu amu*[167]. Elle est tressée avec la même technique utilisée pour le dos du *sikiliwan*, en assemblant deux « dos de *sikiliwan* ». Cette natte est utilisée pour ramasser les débris et les mauvaises herbes arrachées dans l'abattis ou bien devant les habitations ; nommée *ipatopo* en apalai.

Seul ce dernier modèle de natte est encore un peu utilisé aujourd'hui sur le haut Maroni. Les autres modèles ont tous disparu ; les Wayana du Brésil les tressent encore (Van Velthem, 1998) mais rarement. Déjà en 1986, la natte *haha* tombait en désuétude au Brésil (Van Velthem, 1986).

[167] D'après Van Velthem (1986), elle peut être aussi confectionnée avec des pinnules de *maripa* (*Maximiliana maripa)* ou de *kuluwa*.

Les Wayãpi tressent également une natte en pinnules de palmier. Celle-ci, nommée *yapa*, est utilisée pour couvrir les canots à cachiri afin de favoriser la fermentation du breuvage. Cette natte n'est plus que rarement utilisée aujourd'hui. Elle était tressée comme l'*otoptet* wayana. Avant l'avènement des bâches, elle pouvait couvrir la charge des canots (P. et F. Grenand, com. pers.). Schoepf (1979) décrit une natte confectionnée en fibre de palmier comou, destinée au même usage chez les Wayana du haut Paru (Brésil), qu'il nomme *okë wapulon* ; Van Velthem (1986) donne le terme de *okapuru* et précise qu'elle peut être tressée avec des pinnules de comou mais aussi avec celles de *maripa* ou de *kuluwa*. De Goeje (1910) a relevé le terme de *yapa* chez les Wayana pour une natte recouvrant les canots. Je n'ai pas relevé l'usage de ces nattes chez les communautés wayana de Guyane.

Les Aluku tressaient une natte pour dormir nommée *ketebe*, elle était faite d'arouman et d'écorce de *loabi* (Lecythidaceae), de *fubu* mais aussi d'*akono*, *Bauhinia sp.* (Fleury, 1991). Elle n'est plus tressée aujourd'hui.

Les Palikur confectionnaient, eux aussi, une natte pour dormir (cf. planche 22). Celle-ci n'est plus guère tressée que dans la région de l'Urucauá au Brésil. Dans les années 70 cet objet était encore majoritairement utilisé (P. et F. Grenand, com. pers.). En effet, si aujourd'hui ils ont adopté le hamac et le lit, ils étaient le seul groupe amérindien de Guyane à dormir sur des nattes. Un exemplaire de cette natte, collectée en 1990 à Kumene, est conservé au Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne (n° 90-4-14). Ils tressaient cette natte avec des tiges de jonc (*Cyperus giganteus*) et des fibres tirées de l'écorce de l'*Apeiba tibourbou*. Le jonc nommé *sivava* ayant donné son nom à la natte, pousse en abondance dans les marais de la rivière Urucauá au Brésil autour de *Kumene*, terre d'origine des Palikur. D'après Nimuendaju (1926 : 35), les Palikur tressaient également autre modèle de natte en fibres de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*), ils la nommaient *sawikli* (formé sur *isau*, le nom du palmier). Ni P. et F. Grenand, ni mes enquêtes n'ont révélé son utilisation de nos jours. On notera ainsi que les Palikur, groupe arawak, ont travaillé les fibres de ce palmier à l'instar des Arawak-Lokono.

1-4-2 Les chapeaux

Seuls les Créoles utilisent un chapeau en vannerie, c'est le fameux *katouri-têt*. Quelques hommes et femmes le tressent encore dans les bourgs de Kaw ou de Ouanary. La forme dite « catouri chinois » est tressée activement principalement pour la vente par les Palikur de St-Georges et de Tonate-Macouria. Il se porte pour se rendre à l'abattis, afin de se protéger de la pluie ou du soleil ou bien aujourd'hui de manière identitaire par les commerçantes du marché de Cayenne ou lors de spectacles. Cependant, beaucoup, qu'ils soient créoles ou métropolitains, ne l'achètent plus que pour le fixer au mur afin de décorer leur maison.

Il est composé de deux couches de vanneries ajourées en arouman enserrant des feuilles d'arouman ou de *way* (*Geonoma bacculifera*) et cerclé d'une bande tirée de la tige du roseau à flèche. Ces deux couches sont tressées en trois nappes ajourées enchevêtrées croisées. Une couronne est fixée sous le chapeau afin qu'il tienne bien sur la tête.

Il existe deux formes pour ce chapeau, celles-ci étant confectionnées avec les mêmes matériaux et suivant les mêmes techniques (cf. planche 22). Traditionnellement, les Créoles tressaient ce chapeau suivant la forme d'une pirogue. Il était plus long que large et arrondi sur le dessus. Les anciens le nomment « *katouri panaku*[168] » ou « *katouri cano* ». Il pouvait même atteindre un mètre cinquante de long pour ainsi couvrir les charges des canots. Un petit couvre-chef nommé *chapeau-têt* est aussi tressé pour la décoration, il couvre juste la tête.

Mais, depuis l'arrivée des premiers immigrés chinois vers la fin du XIX^{e} siècle, une nouvelle forme est apparue. Ainsi les artisans créoles ont copié la forme du fameux chapeau chinois rond et pointu. Cette forme dite en chapeau chinois est la plus tressée aujourd'hui, la forme dite en canot n'étant quasiment plus confectionnée qu'à Ouanary.

[168] Le terme de *panaku* est un emprunt au tupi via le wayãpi, comme *katouri* est en emprunt au karib. Ces deux termes signifient « hotte ». J'ai pu recueillir deux étymologies populaires auprés d'informateurs créoles. Pour *panaku*, le mot a été décomposé en *« pan en cou »* c'est-à-dire « pendre dans le cou » car ce chapeau, muni d'une cordellette, était porté dans le cou quand il ne pleuvait pas ou quand on cheminait sous le couvert forestier. De même, le terme *katouri* a été expliqué ainsi : « *ka touré têt* » c'est-à-dire « qui entoure la tête », « qui couvre la tête ». On saisit là, l'importance de confronter les étymologies données par les informateurs avec les sources ethnologiques et linguistiques. Mais on saisit aussi l'impérieuse nécessité que les locuteurs ressentent à s'approprier leur lexique.

Planche 22 – Les nattes et chapeaux

1) *Sivava* palikur (200x100 cm), collecté par C. Nimuendaju en 1925, n° 26-3-38, Göteborg

2) Les deux type de *katouri-têt* créole, à gauche la forme dite chinoise (45 cm de diam.), à droite la forme dite *katouri-panaku* (55x25 cm)

1-4-3 Les vanneries pour la pêche

Pour la pêche divers objets sont encore tressés, ce sont des épuisettes, des nasses, des paniers et des sacs à appât (cf. planche 23).

Les épuisettes demeurent encore confectionnées chez les groupes du sud de la Guyane. Elles sont surtout utilisées lors des nivrées[169] et principalement par les femmes. Je n'ai pas relevé son usage chez les Palikur, les Kali'na, les Arawak, les Créoles ou chez les Aluku. Par contre Roth (1924) décrit une épuisette, de même facture que chez les groupes amérindiens du sud de la Guyane, nommé *shipi* par les Arawak. D'après lui les Carib aussi utilisaient une épuisette mais il n'avance ni de terme ni de description.

Tableau 23 – Noms des épuisettes

français	**arawak**	**wayana**	**teko**	**wayãpi**
épuisette	*shipi*	*pilipa*	*pilap~~i~~h~~i~~ka*	*wilika*

L'épuisette est une vannerie conique à trois nappes enchevêtrées tissées fichée sur un long manche en bois.

Les Palikur tressent un panier de type clayonné utilisé comme une épuisette afin de récolter les crevettes dans l'embouchure de l'Oyapock et dans les mangroves. Il est tressé en arouman et nommé *takess atip*[170]. Cette forme est peut être relativement récente et empruntée aux Créoles ou aux Brésiliens.

D'après Ahlbrinck ([1931] 1956) les Kali'na tressaient une natte (*pari*) en bandes de maripa, de jonc ou d'arouman ligaturées avec de l'*akikïwa* (*Smilax sp.)* servant de barrage dans les rivières pour attraper les poissons.

La plupart des groupes confectionnent des nasses en vannerie afin de collecter des poissons. Ces pièges sont tressés en arouman mais sont largement abandonnés aujourd'hui, les filets de type « tramail » ou « épervier » les ayant remplacés.

Tableau 24 – Noms des nasses

français	**créole**	**arawak**	**wayãpi**	**aluku**
nasse	*goli*	*maswa*	*masiwa*	*bakisi*

[169] Pêche collective effectuée avec de la liane ichtyotoxique, *Lonchocarpus* spp.
[170] *Takess* « crevette » et *atip* « couvercle ».

Les nasses Aluku à clapet (*bakisi*, *kamina*) décrites par Hurault (1965) sont encore fabriquées aujourd'hui mais ne sont pas tressées en arouman. Ce ne sont pas à proprement parlé des vanneries. Elles sont en lattes de bois liées avec de la liane franche.

Les Arawak tressent une nasse à poisson et à crevette en arouman nommée *maswa*. Elle est constituée de deux parties entrant l'une dans l'autre et formant entonnoir. La technique de tressage employée est celle de la vannerie clayonnée.

Les Créoles tressent une nasse en arouman nommée *goli*. Elle est tressée avec une armature rayonnante et forme un entonnoir suivant le même principe que la nasse arawak. En plus de cette nasse en arouman servant à attraper crevettes et poissons, les Créoles tressent un vivier à crevettes en arouman nommé *réservoir*. C'est une vannerie oblongue en forme de cigare à armature rayonnante.

Les Wayãpi tressent un sac fermé du nom de *sapalena* en feuilles de wassay dans lequel ils ont serré de l'appât à pêche. De même, les Palikur fabriquent une poche en arouman, nommée *subay*, pour le même usage. Elle est tressée en deux nappes serrées de vannerie diagonales enchevêtrées avec le point en « écailles de poisson », elle est surmontée d'une poignée renforcée avec de la liane franche. Schoepf a collecté en 1990 une poche à appât wayana nommée *muhunu enë*[171]. Elle a une forme de pilon et est tressée en trois nappes enchevêtrées ajourées suivant la technique dite « *piya eu* ».

Les pêcheurs plongent et replongent dans l'eau ces poches pleines d'appât retenues par une corde et attendent que les poissons soient attirés pour ainsi les flécher plus aisément. Mais l'arc étant de moins en moins utilisé au profit de l'hameçon ou du filet, cette technique tend à disparaître.

[171] Cette vannerie porte le n° 91-7-10 et est conservée au Musée des Cultures Guyanaises de Cayenne.

Planche 23 – Les vanneries pour la pêche

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) Epuisette (40x20 cm), *pilipa* wayana ; 2) *Takess atip* palikur (20 cm de haut., 55 cm de diam.) ;
3) *Maswa* arawak (100 cm de haut., 30 cm de diam.) ; 4) *Goli* créole (40 cm de haut., 20 cm de diam.);
5) *Sapalena* Wayãpi (20x25 cm) ; 6) *Subay* palikur (25x10 cm)

Crédits : 3) Photo de Brigitte Wyngaard

1-5 Les formes nouvelles commerciales

Depuis quelques années déjà, la vente de vanneries en Guyane s'organise à travers des réseaux plus ou moins informels. Outres les formes à usage domestique, les artisans, ou plus précisément les artisanes, tressent aujourd'hui de nouvelles formes pour la vente. C'est le cas des Arawak et des Palikur essentiellement, et dans une moindre mesure des Kali'na. En fait, ce sont uniquement les communautés amérindiennes du littoral guyanais qui vendent des formes nouvelles aux touristes et aux Guyanais. Chez les Arawak et les Palikur ce sont majoritairement les femmes qui tressent ces formes nouvelles. Je discuterai de ce changement dans la pratique de cet artisanat dans le chapitre 7. Dans ce paragraphe seront simplement décrites les formes nouvelles groupe par groupe. On discutera dans la troisième partie de la naissance du commerce de ces formes et plus largement de la vannerie qui a commencé dès la période des plantations.

1-5-1 La vannerie moderne arawak

Il existe aujourd'hui un nombre grandissant de femmes arawak tressant les fibres de palmiers bâches (*Mauritia flexuosa*) afin de vendre leurs ouvrages. Toutes ces formes sont nouvelles et issues de l'imagination des vannières, vues sur des catalogues ou bien sont aussi fonction de la demande et du goût des clients (cf. planche 24). Il est important de noter que les femmes arawak ne tressent toujours pas l'arouman à part le cas d'une femme réalisant pour la vente des répliques miniatures de vanneries utilitaires. Les fibres de palmier-bâche ont toujours été, elles, travaillées par les femmes arawak afin de confectionner des hamacs et ce, jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, avec un matériau qu'elles avaient l'habitude de travailler, elles réalisent aujourd'hui des vanneries spiralées cousues[172], alors que ce type de vannerie est absent du Plateau des Guyanes (Gillin, 1948). En fait, ce sont les femmes Arawak-Lokono du Guyana qui ont appris cette nouvelle technique auprès de femmes amérindiennes d'Amérique du Nord, venues dans les années 60-70 rencontrer leurs homologues du Guyana. Voyant comment les Arawak travaillaient les fibres de *ite* ou palmier-bâche pour tresser leur hamac, elles leur enseignèrent comment les utiliser pour confectionner différents paniers. C'est depuis cette période que les femmes arawak du Guyana tressent ce type de vannerie. Un

[172] Dans la troisième partie, chapitre sept, je reviendrai sur la naissance de ce style de vannerie.

certain nombre d'entre elles ayant émigré en Guyane française continuèrent cette activité et l'enseignèrent aux autres femmes arawak.

Il existe cinq grandes formes tressées aujourd'hui par ces femmes. Bien sûr chacune de ces formes donne lieu à des variations de couleurs, de taille. Elles tressent des paniers (en corbeille ou vasiformes), des nappes et napperons, des animaux (tortue, tatou), des poupées et des accessoires type barrette à cheveux. Etant donné que ces artisanes innovent sans cesse, toutes les formes n'ont peut-être pas été recensées et de nouvelles seront sûrement tressées. Ces vanneries sont confectionnées suivant la même technique en vannerie spiralée cousue avec les fibres tirées des pinnules de palmier[173]. Cependant, la forme d'un panier, nommé *asa basket* (panier *atipa*), tressé avec ces fibres et cette technique s'inspire d'un panier auparavant confectionné en arouman et servant à mettre les poissons pêchés, comme les *atipa*.

1-5-2 La vannerie moderne palikur

Les Palikur tressent, eux, des formes de panier en arouman ayant toujours été destinées au commerce. Ces formes sont issues d'emprunts fait aux populations créoles ou européennes. Les prémices de cet artisanat remontent au début du XX^{e} siècle (Nimuendaju, 1926).

Ce sont majoritairement les femmes qui s'en occupent même si quelques hommes en tressent aussi. Nimuendaju en 1925 constatait que seul les hommes tressaient ces corbeilles. De part leur proximité à un axe routier fréquenté, la RN 1 entre Cayenne et Kourou, les Palikur du village de Kamuyene commercialisent ainsi des paniers aux touristes et Guyanais de passage (Davy, 2002). De même, ceux vivant à St-Georges-de-l'Oyapock en vendent aux touristes se rendant dans cette commune.

À part des colliers en graines, des calebasses, quelques tamis, des couleuvres à manioc ainsi que des catouri-tête, déjà décrits plus haut, ils vendent principalement des paniers de forme moderne. Ces derniers sont des vanneries clayonnées en arouman et en liane *ti-wara* (cf. planche 25). Le plus souvent vernies et décorées de fibres peintes avec de la peinture acrylique, il s'agit de grandes bourriches, que les Guyanais utilisent pour ranger leur linge sale, de corbeilles, de paniers à couvercle et anse, de cabas, d'abat-jour. Toutes ces formes peuvent être de différentes tailles. Ici comme chez les Arawak, l'innovation est de mise.

[173] La chaîne opératoire de transformation de cette fibre sera détaillée dans la deuxième partie, chapitre 5.

Planche 24 – Vanneries modernes arawak

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) Panier type *asa basket* (10 cm de haut.) ;
2) Poupée (20 cm de haut.) ;
3) Corbeille à couvercle (40 cm de haut.) ;
4) Boîte-tortue (15 cm de long.) ;
5) Barrette à cheveux (15 cm de long.) ;
6) Corbeille (15 cm de diam.)

Crédits : 1) Photo de Christophe Parel

Planche 25 – Vanneries modernes palikur

1)

2)

3)

4)

5)

1) Cabas (26x20 cm) ;
2) Grande bourriche (65 cm de haut., 32 cm de diam. à l'ouverture) ;
3) Grande corbeille à couvercle (50 cm de diam.) ;
4) Petite corbeille à couvercle (25 cm de haut., 16 de diam.) ;
5) Cabas ajouré type *kat kakaye* (30x20 cm)

Planche 26 – Vanneries modernes kali’na

1)

2)

3)

4)

1) Carquois (60 cm de long.) ;
2) *Pidjani y en~~i~~* (71x29x19 cm) ;
3) Sac à main (30x20 cm) ;
4) Sac à main (20x35 cm)

Récemment on a ainsi vu apparaître des paniers à provisions en arouman ou même de étuis à téléphone portable en graines. Rappelons que si les femmes tressent des formes modernes destinées à la vente, elles ne fabriquent toujours pas les vanneries de tous les jours dont elles sont pourtant les premières utilisatrices et dont la confection est toujours réservée aux hommes. Il est intéressant de remarquer que les hommes ne font que très peu de vanneries traditionnelles pour le commerce. Une étude socio-économique a montré l'importance de cette activité pour certains foyers du village palikur de Tonate-Macouria (Renoux *et al.*, 2000), j'y reviendrai dans le chapitre 7.

1-5-3 La vannerie moderne kali'na

Au contraire, les Kali'na vendent majoritairement des formes traditionnelles comme les *makoki*, les tamis ou les hochets pour enfants. Cependant, ils innovent eux aussi en vendant trois formes modernes. Il s'agit du carquois à flèche, du sac à main et du p*idjani y enɨ*[174], couffin en vannerie constitué de deux couches de vanneries isolées par des feuilles d'arouman (cf. planche 26). Ces deux dernières formes sont tressées suivant la même technique que le *yamat :u* et décoré de motifs bicolores. Le carquois à flèches de pacotille, d'une vingtaine de centimètres, constitue lui aussi une innovation : traditionnellement les Kali'na n'en possédaient pas et les flèches étaient portées à la main avec l'arc[175]. Cette vannerie de forme cylindrique allongée est tressée suivant la technique du *pasuwa*, en deux nappes diagonales enchevêtrées avec les points dents d'agouti et écailles d'atipa, une cordelette de coton faisant office de bandoulière. Les brins d'arouman de cet objet sont souvent teintés avec de la peinture industrielle de diverses couleurs voyantes de goût douteux.

Toutes ces vanneries en arouman ne sont tressées que par les hommes. Chez les Kali'na, comme chez tous les autres Amérindiens de l'intérieur, les femmes ne tressent ni vanneries traditionnelles, ni vanneries commerciales, ni néo-formes[176].

[174] Panier « *enɨ* » pour enfant « p*idjani* ».
[175] Les vraies flèches mesurent 1m80 de long et ne pourraient tenir dans un carquois. Les seuls carquois tressés en Amazonie sont réservés aux fléchettes à curare pour sarbacane mais jamais aux grandes flèches pour arc.
[176] Les femmes kali'na sont plutôt spécialisée dans la confection et la vente de la poterie où la part d'innovation est aussi présente (Collomb, 2003). Elles sont aujourd'hui très actives dans ce domaine, à l'instar des Wayana, contrairement aux Palikur et aux Arawak.

Section 2 - Essai d'analyse comparée de la vannerie guyanaise

Au regard des vanneries décrites, on ne peut qu'être frappé par une indéniable unité dans toutes ces formes, même si, comme j'ai essayé de le montrer, chaque communauté possède ses particularités et son style propre dans la confection de ses objets, imprimant à ses vanneries ses propres *patterns*. Cependant, il est clair que toutes ces vanneries font partie, plus largement, d'une aire culturelle propre au Plateau des Guyanes influencée tant par les cultures arawak, que karib et plus récemment tupi[177]. Dans cette région, ces cultures sont liées, tant par des échanges commerciaux que belliqueux, depuis si longtemps qu'il devient très délicat, dans le cas de la vannerie par exemple, de démêler une origine arawak ou karib. Ainsi, je vais, dans cette partie, montrer les points communs et les grandes différences des vanneries des communautés guyanaises. J'aborderai les emprunts et diffusions interethniques qu'il est possible de retracer. Bien sûr cette tâche est ardue, mais je proposerai néanmoins quelques pistes qui, je l'espère, permettront de mieux comprendre la distribution de ces différentes vanneries.

La Guyane est aussi une terre qui a connu, au cours de son histoire, nombre de migrations provenant des quatre coins du monde. Ainsi, ces populations ont enrichi cet artisanat de nouvelles techniques et formes. Ce sont essentiellement des apports africains et dans une moindre mesure européens. Je discuterai de ces influences, certes mineures, sur la vannerie guyanaise.

[177] Une étude portant sur les liens entre language, transmission culturelle et vannerie chez les Amérindiens de Californie, a montrée les liens étroits entre ces trois termes, facteurs d'identité dans une région, elle aussi, culturellement homogène (Jordan et Shennan, 2003).

2-1 La vannerie guyanaise : unité de forme, marqueur identitaire fort

La vannerie comme outil pour le manioc amer est commun à tous les groupes guyanais[178]. Ils tressent et utilisent tous presses, tamis, hottes, éventails, paniers, corbeilles, nattes dans le procès de transformation de ce tubercule. De même, à part pour les groupes arawak (Palikur et Arawak-Lokono) aujourd'hui, les femmes amérindiennes travaillent toutes le coton et possèdent des paniers pour déposer leur ouvrage. Les poches ou hottes de cueillette, vanneries cérémonielles ou de pêche sont également tressées par la majorité des groupes guyanais.

On a vu que ces objets entrent dans une logique d'échanges, de don\contre-don entre la femme et l'homme à l'intérieur même du foyer. Occasionnellement, ils entraient également dans des réseaux d'échange plus larges entre villages d'un même groupe culturel ou entre ethnies. S'ils connaissent une forme globalement identique chez tous ces groupes, la forme et la fonction étant inextricablement liées, chacun de ces objets se distingue cependant par différentes caractéristiques. G. Collomb (2003: 134) constate le même phénomène pour la céramique en notant que « *les séries de poteries utilisées au quotidien dans les villages kali'na du Maroni, telle que l'observe au début du siècle le père Ahlbrinck ([1931] 1956), est assez semblable à celle que l'on trouve décrite par d'autres auteurs, par exemple chez les Palikur de l'Est de la Guyane et du Brésil voisin (Nimuendaju, 1926) , chez les Waiwai (Yde, 1965), ou chez les Carib de la rivière Barama en Guyane britannique (Gillin, 1936) ; de même, cette série n'est guère différente des types de pots fabriqués par les Caraïbes des petites Antilles à l'arrivée des Européens et décrits par le R. P. Breton (Allaire 1984)* ». En effet, que ce soit pour la poterie ou la vannerie, les formes sont partagées par la plupart des populations peuplant le Plateau des Guyanes, car la région représente une aire culturelle cohérente (Roth, 1924).

Même si, la forme des vanneries (comme celle des poteries) est conditionnée par certaines contraintes fonctionnelles liées à leur usage (Collomb, 2003), j'ai montré dans la section précédente, qu'il existe de façon assez systématique des différences inter-ethniques pour chacune des grandes formes. Si ces différences existent, cela ne semble devoir pas être lié à des contraintes venant des matériaux. On retrouve en effet globalement les mêmes végétaux utiles à la vannerie dans toute la Guyane (cf. infra Partie 2). Ces différences sont plutôt issues d'une volonté des artisans de se démarquer de leurs voisins. Et, avec B. Ribeiro

[178] De même que les formes de poteries sont largement inféodées à la consommation des bières de manioc (Collomb, 2003).

(1989), je pense que la culture matérielle d'un peuple entre pour une part importante de son *ethos*, de la constitution de son identité. Car, comme elle le remarque, "*the self-image of an indigenous group is built up with symbols materialized into objects that mark, ethnocentrically, their individuality. This fact perhaps, more than anything else, may account for the continuity on a tribal plane of handicraft work from one generation to the next. The performing of a handicraft activity ethnically individualized makes it easier for an indigenous group, no matter how small, to resist being absorbed by more numerous, more conservative, and therefore more ethnically sound neighbouring groups, or, in an ampler sphere, by a national society*" (Ribeiro, 1989 : 117). Et il me semble que la vannerie amérindienne en Guyane est, aujourd'hui comme hier, un important facteur d'affirmation culturelle tant vis-à-vis de chacun des autres peuples amérindiens que vis-à-vis d'une société nationale de plus en plus envahissante. Mais voilà un point qui sera rediscuté dans la troisième partie.

Ainsi en tressant une vannerie, le vannier marque son appartenance à un groupe en souhaitant répéter les gestes et techniques de ses parents et de ses ancêtres. C'est un thème classique en anthropologie, la culture permet de se démarquer de l'autre. Il existe ainsi ce que l'on peut appeler un style « ethnique » propre à chacun de ces groupes culturels. Que ce soit dans le choix de la matière première, dans la forme, dans le corpus iconographique ou dans la manière dont sont tressés le corps et les bords, chaque vannerie est spécifique au groupe qui la tresse. Les cas des *couleuvres* à manioc ou des éventails à feu sont particulièrement frappants, en ce que ces vanneries sont toutes tressées différemment par chacune des communautés alors que la fonction est rigoureusement la même. Ajoutons que la diversité n'altère en aucun cas leur fonction. Certes, il existe quelques exemples où la forme, les techniques de tressage ou la matière première demeurent identiques. Mais ces cas sont rares, il s'agit essentiellement de vanneries ajourées comme le panier à trois nappes ajourées enchevêtrées, les hottes en liane d'emprunt relativement récent ou la hotte en pinnules de palmier.

Ainsi, par exemple, quand un Wayana tresse une presse à manioc *tinkïï* avec une bouche échancrée et une queue faite selon la technique dite « queue de tatou » il tresse un outil utile à sa femme pour préparer le manioc mais il affirme également son identité : il confectionne un objet qui ne saurait être autre chose qu'une vannerie wayana. Car il sait que les Kali'na ou les Wayãpi ne tressent pas leur couleuvre à manioc ainsi. En effet, les Amérindiens, artisans ou non connaissent le style de leurs voisins. Quand je montrais aux hommes ou aux femmes des photos de vanneries des peuples voisins, ils reconnaissaient rapidement l'origine de tels ou tels objet, technique ou motif. Et, souvent, ils se moquent des

techniques des voisins considérées comme moins jolies ou postulées comme moins efficaces. Bien qu'ils sachent très bien reconnaître que telle technique, pour tresser un tamis par exemple, sera plus solide. D'ailleurs, certains jeunes, plus ouverts à l'innovation, empruntent des techniques. Par exemple, un jeune père de famille teko à qui je montrais des photos de tamis à manioc wayana l'examina et confectionna un nouveau tamis pour son épouse. Sa femme fut fière de son mari qui lui avait tressé un tamis original et plus résistant. À travers cet exemple, on voit bien que les artisans ne sont pas imperméables à l'emprunt et divers exemples seront développés plus bas. Néanmoins les artisans conservent généralement le style de leur communauté ethnique.

Prenons le cas des Teko, groupe tupi vivant avec les Wayãpi sur le moyen Oyapock et avec les Wayana sur le haut Maroni. Même s'ils connurent un grave effondrement démographique, effondrement se résorbant depuis une cinquantaine d'années, ceux-ci tressent toujours leurs vanneries suivant le *pattern* ethnique teko. Les hommes restent fiers de tresser leur presse, leur tamis ou leur éventail : les objets des Teko (*teko baekwet*). Certes, étant donné le métissage existant entre Teko et Wayãpi ainsi qu'entre Teko et Wayana, leur style traditionnel est en perte de vitesse mais il demeure toujours bien connu surtout chez ceux vivant sur la rivière Camopi. Ainsi, les hommes continuent à tresser à la manière teko, permettant à cette culture de se perpétuer. De même que la langue, la culture matérielle est vectrice d'une identité conservée, valorisée, sur-dimensionnée, permettant de se démarquer des cultures voisines.

Même les Créoles, alors que la quasi-totalité de leur vannerie est d'origine amérindienne, ont su développer un style particulier afin d'affirmer leur identité, affirmation identitaire d'autant plus importante qu'elle leur a permis de contrebalancer une histoire douloureuse où leur humanité a été bafouée et niée. Les Aluku, eux aussi, alors que leurs outils liés au manioc amer sont souvent troqués ou achetés auprès des Amérindiens, possèdent un style propre pour tresser leurs paniers, même si nos observations prouvent que l'affirmation artisanale et artistique n'est pas, chez eux, très développée dans ce domaine : on sait qu'ils privilégient l'expression de leurs qualités artistiques et artisanales plutôt au niveau de la sculpture sur bois, de la gravure de calebasses et de la confection (Price et Price, 2005).

2-2 Caractéristiques des vanneries guyanaises

Je vais caractériser ici les différents styles de vannerie de chacune des communautés guyanaises en insistant sur les objets ou techniques les plus représentatifs d'entre eux. Les motifs les décorant sont également des facteurs d'identité très importants, c'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant. Outre leur corpus iconographique propre, chaque groupe confectionne des formes spécifiques ou bien décore seulement certaines de ses vanneries, de nombreuses vanneries ne portant pas de motifs. Quand ils existent, ils sont le plus souvent bicolores, la moitié des brins étant teintée en noir ou en rouge[179], comme sur les coffres en arouman et les paniers kali'na, sur certains tamis à boissons wayãpi, sur les corbeilles à farine, sur les hottes et les paniers en arouman wayana… Mais ils peuvent aussi être unicolores, le motif étant mis en évidence par un jeu de relief entre les deux nappes de vannerie. C'est le cas des tamis wayãpi, des éventails wayana, des nattes à cassaves wayãpi et wayana…

Ainsi, une première caractérisation du style ethnique des vanneries des différents groupes de Guyane passe par l'identification des vanneries portant motifs.

Les Kali'na et les groupes karib en général (Tilio, Waiwai, Wayana, Ye'kwana…), sont depuis longtemps reconnus comme de grands vanniers (Wilbert, 1975). Ils décorent richement leurs vanneries avec une grande diversité de motifs. Les Kali'na ornent uniquement ces trois vanneries masculines par excellence que sont leurs coffres à deux parties emboîtantes (*yamat :u*), leurs pochettes *pakara* et *makoki*, ainsi que les vanneries féminines *pasuwa* et *matutu*[180]. Leurs tamis à cassave ou à boisson ne portant pas réellement de motifs, ils sont plutôt tressés suivant différentes techniques. Ainsi, au total, les Kali'na décorent cinq vanneries[181].

Les Wayana, eux, décorent principalement les vanneries féminines que sont les nattes *mapitu* (disparues de Guyane), les différents paniers à mailles serrées (*pïlasi tïmilikhem, ili wehe, lutë*), la corbeille à farine (*pëmit*) mais également leur magnifique hotte en arouman (*katali tïmilikhem*)[182]. Si ces vanneries sont ornées avec des motifs bicolores, d'autres vanneries ne le sont qu'avec des dessins unicolores, ce sont les éventails à feu en arouman

[179] Dans la deuxième partie, traitant des plantes à vannerie, seront détaillées les teintures naturelles utilisées.
[180] Rappelons, comme il a été précisé plus haut, que cette vannerie n'est plus tressée aujourd'hui par les Kali'na.
[181] On peut supposer que, comme les autres groupes, ils devaient aussi décorer leur natte à cassave mais n'en ayant jamais vue ni en dessin dans la littérature ni sur le terrain, je ne peux l'affirmer.
[182] *Tïmilikhem* signifiant motif, dessin.

(*anapamïï*)[183], les tamis à boisson (*manale*) ou les nattes à cassave *opoto*. Remarquons que sur les tamis et les nattes à cassave ne sont présents que très peu de motifs différents contrairement aux autres vanneries comme les paniers, les corbeilles, les hottes, les éventails ou la natte *mapitu,* sur lesquels *tout le corpus iconographique* peut être reproduit. Au total ce ne sont pas moins de neuf de leurs vanneries que les Wayana décorent.

Les groupes tupi-guarani de Guyane que sont les Wayãpi et les Teko possèdent eux aussi un grand nombre de motifs différents ; ils en décorent chacun six formes. Ce sont principalement leur tamis à boisson (*ulupẽ anã*) qui peut être orné de motifs unicolores très variés. Cette forme demeure, chez les Wayãpi et les Teko, celle préférentiellement décorée. Plus rarement les tamis peuvent porter des motifs bicolores mais uniquement lorsqu'ils sont objet de prestige ou bien destinés à la vente. La corbeille à farine (*panakali* en wayãpi et *mbatutu* en teko) est elle aussi toujours décorée de dessins colorés, mais seuls les Wayãpi de Camopi tressent un grand panier à pieds portant des motifs variés, les Wayãpi de Trois-Sauts et les Teko ne tressant pas cette forme. Il est possible que cette vannerie ait été empruntée à d'autres groupes habitant la région au XVIII^{e} siècle et aujourd'hui disparus.

Les Wayãpi de Trois-Sauts ne tressent qu'un petit panier à mailles serrées (*watula*) le plus souvent décoré des mêmes motifs *mɨlɨsɨpi* ou *upiwa* ; plus rarement ils peuvent le décorer d'un motif zoomorphe. Les Teko décorent également leur panier *wapa* avec des motifs bicolores. De plus, Wayãpi et Teko ornent de motifs unicolores, comme les Wayana, leur natte à cassave, faite en pinnules de comou. Les hottes en arouman wayãpi et teko sont elles aussi décorées de motifs bicolores même si elles demeurent moins ouvragées que celle des Wayana.

Les Palikur et les Arawak-Lokono, groupes arawak, connaissent actuellement beaucoup moins de motifs que les groupes précédents. Les Arawak-Lokono de Guyane en ont indéniablement perdu un grand nombre et n'en tressent quasiment plus aujourd'hui comparé au nombre relativement important de motifs (une vingtaine) recensés par Roth (1924) au début du siècle dernier au Guyana. En tout cas, pour les formes recensées en Guyane française seul leur coffret en arouman (*bolodji*) porte motif. Plus globalement, mais

[183] Ces éventails sont parfois décorés avec des motifs bicolores mais dans ce cas la vannerie ne sera pas à usage domestique. Elle sera vendue ou bien offerte comme cadeau de prestige pour montrer sa dextérité. Van Velthem (1998) relève l'usage rituel masculin, chez les Wayana du Brésil, d'éventail à feu neuf décoré de motifs bicolores afin d'éventer un feu rituel ou pour éventer les impétrants lors des fêtes d'initiation.

j'y reviendrai plus bas, les Arawak-Lokono sont, parmi les Amérindiens, ceux qui, aujourd'hui, tressent le moins de vanneries à usage domestique.

Les Palikur connaissent, eux, trois fois moins de motifs que chez les Karib et les Tupi-Guarani voisins. Ils décorent leur coffret (*yamat*), leur tamis à boisson (*ru sagubie*), leur éventail à feu (*awagi*) ainsi que leurs petites boîtes (*matut* ou *yamati*) ; soit au total quatre vanneries portant motif. De toute évidence le corpus iconographique des Palikur ne semble jamais avoir été aussi riche que ceux des Kali'na, Wayana, Wayãpi ou Teko. Déjà au début du siècle, Nimuendaju (1926) ne rencontre pas un répertoire graphique très développé, mais j'y reviendrai dans le chapitre suivant.

Les Aluku n'ont, semble-t-il, jamais décoré leurs vanneries, en tout cas je n'ai relevé de noms de motifs ni dans la littérature ni lors de mes enquêtes. Leur riche corpus iconographique s'exprime comme il a été dit sur les calebasses, le bois ou les tissus (Hurault, 1970; Price et Price, 2005; Price, [1984] 1993).

Les Créoles ont connu quelques motifs mais en ont perdu un grand nombre. On les retrouve sur leur coffre (*pagra*) et leur éventail à feu (*walwari*). Il s'agissait essentiellement de carreaux et de chaînes.

Outre les différentes formes ornées de motifs, la manière d'agencer ceux-ci permet d'opérer une dichotomie évidente. Ainsi, lorsqu'un motif wayãpi, teko ou palikur est tressé sur une vannerie, il n'est que très rarement encadré de motifs géométriques alors que les Wayana, les Kali'na et les Arawak-Lokono encadrent leurs motifs de frises géométriques en losanges ou en lignes brisées. Cela est particulièrement vrai pour les vanneries kali'na et Arawak-Lokono des siècles passées et ce jusqu'au milieu du XX^{e} siècle comme en témoignent les pièces conservées dans les musées ou les ouvrages de Roth et de Ahlbrinck. Depuis, même si ces frises entourant les motifs ornant paniers et coffres sont toujours présentes, leur richesse s'est particulièrement appauvrie, à part chez quelques artisans. J'insisterai plus amplement sur ces aspects ornementaux dans le chapitre suivant.

Ainsi, la nature des formes portant motifs et la manière dont ceux-ci sont rehaussés de frises géométriques participent de la signature stylistique des ethnies guyanaises. Mais, outre ces caractères importants, des formes typiques peuvent également permettre de distinguer les vanneries des différents groupes.

Les Kali'na et les Arawak-Lokono, on l'a vu, sont les seuls à utiliser la hotte fermée en cloche dans ce département alors que tous les autres groupes amérindiens utilisent la hotte ouverte. Cette hotte ouverte est pourtant largement répandue dans le reste du Plateau des Guyanes et ce jusqu'au Venezuela. De même, le coffre à deux parties emboîtantes en arouman est uniquement confectionné de nos jours par les Kali'na, les Palikur, les Arawak-Lokono et les Créoles alors que les groupes amérindiens du Sud (Wayana, Wayãpi, Teko) tressent leur coffre en pinnules de palmier. On remarque ainsi une différence remarquable entre les peuples amérindiens de la côte et ceux de l'intérieur, ce qui suggère pour le moins un hiatus historique entre ces deux groupes. Les Kali'na sont aussi les seuls à utiliser deux instruments de musique en vannerie (un maraca fermé et un poche ajourée).

Les Wayana possèdent une très grande diversité de paniers à mailles serrées et à mailles ajourées. Ce sont les seuls aujourd'hui à tresser un panier à fond tronconique (*ili wehe*), même si les Wayãpi ont vraisemblablement confectionnés cette forme qu'ils avaient empruntée et si les Arawak-Lokono ont aussi connu d'après Roth (1924) une petite vannerie tronconique. Les Wayana demeurent également les seuls à tresser en Guyane une vannerie à fond carrée et à flancs ventrus (*pïlasi timnoken*) mais aussi les seuls à confectionner leur panier ajouré nommé *walamiwet* et leur vannerie servant à conserver le piment (*humuli*)[184] à base carrée et tout en hauteur avec son couvercle. Ils tressent aussi de manière originale une hotte en arouman richement ouvragée et, avec les Tilio (Roth, 1929), un haut cimier cylindrique en vannerie portant plumes. Enfin, pour le rite d'imposition des fourmis, ils confectionnent des treillis à fourmis décorés de plumes représentant de nombreux monstres contrairement aux autres groupes ne connaissant que des bandes de vanneries sommaires à l'exception des Wayãpi et des Arawak leur donnant une forme spécifique.

Outre leur hotte fermée ajourée, les Arawak-Lokono ne tressent pas de vanneries domestiques spécifiques à leur groupe. Par contre, ils sont les seuls à confectionner des paniers en fibre de palmier avec la technique spiralée cousue. Mais cette technique, comme je l'ai dit, est un emprunt récent.

L'originalité des Palikur se traduit, elle, par le tressage d'une poche en arouman pour appâter les poissons (*subay*), une vannerie clayonnée pour collecter des crevettes (*takes atip*)

[184] De même, la vannerie en forme de bouteille tressée en liane, décrite par Schoepf (1979) chez les Wayana du Paru de Leste, est originale.

ainsi qu'une petite boîte en arouman (*matut*). Ils sont aussi les seuls à tresser un casque à plumes (*suwgeg*) avec une couronne radiale alors que les autres groupes tressent des couronnes radiales ou des cimiers cylindriques (cas des Wayana). De même, ils sont les seuls à tresser de nombreuses formes différentes de vanneries clayonnées à destination uniquement commerciale.

La vannerie wayãpi est caractérisée par un plus grand nombre de vanneries tressées en pinnules de palmier par rapport à celles des groupes arawak et karib. Car, en plus de la hotte agricole en fibre de palmier comou, de la hotte de chasse en pinnules de wassay et de la natte à cassave que de nombreux groupes tressent, ils confectionnent quatre sortes d'éventails à feu en fibres de *muru muru* ou de *counana*, deux formes de poches de cueillette et un panier en fibres de palmier, *ɨlɨkɨlɨpinoluã*. De plus, ils tressent trois formes différentes de coffres et coffrets toutes en pinnules de palmier macupi (*Orbignya* spp.). Deux, le *walape* et le *kalɨlu yasa*, ne sont connus que d'eux, le troisième, le *yakalepile*, étant commun avec les Wayana. Cette importance des palmiers dans leur vannerie, certes relative car ils tressent tout de même la majorité de leur vannerie en arouman, est probablement due au fait que les Wayãpi sont originaires du bassin de l'Amazone, zone où l'usage des fibres de palmier est beaucoup plus important (Ribeiro, 1985). De même, le panier clayonné en forme de cigare en arouman servant à conserver les piments boucanés n'est tressé que par ce groupe.

Les Teko, comme les Wayãpi, connaissaient différentes formes d'éventails en pinnules de palmier, même s'ils n'en tressent plus qu'une. Ils disent aussi être les seuls à tresser une corbeille en double éventail de vannerie faite avec le palmier *counana*. Néanmoins, si les Wayana disent leur avoir emprunté cette forme, les Kali'na ont tressé une corbeille similaire comme en témoigne les deux exemplaires collectés par les frères Penard en 1912 et conservés au Musée des Cultures du Monde de Leiden. En tout cas, les Kali'na comme les Teko la nomment « éventail tatou » (*tatu tapekwa* en teko et *kabasi woli woli* en kali'na) ; savoir qui l'a emprunté reste, dans l'état actuel de nos connaissances, inextricable. Notons que la corbeille *kapay* des Tilio (Frikel, 1973) quoique ouverte à une extrémité me semble apparentée.

Les vanneries aluku et créole ont ceci de particulier, qu'elles sont les seules à présenter des paniers clayonnés pour rapporter les produits de l'abattis. Ils en tressent différentes formes qu'ils rapportent, sur la tête, remplies de manioc, de riz ou d'igname. Tant

du point de vue de la forme que de la technique de portage, cet usage témoigne d'une lointaine origine africaine, j'y reviendrai plus loin.

Les Créoles sont aussi les seuls à utiliser un chapeau en vannerie, le *katouri-têt*. Cet objet qui pouvait être de deux formes différentes n'est plus guère tressé et ce sont, comme je l'ai déjà expliqué, les Amérindiens palikur qui, aujourd'hui, le confectionnent en grand nombre à des fins commerciales.

Après cette brève description des vanneries caractéristiques de chaque groupe qui insiste sur leurs formes propres, essayons maintenant de réfléchir, à une échelle régionale, sur les emprunts et les diffusions de quelques formes et techniques.

2-3 Réflexions sur les emprunts

Comme l'ont montré de nombreux ethnologues (Butt Colson, 1973; Grenand P., 1982; Gallois, 1986; Dreyfus, 1992; Whitehead, 1993), le Plateau des Guyanes précolonial connaissait de complexes réseaux d'échanges matériels, culturels et politiques entre les différents groupes ethniques ; ceux-ci formant de grands ensembles culturels cohérents. Ces réseaux constituaient « *un espace politique de communication sociale et idéologique, un espace de circulation de biens, de personnes, de valeurs* » (Dreyfus, 1992: 80). L'arrivée des Européens brisa ces réseaux et morcela ces « chaînes de sociétés » (Amselle et M'Bokolo, 1985: 34) en raison des dramatiques perturbations tant démographiques que sociales ou économiques induites par la colonisation (Hurault, 1972). Il en résulta des fusions et des reconstitutions ethniques (Grenand et Grenand, 1987; Grenand, 2006) et de nouvelles constructions identitaires (Collomb, 2000).

Ces réseaux d'échanges ont favorisé les emprunts techniques et culturels entre groupes tantôt alliés, tantôt ennemis. Car, comme l'a montré Roth (1924), il existe, au-delà des spécificités que nous mettons en lumière, une indéniable unité culturelle de la civilisation matérielle des Guyanes, de nombreux objets étant largement partagés par les différents groupes ethniques en présence. Et, comme le reste de la civilisation matérielle, la vannerie a été concernée par ces emprunts et ces échanges. Ainsi, comme je l'ai montré, de nombreuses formes sont communes aux peuples de Guyane française et plus largement du Plateau des Guyanes. Ce sont essentiellement les formes liées à la transformation du manioc amer, plante

cultivée par toutes les communautés de cette région, mais aussi des paniers ajourés et à mailles serrées décorés de motifs ainsi que des coffres et coffrets.

Dans une récente communication L. H. Van Velthem (2006) a montré que, lors des échanges qui existaient entre les Wayana et les Wayãpi, les hottes, paniers ou coffres servant au transport des objets de trocs (plumasseries, hamacs, céramiques, objets métalliques…) faisaient aussi l'objet d'échanges. Lors même que ces vanneries n'étaient pas l'objet premier de ces échanges mais y participaient comme contenant, formes et techniques voyageaient et pouvaient donc être copiées. Et, lorsqu'elles n'étaient pas copiées, elles restaient chez les populations avec lesquelles les Wayana commerçaient. Van Velthem (*ibid*.) donne ainsi l'exemple de coffres collectés par Crevaux et Coudreau et décrits comme wayãpi mais qui étaient plutôt wayana. De même, comme je l'ai indiqué plus haut, des coffres identifiés par Coudreau comme wayana, car collectés chez ces derniers, semblent plutôt être de facture kali'na.

On identifie là un facteur simple d'emprunts qui a pu être important sur le temps long dans la diffusion de techniques à une époque où le peuplement indigène était plus dense et plus continu qu'aujourd'hui. La diffusion emprunte alors le chemin des réseaux d'échanges, qu'ils aient été politiques ou matériels. En effet, les Amérindiens se déplaçaient souvent avec leurs coffres ou hottes pour transporter leur hamac et des paniers pour stocker leurs galettes de manioc ou leur couac… Sans aucun doute, ces objets ont pu inciter les artisans à les troquer directement puis à les copier. Ce processus, en vérité lié au fonctionnement social des sociétés amérindiennes du Plateau des Guyanes, pourrait expliquer la grande diffusion de certaines vanneries qui, de proche en proche, ont pu ainsi coloniser sur une grande aire géographique.

Outre cette diffusion de proche en proche des techniques et formes de vannerie, les grandes migrations qu'ont pu connaître les groupes tupi-guarani, arawak ou karib, et avant eux les proto-arawak et proto-carib, ont aussi sûrement favorisées la distribution des formes. Car, comme le souligne Rostain à propos de l'archéologie et de la céramique de la Guyane précoloniale, les complexes culturels peuvent se maintenir alors que les populations changent (Rostain, 1994). La Guyane, entre Orénoque et Amazone, a été le lieu de rencontre des complexes culturels Koriabo, Arauquinoïde et Aristé et si, comme il le montre, les différents styles de la céramique contemporaine sont les héritages de ces différents complexes culturels, de même on peut postuler que les vanneries contemporaines sont issues en partie de ce substrat culturel commun. Mais à défaut de traces archéologiques de vannerie disponibles je ne peux aller plus loin.

Passons maintenant en revue diverses vanneries typiques de ces peuples guyanais en essayant de donner quelques pistes sur la provenance de ces différentes formes.

2-3-1 Les vanneries amazoniennes

a) La couleuvre à manioc

Parmi les vanneries typiquement amazoniennes, il en est une qui vient de suite à l'esprit, il s'agit de la fameuse presse ou *couleuvre* à manioc, nommée *tipití* au Brésil ou *matapi* chez les groupes karib. Toutes les communautés guyanaises en possèdent une forme bien distincte mais seuls les Wayana, les Wayãpi, les Teko et les Kali'na l'utilisent encore activement, dans une moindre mesure les Arawak-Lokono, tous ces groupes étant, en fait, ceux qui continuent à confectionner de la cassave.

Cette vannerie tubulaire est une indéniable invention amazonienne et certains avancent qu'elle a pour origine le Plateau des Guyanes (Métraux, 1928; Nordenskiöld, 1929). D'après Carneiro (2000), la forme de la presse à manioc telle que nous la connaissons en Guyane est issue de tout un processus évolutif. Plusieurs articles ont décrit et recensé les techniques permettant de presser la masse râpée du manioc amer (Dole, 1960; Mowat, 1989; Carneiro, 2000). Mais c'est bien Carneiro qui est le plus convaincant lorsqu'il détaille le processus évolutif menant à la forme de la couleuvre à manioc la plus élaborée. Ainsi certains groupes ethniques pressent simplement entre leurs mains (cas des Nambicuara, des Karajá, des Kayabí et des Tapirapé) d'autres dans des feuilles de bananier comme le faisaient les Mentuktire ou Chukahamay, un sous-groupe kayapó. Les Nambicuara et les Umotina utilisent également des bandes d'écorce qu'ils tordent. D'après Carneiro (*ibid.*), la torsion est plus efficace pour exprimer le jus que le simple pressage entre les mains. Il situe l'étape suivante dans un sac à torsion ouvert en fibre de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) essentiellement utilisé par des groupes Gé comme les Apinayé, les Sherente, qui ont aujourd'hui adopté la *couleuvre,* les Timbira ou les Xikrín.

Ensuite, il identifie une autre étape, celle de la presse kofán du sud colombien et des Siona de l'est équatorien, des formes similaires étant aussi utilisées par les Witoto du Caqueta et les Yamamadí du haut Purus. Cette presse est un faux tube en fibres d'écorce nattées comportant une ouverture sur ses flancs, comme une balafre, et terminée à chaque extrémité par des poignées permettant la torsion. La torsion n'est plus effectuée avec les seules mains

mais avec des bâtons de bois attachés à chaque extrémité et que tournent deux personnes, chacune en sens inverse. Une personne seule peut effectuer cette torsion en suspendant une extrémité de la vannerie à une poutre de la maison. On comprend bien que cette vannerie annonce la future forme tubulaire de la couleuvre à manioc. Déjà Métraux (1928) avait évoqué ce processus évolutif « *Les Uitoto, les Yamamadi et les Kayapo utilisent un tipiti dont le système est moins ingénieux* [que la couleuvre]*; c'est une sorte de sac en paille tressée, long, souple et ouvert largement sur toute sa longueur. L'extraction de l'acide cyanhydrique s'opère par torsion, ce qui demande un certain effort musculaire et rend ce second type d'appareil bien inférieur au premier. Ce fait seul témoigne déjà en faveur de son caractère primitif. Sa présence aux limites de la zone où le premier type est répandu m'incite à croire qu'il représente la forme première de la presse à manioc qui se serait maintenue d'une façon sporadique là ou le nouveau modèle plus perfectionné ne l'a pas supplantée.* » (Métraux, 1928: 104).

Carneiro (2000) décrit enfin une dernière forme, rare, faisant charnière entre la presse kofán et la *couleuvre* à manioc que nous connaissons. Il s'agit de la presse utilisée par les Tchikão du haut Xingú. C'est un tube tressé en lames d'écorce et dont l'extension se fait diagonalement et non verticalement comme la *couleuvre*. Cette dernière forme est, d'après Carneiro, le « chaînon manquant » car de par son extension diagonale et sa matière première, des bandes d'écorces, elle rappelle la presse kofán et de par sa technique de tressage en arrête de poissons et sa forme tubulaire elle annonce la forme plus élaborée que l'on connaît, c'est-à-dire la *couleuvre*.

Ainsi, dans cet article précis et documenté, il explique l'invention de la couleuvre à manioc comme une longue évolution dont certaines formes seraient les témoins des différentes étapes. Cependant il serait intéressant de s'attarder sur la matière première de ces différentes formes. Ainsi on aurait peut-être un argument permettant de comprendre pourquoi certains peuples consommant du manioc amer ne tressent pas de couleuvre mais utilisent plutôt les autres formes de presse citées plus haut alors que la couleuvre a été disséminée de longue date dans la plupart des zones de l'Amérique Latine où cette plante est consommée. Ainsi, l'usage de la couleuvre à manioc est connu depuis les Grandes Antilles, jusqu'à Rio de Janeiro chez les Tupinamba du XVI^{e}, comme Hans Staden ([1557] 1979) en témoigne. Dole (1960) a dressé une carte de distribution de cette vannerie où l'on remarque qu'elle est largement répandue en Amérique du Sud et que ce sont les Tupi qui l'ont probablement transportée le plus au sud.

Or, l'arouman est la plante la plus utilisée pour la fabrication de la couleuvre à manioc en raison de la haute résistance de ses brins. Une couleuvre à manioc peut durer 6-8 mois lorsqu'elle subit une utilisation hebdomadaire. Un autre végétal peut être employé même s'il est moins prisé en raison me semble-t-il de sa préparation plus fastidieuse, c'est la liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.). Plus marginalement, il a été utilisé du coton par les Taïno des Grandes Antilles (Dole, 1960 citant Rouse, 1948)[185]. Ce matériau a dû être utilisé pour remplacer l'arouman ne poussant pas dans cette île, contrairement à celles des Petites Antilles.

Si on superpose la carte de distribution de la couleuvre à manioc (Dole, 1960) avec celle comportant la répartition des trois espèces d'arouman utilisées dans sa fabrication[186], on remarque une certaine correspondance (cf.carte n°3). Ainsi, la zone nord et nord ouest de l'Amérique du Sud fortement riche en arouman coïncide bien avec une région où la couleuvre est très répandue. Par contre, la zone où l'on utilise les sacs à torsion en fibres de palme, la zone centrale du Sertaõ habitée originellement par les peuples Gé, ne comporte ni arouman, ni d'ailleurs de *Desmoncus*. De plus, il est intéressant de remarquer que dans la région de Rio de Janeiro (hors carte n°3) où est attestée l'utilisation de la couleuvre à manioc par les Tupinamba, pousse des lianes *Desmoncus* et de l'arouman (Andersson, 1977).

Ainsi, en corrélant les zones de répartition de ces végétaux avec la distribution de la couleuvre à manioc on peut avancer qu'un facteur non négligeable de l'utilisation de cette vannerie est lié à la présence des végétaux indispensables à sa confection. En effet, une *couleuvre* à manioc faite de lames d'écorce ou de pinnules de palmier n'est pas envisageable tant du point de vue de sa résistance (en fait l'écartement et le resserrement des brins) que de la longueur de brins disponible. La presse tchikão observée par Carneiro (2000) n'est d'ailleurs pas très résistante et doit être remplacée régulièrement.

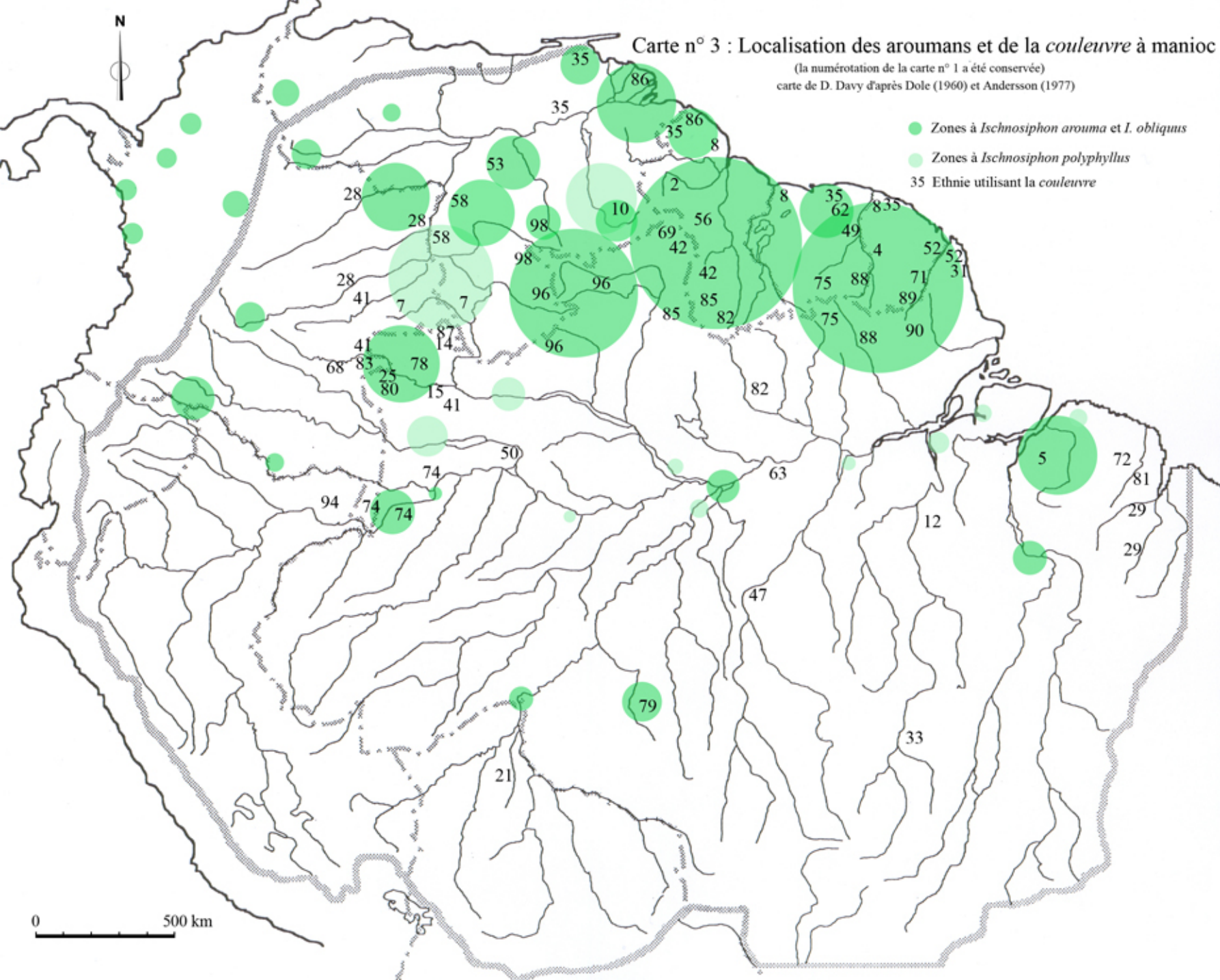
La zone où pousse le plus grand nombre d'espèces d'arouman est la zone nord/nord-ouest de l'Amérique du Sud. Cette zone semble bien être le lieu de naissance de la couleuvre à manioc comme l'avaient déjà souligné Métraux (1928) et Nordenskiöld (1929). D'ailleurs remarquons que c'est également en Guyane que l'on rencontre la plus grande diversité de tressages de *couleuvre* à manioc. Et l'on peut suggérer que cette forme s'est répandue grâce aux migrations des différents groupes arawak, reconnus comme de grands cultivateurs. En

[185] Cette dernière forme tissée est ainsi la plus sophistiquée et uniquement recensée chez ce peuple arawak.
[186] Les cartes de distribution des genres *Ischnosiphon* et *Desmoncus* sont tirées du site internet *Tropicos* du *Missouri Botanical Garden* (http://mobot.mobot.org/W3T/Search/vast.html) et de l'article d'Andersson (1977).

effet, très tôt, 3000-4000 BP, les Proto-Arawak ont développé la domestication du manioc[187] (Heckenberger, 2002). Ceux-ci auraient ensuite emporté cette forme jusque dans les Grandes Antilles. À moins que ce ne soit un groupe karib, ceux-ci étant souvent reconnus comme de grands vanniers, qui l'aient inventée pour ensuite la propager en Amazonie, sans exclure totalement un peuple de langue tupi-guarani, hypothèse semblant cependant moins probable. En effet, les groupes tupi-guarani côtiers du sud ont vraisemblablement adopté la couleuvre à manioc plus tardivement, ces anciennes civilisations tupi semblant avoir basé leur régime alimentaire principalement sur le maïs, cette plante étant encore de nos jours hautement valorisée dans les groupes tupi (P. Grenand, com. pers.). D'ailleurs à la suite de Métraux (1928 : 103), remarquons que dans les récits des premiers explorateurs ayant visité les zones habitées par les Tupinamba (Léry, 1594; Staden, [1557] 1979; Thévet, [1586] 1981; Soares de Sousa, [1587]1971; Abbeville, [1632] 1975) les descriptions de la couleuvre à manioc sont rares ; seuls Staden et Soares de Sousa l'évoquent explicitement. En revanche, tous les récits des voyageurs ayant parcourus les Guyanes ou les Antilles décrivent cet outil avec forces détails (Mocquet, 1617; Pelleprat, 1655; Biet, 1664; Grillet et Bechamel, 1698; Labat, 1722; Barrère, 1743; Préfontaine, 1763; Mousse, [1691] 2006; Anonyme de Carpentras, [1620] 1990; Breton, [1665] 1999; Caillé de Castres, [1694] 2002). Un outil aussi original ne manquait pas d'attirer l'attention de ces voyageurs. Ainsi, le complexe manioc amer/*couleuvre* à manioc et toutes les préparations en découlant semble avoir été moins central chez les Tupinamba côtiers que chez les peuples ayant vécu dans les zones du nord de l'Amazonie, du plateau des Guyanes et des Antilles.

En tout cas, la *couleuvre* à manioc paraît être présente depuis longtemps en Guyane, probablement arrivée avec les premiers cultivateurs de manioc amer, bien qu'il soit impossible de dater son apparition. Seule la plus ancienne trace de vannerie retrouvée en Guyane à la pointe Gravier sur le Mahury permet d'affirmer que la vannerie est présente en Guyane depuis 1000 ans avant J.-C. (Rostain et Leroux, 1990). Par contre il est possible de dater l'emprunt de cette forme par les populations créoles et marronnes de Guyane. Grâce aux anciens textes nous possédons des témoignages de la période où ces populations commencèrent à s'approprier la couleuvre, au même titre que les autres outils utiles au manioc. Comme l'explique Le Roux (1994), le manioc a été adopté vers le début du XVIII^{e} siècle comme aliment pour les esclaves dans une premier temps puis pour les colons ensuite, même s'ils eurent du mal à s'y habituer. Il cite le Chevalier De Préfontaine qui écrit en 1763

[187] Mais aussi des patates douces, du piment, du roucou et du tabac.


N
Carte n° 3 : Localisation des aroumans et de la *couleuvre* à manioc
(la numérotation de la carte n° 1 a été conservée)
carte de D. Davy d'après Dole (1960) et Andersson (1977)
Zones à *Ischnosiphon arouma* et *I. obliquus*
Zones à *Ischnosiphon polyphyllus*
35 Ethnie utilisant la *couleuvre*
0
500 km

« *les grages, couleuvres et manarets sont les instruments imaginés par les Indiens ou Sauvages et nous les tirons d'eux. Ils nous fournissent autant que nous en avons besoin. Cependant nous avons maintenant beaucoup de Nègres qui savent faire des uns et des autres »* (Préfontaine, 1763). C'est donc dès la moitié du XVIII^{e} siècle que les populations d'esclaves commencèrent à tresser les couleuvres et autres tamis à manioc ou *manarés*. On peut estimer que les Aluku empruntèrent eux aussi ces techniques à partir de cette période. En effet, ces derniers ont été en contact avec des populations kali'na lorsqu'ils étaient dans la zone de la Cottica (Stedman, [1794] 1989) puis du bas Maroni ; ensuite, ils ont côtoyé les Wayana lors de leur arrivée sur le Marouini vers la fin du XVIII^{e} siècle. À cette période ils durent leur survie à ces Amérindiens qui les aidèrent à se remettre de la dure guerre que leur menèrent les Hollandais aidés des Ndjuka (Moomou, 2004). Ainsi, soit ils échangèrent les couleuvres et autres outils liés au manioc contre des objets de traite, soit ils apprirent à fabriquer leurs vanneries eux-mêmes à moins qu'ils ne l'aient déjà appris lors de leur période passée en esclavage. En effet, la forme de leur couleuvre est différente de celle des Wayana et ressemble étrangement à celle des Kali'na du littoral. Ils ont ainsi dû apprendre à tresser les couleuvres au contact des populations kali'na et arawak, quand ils étaient encore esclaves dans les plantations du Surinam.

Les Créoles, eux, continuèrent après l'abolition de l'esclavage, à tresser la couleuvre, instrument essentiel au monde rural créole jusque vers les années 1970. Depuis, avec l'urbanisation croissante de cette communauté, elle n'est plus confectionnée que par quelques rares individus.

b) La corbeille à manioc

Une autre vannerie est typique de la Guyane. Il s'agit de la corbeille carrée servant à recueillir la farine de manioc amer tamisée. Ce panier avec ou sans pied est toujours décoré de motifs bicolores riches et variés. Mais, contrairement à la couleuvre à manioc encore tressée et utilisée, cette corbeille a quasiment disparu, concurrencée par les bassines en plastique ou en métal, alors qu'elle était encore très utilisée il y a trente ans chez les populations méridionales. Cette vannerie connaît le même usage que le plat circulaire décoré lui aussi de motifs et nommé *wapa* ou *guapa* que l'on retrouve chez les Panaré, les Ye'kwana, les Piaroa, les Guahibo, les Kurripaco-kurrin, les Warekena ou les Warao mais aussi les Baniwa (Wilbert, 1975; Sieni, 1988; Guss, 1989; Mattei Muller, 1994; Ricardo,

2001). Cette forme ronde est surtout confectionnée dans l'ouest du plateau des Guyanes, alors que la forme carrée avec pieds est utilisée dans le centre et l'est de cette région. On la retrouve non seulement chez les Arawak-Lokono, les Kali'na mais aussi chez les Tilio (Frikel, 1973), les Patamona, les Wayana, les Wayãpi, les Teko ainsi que chez les Amérindiens des Petites Antilles. Comme en témoigne le père Breton « *matoutou : c'est une petite table tissue d'oualloman bien proprement faite et étendue sur quatre petits bâtons de la hauteur d'un demi pied sur laquelle on étend la cassave et on pose un coui plein de viande qu'on présente* ». Dans la Guyane du XVIII[e], Prudhomme (1797) décrit, lui aussi, « *une assiette à mettre la viande : metoutou* ». Ainsi, cette corbeille, utilisée par les Karib tant insulaires que guyanais de ces époques, était utilisée comme table de repas alors qu'elle était, chez les Kali'na du début du siècle, destinée à recevoir la farine de manioc (Ahlbrinck, [1931] 1956) à moins qu'elle n'ait toujours servi à ces deux usages comme l'éventail à feu wayãpi servant à la fois d'attise feu et de plat pour déposer la galette de manioc d'un repas.

Ce terme *matutu* d'origine karib (Renault-Lescure, 1999) a été emprunté par les Teko, puisqu'ils utilisent le terme de *mbatutu* pour désigner leur corbeille. Il est intéressant de noter que ce terme recouvre aussi d'autres significations. Dans les Antilles, il désigne un crabe des palétuviers et un plat, en Guyane une mygale inoffensive bien connue des naturalistes. Les Créoles guyanais utilisent aussi ce terme pour nommer un motif de vannerie représentant une chaîne. Les Palikur donnent le nom de *matut* à des petites boîtes à deux parties emboîtantes.

Peut-être que la forme de la table karib à quatre pieds a été nommée ainsi en raison de sa ressemblance avec l'allure de ce crabe se déplaçant sur la vase de la mangrove ? En tout cas il est intéressant de noter l'usage de ce terme par des peuples de groupes linguistiques différents et servant à nommer des objets tout aussi différents.

Mais la complexité linguistique liée à cet objet n'est pas close. Pour cette corbeille, les Wayana utilisent le terme de *pëmit* et les Wayãpi, celui de *pamakali.* Ce dernier terme est lui aussi très courant en Guyane puisqu'il désigne une technique de vannerie à quatre nappes droites enchevêtrées kali'na (*pamakari*), le tamis rond des wayana (*pamkali*), la corbeille à farine des Wayãpi (*panakali*) ainsi qu'une natte (*pomakari*) qui servait de tonnelle protectrice sur les pirogues du Maroni et de l'Oyapock avant l'arrivée des moteurs de poupe. Dans ce sens le mot existe aussi en *língua geral* sous la forme *panicarica* (Stradelli, 1929: 586).

Ce terme est vraisemblablement d'origine karib. Ce qui me laisse penser que cette forme de corbeille, typique de l'est de la Guyane, aurait été emprunté aux Karib par les Wayãpi et les Teko. Les Wayãpi l'ayant copiée vraisemblablement sur les Wayana et les

Teko soit sur ces derniers soit sur les Kali'na avec qui ils eurent de nombreux contacts et auxquels ils auraient aussi emprunté le terme ou tout simplement en assimilant la culture matérielle de groupes d'origines karib qui s'agrégèrent à eux à partir du XVIII^{e} siècle (Grenand, 2006).

c) Les coffres et coffrets

Les coffres et coffrets sont des objets très importants chez les différents groupes amérindiens de Guyane et plus largement d'Amazonie puisqu'ils servent à ranger les parures de plumes et les colliers de perles (rares objets - et objets rares - gardés précieusement par les Amazoniens) mais aussi divers menus objets utilitaires et, lorsqu'ils appartiennent aux chamanes, des outils magiques tels que la *malaka*, les cigares….

En Guyane, ces vanneries peuvent être tressées en arouman ou bien en pinnules de palmier. Ces dernières sont utilisées uniquement par les populations du sud, Wayana, Wayãpi et Teko alors que l'arouman est utilisé par les Amérindiens du littoral. Le coffre en arouman, le fameux *pagara*, est le plus couramment rencontré dans le Plateau des Guyanes puisqu'on le retrouve, en plus de chez les Kali'na, les Palikur et les Arawak, chez les Warao (Suarez, 1968), les Apalai, les Ye'kwana (Guss, 1989), les Tilio (Frikel, 1973), les Waiwai (Fock, 1963), les Makusi (Farabee, [1924] 1967), les Piaroa (Sieni, 1988) ou les Panaré (Mattei Muller, 1994). Les coffres en feuilles de palme sont par contre majoritaires dans le bassin de l'Amazone et plus au sud comme chez les Tapirapé (Wagley et Galvão, 1948), les Satere-Maue (Pereira, 1954), les Karaja (Ribeiro, 1985) ou les Kayapo (Schoepf, 1971a; Verswijver, 1992a).

Comme je l'ai déjà mentionné plus haut, le nombre de formes faites à partir de fibres de palmier est beaucoup plus grand chez les groupes tupi de Guyane que chez les groupes karib ou arawak. Si les Wayana ne tressent plus aujourd'hui de coffres en arouman, ils en tressaient au XIX^{e} d'après les témoignages des voyageurs comme Coudreau ou Crevaux. À cette époque, ils tressaient déjà le coffre en pinnules de *kuluwa*, ce qu'ils continuent à faire aujourd'hui. Il me semble que cette forme est un emprunt aux Wayãpi : en effet tous les groupes karib les entourant utilisent l'arouman pour confectionner ces coffres et eux-mêmes l'utilisaient jusqu'au début du siècle. La confection des *pagara* en arouman semble bien un trait particulier des groupes karib et arawak tandis que les coffres en pinnules de palme semblent être l'apanage des ethnies méridionales peuplant le bassin de l'Amazone (Tupi-

guarani, Gé…). Dans cette aire, le travail des fibres de palme est prééminent sur celui de l'arouman comme l'a montré Ribeiro (1985).

Ces trois objets constituent des formes emblématiques de la vannerie du Plateau des Guyanes, même si on les rencontre dans d'autres parties de l'Amazonie. Par contre, de nombreuses autres formes de vannerie sont moins spécifiques et largement partagées par de nombreux peuples amazoniens. Ainsi, les vanneries ajourées en trois nappes enchevêtrées peuvent êtres rencontrées dans beaucoup de foyers amazoniens. D'ailleurs, cette technique de vannerie connaît une large répartition puisqu'on la rencontre également en Indonésie, en Chine, au Japon, en Corée et en Asie du Sud-Est (Leroi-Gourhan, [1943] 1992: 273). Les vanneries en pinnules de palmier telles que les éventails à feu, les poches, les paniers ou les hottes demeurent également présentes dans toutes l'Amazonie (Ribeiro, 1985; Ribeiro B. G., 1986a) bien que de nombreuses variantes stylistiques existent.

2-3-2 Les apports africains et européens

Comme je l'ai déjà signalé, les Noirs Marrons et les Créoles ont largement emprunté les techniques de vannerie aux Amérindiens ce que soulignent plusieurs auteurs. Pour Dark (1954: 15) « *the forms and techniques of cassava squeezers, fans and sifters have evidently been borrowed largely from the Indians* », pour Price et Price (2003: 26) « *la technologie qui permet aux marrons d'extraire les sucs vénéneux du tubercule de manioc pour faire le couac et la cassave, par exemple, suit le modèle amérindien à la lettre ; il en est de même pour la quasi-totalité des objets de vannerie* », Moomou (2004) avançant les mêmes remarques. Il n'est plus à prouver maintenant que, à l'instar des Marrons, la vannerie créole est, elle aussi, largement inspirée de la vannerie amérindienne. Néanmoins, les ancêtres esclaves de ces communautés venus d'Afrique ont effectué d'indéniables apports à cet artisanat. Il s'agit des paniers clayonnés typiques de ces deux groupes ainsi que la technique pour tresser les hottes en liane.

a) Les paniers clayonnés

Cette technique de vannerie tissée clayonnée, si elle est courante en Europe ou en Afrique (Balfet, 1952), reste très rare en Amazonie. Le cas de la vannerie wayãpi clayonnée oblongue, servant à conserver les piments boucanés fait exception.

Certes, dans les pièces aujourd'hui regroupées au musée du Quai Branly, il existe des paniers de ce type datant du XVIII^{e} siècle et attestés comme tressés par des Caraïbes de Guyane. Mais déjà à l'époque ces vanneries, comme celles tressées par les Palikur aujourd'hui, devaient être confectionnées sur commande des colons. Les Kali'na ne se rappellent pas avoir tressé cette forme et seuls les Palikur la tressent aujourd'hui en sachant bien le caractère emprunté de cet objet (Davy, 2002). On peut d'ailleurs rapprocher ce cas des bouteilles en céramique, *watalakan*, permettant de garder l'eau au froid, fabriquées par les femmes kal'ina et destinées auparavant pour la vente utilitaire aux colons et aux créoles et aujourd'hui pour la vente décorative aux touristes (Collomb, 2003: 136).

Ainsi, très tôt afin de les vendre aux colons, les vanniers amérindiens ont copié, à l'instar des potières kali'na pour ces *watalakan*, des formes d'origine exogène, que devaient tresser les esclaves. Remarquons qu'ils ne possèdent pas de noms amérindiens pour nommer ces formes, les termes utilisés aujourd'hui étant tous des emprunts aux langues coloniales[188], français ou anglais, comme *panye* ou *bakisi*. Il demeure également possible que ces formes aient été copiées sur des paniers de style européen, mais je pencherai plutôt pour une origine africaine au vu de certaines caractéristiques techniques de leur vannerie clayonnée comme le fond rentrant et les bords consolidés par un entrelacs de liane, typiques de certaines vanneries de l'Afrique centrale, notamment chez les peuples bantous (Geary, 1987: 44).

Jusqu'à aujourd'hui, les populations noires de Guyane qu'elles soient créoles ou marronnes utilisent ces paniers agricoles. Leur origine est sans conteste africaine, tout un faisceau d'indices nous le prouve ; que ce soit du point de vue des techniques de tressage comme on vient de le voir mais aussi de la technique de portage ou de la dénomination exogène de ces formes.

En effet, la technique de portage des charges sur la tête semble bien caractéristique des Africains, on ne la rencontre pratiquement pas en Amazonie (Métraux, 1928 ; Leroi Gourhan, 1943). Les Amérindiens préfèrent porter leurs charges sur le dos en les suspendant

[188] Collomb (2003 : 136) apporte la même remarque pour ces poteries *watalakan* « *un autre indice d'une origine coloniale de cette forme paraît être son nom, emprunté au créole surinamien (littéralement « water » et « can ») et l'absence d'une dénomination proprement kali'na de cet objet* ».

à leur front et/ou leurs épaules, ou bien en bandoulière sur le côté. Les techniques du corps chères à Mauss (1968), sont en effet constitutives d'une culture et sont souvent des plus rétives au changement. Et Nordenskiöld (1929 : 297) d'ajouter « *quand il s'agit de porter des charges, les indiens sont très conservateurs et en aucun cas près à adopter de nouvelles méthodes à la place d'anciennes* ».

D'autres part, les termes servant à désigner ces paniers sont clairement originaires de la langue française pour le terme créole *panye,* et de l'anglais pour le terme aluku *bakisi* (de *basket,* panier en anglais). Ainsi, il n'y a pas eu d'emprunt aux langues amérindiennes locales pour nommer ces vanneries contrairement à toutes les vanneries empruntées aux Amérindiens, qui bien entendu possèdent un nom dans les langues indigènes. C'est le cas des presses à manioc, des tamis ou des éventails à feu, objets typiquement amazoniens.

On peut donc conclure que ce type de vannerie clayonnée n'existait pas avant l'arrivée des Européens et des Africains. Ainsi le panier clayonné, s'il est aujourd'hui tressé par certains Amérindiens du littoral comme les Palikur, constitue indéniablement un apport africain.

b) La hotte en liane

La hotte ouverte, différente de la hotte fermée ou en cloche, est très répandue en Amazonie et est le plus souvent tressée en fibre de palmier soit pour un usage temporaire soit pour un usage plus long. C'est incontestablement la hotte agricole et de transport par excellence de nombreuses populations de Guyane comme les Wayãpi, les Palikur, les Wayana, les Teko ainsi que d'ailleurs en Amazonie comme les Tapirapé, les Karaja, les Auetö, les Panaré, les Maue, les Piaroa, les Guahibo… ou hier les Tupinamba. Au Brésil on lui donne le nom d'origine tupi de *jamanxi*. Il existe aussi ça et là des hottes ouvertes plus ouvragées tressées en fibres d'arouman notamment chez les Wayana, les Wayãpi, les Waiwai, les Patamona, les Arecuna , les Kali'na et les Caraïbes insulaires. Or, ce sont, à part les Wayãpi, uniquement des groupes karib du nord du continent sud-américain qui tressent des hottes en arouman, nous laissant penser que les Wayãpi ont bien emprunté cette technique aux Wayana. Ajoutons d'autre part que, avec le coffre en arouman, cette hotte est typique de l'aire culturelle des Guyanes.

Cependant en Guyane française et au Surinam, un autre style de hotte existe et tend, après avoir été confiné aux Marrons et aux Créoles, à être de plus en plus fréquent,

remplaçant les autres formes considérées comme traditionnelles. Il s'agit de la hotte en liane nommée *katouri-do* en créole. Ce terme *katouri* est un emprunt au karib : on retrouve le terme wayana *katali* ainsi que le terme relevé par Breton en 1665, *cataoli*. Mais, si le terme est d'origine karib, l'utilisation de la liane franche tressée aujourd'hui par les Créoles, les Aluku et tous les Noirs Marrons ainsi que pratiquement tous les groupes Amérindiens de Guyane est une technique importée d'Afrique. De fait, tous les Amérindiens affirment que cette hotte en liane est bien un emprunt aux « Noirs ». De même, toutes les hottes décrites par les voyageurs ainsi que par les ethnologues du début du siècle comme Roth (1924, 1929), ou Nimuendaju (1926) chez les Amérindiens sont tressées en fibres de palmier ou d'arouman. Seul Ahlbrinck ([1931] 1956) décrit une hotte kali'na pouvant être tressée en arouman ou en liane, nommée *patoto*, qu'il signale comme la déformation du terme *motete* désignant la hotte ouverte des Noirs marrons. Toutes ces informations sont donc bien concordantes.

On peut dater l'emprunt relativement récent de cette forme par les populations amérindiennes de l'intérieur. D'après Pierre Grenand (com. pers.), les Wayãpi l'ont emprunté lors de l'expédition scientifique au Mont St Marcel de 1975. Deux excellents vanniers (Jacky Pawe et Jean-Pierre Zidock) l'ont confectionnée en copiant celles apportées par les Saramaka et les Créoles présents lors de cette mission de l'ORSTOM. De même, chez les Wayana, elle a été vulgarisée par les missions de délimitation de frontière menée par Hurault dans les années 50-60, puis par les missions de prospection du BRGM (1975-82). En effet, de nombreux porteurs wayana et aluku étaient embauchés ensemble pour ces expéditions. Les Wayana et les Wayãpi nomment cette hotte d'un nom composite formé du terme liane et de celui servant à désigner leur ancienne hotte ouverte, ainsi les Wayana l'appellent *mami katali* et les Wayãpi *simo panãkũ*. Les Amérindiens du littoral comme les Kali'na l'ont de toute évidence adopté beaucoup plus tôt, vraisemblablement au cours du XIX^{e} siècle. Ils lui ont donné un nom d'emprunt, *patoto*, provenant du noir marron *motete*.

Un autre indice intéressant d'ordre linguistique est justement ce terme *motete*. Ce mot noir marron employé pour nommer le *katouri-do* en liane est à rattacher à une langue d'origine bantou (Megenney, 1983). Ce même terme est toujours utilisé de nos jours au Congo dans la langue munukituba afin de désigner une hotte dorsale ouverte tressée en liane (*m'bassa*, sp. inconnue) pour transporter les produits agricoles (André Niambi, com. pers.).

Ainsi, les Aluku et plus largement les Noirs Marrons ont gardé un terme africain pour dénommer une vannerie transposée de l'Afrique. Tandis que les Créoles ont, eux, emprunté

un terme amérindien pour nommer une vannerie allochtone, utilisant une transposition lexicale (Grenand F., 1995).

Ainsi, avec Pierre Grenand, nous pensons que cette technique utilisant la liane franche fendue pour tresser une hotte de forme amérindienne a été inventée par les ancêtres des Noirs Marrons et des Créoles en utilisant leur technique africaine. Ils auraient adapté leur technique de tressage du rotin fendu africain sur la forme amérindienne de la hotte en arouman ou en palmier. En effet, cette hotte ouverte est un hybride entre la forme de la hotte amérindienne en arouman avec armature en bois et la technique du rotin fendu utilisée en Afrique. Si les fibres d'arouman sont solides, ceux des différentes espèces de lianes[189] utilisées pour tresser cette hotte le sont bien davantage, d'où le succès grandissant que connaît cette forme en Guyane. En effet, les Wayana et les Teko n'utilisent quasiment plus que cette forme et elle est devenue courante chez les Wayãpi même s'ils continuent à tresser leur hotte en feuille de comou. Les Kali'na, eux, ne l'utilisent que pour la chasse, la hotte fermée agricole restant la seule utilisée par les femmes. Les Palikur ne semblent jamais s'être approprié cette forme, n'utilisant de nos jours quasiment plus que des sacs qu'ils transportent dans un véhicule motorisé. Notons que si cette hotte en liane a été adoptée par les Amérindiens et surtout les Amérindiennes pour un usage principalement agricole[190], chez les Créoles et les Aluku elle était utilisée pour la chasse et le transport de divers matériels, le panier clayonné étant lui le contenant pour les produits agricoles.

[189] Dans la deuxième partie, consacrée aux plantes à vannerie, on retrouvera l'inventaire de ces espèces.
[190] On l'utilise aussi pour transporter le bois de feu.

Conclusion au chapitre 2

À parcourir les pages qui précèdent, on saisit l'extraordinaire diversité de formes de vannerie tressées par les populations de Guyane puisque j'ai pu recenser pas moins de 210 modèles. Certes de nos jours, de nombreuses vanneries ne sont plus utilisées dans le cadre domestique, soit parce qu'elles ne sont plus tressées, soit parce qu'elles sont uniquement commercialisées. On traitera de ces phénomènes dans les chapitres 7 et 8. En tous les cas les savoir-faire restent encore présents et, sans surprise, nous pouvons noter que c'est dans le cadre du procès de transformation du manioc amer en aliments consommables qu'il existe le plus grand panel de vanneries. Cela n'empêche pas les vanneries d'être présentes dans quasiment tous les moments de la vie des sociétés rurales de Guyane.

Par ailleurs, comme je crois l'avoir amplement montré, la vannerie s'inscrit très largement dans un complexe culturel cohérent recouvrant tout le plateau des Guyanes transcendant non seulement les frontières étatiques bien sûr, mais aussi la répartition des familles linguistiques. Et je pense, avec Santos-Granero (2002: 49), que : **"***in short, language and culture are connected. This connection is not genetic but historical and thus dependent on geographic contiguity and social vicinity. In other words, the notion of culture area could be more adequate than that of language family if the aim is to understand interethnic similarities and dissimilarities*". Ainsi, la vannerie de Guyane reste dans une large mesure typiquement amazonienne même si quelques rares emprunts de technique venant d'Europe ou d'Afrique existent.

S'épanouissant au sein de cette cohérence culturelle, il n'en reste pas moins que chaque ethnie s'est construite un style propre et que la vannerie participe de ce démarquage culturel. Ainsi, même si toutes les communautés de Guyane tressent *grosso modo* les mêmes vanneries, les nombreux exemples donnés tout au long de ce chapitre ont montré que chacune les confectionne de manière particulière. Ainsi, en tressant les vanneries domestiques que son épouse, ses filles non mariées et sa mère veuve utilisent journellement dans la cuisine, dans l'abattis, en forêt, l'homme n'affirme pas seulement ses talents de vannier, il affiche son identité et son appartenance à une communauté culturelle. Les pages qui suivent vont montrer comment le corpus iconographique ornant ces vanneries vient appuyer ce processus identitaire.

Chapitre 3

De l'Anaconda à l'Urubu :

Essai sur l'iconographie des vanneries guyanaises

Les sociétés amazoniennes sont connues pour leur goût de l'esthétisme et de la décoration, ainsi que pour la sophistication de leurs parures, et tous les supports sont bons pour exprimer leur iconographie riche et variée. Que ce soit, sur les poteries, les calebasses, les vanneries ou sur leur propre corps, les motifs existent partout. De nombreuses études portant sur les Guyanes ou plus largement sur l'Amazonie ont montré l'importance symbolique de ces motifs ou ornementations comme support de signifiant mais aussi comme marqueur social ou identitaire permettant de se démarquer des autres (Van Velthem, 1976; Erikson, 1986; Ribeiro, 1989; Turner, 1992; Vidal et Verswijver, 1992; Van Den Bel, 1995; Erikson, 1996; Gow, 1999; Gallois, 2002; Vredenbregt, 2002; Van Velthem, 2003). Mais ces motifs possèdent également une fonction indéniablement esthétique : il ne s'agit pas en effet d'enfermer ces populations dans un tout symbolique. Comme le souligne si justement S. Price « *la sensibilité esthétique – consciente, explicite et fortement sophistiquée- n'est pas une exclusivité du monde « civilisé* » (Price, [1989] 1995: 183). Ainsi, comme j'en ai déjà discuté plus haut, l'aspect esthétique d'une vannerie est important et chaque communauté guyanaise sait apprécier les qualités d'un bon vannier aussi bien à l'aune de la richesse de son corpus de motifs qu'à la mesure de sa maîtrise de toutes les finesses de l'art du tressage.

Dans ce chapitre, je m'attarderai sur l'aspect esthétique des vanneries et plus particulièrement à leurs motifs ornementaux, ceux-ci conférant leur beauté à ces objets. En effet, comme on le verra plus bas, et comme cela a déjà été esquissé, les vanneries les plus prisées, celles offertes aux femmes ou lors d'échanges, outre les vanneries-outils liées au manioc ayant évidemment leur importance, sont richement décorées de motifs bicolores. Précisons de suite, que dans cette partie, c'est uniquement de la vannerie amérindienne dont il sera question, les données collectées sur les motifs créoles et marrons n'étant pas assez conséquentes. En outre comme il a déjà été avancé plus haut, la vannerie de ces communautés n'a semble-t-il jamais été un support iconographique important. De plus,

l'aspect esthétique des cultures marronnes a déjà été largement traité dans les ouvrages du couple Price (Price et Price, 2005; Price, [1984] 1993, [1989] 1995) et de Hurault (1970).

Dans une première section, nous montrerons que tous ces motifs ont une origine mythique et, qu'à l'instar des formes de vannerie et de l'activité même, ceux-ci ont aussi été collectés par des ancêtres mythiques au contact d'entités fabuleuses sur lesquelles ont été vus tous les motifs tressés jusqu'à présent. J'exposerai ces mythes et discuterai de l'origine de cette iconographie. Ensuite, seront passés en revue les motifs ornant ces vanneries en montrant que ceux-ci représentent souvent et selon les ethnies des entités mythiques mais aussi des animaux appartenant à leur environnement. Il est en effet important de discuter de l'iconographie à la lumière de leur assise mythique (Karadimas, 2003). Tous ces motifs sont largement inspirés de la nature[191] et des récits mythiques. Rappelons ici que les vanneries portant motifs sont essentiellement tressées en arouman, quelques rares vanneries avec motif étant confectionnées en pinnules de palmier (cas des nattes à cassaves).

Dans une deuxième section, on tentera une comparaison interethnique de cette iconographie et on montrera son importance en tant que facteur identitaire mais aussi culturel. La maîtrise d'un grand nombre de ces motifs par un artisan force le respect des autres membres du village. Un artisan qui sait tresser de belles vanneries ornées de riches motifs finement ouvragés est apprécié dans sa communauté et d'autant plus convoité par les femmes.

Il est temps de nous immerger dans le monde esthétique et mythique riche et varié de la vannerie guyanaise.

[191] C'est le cas de tout le répertoire graphique amazonien mais également de celui des Amérindiens d'Amérique du Nord. Dans la région du Nord Ouest, par exemple, l'iconographie des vanneries tlingit est largement inspiré de la nature (Turner, 1996).

Section 1- La « peau » des vanneries : esthétisme et symbolisme

1-1 Aux origines des motifs

Le corpus iconographique des Amérindiens de Guyane est d'une grande diversité. Il se compose principalement d'un bestiaire mythique mais aussi d'animaux, de plantes et de constellations présents dans leur environnement naturel. Et, à l'instar de l'activité de vannerie même, il existe chez chacun de ces groupes des mythes expliquant l'origine des motifs.

À travers l'Amazonie, de nombreuses études ont déjà montré l'existence de tels mythes, que ce soit chez les Asurini (Régina Müller, 1987 in Ribeiro 1989), les Cashinaua[192] (Lagrou, 2005), les Jurimagua[193] (Lévi-Strauss, 1964), les Tilio (Magaña, 1987) ou les Waiwai (Yde, 1965)… Ainsi, ces peuples ont tous recopié les motifs sur le corps d'un monstre mythique, ce dernier étant le plus souvent un anaconda géant. En effet, dans l'univers amérindien les figures de l'anaconda ou d'un boa surnaturel « *apparaissent en maîtres originels de tous les motifs décoratifs employés dans les peintures corporelles, dans les nattages des paniers et le tissage »* (E. Lagrou, 2005). Et, comme nous allons le voir, c'est en effet le cas pour une partie des Amérindiens de Guyane ; néanmoins, de manière singulière, deux peuples ont recopié leurs motifs sur le corps d'un urubu à deux têtes tandis qu'un autre les aurait obtenus à l'intérieur d'une carapace de tortue.

D'après la tradition orale, tous ces motifs ont été donnés une fois pour toute aux ancêtres des différents groupes. Leur mémoire collective se remémore ainsi comment tout leur corpus pictural encore connu aujourd'hui a été transmis à leurs ancêtres. Dans cette partie nous présentons ce que les mythes de ces différents peuples véhiculent au sujet de cette iconographie ; on discutera plus bas des emprunts ou créations de motifs.

[192] Chez les Cachinaua, tous les motifs ramènent à la peau de l'anaconda primordial : « *les dessins sont des chemins, des traces, des indices de ce pouvoir magique de l'image dont le serpent primordial est le détenteur à travers eux* » (Lagrou, 2005).

[193] Jadis les femmes jurimagua évoquaient les serpents pour copier sur les jarres en poterie les motifs ornant leur peau (Lévi-Strauss, 1964). Ce peuple disparu aujourd'hui aurait été apparenté aux Omagua, groupe tupi-guarani.

Jusqu'à aujourd'hui la mémoire de ces histoires a pu être conservée, un corpus mythique conséquent étant ainsi disponible. Nous avons pu recueillir des mythes chez différents groupes lors de nos enquêtes, mais également dans divers travaux ethnographiques permettant ainsi d'avoir accès à une mémoire peut-être dorénavant perdue.

Ainsi, tous le corpus pictural a été vu, d'après les artisans, lors d'épisodes épiques par leurs ancêtres ou par un héros culturel. Les artisans vanniers sont donc sensés représenter les motifs vus à une époque mythique, période où la culture était en formation. Temps des métamorphoses durant lequel la limite entre monde des humains et des animaux était encore floue.

Chez les Teko, c'est le héros culturel *Ka'akatuwãn* (« homme de la bonne forêt ») qui a rapporté de l'Urubu à deux têtes, au terme d'un long périple dans le monde aérien, les motifs, l'usage de l'arouman *ɨlɨwɨ* (*Ischnosiphon obliquus*) ainsi que les formes de toutes les vanneries. D'après ce récit, présenté dans le premier chapitre, *Ka'akatuwãn* réussit à duper le père urubu à deux têtes ainsi que ses six filles en se faisant passer pour l'époux de celles-ci. Après avoir réussi à triompher de toutes les épreuves imposées par le père urubu à deux têtes et avec l'aide précieuse de divers animaux secourables, notre héros a pu survivre et finalement retourner dans son monde. C'est depuis cette épopée que le peuple Teko possède ce savoir. Ce récit épique rythmé par de nombreuses épreuves initiatiques conte ainsi comment les motifs encore tressés par les Teko contemporains ont tous été vus sur les pagnes des filles de l'urubu à deux têtes *Katu'aɨwöt*. Le héros a en effet recopié lors de ce périple 35 motifs différents sur leurs pagnes. Tous ces motifs ont ainsi servi à orner vanneries, bancs, poteaux de cases mais aussi le corps des Teko, tous ayant été transmis de génération en génération jusqu'à nos jours. Il est intéressant de constater qu'une ethnie d'un autre groupe linguistique, les Palikur du groupe arawak, connaît un récit similaire. En effet, un mythe conte comment *Amekeneh* alla lui aussi dans le monde céleste des vautours à deux têtes et, se faisant passer pour le gendre de l'urubu à deux têtes (*makawem*) dut, comme dans le récit teko, subir le même genre d'épreuves pour prouver qu'il était bien celui qu'il prétendait être. Il accomplit, avec succès, toutes les épreuves non sans être épaulé par différents animaux et, comme ultime épreuve, il dut tresser un éventail à feu reproduisant les motifs ornant le sexe (*avag*) de sa belle-mère. Il mena à bien cette épreuve grâce à l'aide du lézard *wagaygi* qui réussit à se faufiler sous le pagne de celle-ci et ainsi décrire au héros les motifs décorant son

entrejambe. *Amekeneh* pu ainsi tresser l'éventail (*awagi*[194]) portant tous les motifs et réussir la dernière épreuve. Quelque temps après il parvint à s'enfuir et, par la suite, enseigna les motifs aux autres palikur avant de monter au ciel et se fondre dans la voie lactée (Fortino et Felicio Iniacio, 2005).

On retrouve ainsi chez ces deux groupes vivant dans l'est de la Guyane sur le fleuve Oyapock une similarité évidente sans que l'on puisse avec certitude établir qui a influencé l'autre ; notons que ces deux ethnies connaissent divers motifs symbolisant l'urubu.

Par contre, les Wayana connaissent, eux, le schéma largement répandu en Amazonie de l'anaconda comme maître originel des motifs. Il existe, en effet, une histoire contant comment tous les motifs ont été vus sur le *tulupele*, saurien ou anaconda fabuleux. Les Apalai considèrent, eux, ce monstre comme une grosse chenille. Dans la littérature on rencontre tantôt un monstre aquatique (Schoepf, 1972), une chenille géante (Rauschert, 1967) ou même un jaguar géant (Magaña, 1987). En tout cas, tous ces êtres surnaturels sont considérés comme des prédateurs anthropophages. Van Velthem (1998) explique que ce monstre mythique se transformait à sa guise tantôt en anaconda géant tantôt en chenille géante ; faisant de ce monstre le véritable paradigme de la métamorphose cannibale. On montrera d'ailleurs plus bas l'importance des chenilles dans l'iconographie et la pensée wayana.

L'histoire raconte que ce monstre tuait beaucoup de Wayana et les dévorait, si bien qu'un jour ceux-ci décidèrent de le tuer. Ils s'allièrent avec les Apalai et tendirent un piège au monstre. Une fois tué, on raconte que les Apalai arrivèrent les premiers sur la bête morte, ayant ainsi pu recopier les meilleurs motifs. Les Wayana, eux, atteignirent l'animal en second mais restèrent plus longtemps devant la dépouille du monstre. C'est pour cela que les Apalai sont meilleurs vanniers et que les Wayana connaissent un plus grand nombre de motifs. Ce récit bien documenté a déjà été recueilli par Rauschert (1967), Schoepf (1972), Van Velthem (1976) et Fleury (2000a). Voyons ce qu'en dit Schoepf (1972) : « *les Wayana avaient eu l'occasion d'entrevoir les deux flancs du « touloupere » dont la robe était tachetée de tous les motifs aujourd'hui imités par les vanniers indigènes (…) Quand aux Apalai, ils ne virent qu'un des flancs de l'animal déjà mort renversé sur le côté (…) ceci explique pourquoi les Wayana disposaient jadis de deux fois plus de motifs que les Apalai, mais aussi pourquoi ces derniers passaient pour plus habiles que les Wayana. N'avaient-ils pas eu tout loisir*

[194] Il existe peut-être une parenté linguistique entre le terme palikur servant à nommer l'éventail *awagi* et celui utilisé pour la dénomination du sexe de la femme, *avag*. Rappelons qu'en kali'na aussi, il existe un lien linguistique entre l'éventail à feu, *woli-woli* et la femme, *woli*.

d'observer les motifs qui ornaient le flanc de l'animal et en conséquence de les rendre plus fidèlement ? ».

Dans son livre « *A pele de Tulupere* » (1998), Van Velthem livre une riche version de ce mythe. On y découvre que les Wayana se sont fait aider d'oiseaux et d'autres animaux pour se débarrasser de ce monstre[195]. On apprend aussi que les Apalai ont pris l'empreinte des motifs grâce à du coton. Ainsi les couleurs du *tulupele* furent « imprimées » sur ce coton et purent ainsi être recopiées.

Les Wayana ont vu tous les *wama anon* « les couleurs de l'arouman » c'est-à-dire les motifs sur le flanc de cet animal. Ils reproduisent depuis ce temps les couleurs du *tulupele* (*tulupele anon*) sur leurs vanneries, leur corps, leurs poteries ou sur leurs colliers, *kweju* ou autre *panti*[196]. D'après Kuliempë vivant à Talwen, ce monstre a été tué sur le Paru au Brésil[197]. Celui-ci précise d'ailleurs que le nom *tulupele* est une onomatopée imitant le bruit que son énorme queue produisait en battant le sol et l'air afin d'effrayer les humains : « *tulu pele, tulu pele*… ».

On raconte également qu'auparavant les chamanes wayana (*piaj*) soufflaient sur les tiges d'arouman, *wama*, et passaient des plantes dessus pour que les motifs y apparaissent. Ceci montre bien le caractère magique et surnaturel des motifs, le chamane étant le seul à avoir le pouvoir de communiquer avec les esprits primordiaux.

Les Wayãpi ont, eux aussi, copié leurs motifs sur le corps d'un anaconda comme me l'a conté Akulu, ancien de Trois-Sauts. Il y a longtemps les oiseaux ont tué un serpent géant, nommé *keimu* (Grenand, 1989) et ont coloré leur plumage grâce aux couleurs de ses excréments ; dans son ouvrage sur la mythologie wayãpi F. Grenand (1982) propose une version de ce mythe. Mais notre informateur a ajouté qu'il y avait aussi des motifs sur la peau de cet anaconda géant nommé *moyukupe'a* et que les ancêtres les ont ainsi recopiés afin de décorer leurs objets et leur corps. D'après F. Grenand (1989), *moyukupe'a* est un anaconda mythique portant « *tout le long du dos une crête en plumes rouges comme celles du Ara et vit non pas dans l'eau, mais sur les montagnes où il dévore les chasseurs isolés* ». Une version de ce mythe a d'ailleurs été recueillie chez les Wayãpi-puku du Brésil par D. Gallois (2002).

[195] Comme dans les mythes teko et palikur, cette entraide hommes-animaux montre l'importance dans ces mythes culturels de l'alliance avec des animaux bien souvent perçus par les populations amazoniennes comme des affins (Descola, 2005).
[196] Le *kweju* est un tablier fait de perles servant de cache-sexe aux femmes. Il n'est plus en usage que rarement aujourd'hui : elles le portent lors de cérémonies comme le maraké. Le *panti* est une ceinture de perles portée par les hommes lors des danses et fêtes.
[197] C'est la région d'origine de cet homme ainsi que d'une partie des ancêtres des Wayana français.

Ce mythème accolé au mythe d'origine de la couleur des oiseaux pourrait bien être un emprunt au mythe wayana du *Tulupele* (P. Grenand, com. pers.). D'après d'autres informateurs il semble que les vanneries et les motifs ont tous été donnés par le démiurge créateur *Yaneya*. Par ailleurs, la grande diversité de mots pour désigner les serpents géants dans les langues de Guyane est un bon indice de la diversité des représentations et une piste pour les emprunts et les brassages ethniques.

La relation entre anaconda mythique et motifs semble bien exister également chez les Kali'na et les Arawak. En effet, Rudolf Macintosh, Kali'na du village Espérance, m'a bien affirmé qu'« *avant, les Kali'na tressaient tous les motifs (aniabo) qu'ils avaient vu sur un serpent* ». Magaña (1987) a relevé un mythe contant comment les ancêtres des Kali'na ont recopié tous leurs motifs sur le serpent *urupuru*, monstre possédant douze têtes et de nombreuses langues. Et ce sont les marques des motifs « imprimés » sur le corps d'un homme ou d'une femme, après avoir été étreint par le monstre, qui furent recopiées. De même les Kali'na de la Barama River au Guyana connaissent un gros serpent du nom d'*orupere* (Gillin, 1936), Roth (1915) avançant le nom de *turupere* et *oruperi*.

Chez les Arawak, il existe un mythe équivalent à celui des Wayãpi, contant comment les oiseaux colorèrent leur plumage avec les couleurs irisées de la peau d'un serpent d'eau géant (Lévi-Strauss, 1964). Ce serpent souvent nommé *Camudi* dans la mythologie arawak pourrait bien être également à l'origine de l'iconographie arawak. En effet, deux artisans arawak de Balaté affirment que c'est sur la peau d'un serpent géant (*Oryo*) que les Arawak recopièrent tous leurs motifs. Ce serpent monstrueux pouvait être observé le matins très tôt, il laissait des traces très profondes dans la terre en raison de sa grosseur. Et si des hommes l'approchaient, ils pouvaient voir les flancs de ce monstre recouvert de dessins, tous les motifs de vannerie ; il paraîtrait même qu'il traverse encore de temps en temps le Maroni…

De Goeje nous offre une autre version de l'origine des motifs chez les Kali'na. Il a en effet collecté un mythe racontant que les motifs ont été vus sur la carapace d'une tortue comme ce mythe en rend compte:

Mythe 5 - Kali'na
Mythe de la lune époux
(de Goeje, 1943: 40)

Il y a longtemps, une femme était morte en laissant sa fille seule au monde. Les Indiens [les Kali'na] l'avaient mal traitée et avaient fini par l'envoyer rejoindre sa mère au ciel. Mais ne connaissant pas le chemin, elle s'était approchée trop près de la lune qui l'avait prise pour épouse. Quand la lune apprit comment sa femme avait été maltraitée par les indiens, elle envoya sur terre un déluge pour tuer tous les méchants indiens « Car, disait la lune, toutes les vierges sont sous ma protection et malheur à celui qui en enlèvera une seule ». Les Indiens jusqu'à cette époque ne savaient pas décorer les objets qu'ils découpaient dans le bois ou qu'ils tissaient. Mais un jour cette femme lune était venue leur rendre visite, assise sur une tortue et leur avaient dit : « Dans la carapace de cette tortue d'eau, vous trouverez mon sang *tulala-li* (mon charme) et dans celui-ci tout ce que vous cherchez. » (On raconte aussi que le sang de cette femme lune teint la carapace de la tortue tous les mois régulièrement). Et lorsque les Indiens examinèrent la carapace, ils trouvèrent sur la face intérieure les motifs de décoration qui aujourd'hui encore leur servent à orner tous les objets qu'ils fabriquent. La femme lune était retournée auprès de son époux. Elle vit depuis à ses côtés et on peut très bien l'apercevoir lorsque la lune est pleine ; elle est assise sur sa tortue à l'intérieur de la lune.

Ainsi, à travers ces différents mythes d'origine des motifs, la figure de l'anaconda géant est prédominante. Si comme le souligne E. Lagrou (2005), ce mythème est largement partagé en Amazonie, sur le Plateau des Guyanes il est particulièrement présent et principalement chez les ethnies karib et les Arawak. Des mythes proches du *tulupele* wayana, de l'*urupuru* kal'ina ou de l'*orupere* des Kali'na de la Barama River existent également chez d'autres groupes karib des Guyanes. Chez les Waiwai, peuple karib vivant à l'ouest des Wayana, Fock (1963) et Yde (1965) rapportent qu'un seul motif en méandre a été vu par les ancêtres sur un monstre poilu nommé *uruperi*. Chez les Tirio, le héros culturel nommé *waluma* (nom de l'arouman) aurait aussi recopié les motifs sur le corps du *turupereimë*, un jaguar mythique (Magaña, 1987). Pour les Ye'kwana, si les motifs sont les peintures d'un mauvais esprit, la surface des vanneries ressemble néanmoins à la peau des serpents (Guss, 1989). Pour les Panaré du Venezuela il existe un rapport entre les brins d'arouman et l'entité surnaturelle nommé *amana*[198], moitié humain-moitié serpent (Henley et Mattei Muller, 1978). Fock (1963) avance également que chez les Wapishana, groupe arawak du Guyana, un mythe équivalent existe, le nom du serpent étant *utapily*.

Les deux mythes teko et palikur mettant en scène des Urubus à deux têtes sont plus originaux, mais on retrouve néanmoins des motifs sur le corps ou sur le pagne (peut-être que celui-ci a été ajouté par le narrateur par souci de pudeur…) de ces femmes. Comme pour

[198] Chez les Kali'na la déesse Amana est très importante, c'est le chef des esprits de l'eau, la mère ou l'épouse des jumeaux divins ; elle est un avatar de l'anaconda (de Goeje, 1943; Ahlbrinck, [1931] 1956).

l’anaconda, les motifs sont la peau de ces monstres. Ainsi, que ce soit chez les Wayana (Van Velthem, 2003) ou chez les Ye’kwana (Guss, 1989), il existe une analogie entre la peau de l’anaconda mythique et la surface des vanneries. En outre, l’anaconda et l’urubu à deux têtes sont très liés au chamanisme et sont les maîtres, respectivement, des mondes aquatique et aérien : ce ne sont pas des animaux anodins dans la mythologie amazonienne. Encore une fois, le lien entre chamanisme et vannerie transparaît et comme on le verra plus bas, la signification des motifs n’est pas fortuite. Ils symbolisent bien souvent des animaux mythiques ou bien des bêtes liées au chamanisme ou à la prédation. Rappelons que tresser des vanneries et des motifs n’est pas une activité sans danger et diverses précautions sont à prendre si l’on ne veut pas s’exposer à des inconvénients tant physiques que mentaux.

Intéressons-nous maintenant à la signification des motifs ornant la peau de ces animaux mythiques et des objets culturels comme les vanneries…

1-2 Des Animaux, des Plantes et des Etoiles : signification des motifs

Tous les motifs décorant les vanneries sont nommés, et s'il existe quelques synonymies pour certains motifs à l'intérieur d'une même communauté, elles sont rares. En effet, dans une ethnie, la plupart des noms des motifs sont connus et partagés par tous. Chacun de ces corpus iconographiques a, comme je viens d'en discuter, une origine mythique. Ils ont été donnés une fois pour toute et sont, depuis, reproduits à l'identique. Et ce ne sont pas seulement les artisans, donc les hommes, qui connaissent ces noms mais aussi les femmes qui représentent ces mêmes motifs sur les colliers, les tabliers de perles, les poteries, les calebasses ou la peau. De même, les bancs ou les casse-tête sculptés par les hommes sont souvent décorés avec le même répertoire graphique.

Précisons dès maintenant la différence faite entre un motif et un point de vannerie ou technique de vannerie. Les motifs décorent certaines vanneries et sont le plus souvent bicolores, même si ce n'est pas toujours le cas comme cela a été précisé plus haut. Le nombre de motifs tressable est théoriquement infini tant les variations possibles sont nombreuses, les différents groupes ethniques possèdent d'ailleurs tous un terme générique signifiant motif, ce vocable étant le plus souvent synonyme de dessin, d'écriture. Par ailleurs, les points de vannerie sont des techniques permettant de tresser toutes les vanneries tant ajourées qu'à mailles serrées ; ces points sont en nombre limité, en fonction de la nature de la matière première et communs à la plupart des groupes de Guyane. À l'instar des motifs ils portent tous un nom spécifique, nous les avons rencontrés au fil du chapitre précédent mais paradoxalement il n'existe pas de terme générique pour « point de vannerie » dans les langues amérindiennes de Guyane.

Tableau 25 - Termes signifiant «motif » dans les différentes langues de Guyane

français	**créole**	**arawak**	**palikur**	**teko**	**wayãpi**	**wayana**	**kali'na**
motif	*marque*	*bolö*	*ahinbak*	*katzivat*	*kusiwa*[199]	*tïmilikhem*[200]	*aniabo*[201]

Ces motifs représentent tous des entités peuplant l'environnement plus ou moins proche de ces communautés. Il s'agit soit d'animaux ou de parties d'animaux, de plantes ou d'étoiles. Sur les 152 motifs recensés, toutes communautés confondues, 82 % sont zoomorphes, contre 7 % phytomorphes, 5 % stellaires et seulement 1 % anthropomorphes.

[199] Il signifie également écrire et dessiner (Grenand, 1989).
[200] Le terme *milikut* est aussi employé pour dessin ou écriture.
[201] Le terme *–me* ou *mer-* signifie également dessin, tache, lettre, inscription (Ahlbrinck, [1931] 1956).

On remarque par ces chiffres que l'iconographie est essentiellement d'inspiration animalière. Et, il semble bien que cela soit plus globalement le cas dans toute l'Amazonie; B. Ribeiro (1989) citant Kraus, ayant fait la même remarque chez les Karaja, avance « *the little importance given to elements of the flora in the decorative and figurative art of the Brazilian Indians may be ascribed to the fact that the gathering of fruit and some of their agricultural activities, like planting and harvesting, are female tasks. This may be accepted as a hypothesis, but it is not a satisfactory explanation, let alone the only one*." (Ribeiro, 1989: 65). Cette hypothèse semble en effet bancale, les hommes participant également à la cueillette, nous pouvons aussi ajouter que les hommes représentent plus aisément des animaux parce qu'ils sont chasseurs ou plus prosaïquement parce que les animaux sont plus faciles à représenter graphiquement que des plantes, monde végétal pourtant omniprésent dans la vie de ces peuples. Mais comme nous le suggère P. Grenand (1982) pour le monde wayãpi, le rapport entre l'homme et l'animal est privilégié tandis que le rapport homme-végétal est beaucoup plus ténu. Ainsi, pour les Wayãpi la place du végétal est subordonnée à l'animal.

Examinons plus spécifiquement le cas des populations qui nous occupent présentement et précisons dés maintenant que lorsque je parle de motifs zoomorphes ou de représentations animales, j'y inclus les animaux de la nature peuplant l'environnement de ces populations mais aussi ceux que l'on pourrait qualifier de surnaturels ou bien de monstrueux. Car rappelons ici que ces êtres qui sont pour nous surnaturels, ne le sont pas pour ces populations, faisant partie de leur quotidien ; ils ne sont pas présents que dans les mythes mais habitent tels cours d'eau, colline ou ancien territoire…

Tableau 26 – Répartition des motifs en fonction de leur représentation

Ethnie	Arawak	Kali'na	Palikur	Teko	Wayana	Wayãpi	Total	%
Motifs zoomorphes	8	32	10	15	33	25	123	82
Motifs phytomorphes	-	4	-	3	4	-	11	7
Motifs stellaires	1	3	-	-	1	2	7	5
Motifs anthropomorphes	-	1	-	-	1	-	2	1
Motifs non identifiés ou autres	-	1	-	6	2	-	9	6
Total par ethnie	9	41	10	24	41	28	152	

Une précision sémantique s'impose avant d'aller plus avant dans notre propos. Les termes *figuratif* ou *stylisé* seront souvent utilisés afin de caractériser la forme des motifs. Le terme figuratif est employé dans le sens « *qui donne d'un élément une représentation (au*

naturel ou conventionnelle) qui en rende perceptible (surtout à la vue) l'aspect ou la nature caractéristique » et le terme stylisé comme celui « *qui représente la réalité d'une manière simplifiée ou par une figure conventionnelle* »[202]. Ainsi les motifs géométriques abstraits représentant une partie d'animal sont considérés comme stylisés tandis que les motifs tentant de suggérer la forme de l'animal en entier ou une partie de l'animal mais avec une ressemblance relativement fidèle sont dits figuratifs.

Voyons maintenant en détail ce que représentent ces motifs et dans quelle mesure ils sont liés aux mythes et aux représentations de ces peuples.

1-2-1 Les motifs zoomorphes : Serpents, Jaguar et Chenilles

Ainsi la majorité des motifs sont zoomorphes : pas moins de 122 motifs ont été recensés. Ils représentent des animaux en entier ou bien seules des parties de leur corps sont suggérées. Cela peut être un ventre, une poitrine, des cornes, des genoux, des cloaques, des poignets voire de simples empreintes... Lorsqu'on a l'animal en entier, la représentation peut être dite figurative car sa reconnaissance s'avère plutôt aisée. Lorsqu'elle est dite stylisée, les parties d'animaux sont elles plus abstraites et plus difficilement identifiables pour un œil non averti. Ainsi, tous groupes confondus, ce n'est pas moins d'une trentaine d'animaux qui sont représentés. Fréquemment il s'agit d'une espèce particulière comme le jaguar, l'anaconda, la tortue terrestre, le lézard grand tejou mais cela peut être aussi un animal générique comme oiseau, poisson, ou méduse… Dans le tableau suivant, est illustré la diversité du bestiaire représenté sur les vanneries amérindiennes. Nous observons également que certains animaux se voient attribuer plus de motifs et sont plus importants dans l'iconographie. Si certains comme les chenilles, les serpents et l'anaconda, les jaguars et le chien ainsi que les grenouilles et crapauds ne sont pas surprenants, car ils sont bien connus comme animaux emblématiques de nombreuses cultures amazoniennes, par contre la représentation importante des hirondelles est plus exceptionnelle. Intéresserons-nous plus précisément à chacun de ces groupes d'animaux.

[202] Ces deux définitions sont tirées du Trésor de la Langue française : http://atilf.atilf.fr/tlf.htm

Tableau 27 - Animaux représentés dans l'iconographie de chaque groupe amérindien[203]

Animaux	Arawak	Kali'na	Palikur	Teko	Wayana	Wayãpi	Total
Chenilles	1	2	-	2	7	1	13
Jaguar/chien et écureuil	1	2	1	2	4	2	12
Hirondelles, oiseaux queue en ciseaux, chauve souris et pigeon	-	1	-	2	4	5	12
Serpent et anaconda	3	4	1	-	1	2	11
Amphibiens	1	3	1	-	3	1	9
Poissons	-	-	1	1	3	3	8
Tortue terrestre et marine	1	2	1	1	-	2	7
Escargot et bigorneau	-	4	1	1	1	-	7
Oiseau	-	-	-	1	3	1	5
Urubu	-	-	2	1	-	1	4
Daguet	-	3	-	-	-	1	4
Lézard (tejou)	-	-	-	1	1	2	4
Singe	1	1	-	1	1	-	4
Amphisbène	-	-	-	1	-	1	2
Caïman	-	-	-	-	1	1	2
Crabe	-	-	-	1	1	-	2
Fourmi manioc	-	1	1	-	-	-	2
Fourmi piqueuse	-	1	-	-	-	1	2
Héron	-	2	-	-	-	-	2
Araignée	-	2	-	-	-	-	2
Abeille	-	1	-	-	-	-	1
Acouchi	-	-	-	-	1	-	1
Loutre	-	-	-	-	1	-	1
Méduse	-	1	-	-	-	-	1
Mille pattes	-	1	-	-	-	-	1
Papillon	-	1	-	-	-	-	1
Perroquet	-	-	1	-	-	-	1
Rapace (harpie)	-	-	-	-	-	1	1
Tapir	-	-	-	-	1	-	1

a) Les chenilles : les animaux de la métamorphose

Les chenilles sont les animaux les plus représentés dans l'iconographie ornant les vanneries avec treize motifs différents tressés par tous les groupes amérindiens à l'exception des Palikur. Ce sont les Wayana qui connaissent le plus grand nombre de motifs figurant des chenilles puisqu'ils en tressent sept différents, faisant de la représentation des chenilles le signe distinctif de leur iconographie (cf . planche 27). Si les motifs représentant des chenilles chez les Arawak, les Kali'na et les Wayãpi portent des noms génériques (*oruk*~~*ɨ*~~ en kali'na et ~~*ɨ*~~*o* en wayãpi, je n'ai pas relevé de nom en arawak) par contre chez les Wayana chaque motif est identifié par un nom particulier. En effet, en wayana le terme générique pour chenille est *ërukë* mais aucun motif de vannerie ne porte ce nom, ils représentent tous une chenille bien

[203] Ce tableau présente la liste des animaux triée dans un ordre décroissant, du plus grand nombre de représentation picturale par catégorie animale à la plus faible.

précise. Et ces motifs sont figuratifs alors que chez les Arawak, les Kali'na, les Wayãpi ou les Teko, ils sont stylisés, sauf pour un des deux motifs kali'na représentant une chenille poilue nommé *pakara'mbo*. Signalons que, chez les Kali'na, il existe deux variantes du motif *oruk~~ɨ~~*, un motif simple et un plus élaboré.

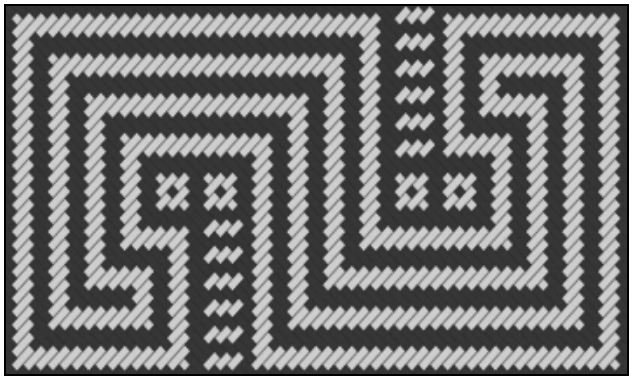
Les Arawak tressent un motif en S symbolisant une chenille, les Wayãpi représentent un rectangle comprenant six croix figurant « le dos de la chenille », *~~ɨ~~o ape*[204], tandis que les Teko connaissent deux motifs, des lignes parallèles symbolisant des « chenilles endormies » (ou en chrysalide ?), *~~ɨ~~wogaket*, ainsi qu'un motif nommé *~~ɨ~~wo'i lape*, « le chemin de la chenille ».

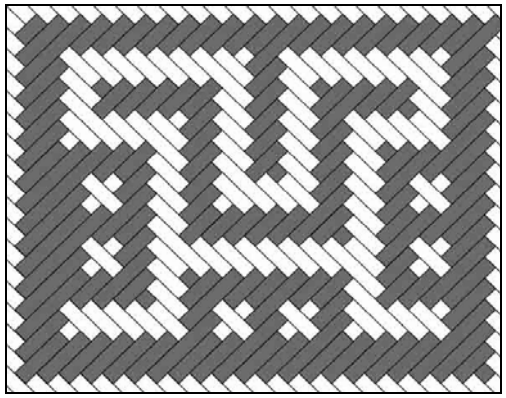
Les représentations des chenilles chez les Wayana sont elles nombreuses et chaque motif figure un chenille fabuleuse particulière :

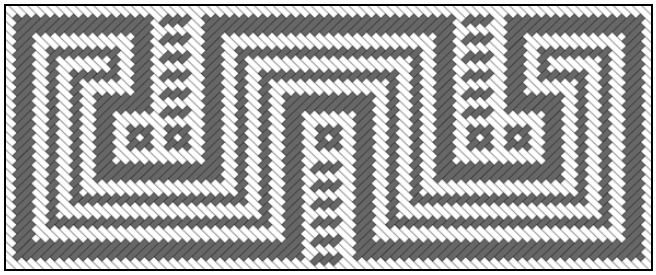
- *mamaktelele* : ce motif en S représente une chenille mythique mais aussi une perdrix. En effet, comme le souligne Van Velthem (1976, 1998, 2003) la plupart des motifs wayana et particulièrement ceux représentant des chenilles ont deux significations, une représentant un animal de la surnature et une autre de la nature. D'après De Goeje (1941) *mamak tiriri* est la mère du bruit ou du tremblement.
- *matawat* : ce motif figure une chenille glabre bicéphale. Elle vit sur la liane *matawatyu* (sp. indét) poussant dans les abattis. Elle est noire, on la dit agressive, elle peut attaquer et piquer l'homme si on parle à côté d'elle. *Matawat* est aussi un serpent surnaturel, l'autre nom du *Tulupele* étant *matawanaimë* (Chapuis et Rivière, 2003). De Goeje (1941) définit *matawanaimë* comme un esprit aquatique et une très grande loutre.
- *matuluwana* ou *maturanakë* : c'est une chenille mythique à deux têtes représentée avec de long poils recourbés.
- *mekuwom* : c'est une chenille mythique à deux têtes stylisées mais aussi un singe-anaconda, *meku* étant le singe *Cebus*. Le motif rappelle plus la forme longiligne de l'anaconda que l'aspect d'une chenille[205]. De Goeje (1941) rapproche cet être de l'esprit des bois *mekuimio* des Kali'na se présentant comme un singe *Cebus* géant.

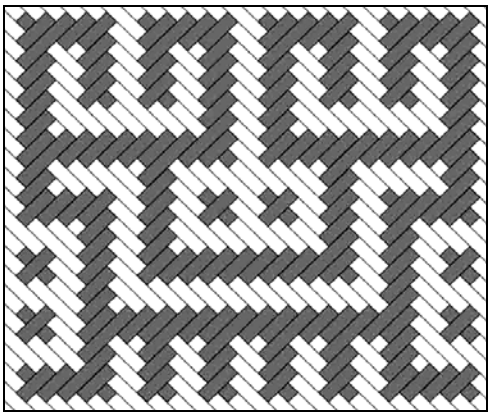
[204]Les Wayãpi connaissent aussi un motif corporel nommé *~~ɨ~~o* symbolisant une chenille (Grenand, 1989). Ce même motif facial existe chez les Wayana et est nommé *matawat* alors que le motif facial nommé chenille, *ërukë*, représente, lui, un S comme *mamaktelele* (Hurault, 1968).
[205] Le motif corporel wayãpi nommé *~~ɨ~~o* (chenille) est identique. Il n'est par contre pas représenté sur les vanneries.

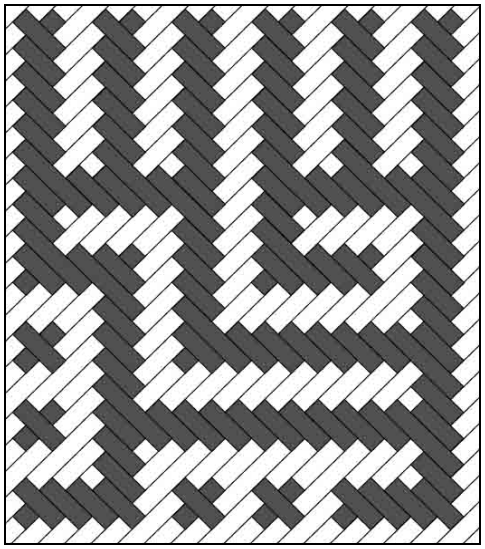
Planche 27- Les Chenilles

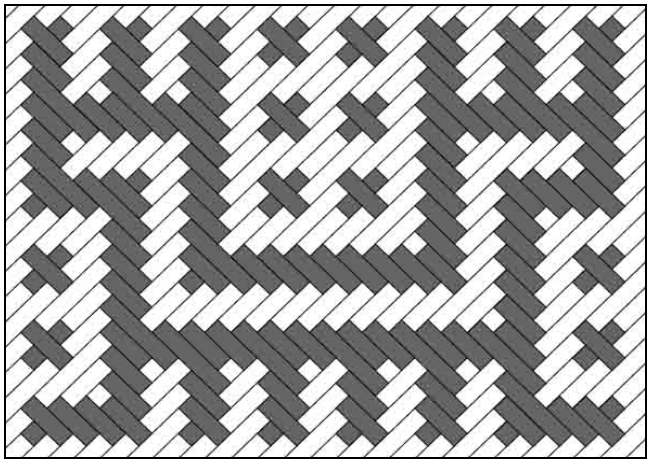

1)


2)


3)


4)

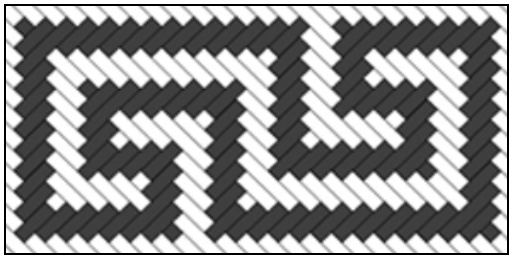

5)

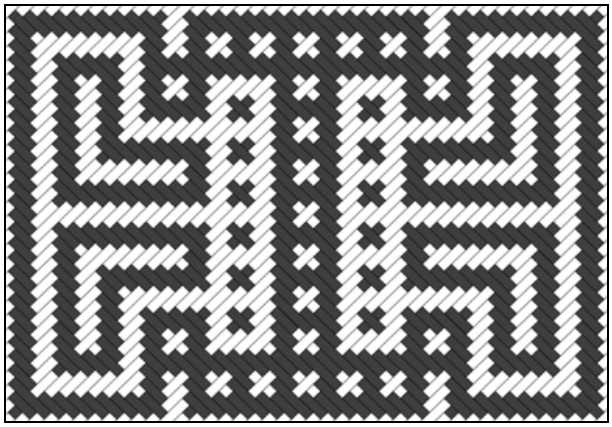

6)

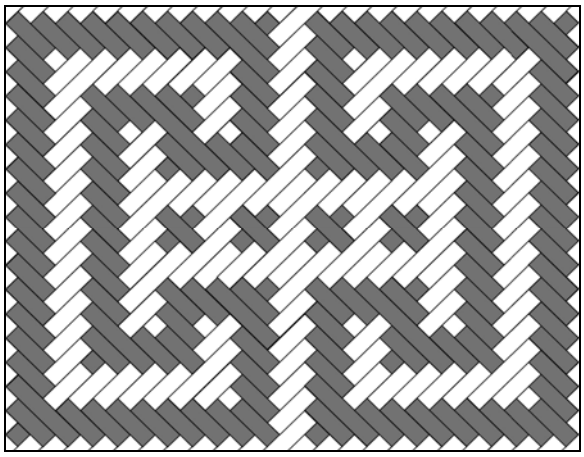
1) *mamaktelele* (Wa[1]) ; 2) *matawat* (Wa) ; 3) *mekuwom* (Wa) ; 4) *matuluwana* (Wa) ; 5) *napi akï* (Wa) ; 6) *tsikalewöt* (Wa)

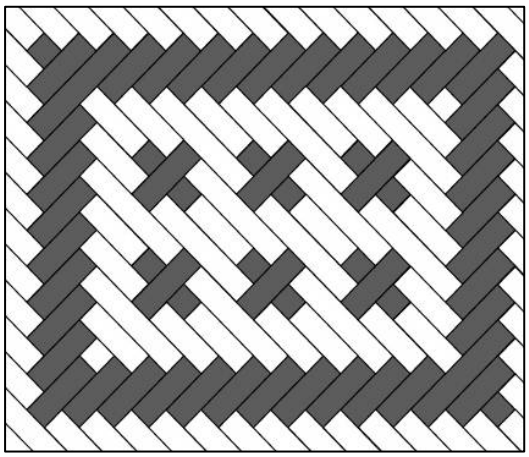
[1] Pour les noms d'ethnies dans les planches suivantes j'utiliserai les abréviations suivantes : Ar (Arawak-Lokono), Ka (Kali'na), Pa (Palikur), Te (Teko), Wa (Wayana), Wi (Wayãpi).

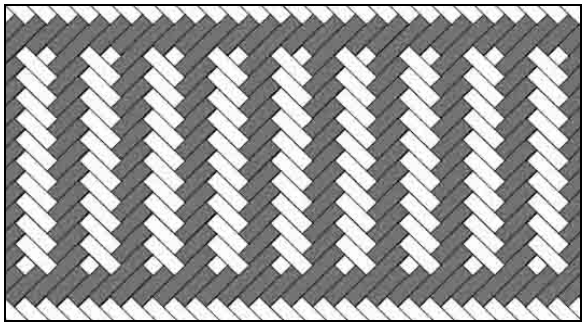
Planche 27

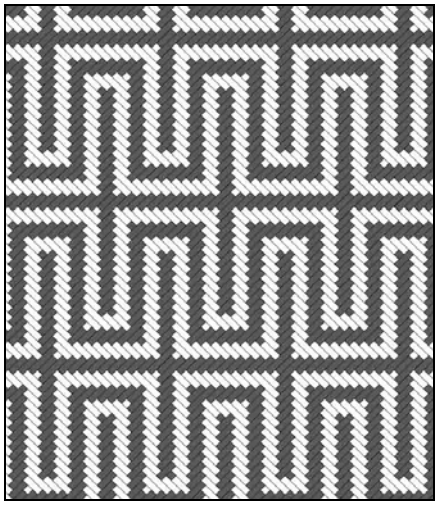

7)


8)


9)


10)


11)


12)

7) chenille (Ar) ; 8) *oruk~~i~~* (Ka) ; 9) *oruk~~i~~* (Ka) ; 10) *~~i~~o ape* “dos de la chenille” (Wi) ; 11) *~~i~~wogaket* “chenilles endormies” (Te) ; 12) *~~i~~wo’i lape* “ chemin de la chenille” (Te)

- *napi akï* : « chenille de l'igname », c'est une chenille mythique à deux têtes (cf. *infra*).
- *palu ale akë* : chenille des feuilles de bananier. Nommé *palitë* par Van Velthem (1998), De Goeje (1941) considère le *palitë* comme un esprit jaguar-chenille anthropophage.
- *tsikalewöt :* chenille bicéphale et poilue. Cette chenille urticante vit sur le cotonnier. Elle est la nourriture de l'oiseau *tsikale*[206].

On retrouve également une technique d'attache du tamis aux baguettes nommée *elukë anon,* « couleur de chenille », ou *ëlukë pupu*, « patte de chenille » par les Wayana. Tous ces motifs chenilles ornent aussi les ceintures de perles (*panti*), les colliers (*kasulu*), les casse-tête (*kapalu*), les ligatures des peignes mais aussi les corps des humains.

Ainsi, ces chenilles sont toutes des êtres surnaturels mais certaines sont aussi présentes dans l'environnement. Notons que certaines sont également des anacondas ou des jaguars, ces animaux étant, chez les Wayana, très liés (Van Velthem, 2003). En outre, le tabac est « une création de la chenille » (Fleury, 2000a: 300), ses excréments s'étant transformés en feuilles de tabac. La relation entre les chenilles et le chamanisme nous apparaît ainsi très clairement, le tabac étant la plante des *piaje* par excellence.

Les chenilles sont les animaux emblématiques de la métamorphose, processus tenant une place primordiale dans les mythologies amazoniennes (Descola, 2005) et particulièrement chez les Wayana comme le montrent Hirtzel (1997) ou Chapuis (2003). D'après ce dernier « *la chenille- qui va devenir chrysalide puis papillon- est l'emblème de la métamorphose, elle joue un rôle considérable dans la culture wayana, où elle est partout ou presque présente (que ce soit dans les interdits, l'artisanat, les récits…)* » (Chapuis et Rivière, 2003: 224). Ainsi, de part son cycle de transformation particulièrement spectaculaire, la chenille est le symbole de la métamorphose. Notons que chez les Tilio, peuple lui aussi du groupe karib vivant non loin des Wayana au Surinam et avec qui ils ont de nombreux échanges, le rôle de la chenille est aussi prééminent, comme le montre Koelewijn et Rivière (1987).

Rappelons enfin le lien entre métamorphose et vannerie, déjà évoqué dans le premier chapitre, où nous avons vu que de nombreuses vanneries étaient issues de la transformation d'animaux que ce soit chez les Wayãpi ou les Wayana.

[206] Le *sikale* ou *tsikale* (piaye à ventre noir ou coucou, *Piaya melanogaster*, Cuculidés) est considéré comme un oiseau magicien, il est aussi annonciateur de présages (Chapuis et Rivière, 2003).

Chez les Wayana la chenille est aussi liée à la maladie comme le montre le mythe présenté ci-dessous :

Mythe 6 - Wayana
Histoire de la chenille *napi akë*

Avant les femmes aimaient beaucoup faire du cachiri avec le *napi* (igname).
Un jour, une femme enceinte alla chercher dans son abattis des ignames mais il y avait beaucoup de chenilles que l'on nomme *napi akë* sur les pieds d'igname.
Alors elle prit un bâton et tapa sur les chenilles afin de les tuer. Mais l'esprit de ces chenilles entra dans son ventre.
Et, lorsqu'elle accoucha, son bébé avait plein de plaies sur sa tête. La mère eut beau utiliser de nombreuses plantes différentes pour soigner ces plaies, jamais elles ne s'en allaient.
Un jour que la mère était dans l'abattis en train de travailler avec son enfant, qui avait maintenant 2 ou 3 ans, celui-ci se mit à pleurer. La mère demanda à son fils ce qu'il avait et celui-ci répondit :
« Maman, quand j'étais dans ton ventre, tu m'as frappé quand j'étais sur les ignames. C'est pour cela que je suis malade. »
La mère prit peur et partit en laissant son enfant et ses maniocs.
Elle dit aux autres femmes que son fils était une chenille.
Elle prit le *tukupi*[207] et alla la jeter sur son enfant chenille pour le tuer. L'enfant cria très fort.
Puis tout les habitants abandonnèrent le village et laissèrent l'enfant seul pour aller construirent un autre village plus loin.

C'est pour cela qu'aujourd'hui quand un enfant à beaucoup de plaies on dit que c'est peut être une chenille *napi akë*.
Il existe un motif de vannerie qui représente cette chenille magique.

Récit recueilli en français auprès de Linia Opoya par Damien Davy, le 20 septembre 2005.

Ce mythe montre les liens unissant chenille, métamorphose et maladie ; de plus Hirtzel précise que « *certaines chenilles, visibles des seuls chamanes, sont considérées comme une cause de morbidité ; c'est une pathologie qui atteint surtout les enfants. On dit aussi que les femmes stériles ont le ventre rempli de chenilles ; ces dernières dévoreraient les enfants dans l'utérus (mule enï).* » (Hirtzel, 1997: 16). Hurault (1968) ajoute que les Wayana pensent que les chenilles sont capables de se fixer sur les humains et de ronger leurs entrailles. Pour les Wayana ces animaux sont donc de dangereux prédateurs tant par leurs liens les unissant aux anacondas, aux maladies ou tout simplement comme plaies végétales dévorant les plantations. Ainsi, chez eux, les chenilles symbolisent tour à tour la métamorphose, la maladie, la prédation et le chamanisme[208]. Van Velthem (2003) a déjà montré les liens étroits unissant prédation et métamorphose. Les liens entre prédation et chamanisme sont eux aussi récurrents en Amazonie (Chaumeil, 2000).

[207] Jus toxique extraît de la masse de manioc râpée.
[208] Chez les Trumai la relation entre chenille et métamorphose est également présente (Monod Becquelin, 1982).

b) Jaguar, puma, chien et écureuil : la prédation

Le jaguar (*Panthera onca*, Félidés), le chien, le puma (*Puma concolor,* Félidés) mais aussi l'écureuil (*Sciurus sp.*), que je regroupe dans cette même catégorie, sont, eux aussi, très présents dans la pensée amazonienne ; douze motifs leurs sont consacrés dans la vannerie guyanaise (cf. planche 28).

J'ai inclus les écureuils dans cette catégorie pour deux raisons. D'une part, le motif écureuil est quasiment le même que le motif jaguar ; seule une différence dans la manière de tresser la queue, vers l'extérieur au lieu de l'intérieur, les distingue ; d'autre part l'écureuil est souvent lié à la prédation, à l'instar du jaguar, comme chez les Wayana par exemple, chez qui il joue un rôle important (Van Velthem, 2003). Le motif *meli*, écureuil, dont les Wayana ornent leur vannerie représente plutôt *meli imë*[209], animal au pouvoir surpuissant, véritable esprit écureuil (Chapuis et Rivière, 2003).

Trois groupes représentent l'écureuil de la même manière et de façon figurative : les Kali'na, les Wayana et les Wayãpi (*kesipuru* en kali'na, *meli* en wayana et *kusipuru* en wayãpi)[210].

Pour les jaguars, chiens et pumas, tous les groupes possèdent des motifs tantôt stylisés tantôt figuratifs. Les Wayana connaissent trois motifs liés au jaguar ou autre carnivore[211], les Teko deux, les autres groupes n'ayant qu'une représentation.

Les Palikur symbolisent l'empreinte de ce félin, *kawukwine asuban-ap*, par des petits diamants accolés côte-à-côte avec une croix à l'intérieur.

Les Teko et les Wayãpi connaissent tous deux un motif représentant de manière différentes le visage du jaguar. Celui des Teko, *dzawa-a-r- owa*, est symbolisé par des carrés concentriques tandis que celui des Wayãpi, *yawa lowa*, par un rectangle enfermant quatre croix. Notons que ce dernier motif peut aussi être nommé *yawa pile*, la peau du jaguar.

Mais les Teko représentent aussi de manière figurative le chien ou le jaguar, ce même motif est aussi connu par les Kali'na, les Wayana et les Arawak-Lokono (*dzawat* en teko, *kaikusi* en kali'na, *kaikui* en wayana et *pero*[212] en arawak). Tous ces noms s'emploient tantôt

[209] Chez les Wayana, *imë* signifie grand ou surnaturel quand il est le suffixe d'un nom d'animal ou de plante. Il peut également signifié 'sauvage' en fait « *tous les êtres vivants sont ainsi susceptibles d'avoir un double imë, qui relève plus du domaine des esprits que de celui de la réalité* » (Fleury, 2000a: 298).
[210] Notons que l'ont retrouve également, chez les Indiens d'Amériques du Nord, une relation entre cet animal et le cannibalisme (Lévi-Strauss, 1985).
[211] Ils sont aussi des motifs corporels.
[212] De l'espagnol *pero*, chien.

pour le chien, tantôt pour le jaguar, ainsi on donne indifféremment le nom de chien ou de jaguar au motif.

Les Wayana symbolisent également deux autres félins fabuleux[213] :

- *kaikui apëika* : il s'agit d'un puma mythique représenté par un motif figuratif où l'on remarque deux têtes recourbées à chaque extrémité ainsi que des pattes. D'après Van Velthem (2003), il peut avoir le pelage noir.
- *tumhewëhe* : jaguar mythique monstrueux. Il a deux têtes, la longue crinière de chacune venant s'entremêler à l'autre. Il n'a pas de queue. C'est cette crinière entremêlée que le motif représente par un entrelacs de chemins rappelant un labyrinthe. *Tumhewëhe* est aussi le nom d'une chenille poilue, montrant de nouveau le rapport étroit entre chenille, jaguar et prédation.

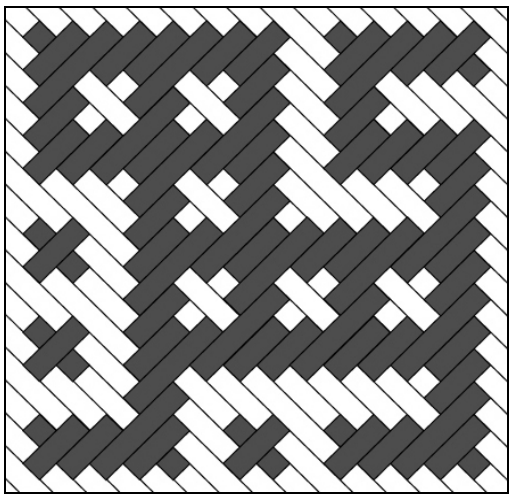
Si le jaguar est souvent ridiculisé dans les contes animaliers guyanais comme un animal lourdaud et un peu demeuré, il reste néanmoins le plus gros prédateur de Guyane et est considéré comme un ennemi pour l'homme même si les accidents dus à cet animal sont rares. Parallèlement, en Guyane, et plus largement en Amazonie (Chaumeil, 2000), le jaguar, prédateur par excellence, est un animal très lié au chamanisme[214]. Chez les Kali'na, le chamane possède des bancs ayant la forme du jaguar[215], ce dernier étant un auxiliaire puissant qui le secondera lors de ses quêtes de vision (de Goeje, 1943). Mais l'esprit des jaguars semble dangereux et difficile à contrôler et d'après Ahlbrinck, « *l'esprit du tabac qui aide les humains à devenir des hommes médecine se compte parmi les mauvais esprits au service de l'esprit jaguar* » (Ahlbrinck [1931] 1956 : 189).

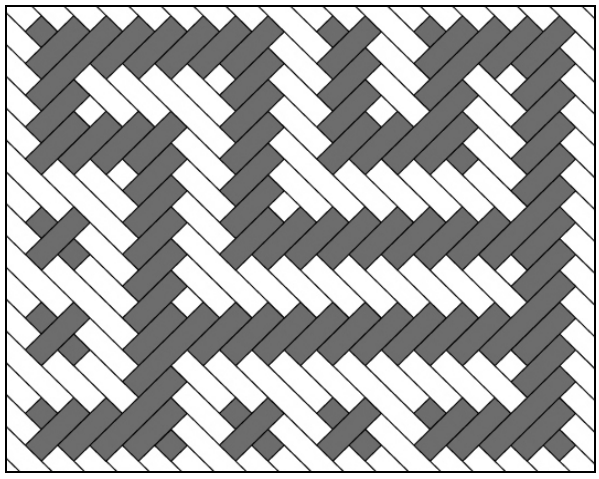
Chez les Wayãpi, c'est le jaguar qui menace de dévorer l'apprenti chamane lors d'une des dernières étapes de sa formation (Grenand *et al.*, 2004). D'ailleurs, pour eux (Grenand F., 1982a), le jaguar n'était-il pas un homme avant de devenir ce prédateur ?

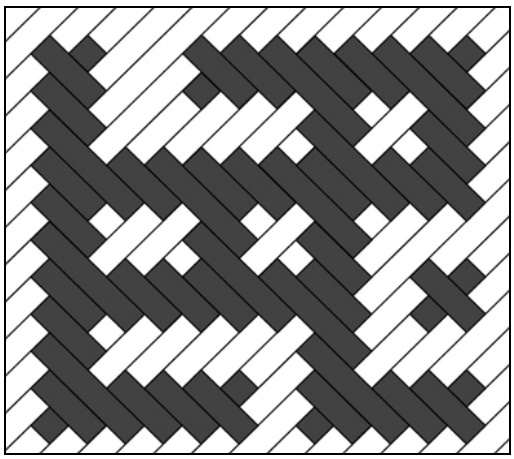
D'après Van Velthem (2003), les grands félins sont souvent les alliés des chamanes wayana dans leurs quêtes. Dans cette langue, le terme utilisé pour jaguar ou fauve, *kakui* est aussi une métaphore pour dire « ennemi cruel » et aussi « guerrier » (Chapuis et Rivière, 2003 : 689). De plus, que ce soit chez les Wayana, les Kali'na ou les Wayãpi, de nombreux monstres ressemblant à des jaguars ou autres félins peuplent leurs mythes et leurs imaginaires

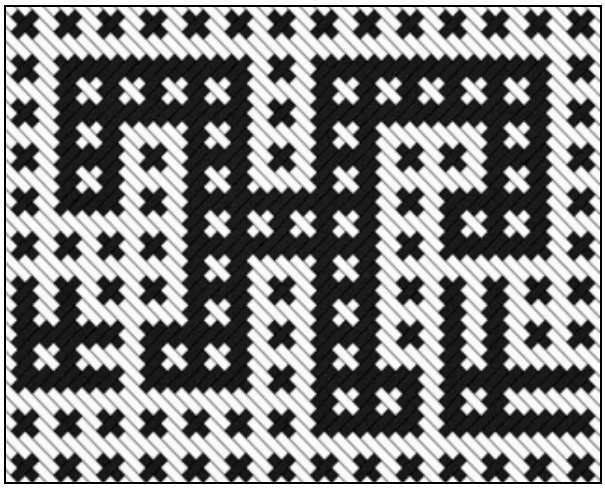
[213] Les motifs *kakui* et *kakui apëika* sont aussi des motifs faciaux (Hurault, 1968).
[214] Chez les Ashéninka le jaguar est l'allié du chamane (Lenaerts, 2004).
[215] Ils peuvent aussi avoir la forme du caïman, de l'urubu…

Planche 28- Jaguar, puma, chien et écureuil


1)

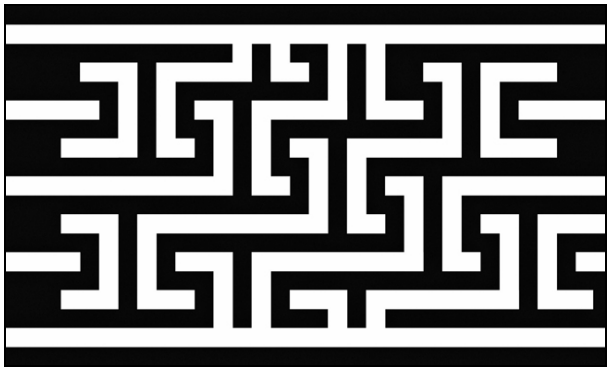

2)

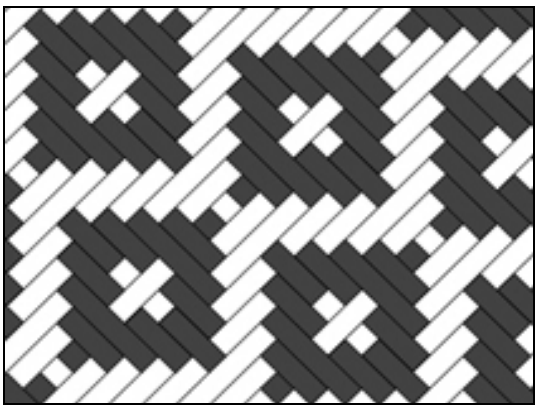

3)

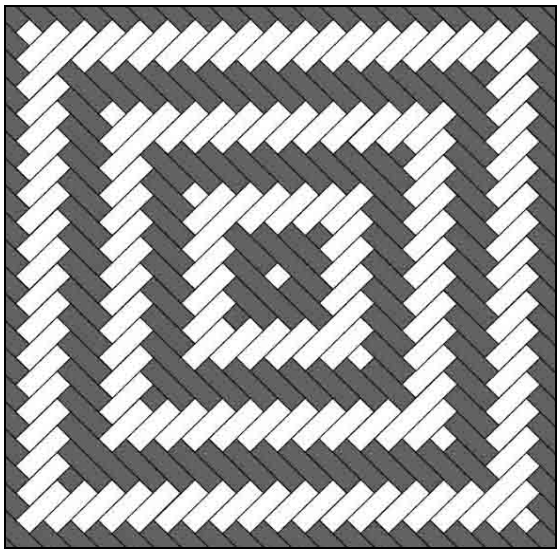

4)

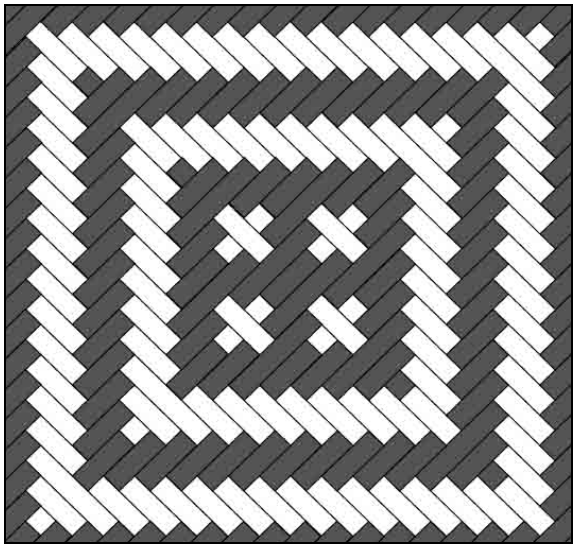
1) *kesipuru* (Ka), *kusipuru* (Wi), *meli* (Wa) « écureuil »
2) *kaikui* (Wa), *pero* (Ar), *dzawat* (Te) « jaguar » ou « chien »
3) *kaikusi* «jaguar » (Ka)
4) *kaikui apëika* « puma mythique » (Wa), en bas à droite et à gauche : poissons *ilikaj*

Planche 28


5)


6)


7)


8)

5) *tumhewëhe* « jaguar mythique » (Wa)
6) *kawukwine asuban-ap* « empreinte du jaguar » (Pa)
7) *dzawa-a-r-owa* « visage du jaguar » (Te)
8) *yawa lowa* « visage du jaguar » (Wi)

comme par exemple l'*akamisala*, jaguar gigantesque vivant en groupe et qui crie comme l'oiseau agami d'après les Kali'na ou bien le *tale'ɨyawa* dont le corps est celui d'un poisson aïmara (*Hoplias macrophtalmus*) et sa férocité, celle d'un jaguar d'après les Wayãpi (Grenand, 1989). Et ici, c'est simple, « carnivore », « cannibale » et « jaguar » sont le même mot, *yawa*, « celui qui nous mange » (F. Grenand, com. pers.). Van Velthem (2003) a recensé une vingtaine de ces *kakuiimë*, jaguars monstrueux, dans les mythes wayana du haut Paru au Brésil.

c) Hirondelles, queue en ciseaux, chauve-souris et pigeon

De manière assez surprenante, les motifs représentant les hirondelles ainsi que d'autres volatiles comme les rapaces queues en ciseaux, les chauves-souris ou les pigeons sont assez communs dans l'iconographie ornant les vanneries amérindiennes : douze motifs existent chez les groupes tupi et karib uniquement (cf. planche 29). Tous ces motifs, sauf un, représentent de manière figurative ces animaux en vol, les ailes plus ou moins déployées : de légères variantes, un dessin plus ou moins élaboré désignera un animal différent. Les Wayãpi connaissent cinq motifs symbolisant différentes hirondelles, un pigeon mais aussi le nid de ce dernier, les Wayana tressent quatre motifs d'hirondelles et de chauves-souris, les Teko deux motifs représentant l'oiseau queue en ciseaux et l'hirondelle, enfin les Kali'na ont un seul motif hirondelle (*sololiya*, nom générique pour les hirondelles).

Voyons en détail les différents motifs de volatiles wayãpi :

- *masuwili* : c'est l'hirondelle de cheminée (*Hirundo rustica*, Hirundinidés) le motif la représente en vol et tous les traits sont doublés, ses ailes sont recourbées vers l'arrière, elle est de taille plus grande que *silololaãnga*.
- *mɨyũ'i*: ce motif représente l'hirondelle à ceinture blanche (*Atticora fasciata*, Hirundinidés).
- *pɨkau* : il représente le pigeon à écailles (*Columba speciosa*, Columbidés) ; il est aussi nommé *yelusi*, tourterelle (*Leptotila rufaxilla*, Columbidés). Il est composé d'un petit losange pour la tête et d'un plus gros pour le corps (toujours plus gros que celui tressé pour les différentes hirondelles), ses ailes sont courtes et légèrement recourbées vers l'arrière.
- *Pɨkaulowaitɨ*: « nid du pigeon, *Columba speciosa* » ; ce motif représente de petits carrés concentriques de taille croissante.

- *silololaãnga :* « comme l'hirondelle chalybée, *Progne chalybea,* Hirundinidés » ; ce motif symbolise l'animal avec les ailes droites et en traits simples.

Les Wayana connaissent les motifs suivants :

- *kumalak* : ce motif représente le « milan à queue fourchue » ou « queue en ciseaux » (*Elanoides forficatus*, Accipitridés) les ailes déployées.
- *huluk huluk* : cette « hirondelle » (*Atticora sp.* ?, Hirundinidés) est aussi représentée les ailes déployées mais en plus petit que le motif précédent. *Huluk huluk imë* est un esprit (De Goeje, 1941).
- *malapi* : l' « hirondelle à ailes blanches » (*Tachycineta albiventer*, Hirundinidés) est représentée les ailes droites et avec des traits simples. D'après Van Velthem (1998), ce motif représente aussi un être surnaturel.
- *panawan* : ce motif représente une « chauve-souris » (esp. indét.), ou encore *leleikë*[216], le bien nommé « Faucon des chauves-souris » (*Falco rufigularis*, Falconidés) sur le Paru de l'Este (Van Velthem, 2003). Le motif est plus grand que les précédents et l'animal est représenté les ailes repliées vers l'arrière et la queue fourchue.

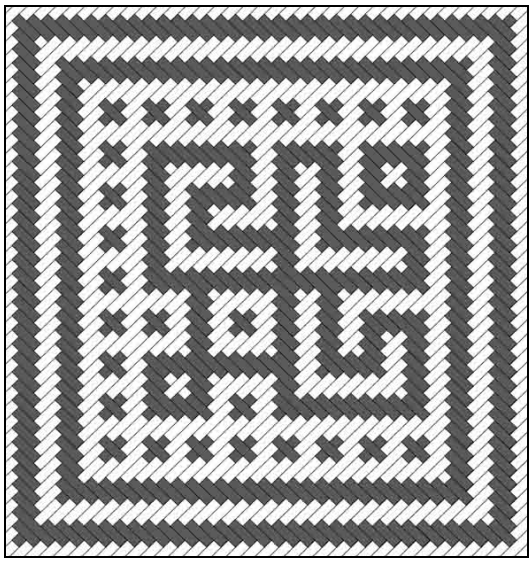
Les Teko représentent deux motifs de volatiles :

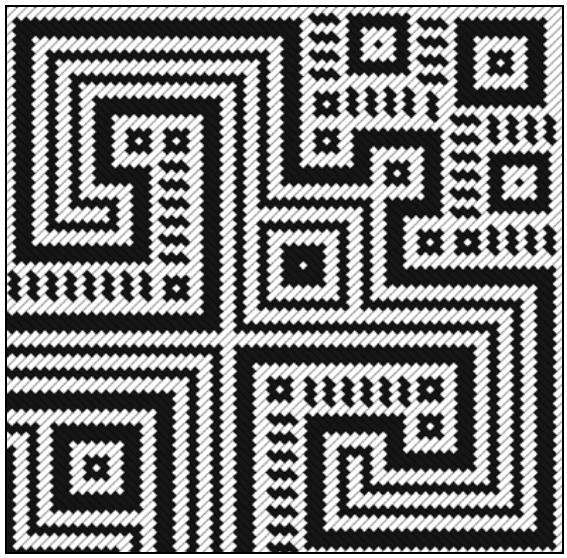
- *tapen* : c'est le « milan à queue fourchue » ou « queue en ciseaux » (*Elanoides forficatus*, Accipitridés), il est représenté les ailes déployées droites en traits doubles, la queue fourchue.
- *tzilolo* : c'est le même animal que le *silolo* wayãpi (*Progne chalybea,* Hirundinidés), ce motif représente « l'hirondelle » en vol avec les ailes recourbées et des traits simples.

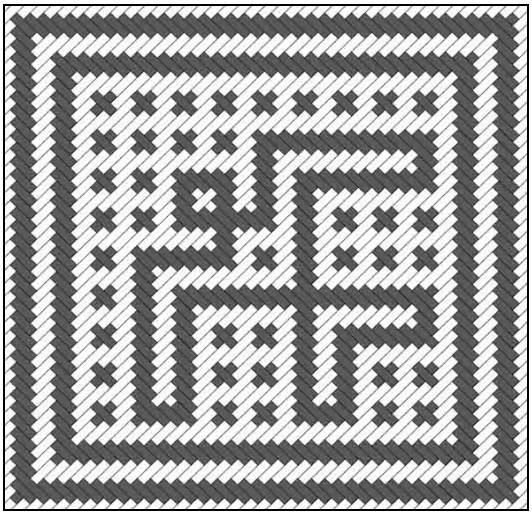
On remarque une grande richesse de représentation d'animaux en vol avec une non moins grande richesse de dénomination. Si certains informateurs me nommaient tous les motifs de volatiles du nom générique d'hirondelle, certains par contre m'ont donné un nom précis pour chaque motif différent. Pour ce que l'on pourrait nommer le **complexe des oiseaux en vol**, il existe une certaine labilité dans la dénomination des multiples motifs existants.

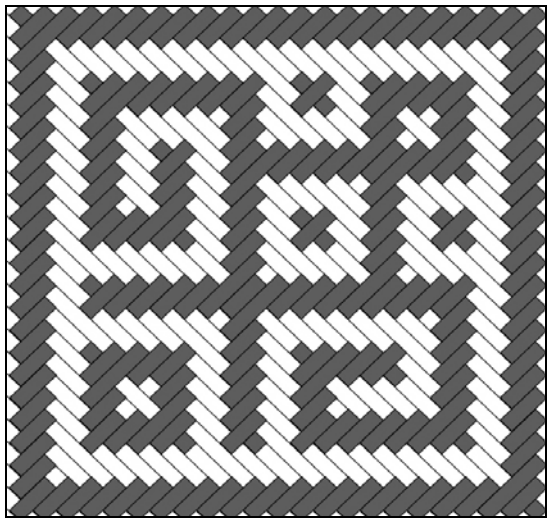
[216] C'est aussi un motif facial (Hurault, 1968).

Planche 29 - Le complexe des oiseaux en vol


1)

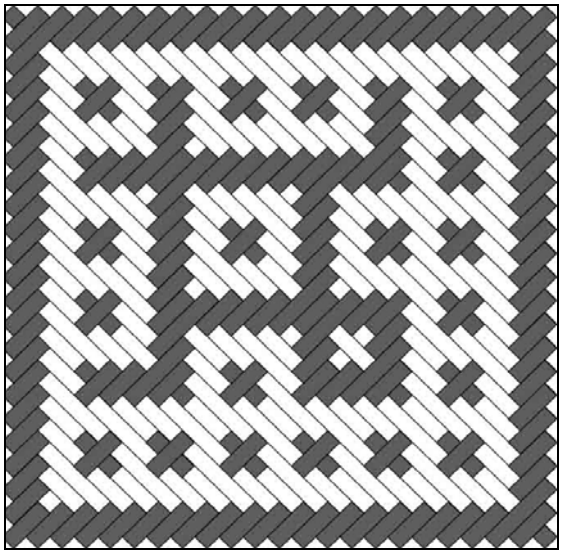

2)

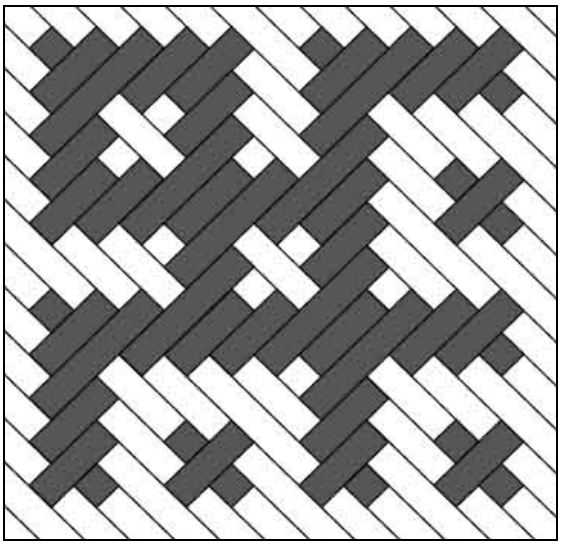

3)

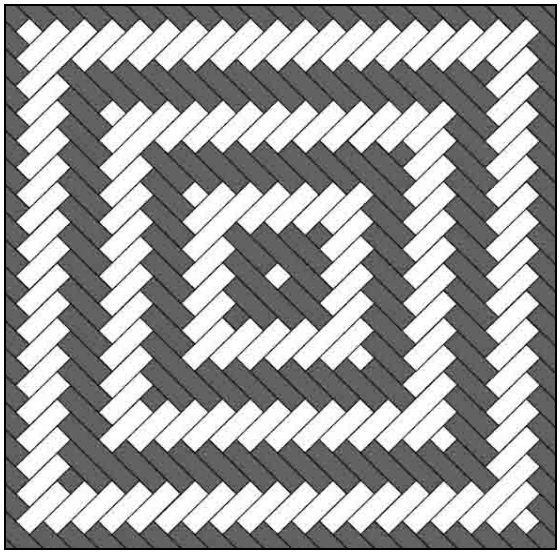

4)

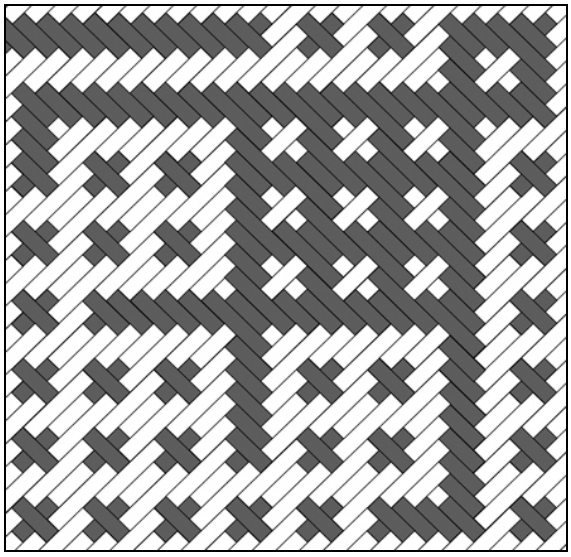
1) *masuwili* « hirondelle de cheminée » (Wi), *panawan* « chauve-souris » (Wa),
tapen « milan à queue fourchue » ou *tzilolo tzepe'e* « hirondelle se séchant les ailes » ou ~~*ili*~~*wi tzepe'e* « urubu se séchant les ailes » (Te)
2) *huluk huluk* « hirondelle sp. » (Wa)
3) *m~~i~~yũ'i* « hirondelle à ceinture blanche » (Wi), *kumalak* « milan à queue fourchue » (Wa)
4) *silolo laãnga* « image de l'hirondelle » (Wi), *tzilolo* « hirondelle sp. » (Te)

Planche 29


5)


6)


7)


8)

5) *yelusi* « tourterelle » ou *p~~i~~kau* « pigeon » (Wi)
6) *malapi* « hirondelle sp. » (Wa)
7) *p~~i~~kaulowait~~i~~* « nid du pigeon » (Wi)
8) *sololiya* « hirondelle » (Ka)

Lorsqu'on parcourt la littérature, les hirondelles sont rarement évoquées et on ne trouve pas trace de ces animaux dans la mythologie. Ces animaux gracieux, croisés régulièrement quand on navigue sur les fleuves de Guyane, sont très présents dans l'environnement de tous ces peuples. Ils sont aussi régulièrement tressés et très prisés car considérés comme particulièrement élégants ; d'ailleurs Ahlbrinck ([1931] 1956) remarquait déjà que l'hirondelle inspirait beaucoup les vanniers kali'na. Par conséquent on peut voir dans la représentation de ces animaux uniquement un souci esthétique sans forcément chercher obstinément une fonction symbolique, même si Van Velthem (1998, 2003) évoque chez les Wayana l'animal *malapi* comme un être surnaturel et si Chapuis (2003) cite un mythe précisant que les *malapi* et les jaguars étaient présents dans la tanière du monstre mythique *tulupele*. De Goeje (1941) cite également *huluk huluk imë* comme un esprit.

Par contre les autres volatiles sont présents dans la pensée mythique et chamanique. Chez les Wayãpi, c'est le pigeon qui taille le premier banc de bois en imitant la silhouette du vautour à deux têtes (Grenand, 1989). Les rapaces tels que *leleikë* et *kumalak* sont liés au chamanisme. Chez les Wayana, le *leleikë* fume le *tawali*[217] avec le *piaje*, la fumée dégagée traçant le chemin que devra suivre ce dernier tandis que le *kumalak* assiste le chamane en le transportant lors de ses voyages (Van Velthem, 2003). Chez les Teko, les Wayãpi et les Palikur, ces animaux sont aussi liés au chamanisme (P. Grenand, com. pers.). Le queue en ciseaux est un auxiliaire puissant des *piaje* teko et wayãpi[218].

d) Serpents et anaconda

Une autre catégorie d'animaux est amplement présente dans l'iconographie, celle des serpents et plus spécifiquement l'anaconda (*Eunectes murinus* Linné, Boidés) ainsi que leurs transformations. Onze motifs représentent ces animaux ou parties de ceux-ci et il n'y a que chez les Teko que je n'ai pas recensé de motif qui leur soit lié (cf. planche 30).

Ils sont particulièrement représentatifs de l'iconographie kali'na et arawak dans la mythologie desquels ces animaux ont une place importante. Les Kali'na possèdent quatre motifs représentant des serpents et anaconda, les Arawak-Lokono trois.

[217] La *tawali* est le cigare du chamane composé de tabac cultivé dans les abattis et roulé dans une feuille faite du liber de l'arbre éponyme (*Couratari multiflora*, Lecythidaceae). Ce cigare et sa fumée sont les principaux instruments de la cure chamanique.

[218] Chez les Arawaté, groupe tupi, le *taperã* ou *tapen* est l'animal domestique des divinités célestes (Viveiros de Castro, 1992), chez les Urubu Ka'apor, c'est l'animal familier des chamanes, chez les Tembé il est lié à la sorcellerie (Huxley, 1960) ; enfin chez les Apapokuva, c'est l'oiseau de *tupã*, lié à la pluie (Nimuendaju 1978 in Viveiros de Castro, 1992). De même, chez les Desana, cet oiseau est très important dans le chamanisme (Reichel-Dolmatoff, 1985).

Chez les premiers, deux motifs représentent un anaconda mythique et les deux autres un crotale et un serpent générique:

- *alamari* : ce motif représente le corps sinueux de l'anaconda monstrueux nommé *alamari* ainsi que sa tête en forme de flèche. Il est souvent accompagné d'une grenouille, *kupipi*, qu'il s'apprête à manger.
- *alamari botameri*: ce motif représente les motifs présents sur les joues de cet anaconda mythique. Sa tête en forme de flèche est plus grande que le précédent et décorée de croix. Il existe deux variantes de ce motif, dont une est simplifiée. Ahlbrinck ([1931] 1956) nomme ce motif *aramari peta-ya menu-ru* « le sang sur les maxillaires du serpent *aramari* ».
- *asakaimo* : *Crotalus terrificus* d'après Ahlbrinck ; ce serpent à sonnettes est le synonyme ancien de *Crotalus durissus* Linné, Crotalinés (Chippaux, 1986). Ce motif représente des losanges concentriques figurant les ornementations de cet animal.
- *okoyu* : c'est le terme générique pour serpent. Seul son corps est représenté par une ligne sinueuse noire portant des petites croix ou bien une ligne simple, c'est un motif dit à la grecque.[219]

Ce dernier motif est représenté par les Waiwai, ils le nomment *okoimomeorü*, motif serpent d'eau (Yde, 1965).

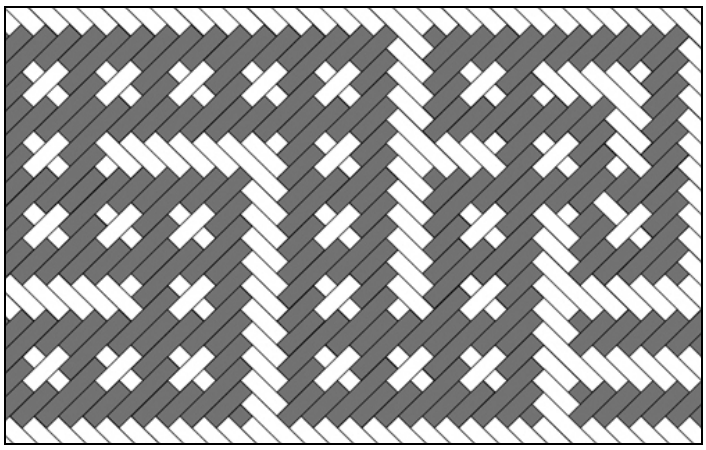
En plus de ces motifs, un point de vannerie kali'na (cf. *supra*) est aussi parfois nommé *kwasagala* du nom du serpent aquatique *Hydrops triangularis*.

Chez les Arawak-Lokono trois motifs représentent des serpents, je n'ai jamais eu l'occasion de les observer :

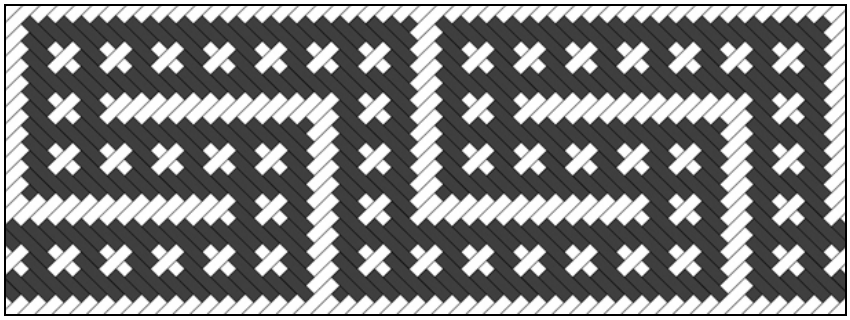
- *kamãdo bolö* : *kamãdo* ou *camudi* représente un anaconda, c'est le *alamari* kalin'a, *bolö* signifiant dessin, marque. Ce motif de vannerie représente les taches sur la peau de l'anaconda.
- *maka sneki bolö* : *maka sneki* est le nom en sranan tongo du maître de la brousse ou grage carreaux en créole (*Lachesis muta*). Je n'ai relevé ce nom que dans cette langue. Ce motif représentant les tâches de ce serpent est peut-être synonyme du précédent.
- *ori bolö* : *ori* est le nom générique pour désigner un serpent. Ce motif représente un serpent en entier.

[219] D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), il existe aussi deux motifs peints sur les céramiques liés au serpent : *okoyu wembo* et *okoyu wembo ta no mbo* qu'il traduit par les intestins du serpent. Un autre motif nommé *kota :po*, intestin du serpent, décorait vanneries et poteries, il ne semble plus utilisé en vannerie aujourd'hui.

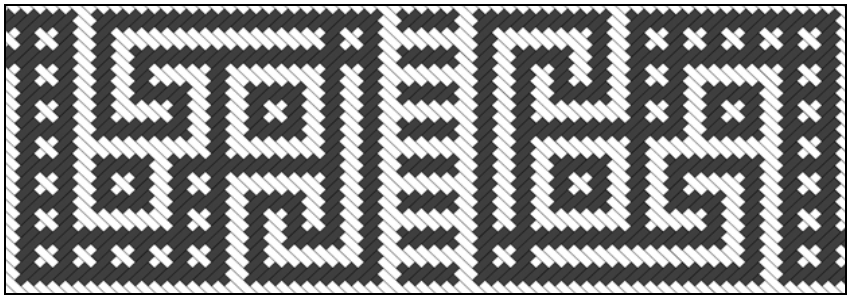
Planche 30 – Serpents et anaconda



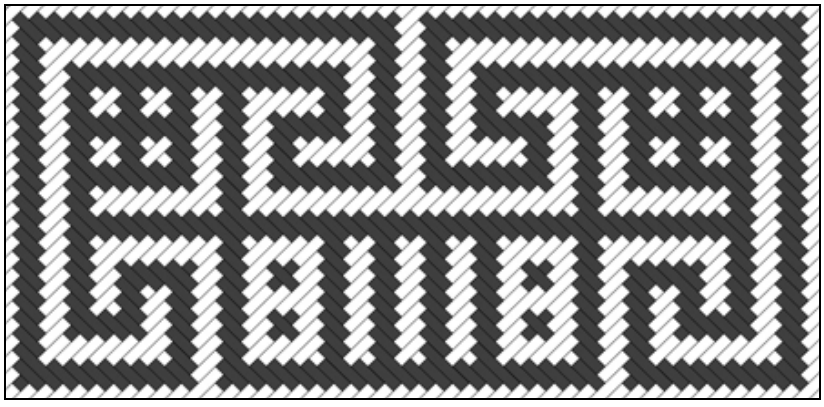
1) *alamari* « anaconda mythique » (Ka)



2) *okoyu* « serpent » (Ka)



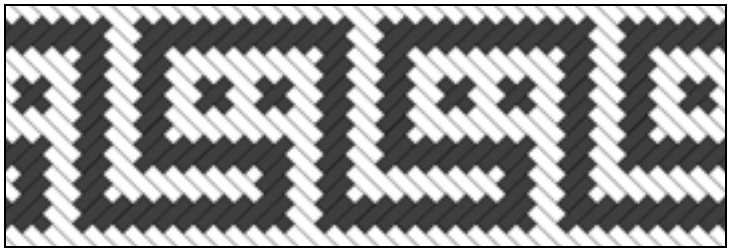
3)

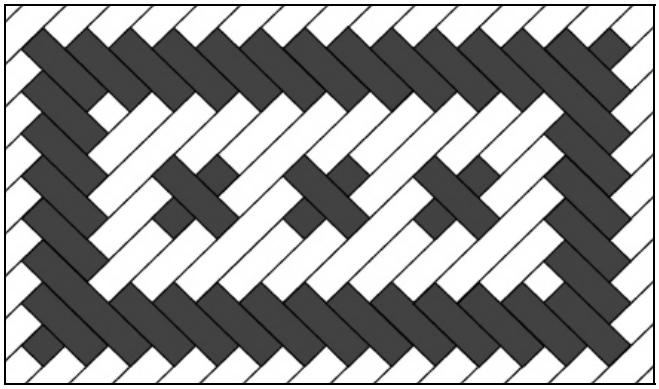


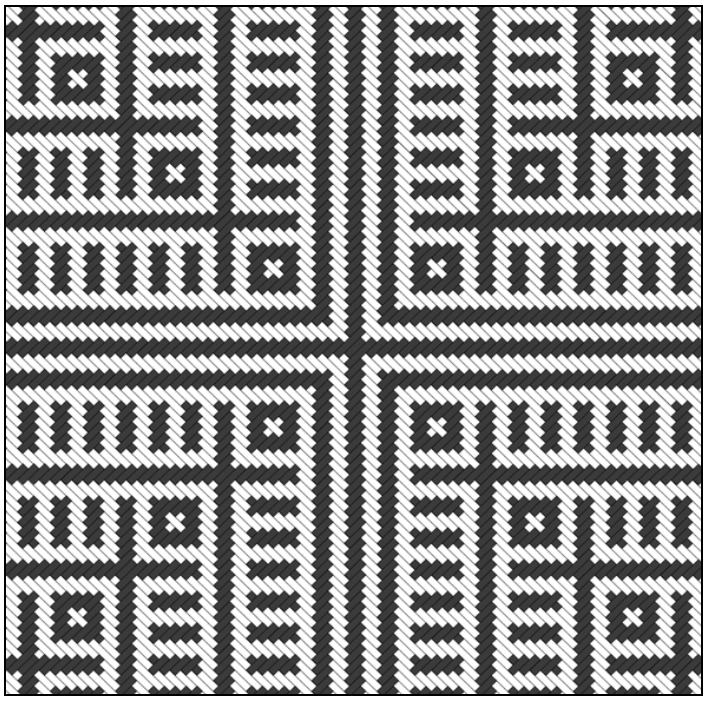
4)

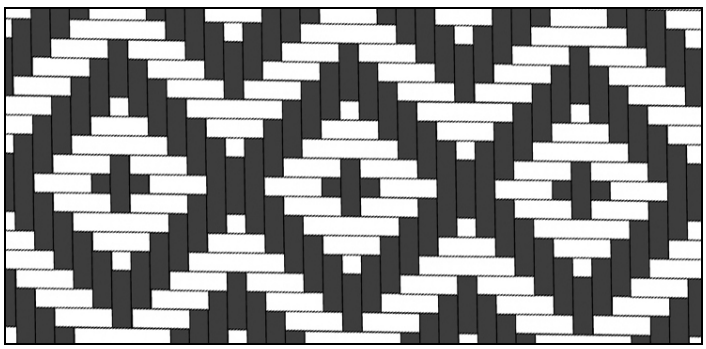
3) & 4) *alamari botameri* « dessin sur la bouche de l’anaconda » (Ka)

Planche 30


5) *ori bolö* « motif serpent » (Ar)


6) *moyu ape* « dos de l’anaconda » (Wi)


7) *pɨ̃awanape* « anaconda monstrueux » (Wi)


8) *datka gama* « peau du boa » (Pa)

Les Wayãpi aussi connaissent deux motifs[220], un représentant les marques sur le dos de l'anaconda (*moyu ape*) et un autre représentant un reptile monstrueux tapis au fond des eaux (*pɨãwanape*) rappelant le mythe contant l'origine des motifs vus sur cet être monstrueux (Gallois, 2002), qu'un ancien de Trois-Sauts a nommé *moyukupe'a.* Mais ne représente-t-il pas non plus les serpents monstrueux ou « couleuvre du fond des eaux » cachés dans les remous de certaine chutes ou sauts du haut Oyapock comme le rapporte les Wayãpi et que Coudreau considère comme de mythiques gardiens (Coudreau, 1893: 303) ?

Un seul motif wayana, *ëkëi hakëne tuputpëjem*, représente un serpent à deux têtes mais je n'ai pu l'observer car il semble rarement tressé. Le motif palikur, *datka gama*, représente les écailles du *boa constrictor* (*datka wasiune*) en forme de losange se joignant par leurs sommets sur une même ligne. Ce motif pouvait auparavant décorer le visage (Nimuendaju, 1926), aussi bien que les calebasses ; en effet de nombreux motifs palikur sont communs à la vannerie et aux calebasses. De même, chez les Kali'na où il existe une correspondance entre motifs à vannerie et motifs à poterie.

Comme je l'ai discuté plus haut l'anaconda est très souvent à l'origine des motifs aux constructions symboliques et métaphoriques de la plupart des peuples amazoniens. Il n'est donc pas étonnant de retrouver sa représentation dans chacun de leurs corpus iconographiques. On retrouve sa présence dans le répertoire graphique d'une grande majorité des peuples amazoniens (Déléage, 2007), notamment chez les peuples voisins que sont les Tilio et les Waiwai (Yde, 1965; Frikel, 1973). Plus largement en Amérique il est le symbole de la fertilité et est souvent lié à l'eau (Mundkur, 1976).

Comme je l'ai montré plus haut, l'origine des motifs chez les Kali'na est liée soit à l'anaconda, soit à une tortue mythique. Il n'empêche que les serpents ont une place primordiale chez eux, comme chez les Arawak-Lokono d'ailleurs. En effet, le peuple kali'na et plus largement, semble-t-il, de nombreux peuples Karib (Roth, 1915; de Goeje, 1943; Delawarde, 1980) sont issus de la décomposition du cadavre d'un anaconda (Roth, *ibid*.). De plus chez les Kali'na et les Arawak, il existe un esprit des eaux très puissant nommé *okoyumo* en kali'na et *ori-yu* en arawak ressemblant à un anaconda géant. Celui-ci est dangereux pour les femmes en période menstruelle, il risque de les avaler ou de les séduire si elles s'approchent d'un cours d'eau, d'où leur réclusion pendant cette période et l'interdiction de

[220] De nombreux motifs corporels représentant des anacondas ou autres serpents sont connus chez les Wayãpi du Brésil (Gallois, 2002).

se laver dans un cours d'eau (Roth, 1915)[221]. *Okoyumo* est considéré comme le plus dangereux des esprits, il se métamorphose à volonté et peut prendre la forme d'un homme, d'un serpent, d'une grenouille ou même d'un bout de bois pourri (Ahlbrinck, [1931] 1956). On retrouve à nouveau le thème de la métamorphose chez ces reptiles muant régulièrement. Notons de surcroît que *okoyumo* est en relation avec l'*ori :no akɨlɨ*, esprit de l'argile, vivant lui aussi dans le monde aquatique (Vredenbregt, 2002). Plus largement, ce sont de nombreux serpents que craignent les Kali'na (Delawarde, 1966).

Alamari est un autre anaconda mythique fort important chez les Kali'na car il est un esprit *takini* (*Brosimum acutifolium*), arbre de la famille des Moracées dont les chamanes utilisent le latex hallucinogène lors de leur rite d'initiation. Cet animal est de dimension extraordinaire car « *il couvre entièrement les branches [du fromager] avec ses anneaux, de telle façon qu'on ne voit plus rien de l'arbre lui-même* » (Ahlbrinck, [1931] 1956: 96). Il vit sur le *takini* mais aussi sur le fromager (*Ceiba pentendra,* arbre également sacré) ; il est le père (*yumu*) ou l'esprit (*akɨlɨ*) de ces arbres (de Goeje, 1943). C'est aussi grâce à ses cendres que les Kali'na se procurèrent leurs plantes magiques ou charmes nommés *tulala*[222]. Ahlbrinck raconte comment les ancêtres des Kali'na tuèrent et brûlèrent l'anaconda *alamari* qui avait avalé une femme indienne qu'il avait séduite puis épousée. Ils saupoudrèrent ses cendres sur des plantes tubéreuses à partir desquelles, depuis, sont préparés les charmes (Grenand, 1989; Ahlbrinck, [1931] 1956). En plus d'attirer le gibier ces charmes peuvent aussi permettre de contrôler la foudre, les éclairs, le tonnerre et la pluie (Roth, 1915). De même, chez les Arawak, des cendres du serpent gigantesque *oroli* germèrent toutes sortes de plantes tubéreuses « *dotées de qualités particulières rendant propres à la préparation des charm*es » (de Goeje, 1943).

Mais l'anaconda est aussi à l'origine de la couleur du plumage des oiseaux, thème bien connu en Amazonie. D'après les Kali'na et les Arawak les oiseaux se colorèrent les plumes avec des petits morceaux de sa peau irisée (*ibid*.) ou, d'après les Wayãpi, avec à sa fiente, elle aussi multicolore (Grenand F., 1982a). Chez ces derniers, ce reptile et l'arc-en-ciel sont aussi liés car après avoir été tué par les oiseaux, l'anaconda se transforma en arc en ciel, l'un des deux noms de celui-ci étant *moyu*, anaconda (Grenand, 1989). Pour les Wayãpi il existe un interdit de chasse absolu sur cet animal (Grenand, 1980) considéré comme le maître des eaux

[221] Ainsi que nous le content les Wayãpi et les Kali'na, l'anaconda est aussi le parangon du séducteur (Grenand, 1989; Ahlbrinck, [1931] 1956).
[222] Ces plantes médicinales et magiques sont essentiellement composées de *Caladium*, groupe d'Aracées terrestres. Elles sont connues par tous les groupes amérindiens de Guyane (Grenand *et al.*, 2004).

puisqu'il a donné naissance à l'arc-en-ciel (Grenand F., 1982a) ; d'ailleurs, tuer un anaconda engendrerait un déluge.

e) Les amphibiens

Neuf motifs symbolisent des grenouilles et des crapauds : ce sont majoritairement des motifs figuratifs et seuls les Palikur et les Wayana tressent des motifs stylisés représentant des traces de corps de batracien[223] (cf. planche 31).

Les Palikur tressent la trace de poitrine de la « rainette patte d'oies » (*Hyla boans*, Hylidés), *rua-rua aduk-ap*, selon une ligne de petits rectangles accolés. Les Wayana représentent, eux, le « dos de la dendrobate» (*Dendrobates tinctorius*), *opak jalita*, par un motif composé de quatre triangles se joignant par leur sommet de manière centrale, ainsi que « le ventre du têtard », *kolom kolom weteputpë* représenté par des losanges concentriques.

Un motif wayana, trois kali'na, un wayãpi et un arawak représentent de manière figurative différentes grenouilles et crapauds, les membres supérieurs et inférieurs dépliés. Le motif wayana est nommé *kuto* (*Hyla boans*, Hylidés) ou *pipak*[224], l'arawak symbolise le crapaud *sibero*, *bull frog* (Fanshawe, 1949) et le motif wayãpi est nommé *kɨto*, grenouille patte d'oie (*Hyla boans*, Hylidés) ou *alulaãnga*, « comme le crapaud *alu* » (*Pipa pipa*, Pipidés).

Les Kali'na distinguent, eux, trois motifs figuratifs qu'ils tressent sur leurs vanneries[225]:

- *kupipi* : Ce motif représente la grenouille *Leptodactylus fuscus* (Leptodactylidés) avec les pattes repliés, ce motif est toujours représenté avec le serpent *alamari* prêt à la dévorer.
- *pilitiala* : Ce motif symbolise un crapaud noir de forêt (*Bufo cf. typhonius*, Bufonidés) dont on peut voir les œufs agglutinés dans l'eau (Ahlbrinck, [1931] 1956). Le motif est plus petit que le précédent.
- *pololu* : C'est le crapaud *Bufo marinus* (Bufonidés), mais c'est aussi un nom générique pour grenouille et crapaud (*ibid.*). Son motif est plus gros que les précédents.

[223] Les pétroglyphes présents en Guyane symbolisent principalement des batraciens et des serpents (Rostain et Leroux, 1990) témoignant de l'ancienneté de ces sources d'inspiration.
[224] Van Velthem (1998) a relevée le nom de *kwa kwa* pour ce motif chez les Wayana du Brésil.
[225] D'après Ahlbrinck, les Kali'na peignent aussi sur leurs poteries de nombreux motifs symbolisant des grenouilles et crapauds : *wareko* (*Pseudis paradoxa*, Pseudidés), *kɨto* (*Hyla boans*, Hylidés) et *poloru* (*Bufo marinus*, Bufonidés).

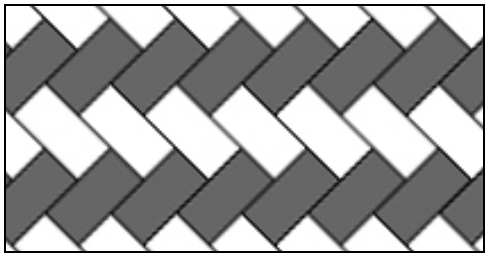
Les Waiwai représentent également dans leur répertoire graphique une grenouille nommée *kiripapa* (Yde, 1965).

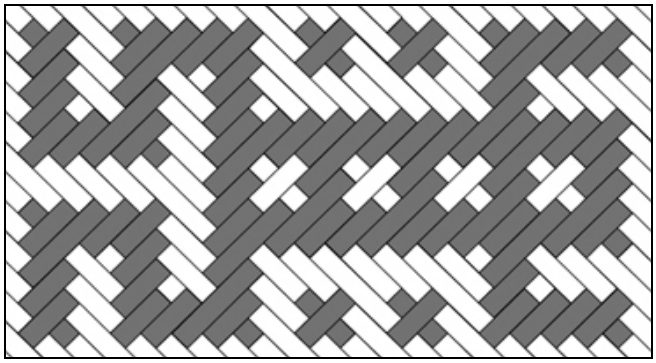
Pour beaucoup de peuples karib (Chaimas, Cumanagoto, Tamanaco), la grenouille était le dieu des eaux et les Cumanagoto ne tuaient jamais une grenouille mais la traitaient comme un animal domestique (Roth, 1915). De même les Kali'na ne tuent jamais d'amphibiens car le crapaud, *pololu tamuru* (grand père crapaud) est leur protecteur céleste, d'après Ahlbrinck : « *Quand après sa mort, l'homme suit le chemin qui mène au ciel, il rencontre le protecteur des crapauds ; celui-ci l'attend, assis au milieu du chemin. Si l'homme, pendant sa vie, a maltraité une grenouille ou un crapaud, porolu tamuru, qui ne l'ignore pas, vengera ses animaux. Le protecteur des crapauds ne vous donnera pas d'eau pour vous désaltérer lorsque vous serez mort. Mais si au contraire, vous avez toujours été bon pour les crapauds et les grenouilles, alors le protecteur viendra vous apporter de l'eau, après quoi il retournera auprès de Dieu* » (Ahlbrinck, [1931] 1956: 372).

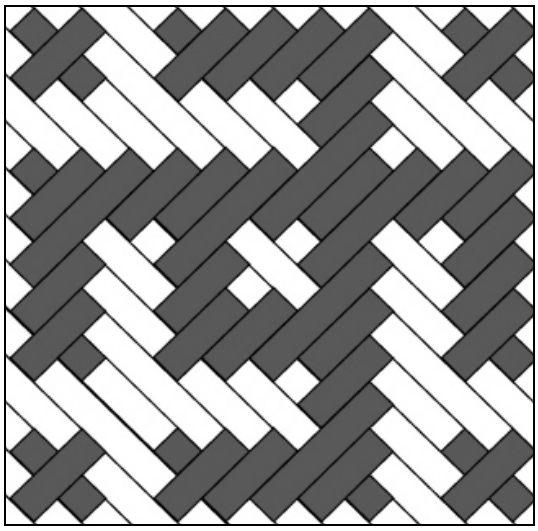
Chez les Arawak, *sibero ïya*, grand-père crapaud est le père de l'agilité (de Goeje, 1943) d'ailleurs, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, il peut donner sa forme au treillis en vannerie utilisé pour le rite de passage d'imposition des fourmis. Ainsi l'agilité de l'animal sera transmise à la jeune fille qui aura subi courageusement ce rite douloureux. D'autre part les pierres ou minéraux taillés ou gravés en forme de grenouille sont courantes dans le plateau des Guyanes et elles servaient à jeter des sorts chez les Arawak du Guyana d'après Roth (1915).

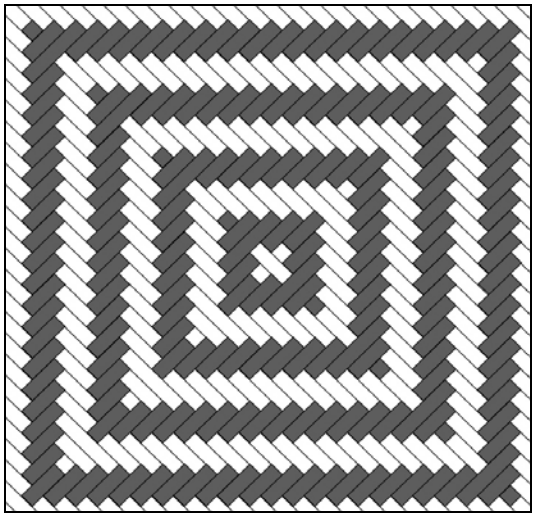
Pour les Wayãpi aussi, les amphibiens sont importants, car en plus d'être chargés de symbolisme ils ont également un intérêt économique (seize espèces sont consommées dont la grenouille *alu*) et écologique, quatre grenouilles marquant les saisons comme par exemple le chant de la grenouille *kɨto* qui annonce la grande saison sèche (Lescure *et al.*, 1980). Au niveau du symbolisme, un des clans formateurs de l'ethnie tient son nom de la grenouille *mulu* (*Leptodactylus pentadactylus*) et dans le mythe sur l'origine des hottes de portages, F. Grenand (1982) opère un rapprochement entre les âmes des morts, la hotte et les batraciens, souvent animaux nocturnes. De plus, notons qu'un motif facial symbolise le dessin dorsal de la grenouille *kunawalu* (*Phrynohias resinifictrix*, Hylidés), grenouille que l'on retrouve dans un mythe wayãpi et qui a la singularité d'être une grande magicienne et de se transformer en jaguar (Lescure *et al.*, 1980).

Planche 31 - Les amphibiens


1)


2)


3)


4)

1) *rua-rua aduk-ap* « trace de la poitrine de la rainette patte d'oies » (Pa)
2) *Kupipi* « grenouille sp. » (Ka)
3) *kuto* (Wa), *sibero* (Ar), *k~~i~~to* (Wi) « grenouille sp. »
4) *kolom kolom weteputpë* « ventre du tétard » (Wa)

Ajoutons enfin, que ces motifs représentant des grenouilles ont attiré l'attention du voyageur Jules Crevaux qui note que « *les Galibis, les Roucouyennes*[226] *et les Oyampis en représentent journellement sur leur pagaras, leurs poteries ou sur leur peau*» (Crevaux, [1883] 1993: 180).

f) Les poissons

Il n'est pas non plus étonnant de rencontrer de nombreux motifs ayant trait aux poissons chez ces peuples vivant près des fleuves ou de l'Océan et qui basent une bonne part de leur alimentation sur la pêche. Huit motifs de vannerie sont liés aux poissons, en plus du point de vannerie bien connu nommé « écaille d'atipa » par les Kali'na, les Arawak, les Palikur[227], les Créoles, les Aluku et les Teko (voir plus haut). Les Palikur représentent les écailles d'un petit poisson cichlidé (*Crenicichla saxatilis*), motif nommé *uutaap*, et les Teko un motif figuratif du nom générique *pila*, poisson. Les Wayana et les Wayãpi connaissent eux plusieurs motifs différents (cf. planche 32).

Les motifs wayana liés aux poissons sont au nombre de trois :

- *ëtpa pitpë* : « écaille d'atipa grand bois (*Callichthys callichthys*) », c'est un motif stylisé en ligne brisée.
- *irikai* : « poisson (*Corydoras* spp.)», ce motif figuratif représente un petit poisson.
- *kulupitpë* : « écaille du poisson *kulu* », motif non observé.

Les Wayãpi en tressent également trois :

- *alapo* : motif en écaille de poisson bicolores représentant les lignes colorées de la gymnote, *Gymnotus carapo.*
- *paku kãnge* : « vertèbres du poisson pacou, *Myletes pacou.* » aussi nommé *pila kãnge* « vertèbres de poisson », ce motif stylisé est fait de lignes en quinconce.
- *pilalaãnga* : « image du poisson», *pila* est le terme générique pour poisson. Ce motif figuratif représente un poisson, c'est le même que le motif *irikai* wayana ou *pila* teko.

Différents dessins corporels symbolisent aussi des poissons chez les Wayãpi, tels *pila* et *pilakãnge* (Grenand, 1989).

[226] Ancien nom désignant le peuple wayana.
[227] Un motif du même nom, *kareu mah-ap*, « écailles d'atipa », décore aussi les calebasses palikur.

En outre, le pacou est le poisson le plus prisé des Wayãpi et les poissons sont très importants dans le régime alimentaire des Wayãpi, Teko, Wayana et Kali'na ; rappelons cependant que l'importance des poissons dans l'alimentation des Amérindiens du sud de la Guyane est relativement récente au regard de leur passé de forestier (Grenand, 1980). Paradoxalement, un peuple éminemment lié à l'Océan depuis très longtemps, comme les Kali'na, ne connaît pas de motifs représentant des poissons.

g) Les tortues

Les tortues avec sept motifs, sont aussi présentes dans l'iconographie des Amérindiens de Guyane (cf. planche 33). Six de ces motifs représentent la carapace de la tortue terrestre (*Geochelene denticulata*), tous les groupes, sauf les Wayana[228], connaissant ce motif. Les Arawak le nomment, *ikuri bolö*, les Kali'na, *wayam nganameri*[229], les Palikur, *wayam mah-ap*[230], les Teko, *toti pilet*, et les Wayãpi, *yãwipile* ; ces derniers connaissent une variante plus petite de ce motif nommée *yãwipilemiti.* Tous ces motifs sont sensiblement les mêmes et représentent, de manière stylisée à l'aide de carrés accolés, la carapace de la tortue.

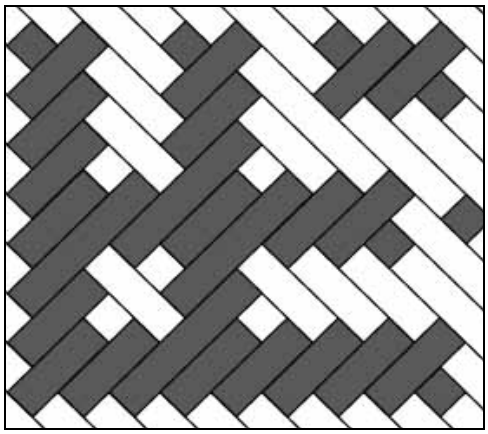
Seuls les Kali'na représentent de manière figurative une tortue marine, la tortue verte (*Chelonia mydas*) nommée *kada :lu*. L'esprit de cette tortue, n'apparaissant que la nuit, est considéré comme un animal malfaisant par la tradition kali'na ; il existe d'ailleurs un interdit sur la consommation de la chair des tortues marines (Collomb, 2006).

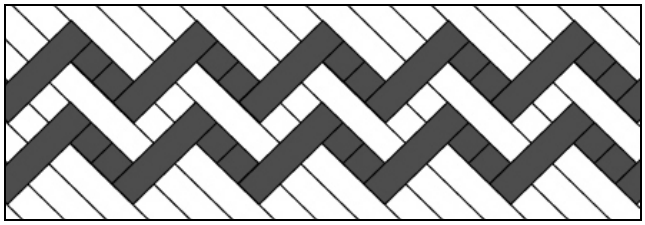
Comme l'évoque le mythe rapporté plus haut et collecté par de Goeje, chez les Kali'na les premiers motifs ont été vus à l'intérieur de la carapace d'une tortue terrestre mythique. Dans les contes animaliers, la tortue terrestre est toujours décrite comme un animal plus rusé que le daguet ou le jaguar et elle est l'héroïne de nombreuses histoires amérindiennes (Ahlbrinck, [1931] 1956) mais aussi créoles (Lohier, [1960] 1980).

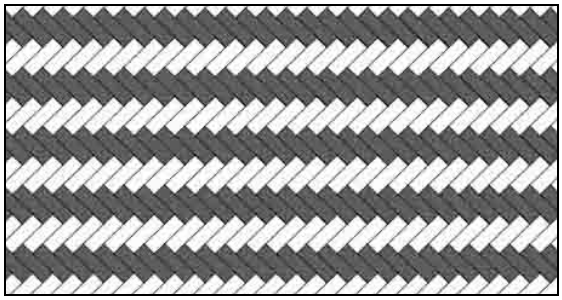
Chez les Wayãpi, la tortue symbolise la sagesse et la ruse ; d'après Grenand (1980) elle était jadis une grande musicienne qui devint muette le jour où elle avala sa flûte. De plus, le sang de la tortue, attirant les esprits, est particulièrement dangereux pour l'homme et particulièrement pour les chamanes.

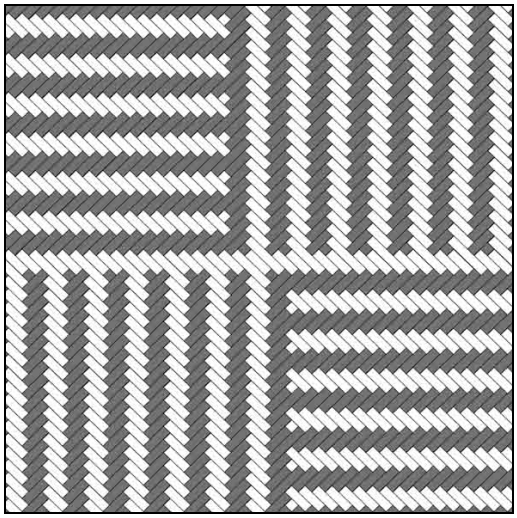
[228] Van Velthem (1998) a relevé un motif représentant la tortue *puupú* chez les Wayana du Paru de l'Est (Brésil).
[229] D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), un autre motif de vannerie lié à la tortue terrestre existe, il s'agit de *wayamu pipo*, carapace de la tortue. Ce motif est une variante de *wayamu nganameri.*
[230] Ce motif orne également le bord de leurs calebasses.

Planche 32 – Les poissons


1)

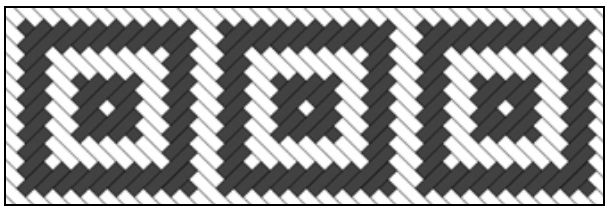

2)


3)


4)

1) *pilalaãnga* « image de poisson » (Wi), *pila* (Te), *irikai* (Wa) « poisson sp. »
2) *ëtpa pitpë* « écaille d'atipa grand bois » (Wa)
3) *alapo* « gymnote » (Wi)
4) *paku kãnge* « arrêtes du poisson pacou » (Wi)

Planche 33 – Les Tortues


1)

1) *ikuri bolö* (Ar), *wayam nganamer~~i~~* (Ka), *wayam mah-ap* (Pa), *toti pilet* (Te), *yãwi pile* (Wi) « carapace de tortue »

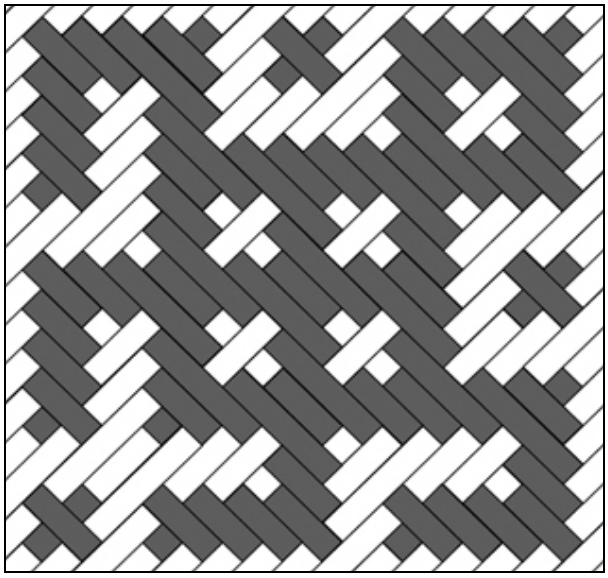
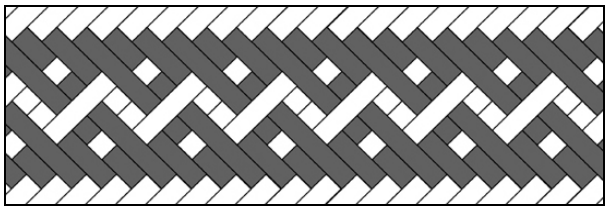
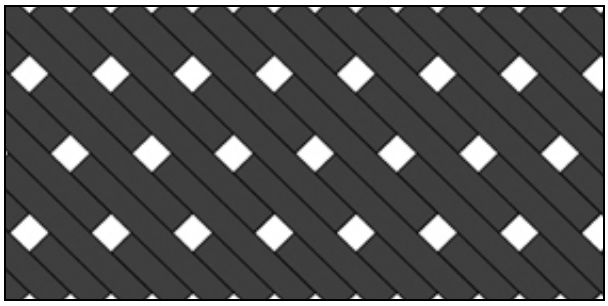

2) *kadalu* « tortue verte » (Ka)

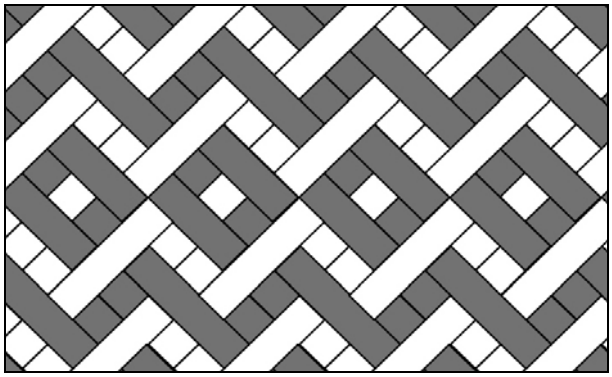
Planche 34 – Les Gastéropodes



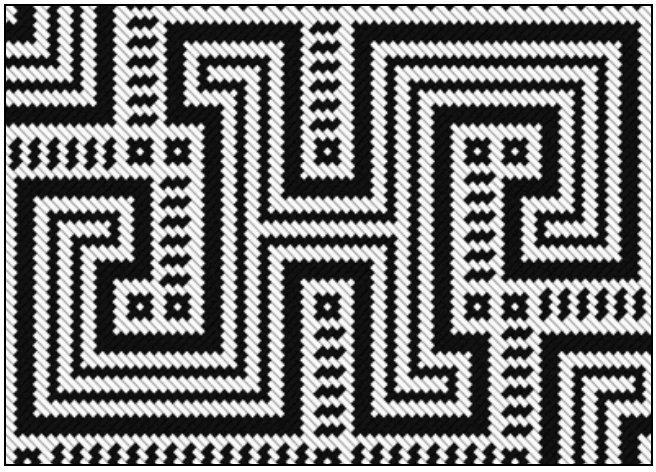
1) *warasus ahin-ap* (Pa), *matjuni emal~~i~~* (Ka) « chemin ou trace du bigorneau »



2) *matjuni imo* « ponte du bigorneau » (Ka)



3) *matjuni botamer~~i~~* « cloaque ou bouche du bigorneau » (Ka)



4) *kuweimë* « escargot monstrueux » (Wa)

h) Escargot et autres gastéropodes

Les motifs représentant des gastéropodes sont au nombre de sept (cf. planche 34). La plupart de ces motifs, propres aux peuples côtiers, représentent les traces du petit bigorneau *mantuni* (*Zebrina* spp.). Les Palikur et les Kali'na représentent la trace laissée par ce mollusque, motif qu'ils nomment respectivement *warasus ahin-ap*[231] et *matjuni emali*[232], trace symbolisée par une ligne brisée. Les Kali'na connaissent également deux autres motifs liés à ce bigorneau qu'ils appellent *matjuni botameri*, « cloaque ou bouche du *mantuni* », et l'autre *matjuni imo*, « ponte du *mantuni* ». Le premier est représenté par de petits losanges et le second, souvent associé au premier, par des petits points blancs sur fond noir. Les Kali'na représentent aussi la trace d'un escargot d'eau douce plus gros, le *kuwe*, les Wayana symbolisant ce même gastéropode avec un motif géométrique qu'ils nomment *kuweimë*. Les Teko représentent, eux, « la queue de l'escargot » *tamatsi'ã luwadj.*

D'après Ahlbrinck, les *mantuni* sont des bigorneaux comestibles très prisés des enfants kali'na comme de ceux des Palikur (P. Grenand, com. pers.). Ils sont très présents sur tout le littoral guyanais. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), l'escargot *kuwe*, est lui aussi comestible et une corbeille, *kuwe y eni*, servant à sa récolte était tressée. Il signale, également que le « petit sablier » sur les *yamat :u* est nommé *i kuwe ri* alors que pour cette forme nous avons recueilli le terme de *pala-mala*, papillon.

Pour les Wayana le *kuwele* est un gros escargot aquatique. Dans un mythe, leur démiurge Kuyuli a pu échapper à des montres aquatiques, *ipo*, qui voulaient le dévorer en se cachant sous la coquille de ce gastéropode géant (Chapuis et Rivière, 2003). De Goeje (1941) décrit le *kuweimë* comme un *tuna-kaikui*, un jaguar aquatique mythique.

i) Oiseaux, mammifères, reptiles, insectes et autres

Les différentes catégories que l'on vient d'énumérer représentent plus de 60% de l'iconographie animale dans la vannerie guyanaise. Mais beaucoup d'autres animaux ornent aussi les vanneries.

En premier lieu nous trouvons des motifs symbolisant des oiseaux (cf. planche 35) comme, chez les Wayana, le « nid de l'oiseau *alikweu* » (*Pipra erythrocephala*), *alikweu upo*,

[231] Les Palikur ornent également leurs calebasses avec le même motif qu'il nomme aussi *warasus weuni.*
[232] Les Kali'na décorent le rebord de leur poterie avec ce motif (Ahlbrinck, [1931] 1956).

le « bandeau frontal de la perdrix »[233], *ololo umuit*, ou l' « œil de l'oiseau *owoli* » (*Trogon viridis*), *owoli ewu*. Les Wayãpi et les Teko tressent un même motif symbolisant un « pied d'oiseau », *wɨlaɨe*[234] en wayãpi, *wakurapɨ* en teko. Les Kali'na, quant à eux, représentent un héron mythique, *akuwamay*, dont on reparlera plus bas, ainsi qu'un motif stylisé représentant le « cou de l'onoré rayé » (*Tigrisoma lineatum,* Ardeidés), *onole bamɨlɨ*. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), dans un mythe, cet oiseau est une des femmes (avec le jaguar, le pécari à lèvre blanche, le petit martin pêcheur et l'oiseau cassique) de l'*awari* ou opossum (*Didelphys marsupialis*), et le cri de cet oiseau ressemble au feulement du jaguar.

Les Palikur connaissent aussi un motif figurant le « front du perroquet », *udep kwikwi*. Un seul motif par contre est lié aux rapaces, animaux pourtant importants dans le chamanisme. Les Wayãpi symbolisent le « nid des rapaces », *tawato lo waitɨ* par de grands losanges concentriques[235].

Deux motifs kali'na recensés par Ahlbrinck ([1931] 1956) représentent des estomacs d'oiseaux : *ara'arɨ popuru*[236]*,* « estomac du toucan araçari » (*Pteroglossus aracari*), et *marai popuru*, « estomac du marail » (*Penelope marail*).

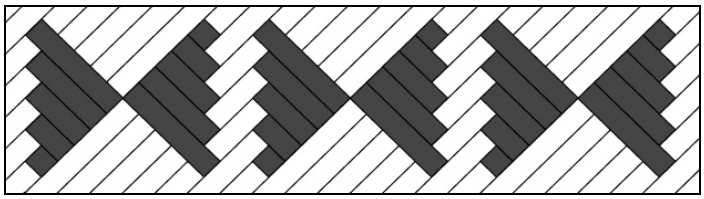
Les charognards urubus sont aussi présents dans l'iconographie avec quatre motifs différents. Les Palikur connaissent deux motifs stylisés liés à ces animaux : *isuu dev-ap* « front de l'urubu » (*Coragyps atratus*), et *makawem avah-ap*, « front ? du vautour pape » (*Sarcoramphus papa*).

Les Teko représentent, eux, un urubu les ailes déployées de manière figurative nommé *ɨlɨwɨ tzepe'e* « urubu, *Sarcoramphus papa*, qui se chauffe les ailes » ; ce motif, aussi nommé *tzilolo tzepe'e* « hirondelle qui se chauffe les ailes » ressemble au motif *masuwili* des Wayãpi. Ces derniers connaissent un motif nommé *uluwu pepokã* « ailes de vautour pape » (*Sarcoramphus papa*), mais celui-ci n'est tressé que par quelques wayãpi de Camopi.

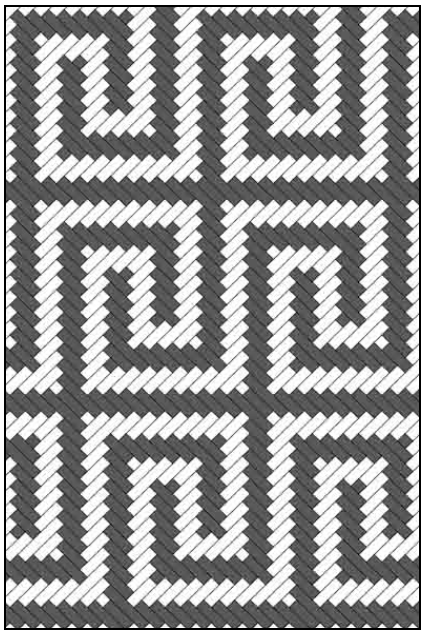
L'urubu est important dans la pensée mythique de ces peuples, comme nous l'avons déjà montré pour les Palikur et les Teko chez qui les motifs ont été recueillis par un héros mythique sur le corps d'une femme urubu à deux têtes (Fortino et Felicio Iniacio, 2005). Chez les Amérindiens de Guyane, l'urubu à deux têtes, vivant dans le monde céleste, est un auxiliaire du chamane. Enfin, chez les Wayãpi, le vautour pape est aussi le maître du feu qui

[233] D'après Chapuis, chez les Wayana, la perdrix *ololo* est un esprit important qui peut se métamorphoser en homme (Chapuis et Rivière, 2003).
[234] *Wɨla* est le terme générique pour oiseau.
[235] Rappelons que chez les Wayana, *pija ewu* l' « œil de l'aigle-harpie » est aussi le nom d'une maille de vannerie ajourée.
[236] C'est le nom donné à la ligne séparant deux « sabliers » ou « papillon », motif nommé *kuwe* par Ahlbrinck, sur le dessus d'un *yamat :u* (Ahlbrinck, [1931] 1956).

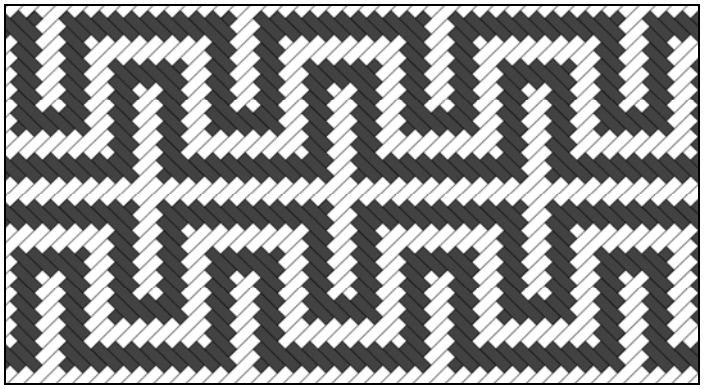
Planche 35 – Les Oiseaux



1) *ololo umuit* « bandeau frontal de la perdrix » (Wa), *ara'ar~~i~~ popuru* « estomac du toucan » (Ka)

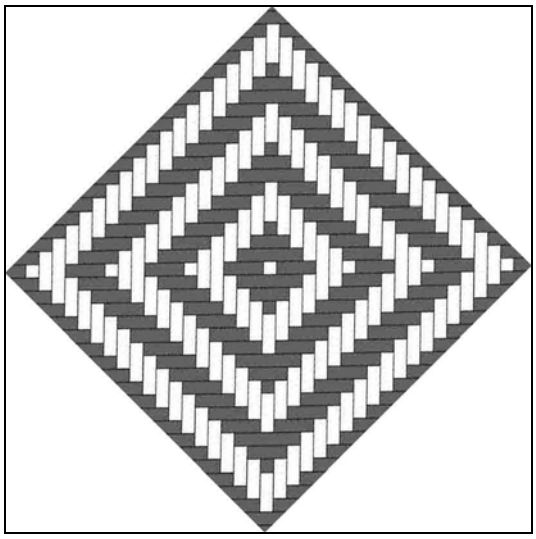


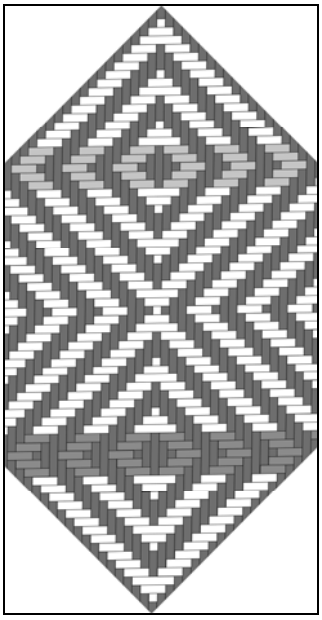
2) *w~~i~~la~~i~~e* (Wi), *wakurap~~i~~* (Te) « pied d'oiseau »



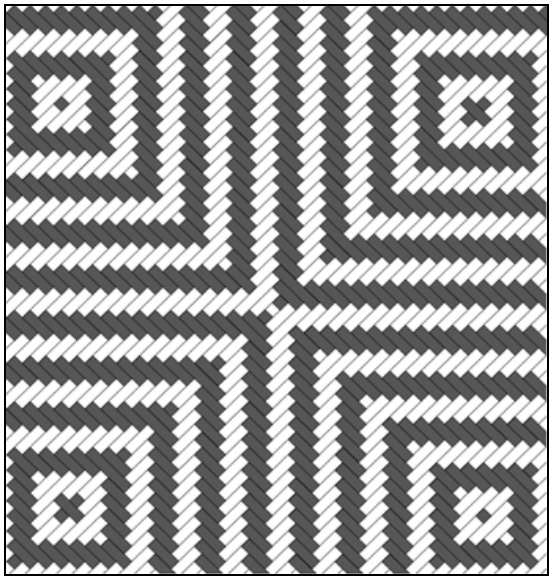
3) *onole bam~~i~~l~~i~~* « cou de l'onoré rayé » (Ka)

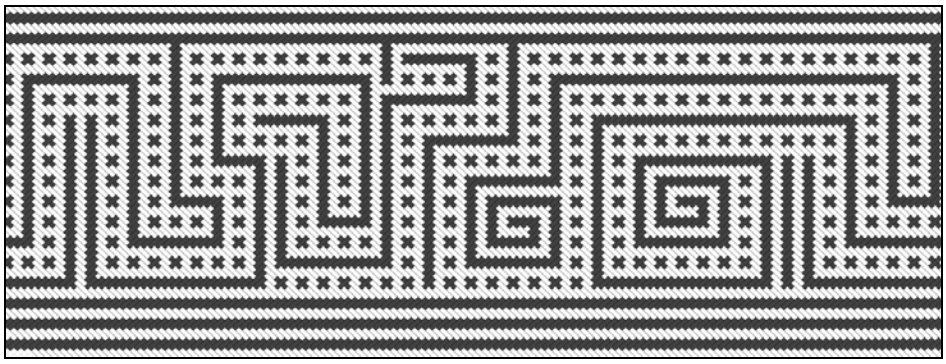
Planche 35


4)


5)

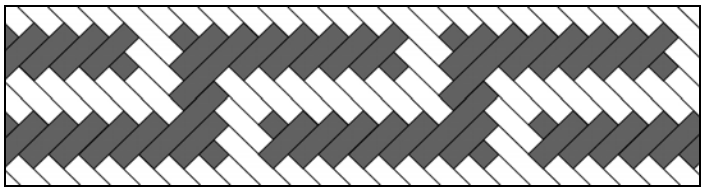
4) *tawato lowaiti* « nid des rapaces » (Wi)
5) *isuu devap* « front de l'urubu » (Pa)

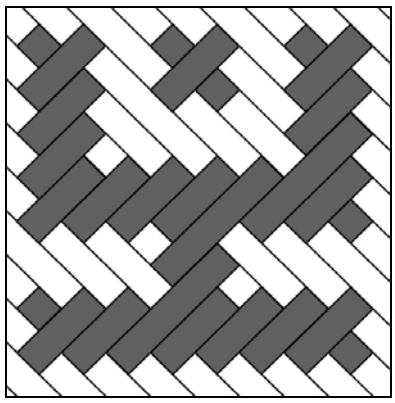

6) *makawem avah-ap* « front du vautour pape » (Pa)

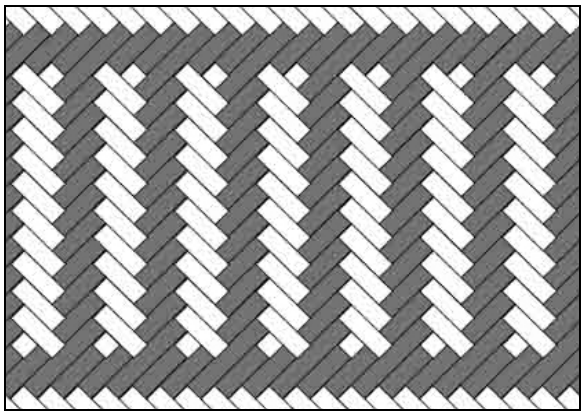

7)

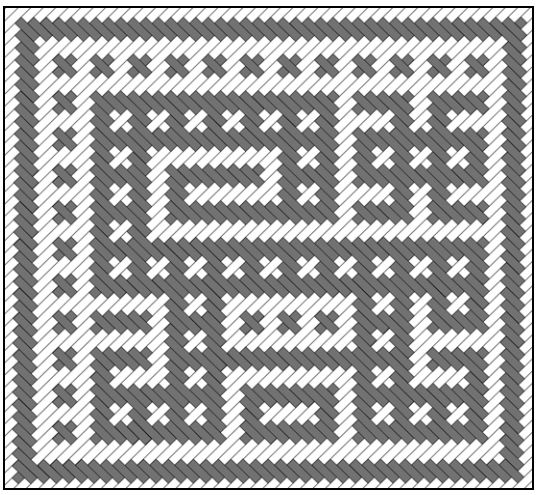
7) *uluwu pepokã* « ailes du vautour pape» (Wi)

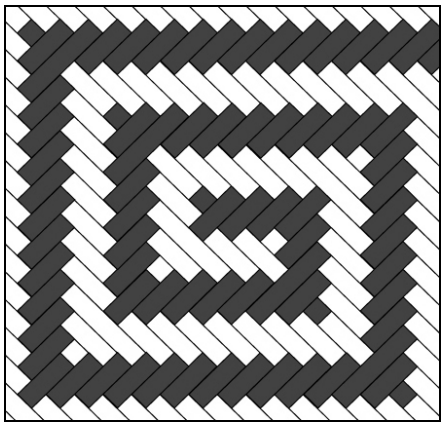
Planche 36 – Les mammifères

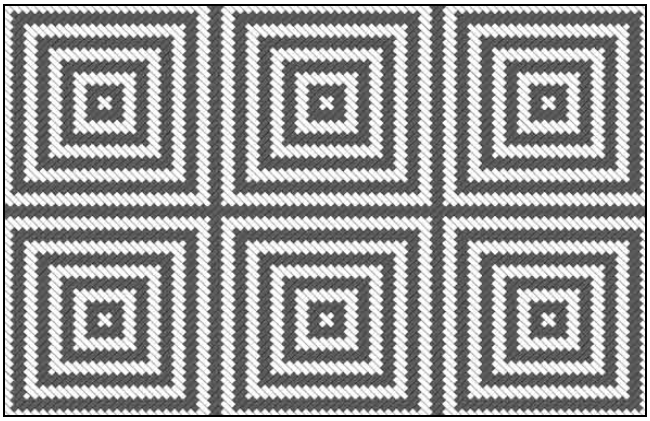

1)


2)


3)


4)


5)


6)

1) *kusari ekunal~~i~~* « genoux du daguet rouge » (Ka), *pasi mekun* « poignet de l'acouchi » (Wa)
2) *kusari lemed~~i~~li* « cornes du daguet rouge » (Ka)
3) *kaliaku ayule* « poitrail du daguet gris » (Wi)
4) *alawada* « singe hurleur » et *moyoway* « araignée », en haut à droite (Ka)
5) *watkë wililin* (Wa), *kaïluwet* (Te) « queue enroulée de macaque »
6) *maipuli ewu* « œil de tapir » (Wa)

en a été dépossédé par le hibou grand duc de Virginie (*Bubo virginianus*) et offert aux hommes (Grenand F., 1982a).

Les daguets, *Mazama* spp., sont des petits cervidés présents dans l'iconographie avec quatre motifs (cf. planche 36). Les Kali'na en connaissent trois, dont une représentation figurative du « daguet rouge » (*Mazama americana*) en entier, *kusari*, et deux autres représentant les « genoux du daguet rouge », *kusari ekunalɨ*[237], ou ses « cornes, » *kusari lemedɨlɨ*[238]. Les Wayãpi symbolisent quant à eux le « poitrail du daguet gris » (*Mazama gouazoubira*), *kaliaku ayule*. Les Waiwai ornent souvent leur pagara avec un motif figuratif représentant la biche (Roth, 1929 ; Fock 1963)

En Guyane, la chair de ces gibiers est très prisée et seuls les Wayana s'interdisent de chasser et consommer le daguet rouge. Les Kali'na utilisent aussi la peau du daguet rouge pour confectionner leur tambour cérémoniel. Pour ces derniers, les cervidés sont généralement considérés comme des morts réincarnés et dans les mythes l'esprit de la forêt a souvent à faire au cerf (de Goeje, 1943 : 63). D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), dans le vocabulaire kali'na on retrouve beaucoup de noms empruntés à cet animal et il ajoute que, dans leurs contes, la biche appartient à la catégorie des animaux « faibles », la tortue étant plus rusée que lui.

Les singes ne sont représentés que par quatre motifs différents : les Arawak-Lokono représentent un motif figurant un macaque (*Cebus apella*), *fudji bolö* et les Kali'na[239] figurent pour leur part le singe hurleur (*Alouatta seniculus*), *alawada,* tandis que les Teko et les Wayana symbolisent, par un motif en spirale, la « queue enroulée du macaque » : *meku watkë wililin* en wayana et *kaïluwet* en teko. Ce même motif est également tressé par les Tirio sous le nom d'*arimarókü*, « queue du singe araignée » (Frikel, 1973). Il est intéressant de signaler que le motif nommé *alawada* par les Kali'na existe chez les Waiwai, autre groupe karib, où il porte le nom de « grand paresseux », *wayamá* (Yde, 1965).

Les Wayana tressent également des motifs représentant d'autres mammifères comme la « loutre géante » (*Pteronura brasiliensis*), *awawa*, l' « œil du tapir » (*Tapirus terrestris*),

[237] Ce motif orne aussi les poteries et les bancs kali'na.
[238] Ahlbrinck ([1931] 1956), nomme ce motif *kusari upupumbo*, « bois du cerf ».
[239] Ahlbrinck (*ibid*.), cite le motif *meku emara-rɨ* représentant les organes sexuels du macaque. Ce motif semble avoir disparu.

maipuli ewu ou le « poignet de l'acouchi » (*Myoprocta acouchy*), *pasi mekun*[240]. Ce dernier motif, identique au motif « genoux de daguet » des Kali'na, se rencontre également chez les Waiwai (Yde, 1965).

Les reptiles sont aussi présents dans le corpus iconographique puisque des motifs liés à des lézards, au caïman et à l'amphisbène ont été recensés (cf. planche 37).

Quatre motifs représentent des parties de lézard ; les Wayãpi en connaissent deux, un symbolisant le « museau du lézard » *Ameiva ameiva*, *teyusinge*[241] et un autre représentant les os du « lézard grand téjou » (*Tupinambis teguixin*), *yɨkɨlɨwalu kãnge*. Ce même motif est nommé par les Teko *tzekulalu ape,* « dos du lézard grand téjou ». Les Wayana tressent quant à eux un motif identique au *teyusinge* wayãpi du nom de *jojpotï,* « museau du lézard » (*Ameiva ameiva*).

Les Wayana et les Wayãpi représentent également la « poitrine du caïman », motif identique nommé *aliwela*[242] par les Wayana et *yakale lakape pile* ou *yakale pɨsi'a*, « peau du bas-ventre du caïman à front lisse » (*Paleosuchus palpebrosus*) par les Wayãpi.

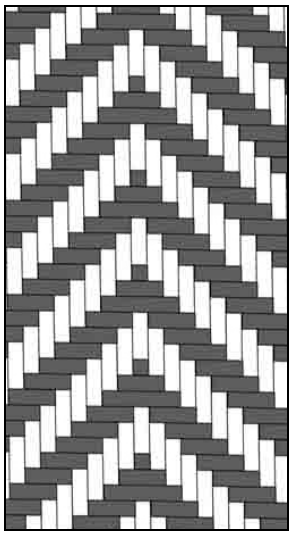
Le curieux lézard fouisseur sans pattes et aveugle ressemblant à une petite couleuvre nommé amphisbène (*Amphisbaena alba*) est représenté par deux motifs. Les Wayãpi et les Teko figurent les anneaux de cet animal terricole, motif nommé *ɨwɨtaolape*[243] en wayãpi et *ɨwɨta'ok* en teko. D'après P. Grenand (1980), les Wayãpi redoutent cet animal pourtant inoffensif : un mythe raconte que cet animal se métamorphosant la nuit en une femme fatale et sexuellement insatiable épuise l'homme tombé sous son charme…

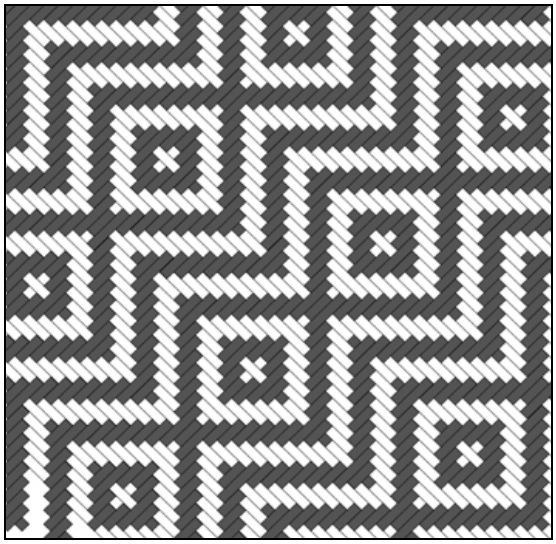
Des motifs représentant des insectes sont aussi tressés. On retrouve ainsi deux motifs sur les fourmis manioc (*Atta* spp.), deux sur les fourmis flamandes, deux sur les araignées et un sur les abeilles.

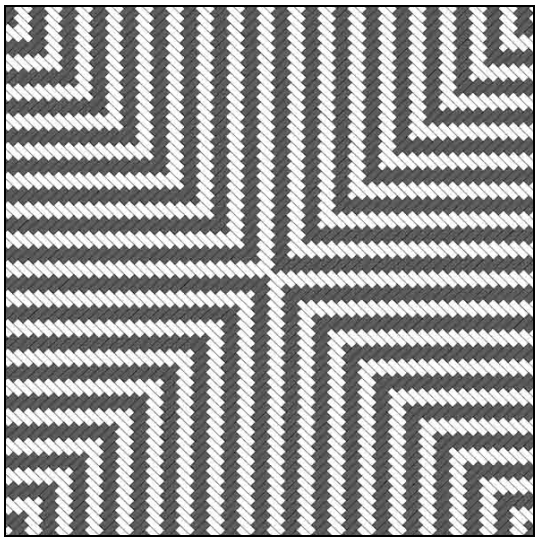
Il n'est pas rare de rencontrer de véritables « autoroutes à fourmis » croisant un layon dans la forêt. Ces pistes dégagées sont parcourues par d'innombrables fourmis portant des petits morceaux de feuilles. Les Kali'na représentent ce « chemin des fourmis manioc »,

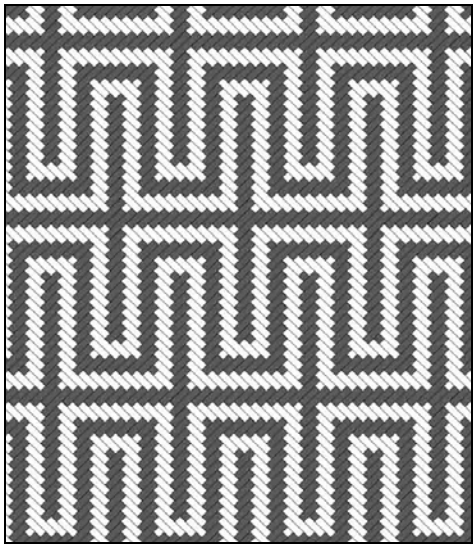
[240] C'est aussi un motif corporel (Hurault, 1968).
[241] Comme nous l'avons déjà vu, un éventail wayãpi porte aussi ce nom, ainsi qu'une variété de nœud de hamac en filet, *saula* (Grenand, 1989).
[242] Ce motif est nommé *kusari pupu,* trace du daguet rouge (*Mazama americana*), chez les Wayana du Paru de l'Este au Brésil (Van Velthem, 1998).
[243] Ce mot est formé de *ɨwɨta*o, amphisbène, *l-,* de et *ape*, dos. Le mot *ɨwɨtao* est lui-même composé du préfixe *ɨwɨ,* terre, et du suffixe *tao,* fourmis processionnaires (*Eciton sp*.), en effet cet animal vivant dans la terre mange ces fourmis (Grenand, 1989). Les Kali'na nomment cet animal *kumako yumɨ*, littéralement père des fourmis maniocs (*Atta* spp.). L'amphisbène est, en effet, réputé pour vivre dans le nid de ces insectes.

Planche 37 – Les reptiles


1)


2)


3)


4)

1) *teyusĩnge* (Wi), *jojpotï* (Wa) « museau du lézard sp. »
2) *yɨkɨlɨwalu kãnge* « os du lézard grand téjou » (Wi), *tzekulalu ape* « dos du lézard grand téjou » (Te)
3) *yakale lakape pile* « peau du bas-ventre du caïman à front lisse » (Wi), *aliwela* « poitrine du caïman » (Wa)
4) *ɨwɨtaolape* (Wi), *ɨwɨta'ok* (Te) « chemin de l'amphisbène »

kumako emali, parsemé de morceaux de feuilles que celles-ci transportent, *kumako niputuka'po*. Les Palikur tressent aussi, mais différemment, le « chemin de ces fourmis », *yaraira ahin-ap*. Ces fourmis sont de véritables pestes s'attaquant aux feuilles des plants de manioc de manière catastrophique (Grenand et Haxaire, 1977). Leur invasion des abattis peut être un facteur non négligeable influant sur la rotation des cultures.

D'autres fourmis sont aussi présentes dans l'iconographie, mais celles-ci, à l'inverse des précédentes, sont recherchées par les hommes. Il s'agit d'espèces utilisées pour l'imposition des nattes à fourmis lors de rites de passage dont j'ai parlé plus haut. Les Kali'na tressent un motif représentant le « dard de la fourmi flamande » (*Neoponera commutata*), *yuku emuru* tandis que les Wayãpi connaissent eux un motif en forme de H nommé *tapia'i lena*[244] de la forme de la vannerie éponyme utilisée pour l'imposition des fourmis.

Les Kali'na tressent également un motif représentant les « alvéoles d'une ruche d'abeille », *wano pengapo.* Les Wayana et les Wayãpi connaissent eux une technique de tressage utilisée pour la presse à manioc nommée *alama uponpë* en wayana et *eiletã* en wayãpi (ce point de vannerie est aussi appelé *alamã kwa*, « trou de l'abeille *alamã* », *Trigona sp.*), ces deux termes signifiant « ruche d'abeilles ». Le point de vannerie wayana ne ferait-il pas référence au nid de ces abeilles *alama* que les jeunes impétrants du maraké ou *tepiem* doivent aller flécher lors de la dernière épreuve de ce rituel (Coudreau, 1893; Hurault, 1968) ? Les Tilio possèdent également un motif nommé *wánö ímo*, alvéole d'abeille et un autre *arama ipo* (Frikel, 1973).

Le miel est chez les Amérindiens de Guyane une ressource en sucre et protéine très importante et ils sont très friands de cette denrée. D'ailleurs les Wayãpi en consomment de nombreuses variétés aux goûts contrastés (Grenand, 1980).

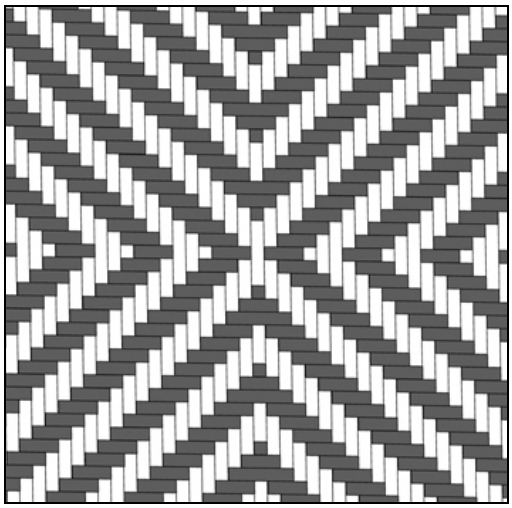
Chez les Kali'na, deux motifs figuratifs symbolisent des araignées, l'un nommé *moyoway* et l'autre représentant une araignée d'eau nommée *tuna abeono*. D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), il existe deux façons de tresser ce motif qui pourrait être lié à une constellation. Les Kali'na connaissent différentes histoires mettant en scène *moyoway* l'araignée, avec le jaguar, la tortue ou le macaque (Magaña, 1987). Les Waiwai représentent un motif identique à *moyoway* mais représentant le scarabée (Roth, 1929).

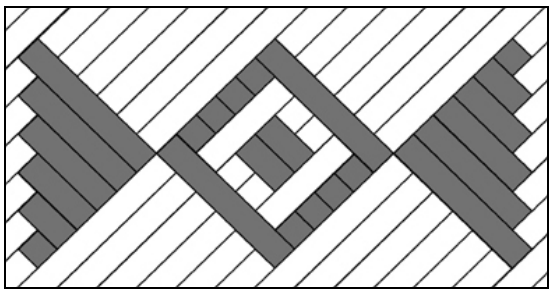
[244] C'est également un motif de peinture faciale et de casse-tête (Grenand, 1989).

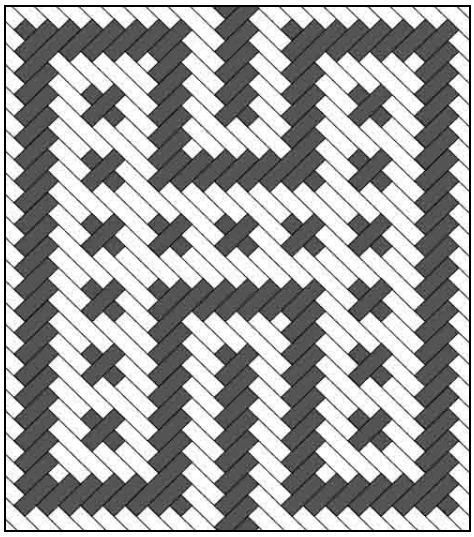
Le crabe est représenté par les Wayana et les Teko. Ce motif géométrique est nommé *sipalat* par les Wayana et *tipoko* en teko. Chez les Wayana *sipalat* est un esprit aquatique (de Goeje, 1941).

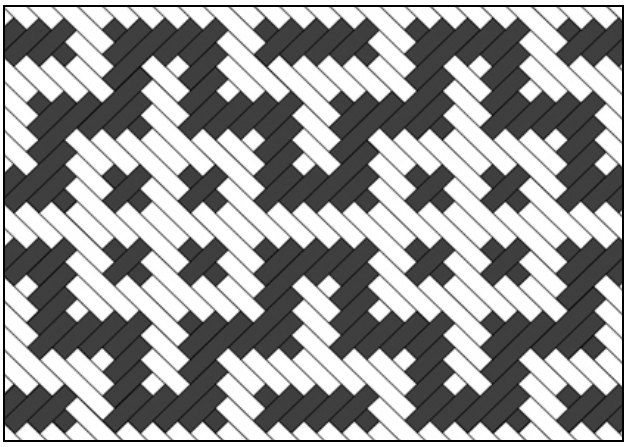
Enfin, les Kali'na représentent un motif figurant un mille pattes, *kumapebe*, ainsi qu'un autre figurant une méduse nommée poétiquement, *palana ebɨlɨlɨ*, littéralement « fleur de l'océan » (*palana*). Comme je l'ai déjà évoqué le motif en sablier m'a été nommé *palam balam* ou « papillon », alors qu'Ahlbrinck ([1931] 1956) appelle ce motif *kuwe*, « escargot d'eau ».

Planche 38 –Insectes, araignées, crabes et mille-pattes


1)

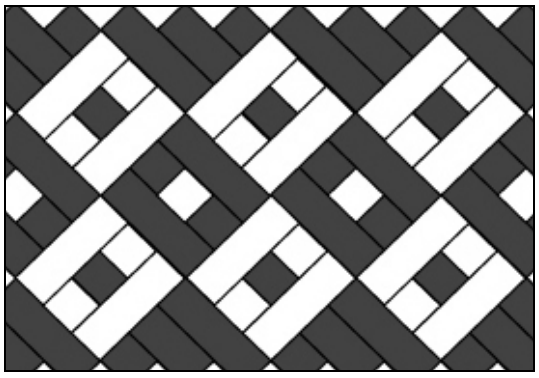

2)

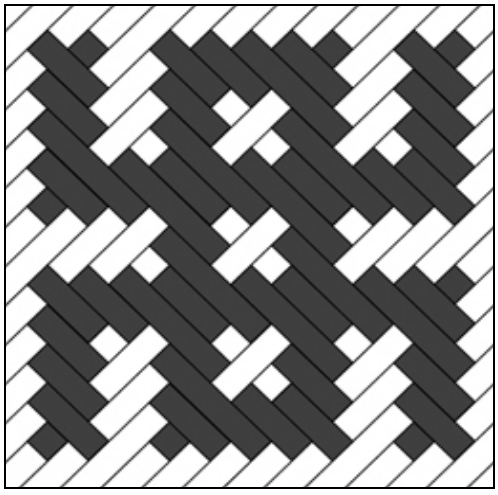

3)

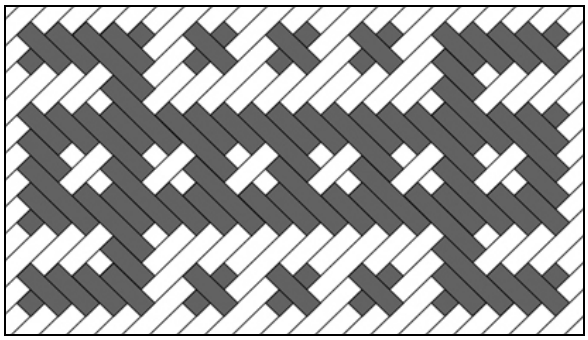

4)

1) *yaraira ahin-ap* « chemin des fourmis manioc » (Pa)
2) *yuku emuru* « dard de la fourmi flamande » (Ka)
3) *tapia'i lena* « lieu de la fourmi flamande » (Wi)
4) *wano pengapo* « alvéole d'une ruche d'abeille» (Ka)

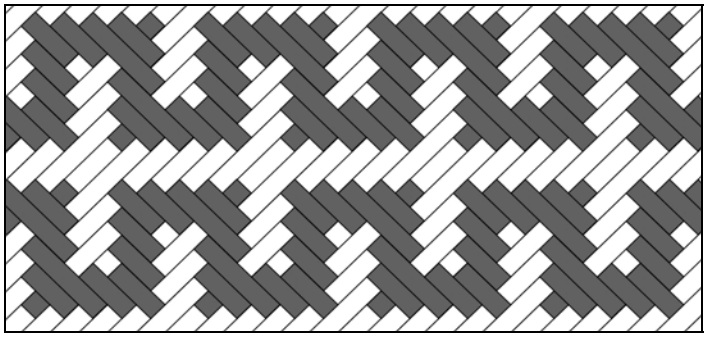
Planche 38

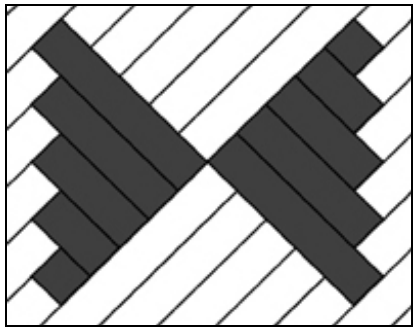

5)


6)


7)

8)


9)


10)

5) *eiletã* « ruche d'abeille sp. » ou *alamã kwa* « trou de l'abeille sp. » (Wi),
alama uponpë « ruche d'abeille sp.» (Wa)
6) *moyoway* « araignée » (Ka)
7) *tuna abeono* « araignée d'eau sp.» (Ka)
8) *sipalat* (Wa), *tipoko* (Te) « crabe »
9) *kumapebe* « mille pattes » (Ka)
10) *palam balam* « papillon » (Ka)

1-2-2 Motifs phytomorphes

Bien que le monde végétal soit omniprésent dans ce milieu tropical, paradoxalement il n'est que très peu présent dans l'iconographie guyanaise et plus largement amazonienne (Ribeiro, 1989). Peut-être que les plantes sont moins aisément symbolisables et que le monde animal est source d'une plus grande inspiration ? Si les plantes ne sont pas absentes du symbolisme amérindien et jouent un grand rôle à différents niveaux tels que l'alimentation, la médecine ou le chamanisme, elles semblent moins inspirer l'iconographie. La prééminence des animaux peut s'expliquer en raison de leur proximité avec les humains, proximité qui était si forte dans les temps mythiques, temps des métamorphoses où les liens de parenté entre animaux et humains étaient indissociables. D'ailleurs dans nombre de sociétés amazoniennes, les relations entre animaux et humains sont toujours vues à travers le prisme de la parenté (Descola, 2005). L'iconographie zoomorphe permet aussi de conserver un témoignage visuel d'animaux mythiques ou appartenant à la surnature.

Mais revenons à nos motifs phytomorphes. Certes, à côté de l'exubérance des motifs zoomorphes la représentation végétale nous apparaît très limitée. Au total, il existe onze motifs phytomorphes tressés par les Kali'na (quatre motifs), les Teko (trois motifs) et les Wayana (quatre motifs). Les Wayãpi ne connaissant pas de motifs phytomorphes à proprement parler mais plutôt des techniques de vannerie ayant des noms liés aux plantes (cf. planche 39).

Dans ces plantes on retrouve la représentation de la plante phare de la vannerie guyanaise, l'arouman (*Ischnosiphon* spp.). En effet, les Kali'na et les Wayana représentent, avec un motif différent, les « racines de l'arouman ». Le motif géométrique des Kali'na est nommé *waruma imitiɨ* et celui des Wayana, tout en lignes enchevêtrées, *wamamit*. Les Teko tressent pour leur part un motif symbolisant la « tige de l'arouman », *ɨlɨwɨ kɨta*, nœud de l'arouman, ainsi qu'un autre nommé *ɨlɨwɨ poita* « anse de l'arouman ». Je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de voir ces deux derniers motifs.

Les Kali'na représentent également les « fleurs du palmier-bâche » (*Mauritia flexuosa*), *murisi ebɨlɨlɨ*, symbolisées par des petits points sur fond noirs ou des petites croix alignées ; selon les informateurs, ce motif est également nommé *murisi pipo*, « peau [du fruit] de ce palmier ». Les Wayãpi nomment eux aussi une maille de vannerie en référence à ce

palmier ; il s'agit de la technique en deux nappes diagonales enchevêtrées dites en dent d'agouti qu'ils dénomment *mɨlɨsipi,* « peau [du fruit] de palmier-bâche ». Ces derniers nomment d'ailleurs l'autre maille la plus couramment utilisée - la technique en deux nappes diagonales enchevêtrées croisées dites en écaille de poisson - en référence à un autre palmier : *pino'ɨ*, « tronc du palmier *comou* » (*Oenocarpus bacaba*). Cette maille représente les cicatrices laissées par les feuilles sur le tronc. Or, ces marques rappellent les traces de la montée puis de la descente par degré de l'homme jugé en haut d'un comou géant lors du déluge primordial (Grenand F., 1982a: 114). Ainsi, ce point de vannerie ne serait-il pas un moyen de se remémorer cet épisode fondateur de leur mythologie ?

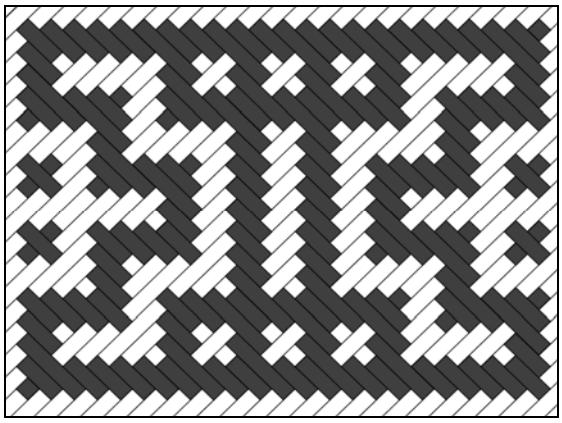
Les plantes utilisées par le chamanisme sont également présentes dans la représentation iconographique. Ainsi les Kali'na tressent un motif nommé *pomuɨ ebɨlɨlɨ*[245], « fleur du piment » (*Capsicum frutescens* et *C. anuum*). On sait que le piment est une plante très importante non seulement alimentairement où il est un ingrédient essentiel de leur fameux *cachiripo*[246], mais aussi dans l'initiation de certains chamanes kali'na. Il existe en effet, chez cette ethnie, des chamanes piment, tabac ou *takini* (*Brosimum acutifolium*) (de Goeje, 1943; Kloos, 1968). C'est-à-dire que ces chamanes sont initiés par l'ingestion de breuvage fait à partir d'une de ces différentes plantes. Le piment a aussi le pouvoir de chasser les mauvais esprits (Ahlbrinck, [1931] 1956).

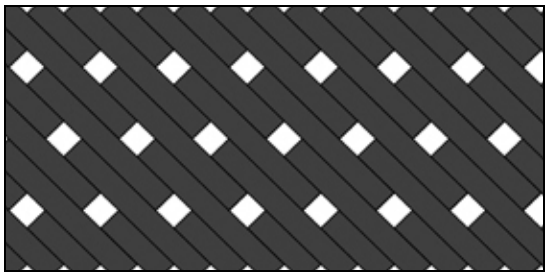
Dans les carnets de terrain des frères Penard[247], un motif nommé *walusi mota* est consigné (carnet R, p. 14) ; il représente la branche de l'arbre *walusi*, *Virola surinamensis*, arbre dont l'écorce est utilisée avec d'autres *Virola*, hors de Guyane, pour ses vertus hallucinogènes (Schultes et Raffauf, 1992). Dans un autre carnet (D), un motif nommé *tulutulu amole* ou *tulutulu apoli merɨ* est également dessiné, ce motif symbolisant un arbre d'après les frères Penard ; mais Ahlbrinck (*ibid*.) l'a identifié comme la feuille d'un orchidée épiphyte. Ces deux motifs n'ont pas été recensés lors de nos entretiens.

Les Wayana tressent eux des motifs représentant des branches d'arbres tels que *kunoulu atamaska*[248], « branche de l'arbre *kunoulu* », *julu amat* (branche du *Parkia pendula*)

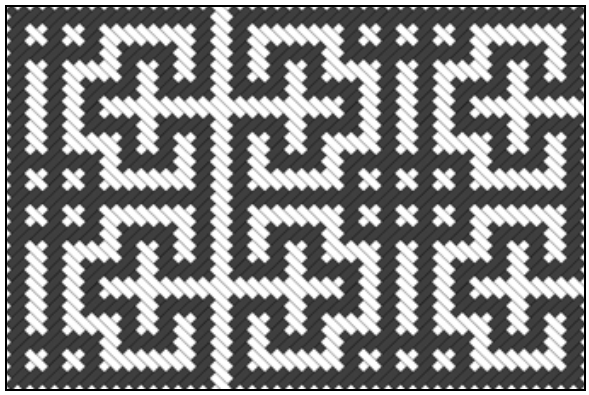
[245] Ce motif peut aussi être dessiné sur les poteries. Ahlbrinck (*ibid*.), nomme ce motif *pomui pololɨ*, « branche du piment ».
[246] Il s'agit du jus de manioc bouilli dans lequel on ajoute des piments et du sel. On utilise ce jus pour cuire en court-bouillon poissons et gibier, où l'on trempe ainsi sa cassave.
[247] Ces carnets sont conservés au Musée d'Anthropologie de Leiden, j'ai pu les consulter et ainsi recueillir quelques noms de motifs rares malgré qu'ils soient écrits en néerlandais. En effet, différents chamanes et anciens y ont dessinés des motifs.
[248] Les aras rouges (*Ara macao*), *kunolo*, mangent les fruits de cet arbre non identifié, d'où son nom *kuno ulu*, « nourriture ou manioc (*ulu*) des aras ».

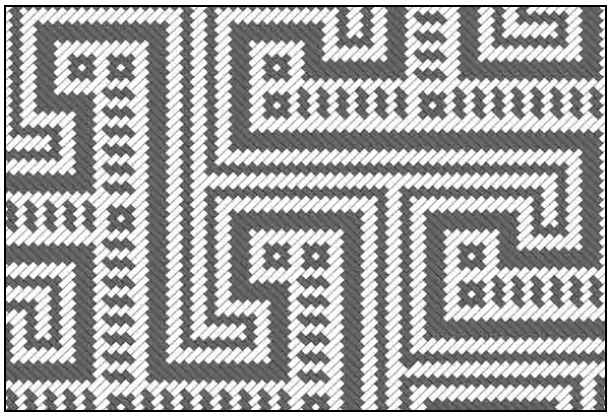
Planche 39 – Les végétaux

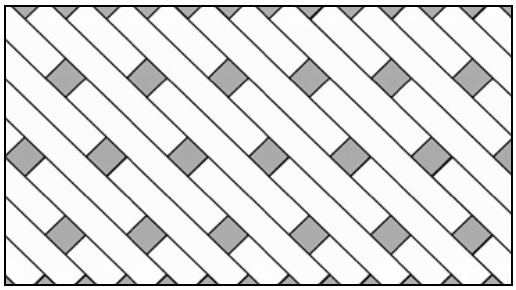

1)


2)

3)


4)


5)


6)

1) *waruma imiti~~i~~* « racine d'arouman » (Ka)
2) *murisi pipo* « peau du fruit de palmier bâche » (Ka)
3) *pomu~~i~~ eb~~i~~l~~i~~l~~i~~* « fleur de piment » ou *murisi eb~~i~~l~~i~~l~~i~~* « fleur de palmier bâche » (Ka)
4) *walusi mota* « branche de l'arbre *walusi* » (Ka)
5) *julu amat* « branche de l'arbre *julu* » (Wa)
6) *woyi wotabay~~i~~* « herbes de la savane » (Ka)

aussi nommé *wanahje eku*, « fleur de balourou » ou *sororoca* (*Phenakospermum guianensis*) mais aussi bête surnaturelle chez les Wayana du Brésil (Van Velthem, 1998).

Les Wayana représentent également l' « infrutescence de banane », *palu eperï*, les Teko les « tiges du manioc doux », *tapakula ɨwɨt*. Enfin, les Kali'na tressent un motif moucheté nommé « herbes de la savane », *woyi wotabayɨ*.

1-2-3 Motifs stellaires

À côté de la représentation animale ou végétale, on rencontre également quelques motifs stellaires symbolisant des constellations ou des étoiles. Des études ont montré l'importance du monde céleste dans la mythologie des peuples des Guyanes (Roth, 1915; Nimuendaju, 1926; de Goeje, 1943; Kloos, 1968; Grenand F., 1982a; Magaña et Jara, 1982; Magaña, 1987; Vredenbregt, 2002; Chapuis et Rivière, 2003; Ahlbrinck, [1931] 1956) ; mais ces étoiles et constellations étaient aussi utilisées par ces deux peuples de marins qu'étaient les Palikur et les Kali'na[249] pour se diriger lors des navigations nocturnes (Nimuendaju, 1926; Gannier, 1996; Anonyme de Carpentras, [1620] 1990; Caillé de Castres, [1694] 2002).

Ainsi sur les six motifs stellaires, trois sont tressés par les Kali'na tandis que les Arawak, les Wayana et les Wayãpi en connaissent un chacun (cf. planche 40). Etonnamment, les Palikur ne possèdent pas de représentations stellaires dans leur corpus iconographique, alors que les constellations et le monde céleste sont très présents dans leur cosmogonie. Des mythes comme celui de l'homme unijambiste, *Mahukatye*, donnant naissance à la constellation d'Orion (Nimuendaju, 1926) ou bien le long récit mettant en scène *kusuvui anahuya*, la « pirogue de la viande », représentant les Pléiades, ont une place centrale dans la pensée palikur.

Les Kali'na décorent leurs vanneries, essentiellement les *yamat :u* et les *pasuwa*, avec différents motifs tels que *asinao*, *ombadapo* ou *siritio*. Magaña et Jara (1982) ainsi que Ahlbrinck précisent que, d'après les Kali'na, toutes les étoiles et les constellations ont été à l'origine des êtres humains qui se sont transformés. En effet, comme nous allons le voir, toutes les constellations ci-après présentées sont issues de métamorphoses humaines.

Le motif *asinao* symbolise une constellation qui ne semble plus identifiée aujourd'hui (Magaña et Jara, 1982). Néanmoins, d'après un artisan kali'na réputé, Gabriel Lieutenant de Christiankondre (Surinam), cette constellation semble se lever à l'aube quand il fait « froid ». D'après Ahlbrinck ([1931] 1956), ce motif, présenté plus haut, serait aussi nommé *tuna abeono*, l' « araignée d'eau ». D'après Magaña et Jara (1982) et Roth (1915), un mythe recueilli par De La Borde au XVII^{e} siècle conte que la constellation *asinao* aurait pour

[249] Par le passé, ces deux peuples réalisaient des voyages beaucoup plus importants. Les archives témoignent que les Palikur parcouraient la côte de l'Amapa jusqu'à Cayenne. Les Kali'na se rendaient, lors de longs périples, jusque dans les Antilles.

origine la métamorphose d'un homme kali'na ; elle contrôlerait les éclairs, la pluie et les vents violents. Le carnet D des frères Penard contient un motif nommé *asinau-jumu* ou le père de cette constellation.

Ombadapo est la « constellation du visage », d'après Ahlbrinck ([1931] 1956) et Lévi-Strauss (1964) ; elle correspond à la chevelure de Bérénice ou *comae berenices*. Magaña et Jara (1982) précisent que cette constellation apparaît début septembre et annonce la saison sèche ; elle correspond au groupe d'étoiles formé par *Puppis* et *Canis Major.* D'après la mythologie, *Ombadapo* est la partie restante de la belle-mère des jumeaux primordiaux, celle-ci, trop vorace, ayant été mangée par un esprit requin (de Goeje, 1943; Kloos, 1968). Ahlbrinck a relevé une version légèrement différente du mythe contant l'origine de cette constellation :

Mythe 7 - Kali'na
Mythe d'origine de la constellation Ombadapo
(Ahlbrinck, [1931] 1956 : 328)

Il y avait une grand-mère[250] qui, poussé par la faim, avait pris quelques poissons dans le *masuwa* (nasse) de son gendre, celui-ci ayant tardé à rentrer avec sa femme. Le gendre étant rentré, se mit en colère. Il était homme médecine et, pendant toute une nuit, pratiqua la magie et eut un entretien avec *Okoyumo* (cf. plus haut). Le lendemain matin, il dit à sa belle-mère : « rendez-vous au bord de l'eau et lavez le *masuwa* ». La voilà qui va voir le piège à poisson avec son animal domestique. Elle porte l'oiseau *koweyupa* dans une petite corbeille : « viens petit oiseau, viens, allons prendre notre dessert (les poissons) ».

Elle arrive au *masuwa*. Elle est contente de voir des poissons, rien que des poissons ! Le petit oiseau crie « *koweyupa*, *koweyupa* … ! » Et il avertit « les poissons vous mangeront ». Elle va dans l'eau et veux lever le *masuwa*, mais les *patakai*[251] l'attaquent et commencent à la croquer. Tous les membres de son corps qui se trouvaient sous l'eau furent assaillis. Ainsi, il n'y eut que la tête et une partie du thorax qui purent atteindre le rivage. Mais elle vivait encore. L'oiseau se tenait sur ses côtés. Elle réfléchit : « Que deviendrai-je ? Je n'ai plus de pieds ni de tronc. Il n'y a que la tête qui me reste. Je monterai au ciel pour me venger, pour exterminer tous les poissons. Quand le temps sec arrivera, je paraîtrai et je ferai dessécher les marais et les trous des poissons. Les poissons mourront. Que je sois la main droite du soleil pour leur faire payer cela. »
Après quoi elle monta au ciel.

Ainsi comme le souligne Lévi-Strauss (1964) ce mythe explique le lien existant entre sa venue en septembre et cette constellation se manifestant au début de la saison sèche. C'est la période de l'année où les fêtes et les travaux collectifs sont nombreux mais également propice à la pêche. En effet quand la fin de cette saison arrive les poissons restent souvent prisonniers des marais asséchés et sont ainsi aisément capturés (Kloos, 1971).

[250] D'après Magaña (1987), cette vieille dame était nommée *Urayumaka*.
[251] Il s'agit du patagay, *Hoplias malabaricus*, poisson carnivore du même genre que l'aïmara, *Hoplias aimara*, bien connu en Guyane ; la chair de ces deux poissons est très appréciée.

Enfin le troisième motif stellaire représente *siritio*[252]. Ce terme signifie « étoile » mais aussi « constellation des Pléiades » ainsi qu' « année ». En effet, les Kali'na identifie la nouvelle année avec l'arrivée des Pléiades, comme le note G. Collomb « *la nouvelle année, occasion d'une grande fête communautaire, était traditionnellement marquée par l'apparition de la constellation des Pléiades vers l'est au-dessus de l'horizon* » (Collomb, 2006). Magaña (1987) spécifie que c'est le terme *sirityoyuman*, « père des étoiles », qui désigne plus précisément la constellation des Pléiades. Mais *siritoyana* est aussi un bon esprit allié des chamanes (de Goeje, 1943; Kloos, 1968). Comme pour la constellation précédente, *siritio* est issue de la transformation d'êtres humains et plus précisément de sept enfants. Ahlbrinck ([1931] 1956) donne deux versions du mythe d'origine de cette constellation avec dans chacune d'elles sept enfants qui s'envolèrent au ciel pour se transformer en Pléiades. De Goeje (1943), quant à lui, avance une autre version : *Tamusi*, le dieu lumière serait à l'origine de cette constellation qu'il aurait créée pour guider les Kali'na contre les esprits malfaisants symbolisés par un serpent. Mais cette version semble largement influencée par le christianisme où l'on reconnaît le bon dieu, le diable et le mal symbolisé par le serpent…

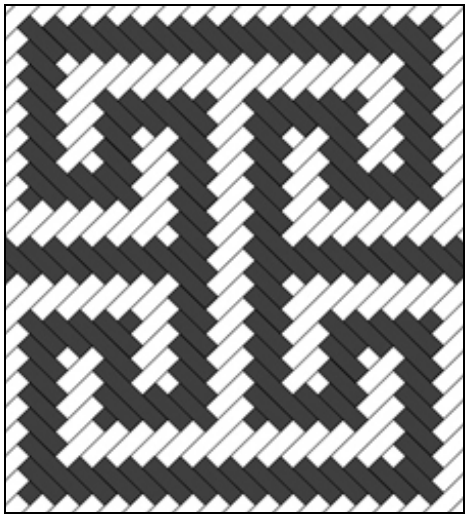
Les Wayana connaissent également un motif nommé *inau*, symbolisant les Pléiades. L'arrivée de cette constellation annonce la saison des pluies (Chapuis et Rivière, 2003). Ce motif ne semble que rarement tressé aujourd'hui et je n'ai pu le faire identifier que d'après les motifs wayãpi nommés *teweka* et *tewekai*. Par contre, ces derniers ne connaissent pas le sens de ce motif, dont le nom est d'origine apalai (Grenand, 1989). Ce motif wayãpi serait-il lui aussi la représentation d'une constellation ? À moins que l'on puisse opérer un parallèle avec le terme kali'na *aweka*, arbre indéterminé, Ahlbrinck ([1931] 1956 : 126) précisant que les Kali'na connaissaient un point de vannerie représentant la fleur de cet arbre, *aweka-me*.

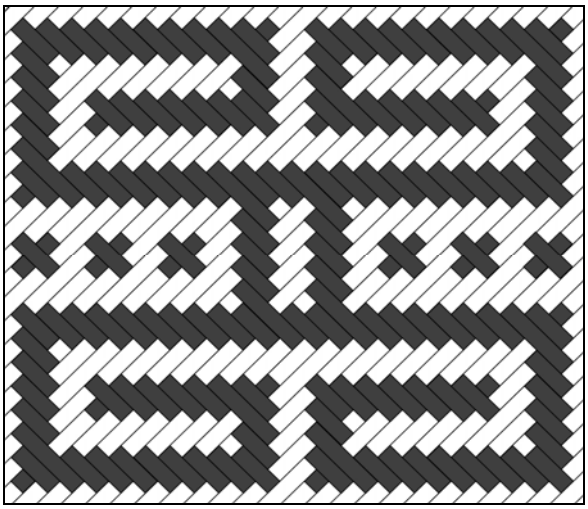
Enfin, les Arawak-Lokono tressent un motif figuratif représentant une étoile dont le n'ai pas relevé le nom dans leur langue.

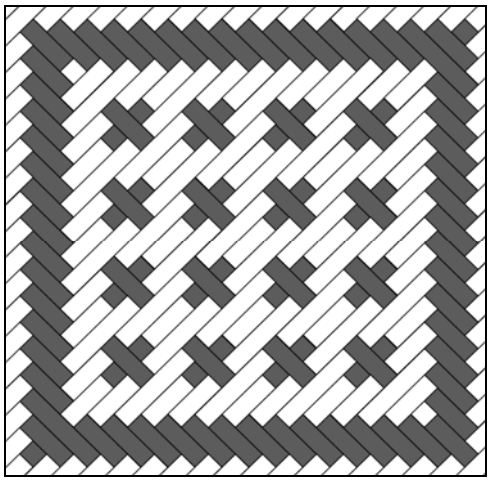
Ainsi, on constate clairement que tous ces motifs stellaires sont rattachés à la cosmogonie de ces différents peuples.

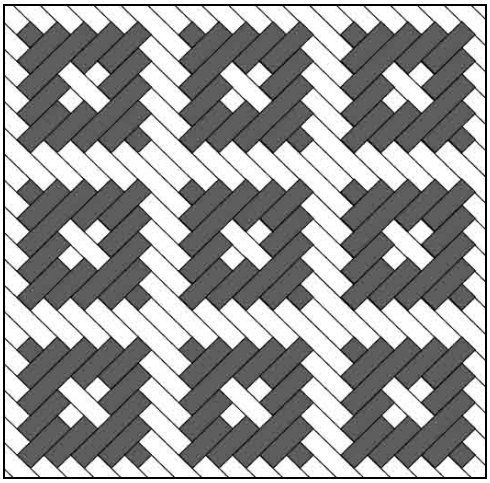
[252] Un motif nommé *shirita* par les Waiwai représente un oiseau d'après Yde (1965), mais ce motif composé de losanges concentriques et de petites croix ne serait-il pas également lié à une constellation ?

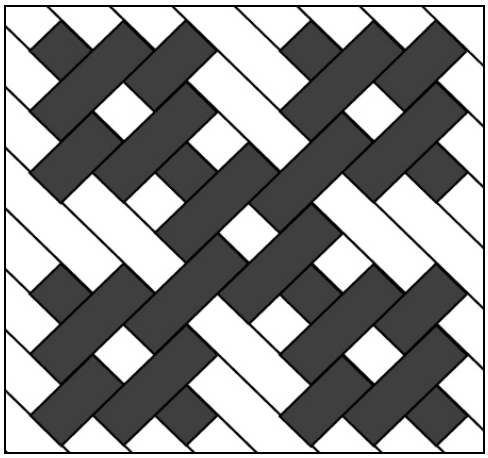
Planche 40 – Les motifs stellaires


1)


2)


3)


4)


5)

1) *asinau-jumu* « père de la constellation *asinao* » (Ka)
2) *ombadapo* « constellation du visage » (Ka)
3) *teweka* (Wi), *inau* « pléiades » (Wa)
4) *teweka'i* (Wi)
5) étoile (Ar)

1-2-4 Motifs anthropomorphes et monstrueux

Les représentations humaines sont très rares en Guyane et je n'ai relevé qu'un seul motif à proprement parlé anthropomorphe, l'autre représentant le visage d'un nain monstrueux (cf. planche 41).

Les Kali'na connaissent un motif figuratif symbolisant un homme nommé *sundat~~i~~*. Il représente un homme debout avec une arme à la main. Ahlbrinck ([1931] 1956) précise que ce mot est proche du mot *soerdati* en sranan-tongo lui-même venant du hollandais et signifiant soldat. J'ai relevé deux manières de tresser ce motif et il se pourrait bien que l'une de ces formes dérive de l'autre. Déjà Ahlbrinck avait soulevé le problème de la représentation humaine dans l'ornementation kali'na. Van Panhuys avait suggéré que ce motif anthropomorphe représentait une grenouille mais cette interprétation a été battue en brèche par Ahlbrinck (*ibid*. : 281-282). En effet, les motifs représentant des batraciens ne sont pas du tout les mêmes comme nous l'avons présenté plus haut, la tête et le corps étant soudés dans les représentations de grenouilles. En tout cas, il semble bien que ce motif représente un être humain comme les artisans nous l'ont fait remarquer.

Par contre, il est souvent confondu avec un motif qui lui ressemble et que j'ai déjà cité plus haut sous le nom d'*akuwamay*. En effet, ce dernier motif m'a été nommé tantôt de ce nom d'oiseau ou tantôt de *sundat~~i~~*. Un *yamat :u,* appartenant à la collection privée de Jean Hurault et légué à P. et F. Grenand, porte un motif clairement anthropomorphe ; de plus un artisan de Terre-Rouge, Rinald Tapoka, a dessiné ce motif de la même manière avec des traits clairement anthropomorphes et différents de celui présenté par Ahlbrinck ou Roth (1924) dans leurs ouvrages. Ce motif présente une tête carrée et des jambes droites alors que l'autre présente une tête aplatie avec deux triangles sortant de chaque côtés ainsi que des membres inférieurs courts et repliés vers l'intérieur. Ainsi, le réel motif *sundat~~i~~* est celui ornant le *yamat :u* de Jean Hurault alors que celui présenté par Ahlbrinck est une représentation d'*akuwamay* et non d'un homme comme il l'avait déjà suggéré. Ces deux motifs très proches semblent en effet souvent confondus ; on peut émettre l'hypothèse, à la suite d'Ahlbrinck, que le motif *sundat~~i~~* représentant un soldat daterait du XIX^{e} siècle et dériverait de *akuwamay* qui lui serait donc antérieure. Déjà, Ahlbrinck avait remarqué que ce motif « soldat » était rare et postulait qu'il devait être d'invention récente tandis que Roth (1924) avait déjà souligné la rareté des motifs anthropomorphes chez les Kali'na du Guyana.

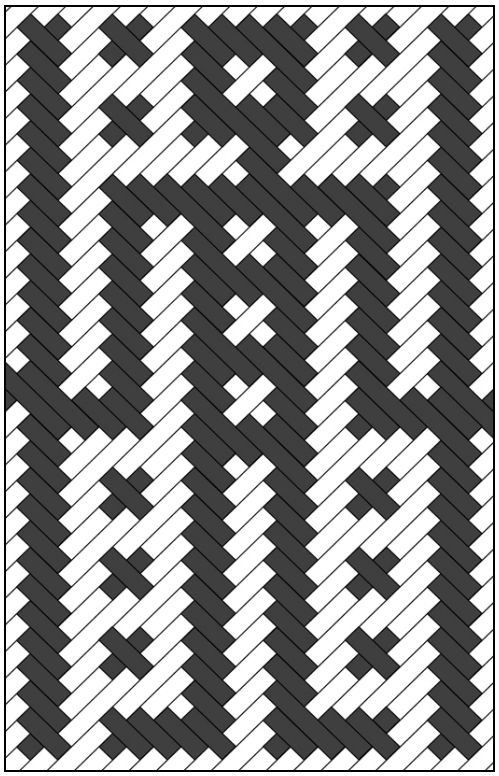
Akuwamay représente l'esprit du héron blanc[253] (*Ardea cocoi*) qui hante les bords de rivière, et De Goeje (1943) se demande si on ne pourrait pas rapprocher ce nom de celui du premier homme médecine arawak, *harliwanli* dont il nous offre le récit mythique. De plus, d'après Kloos (1968), l'esprit gardien des chamanes se nomme *aku: wa*. Il est possible qu'il existe un rapport étroit entre ce motif et cet esprit.

De manière singulière, les Wayana connaissent un motif représentant les ornementations faciales d'un nain anthropophage, le *tamok*. Ce motif, tout en spirales symétriques, est nommé *tamok epeta milikut*, « dessins faciaux du *tamok* ». Une maille ajourée utilisée pour tresser des paniers (cf. *supra*) porte également le nom de ce nain ; il s'agit de la technique toilée à trois nappes enchevêtrées, dont chaque nappe est composée de deux brins accolés, nommé *tamok uputpë*, « tête du *tamok* ». De plus, un masque imitant le visage de ce monstre et orné de longues lanières d'écorce teintées en noire est porté par les danseurs lors de certaines cérémonies. D'après Hurault (1968), les Wayana pratiquaient autrefois une danse contre le *tamok*, afin de se protéger de ses incursions nocturnes dans les villages, au cours de laquelle les participants, entièrement dissimulés par des lanières d'écorces *okalat* tombant jusqu'à terre, balayaient le village de coups de fouet.

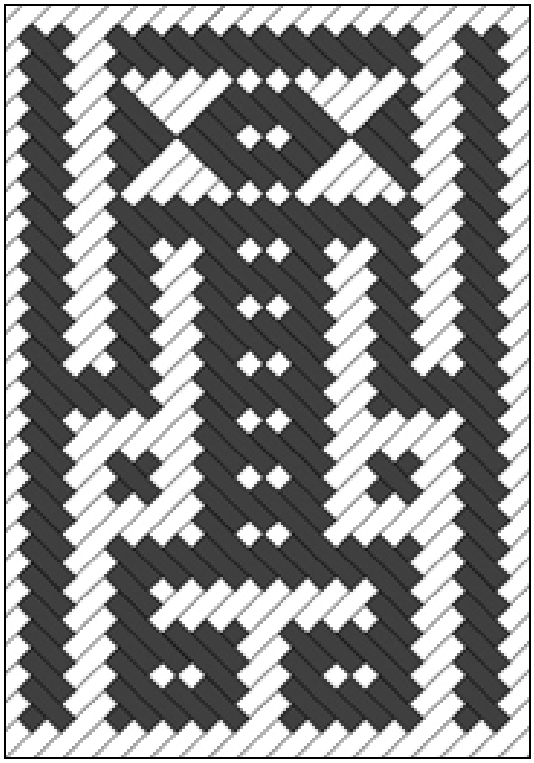
Cet être sylvestre, équivalent du *kurupi* présent dans de nombreuses mythologies amazoniennes, est considéré comme un *jolok* ou mauvais esprit. Il est hirsute et dangereux pour les humains. J'ai pu recueillir un récit mettant en scène ce nain :

[253] De Goeje ajoute qu'en wayana le héron blanc se nomme *atacassi*. En effet, pour les Wayana cet animal est très important et son effigie orne le faîte du carbet collectif, le *tukusipan*. Chez eux, il bénéficie d'un interdit de chasse étant considéré comme un guetteur, une sentinelle ; c'est un animal qui avertit de certains dangers.

Planche 41 – Motifs anthropomorphes et monstrueux

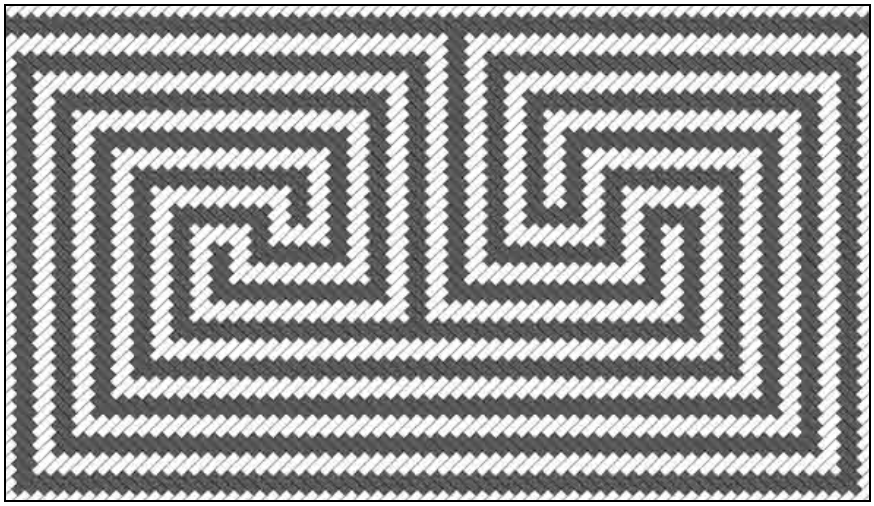


1)



2)

1) *sundati* « soldat » (Ka) ; 2) *akuwamay* « esprit du héron blanc » (Ka)



3)

3) *tamok epeta milikut* « dessins faciaux du *tamok* » (Wa)

Mythe 8 – Wayana
Histoire du Tamok

Un Wayana avait construit une hutte en feuilles de palmier pour chasser à l'affût. Il avait disposé autour de celle-ci beaucoup d'appâts afin d'attirer des *ëwok* ou *hocco*[254]. Mais c'est un petit homme qui vint manger tous ses appâts.
Le Wayana regardait faire sans intervenir, intrigué. Puis le petit homme s'en alla. Il sortit de sa cabane et rentra au village pour raconter son histoire.
Un autre Wayana réagit et dit « Moi, j'aurais tué cet être ! »
Sur ce, l'homme repartit dans sa hutte et disposa de nouveau des appâts autour de la hutte. Il attendit le retour de ce petit homme. Puis, une fois qu'il le vit manger ses appâts, ce coup-ci, il le flécha. Blessé mais pas atteint mortellement, le petit homme qui était en faite un *tamok* s'enfuit en courant.
Un autre *tamok* vint mais cette fois plus grand que le précédent. Il avait une arme qui faisait un grand « Boum » comme un tir de canon. Puis, ils vinrent de plus en plus nombreux.
L'homme eut peur, sortit de sa hutte, prit ses jambes à son cou et s'enfuit en courant. Il grimpa dans un arbre pour leur échapper. Mais les *tamok* coupèrent l'arbre. L'homme tomba et mourut.

Il existe un masque cérémoniel *tamok* qui représente ce *jolok*. Sur ce masque on représente le motif *tamok epatamilikut*, « visage du *tamok* », ainsi que sur l'*anapamïi*.
Le point de vannerie *tamok uputpë* représente la tête de cet être à cheveux longs.

Texte recueilli par Damien Davy auprès de Mimisiku, conté en wayana, et traduit par Lanaki Cognat le 31 janvier 2005.

Un dernier motif kali'na, relevé uniquement dans la littérature et qui ne semble plus que rarement tressé, symbolise l'échelle d'un esprit (*yoroka*), *tukuya :na wone :puru*. *Tukuya :na* est un esprit auxiliaire des chamanes vivant au-delà des nuages, il apporte une échelle pour que l'esprit *Kayanurawa*, son maître, descende de son monde céleste afin d'aider le chamane dans sa cure de guérison (Ahlbrinck, [1931] 1956). C'est aussi avec cette échelle que cet esprit emmène le chamane novice dans l'autre monde (Kloos, 1968). D'après Ahlbrinck, *Tukuyana* passe dans le gosier de l'homme médecine et parle à partir de ce moment à la place du chamane. Ce motif était lié aux chamanes tabac[255], il était dessiné sur le corps et sur les poteries pendant la cérémonie d'initiation des chamanes tabac (Penard, 1928; Kloos, 1968). Un récit portant sur cet esprit était relaté lors de l'initiation de ce type de chamane. Ce motif en forme de H, comme le montre la reproduction du dessin par Kloos (in Vredenbregt, 2002), pouvait également orner les *yamat :u*, les bancs (*mule*) ou les maracas des chamanes.

Encore une fois, on notera le lien important entre certains motifs, le chamanisme et le monde surnaturel.

[254] Cet oiseau galliforme, *Crax alector*, est un gibier très apprécié en Guyane.
[255] Le fait que les chamanes tabac n'existent plus explique peut être pourquoi ce motif tombe dans l'oubli.

1-2-5 Motifs divers ou indéterminés

Certains motifs recueillis tout au long de nos enquêtes n'ont pu être expliqués, leur signification ayant été oubliée, ou bien tout simplement ils n'entraient pas dans les catégories présentées plus haut (cf. planche 42).

Les Wayana représentent un motif en spirale, qui est aussi un motif corporel, nommé *ëkun wajak*, avec *ëkun* signifiant hanche. Van Velthem (2003) propose une autre étymologie pour le même motif qu'elle nomme *akunwaiak, rastro do caramujo*, « piste du limaçon de mer ». De Goeje (1941 : 11) évoque le *kuluwayak* ou *akunwajak* comme un *iyum* (*yum* signifiant père ou vieux), il représente un animal à deux têtes ayant des plumes de huppe sur la tête et possède deux ou quatre pattes. Ce motif orne le plus souvent les éventails à feu *anapamïi* mais également les cuisses des danseurs lors des fêtes. Ce motif existe également chez les Tilio, il est nommé *ökũnwaya* (Frikel, 1973).

Un autre motif nommé *ulu milikut*, *ulu milikutpï* (dessin sur la galette de manioc, *ulu*) ou *ulu okotpë* (trace de coupe ou scarification de la cassave, *ulu*) symbolise les motifs tracés sur les galettes par les doigts des cuisinières lors de la cuisson. Dans son ouvrage sur l'esthétique wayana, Van Velthem (2003) recense quatre différents motifs réalisés par les femmes sur les cassaves : ils sont nommés *uru okotpë* et sont considérés comme les décorations ou couleurs de la cassave, *uru anon*.

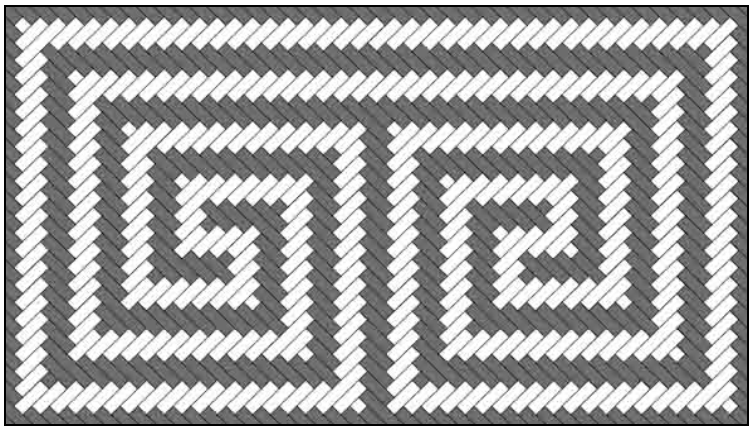
Un motif kali'na dit à la grecque représentent les vagues, il est nommé *tuna akusalɨ.* Ils tressent également un motif lié au manioc ; une ligne de créneau simple, nommé *woli etabalɨ*, symbolise le bâton (*etabalɨ*) enfilé dans la boucle inférieure de la *couleuvre* à manioc utilisée par les femmes (*woli*) afin d'étirer cette presse pour détoxiquer la masse râpée de manioc amer.

De même les Teko représentent un motif symbolisant un trépied fait de perches afin de faire sécher les cassaves de manioc, *mapanĩnĩg idjugtamã'ĩ.* Ce motif que l'on a pas eu l'occasion d'observer ornait les corbeilles à farine *mbatutu*. Un autre motif est nommé *watsha'i mbatutu* que l'on peut traduire par « corbeille à farine de la grand-mère ».

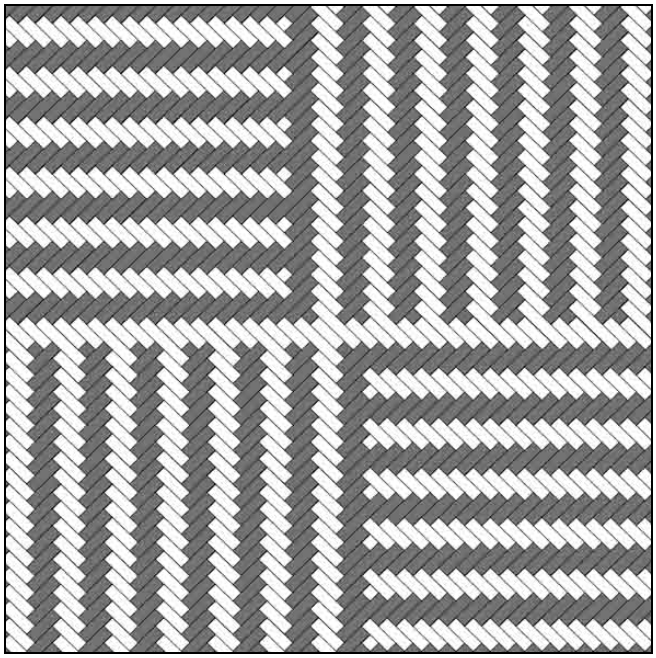
Enfin, quatre motifs teko nous sont restés sans explication : *mapanĩnĩg, tzewaka*[256], *ulupẽhem apoïta* et *ulupẽhem weleka.*

[256] Ce motif représente un dessin au génipa d'après un vocabulaire recueilli par E. Navet (1972).

Planche 42 – Motifs divers

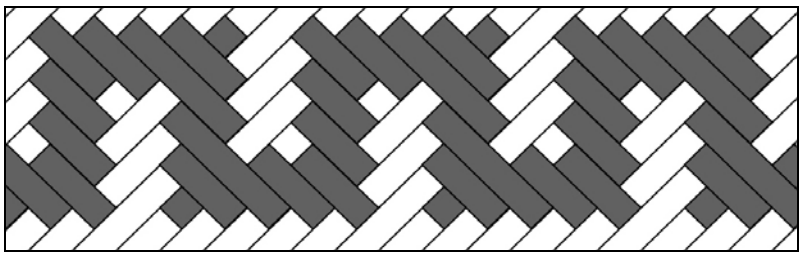


1) *ëkun wajak* (Wa)



2)

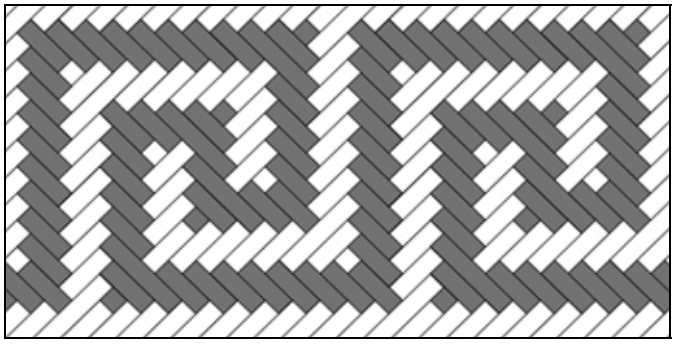
2) *ulu milikut* « dessin sur la galette de manioc » (Wa)



3)

3) *woli etabal~~i~~* « bâton de presse à manioc » (Ka)

Planche 42


4) *tuna akusali* « vagues » (Ka)

Section 2- L'esthétisme comme support identitaire et culturel

"Both icons and symbols, however, derive from human convention ; they are products of culture rather than of nature" (Anderson, 1979: 55)

Comme Andersson le souligne, symboles et motifs sont des produits culturels. Ainsi, après avoir montré la signification et la richesse du corpus iconographique guyanais et insisté sur la richesse intra-ethnique en motifs variés, on s'intéressera dans cette partie aux aspects identitaire et esthétique qui lui sont liés.

2-1 Esthétisme et identité

2-1-1 Styles et motifs comme marqueurs ethniques

À l'instar des tatouages des Amérindiens du groupe pano, facteurs d'identité marquant les différentes ethnies de cet ensemble linguistico-culturel (Erikson, 1986), les motifs ornant leurs vanneries sont eux spécifiques de chaque peuple amérindien de Guyane. Et pour continuer l'analogie, ces motifs sont la reproduction des « tatouages » de la peau d'êtres mythiques sur la « peau » des vanneries, devenant à leur tour des tatouages sur ces objets tressés. Et, comme nous allons le montrer ici, si une proportion importante de motifs est commune à différents groupes, la majorité d'entre eux est - au moins pour la période contemporaine - typique de chaque ethnie.

Cette diversité de motifs ornant les vanneries et, plus largement, nombre de leurs objets (céramique, calebasses, colliers, ceintures, hochet…) sans oublier leur corps est typique des cultures amérindiennes. L'iconographie caduveo (Lévi-Strauss, 1955; Ribeiro D., 1986), kayapo (Turner, 1992), shipibo-conibo (Roe, 1980) ou kali'na (Collomb, 2003) pour ne prendre que ces quelques exemples, sont uniques et aisément reconnaissables par un œil averti. De même, le style des motifs ornant les plateaux ou *guapa* des Ye'kwana du Venezuela sont typiques de cette ethnie, si typiques d'ailleurs que certains auteurs ont identifié l'emprunt de leur style par une ethnie voisine, les Panaré (Henley et Mattei Muller,

1978). Les styles de l'ornementation des céramiques sont, on le sait, utilisés par les archéologues pour identifier différentes périodes et différents complexes culturels. Certains ethnologues identifient même des microtraditions intra-ethniques du corpus iconographique montrant l'appartenance à tel ou tel clan (Roe, 1980).

Bref l'iconographie est souvent importante pour se différencier des voisins, pour asseoir sa différence et son originalité ; les motifs de vannerie guyanaise suivent ce même schéma et, comme le souligne B. Ribeiro « *in this sense, just as occurs with language, creeds, mythical narratives and other elements of culture, art becomes an ideological mechanism that reinforces the ethnicity and, consequently, the resistance against the dissolution of the ethnic group* » (Ribeiro, 1989: 32). Les patterns ethniques d'un art comme la vannerie guyanaise et son iconographie font partie d'une identité pleinement assumée de ces peuples.

Ainsi, comme cela est détaillé dans le tableau ci-dessous, dans chaque ethnie, beaucoup de motifs sont originaux, allant de 71 % chez les Kali'na à 33% chez les Arawak-Lokono[257]. D'autre part, en comparant par exemple le corpus de 24 motifs de vannerie relevé chez les Tilio par Frikel (1973) avec celui d'un groupe proche comme les Wayana tant culturellement que géographiquement, seuls six motifs nommés sont en commun. De même, comme je l'ai signalé plus haut les Waiwai partagent quelques motifs avec les Kali'na (6) et les Wayana (4). Ainsi, il existe bien quelques motifs nommés partagés entre ces groupes karib que sont les Wayana, les Kali'na, les Tilio et les Waiwai avec une plus grande similarité, toute relative cependant, entre les corpus iconographiques Tilio et Wayana ainsi que Kali'na et Waiwai. Cependant, même entre ces groupes proches la majorité des motifs leur est propre.

Tableau 28 – Pourcentage de motifs originaux par ethnie

Ethnie	Arawak	Palikur	Wayana	Wayãpi	Teko	Kali'na	Total
Nombre total de motifs	9	10	41	27	24	41	152
Motifs originaux	3	5	22	14	14	29	87
Pourcentage de motifs originaux	33 %	50 %	54 %	54 %	58 %	71 %	58 %

Dans le corpus iconographique commun à différents groupes, on retrouve principalement des motifs géométriques tels que des carrés, des diamants, des lignes en créneaux ou des motifs à la grecque. Motifs stylisés inhérents aux contraintes techniques de la vannerie même, certains partageant également une dénomination commune. C'est le cas

[257] Ce chiffre est, cependant, peu significatif pour cette ethnie très déculturée.

par exemple, des carrés tressés côte à côte sur une ligne symbolisant la carapace de tortue chez les Arawak-Lokono, les Kali'na, les Palikur, les Wayãpi et les Teko. Cependant la majorité de ces motifs portent des noms différents.

Par contre, les motifs originaux sont, eux, majoritairement figuratifs, ils représentent le plus souvent un bestiaire mythique dont on a montré l'importance plus haut. C'est le cas des divers « serpents » kali'na ou des « chenilles » wayana par exemple. Ils participent d'un **style ethnique** permettant de différencier l'origine d'une vannerie portant motif. Quand nous parlons de style ethnique, il faut entendre le style contemporain d'une communauté qui se définit aujourd'hui comme un groupe culturel cohérent, en l'espèce les six ethnies amérindiennes vivant aujourd'hui en Guyane : les Arawak-Lokono, les Palikur, les Kali'na, les Wayana-Apalai, les Wayãpi et les Teko. Comme nous l'avons déjà évoqué, ces différents groupes sont tous issus de recompositions fondées sur l'agrégation de groupes d'individus peu nombreux issus de la désagrégation d'un plus grand nombre d'ethnies (Grenand P., 1982; Grenand et Grenand, 1987; Whitehead, 1993; Collomb, 2003; Grenand, 2006) ; ces dernières, décimées, ont subi la déstructuration généralisée qu'ont connue le Plateau des Guyanes et l'Amazonie tout au long de 500 années d'ethnocide (Hurault, 1972; Hemming, 1987, [1978] 1995). Ces groupes ethniques ont parfois accueilli en leur sein des fragments appartenant à des groupes linguistico-culturels différents, comme l'on fait les Teko ou les Wayãpi, assimilant ainsi des traits culturels nouveaux. Sans oublier les échanges et le commerce intertribal généralisés comme l'ont montré divers ethnologues (Grenand P., 1982; Dreyfus, 1992). Les styles ethniques que nous définissons ici sont le fruit de ces réarrangements ethniques et de ces échanges, ces styles étant évidemment tout sauf immuables contrairement à ce que laisse supposer la tradition orale. Cependant, on le verra, certains traits culturels peuvent parfois présenter une assez grande longévité.

Comme il a souvent été spécifié, certains de ces motifs sont figuratifs, d'autres sont stylisés, certaines communautés amérindiennes de Guyane connaissent plus de motifs figuratifs que d'autres, au moins aujourd'hui. Cependant, avec P. Grenand, nous pensons que le présent représente les proportions du passé, le style iconographique s'affirmant ainsi dans une représentation de la nature plus ou moins stylisée.

Tableau 29 – Importance des motifs stylisés et figuratifs pour chaque ethnie

Ethnie	Palikur	Teko	Wayãpi	Wayana	Kali'na	Arawak	Total
Nombre total de motifs	10	24	27	41	41	9	152
Motifs stylisés	10	20	20	25	20	3	98
Motifs figuratifs (%)	0 (0%)	4 (17%)	7 (27%)	16 (39%)	21 (51%)	6 (67%)	54 (36%)

Dans un premier temps, on remarque clairement un faible nombre de motifs connus par les deux groupes arawak, un nombre moyen par les tupi-guarani et un nombre fort chez les groupes karib. De plus, d'après le tableau ci-dessus, si la majorité des motifs est stylisée, certaines ethnies ont la particularité de connaître une proportion de motifs figuratifs plus grande. En effet, les Arawak-Lokono et les Kali'na tressent une majorité de ces motifs et dans une moindre mesure les Wayana, tandis que l'on en trouve peu chez les Wayãpi et les Teko et pas du tout chez les Palikur.

On peut ainsi dégager, dans cette optique, deux grands groupes, un constitué des Palikur, des Wayãpi et des Teko tressant une majorité de motifs stylisés tandis que l'autre regroupe les Arawak-Lokono, les Kali'na et les Wayana, chez qui les motifs figuratifs tiennent une place plus importante. Il est intéressant de remarquer que cette dichotomie du style de base des motifs correspond singulièrement à leur implantation géographique. En effet, les Palikur, Wayãpi et Teko vivent principalement dans l'Est de la Guyane sur le fleuve Oyapock tandis que les Arawak-Lokono, les Kali'na et les Wayana sont présents dans l'Ouest guyanais principalement le long du fleuve Maroni et sur le littoral. D'ailleurs les peuples wayana et kali'na appartiennent tous les deux au groupe linguistique karib, tandis que la vannerie arawak-lokono de Guyane est largement influencée par la vannerie kali'na ; en effet les Arawak vivant actuellement en Guyane sont tous originaires du Surinam, situé à l'ouest de la Guyane. Ils ont également longtemps eu des rapports étroits, tantôt hostiles tantôt commercial, avec les Kali'na.

Outre la nature même des motifs, un autre critère entre en jeu dans le style d'un groupe : il s'agit de tout ce qui peut être considéré comme des enluminures autour du motif en tant que tel. Tous ces petits motifs participent de l'esthétique et du style d'une communauté donnée. Ces méthodes couramment utilisées partout sur le globe ont été discutées dans le travail de Boas : « *lorsque c'est la surface même de l'objet qui est décorée, ces lignes ou bandes ornementales ont pour fonction supplémentaire de limiter et*

circonscrire le champ décoratif » (Boas, [1927] 2003: 88). Ainsi ces lignes, bandes, points… limitent le champ décoratif comme le souligne Boas mais participent aussi de l'esthétique d'ensemble de l'objet. Par exemple, les Kali'na affectionnent et soignent particulièrement ces enluminures. Toutefois, celles-ci ne sont présentes que pour certains modèles de vannerie, essentiellement les paniers à coton ainsi que les coffres et coffrets. On comprend ainsi mieux pourquoi les Kali'na utilisent plus ces artifices décoratifs car, comme on l'a vu plus haut, ils affectionnent particulièrement ces formes tressées en arouman pour mettre en valeur leur corpus iconographique, alors que les Teko ou les Wayãpi décorent plutôt leurs tamis à boisson et les corbeilles à farine de manioc. Pour ceux-ci, c'est la répétition du motif qui assure l'esthétisme de l'ouvrage comme on le verra plus bas. Ajoutons que certains éléments décoratifs des vanneries sont inhérents aux techniques de tressage ; il s'agit des petites croix et des sabliers ou papillons, déjà présentés. Les sabliers ou papillons présents sur les faces inférieures et supérieures des coffres, des coffrets ou de certains paniers sont induits par la technique de tressage même car ils sont le point de départ permettant de tresser l'ouvrage. Les petites croix sont, elles, techniquement indispensables lorsqu'on tresse des motifs avec la technique nattée. En effet, les ouvrages ne peuvent pas comporter des brins d'une nappe sautant plus de 4 ou 5 lames de l'autre nappe sous peine de rendre l'ouvrage, insuffisamment serré, inutilisable. Ainsi, les croix et les sabliers participent de la décoration des vanneries tout en étant indispensables à la technique du tressage natté.

Sur les paniers à coton et les hottes en arouman wayana, les enluminures encadrant les motifs ne sont pas très nombreuses. Nous n'avons relevé qu'un motif en lignes brisées nommé, *ëtpa pitpë*, alors que chez les Kali'na ces effets décoratifs sont une de leurs particularités. En effet, ils utilisent de nombreuses formes géométriques pour entourer le ou les motifs, il s'agit tantôt de petits losanges (*matjuni botamerɨ*)[258], tantôt de lignes brisées (*matjuni emalɨ*), des bandes noires avec de petites croix (*pomui bolilɨ*), des lignes noires, ou bien de bandes noires mouchetées de points blancs (*murisi pipo* ou *matjuni imo*) ou à l'inverse, des bandes claires mouchetées de points noirs (*woyi wotabayɨ*). Toutes ces ornementations entourant les motifs proprement dits sont présentes sur les *yamat :u,* les *makoki* et les *pasuwa*. On peut remarquer cependant que ces enluminures deviennent moins élaborées et moins diverses sur les vanneries contemporaines que sur celles datant de quelques décennies ou du siècle dernier, comme en témoignent les pièces conservées dans les

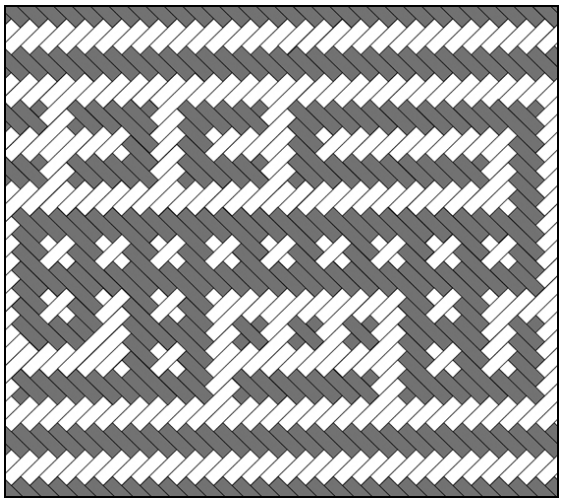
[258] La traduction de tous ces noms de motifs a déjà été donnée plus haut.

musées de Leiden ou du Quai Branly, indiquées comme provenant de communautés « caraïbes ». En effet, la diversité des enluminures présentées plus haut, caractéristiques des pièces anciennes, tend à être remplacée par de simples lignes noires ou des lignes brisées (cf. planche 43). Cette simplification dans le tressage de ces ouvrages semble relativement récente. En effet, des pièces n'ayant qu'une cinquantaine d'années comme un *yamat :u* collecté par J. Hurault dans les années 50, ou bien des pièces âgées observées chez des anciens de Christiankondre ou d'Awala-Yalimapo sont plus richement ouvragées que les vanneries contemporaines. Il semble bien que ces vanneries, à l'origine destinées à montrer la dextérité et le savoir-faire de ces hommes à leur pareil et tout spécialement dans le cadre des alliances matrimoniales, étant maintenant quasi exclusivement destinées à la vente, subissent, pour cette raison, une simplification dans leur confection. Mais je rediscuterai de ces aspects dans la troisième partie de ce travail.

Un autre artifice esthétique apparaît très prisé dans la vannerie guyanaise ; il s'agit de la répétition et de la symétrie des motifs donnant un rythme à la vannerie. Boas avait déjà souligné l'importance de la répétition dans l'esthétique amérindienne (Boas, [1927] 2003: 70). En effet, rares sont les motifs solitaires sur une vannerie amérindienne, le plus souvent le motif est dupliqué de nombreuses fois et de manière symétrique. Bien souvent d'ailleurs, le motif n'existe que parce qu'il est multiple et enchevêtré. Beaudet (1997), à propos de la musique wayãpi, précise que « *la répétition est un des principes fondamentaux communs à toutes les formes esthétiques wayãpi et en particulier la musique* » et, très justement, il pousse l'analogie avec la vannerie « *ce choix esthétique n'est pas le privilège de la musique ; nous venons de citer la correspondance entre tule* [musique wayãpi à base de clarinettes] *et vannerie : lors de la fabrication d'un tamis, les yeux et les doigts entrecroisent les roseaux selon une formule chiffrable, trois par-dessus, deux dessous, trois par-dessus, deux par-dessous… par exemple. L'attention est prise à la fois par ce que comptent les doigts et par le motif qui en résulte, en émerge. Ce motif en se répétant crée un rythme, une nouvelle image* » (Beaudet, 1997: 116). En effet, les motifs, et particulièrement ceux tressés sur les tamis à boisson ou les corbeilles à farine sont répétés de nombreuses fois et en sus du rythme mathématique de l'homme tressant les brins, la répétition géométrique du motif apporte un indéniable surcroît d'élégance. C'est comme si les vanniers guyanais détestaient le vide dans leur ouvrage. Certes des contraintes techniques existent, mais ils pourraient à la manière des *guapa* ye'kwana, tresser un motif central dans un cadre et finir le reste de l'ouvrage par des points simples en trois pris trois sautés. Bien au contraire, pour les peuples amérindiens de

Planche 43 – Les enluminures

1)


2)

1) Motif *onole bamɨlɨ* entouré de *matjuni botamerɨ* (en bas) et *pomui bolilɨ* (en haut) sur *pasuwa* kali'na, 2002, Terre-Rouge ;
2) Motif *alawada* entourée de simples lignes droites sur petit *yamat :u* kali'na pour la vente, 2002, Terre rouge

3)

4)

3) *Makoki* kali'na avec motif rehaussé d'enluminures, collecté par Penard en 1912, n°1817-83, Leiden
4) *Makoki* kali'na, pour la vente, avec motif rehaussé de lignes simples, 2004, Christiankondre

l'est des Guyanes (Palikur, Teko et Wayãpi), les motifs se doivent d'occuper toute la surface du tamis ou de la corbeille. De même les paniers, coffres et coffrets sont couverts entièrement d'un ou de plusieurs motifs sans laisser un espace vide. D'ailleurs les mêmes remarques peuvent être formulées pour les motifs décorant les poteries kali'na ou palikur.

Ainsi tous ces éléments, ajoutés aux différentes formes discutées plus haut, participent à la définition de style ethnique et à l'esthétisme propre à l'iconographie ornant les vanneries :

- la singularité dominante du corpus iconographique propre à un groupe ethnique,
- l'importance contrastée de motifs figuratifs ou stylisés,
- les enluminures encadrant les motifs,
- la symétrie et la répétition des motifs sur une même pièce de vannerie.

Ainsi nous trouvons d'un côté, des communautés ornant leurs vanneries de motifs majoritairement figuratifs avec : les Kali'na ayant la spécificité de représenter des serpents et des constellations encadrés d'enluminures riches et variées ; les Wayana qui tressent de nombreuses chenilles et divers jaguars mythiques, les enluminures étant moins présentes.

L'iconographie arawak est difficilement caractérisable, la quantité des données récoltées étant relativement faible par rapport aux autres groupes ethniques. Cependant, au regard de la littérature, il semble bien que les représentations figuratives aient été majoritaires comme les motifs présentés dans les ouvrages de Roth (1924, 1929) en témoignent.

De l'autre côté nous trouvons des communautés comme les Palikur, les Wayãpi ou les Teko connaissant principalement des motifs stylisés représentant essentiellement des parties d'animaux. Les Palikur affectionnent les représentations liées à l'urubu et les motifs géométriques répétitifs en forme de diamant ou de carré, les Wayãpi quant à eux privilégiant la répétition de motifs géométriques sur leur tamis. L'iconographie teko semble, elle, largement influencée d'un côté par les Wayãpi, de l'autre par les Wayana, même si elle conserve quelques particularités.

2-1-2 Stabilité des corpus iconographiques

D'après la tradition orale des communautés guyanaises, les motifs ont tous été recopiés par des héros culturels sur le corps d'entités mythiques dans les temps anciens

comme nous l'avons montré au début de ce chapitre. Et ils sont, depuis, fidèlement recopiés de génération en génération. Mais qu'en est-il exactement ? Leur corpus iconographique est-il aussi ancien et aussi immuable que la mémoire orale de ses populations nous le suggère ? Et, si l'on tient compte des grandes recompositions ethniques qu'ont connu les groupes amérindiens de Guyane, pourrons nous appréhender l'ancienneté de ces représentations graphiques ? Grâce à l'aide précieuse des vanneries conservées dans les musées et récoltés au cours des siècles précédents ainsi que les collections et les données ethnographiques datant du début du XX^{e} siècle, je suis en mesure de répondre partiellement à ces questions.

Ainsi les plus vieilles vanneries parvenues jusqu'à nos jours, conservées au Musée du Quai Branly et datant des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, sont très peu ornées de motifs et sont de plus non identifiées quant à leur origine ethnique[259]. Elles ne peuvent donc être que difficilement prises en compte à l'exception d'une (N° 71-1878.32.253) dont la forme a disparu mais dont le motif est toujours tressé aujourd'hui par les Kali'na et représente un « serpent ». Par contre, une gravure publiée dans l'ouvrage de Pierre Barrère en 1743 montre des vanneries portant motifs (cf. planche 3, gravure 1). C'est le plus ancien témoignage de l'iconographie des Amérindiens de Guyane; ainsi sur une planche illustrant l'ouvrage on peut remarquer sur une des vanneries, représentant un *pagara*, un motif « hirondelle ». Ce motif est toujours tressé aujourd'hui par les groupes karib et tupi de Guyane. Sur deux des autres vanneries de l'illustration, dont la forme a disparu, les motifs en forme de H sont encore tressés par les Wayana, les Teko et les Wayãpi. On a ainsi la preuve qu'au moins le motif hirondelle et celui en H sont tressés depuis au moins trois cent ans et rien ne nous interdit de penser que d'autres ne soient pas aussi anciens ; les sources mythiques de l'inspiration des vanniers amérindiens ne peuvent que renforcer cette conviction.

Des vanneries plus récentes, datant de la fin du XIX^{e} siècle et conservées dans différents musées, attestent également de l'ancienneté des motifs wayana et kali'na. Ainsi, sur les vanneries wayana collectées par Coudreau en 1890 sont présents des motifs comme *kaikui, matawat, mamaktelele, ëkun wajak.* De même, sur des vanneries attestées comme kali'na et collectées fin XIX^{e} - début XX^{e} siècle, conservées à Leiden, huit motifs (*alamali botameri, wayam nganameri, alamali, moyoway, woyi wotabayi, akuna akusali, matjuni botameri* et *wano pengapo*) sont toujours tressés aujourd'hui alors que six autres n'ont pas été relevés lors de nos enquêtes. De même dans les travaux de Roth, la moitié des motifs

[259] Il s'agit de vanneries portent une étiquette de la collection 71-1878-32 et qui ont été conservées au Jardin du Roi : 71-1878-32-28, 71-1878-32-30, 71-1878-32-174, 71-1878-32-187,71-1878-32-190, 71-1878-32-254.

(20/40) kali'na et arawak qu'il a relevés au début du XX^{e} siècle sont toujours tressés aujourd'hui ou connus des artisans. Deux décennies plus tard, sur les 36 motifs qu'Ahlbrinck ([1931] 1956) a recensés dans son encyclopédie, 28 ont été relevés lors de mes enquêtes. Notons en contraste qu'une dizaine de motifs tressés aujourd'hui n'a pas été recensée par cet auteur. Ce pose ici - il faut le dire - le double problème de l'exhaustivité des observations de chaque ethnologue et, chez des populations réduites démographiquement, le poids des savoirs individuels.

Les quelques vanneries palikur portant motifs collectées par Nimuendaju en 1925 attestent aussi de la stabilité de leur corpus iconographique.

Pour l'iconographie arawak nous n'avons pas assez de matériaux contemporains qui nous permettent de les comparer avec les motifs ornant les nombreuses pièces muséographiques à notre disposition. Pour ce qui concerne les corpus iconographiques teko et wayãpi s'il n'existe pas de témoignages écrits, les pièces muséographiques les plus anciennes dates de la fin du XIX^{e} siècle. Les vanneries teko les plus anciennes sont celles collectées par Perret lors de l'expédition Monteux-Richard en 1932. Cinq corbeilles à manioc ou *mbatutu* témoignent de la finesse de leurs motifs ; seul celui ornant la corbeille N° 71-1932-9-28 n'est plus tressé aujourd'hui. Aucune des vanneries anciennes wayãpi, celles collectées par Coudreau en 1890, conservées au Quai Branly ne porte de motifs.

Ainsi grâce aux pièces de musées et à la littérature, nous pouvons conclure que le corpus iconographique kali'na et wayana est relativement ancien et stable même s'il existe une part d'innovation dans leurs représentations graphiques. Avec Van Velthem (2003), nous pensons que certains motifs sont probablement tressés à l'identique depuis plusieurs centaines d'années. D'ailleurs, chez les Kali'na, on affirme qu'il est important de bien imiter les motifs traditionnels - comme on récite scrupuleusement les chants traditionnels - afin de pérenniser les « vrais motifs » kali'na. Cette posture est source de reconnaissance et constituait un critère matrimonial comme je l'ai souligné. Ce talent est tout aussi nécessaire pour les femmes devant maîtriser le corpus iconographique des poteries ou des calebasses.

J'aimerai néanmoins apporter une réserve à ce schéma idéal énoncé par les Amérindiens ; il est en effet possible comme l'a déjà soulevé Tricornot (2005) que, chez les Kali'na, les ethnologues aient contribués à la pérennisation de ces motifs en apportant avec eux des reproductions des motifs dessinés par Ahlbrinck ou Roth et en les laissant à différents artisans. Ceux-ci ont probablement reproduit par la suite certains motifs déjà tombés en désuétude. J'ai moi-même agi de la sorte lors de mes entretiens afin de discuter de

l’esthétique présente et passée en laissant en cadeau des exemplaires photocopiés des illustrations de Roth ou d’Ahlbrinck. Ces artisans étaient en effet très demandeurs et intéressés à les voir afin de se réapproprier certains motifs kali’na qui leur étaient inconnus ou même certains motifs d’ethnies voisines comme les Arawak.

Cependant si le retour de travaux des anthropologues de la première moitié du XX^{e} siècle a pu avoir un rôle dans la pérennité de quelques motifs, il n’en reste pas moins que leur corpus iconographique ayant un fort poids identitaire connaît une certaine stabilité dans le temps. De plus, il ne semble pas qu’il est existé un phénomène semblable chez les Wayana étant donné que très peu de travaux anciens précis existent sur leur culture matérielle. Leurs motifs semblent bien avoir été transmis de génération en génération depuis longtemps même si une part d’innovation et d’emprunt ne peut être exclue.

2-2 Esthétisme et symbolique

Dans cette sous-section nous réfléchirons sur la motivation et la fonction de la décoration des vanneries amérindiennes mais, avant d'aborder ce sujet, intéresserons-nous en premier lieu au processus cognitif de dénomination des motifs de vannerie.

2-2-1 Création et logique de dénomination des motifs

Nous avons étudié dans la section précédente la signification de tous ces motifs et montré qu'ils représentaient principalement des entités mythiques, des animaux peuplant le milieu guyanais voire même des étoiles ou des constellations, quelques plantes enfin. Ahlbrinck, dans son Encyclopédie des Caraïbes, avait suggéré que les motifs étaient nommés *a posteriori* et donc que les Kali'na ne tressaient pas intentionnellement tel ou tel animal ou plante. Des considérations identiques ont été avancées quant à l'iconographie panaré du Venezuela (Henley, 1996) ; un auteur récent, dans un article consacré aux répertoires graphiques amazoniens, penche aussi pour la logique de dénomination *a posteriori* (Déléage, 2007). Je pense, pour ma part, que les conclusions d'Ahlbrinck, sont un peu hâtives et ne peuvent s'appliquer qu'à une partie seulement du corpus iconographique. En effet, si on peut concevoir que des motifs relativement abstraits et stylisés tel que des carrés, des lignes en créneaux ou des spirales peuvent, éventuellement, avoir reçus une explication et un nom *a posteriori*, par contre, ce n'est pas le cas des motifs plus figuratifs. Je suis persuadé que ces dernières formes ont été tressées sciemment par les artisans afin de représenter des êtres particuliers bien présents dans leur cosmogonie. Et, même dans la nomination *a posteriori,* les choix ne peuvent être hasardeux ; les noms s'inscrivent forcément dans un registre symbolique fini propre à un ensemble, ici, le groupe culturel guyano-amazonien.

D'autre part, j'ai remarqué que les motifs les plus abstraits sont ceux qui possèdent le plus de noms différents, que ce soit au niveau intra- ou inter-ethnique alors que ceux les plus figuratifs sont beaucoup plus spécifiques dans leur dénomination, représentent des entités mythiques importantes et demeurent beaucoup plus stables quant à leur appellation. En effet, dans le figuratif, le rapport image-représentation est direct et donne peu de place au symbole ; tandis que dans l'abstrait, l'image, plus symbolique, donne lieu à une convention admise comme dans les systèmes d'écriture.

D'ailleurs, comme l'avait souligné Boas ([1927] 2003), différentes hypothèses sont possibles quand on est en présence d'un motif similaire dans une même zone géographique : soit il s'est répandu progressivement sur l'ensemble de l'aire et chaque peuple lui a attribué un sens en toute indépendance, c'est un « *processus d'interprétation de forme* », soit il faut « *considérer que diverses représentations réalistes se sont coulées dans un même répertoire de formes géométriques sous l'effet de contraintes stylistiques* » et j'ajouterai de contraintes liées à la technique.

Ainsi en ce qui concerne la vannerie guyanaise, je peux avancer trois processus différents d'obtention et de dénomination des motifs :

- **une création propre** due à l'ethnie même ; dans le cas particulier des motifs représentant des entités typiques d'une culture donnée, ces motifs sont souvent figuratifs. C'est le cas des chenilles wayana mais aussi des différents serpents et constellations kali'na par exemple. Ces formes sont une représentation volontaire d'une entité particulière importante dans la cosmogonie ou de l'environnement du peuple en question, elles ne sont que rarement empruntées par les ethnies voisines et sont le support pictural d'une représentation des temps mythiques. Ce sont ces motifs qui participent bien souvent d'un style ethnique composant le répertoire graphique d'une ethnie. Par exemple, les motif *alamari* et *alamari botameri* sont propres aux Kali'na, aucuns des groupes voisins comme les Tilio ou les Wayana ne les représentent.
- **une interprétation de forme**, pour reprendre l'expression de Boas, liée à l'emprunt progressif de certains motifs particulièrement appréciés et considérés comme beaux mais dont le lien avec la culture n'est pas évident. On peut supposer que c'est le cas de la série des hirondelles et autres chauves-souris partagées par quatre ethnies guyanaises et présente au-delà chez les Tilio ou les Waiwai par exemple. C'est le cas de motifs figuratifs mais aussi géométriques partagés par différents peuples de la région. Le processus de dénomination a pu être autant antérieur que postérieur (renomination) à la création du motif.
- **des motifs géométriques stylisés conditionnés par les contraintes techniques** de l'ouvrage même et largement connus par la plupart des peuples décorant leurs vanneries. C'est le cas typique des différentes techniques de vannerie partagées par tous comme les techniques dites en « dents d'agouti » ou en « arêtes de poisson »

> mais aussi des motifs en carré, en diamant, en lignes brisées, à la grecque… Ces motifs sont distribués dans tous les groupes de Guyane et au-delà et portent des noms relativement variés et divers, le processus de dénomination ayant suivi l'inspiration de ceux-ci[260]. C'est plutôt par l'agencement de ces motifs qu'un style ethnique peut apparaître. Mais dire s'ils sont prénommés ou postnommés, difficile à trancher.

Ainsi, plutôt que de trancher clairement en arguant que les motifs sont tous nommés *a posteriori* ou bien que toutes les représentations sont décidées *a priori* (Déléage, 2007; Ahlbrinck, [1931] 1956), je pense plutôt que l'on a à faire à des processus de dénomination et d'acquisition de motifs qui sont, me semble-t-il, complémentaires et obéissant à diverses logiques et contraintes.

Ces processus font partie d'un continuum allant d'une création voulue, propre à une (ou plusieurs) ethnie (s), d'une forme précise figurative et donc d'une nomination *a priori* jusqu'à des motifs stylisés et géométriques largement distribués entre divers groupes, conditionnés par des contraintes techniques et des représentations préexistantes, nommés *a posteriori*. Remarquons que je ne discute pas de la ressemblance à leur modèle de ces motifs figuratifs mais bien du processus de dénomination.

Prenons l'exemple du motif composé de carrés disposés côte à côte avec une croix centrale : il se retrouve chez les six groupes amérindiens de Guyane, qui tous, sauf les Wayana, le nomment carapace de tortue. Les Tilio tressent ce même motif en lui donnant également le nom de « dessin de tortue » (Frikel, 1973) ; chez les Ye'kwana se retrouve ce même motif (Guss, 1989) mais également chez un groupe pano comme les Sharanaua (Déléage, 2007).

Il n'en reste pas moins que l'identification d'un style ethnique est possible dans une perspective synchronique tantôt par la présence de motifs figuratifs originaux et uniques,

[260] Ribeiro avance les mêmes remarques à propos des Tukano "*the stylized representation (resulting from the technique imposed by the raw material and a sense of symmetry and rhythm), specially in the case of basketry, reprocess metonymically the defining elements of the motif one wishes to depict. A fish form is conveyed by its rhomboidal outline; that of a snake, by its zigzagging sinuosity; the tortoise is represented by the squares on its carapace, and the jaguar by its skin spots. However, the interpretation of the ornamental motifs may not be identical among the tribes, even though there occurs the repetition of the same pattern in a tribal sphere or, in a more ample context, in areas where several tribes are submitted to one another's influence, as is the case in the Upper Xingu river*" (1989 : 70).

tantôt par l'agencement singulier de motifs stylisés et géométriques. Ce style ethnique peut également résulter d'un mélange de ces deux types de motifs stylisés et figuratifs.

Un dernier point mérite d'être abordé à propos de la logique de nomination et de création des motifs. Il s'agit de l'influence des rêves quant à l'inspiration de l'artisan lorsqu'il va tresser un panier portant un motif. On pourrait voir éventuellement une quatrième source de nomination dans cette source d'inspiration onirique bien qu'elle puisse aussi être rattachée au processus de création propre… Si en Guyane il ne semble pas que l'absorption d'hallucinogène soit un facteur influençant le corpus iconographique comme cela a été montré chez les Desana (Reichel-Dolmatoff, 1985) ou les Yagua (Chaumeil, 2000), par contre le rêve semble bien y tenir une place non négligeable. L'utilisation du rêve est en effet une source d'innovation artistique dans de nombreux endroits du monde (Anderson, 1979) et en Guyane nous avons pu recueillir quelques témoignages allant dans ce sens. Rappelons d'abord que, plus largement, chez les Amérindiens, les rêves influencent de nombreuses activités telles que la chasse et conditionnent en partie l'*ethos* et le *pathos* des êtres humains. Comme le précise Chapuis (2001) en parlant des Wayana, le rêve fait partie du monde réel, c'est un espace-temps où les esprits vivent. Ainsi un homme ayant fait un rêve prémonitoire annonçant un accident de chasse, remettra sa sortie en forêt à un moment plus propice. Pour la vannerie aussi les rêves jouent un rôle. Ainsi chez les Kali'na, l' « esprit de l'arouman », *waruma agɨlɨ*, peut venir visiter l'artisan lors de ses rêves et l'inspirer pour tresser tel ou tel motif. De même chez les Wayana, le père presse dans l'œil de son jeune fils une pousse d'arouman. L'eau qui s'en exsude permettra au garçon de connaître et de bien maîtriser les motifs de vannerie[261]. En effet, l' « esprit de l'arouman », *wama yasi*, viendra visiter le garçon dans ses rêves : il visualisera ainsi le tressage et par la suite assimilera mieux les motifs wayana. Si c'est par le rêve que l'esprit de l'arouman vient habiter le vannier amérindien, c'est aussi par le même enchaînement qu'il perdra tout son savoir s'il transgresse certains interdits, comme par exemple brûler des vanneries.

[261] Chez les Cashinaua, on retrouve une pratique similaire (Eliane Camargo, com. pers.).

2-2-2 Esthétique et rôle culturel du motif

Après avoir essayé d'aborder sous différents aspects l'iconographie des vanneries guyanaises, une question toute simple nous reste encore à l'esprit : pourquoi ces populations décorent-elles leurs vanneries ?

Je pense que diverses raisons sont inextricablement liées. Ainsi, plusieurs réponses peuvent être avancées, dès lors où l'on admet que décorer des vanneries, ou tout autre objet, peut avoir différentes fonctions conscientes ou non :

- comme valeur esthétique, le motif apporte un embellissement à la vannerie,
- comme facteur de prestige ou marqueur social intra-ethnique, il permet de faire montre de sa dextérité et donc de se positionner dans une échelle de valeurs,
- comme marqueur identitaire inter-ethnique, il permet de se différencier des ethnies voisines,
- comme marqueur culturel, il donne à la vannerie une densité sociale ; en « humanisant » l'objet, il le démarque de la nature sauvage,
- comme symbole magique, il confère à la vannerie un pouvoir « surnaturel »,
- comme support graphique, il sert à conserver la mémoire du groupe, il est un « véhicule de sens ».

En effet, comme nous l'avons déjà précisé à maintes reprises les vanneries ornées de motifs sont les plus prisées, celles entrant dans divers processus d'échanges intra- et inter-ethniques. Ainsi, les vanneries portant motifs comme les coffrets en arouman kali'na, palikur ou arawak, les hottes et les paniers en arouman wayana, les corbeilles à coton ou les grands paniers à pieds teko ou wayãpi constituent les pièces les plus prestigieuses de ces communautés. Ainsi, outre la plus-value esthétique indéniable que les motifs apportent à la vannerie, connaître un grand nombre de motifs, savoir tresser du bel ouvrage représente un des critères permettant à un homme amérindien d'accéder à une élite non codifiée mais parfaitement reconnue, celle des personnes détenant le savoir, celui-ci ainsi que le don étaient les sources essentielles du pouvoir chez les Amérindiens d'Amazonie. D'ailleurs, lors de mes entretiens, j'ai bien ressenti que les artisans connaissant le plus de motifs étaient respectés et

reconnus comme de vrais « Amérindiens » par les plus jeunes[262]. On comprend ainsi comment l'identité masculine passe par la maîtrise de cet artisanat au même titre que savoir chasser, pêcher, fabriquer une pirogue ou une maison. Ces aspects ont été particulièrement développés dans le premier chapitre.

De plus, comme je viens de le montrer, les motifs sont des marqueurs identitaires permettant de se distinguer des ethnies voisines. Elles ont ainsi un rôle d'affirmation identitaire vis-à-vis de l'autre. On a vu comment le style des motifs et leur symbolique sont spécifiques d'un groupe ethnique. Même si une certaine part d'emprunts inter-ethniques est sous-jacente, des styles ethniques ont pu néanmoins être définis qui de toute façon sont pensés et vécus comme tels. De plus, dans le contexte actuel où l'affirmation identitaire est importante vis-à-vis de la société nationale (Collomb, 2003), ce rôle culturel des motifs est particulièrement accentué dans le discours des artisans. Ainsi, outre la forme de la vannerie et certaines techniques propres à chaque communauté, les motifs permettent de distinguer chaque objet culturel de ceux des voisins et participent à un renforcement de l'ethnicité, permettant de se protéger de la disparition culturelle (Ribeiro, 1989). Peut-être aujourd'hui, est-on même fondé à penser que chaque peuple n'affirme pas seulement son identité propre mais une indianité plus globale face au reste du monde. Là encore le parallèle avec les motifs corporels est pertinent, puisque chez les Kayapo (Turner, 1992; Verswijver, 1992a) ou même chez les Waiwai (Fock, 1963) ils marquent l'appartenance à un clan. Le répertoire graphique « *sert à rendre visibles des différences sociales à l'aide de son propre système de variations graphiques* » (Déléage, 2007). D'ailleurs, comme nous l'avons souligné plus haut, les artisans connaissent bien les techniques et le répertoire de leurs voisins, et c'est à dessein. On les connaît et on les reconnaît pour mieux s'en démarquer et, avec Lévi-Strauss (1989: 166), nous pensons que « *leur attitude n'est pas une attitude d'incorporation, c'est au contraire une attitude de refus, c'est un souci de défendre leur propre « langue », pour la bonne raison que, si ces arts incorporeraient trop libéralement et trop facilement les éléments extérieurs, la fonction sémantique de l'art, son rôle à l'intérieur de la société s'effondrerait* ».

D'autre part, ces motifs ayant été collectés sur des animaux mythiques, ils sont des témoins des temps primordiaux et sont en même temps utiles pour humaniser et socialiser ces objets et leurs donner une densité culturelle (Van Velthem, 2003). En effet, l'ornementation

[262] De même comme l'écrit Guss (1989) à propos des Ye'kwana « *a person who does not make baskets is just like a criollo* » c'est à dire qu'il n'est pas un Ye'kwana.

des corps et des objets est reconnue par beaucoup d'anthropologues comme un acte marquant la frontière entre la sauvagerie et la culture. Comme le soulignait déjà Claude Lévi-Strauss (1955: 224) bien plus tôt : « *les peintures de visage confèrent d'abord à l'individu sa dignité d'être humain ; elles opèrent le passage de la nature à la culture* ». Erikson avance les mêmes remarques quant à l'ornementation corporelle matis :« *dénuer de ses atours, et réduit à sa seule dimension organique, le corps serait ainsi non seulement asocial, mais encore frappé d'inanité, au point de supposément cesser de paraître* » (Erikson, 1996: 231). Or comme l'ont montré Van Velthem chez les Wayana (2003) ou Guss chez les Ye'kwana du Venezuela (1989), les motifs socialisent également les vanneries. D'ailleurs ne sont-ils pas chez tous les groupes amérindiens de Guyane la fidèle reproduction de tatouages vus sur le corps de monstres mythiques que ce soit sur un anaconda, un vautour à deux têtes ou une carapace de tortue. Ainsi à l'instar des peintures corporelles caduveo ou matis, les motifs à vannerie des groupes amérindiens de Guyane sont des tatouages sur la *peau*[263] de ces vanneries et ils permettent non seulement de marquer l'appartenance de ces objets à un groupe ethnique mais aussi de socialiser ces objets afin de les faire entrer dans le monde de la culture. Car n'oublions pas que tous ces objets sont issus de la transformation mythique d'animaux, animaux transformés mais ornés de motifs les apparentant aux hommes ornés des motifs corporels marquant leur différence avec la nature. Cependant, on pourrait inférer l'inverse, les hommes prenant ces êtres de la surnature comme des sources d'inspirations, établissant avec eux un lien qui pourrait être interprété comme une alliance.

Ces motifs peuvent également conférer un certain pouvoir magique aux vanneries et tout particulièrement aux coffres des chamanes palikur, kali'na ou arawak toujours ornés de motifs particuliers. Nimuendaju (1926) a relevé chez les Palikur que le *yamat* contenant les ustensiles magiques était si possible attaché autour du banc zoomorphe lors des séances chamaniques. Chez les Kali'na, des motifs spécifiques comme l' « échelle d'un esprit auxiliaire » du chamane, *tukuya :na wone :puru*, ornait également le *yamat :u* du *piaje* (Vredenbregt, 2002) tout comme le motif *akuwamay* représentant un esprit puissant. On retrouve également un rôle important de ce coffre chez les chamanes warao (Suarez, 1968). D'autre part un conte tilio témoigne comment un garçon qui tressait un motif jaguar sur un coffre en arouman fit se transformer le coffre en jaguar à plusieurs reprises, montrant ainsi sa dextérité et sa connaissance de la vannerie et du chamanisme (Koelewijn et Rivière, 1987).

[263] Un article de Gow sur l'iconographie piro montre aussi une relation étroite entre l'art, les motifs et le corps chez différents peuples :*" the central elements of art form are metaphorized as body parts : the impressions a body makes on the ground in the Walbiri case, 'bones' in the Yolngu case, 'skin' in Malangan, body fluids in the Piro case "* (Gow, 1999: 243).

D'ailleurs l'écusson figurant le visage du jaguar sur la couleuvre à manioc teko confère à cet objet un pouvoir puissant d'après un chamane teko de Camopi. Van Velthem (2003) a largement montré la relation étroite entre chamanisme et motifs chez les Wayana. D'ailleurs, nombre de leurs motifs figurent des entités surnaturelles comme les différentes chenilles, les jaguars, l'esprit crabe *sipalat* ou *ëkun wajak,* à rapprocher de l'esprit *kuluwajak* représenté sous forme de *kunana* mais également sur les ciels de case ou *maluana*. Ailleurs, comme chez les Arapaso certains motifs, comme le motif dent de piraï, possèderaient une certaine toxicité atteignant les femmes qui les manipuleraient (Van Velthem, 2005: 225).

Un dernier rôle peut incomber à ces motifs car ils peuvent, pour reprendre l'expression de R. Barthes (Julien et Rosselin, 2005), « *véhiculer du sens* ». Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment, la symbolique liée aux motifs n'est pas vide de sens, les motifs étant liés à des mythes, à une pensée magique mais aussi à une observation constante de l'environnement. Ainsi, comme l'avance B. Ribeiro "*this induces us to think of indigenous aesthetic manifestations as a communication system*" (Ribeiro, 1989). En effet, à l'instar de ce qu'a montré Guss (1989) chez les Ye'kwana, tresser est un moyen de méditer, surtout pour mieux comprendre les mythes. De même, en Guyane les motifs sont des supports permettant de se remémorer les histoires du passé. Ils peuvent être considérés comme des moyens mnémotechniques véhiculant le souvenir des récits d'antan et des entités extraordinaires les peuplant. Un auteur a remarqué à propos des motifs Mehinaku, population arawak du Xingú: « *each drawing tells a story, and in this quality constitutes an invaluable ethnographical document, all the more so as it is not easy to be obtained in oral form*" (D'aprés M.H. Fénelon Costa 1986, in Ribeiro 1989: 68). Ainsi les motifs se font support de la mémoire collective dans ces sociétés à transmission orale. Un ethnologue ayant travaillé chez les Walbiri d'Australie montre également que les motifs véhiculent des idées reliées à des classes de phénomènes complexes comme les ancêtres totémiques des tribus ainsi que des références à des entités mythiques (Munn, 1962, 1966). B. Ribeiro (1989) opère un rapprochement entre la complexité des motifs kayabi et les « *visual categories* » ayant une expression symbolique ainsi qu'une fonction mnémotechnique comme définie par Munn chez les Walbiri. On peut de même aborder la compréhension de l'iconographie de la vannerie guyanaise sous cet aspect. Les vanneries sont en effet tressées lors de moments conviviaux tels que les fêtes de cachiri ou à l'abri d'un toit de palme lorsque la pluie tombe drue. Ces moments étaient propices, avant l'arrivée récente de la télévision et des lecteurs DVD, aux échanges intergénérationnelles grâce à la récitation de contes mettant en scènes les motifs que l'homme

était en train de tresser. Nous pouvons ainsi avancer que ces motifs servaient de support à la mémoire de ces peuples de l'oralité, permettant de visualiser des entités ayant joué un rôle dans leur formation culturelle.

Conclusion au chapitre 3

La vannerie est une belle illustration de l'ancrage du répertoire graphique des Amérindiens de Guyane dans les temps mythiques. Comme pour de nombreuses sociétés amazoniennes, le serpent tient une place centrale dans l'acquisition de ces motifs ; d'ailleurs qui a eu la chance d'observer un anaconda ne peut qu'être fasciné par l'iridescence de sa peau. Cependant, de manière originale, chez les Amérindiens de l'Oyapock une autre figure mythique apparaît également être maître des motifs, il s'agit de l'urubu à deux têtes. Ainsi, de manière sinon antagoniste, mais pour le moins symétrique ces entités ne sont autres que les êtres dominant les mondes aquatiques et aériens, zones dangereuses et craintes que seuls les chamanes se targuent de pouvoir visiter de leur plein gré.

On aura également constaté que les motifs ne sont pas anodins et représentent majoritairement un bestiaire tantôt naturel tantôt surnaturel, ce qui n'est guère surprenant venant de la part de sociétés amazoniennes chez qui l'ont sait combien la frontière séparant ces deux états est laissée floue. Les animaux peuplant ces corpus iconographiques se retrouvent dans le bestiaire peuplant les mythes ou attaché au chamanisme. Ainsi, les motifs constituant les répertoires graphiques des Amérindiens de Guyane sont, pour leur grande majorité, des représentations conscientes d'entités, magiques ou pas, véhiculant une représentation du monde sur fond de réel souci esthétique.

Par ailleurs, ces motifs viennent, en sus des formes spécifiques à chaque ethnie, affirmer un processus de démarcation identitaire. En effet, j'ai montré comment la majorité des motifs des vanneries connues par les diverses ethnies guyanaises et leurs voisines participe de leur pattern ethnique, même si un certain nombre sont partagés résultant tantôt d'emprunts, souvent difficilement traçables, tantôt de contraintes intrinsèques aux techniques de tressage elles-mêmes.

Ainsi, le corpus iconographique des ethnies amérindiennes guyanaises joue toute une gamme de rôles : esthétique, social, identitaire, magique ou culturel. Comme l'a évoqué Reichel Dolmatoff (1985: 43) pour la vannerie desana, la vannerie guyanaise et son iconographie "*contains a complex body of symbolic structures wich relate it to other aspects of culture and make it an essential part of the* […] *adaptative system and world view*".

Partie II

Un artisanat de cueillette : ethnobotanique de la vannerie guyanaise

Après avoir exploré les aspects sociaux et culturels de la vannerie en montrant sa grande diversité de formes ainsi que son esthétique, passons maintenant à la partie ethnobotanique de cette étude. En effet, afin de tresser toutes ces vanneries, de nombreuses plantes sont utilisées, faisant de ces objets de véritables produits composites (Leroi-Gourhan, [1943] 1992). Les espèces végétales entrant dans la confection de cet artisanat, qu'elles soient utilisées sous une forme brute ou transformée, sont nombreuses et majoritairement prélevées dans le milieu naturel. À part le coton (*Gossypium barbadense*), le roseau à flèche (*Gynerium sagittatum*), la pite (*Bromelia karatas*) ou le roucou (*Bixa orellana*) cultivés dans les abattis ou autour des villages, tous les autres produits sont prélevés dans la forêt, faisant de cet artisanat une intense activité de cueillette. Toutes ces plantes appartiennent à ce que l'on nomme, depuis une vingtaine d'années, des Produits Forestiers Non Ligneux (PFNL)[264].

Le premier chapitre sera consacré aux plantes phares de la vannerie guyanaise, les aroumans (*Ischnosiphon* spp.). Ce genre emblématique entre dans la fabrication de la majorité des vanneries (70 %), quatre espèces étant principalement utilisées. Je présenterai les aspects botaniques de chacune de ces espèces et les resituerai dans les cultures étudiées en montrant qu'elles y tiennent une place essentielle. Outres la caractérisation botanique et ethnobotanique de ce taxon, son procès technique allant de la tige brute au brin tressable sera exploré.

Nombre d'autres espèces sont également utiles à la confection des vanneries et un inventaire en sera dressé dans le chapitre cinq. Ces plantes seront classées dans différentes catégories correspondant à leur usage : palmiers, lianes et graminées à tresser, bois pour

[264] C'est en 1995 que la FAO propose d'arrêter une définition des PFNL : *"Les produits forestiers non ligneux sont des biens d'origine biologique autres que le bois, provenant des forêts, d'autres terrains boisés ou provenant d'arbres hors forêts*"(FAO, 1999: 63).

baguettes et armatures, écorces et fibres pour liens et sangles, enfin résines et teintures naturelles pour décorer et consolider les ouvrages. Toutes ces espèces sont avant tout choisies par les artisans suivant des critères techniques bien précis. Là encore une connaissance fine du terroir, de l'écologie, de la diversité floristique et des qualités techniques de ces plantes est nécessaire. Toutes les parties des plantes peuvent être utilisées selon les espèces : feuilles, pinnules des bourgeons terminaux des palmiers, racines aériennes, tiges, écorces, fruits, résines.

Enfin dans le chapitre six, j'aborderai la nature du prélèvement et de son impact sur la ressource. Les techniques de récolte seront explicitées et nous exposerons le discours des artisans au sujet de la régénération de la ressource en le comparant avec la littérature existant sur le sujet. L'impact sur l'arouman, de loin le genre le plus utilisé, sera plus spécifiquement approfondi, ce qui m'emmènera à discuter de la gestion de la ressource par les populations.

Chapitre 4

Les aroumans, un genre emblématique

En Guyane française, comme dans une grande partie de l'Amazonie, les aroumans sont, avec les palmiers, les végétaux le plus utilisés pour tresser les vanneries. Le nord du bassin amazonien et le Plateau des Guyanes constituent la zone où les aroumans sont les plus utilisés contrairement à celles situées au sud de l'Amazone où l'usage des palmiers est prépondérant (Ribeiro B. G., 1986a). La Guyane française est indéniablement une région exemplaire où les aroumans sont les plantes phares de la vannerie puisqu'ils servent a tresser 70 % des formes recensées dans ce département.

Cependant, nous retrouvons son utilisation chez de nombreux peuples vivant dans toute l'Amazonie, le Plateau des Guyanes et au-delà : les Ye'kwana du Venezuela (Guss, 1989), les Embera du Pacifique colombien (Gomez Diaz, 1996) et les Desana de l'Amazonie colombienne (Reichel-Dolmatoff, 1985), les Warao du delta de l'Orénoque (Wilbert, 1975), les Arawak et les différents groupes karib du Surinam et du Guyana (Roth, 1924), les Baniwa du Rio Negro (Nakazono *et al.*, 2004), les Tilio de la frontière Surinam/Brésil (Frikel, 1973), les Waiwai du Guyana (Yde, 1965), les Parintintin du Rio Madeira (Nimuendaju, 1948b), les Tucuna du haut Solimões (Nimuendaju, 1948c), les Kayabi du Mato Grosso (Ribeiro B. G., 1979) et même les Créoles des Petites Antilles (Louise, 1978) constituant autant d'exemples confirmant cette prépondérance, et la liste pourrait être sans peine allongée.

Dans ce chapitre les plantes seront présentées tant d'un point de vue botanique, technique que culturel. En effet, comme je l'ai déjà esquissé dans la première partie de cette thèse, l'arouman n'est pas une plante anodine. Elle tient une place culturelle non négligeable dans la vie des communautés guyanaises au même titre que d'autres plantes emblématiques de cette région comme le roucou (*Bixa orellana*), le bois de lettre (*Brosimum* spp.) ou le carapa (*Carapa procera*) ; je discuterai ainsi des représentations qui lui sont liées. Mais commençons par présenter ces plantes si importantes pour la vannerie guyanaise.

4-1 Botanique et écologie de l'arouman

Arouman est un terme créole utilisé en Guyane, pour nommer les espèces du genre *Ischnosiphon* de la famille des Marantacées. Il provient du Karib côtier (kali'na) *waruma* (Renault-Lescure, 1999; Andel, 2000b). On rencontre ce terme non seulement en kali'na contemporain mais également en tilio (Frikel, 1973), en caraïbe insulaire de Martinique ou de la Dominique (Taylor et Moore, 1948; Hodge et Taylor, 1957; Breton, [1665] 1999), en apalai, en akuryo, en wamayana (de Goeje, 1946)… Cependant, ce terme a diffusé au-delà du Plateau des Guyanes et des Antilles puisque des langues amazoniennes comme la *língua géral*, de la famille tupi-guarani, emploie le terme *uarumã* (Stradelli, 1929: 696) ; le terme est ensuite passé en portugais du Brésil (*arumã, guarumã*), ainsi qu'une autre langue tupi-guarani, le ka'apor sous la forme *warumã* (Balée, 1994).

Une monographie très complète du genre *Ischnosiphon* a été publiée (Andersson, 1977)[265] mais elle reste au niveau de la botanique car aucune mention n'y est faite des usages de ces Marantacées.

Ce genre a une distribution circonscrite aux parties humides de l'Amérique tropicale allant de l'Amérique centrale (Panama), à Rio de Janeiro en passant par les Petites Antilles (Martinique, Dominique, St Vincent), le plateau des Guyanes et toute l'Amazonie du piémont andin à l'embouchure de l'Amazone (Andersson, *ibid*.).

Andersson (*ibid*.) indique que la première espèce décrite du genre *Ischnosiphon* a été *Ischnosiphon arouma* (Aubl.) Koern. sous le nom de *Maranta arouma* Aubl. par le fameux botaniste Aublet[266] en 1775. En fait, c'est Barrère qui établit, en 1741, une première diagnose prélinéenne, selon la terminologie de Tournefort, de cette plante qu'il considère comme un palmier : « *PALMA dactylifera humilis, Cannacoroides, caudice tenui, fissili. Arrouma ; espèce de palmier, qui se fend aisément en long comme l'Osier franc* » (Barrère, 1741: 89). Cependant, dés le XVII^{e} siècle les voyageurs rapportent l'usage de cette plante à vannerie. Pelleprat (1655) évoque « *une plante qu'ils appellent* ***arôma****, dont ils* [les Amérindiens] *se*

[265] Signalons dès à présent que, aidé par M. F. Prévost, F. Crozier, L. Barabet, J. F. Molino, S. Mori et P. Grenand pour identifier mes propres échantillons, je me suis référé aux échantillons déposés à l'Herbier de Guyane (CAY) visés par le spécialiste du genre *Ischnosiphon* ainsi qu'aux clés de détermination qu'il a élaborées (Andersson, 1977).

[266] Jean-Baptiste Fusée Aublet, botaniste du Roi, est arrivé en Guyane en 1762 et fut, après Pierre Barrère, le second naturaliste permanent en Guyane. Outre ses positions humanistes et anti-esclavagistes, il publie en 1775 son « Histoire des Plantes de Guiane française » décrivant 576 genres et 1241 espèces dont nombre de diagnoses sont encore valides aujourd'hui (Alorge et Ikor, 2003). Cet ouvrage est la première flore de ce territoire (Defilipps, 1992).

servent au lieu d'osier » ; le Père de la Mousse cite l'usage chez les Amérindiens côtiers du couteau donné par les français afin de « *couper la viande, racler le manioc et fendre l'**arroma*** » (Mousse, [1691] 2006: 82). Le Chevalier de Préfontaine dans son ouvrage « La maison rustique de Cayenne… » (1763) offre une première description fidèle de cette plante qu'il nomme *arrouma*. Elle comporte des informations sur son écologie, son usage mais également sur les techniques de transformation de la canne d'arouman en brin tressable, techniques que nous pouvons observer à l'identique jusqu'à nos jours. Ce passage sera d'ailleurs largement repris dans le dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle de Valmont de Bomare (1776: 337-338), sous l'entrée *arrouma* ou *herbe aux hebechets*[267].

Si le genre *Ischnosiphon* est endémique à l'Amérique du Sud et apparaît représenté essentiellement en Amazonie et dans les Guyanes (Andersson, 1977), plus généralement, les Marantacées sont très prisées à travers le monde pour leurs usages techniques. Ainsi, outre leur emploi dans la vannerie en Amérique tropicale, les feuilles d'une Marantacée sont cueillies par les Pygmées pour recouvrir leurs huttes (Bahuchet, 2000a: 138). Au Gabon, différentes espèces sont utilisées pour tresser des vanneries (*Marantochloa mannii*, *Thaumatococcus daniellii*, *Haumania dauckelmaniana*) ou pour emballer les aliments dans leurs feuilles (*Megaphrinium macrostachyum*) (Leclercq, 2005).

Pour revenir à l'Amazonie, d'autres Marantacées sont utilisées essentiellement à des fins médicinales ou alimentaires comme les racines de *Calathea allouia*, de *Maranta arundinacea* et de *M. ruiziana*. Elles sont cultivées pour leur racine amylacée ; en Guyane ce sont plus particulièrement les Créoles qui utilisent la seconde espèce, la première et la troisième étant prisée par les Wayãpi, les Wayana et les Palikur (Fleury, 2000b; Grenand *et al.*, 2004).

Quelques rares usages médicinaux et cosmétiques des aroumans ont été recensés. Ainsi, au XIX^{e} siècle, les graines donnaient une huile employée comme cosmétique pour les cheveux (Heckel, 1897), cet usage ne semblant plus pratiqué de nos jours. Pour soigner les morsures de serpent les Palikur boivent le jus de la jeune tige écrasée d'*I. arouma* ou bien en font un cataplasme (Berton, 1997). La lame d'arouman posée perpendiculairement sur la langue est conseillée contre le bégaiement (Grenand *et al.*, 2004). Les Chacobo de Bolivie utilisent une décoction de feuilles d'*I. arouma* pour traiter la diarrhée et comme vomitif (Boom, 1987). Chez les Noirs Marrons Aluku de Guyane française les femmes utilisent les

[267] Ce terme fait référence au nom indigène en karib du tamis, *huibichet* ou *hebechet*, utilisé à cette époque dans les Petites Antilles (cf. chapitre 2).

feuilles de *I. puberulus* (*babadua*) pour leur toilette intime (Fleury, 1991). Les feuilles d'une autre espèce indéterminée d'arouman, nommée *pikin babadua* (petit *babadua*)[268], entrent dans un mélange de plantes censé donner de la force aux femmes enceintes (*ibid*.). Notons de surcroît que l'espèce *I. puberulus* était utilisé par les Kali'na et les Wayana comme plante magique mais nous en rediscuterons plus bas.

Outre ces usages mineurs, c'est bien principalement pour tresser les vanneries que les aroumans sont récoltés.

Andersson (1977) subdivise les 31 espèces du genre en six sections dont il a répertorié neuf espèces de ce genre en Guyane française : *I. arouma* (Aubl.) Koern., *I. centricifolius* Anderss., *I. enigmaticus* Anderss., *I. gracilis* (Rudge) Koern., *I. leucophaeus* (P. et E.) Koern., *I. martianus* Eichl. in Peters, *I. obliquus* (Rudge) Koern., *I. petiolatus* (Rudge) Anderss., *I. puberulus* Loes. Une autre fut décrite par la suite par le même auteur (*I. ursinus*).

Lors de mes enquêtes, j'ai relevé l'usage de quatre espèces d'*Ischnosiphon* :
I. arouma, *I. centricifolius*, *I. obliquus* et *I. puberulus*. Deux sont principalement utilisées :
I. arouma et *I. obliquus*.

Signalons dès maintenant que toutes les espèces de ce genre présentes en Guyane ne se prêtent pas à la vannerie. En effet, pour que la plante fournisse des éclisses utilisables, la tige doit être d'une longueur suffisante ou souple. Ainsi, les quatre espèces employées se prêtent particulièrement à la vannerie alors que les autres n'offrent pas, le plus souvent, une tige suffisamment longue ou souple pour donner un brin exploitable. Cependant, dans le reste de l'Amazonie, d'autres espèces d'arouman sont utilisées en vannerie comme *I. polyphyllus* sur le Rio Negro (Nakazano, 2000; Nakazono *et al.*, 2004). Sur le marché de Ver-O-Peso à Belém sont vendus des paniers tressés avec *I. ovatus* et *I. gracilis* (Van Der Berg, 1984). Ce dernier, pourtant rejeté par les Amérindiens de Guyane, est également utilisé, en substitution d'une espèce non déterminée, par les Kayabi du Xingu (Athayde, 2003). *I. lasiocoleus* Schum. et Loess est utilisé par les Chacobo de Bolivie pour tresser des tamis à *chicha* ou bière de manioc (Boom, 1987).

De plus, comme en Afrique (Leclercq, 2005), les feuilles de ces aroumans sont utilisées sur les marchés d'Amazonie pour déposer aliments et autres Produits Forestiers Non

[268] Il est possible que cette espèce soit *I. gracilis*, espèce souvent nommée en référence à *I. puberulus* lui ressemblant tant du point de vue du port lianescent que de la forme des feuilles (plus petites et plus fines chez *I. gracilis*).

Ligneux (Van Der Berg, 1984). Les feuilles d'*I. ovatus* étaient même utilisées pour confectionner les étuis péniens chez les Parintintin (Nimuendaju, 1948a), et les inflorescences d'*I. arouma* sont utilisés par les jeunes filles embera de Colombie comme parures de tête lors de fêtes traditionnelles (Gomez Diaz, 1996).

Abordons maintenant les aspects botaniques et écologiques propres à ce genre. D'après Andersson (1977), les espèces du genre *Ischnosiphon* spp. sont des Monocotylédones rhyzomateuses pouvant mesurer de 30 cm à 10 m de haut, voire plus. Les espèces de la section *Bambusastrum* comprenant *I. puberulus* et de la section *Rotundifolii* avec *I. centricifolius* ont un port lianescent et s'appuient sur les arbres afin de pousser plus haut. J'ai pu observer des bouquets de *I. puberulus* de plus de 10 m de haut évoquant une bambouseraie, d'où le nom de la section. La tige peut être plus ou moins lignifiée, les feuilles sont distiques avec une distinction nette entre la feuille et le pétiole ; elles sont plus ou moins asymétriques, homotropes, sublinéaires à elliptiques voire ovales, souvent acuminées avec un apex excentré. L'inflorescence, particulièrement complexe, est spiciforme, les spathes étant enroulées autour de l'axe (Sell et Cremers, 1994). Les fleurs sont zygomorphes et peuvent être de couleur jaune ou rose.

Bahuchet (2000) précise que les Marantacées poussent, en général, dans des zones de forêts remaniées, sont favorisées par la lumière et actives dans la reconquête de terres suite aux défriches agricoles : ce sont donc des plantes pionnières. Cependant, dans le cas des aroumans, ce ne sont pas dans ces zones que ces plantes sont les plus récoltées par les artisans guyanais. En effet, les aroumans poussant dans les anciens abattis ne possèdent pas les qualités techniques nécessaires à la confection d'un brin souple et résistant. Les artisans préfèrent les récolter dans les pinotières[269], les forêts secondaires anciennes, les forêts riveraines ainsi que les forêts anciennes (Grenand, 1992).

[269] Les pinotières sont des zones de forêt sur sols hydromorphes situées le long des rivières et peuplées principalement par les palmiers pinot ou wassay, *Euterpe oleracea* ainsi que par *Virola surinamensis*, *Symphonia globulifera* et *Hura crepitans* entre autres (de Granville, 1993).

Tableau 30 - Noms des principales espèces d'aroumans dans les langues de Guyane

Nom latin	Nom créole	Nom aluku	Nom arawak	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi
Ischnosiphon arouma	*arouman rouge*	*weima*	*itiriti*	*bukutru ahuvega*	*waruma* ou *waruma n~~ɨ~~*	*wama hale*[270]	*pakolo*	*ulup~~ɨ~~tã*
Ischnosiphon centricifolius	*arouman ashita*	Non relevé	*kulesiriloko*	*asita*	Non relevé	*kaptahe*	Non relevé	*ulukala*
Ischnosiphon obliquus	*arouman blanc*	*weima*	*mokoru*	*audiki ahuvega ou wevri*	*tamutu*	*kalanali*	*~~ɨ~~l~~ɨ~~w~~ɨ~~*	*ulue'e*
Ischnosiphon puberulus	*arouman têt'nèg* ou *arouman gro têt*	*babaduwa*	Non relevé	*maytu abau*	*tukusi waruma*	*wama imë* ou *hekum*	*~~ɨ~~l~~ɨ~~w~~ɨ~~katak* ou *tsakamikatak*	*ululen~~ɨ~~p~~ɨ~~tã* ou *yakamilen~~ɨ~~p~~ɨ~~tã*

[270] Les Apalai nomment cette espèce *aluma*.

4-1-1 Les « vrais » arouman : *Ischnosiphon arouma* (Aubl.) Koern. et *I. obliquus* (Rudge) Koern.

I. arouma est l'espèce la plus connue et probablement la plus répandue en Amazonie. On la retrouve au Panama, aux Petites Antilles, au Venezuela, dans les trois Guyanes et dans tout le bassin amazonien au nord du 10ème parallèle de longitude Sud. D'après Andersson (1977), malgré sa grande distribution c'est une espèce très homogène botaniquement.

Elle appartient à la section *Ischnosiphon* comprenant dix espèces et caractérisée par un port érigé à la manière d'un palmier (Andersson, *ibid.*). Elle possède une grande tige chlorophyllienne portant à son sommet un bouquet de feuilles et leurs inflorescences. Un individu peut mesurer jusqu'à 4 mètres. La face inférieure des feuilles est rougeâtre comme quelquefois ses jeunes recrues ainsi que la base de sa tige.

À l'instar de toutes les espèces de ce genre, chaque rhizome produit plusieurs tiges. Ainsi, cette espèce est disséminée en bouquet pouvant aller jusqu'à une dizaine de tiges ; sa régénération se faisant tant par voie sexuée qu'asexuée, par stolonnisation. L'inflorescence est multiple, jusqu'à neuf, et sommitale. La largeur de l'inflorescence contribue à la distinguer de *I. obliquus* sur des échantillons secs d'herbier. Chez *I. arouma,* elles sont fines, et larges de moins de 10 mm tandis que chez *I. obliquus*, elles sont épaisses et larges de plus de 10 mm (cf. planche 44). Sur pied, dans la forêt, les deux espèces sont aisément reconnaissables de par leur port ainsi que le milieu écologique où elles poussent. Le tableau ci-dessous regroupe différents critères botaniques, écologiques et techniques permettant de distinguer ces deux espèces ; les critères proposés synthétisent ceux identifiés par les artisans pour discriminer ces deux espèces relativement proches ainsi que ceux issus de mes observations de terrain. Ces critères simples permettent une meilleure détermination tant sur le terrain que sur des échantillons secs dans un herbier. Dans sa clé de détermination, Andersson (*ibid.*) utilise, notamment, un critère nécessitant une loupe binoculaire pour aider à la discrimination de ces deux espèces ; les feuilles de *I. obliquus* sont supposées posséder des papilles sur leur face inférieure contrairement à *I. arouma*. Je n'ai malheureusement jamais pu identifier ces papilles. Ainsi, sans remettre en cause ce critère identifié par un éminent botaniste, je pense que les caractéristiques proposées ci-dessous suffisent à déterminer aisément ces deux espèces.

Tableau 31 – Critères d'identification des deux espèces d'arouman

Ischnosiphon arouma et *Ischnosiphon obliquus*

	Critères botaniques	**Critères écologiques**	**Critères techniques**
I. arouma	- Tige de maximum 2, 5 m - Apex des feuilles légèrement excentré - Dessous des feuilles occasionnellement rougeâtres mais jamais blanchâtres, face supérieure verte luisante - Inflorescence de moins de 10 mm de large - Fleurs violettes -Couche chlorophyllienne de la tige épaisse	- Pousse préférentiellement sur des sols bien drainés - Pousse en bouquet de quelques individus relativement disséminés	- Le brin non gratté perd sa couleur verte et prend une couleur rouge au bout de quelques semaines - Le brin est considéré comme plus solide
I. obliquus	- Tige de maximum 3-4 m - Grandes feuilles larges avec apex très excentré - Dessous des feuilles blanchâtre, face supérieure vert glauque - Inflorescences de plus de 10 mm de large - Fleurs jaunes avec un liseré rouge sur le bord des pétales - Pied de la tige plus gros que chez *I. arouma* - Couche chlorophyllienne de la tige fine	- Pousse préférentiellement sur des sols hydromorphes, souvent dans des pinotières - Pousse en nombre dans certains anciens abattis - Pousse généralement en grand peuplement dense mono spécifique, il est plus abondant que le précédent	- Le brin non gratté perd sa couleur verte et devient vert pâle - Sa tige est plus dure à travailler - Son brin est considéré comme plus cassant que celui d'*I. arouma*

Ischnosiphon obliquus, l'arouman blanc[271] des Créoles, appartient lui aussi à la section *Ischnosiphon* définie par Andersson (1977). Notons que les adjectifs blanc ou rouge choisis par les Créoles dans la dénomination de ces deux espèces sont liés tant à la couleur de la face inférieure des feuilles des deux espèces qu'à la teinte que prendra le brin non gratté issu de la transformation de la tige. De même, les Wayãpi nomment *I. arouman* l' « arouman rouge »,

[271] De même, les Baniwa du haut Rio Negro nomment cette espèce *halepana*, arouman blanc (Silva, 2004).

ulupɨtã (*pɨtã*, rouge) et, d'après F. Grenand (1989 : 454) *I. obliquus* porte également le nom d'*ulusĩ*, « arouman blanc ». Les Palikur baptisent *I. arouma*, « arouman de l'agouti » (*bukutru ahuvega*) en référence à la couleur rouge rappelant la coloration de l'arrière-train de ce rongeur. Tandis que le nom qu'ils prêtent à *I. obliquus*, « arouman du tapir » (*audiki ahuvega*) fait référence à la grosseur de sa tige par homologie à la grande taille de ce mammifère. Par ailleurs, comme je le présente plus bas, ces animaux étaient les maîtres de ces plantes lors des temps mythiques.

La distribution de cette espèce semble moins large que pour *I. arouma*. Elle est plutôt circonscrite au nord du Bassin Amazonien et au Plateau des Guyanes. Il n'est pas présent au Panama mais pousse dans les petites Antilles et sa limite méridionale est plus septentrionale que celle d' *I. arouma*.

Cette espèce possède elle aussi un port érigé et est globalement plus grande qu'*I. arouma*, ses feuilles et ses inflorescences étant plus larges, sa tige plus massive. De par leur écologie également, elles diffèrent : *I. obliquus* affectionne préférentiellement les bas-fonds humides, les pinotières, les bords inondables des ruisseaux et fleuves. Il pousse majoritairement sur des sols hydromorphes contrairement à *I. arouma* se rencontrant plutôt sur des sols mieux drainés, dans les forêts de terre ferme. On rencontre souvent *I. obliquus* en grand peuplement dense souvent mono-spécifique dans des forêts dégradées ou dans des pinotières alors qu'*I. arouma* est plus disséminé et pousse certes lui aussi en bouquet mais en peuplement sensiblement moins dense.

Ischnosiphon arouma demeure le plus prisé par la plupart des artisans, qui le considèrent comme offrant des brins plus solides et plus résistants. D'ailleurs, les Kali'na et les Wayana le qualifie d' « arouman vrai » : *waruma nɨ* en kal'ina et *wama hale* en wayana[272]. Ces mots sont formés du lexème de base signifiant arouman auquel est accolé un lexème secondaire signifiant « le vrai, l'authentique » : *nɨ* et *hale*. Si les artisans de toutes les ethnies partagent le même diagnostique technique en arguant que cette espèce donne des éclisses plus résistantes, par contre, certains, comme les Palikur, les Teko ou les Wayãpi considèrent que le vrai arouman est *I. obliquus.* Cette différence de jugement semble être liée non pas à leur qualité technique mais à leur abondance. En effet, comme je l'ai signalé dans le tableau ci-dessus, *I. obliquus* est plus abondant, particulièrement dans les zones où habitent ces

[272] Chez les Ka'apor du Para, groupe tupi-guarani proche linguistiquement des Wayãpi, le vrai arouman est lui aussi *I. arouma* : ils le nomment *warumã-te* (Balée, 1994). Ce terme laisse d'ailleurs suggérer un emprunt à une langue karib via la língua geral ou le portuguais, *guarumã*.

différentes communautés, c'est-à-dire le fleuve Oyapock et le littoral près de Tonate-Macouria. Sur le haut Oyapock, selon mes observations, *I. arouma* est rare et très disséminé alors que *I. obliquus* pousse en grands peuplements sous couvert des palmiers wassay (*Euterpe oleracea*). Ainsi, même si les Wayãpi considèrent *I. arouma*, *ulupɨtã*, comme celui possédant les meilleurs qualités techniques, ils nomment néanmoins *I. obliquus*, *ulue'e,* le « vrai arouman » (*ulu*) car il est le plus disponible dans leur zone de vie, donc le plus utilisé pour la vannerie. Les Teko suivent la même logique de dénomination. Les Palikur nomment également le plus souvent *I. obliquus* du terme *wevri*, « l'arouman » plutôt qu'*audiki ahuvega*[273]. Notons en effet, que les deux espèces les plus couramment utilisées sont souvent nommées d'un même non générique par toutes ces populations alors que les deux autres espèces décrites plus bas n'entrent pas dans cette catégorie 'arouman'. Ainsi les termes arouman (Cr.), *weima* (Al.), *wevri* (Pa.), *mokoru* (Ar.), *waruma* (Ka.), *wama* (Wa), *ulu* (Wil.) et *ɨlɨwɨ* (Te.) sont des termes génériques servant à nommer pour chacun de ces peuples les deux espèces d'arouman *I. arouma* et *I. obliquus*.

Les Arawak donnent un nom différent à chacune de ces deux espèces d'arouman mais nous n'avons pas trouvé d'étymologie pour ces deux termes, *itiriti* et *mokoru*. Les Yanomami, les Warao et les Wapishana nomment les *Ischnosiphon* avec des termes proches : *mokoroma* pour les premiers (Sieni, 1988), *tirite* pour les seconds (Suarez, 1968) et *mokoro* pour les troisièmes (Henfrey, 2002). De même, les Panaré du Venezuela nomment *I. obliquus*, *itiriti*, et c'est cette espèce qu'ils utilisent le plus. Ils connaissent *I. arouma*, *kësu,* mais elle semble plus rare et moins prisée en raison de la teinte rougeâtre que prend le brin ; ils connaissent également un autre arouman qu'ils appellent *tamu*, rappelant le *tamutu* des Kali'na (Henley et Mattei Muller, 1978). D'ailleurs les Ye'kwana, autre groupe karib, utilisent également un terme proche, *amutu,* pour désigner *I. obliquus* ; ils préfèrent néanmoins, comme les Kali'na, travailler les fibres d'*I. arouma* qu'ils nomment *kaana* (Hames et Hames, 1976).

Ainsi, il existe une certaine homogénéité dans la nomination des ces deux espèces d'arouman avec des couples de termes différents pour les familles linguistiques karib et arawak et partagés à l'intérieur de celles-ci ou bien empruntés par des peuples voisins. On constate d'une part des termes d'origine karib (*arouman*, *aluma*, *waruma*, *wama*, *weima*, *wevri* ou *tamutu*, *amutu*, *tamu*), d'autres part des termes d'origines arawak (*itiriti*, *tirite* ou *mokoru*, *mokoroma*, *mokoro*). Remarquons que le terme palikur, *wevri*, est probablement un

[273] *ahuve-* est une déformation de *wevri*, *-ga* est un morphème d'appartenance.

emprunt à une langue karib marquant, là encore, l'influence de la culture karib, en l'occurrence kali'na, sur ce peuple arawak.

Les langues de la famille tupi-guarani déclinent les noms des aroumans à partir d'un lexème primaire : *ulu* ou *ɨlɨwɨ*. À l'instar des Wayãpi et des Teko de Guyane, les Kayabi du Xingu distinguent trois taxons vernaculaires d'arouman ; ceux-ci sont formés avec la même racine, *'ulu'* : *uruëp*, *uru-é-yó*, *uru-ë-veté* (Ribeiro B. G., 1979) ; de même les Tembé nomment *I. arouma* , *uru-wɨw-wa'ɨ.* (Balée, 1994). Les Arawété utilisent un terme proche pour nommer *I. obliquus* : *ɨrɨ'iwï* (Viveiros de Castro, 1992) ou *uru'i* (Balée, 1994)[274].

Ainsi, les taxonomies vernaculaires de ces différentes communautés concernant les aroumans correspondent *grosso modo* à la nôtre, c'est-à-dire qu'un taxon vernaculaire correspond à une espèce botanique, c'est la catégorie « *one to one correspondance* » de B. Berlin (1973).

Cependant, quelques exceptions sont à constater. Ainsi, les Aluku regroupent ces deux espèces d'arouman sous le même terme *weima*, et adoptent ainsi, pour cette plante, une taxonomie moins discriminante que la nôtre, c'est une « *under-differentiation* » (Berlin, 1973).

À l'inverse la taxonomie wayãpi distingue trois taxons vernaculaires pour *I. obliquus* alors que notre taxonomie linnéenne se limite à une seule (cf. tableau 32).

Tableau 32 - Les trois taxons vernaculaires distingués par les Wayãpi pour l'espèce *I. obliquus*

	Signification	**Caractéristiques**
Ulue'e	le vrai arouman '*ulu'*	C'est l'arouman le plus utilisé pour la vannerie
Ulukokepo	l'arouman des vieux abattis	Il pousse dans les anciens abattis et n'est utilisé qu'exceptionnellement si aucun autre arouman n'est disponible. Ses qualités techniques ne sont pas bonnes, ses brins sont beaucoup trop cassants.
Ulusõwɨ	l'arouman bleu	Ses feuilles sont bleutées. Cette variété n'a été signalée que par les Wayãpi de Camopi (Est-ce un synonyme local du précédent ?). Ses qualités techniques ne sont pas bonnes, ses éclisses sont beaucoup trop cassantes.

[274] Les Tukano emploient un terme pour l'arouman, *uhɨ*, semblant relativement proche de ces termes tupi (Ribeiro, 1986 : 306).

Les Teko connaissent, eux, deux taxons correspondant à l'espèce *I. obliquus* : *ɨlɨwɨ*, celui le plus récolté, l'arouman blanc le plus courant et *ɨlɨwɨkalat*, donnant un brin plus cassant et rarement utilisé. Il correspond au *ulukokepo* des Wayãpi.

De même, les Wayana connaissent deux noms pour l'espèce botanique *I. arouma. Wama hale* est le terme le plus courant et correspond à la variété la plus prisée. Ils utilisent également le terme *kaptahe* pour une variété d'*I. arouma* plus petite et ayant des feuilles moins larges et plus rouges sur la face inférieure. Notons que pour la majorité des informateurs wayana, *kaptahe* correspond cependant à une autre espèce botanique, *I. centricifolius*.

La sur-différenciation (*over-differentiation* de Berlin) des classifications wayãpi, teko et wayana montre la grande importance technique et culturelle de ces deux espèces d'arouman. En effet, comme le montrent les ethnobotanistes, une taxonomie populaire distinguant plusieurs taxons pour une seule espèce latine prouve son importance culturelle (Berlin *et al.*, 1974; Balée, 1994).

I. arouma et *I. obliquus* sont de loin les plus utilisées dans la vannerie guyanaise et nous pouvons les qualifier de plantes à vannerie par excellence. En effet, les aroumans entrent dans la confection de 70 % des formes de vannerie. Mieux, ces deux espèces entrent dans la confection d'objets fondamentaux liés au processus du manioc tel que la presse ou le tamis. Mais c'est également avec ces aroumans que toutes les vanneries portant des motifs bicolores sont tressées tenant toutes une place importante tant au niveau social que culturel. D'ailleurs, comme je le montrerai plus bas, ces deux espèces font l'objet d'une attention toute particulière dans la pensée des différents groupes amérindiens de Guyane.

4-1-2 Les aroumans annexes : *I. centricifolius* Anderss., *I. puberulus* Loes….

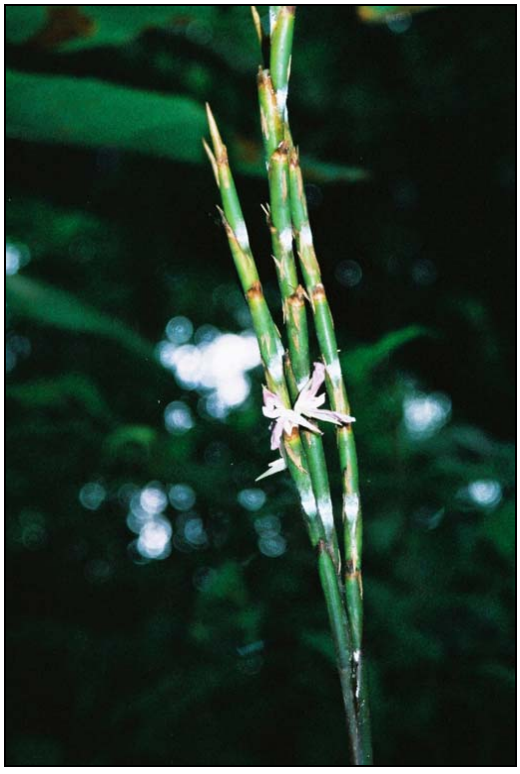
À côté de ces deux espèces centrales de la vannerie guyanaise, d'autres peuvent également être utilisées. Celles-ci, essentiellement *I. centricifolius* et *I. puberulus*, sont beaucoup moins prisées et utilisées marginalement, en raison de leur dissémination moins fréquente et surtout de leur moindre qualité technique[275]. C'est le cas particulier d'*I. centricifolius* ayant une distribution très éparse. L'espèce *I. puberulus* semble plus courante si

[275] Mais également, rappelons-le, de par la plus grande abondance des deux autres aroumans.

Planche 44 – Les aroumans

1)

2)


3)

4)

1) & 2) *Ischnosiphon obliquus*
3) & 4) *Ischnosiphon arouma*

Planche 44

5)

6)

5) *Ischnosiphon puberulus*
6) Tige genouillée d'*I. puberulus*

je me réfère à mes observations de terrain sur l'ensemble de la Guyane. D'autres part, ces deux espèces sarmenteuses possèdent des entre-nœuds courts (de 1m20 maximum) : elles ne peuvent donc offrir de longs brins utiles comme les deux espèces précédentes.

Elles sont classées dans deux sections différentes : *I. puberulus* appartient à la section *Bambusastrum* et *I. centricifolius* à celle nommée *Rotundifolii* (Andersson, 1977). Les feuilles de *I. centricifolius* sont sub-ovales tandis que celles d'*I. puberulus* sont lancéolées. Ces deux espèces possèdent des inflorescences à fleurs mauves. Ces inflorescences poussent, à l'instar des feuilles, à chaque nœud. La tige est rugueuse et fine chez *I. centricifolius* tandis qu'elle est lisse et grosse chez *I. puberulus*. D'ailleurs, *I. puberulus* peut atteindre les 10 mètres et former de véritables fourrés ressemblant à une bambouseraie tandis que *I. centricifolius* ne dépasse jamais les 4 mètres et constitue de petits bouquets très disséminés.

I. puberulus connaît une large distribution, il pousse dans les trois Guyanes ainsi que tout le long du cours de l'Amazone, de son embouchure jusqu'aux Andes. Par contre *I. centricifolius* semble inféodé aux trois Guyanes, des exemplaires n'ayant été collectés qu'en Guyane française et au Guyana (Andersson, 1977).

Les différents noms vernaculaires utilisés pour nommer *I. puberulus* connaissent une étonnante similarité sémantique, principalement chez les Amérindiens de l'Oyapock. En effet, que ce soit chez les Palikur (*maytu abau*), les Teko (*tsakamikatak*) ou les Wayãpi (*yakamilen~~i~~pi~~ã~~*), cette plante est nommée « genoux d'agami (*Psophia crepitans*) » ; la tige noueuse de celle-ci rappelant le genou particulièrement marqué des longues pattes de cet échassier terrestre vivant en groupe. Les Teko et les Wayãpi peuvent également le nommer « arouman genouillé » : *~~i~~li~~i~~wi~~i~~katak* en teko, et *ululen~~i~~pi~~ã~~* en wayãpi. Les Arawak du Surinam connaissent aussi un arouman noueux qu'ils appellent *warakabakoro*, « genou d'agami » (Bennet, 1989) ; celui-ci est probablement notre *I. puberulus* même si Bennet n'en donne pas la détermination à l'espèce. D'après Outer (2001 : 233), ce taxon vernaculaire correspondrait à *I. gracilis*.

Le terme aluku, *babaduwa,* désignant cette même espèce semble également faire référence à ses nœuds. En effet ce mot provient d'Afrique où il est utilisé par les Ashanti, du groupe linguistique akan, pour désigner une autre Marantacée présente en Afrique et en Amérique du Sud, *Thalia geniculata* (Patton, 1984: 68). Ainsi par une transposition lexicale, les descendants des Africains déportés de ces régions ont nommé cet arouman rappelant le *Thalia* de leur lointaine Afrique. D'ailleurs, au Brésil, *Thalia geniculata* est nommé

arumarana « faux arouman » (Pio Corrêa, [1926-1978] 1984: 182) confirmant la ressemblance entre ces deux plantes.

Les Wayana quant à eux, le nomme «arouman monstrueux » ou «faux arouman», *wamaimë*, et les Kali'na « arouman du colibri », *tukusi waruma*. D'après ces derniers, ces oiseaux affectionneraient cette plante pour y installer leur nid. Ahlbrinck ([1931] 1956) avance, quant à lui, que lorsqu'il pleut les colibris viendraient boire l'eau coulant de ces feuilles. Enfin, les Créoles de la commune de Kaw lui donnent le nom d'*arouman têt'nèg* et, en référence encore une fois à ses gros nœuds noirs, il est appelé *arouman gro têt* à Ouanary. Signalons qu'à Saül, où les Créoles descendent d'émigrés des Antilles anglaises, je n'ai pas relevé de nom pour cette espèce.

Chez les Wayãpi, la logique de nomination d'*I. centricifolius* s'intéresse également à son anatomie puisqu'ils le nomment *ulukala* « arouman rugueux »[276] en référence à la rugosité de sa tige. Les Créoles et les Palikur, le nomment *asita* ; terme, dont l'application est plus complexe et que les Kali'na du Guyana utilisent pour désigner deux autres espèces (cf. plus bas). Je n'ai pas trouvé d'étymologie au nom, *kaptahe*, que les Wayana utilisent pour désigner cette espèce. Les Arawak-Lokono nomment peut-être cette espèce *kuresiriloko*, *kure* signifiant rouge, mais je ne peux l'affirmer à défaut d'herbier prélevé. Au Surinam, ce terme est utilisé par les mêmes Arawak pour nommer *I. arouma* (Outer, 2001: 117).

Si ce sont principalement *I. puberulus* et *I. centricifolius* qui ont été identifiés lors de l'étude, il s'avère que les taxons vernaculaires servant à les nommer peuvent également correspondre à d'autres aroumans plus rares tels qu'*I. enigmaticus*, *I. foliosus*, *I. gracilis, I. martianus, I. leucophaeus* ou *I. petiolatus*.

En effet, à Camopi, l'arouman nommé par un informateur wayãpi *ululen~~i~~pi~~ɨ~~ã* a été déterminé comme *I. gracilis.* Or ce taxon vernaculaire correspond à *I. puberulus* à Trois-Sauts, ce qui est confirmé par l'herbier Haxaire 441, conservé à l'Herbier de Guyane, également collecté à Trois-Sauts en 1975. D'autre part, toujours chez les mêmes Wayãpi, deux herbiers de Sastre collectés en 1976 sous le nom de *ulukala* ont été déterminés par Andersson, le spécialiste de ce genre, comme *Ischnosiphon petiolatus*.

De même, chez les Palikur du bas Oyapock, certains herbiers conservés à l'Herbier de Guyane attestent qu'*I. martianus* peut être nommé *maytu abau* (Gr.Pr.2021) mais aussi *asita*

[276] Les Kayabi du Xingu nomment *I. gracilis* d'un terme équivalent : *uruyp kuruk* (Athayde *et al.*, 2006).

(Gr. 1919 et Gr.Pr. 1963). Ce dernier taxon, *asita*, peut également être appliqué à *I. leucophaeus* (Gr. 1651, Gr.Pr. 2033, MFP. 1362) et à *I. petiolatus* (GC. 6972, HJ.2290).

Chez les Kali'na, un autre arouman a été nommé sans que l'on ait pu l'identifier : il s'agit du *karanari*. Cependant, Ahlbrinck ([1931] 1956) l'identifie comme *I. gracilis* mais il spécifie également que ses feuilles sont plus grandes : il peut donc également s'agir d'un autre nom pour *I. puberulus*, ces deux espèces étant relativement ressemblantes sauf par leur taille. D'après Outer (2001), les Kali'na du Surinam nomment *karanare*, *I. arouma*. D'autre part, les Kali'na du Guyana utiliseraient également le nom d'*asidja* pour nommer *I. enigmaticus* et *I. foliosus*[277] (Andel, 2000b). Ces deux aroumans offriraient des brins de moindre qualité pour la vannerie. D'autres part, Kloos (1972) avance, sans doute à tort, que les Kali'na du Surinam utilisent *I. gracilis*, qu'ils nomment *walu :ma*.

Il existe donc un certain flottement quant à la nomination de ces différentes espèces d'arouman. Variabilité plus grande que celle ayant trait aux deux espèces d'arouman les plus prisées : *I. arouma* et *I. obliquus*. C'est un phénomène récurent dans les taxonomies populaires, l'emploi d'un nom de taxon étant d'autant plus large que l'utilisation de cette plante ou de cet animal est marginale (Martin, 1995). Cette labilité dans la dénomination montre aussi qu'un nom peut varier en fonction de la zone géographique. En effet, la forêt amazonienne n'est pas homogène, les espèces connaissent souvent une répartition limitée ou en tache. Il est donc important de ne pas s'attacher à l'espèce quand on fait des comparaisons linguistiques (Grenand F., 1995b). Avec un même terme les populations peuvent nommer des espèces différentes ; néanmoins il existe, la plupart du temps, une proximité d'usage ou bien une ressemblance physique.

I. puberulus et *I. centricifolius* sont considérées comme beaucoup plus dures et cassantes à travailler, par conséquent leur utilisation est beaucoup plus restreinte. *I. puberulus* n'est que très peu prisé même si les Kali'na, les Palikur, les Wayãpi et les Teko disent parfois l'employer pour tresser des tamis[278] lorsque les deux espèces principales font défaut. On peut également confectionner des paniers clayonnés avec cette espèce même si on lui préfèrera toujours *I. arouma* ou *I. obliquus*. Par contre, de manière originale, les Aluku et les Créoles utilisent *I. puberulus* pour confectionner l'armature rayonnante de leurs paniers. En effet, sa tige offre des brins rigides constituant d'excellents montants de panier lorsqu'ils sont grossièrement dégrossis de leur moelle et entaillés dans leur longueur. Cette espèce est

[277] Cette dernière espèce semble endémique au Guyana (Andersson, 1977).
[278] Les Tsimane de Bolivie utilisent également *I. puberulus* pour tresser leur tamis (Reyes-Garcia, 2001).

d’ailleurs la seule utilisée pour cet usage, *I. arouma* ou *I. obliquus* étant utilisés pour tresser le corps du panier.

Par contre, *I. centricifolius* (et sans doute accessoirement *I. petiolatus*) n’est utilisé que pour un usage spécifique. Chez les Wayana et les Wayãpi, et probablement autrefois chez les Teko, les brins tirés de cette espèce sont utilisés exclusivement pour tresser leurs couronnes auréolaires de vannerie destinée à porter plumes (*amele* et *samele*). Aucune autre espèce d’arouman n’est utilisée pour cet usage. Les Palikur apprécient également cette espèce pour sa souplesse et la couleur paille qu’elle donne aux vanneries, mais étant plus dispersée et plus rare, elle reste moins employée. Les Créoles de Ouanary utilisaient occasionnellement cet arouman pour tresser les tamis à manioc.

4-2 Chaîne opératoire de l'arouman : de la plante au brin

Intéressons-nous maintenant à la transformation de cette plante en présentant sa chaîne opératoire (cf. planche 45). Je vais détailler ci-après la séquence de gestes et d'actions nécessaire pour transformer une tige d'arouman en un brin utilisable. Précisons que la préparation des éclisses est un travail masculin comme l'activité de vannerie en général. Cependant comme je l'ai déjà précisé plus haut, de nos jours les femmes palikur transforment elles aussi l'arouman. Par contre, elles ne vont jamais le collecter dans la forêt, cette tâche restant exclusivement celle du mari, d'un fils ou du père. Quand un artisan commence à préparer les brins, il essaie de terminer cette séquence dans la journée afin de ne pas laisser les tiges trop sécher au risque de les rendre inutilisables. Les artisans préparent toutes les tiges utiles en même temps, étape par étape et dans l'ordre suivant :

1. Récolter : les aroumans sont récoltés par les hommes lors de sorties spécifiques. Soit les zones sont découvertes lors de sortie de chasse antérieures, soit ce sont des zones dans lesquelles l'artisan à l'habitude de se rendre. En effet, bien souvent chaque artisan connaît une ou plusieurs zones à arouman dans lesquelles il va puiser régulièrement. Il utilise la machette pour la récolte. À chaque sortie il ne récolte que le nombre de tiges dont il a besoin. En effet, une fois coupées les tiges doivent être travaillées assez vite sous peine de se dessécher. Si elles ne sont pas travaillées immédiatement, elles sont conservées à l'ombre, enfouies dans le sable ou dans l'eau d'une crique.

2. Couper les tiges de la longueur estimée nécessaire en fonction de l'ouvrage à effectuer : 2m50 pour une presse à manioc, 1m10 pour un tamis… Toutes les tiges seront ainsi coupées à la même longueur à l'aide d'un couteau, en incisant circulairement la tige afin de couper net la canne.

3. Gratter ou non la tige en fonction de l'ouvrage à réaliser. Si c'est un panier qui portera des motifs colorés, la couche chlorophyllienne recouvrant la tige devra être grattée à l'aide du dos de la lame d'un couteau. Souvent les artisans calent l'extrémité de la canne entre le pouce et le deuxième doigt du pied. Afin

d'enlever uniformément cette couche et d'offrir une surface suffisamment lisse pour la teinture, certains polissent à la main la tige avec une poignée de sable fin ramassé dans la rivière. L'artisan prendra bien soin de laisser quelques centimètres non grattés à chaque extrémité de la tige. Pour certaines vanneries, comme la presse, le tamis ou les paniers ajourés les brins n'ont pas besoins d'être grattés.

4. Enduire de teinture les tiges grattées. Pour les teintures naturelles, sont utilisés : du *roucou* (*Bixa orellana*, Bixacées) pour le rouge et pour le noir de la suie mélangée avec la pulpe gorgée de sève du liber du *bougouni* (*Inga* spp.[279]). La teinture est appliquée à la main sur la tige grattée[280].

5. Inciser circulairement et légèrement avec un couteau bien aiguisé la partie laissée verte à 5 à 10 mm de l'extrémité la plus fine de la canne d'arouman. On crée ainsi une languette qui servira à tirer la lame utile.

6. Fendre en deux puis en quatre la tige. Pour initier le fendage, l'artisan utilise soit une croix grossière faite des chutes d'arouman ou son couteau. Mais il est impératif de toujours fendre manuellement la tige d'un geste sec.

7. Enlever grossièrement la moelle interne de chaque partie de la tige à l'aide d'un couteau ou bien uniquement ses doigts. À cette occasion, on séparera encore en deux, avec les doigts, chaque brin. Chaque tige produit ainsi huit lames, cependant certaines tiges plus grosses peuvent en donner jusqu'à douze.

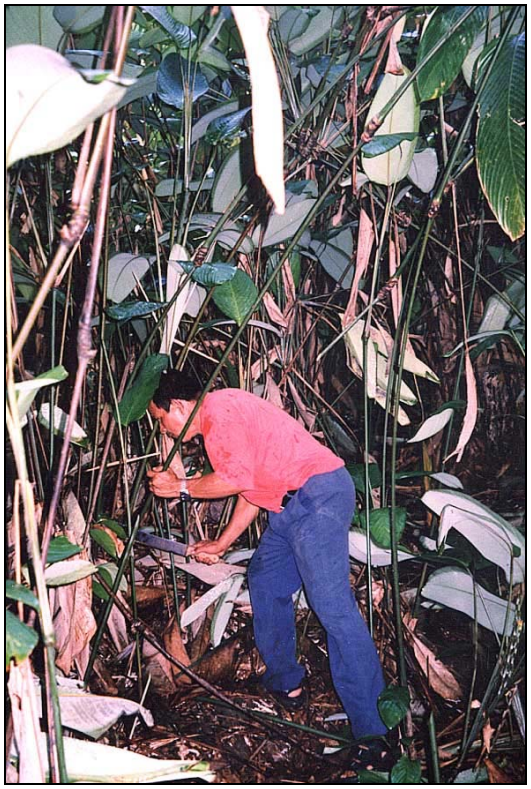
8. Séparer à l'aide de l'index, le brin utile du reste de la moelle en s'aidant de la languette incisée précédemment. Avec la main gauche tenir la lame « déchet »

[279] Trois espèces principales du même genre sont utilisées pour le même usage (cf. chapitre 5).

[280] Si cette technique semble majoritairement utilisée en Amazonie, il existe cependant d'autres méthodes, plus marginales, pour teinter les brins d'arouman. Ainsi, les Taulipang et les Arekuna (Pemon du Venezuela) trempent les brins dans des mares où certains arbres sont en putréfaction, ainsi ceux-ci seront teintés d'un noir brillant (Koch-Grünberg, [1924] 1982: 82), les Ye'kwana pratiquent de même avec les tanins d'un arbre (*ibid.* : 289) ; les Kayabi frottent l'ouvrage déjà tressé avec une écorce puis ensuite grattent l'ouvrage pour ainsi réveler le motif (les éclisses ayant été préalablement entrelacés de telle manière que seule la couche de brins offrant le côté râpeux permet l'adhésion de la teinture) (Athayde *et al.*, 2006) ; chez les Créoles du Mornes-des-Esses de la Martinique, les lames d'arouman sont mis à macérer dans de la boue afin de leur donner une teinte noirâtre (Pharand, 1974: 50; Louise, 1978: 7).

Planche 45 – Chaîne opératoire de l’arouman

Les numéros des photographies correspondent à ceux des étapes de la chaîne opératoire.


1)

2)

3)

4)

Planche 45

5)

6)

7)

8)

Planche 45

10)

10 bis)

et avec l'index de la main droite tirer vers soi le brin utile en exerçant une pression équivalente à celle exercée par la main droite afin d'obtenir un éclisse régulière et de ne pas la rompre. Cette action est la plus délicate de toutes et nécessite un long apprentissage, mais la réalisation d'un brin régulier est aussi conditionnée par la bonne exécution des étapes précédentes. On obtient ainsi un brin tressable et un autre brin qui est soit jeté soit utilisé par les jeunes pour l'apprentissage. Cette lame est cassante.

9. Avant de commencer le tressage de la vannerie il faut ébarber certains brins à l'aide d'un couteau, afin d'éviter tout risque ultérieur de blessure par écharde. Une mâchoire de piranha aux dents effilées devait faire l'usage auparavant.

10. Tresser la vannerie. Toutes les vanneries nattées sont commencées à plat, le plus souvent sur une planche à même le sol ou sur une table. Ensuite le reste de la vannerie sera tressée assis sur un banc ou dans son hamac.

Voici présentées les différentes étapes du procès de transformation de la tige d'arouman en brins utiles pour tresser une vannerie. Notons qu'il existe certaines différences entre les communautés et les artisans, tant au niveau de l'enchaînement de ces différentes étapes qu'au niveau des pratiques du corps. Ainsi, au niveau de l'étape 6, les artisans wayana, wayãpi et teko fendent directement en huit à une extrémité sur environ vingt centimètres et enlèvent la moelle interne sur chacune de ces huit parties afin d'obtenir une encoche qui facilitera l'étape suivant.

L'opération consistant à séparer la lame utile de l'ultime partie de moelle est la plupart du temps réalisée avec l'index, cependant certains artisans utilisent le majeur[281]. De même, si certains artisans utilisent leur pied pour caler la canne d'arouman lors de l'opération de grattage de la couche chlorophyllienne, d'autres ne le font pas.

Notons qu'au cours de toutes ces étapes les déchets ainsi que les parties utiles sont soigneusement regroupées en tas ou en paquet. Personne ne doit marcher sur ceux-ci ni ne doit les brûler sous peine de malheur, mais nous en rediscuterons plus en détail ci-dessous.

[281] Les vanniers panaré du Venezuela enlèvent la dernière couche de moelle en serrant le brin entre leur dents et en tirant cette couche avec deux doigts (Henley and Mattéi-Muller, 1978 : 51).

Une fois tous les brins préparés, ils seront le plus souvent directement tressés sinon ils devront être gardés à l'ombre. S'ils sont conservés trop longtemps ils deviennent cassants et rigides ; ainsi on devra les mouiller régulièrement lors du tressage afin de leur redonner une certaine souplesse.

Remarquons que ce procès technique n'est valable que pour les Amérindiens. Chez les Aluku je n'ai participé qu'à la fabrication d'un panier ou *bakisi*, seule vannerie encore tressée en pays aluku. Les étapes sont beaucoup moins nombreuses car les lames ne sont pas aussi fines et uniquement dégrossies au couteau. Seuls les étapes 1, 2, 6 (*piiti*), 7, 9 (*keebi*) et 10 (*nayn*) étant pratiquées. Deux types de brins sont réalisés pour la fabrication du *bakisi* : des brins larges courts et mal dégrossis en *babadua* (*wan pii*) de 95 cm pour faire l'armature rayonnante et de longues lames fines, dégrossies uniquement au couteau, de 310 cm en *weima* pour constituer la trame du panier.

La récolte et la transformation de l'*arouman* ne nécessitent aucun outil spécifique. Les deux seuls instruments utilisés sont des outils de base : la machette ou sabre d'abattis pour récolter la tige et le couteau (ou le canif) pour couper et inciser la canne. Ceux-ci sont présents dans tous les foyers, la machette étant l'outil à tout faire des sociétés forestières tropicales. Notons qu'elle est, avec le houe et la hache, un des rares outils utilisés dans l'agriculture, le bâton à fuir n'étant utilisé en Guyane que pour planter le maïs chez les Wayana et les Wayãpi (Pierre Grenand, com. pers.).

Avant l'introduction du métal par les Occidentaux, outre les haches en pierre, les outils destinés à couper étaient confectionnés avec des dents, ou bien des végétaux comme le bambou. En Guyane, on utilise encore la demi-mâchoire de pécari pour raboter l'arc. Cet outil a sûrement dû être employé pour gratter la couche chlorophyllienne de la tige d'*arouman*. Des couteaux étaient aussi confectionnés en dents de poisson, comme le piranha par exemple, en dent de rongeur comme l'agouti ou même en bambou refendu. L'anonyme de Carpentras ([1620] 1990 :146), voyageur ayant parcouru les Antilles au XVII^{e} siècle, rapporte l'usage par les Caraïbes insulaires des Petites Antilles d'un couteau fait d'os et d'une dent d'agouti pour couper différents matériaux. Ce même outil était utilisé par les Wayana du Brésil dans un passé récent (Van Velthem, 1986 :105). D'ailleurs les femmes wayãpi coupent toujours le cordon ombilical avec deux moitiés de section de roseau à flèche (F. Grenand, com. pers.).

Outre la coupe de la tige d'*arouman* et son incision, toutes les autres opérations se réalisent à la main. Il en est de même pour la préparation de toutes les autres plantes

employées dans la vannerie. Faisant de ces activités un artisanat manuel, *an handicraft*, par excellence.

La majorité des vanneries tressées avec les lames d'*arouman* le sont suivant la technique nattée, ses éclisses plates et souples se prêtant bien à cette technique, contrairement aux brins ronds de saule (*Salix* spp.) par exemple, plus raides, utilisés dans nos campagnes européennes, se prêtant davantage à la technique clayonnée. On touche là un point important en vannerie : la forme du brin induit la plupart du temps une technique de tressage préférentielle. Leroi-Gourhan ([1945] 1973) avait déjà largement souligné que la matière première influe sur la technique.

Dans le même ordre d'idées, certains vanniers confirmés considèrent que chaque espèce d'*arouman* se prête plus spécifiquement au tressage de certains objets ; de même, on ne récoltera pas des *aroumans* du même âge suivant la vannerie destinée à être tressée : une presse à manioc, un tamis ou un panier par exemple. Une connaissance fine de l'écologie de la plante, de son cycle de croissance ainsi que de ses qualités techniques paraît nécessaire pour devenir un artisan confirmé. Comme nous l'avons vu plus haut, non seulement les artisans apprécient les différences de qualités techniques entre les espèces d'*arouman* mais ils reconnaissent aussi que le contexte environnemental influe sur les qualités de la fibre au sein d'une même espèce. On note là l'importance d'une identification précise prenant en compte toute la finesse des taxons vernaculaires. Seule une approche ethnobotanique permet de mieux appréhender ces taxonomies populaires.

4-3 Les aroumans : des plantes masculines

Comme je l'ai montré dans la première partie, la vannerie tient une place importante dans les sociétés amérindiennes de Guyane. Et, à l'instar, d'autres activités essentielles comme l'agriculture ou la poterie, quasiment tous les groupes ethniques connaissent un mythe expliquant comment les hommes apprirent la vannerie ou comment ils connurent les motifs les décorant. Il reste à explorer le rôle de la matière première dans les représentations et les pratiques liées à cette activité. En effet, si la matière première végétale mérite d'attirer l'attention de l'ethnologue quant elle entre dans la confection d'objets rituels (Erikson, 2002), elle doit également être prise en compte pour les objets domestiques comme les vanneries. Et tout particulièrement la matière première par excellence de la vannerie guyanaise : les aroumans.

S'il existe de nombreuses règles et interdits régissant la confection des vanneries, il en existe également concernant l'usage de l'arouman. En tout premier lieu, l'arouman est bien, dans le monde amérindien, une plante masculine puisque toute la chaîne opératoire allant de la récolte à la confection est maîtrisée par les hommes. Si cette plante est masculine, c'est le coton qui fait son pendant comme plante féminine notamment chez les Kali'na, les Wayana, les Wayãpi et les Teko alors que chez les Arawak-Lokono ce serait plutôt le palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*). D'ailleurs, chez ces derniers l'esprit du palmier-bâche est un esprit exclusivement femelle (de Goeje, 1943). Remarquons que, si l'arouman est une plante sauvage collectée en forêt, le coton comme le manioc, sont elles des plantes domestiques. Le palmier-bâche, quant à lui, est une plante semi-domestique largement entretenue et plantée par les femmes des communautés Arawak-Lokono entre autres. Nous avons ainsi une opposition entre une plante masculine sauvage et des plantes féminines cultivées ou entretenues.

Tout au long de mes enquêtes chez les différents groupes amérindiens de Guyane, je me suis aperçu que de nombreux interdits étaient liés au travail de cette plante. En outre, les vanneries fabriquées avec ses fibres font l'objet d'un traitement particulier.

Je pense, en effet, que si la vannerie est entourée de tant d'interdits, la matière première, en l'occurrence l'*arouman*, en constitue un facteur prééminent.

Ainsi, pour les Wayana, la vannerie existe depuis toujours. Après avoir fabriqué l'humanité en argile une première fois puis ensuite la détruire, leur démiurge créateur *Kuyuli* tressa l'humanité et le monde avec des fibres d'*arouman*, il est d'ailleurs surnommé le « tresseur » (Chapuis et Rivière, 2003 : 39). Et, comme l'explique Jean Chapuis « *ce sont aujourd'hui les hommes qui en tressant l'arouman reproduisent la technique du créateur pour fabriquer le monde* » (ibid. : 815). Pour ce peuple, comme chez les Kayabi du fleuve Xingu au Brésil (Ribeiro B. G., 1979), l'humanité a été tressée en *arouman* par le créateur. D'ailleurs, les Wayana disent que c'est pour cette raison qu'ils sont mortels car comme la fibre d'*arouman*, « *l'homme se dessèche et meurt, si Kuyuli nous avait fait de pierre, on serait immortels* ». De plus d'après un mythe relevé par Coudreau (1893 : 551), *Kuyuli* créa également toutes les plantes comestibles (manioc amer, banane, canne à sucre, igname…) à partir de la transformation de deux morceaux d'arouman.

Si le thème classique de l'humanité fabriquée en terre cuite reste courant, il est par contre plus rare de rencontrer des peuples contant que leurs ancêtres ont été tressés avec des fibres végétales[282]. Ainsi pour les Wayana comme pour les Kayabi, vanniers réputés, leur condition humaine est intimement liés à l'*arouman*.

Les mythes présentés dans la première partie de cette thèse montrent un artisanat inscrivant son origine dans les temps mythiques. Artisanat enseigné à l'humanité par des héros culturels ou bien directement appris d'un démiurge créateur, lui-même vannier. Ainsi tresser n'est pas une activité anodine, et plus spécifiquement tresser l'*arouman*, végétal constitutif du peuple wayana[283].

De même que pour l'origine de la vannerie, il existe des mythes d'origine de l'*arouman*. S'il ne manque pas dans la littérature ethnologique amazonienne de mythes d'origine de plantes utiles comme le manioc, les roseaux à flèches, ou les lianes ichtyotoxiques, plus rares, sont par contre les mythes d'origine de plantes à vannerie.

Mais avant d'aller plus loin lisons plutôt les différents mythes d'origine des aroumans recueillis chez les Teko et les Palikur.

[282] Les Ka'apor, groupe tupi-guarani vivant dans l'État du Maranhão au Brésil, ont été créées à partir du bois d'arc (*Tabebuia serratifolia*) (Balée, 1994).
[283] Il a d'ailleurs existé un clan formateur des Wayana nommé *Wamayana*, le peuple (*yana*) de l'arouman (*wama*) (de Goeje, 1910, 1946; Chapuis et Rivière, 2003).

Mythe 9 – Teko
Histoire de l'origine de l'arouman ɨlɨwɨ

Un jour un homme était parti à la chasse loin dans la forêt. Il se mit dans son hamac pour dormir lorsqu'il entendit le chant de la grenouille, *dju itchok*, « tchok, tchok ».
Il l'entendit tous les soirs. En fait, cette grenouille était en train de piler dans un mortier en bois.
Le Teko cria « arrête de m'empêcher de dormir et apporte-moi à boire de ce que tu as préparé ! »
La grenouille apporta sous son hamac pendant son sommeil une jarre pleine de cachiri de maïs.
Au réveil, il vit cette jarre et but ce bon cachiri. La nuit suivante la grenouille apporta une autre jarre.
La nuit d'après, intrigué, l'homme fit semblant de dormir. Il vit apparaître une jolie jeune fille avec une jarre de cachiri. Il lui demanda si c'était elle qui lui apportait le cachiri chaque nuit et elle répondit « oui ».
Il lui demanda de coucher avec lui. Elle lui répondit qu'elle devait auparavant demander à ses frères. Mais l'homme, pressé, lui sauta dessus et la força à coucher avec lui. La fille lui dit de l'avertir quand il aurait fini son affaire.
Mais tout d'un coup, la jeune femme se transforma en grenouille et sauta en l'air tout en ayant gardé le pénis de l'homme dans son vagin. En sautant la femme tira donc sur le pénis qui s'allongea démesurément. Puis la grenouille desserra son vagin libérant le pénis de l'homme qui mesurait dorénavant plusieurs mètres et disparut.
Le pénis de l'homme était long comme un serpent, il se l'enroula autour de la cuisse puis au bout d'un moment rentra dans son village.
Il se mit dans son hamac discrètement et y resta caché car il avait honte de son pénis démesuré. Son sexe devint invisible et la nuit allait visiter discrètement les vagins des filles qui dormaient dans leur hamac. Elles ne s'en rendaient pas compte.
Un jour, les femmes rentrées de l'abattis préparèrent la farine de manioc. Une femme était assise sur le bâton-levier qui sert à étirer la couleuvre à manioc (1) afin d'en exprimer le jus toxique. Le pénis de l'homme vint comme un serpent entre les cuisses de la femme pour la pénétrer mais celle-ci remarqua son stratagème et trancha d'un coup de couteau le membre géant.
Cela rendit l'homme très malade, il raconta son histoire et dit qu'il allait mourir. Il demanda qu'on l'enterre dans un endroit marécageux. Il s'assit sur un petit banc dans un marais et s'enfonça petit à petit. A chaque fois qu'un ami venait le voir il était un peu plus enfoncé dans la terre marécageuse. Au bout de 15 jours, c'était des aroumans ɨlɨwɨ (*Ischnosiphon obliquus*) qui poussaient à sa place.
Avant il n'y avait pas d'arouman et c'est depuis ce jour que les aroumans furent donnés aux Hommes.

(1) la couleuvre à manioc du récit était tressée en *pakolo* (*Ischnosiphon arouma*), qui a existé avant ɨlɨwɨ, mais en très petite quantité.

Récit recueilli en français auprès de Joseph Chanel le 20 Octobre 2004.

Mythe 10 – Palikur
Origine de Audiki ahuvega

Avant *Audiki* le *maïpouri*[284], était un homme. Il avait une plante pour confectionner ses *couleuvre*s à manioc, un arouman. Lui seul pouvait utiliser cette plante.

Mais un jour des animaux vinrent lui voler sa plante. Il se mit à crier au voleur et siffla si fort qu'il se transforma en *maïpouri*. C'est depuis ce jour que le *maïpouri* siffle et que les Palikur peuvent utiliser cet *arouman* qu'on appelle *audiki ahuvega.*

Texte recueilli auprès d'Ignacio Felicio le mardi 21 mai 2002 au village Kamuyene de Tonate-Macouria, adapté du franco-créole.

[284] Tapir, *Tapirus terrestris*, cet animal siffle de manière très aiguë.

Mythe 11 – Palikur
Origine de Bukutru ahuvega

Il y a longtemps, *Bukutru* l'agouti était une femme qui vivait seule et s'occupait, également seule, de son abattis. Elle y cultivait uniquement des patates douces avec lesquelles elle faisait du tapioca à l'aide d'un tamis qu'elle fabriquait avec une plante, l'*arouman*. Mais elle était seule à pouvoir utiliser cette plante.
Un jour elle décida d'adopter une fille palikur pour l'aider à l'abattis. Mais elle fit beaucoup travailler la petite fille, elle plantait, faisait les cassaves…
Bukutru avait plein de poux*, imaniki*[285]*,* sur elle. Un jour elle demanda à sa fille de lui enlever tous ces poux qui la gênaient.
La fille prit un petit bâton et se mit à gratter et enlever tous les poux. À la fin il n'en restait plus que deux, réfugiés dans l'oreille de *Bukutru*. La petite fille brûla le bois pour le mettre dans l'oreille et enlever les deux derniers poux. *Bukutru* commença à crier " Hum ! Hum ! Hum! Arrête ma fille tu me fais mal " La fille arrêta donc.
Comme maman agouti rapportait ses patates douces de l'abattis, sa fille la suivait. Et elle vit petit à petit sa mère se transformer en agouti. La fille cria de stupeur et fit fuir sa mère qui était devenue un agouti. La fille rentra dans son village natal rapportant avec elle la plante que sa mère agouti utilisait. Cette plante est, depuis, utilisée par les Palikur et est appelée *bukutru ahuvega* ou *arouman* de l'agouti.

N.B. : *Bukutru ahuvega* ressemble à un agouti quand il commence à pousser. *Audiki ahuvega* est appelé ainsi car il y a comme de la graisse dans la tige, comme sous la peau du tapir.

Texte recueilli auprès d'Ignacio Felicio le mardi 21 mai 2002 au village Kamuyene de Tonate-Macouria, adapté du franco-créole.

Ainsi, chez les Palikur, deux espèces d'*arouman* ont été volées par des ancêtres à des animaux qui en étaient les détenteurs (Mythe 10 et 11). L'une des espèces appartenait à l'agouti et l'autre au tapir. C'est depuis ce temps que les Palikur utilisent ces deux espèces d'*arouman*, qu'ils nomment « *arouman* de l'agouti » et « *arouman* du tapir » (Davy, 2002). Rappelons que ces deux animaux sont très présents dans la mythologie amazonienne et tout spécialement le tapir. Dans les mythologies arawak et karib, celui-ci apparaît comme le possesseur de l'arbre à nourriture qu'il refuse égoïstement de partager avec les Hommes (Lévi-Strauss, 1964; Bidou, 1996). De la même façon, pour les Palikur, ces deux mammifères étaient les possesseurs égoïstes de ce végétal utile pour tresser des outils indispensables à la production des aliments à base de manioc.

Chez les Arawak-Lokono, un artisan de Balaté, Cyril Sabaio, m'a évoqué un mythe contant comment ses ancêtres, qui à l'origine ne se nourrissaient que de graines et de fruits de la forêt, obtinrent d'un homme (un démiurge ?) toutes les plantes comestibles dont le manioc amer ainsi que l'arouman (*itiriti*) pour tresser les outils nécessaires à sa transformation. Ainsi,

[285] Pou d'agouti, *Schongastia guyanensis*

chez ces deux peuples, appartenant au même groupe linguistique arawak, mais également chez les Wayana, leurs récits mythiques respectifs opèrent un parallèle entre l'acquisition du manioc amer et celle de l'arouman. Deux plantes complémentaires, intimement liées l'une à l'autre dans le processus de production alimentaire.

Chez les Teko, une espèce d'*arouman* est directement issue de la décomposition du corps d'un ancêtre (mythe 9). Ce personnage est mort à cause de la perte de son membre viril démesurément allongé au cours de péripéties cocasses et quelque peu salaces, dont les Amérindiens sont friands. Mourrant, l'homme demanda à être enterré et sur son corps décomposé poussa l'*arouman* qu'utilisent depuis les Teko (Davy, 2006). D'ailleurs ne peut-on pas voir une analogie entre le membre viril démesurément allongé de cet homme et la longue tige de l'arouman ? La tige de cette plante serait la métaphore du long sexe de cet homme appuyant la masculinité de cette plante.

Les Warao connaissent également un mythe contant comment un jour, alors que ce peuple ne disposait que de liane et de morceaux de bois pour confectionner leurs vanneries, un homme décida de se transformer en arouman (*itiriti*) et annonça « *I'm going to transform myself so that our descendants will no longer suffer from a lack of itiriti. I want those Warao who will be born as craftsmen to employ my body in the manufacture of many different useful things (…) I'am suffering this transformation to continue my life in the shape of this plant. Future generations will call me 'itiriti' and craftsmen will make much use of my limber body*" (Wilbert, 1975: 5). Et, ses pieds se métamorphosèrent en racine, son corps en tige et ses cheveux en feuilles d'arouman (*ibid*.).

Chez les Kali'na ou les Wayãpi, je n'ai pas relevé de mythe d'origine de cette plante. Néanmoins, d'après De Goeje (1910 : 157) les Kali'na nomment la voie lactée, *waluma emali* qu'il traduit comme « le chemin où les ancêtres coupaient l'*arouman »*[286]. On a là une relation directe entre le monde céleste domaine des êtres créateurs et l'arouman.

Chez tous les groupes amérindiens, la totalité des plantes et des animaux possèdent un esprit. Chez les Teko, l'esprit de l'arouman est puissant et vit dans la boue, dans la terre. Il est nommé *ɨlɨwɨtzat*, « maître de l'arouman ». D'après un informateur, s'il quitte la boue où pousse l'arouman, tous les aroumans meurent. Or, dans l'histoire présentée ci-dessus, c'est sur le corps d'un homme mort enfoncé dans la boue que le premier arouman poussa. Dans une autre version de ce mythe (Couchili *et al.*, 1994), le narrateur précise que ce sont les cheveux

[286] Il existe également une analogie entre la voie lactée et la poterie (Vredenbregt, 2002).

de l'homme enfoncé dans la boue qui engendrèrent l'arouman[287]. Ainsi, l'arouman est né de la métamorphose de cet ancêtre, ce qui laisse également penser que cet esprit est lui aussi lié à cet ancêtre.

L'esprit de l'arouman est le protecteur de sa plante et comme pour sa transformation, sa récolte se doit d'être précautionneuse. D'après un informateur teko : « *Il y a des hommes qui font mourir les aroumans quand ils les récoltent. Ils coupent les aroumans et après les autres ɨlɨwɨ meurent. C'est la main qui est mauvaise.* » De fait cette « mauvaise main » fait fuir l'esprit de la boue. De même chez les Wayãpi, les *ulupitã* doivent être récoltés de manière convenable sinon ils risquent de ne pas repousser.

Si chez les Wayãpi et les Teko, il faut couper la canne d'arouman convenablement afin de ne pas froisser son esprit gardien, chez les Arawak-Lokono pour que l'arouman repousse bien, il faut couper la tige convenablement et respecter la lune tandis que chez les Palikur, il existait des rites propitiatoires liés à sa récolte. Roland Norino, aujourd'hui décédé, se souvenait, qu'avant de couper un pied d'arouman sa mère récitait une invocation à l'esprit de l'arouman, *wevri itip*[288]. Ce rite ne serait plus pratiqué aujourd'hui. De même, un artisan kali'na m'a précisé que pour respecter l'esprit de l'arouman et trouver plus facilement cette plante, il fallait se laver les coudes, les genoux, le visage et la plante des pieds avec de l'eau dans laquelle ont trempé des fibres d'arouman. Chez les Ye'kwana, dans une démarche similaire, un artisan doit aller consulter le chamane avant la récolte pour qu'il demande l'accès aux réserves de plantes qui sont « gérées » par les *yoyodai* ou esprits gardiens de l'arouman. Et, afin de récolter les cannes d'arouman dans de bonnes conditions, l'artisan doit « payer » les *yoyodai* pour les cannes coupées en dessinant dessus des motifs figurant le visage de ces esprits. Si ces règles ne sont pas respectées, une fièvre peut tuer le récolteur (Guss, 1989 : 130).

Car ce sont les esprits gardiens de l'arouman en tant que maîtres de ce végétal qui doivent être respectés, à l'instar des maîtres du gibier que connaissent la plupart des peuples amazoniens (Grenand, 2002; Descola, 2005) .

Ces esprits de l'arouman revêtent différents aspects. Chez les Teko, l'esprit est issu de la transformation d'un ancêtre. Pour les Wayãpi, c'est l'oiseau *ulu* (*Odontophorus guyanensis*)[289] qui est également le nom de l'arouman dans cette langue. Il existe ainsi une

[287] Chez les Ye'kwana, une autre plante à vannerie (*Anthurium flexuosum*, Araceae), utilisée pour tresser les hottes féminines, est également issue de la métamorphose des cheveux d'un héros mythique (Guss, 1989 :133).
[288] Remarquons qu'en Guyane, les Amérindiens demandent l'autorisation à l'esprit de la forêt avant de prélever une plante pour les charmes de chasse (Grenand, 2002).
[289] En língua geral *uru* désigne également plusieurs espèces d'*Odontophorus* (Stradelli, 1929: 708).

synonymie entre la plante et son esprit gardien. D'ailleurs on retrouve cette analogie entre l'arouman et cet oiseau chez les Tembé, autre groupe tupi-guarani, puisqu'ils nomment *I. arouma*, *uru-wɨw-waʼɨ* littéralement « perdrix toclo – tige – fruit - petit » (Balée, 1994: 292). Ne pourrait-on pas opérer un rapprochement entre cette relation (oiseau *uru* et arouman) et celle magistralement montré par Lévi-Strauss (1985 : 54) entre l'engoulevent (*Nyctibius* spp.), nommé *urutau* en tupi, et la poterie ? Ainsi, on aurait une relation entre ce groupe d'oiseau portant des noms ayant la même racine (*ulu)* et ces deux activités fondamentales des sociétés amérindiennes que sont la vannerie (masculine) et la poterie (féminine).

Chez les Kayabi, une chenille est considérées comme le maître de l'arouman (Athayde *et al.*, 2006). Les Palikur connaissent également un esprit de l'arouman qu'ils nomment *wevri itip*.

Chez les Wayana, c'est grâce à l'esprit de l'*arouman*, comme chez les Kali'na d'ailleurs, que l'on peut apprendre en rêvant les motifs dont on décore les vanneries. Comme je l'ai déjà évoqué, quand un enfant wayana atteignait les 7-10 ans, son père lui pressait une pousse d'arouman au-dessus de l'œil par deux fois, faisant couler dans ses yeux le jus de la jeune pousse nommé *wama ewu* « œil de l'arouman». En effet, pour les Wayana, c'est dans l'œil que se trouve le siège du savoir (Van Velthem, 2005: 221). Cette pratique conférerait par la suite à l'enfant une meilleure maîtrise de la vannerie. L'esprit de l'arouman, *wama yasi*, en habitant ses rêves, lui enseignerait les motifs. Les Wayana précisent que le *wama yasi* vit dans le *wama hale*, le « vrai arouman », mais pas dans le *kalanali*. Hurault (1968 : 14) a signalé l'existence d'un principe vital chez les végétaux ; pour les arbres, il est nommé *itpë* et est susceptible d'agir sur les hommes. Ainsi, *wama yasi* est peut être lié à ce principe vital habitant les arbres mais également l'arouman. Hurault (*ibid*. : 15) ajoute que ce principe vital est transmis aux ustensiles et outils découpés dans le bois de ces arbres comme les canots et les bancs. Le même processus ne serait-il pas à l'œuvre pour les objets confectionnés avec l'arouman ?

Chez les Kali'na, l'esprit de l'*arouman* est une petite fille portant une hotte sur le dos comme le mythe suivant le rapporte :

Mythe 12 – Kali'na
L'esprit de l'arouman (*waruma agíli*)

Il y a très longtemps vivaient seules dans un village un couple, leur fils et un *piyei*[290]. Ils avaient un abattis et une pirogue le long d'une petite crique.

Le père était un très bon artisan vannier. Il savait tresser tous les styles de vannerie : *kurukuru*, *yamat-u*, *matapi*, *woli-woli*… Il appris à son fils comment confectionner toutes les formes de vannerie, il lui enseigna aussi comment faire une pirogue et un abattis. Le fils sut ainsi toutes les tâches qu'un homme doit savoir pour prendre femme.

Mais un jour, le père mourut. Heureusement, le fils était déjà un très bon vannier, un véritable professionnel de la vannerie.

Une nuit, le fils partit à la chasse. Alors qu'il marchait dans la forêt, il entendit soudainement un tapir qui approchait. Mais ce n'était pas un vrai tapir plutôt un esprit.

L'esprit avait la forme d'une petite femme avec un *kurukuru* dans le dos. Elle ramassait des fruits de *murisi*[291] qu'elle mettait dans sa hotte. En la regardant, le fils sentit un courant d'air froid. En effet, les esprits produisent toujours ce courant d'air frais. Le fils prit peur et rentra vite dans son village.

Rentré chez lui, il raconta son aventure à sa mère. Elle suggéra de quitter le village qu'ils habitaient pour aller dans un autre endroit afin de s'éloigner de ce lieu peuplé d'esprits.

Arrivé dans leur nouveau village, le fils prit femme facilement car c'était un bon vannier. Il devint le chef de ce village. Sa mère se remaria. Ils vécurent très longtemps dans ce village qui est aujourd'hui situé au Surinam.

Ils ne retournèrent jamais dans leur premier village où, non loin, vivait un esprit. Cet esprit est appelé *waruma agíli*, l'esprit de l'arouman. Car l'endroit où le fils avait rencontré cet esprit était le lieu où son père récoltait ses aroumans.

Cet endroit se situe probablement prés de la rivière Saramaka au Surinam, car à cette époque, beaucoup de Kali'na vivaient là.

Récit raconté en kali'na le 25 juillet 2003 par Kissberg Malayawale, traduit en anglais par Rinald Tapoka. Traduction en français de l'auteur.

Chez les Warao, il existe également une relation magique entre l'arouman et l'artisan. Une essence magique passe de la plante à l'homme lorsque celui-ci prépare les brins (Wilbert, 1975). Chez les Ye'kwana, parallèlement, les aroumans utiles pour fabriquer différentes vanneries appartiennent à des esprits, les *yoyodai* (Guss, 1989).

Plus spécifiquement, il existe des esprits dans certaines vanneries en *arouman*. Essentiellement dans les outils utiles au processus de transformation du manioc, tel que la presse et le tamis. D'après les Teko, l'esprit de la presse à manioc est particulièrement puissant et ressemblerait à un jaguar. Rappelons-nous que le pied et la tête de cet outil sont décorés d'un écusson symbolisant le visage de ce félin, animal prédateur par excellence en Amazonie et très lié au chamanisme (Chaumeil, 2000: 221). De même, la presse à manioc wayana possède un esprit (de Goeje, 1941 : 16).

Chez les Kali'na, lorsqu'un chasseur tuait un tapir, il fendait un morceau de tige d'arouman pour y enfermer le corps de l'animal, de sorte que l'esprit du tapir ainsi

[290] Nom kali'na pour le chamane.
[291] Palmier-bâche, *Mauritia flexuosa*.

emprisonné n'ait pas la possibilité de se venger (De Goeje, 1943 : 24). Cette pratique montre, encore une fois, les profonds pouvoirs attachés à l'arouman.

De plus, chez les Kali'na et chez les Wayana, l'arouman peut être considéré comme une plante à pouvoir, *tulala* en kali'na ou *hemït* en wayana[292]. En effet, chez les Wayana, l'espèce *I. puberulus* possède un usage magique. Celle-ci a été utilisée comme *hemït* ou plante à pouvoir. Certains racontent, qu'auparavant, quand leurs ancêtres connaissaient des plantes magiques pour tuer leurs ennemis, *wama imë* était l'une d'elles. Elle était mélangée avec d'autres plantes pour parvenir à ces fins maléfiques. D'ailleurs, de Goeje (1941 : 16) décrit comment les esprits maléfiques *yolok* tirent sur les Wayana avec des petits arcs et petites flèches nommées *wama imë*[293], ces flèches-esprits étant responsables des maladies internes. De plus, les Wayãpi attachent fréquemment au bras ou au cou d'un nouveau-né une boule, nommée *kalaɨoã'ã* ou *ulukala* (avec *kala*, fièvre) faite d'un brin d'arouman enroulé afin d'éloigné les maladies ; de même on peut confectionner avec un brin d'arouman une fleur qui, mise en bracelet à l'enfant, éloignera les fièvres. On mesure là encore les pouvoirs dévolus à cette plante.

Tous les esprits que je viens d'évoquer sont les maîtres des aroumans, tantôt d'*I. obliquus* tantôt d'*I. arouma* suivant la plante considérée comme le vrai arouman. Leur rôle implique des règles qui sont à respecter si l'on veut se concéder leurs faveurs.

Ainsi, pour toutes les ethnies amérindiennes de Guyane, on ne doit pas brûler les vanneries usagées ou les déchets issus de la préparation des brins d'*arouman* sous peine de perdre toutes les connaissances acquises dans cet artisanat. Il est formellement interdit de brûler et de piétiner les déchets issus de la préparation de la canne d'arouman, tous ces rebuts étant ramassés soigneusement et jetés dans un lieu pour ordures ou bien dans la rivière. Il est également prohibé de brûler les vanneries usagées jetées, il faut les laisser se décomposer d'elles-mêmes. Si on les brûlait, on ne pourrait plus tresser. On retrouve un même comportement avec les copeaux du rabotage du bois d'arc.

Ces vanneries et ces déchets doivent donc pourrir tranquillement. L'arouman issu de la décomposition d'un ancêtre d'après les Teko, et après avoir été transformé en objet domestique redevient matière qui retourne à la terre…

De même, les Créoles considèrent que l'arouman a un pouvoir fort. À Kaw, il est interdit de frapper quelqu'un avec des brins d'arouman et si, comme pour les Amérindiens,

[292] Pour plus de précision sur le concept de plante à pouvoir chez les Wayana on pourra consulter l'article de Jean Chapuis (2001).
[293] D'après Chapuis et Rivière (2003 : 315), d'autres espèces de végétaux peuvent également être utilisées comme l'*alakupi* (*Scheelea* spp.), le comou (*Oenocarpus bacaba*).

les Créoles évitent de brûler une presse à manioc, par contre on brûlera des morceaux de *couleuvre* à manioc dans un brasero afin de faire fuir les mauvais esprits d'une maison.

Tresser le soir d'après les Kali'na est strictement défendu sinon, en guise de sanction, l'esprit de l'*arouman* peut rendre aveugle l'artisan et lui faire oublier les motifs. D'ailleurs, un kali'na habitant le village de Balaté raconte que l'arouman était « *comme une horloge, tous les soirs « clac » les feuilles se ferment à 18h, et tous les matins à 5h « clac » elles s'ouvrent* ». Il ne faut donc pas tresser et récolter pendant cette période. Il est intéressant de noter qu'un botaniste explique que : « *Chez les Marantacées, les mouvements nocturnes des feuilles sont spectaculaires et apportent un autre type d'avantages à la plante [en plus de se disposer pour un éclairement maximal] […] le redressement nocturne débarrasse les feuilles des débris et les amoncelle au centre de la plante, à la base des pétioles. Cette accumulation est bien effective, car un monticule d'humus est visible au pied de chaque plante, cet humus étant parcouru par les racines de la Marantacée et des plantes avoisinantes. Ce phénomène est aussi très caractéristique en Amérique où d'autres Marantacées (Calathea, Monotagma, Ischnosiphon) pullulent dans certaines zones* » (Blanc, 2002: 108). Où l'on remarque que l'artisan et le scientifique ont tout les deux leur explication d'un phénomène naturel qui impliquent des observations parallèles de la nature.

De même, comme nous l'avons signalé dans la première partie, des prohibitions strictes sont à respecter pendant la couvade, c'est-à-dire lorsqu'un couple vient d'avoir un enfant. Ce rite, très répandu en Amazonie consiste pour les parents à respecter un nombre important de règles afin que le bébé, particulièrement vulnérable dans sa première année de vie, ne soit pas la proie des esprits de la forêt (cf. Grenand, 1984 pour le cas des Wayãpi). Ainsi, entre autres interdits, l'homme se doit de ne pas tresser l'*arouman* jusqu'à ce que le nouveau-né se déplace par lui-même. Si l'on tresse une presse à manioc ou tout autre ouvrage serré comme les ligatures de flèche par exemple, l'enfant, particulièrement sensible aux mauvais tours des entités surnaturelles, risque de graves maladies comme des retentions urinaires pouvant entraîner la mort (Grenand, 1984). Par contre l'interdit ne porte pas sur les vanneries tressées en fibres de palmier ; ainsi les Wayãpi ou les Wayana peuvent tresser, en toutes circonstances, des catouris de chasse en palmes de wassay ou bien des nattes à cassave en pinnules de comou. Ces fibres peuvent occasionnellement être tressées par les femmes. Les hottes temporaires en feuilles de palmier sont tressées par les femmes lorsqu'elles rapportent différents produits de cueillette. Les fibres de palmier-bâche sont par ailleurs uniquement

travaillées par les femmes chez les Arawak-Lokono. On peut en déduire que ce n'est pas tant la vannerie en tant que telle qui est interdite aux femmes ou bien qui est prohibée pendant la couvade mais plutôt le travail des fibres d'arouman. Les esprits gardiens veillent ainsi à ce que les hommes respectent la ressource en la récoltant et la travaillant suivant des règles, faisant de l'arouman une plante culturellement essentielle.

Ainsi, tout ce faisceau de relations entre l'*arouman* et les Hommes via la vannerie montre l'importance de cette plante pour ces peuples. Humanité tressée en *arouman* pour l'un, *arouman* issu de la décomposition d'un homme pour un autre, voie lactée vue comme un champ d'*arouman* pour un troisième…. Et, pour tous, une place importante de l'esprit de l'*arouman* ou, plus simplement, de cette plante dans leur symbolisme ; d'ailleurs chez les Tilio, groupe proche des Wayana, l'arouman n'était-il pas la nourriture primordiale et l'habitat de leur ancêtre *Përëpërëwa* (Koelewijn et Rivière, 1987: 15) ? Végétal masculin possédant des esprits puissants il confère aux objets tressés avec ses fibres une même puissance qui nécessite le respect de règles propres à se concilier les faveurs de ces entités.

Conclusion au chapitre 4

Les diverses espèces d'aroumans constituent indéniablement les plantes maîtresses de la vannerie guyanaise puisque 70 % des formes sont tressées avec ces végétaux. Ainsi, la Guyane française est sûrement une des régions d'Amérique du Sud où l'arouman est le plus utilisé, bien devant, comme je l'ai déjà mentionné plus haut, les différentes zones à vannerie décrites par B. Ribeiro (1985) au Brésil. La diversité des espèces disponibles ainsi que leur abondance mais également l'extraordinaire foisonnement de formes inventées par les différentes ethnies fait ainsi probablement de cette région un berceau possible de l'origine de la vannerie en arouman.

Sur les quatre espèces potentiellement utilisables, deux, *I. arouma* et *I. obliquus*, sont les plus prisées car elles fournissent une tige de longueur suffisante ainsi que des qualités techniques adéquates, alliant souplesse et résistance. Si ces deux espèces font défaut, les artisans peuvent se contenter des deux autres espèces, *I. puberulus* et *I. centricifolius*, néanmoins certaines ethnies les affectionnent particulièrement pour des usages particuliers. Ainsi, les Aluku et les Créoles font de la tige d'*I. puberulus* de solides montants pour leurs paniers clayonnés alors que les Wayana et les Wayãpi confectionnent la couronne auréolaire de leur parure *amele* ou *samele*, exclusivement avec des éclisses d'*I. centricifolius*. On saisit là l'importance des qualités techniques dans le choix des matières premières.

De par, l'importance tenue par la vannerie dans la vie des populations rurales de Guyane, on pouvait s'attendre à ce que la matière première par excellence de cette activité connaisse une place de choix dans les représentations de ces sociétés. Ainsi, comme je l'ai montré à la fin de ce chapitre, les aroumans sont des plantes masculines dotées de propriétés magiques habitées ou bien possédées par des entités craintes et respectées. D'ailleurs, les mythes contant l'origine de ces plantes confirment l'importance que les Amérindiens de Guyane accordent à ces végétaux.

Ce chapitre montre ainsi combien dans une étude se consacrant à une activité basée sur l'utilisation d'espèces végétales, il est important de comprendre non seulement la taxonomie vernaculaire mais également la perception et les représentations qui sont liées à ces plantes. D'ailleurs Lévi-Strauss (1983 : 166) ne nous a-t-il pas appris que les végétaux et les animaux « *ne fournissent pas seulement à l'homme sa subsistance, mais furent aussi, dès ses débuts, la source de ses émotions esthétiques les plus intenses et, dans l'ordre intellectuel et moral, de ses premières et déjà profondes spéculations* ».

Chapitre 5

Lianes, palmiers et autres : une grande diversité de plantes secondaires

Outre les aroumans, les artisans utilisent un grand nombre de plantes annexes. En effet, ces plantes ne sont pas les seules pour tresser le corps des vanneries : des lianes et des palmiers sont également employés. D'autres matériaux végétaux entre secondairement dans la confection d'une vannerie : du bois pour consolider, des fibres pour ligaturer, des teintures pour colorer ou des écorces pour porter. La diversité de ces matériaux fait des vanneries guyanaises de véritables objets composites très élaborés. Jusqu'à sept matériaux différents, soit autant d'espèces végétales, entrent dans la composition de certaines pièces les plus ouvragées. Rappelons ici que les plumasseries impliquent un usage secondaire de la vannerie essentiellement comme support. Quelques parures comme les couronnes ou les casques de vannerie sont ornés de plumes diversement travaillées ou d'élytres de buprestes (*Euchroma gigantea*). De même, les treillis en vannerie wayana (*kunana*), utilisés pour le rite d'imposition des insectes, sont décorés de plumes. C'est donc bien la matière végétale qui domine la vannerie.

Pas moins de 113 espèces botaniques, auxquelles s'ajoutent 12 taxons vernaculaires non déterminés, ont été recensées. Toutes ces plantes, à quelques rares exceptions près, sont prélevées dans la flore sauvage lors de la récolte des aroumans, lors de sorties de chasse, ou lors de trajets pour se rendre à l'abattis. Ces espèces sont récoltées dans la forêt ancienne, dans d'anciens abattis ou forêts secondarisées mais aussi autour des maisons ou dans les abattis pour les plantes cultivées (5 espèces). Comme les aroumans elles sont cueillies au fur et à mesure des besoins de l'artisan.

Une partie de ces plantes sert à tresser des objets particuliers tels que hottes, nattes ou paniers : ce sont des palmiers ou des lianes. Ces dernières sont également utiles pour consolider les bords de certains paniers et éventails. Seize espèces de palmiers sont utilisées toutes communautés confondues mais aussi neuf espèces de lianes appartenant à cinq familles différentes ainsi qu'une espèce de Graminée et une Cypéracée. Elles feront l'objet d'une première catégorie.

D’autres plantes, des arbres et arbustes, servent à confectionner les armatures de hottes, les baguettes de tamis ou les pieds de panier. Ces végétaux sont choisis pour leur qualité de bois, et ce ne sont pas moins de quarante et une espèces auxquelles s’ajoutent quinze taxons vernaculaires non identifiés qui sont utilisés. Ces espèces appartiennent à dix-neuf familles botaniques différentes.

Des résines et des teintures naturelles, pour l’essentiel soumis à des processus d’extraction élaborés, permettent de consolider et de teindre les fibres d’arouman. Cette catégorie regroupe treize espèces.

Enfin, pour transporter les hottes, qu’elles soient en liane, en palmier ou en arouman, des bretelles sont nécessaires. Toutes ces bretelles sont confectionnées avec le liber tiré de l’intérieur d’écorces d’arbres et d’arbustes de quelques familles bien particulières : les Lecythidacées, les Annonacées, les Sterculiacées et les Malvacées. Vingt espèces et trois taxons vernaculaires non identifiés ont été recensés. Outre ces écorces, des fibres sont utilisées pour ligaturer et consolider les bords des vanneries. Ces fibres sont tirées de deux plantes cultivées : le coton (*Gossypium barbadense*) et la pite (*Bromelia karatas*).

5-1 Palmiers, lianes et graminées à tresser

5-1-1 Les palmiers (Arecaceae) à vannerie

Cette famille est sûrement la plus prisée en Amazonie car toutes leurs parties sont utiles et possèdent de multiples qualités (Balick, 1984). Si leur usage alimentaire est bien connu et fournit une part importante de l'apport en protéines et en vitamines des peuples forestiers amazoniens, leur participation à la culture matérielle n'est pas des moindres. Les qualités techniques de leur bois en font un matériel de choix pour confectionner arc, pointes de flèche, poteaux, planchers… Les feuilles de nombreux genres (*Euterpe*, *Geonoma*, *Astrocaryum*, *Jessenia, Manicaria*…) sont utilisées dans toutes l'Amazonie pour couvrir les toitures. Les fibres de leurs pinnules ou pré-feuilles sont, elles, prisées pour tresser des hamacs et toutes sortes de vanneries. Les Arécacées sont intimement liées à l'homme, et de nombreuses espèces de cette famille sont entretenues voire même cultivées dans le cas de *Bactris gasipaes* (Balick, 1984; Balée, 1994). Les Amérindiens favorisent leur abondance en dispersant leurs graines ou en les épargnant lorsqu'ils coupent un nouvel abattis. De nombreux palmiers, comme *Astrocaryum vulgare* ou *Maximiliana maripa*, dont la germination est favorisée par les brûlis, sont d'ailleurs des marqueurs de l'occupation humaine (Kahn et de Granville, 1992; Moran, 1993).

Tableau 33 - Les formes de vannerie en palmier

	Nombres de formes en palmier	Nombre total de formes	Pourcentage de formes en palmier
Wayãpi	17	36	47 %
Arawak-Lokono	8	19	42 %
Teko	9	27	33 %
Wayana-Apalai	10	46	22 %[294]
Kali'na	4	28	15 %
Aluku	1	8	12 %
Créole	1	12	8 %
Palikur	1	18	5 %
Total	**50**	**194**	**25 %**

[294] Ribeiro (1986 : 325) a avancé un chiffre relativement proche pour les Wayana du Brésil puisqu'elle spécifie que 36,6 % (15 sur 41) de leurs vanneries sont tressés en palmier.

Ainsi, en Guyane française, après les aroumans, les palmiers sont les végétaux les plus utilisés pour tresser les vanneries. Ceux-ci entrent dans la fabrication de 25 % des vanneries recensées[295]. Ils sont essentiellement utilisés pour tresser éventails à feu, nattes à cassave, paniers, coffrets et hottes.

Comme le tableau ci-dessus en témoigne, si globalement les vanneries en palmier représentent 25 % des vanneries totales tressées en Guyane, chez les Wayãpi ou les Arawak le chiffre est plus élevé. Ainsi, 47 % des vanneries wayãpi sont en pinnules de palmier ; c'est la communauté guyanaise employant le plus cette famille. Cette proportion est encore bien en deçà des chiffres compilés par B. Ribeiro (1982) chez 20 communautés indigènes du Brésil, puisqu'elle évalue la proportion de vannerie en pinnules de palmier à 63,94 %. Ainsi, les Wayãpi, ayant migré du Xingu au XVIII^{e} siècle (Grenand P., 1982), semblent bien avoir conservé une vannerie fortement liée à l'usage des palmiers, trait typique de la vannerie sud-amazonienne (Ribeiro, 1982) se démarquant ainsi d'une vannerie du Plateau des Guyanes utilisant majoritairement les aroumans.

Le cas des Arawak n'entre pas dans cette opposition car, si aujourd'hui, ils confectionnent 42 % de leurs formes de vannerie en fibre de palmier, ce sont essentiellement des objets nouveaux tressés en pinnules de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*). Si on calcule le pourcentage des seules vanneries à usage domestique tressé en palmier, le chiffre descend à 21 % (3 sur 14 formes), chiffre proche des Wayana et de la moyenne régionale. Remarquons que les populations du littoral comme les Kali'na et les Palikur font un usage particulièrement faible des palmiers, leur vannerie étant largement dominée par l'usage de l'arouman à plus de 80 %.

a) Les *Astrocaryum*

Les *Astrocaryum* sont des palmiers épineux prisés dans la confection des vanneries. Ce genre est très commun en Amérique du Sud, cinquante espèces étant recensées du sud du Mexique jusqu'à la Bolivie et au Brésil (Kahn et de Granville, 1992). De nombreuses espèces sont utilisées notamment *A. standleyanum* chez les populations chachi et métisses d'Equateur (Fadiman, 2003), chez les Embera et les Wounana du Panama et de Colombie (Velasquez Runk, 2001; Poitvin *et al.*, 2003). *A. jauary* serait tressé dans toute l'Amazonie (Lowie, 1948)

[295] Ribeiro (1986 : 285) a répertorié 43,5 % de vanneries en palmier dans les Guyanes.

tandis que les fibres d'*A. chambira* le sont en Amazonie péruvienne (Coomes, 2004) et en Amazonie équatorienne par les Waorani et les Siona (Holm Jensen et Balslev, 1995). *A. murumuru* et *A. plicatum* sont eux utilisés par les Waiwai et les Tilio du Surinam (Yde, 1965; Frikel, 1973), *A. vulgare*[296] sert aux Desana pour tresser différentes hottes (Reichel-Dolmatoff, 1985). Les femmes matis tressent des passoires à bière avec des fibres d'*A. tucuma* (Erikson, 1996) et les Warao et les Arawak du Guyana utilisent *A. aculeatum* pour tresser leurs éventails à feu (Andel, 2000b). L'un ou l'autre de ces deux derniers palmiers nommés *tucumã* au Brésil sont aussi prisés par les Tilio, les Asurini, les Txikão, les Mayongong, les Kayabi, les Juruna et les Bororo (Ribeiro B. G., 1986a). Bref, ce genre est largement utilisé pour la vannerie en Amazonie et au-delà.

En Guyane française, la jeune pinnule de ces palmiers, c'est-à-dire la jeune pousse (bourgeon apical) donnant la nouvelle feuille, est utilisée pour tresser les éventails à feu chez les Wayãpi, les Teko, les Kali'na, les Aluku et les Arawak-Lokono. Les Wayãpi utilisent deux espèces (*A. paramaca* et *A. sciophilum*) et les Teko une seule (*A. paramaca*). Les Kali'na, les Arawak-Lokono et les Aluku emploient pour leur part essentiellement les pinnules d'awara (*A. vulgare*). Les Arawak se servent d'une autre espèce de ce genre nommée *karia*, que je n'ai pas identifiée botaniquement. Chez les Arawak du Surinam, ce taxon désigne les espèces *A. sciophilum* ou *A. plicatum* (Outer, 2001).

Les Teko utilisent les pinnules de *A. paramaca* pour tresser leur corbeille à cassave, les Kali'na celles d'*A. vulgare*.

Les bandes à insectes sont tressées avec *A. paramaca* chez les Teko et les Wayãpi, avec *A. vulgare* chez les Arawak et les Kali'na.

La récolte de la jeune pousse foliaire d'*A. paramaca* ayant un stipe souterrain et celui d'*A. sciophilum* ne dépassant pas 1 mètre est relativement aisée. On saisi l'extrémité supérieure de la palme entre le pouce et l'index, on la couche pour la casser un peu puis on la secoue vigoureusement. Ainsi les jeunes folioles tendres sortent de la gaine épineuse, il suffit ensuite de les couper (cf. planche 46). Celles-ci sont mises à sécher deux à trois jours au soleil ; lorsqu'elles sont suffisamment sèches on peut commencer à les tresser. Certains artisans les ébouillantent, procédé également appliqué aux folioles de *Mauritia flexuosa* comme on le verra plus bas.

[296] Cette espèce typiquement amazonienne n'existant pas dans cette région, il s'agit plus probablement d'*A. aculeatum* (syn. *A. tucuma*).

Par contre, la récolte de la palme d'*awara* (*A. vulgare*) est plus difficile en raison de sa grande taille et de son tronc épineux ; souvent le palmier est abattu ou alors la palme est récoltée sur de jeunes individus. La préparation de ses pinnules est la même que pour les deux autres espèces.

Chez les Wayana, les Wayãpi, les Teko, les Kali'na et les Arawak-Lokono, une fois que l'artisan a tressé la partie centrale de l'éventail, il laissera l'ouvrage sécher encore une journée pour ensuite seulement finir le travail.

Rappelons que chez les Kali'na, Ahlbrinck ([1931] 1956) a relevé l'usage, peut-être disparu aujourd'hui, d'*A. aculeatum* pour tresser leur natte à cassave.

b) Les *Desmoncus*

Le genre *Desmoncus* regroupe des palmiers épineux lianescents, véritables rotins d'Amérique du Sud (Siebert, 2000). C'est le seul genre de palmier grimpant poussant en Amazonie (Kahn et de Granville, 1992). Il connaît une large distribution allant du sud du Mexique à la Bolivie en passant pas le Plateau des Guyanes et le Brésil ; il pousse en grande densité (*ibid*.). Les deux espèces utilisées en Guyane, *D. polyacanthos* et *D. orthacanthos*, affectionnent les bords de fleuve et les zones inondables, où ils forment souvent des peuplements denses. Et, comme les rotins asiatiques, ils sont très présents dans les forêts secondaires (Troy *et al.*, 1997).

C'est la tige de ces palmiers qui est utilisé. Une fois l'individu collecté, l'artisan gratte, avec le dos de la machette, la couche chlorophyllienne le débarrassant ainsi de ses piquants puis il coupe la portion convenue. Une fois rentré au village, il gratte la couche blanche avec le dos de son couteau ou de son canif, pour mettre à jour une couche de couleur noirâtre ou marron. Il fend, ensuite, la tige en deux dans le sens de la longueur. Ce matériau roulé sur lui-même peut être conservé longtemps. Afin de lui rendre sa souplesse, il suffira de le tremper dans l'eau avant de le travailler.

Cette fibre est utilisée par toutes les communautés pour consolider les bords de panier et les hottes en arouman. Il est employé dans la technique du bord cousu en liane fendue. On l'utilise également pour débuter le fond des paniers clayonnés chez les Créoles, les Aluku et les Palikur. Chez ces derniers c'est la plante la plus utilisée après les aroumans dans la confection des paniers destinés à la vente : tous les fonds de panier sont commencés avec cette liane et elle sert également à consolider tous les bords. Les Wayana auraient tressé des

Planche 46 – Les palmiers

1)

2)

3)

4)

1) *Astrocaryum paramaca* avec ses folioles sur le sol ;
2) Folioles de *A. paramaca* sur le sol ;
3) *Mauritia flexuosa*, sa flèche est au centre entre les deux grands pétioles ;
4) Feuilles et infrutescences de *Desmoncus sp.*

hottes avec ce végétal, comme le font les Kayabi contemporains (Athayde *et al.*, 2006). Les Cabocles de Tefé (Brésil) l'utilisent occasionnellement pour tresser leur presse à manioc (P. Grenand. com. pers.) de même que les Maues (Pereira, 1954). Au XIX^{e} siècle, Wallace (Siebert, 2000) avait déjà relevé son usage en Amazonie pour tresser cette vannerie. Auparavant les Kali'na ont également confectionné leur hotte en cloche, *kurukuru*, avec ce palmier.

c) Le comou (*Oenocarpus bacaba*)

Ce palmier à port érigé pouvant atteindre 20 mètres de haut est très prisé pour ses fruits dont on tire un jus riche en vitamines C. On signale son usage dans la vannerie chez les Tapirapé (Baldus, 1970), les Tilio, les Ramkokamekra-Canela, les Gorotire (Ribeiro B. G., 1986a), les Tikuna (Désiré, 1994) ou les Waiwai (Yde, 1965).

Ses palmes sont employées pour confectionner les hottes ouvertes agricoles chez les Wayana, les Apalai et surtout chez les Wayãpi. Ces peuples utilisent également ses pinnules pour tresser les nattes à cassave, *opoto* des Wayana ou *mitu* des Wayãpi. Les nattes wayana, *otoptet*, et wayãpi, *yapa*, ainsi que le panier wayãpi nommé *ɨlikɨlipinoluã* sont eux aussi tressés avec ces pinnules.

Une fois récoltés, les bourgeons apicaux sont mis à sécher au soleil, et c'est seulement ensuite que les folioles pourront être décollées du rachis puis tressées.

d) Le wassay (*Euterpe oleracea*)

Comme le comou, les fruits de ce palmier sont très prisés et servent à confectionner un jus consommé dans toute l'Amazonie et plus particulièrement au Brésil. Chez les Wayãpi, en tonnage, c'est le deuxième produit consommé après le manioc (F. Grenand, com. pers.). Le cœur de la jeune pousse est également consommé, c'est le *palmito* ou cœur de palmier. Les feuilles du *wassay* (*Euterpe oleracea*) sont utilisées régulièrement - avant tout en raison de leur abondance- dans toutes la Guyane pour tresser les hottes temporaires de chasse ou de cueillette, mais aussi pour confectionner les poches temporaires[297] afin de rapporter menu

[297] De même, les Wayãpi se servent des feuilles d'une Marantacée, *Calathea altissima* (*tapana*) ou de *Geonoma baculifera* (*owi*), pour fabriquer des poches provisoires plus petites (Ouhoud-Renoux, 1998). Mais dans ce cas il s'agit de pliage (Grenand, 1989).

gibier, fruits ou autres produits de la forêt au village. On utilise les feuilles récemment ouvertes.

e) Les *Orbignya*

Ce genre est bien connu en Amazonie pour l'exploitation commerciale des fruits de grandes espèces appelées *babaçu* au Brésil (*Orbignya phalerata*, *Orbygnia speciosa*…) (Anderson et Balick, 1988).

Deux espèces acaules de ce genre, *O. polysticha* et *O. sagotii*, sont utilisées par les trois groupes amérindiens du sud de la Guyane : les Teko, les Wayana-Apalai et les Wayãpi. Chez ces trois peuples, ces espèces, appartenant autrefois au genre *Attalea*, portent un même nom vernaculaire, *kuluwa*.

Les folioles, une fois leurs nervures retirées, sont enroulées sur elles-mêmes et mises à bouillir, environ une demi-heure, afin de les faire jaunir. Elles sont ensuite exposées au soleil pour les faire sécher. Elles entreront ensuite dans la confection des différents coffres servant à conserver plumasseries, perlages, linges et autres ustensiles de chamane. Notons que si ces plantes sont largement distribuées dans toute la Guyane, elles sont cependant rares sur le haut Oyapock, rendant ce matériau précieux pour les Wayãpi de Trois-Sauts. Je n'ai pas relevé son usage sur le littoral.

f) Le palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*)

Ce palmier utile doit sa grande distribution à travers l'Amazonie à l'action de l'homme (Kahn et de Granville, 1992; Moran, 1993: 69). Il sert en effet à de multiples usages : fruits pour l'alimentation, troncs dans lequel on récolte les larves comestibles du *Rhynchophorus palmarum* ; le tronc est également utilisé pour faire une sorte de sagou, les pinnules pour confectionner des hamacs et des vanneries… Ce végétal est souvent présent dans les mythologies amazoniennes pour avoir sauvé certains humains du déluge comme chez les Wayana (de Goeje, 1941). Ce palmier affectionne les sols inondables ou inondés et peut atteindre une très grande taille, jusqu'à 35 mètres de haut (Andel, 2000b). Dans l'étude de B. Ribeiro (1982), ce végétal est l'espèce de palmier la plus utilisée par les communautés amérindiennes, surtout de la frange méridionale de l'Amazonie, puisqu'il représente 42,91 % de tous les palmiers utilisés en vannerie. Les Karaja, les Tapirapé, les Krikati, les Gorotire, les Txikão, les Kraho, les Ramkokamekra-Canela, les Juruna, les Bororo (Ribeiro B. G., 1986a)

ainsi que les Waiwai (Yde, 1965) en confectionnent des vanneries. Cependant, ce sont souvent les lames extraites des jeunes pétioles qu'utilisent les peuples du sud amazonien dont ceux du Xingu, alors que les Arawak et les Gé utilisent les fibres extraites de la pinnule (Ribeiro, 1986 : 185). Notons que l'utilisation de ce palmier est techniquement plus diversifiée que pour l'arouman au niveau des parties utilisées.

Ce sont, donc, les fibres de ce palmier, très important dans leur culture, que les femmes arawak utilisent pour tresser leurs diverses vanneries commerciales. La technique de préparation de ces fibres est la même que celle utilisée pour la confection des hamacs. Les femmes arawak-lokono ne travaillent pas le coton mais les fibres de ce palmier (*ite*) pour confectionner leur hamac. Si en Guyane française, rares sont les femmes sachant fabriquer le hamac avec ces fibres (j'en ai recensé une demi-douzaine), au Guyana elles sont nombreuses à encore pratiquer cette activité, la vente des hamacs aux touristes étant une activité très pratiquée. D'ailleurs, la majorité des femmes arawak de Guyane française sachant confectionner ces hamacs sont originaires du Guyana.

Voyons la chaîne opératoire de la préparation des fibres de palmier-bâche observée en fevrier-mars 2004 auprès de Evy Andries (cf. planche 47):

1. Tirer (*ilasabo*) la fibre à l'extrémité apicale de chaque future foliole. Sur chacune d'elles on pourra tirer deux qualités de fibres, la *tisiri* et la *tefe*. La fibre *tefe* est celle qui reste après avoir tiré les deux *tisiri*. La fibre *tisiri* est de couleur paille et la *tefe* est orangée à brune. Pour tirer, il faut plier l'extrémité entre l'index et le majeur et tirer vers soi. Ainsi l'on peut séparer la fibre *tisiri* de la *tefe.*
2. Couper au fur et à mesure les fibres *tisiri* que l'on mettra à bouillir (*buka*) quelques minutes.
3. Rincer (*asokassa*) rapidement les *tisiri* à l'eau froide (l'eau de pluie donne une meilleure teinte).
4. Mettre à sécher (*wata*) les *tisiri*.
5. Une fois toutes les fibres *tisiri* misent à sécher, nouer les *tefe* ensemble et les couper.
6. Les mettre à bouillir (*buka*) quelques minutes.
7. Rincer (*asokassa*) les *tefe*.
8. Les mettre à sécher (*wata*).

Deux qualités de fibres sont ainsi obtenues:

- la fibre *tisiri*[298], la plus solide, avec laquelle sont confectionnés les hamacs. Pour le tresser, il faudra au préalable rouler les *tisiri* entre elles. On pourra ainsi rouler une pelote de ficelle de *tisiri*. La ficelle roulée sur le genou est appelée *urlaha*.

- la fibre *tefe,* de couleur brune, n'est utilisée que pour tresser des paniers. Pour cet usage, il n'est pas nécessaire de rouler les fibres, elles sont utilisées brutes. Dans ces vanneries tressées en colombins cousus, la fibre *tisiri* entoure les fibres *tefe* utilisées comme rembourrage.

D'après Roth (1924), les Arawak ont tressé une poche en pinnules de *Mauritia flexuosa* nommé *itore-oyore* ou « larynx de singe hurleur », sa forme rappelant l'organe osseux de ce singe.

La moelle de ce palmier, ample, blanche et légère, entre dans la confection du casque à plumes palikur, *suwgeg*. Des plaques de cette moelle ornées de motifs géométriques sont attachées à l'arrière du casque afin de couvrir la nuque du danseur. Auparavant les fibres de ce palmier étaient également employées afin de tresser les nattes *sawikli* (Nimuendaju, 1926 : 35).

À défaut de pinnules de *comou*, les Wayana peuvent utiliser occasionnellement celles du palmier-bâche pour confectionner leur natte à manioc, *opoto*.

g) Quelques palmiers mineurs

Quelques autres espèces de palmier sont également utilisées pour des usages mineurs. Ainsi deux espèces de *Geonoma* communément appelées *way* en Guyane, *G. baculifera* et *G. oldemanii*, sont utilisées par les Créoles et les Palikur dans la confection des catouri-tête. Leurs feuilles sont utilisées pour former une couche imperméabilisante entre les deux nappes de vanneries ajourées. Ces espèces sont aussi utilisées pour un usage identique dans les *yamat* palikur.

Les pinnules de palmier *jawi*, *Bactris hirta*, sont utilisées par les Wayana pour tresser leur *kunana* ou treillis à vannerie indispensable lors du rite d'imposition des insectes pendant le *maraké*. Ses pinnules sont enchevêtrées avec des brins d'arouman pour former une vannerie

[298] Cette fibre est nommée *tibisiri* par Andel (2000 : 200).

Planche 47 – Chaîne opératoire de la préparation des fibres de palmier-bâche

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) Jeune homme arawak coupant la flèche du palmier-bâche ;
2) Toutes les folioles de la future feuille sont séparées en ouvrant la pousse par l'extrémité apicale
3) à 6) Tirer (*ilasabo*) la fibre à chaque extrémité apicale de chaque future foliole. Pour cela, il faut plier l'extrémité entre l'index et le majeur (photo 3) et tirer vers soit (photo 4). Ainsi l'on peut séparer la fibre *tisiri* de la *tefe* (photo 5 et 6) ;

Planche 47

7)

8)

9)

10)

11)

12)

13)

14)

7) Fibres *tisiri* coupées ; 8) Fibres *tisiri* misent à bouillir quelques minutes ; 9) Rincer ces fibres dans de l'eau froide ; 10) Les fibres *tisiri* sont mises à sécher ; 11) Couper les *tefe* et les nouer ; 12) Mettre à bouillir les *tefe* quelques minutes ; 13) Rincer les *tefe* ; 14) Mettre à sécher les *tefe*

tissée toilée, de forme rectangulaire si elle est destinée à une femme, zoomorphe pour un homme.

Les Palikur tressent occasionnellement leur hotte de chasse temporaire en folioles de palmier *patawa* (*Jessenia bataua*).

Les Arawak-Lokono utilisaient les folioles du palmier *Maximiliana maripa,* connu en Guyane sous le nom de *maripa*, pour tresser leur bande de vannerie destinée à piquer les jeunes filles et les jeunes garçons. Les Kali'na l'utilisaient pour confectionner des nattes servant à barrer certains cours d'eau pour attraper les poissons (Ahlbrinck, [1931] 1956).

Tableau 34 – Noms des palmiers (Arecaceae) à vannerie[299] en Guyane

Nom latin	Nom créole	Nom aluku	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi
Astrocaryum paramaca						*kïji*	*kunana*	*kunãnã*
Astrocaryum sciophilum						*mumu*		*mulumulu*
Astrocaryum sp.			*karia*					
Astrocaryum vulgare		*awaa*	*awara*		*awala*	*awala*		
Bactris hirta						*jawi*		
Desmoncus orthacanthos et *D. polyacanthos*	*yann ti wara*	*bamba maka*	*kamwari*	*ihip puduku*	*asitaremu et anakule*[300]	*kolopioto*	*anakuli*	*yũasita*
Euterpe oleracea	*wassay*		*manaka*	*was*	*wasay*	*wapu*	*watsey*	*wasey*
Geonoma baculifera	*way*			*isuuvan*				*owi*
Geonoma oldemanii	*way*			*isuuvan awaig*				
Jessenia bataua				*patau*	*patawa*			
Mauritia flexuosa			*ite*	*isao*		*kwai*		
Maximiliana maripa			*kukuritsi*		*malipa*			
Oenocarpus bacaba				*woki*	*kumu*	*kumu*	*pindo'u*	*pino*
Orbygnia polysticha et *O. sagotii*						*kuluwa*	*kuluwa*	*kuluwa*

[299] Dans tous les tableaux concernant les noms vernaculaires de végétaux, quand la case est grise je sous-entends que cette espèce n'est pas utilisée par cette ethnie pour la vannerie. Néanmoins il existe le plus souvent un nom et d'autres usages de ces plantes.

[300] Seuls les Kali'na semblent donner un nom différent à chacune des deux espèces : *asitaremu* pour *D. orthacanthos* et *anakule* pour *D. polyacanthos*.

5-1-2 Les lianes

5 % seulement des vanneries sont tressées en liane ; ce sont principalement des hottes, ouvertes ou en cloche, et quelques paniers. Mais les lianes servent également à renforcer les bords des paniers ou bien certains éventails. Elles appartiennent principalement à deux grandes familles : les Aracées et les Cyclanthacées. À celles-ci s'ajoutent quelques lianes appartenant aux familles des Smilacacées, des Malpighiacées ou des Clusiacées.

a) Les Aracées

Cette famille, largement représentée en Amazonie, comprend de nombreux genres d'hémi-épiphytes mais également de nombreuses plantes terrestres du sous-bois.

L'espèce la plus utilisée en Guyane est la *liane franche*, *Heteropsis flexuosa*. Cette espèce, aux racines aériennes imputrescibles, et d'autres du même genre sont employées dans toutes l'Amazonie pour tresser des vanneries. Ce genre comprend treize espèces poussant essentiellement en Amazonie (Plowden *et al.*, 2003).

Les Chachi d'Equateur utilisent *H. standleyanum* (Fadiman, 2003). Les Piaroa (Rondon R., 2003), les Yanomami, les Arawak, les Guahibo et les Ye'kwana du Venezuela (Sieni, 1988) se servent d'*H. spruceana*.

Au Brésil, la liane *H. flexuosa* (synonyme de *H. jenmanii*) est nommée *cipo titica* ; elle est largement employée dans toute l'Amazonie notamment par les Orejones du Pérou (Bellier, 1982), les Tikuna (Désiré, 1994), les Maues (Pereira, 1954), les Waiwai de Guyana (Yde, 1965), les Ye'kwana (Guss, 1989)…

Les racines aériennes de cette hémi-épiphyte, sont largement utilisées en Guyane et dans toute l'Amazonie pour ligaturer les feuilles de palme aux toitures des habitats traditionnels. Son exploitation commerciale pour confectionner des meubles et autres salons de jardin est également importante au Venezuela, au Guyana ou au Brésil (Lescure *et al.*, 1992; Romero, 1993; Balée, 1994; Hoffman, 1997; Knab-Vispo *et al.*, 2003).

En Guyane française, outre son rôle de lien, l'utilisation majeure de cette plante reste la vannerie. Elle est principalement employée pour tresser un type de *catouri-dos*, ou hotte ouverte, confectionnés de nos jours par pratiquement toutes les communautés de Guyane. Les Kali'na utilisent cette liane - en substitution de l'arouman - pour tresser leurs hottes en cloche, *kurukuru* et *pamakari*. Les Wayana s'en servent pour tresser quelques formes de panier.

D’autres lianes de cette même famille peuvent être utilisées pour confectionner les mêmes objets. Les Créoles de Saül utilisent occasionnellement *Monstera spruceana* nommée *yann ashita* pour remplacer *H. flexuosa* ou *T. bissectus*. Cette liane est prisée au même titre que la *liane franche*. Les Wayana utilisent occasionnellement une autre liane, *Philodendron cremersii*, pour tresser les hottes. Les Palikur et les Arawak-Lokono se servent alternativement d’un autre philodendron, *Philodendron rudgeanum*. Ce dernier est également utilisé comme liane à lien de qualité inférieure au Guyana (Andel, 2000b).

Ajoutons que, à défaut d’écorce, les racines aériennes de deux espèces de Philodendron, *P. grandifolium* et *P. acutatum* (*talaku’ayɨ*) sont utilisées par les Wayãpi comme bretelles pour les catouris de chasse en feuilles de palmier (Ouhoud-Renoux, 1998: 157).

Pour toutes ces espèces d’Aracées, c’est la racine aérienne qui est utilisée. Celle-ci pend le long de certains arbres dans la forêt ancienne. Il suffit de tirer vigoureusement sur cette liane pour l’arracher. Ensuite, rentré au village, l’artisan écorcera la racine aérienne à la main puis la fendra longitudinalement en deux voire en trois si la liane est épaisse. Une fois roulés sur eux-mêmes les brins peuvent être conservés longtemps. Il suffira de les humidifier avant de les travailler afin de leur rendre la souplesse indispensable au tressage.

b) Les Cyclanthacées

Deux espèces de lianes appartenant à la famille des Cyclanthacées peuvent remplacer les différentes Aracées décrites précédemment ; toutes les communautés de Guyane les connaissent. En fait, elles utilisent essentiellement la même espèce, *Thoracocarpus bissectus*, bien que celle-ci soit souvent confondue avec une espèce proche *Evodianthus funifer*. Cette confusion existe également au Guyana (Andel, 2000b: 241). De fait, les Arawak-Lokono et les Aluku regroupent sous un même taxon populaire ces deux espèces qui se ressemblent du point de vue de leur racine aérienne.

Pour les Wayãpi et les Wayana, *T. bissectus* est la « vraie liane à lien » (*simo e’e* et *mami lehle*) alors que *H. flexuosa* est nommé « petite liane à lien » (*simo’i*) en wayãpi et « fausse liane à lien », *mami leimë* en wayana. Les Wayãpi comme les Wayana désignent les lianes à liens d’un nom générique : *simo* (Grenand, 1980: 286) pour les premiers et *mami* pour

les seconds. Ces deux peuples possèdent également chacun un terme pour la catégorie liane : respectivement *ɨpo* (Grenand, 1989: 198) et *sihnat*.

Les Aluku distinguent également ces deux lianes en référence à leur grosseur puisque la plus fine est nommée *uman kamina,* « liane femelle » et la plus épaisse, *man kamina,* « liane mâle ». Les Teko nomment *T. bissectus* en référence aux nœuds de sa racine aérienne, puisqu'ils l'appellent *tsimbo tsuktsuk*, « liane à genoux ».

Si ces Cyclanthacées ont le même usage que les Aracées du genre *Heteropsis*, elles sont cependant distinguées comme espèces différentes par tous les artisans. Et, outre leurs caractéristiques botaniques bien différentes, les artisans distinguent ces lianes suivant des critères techniques simples, synthétisés dans le tableau suivant.

Tableau 35 - Critères techniques distinctifs entre *H. flexuosa* et *T. bissectus*

	Taille de la tige	**Ecorçage**	**Solidité**
Heteropsis flexuosa	Fine	Facile	Moins
Thoracocarpus bissectus et *Evodianthus funifer*	Grosse	Difficile	Plus

Il est intéressant de noter qu'au Guyana les noms en créole anglais donnés à ces deux types de lianes font référence à leur écorçage. En effet *H. flexuosa* est nommé *peeling nibi,* « liane qui se pèle » et *T. bissectus*, *scraping nibi,* « liane qui se gratte » (Andel, 2000b: 241). Ainsi, comme le tableau l'indique, l'écorçage d'*H. flexuosa* est facile, sa racine aérienne pouvant donc aisément être pelée. Par contre, il faut gratter avec un couteau *T. bissectus* afin de la débarrasser de son écorce.

Ces Cyclanthacées sont également largement utilisées dans tout l'Amazonie : les Waiwai connaissent *T. bissectus* et la nomment *momi até*. D'autres se servent d'espèces appartenant à un genre proche, les *Carludovica* : *Carludovica palmata* est utilisée par les Chachi d'Equateur (Fadiman, 2003), par les Embera de Colombie (Gomez Diaz, 1996) ; dans la péninsule du Yucatan au Mexique des chapeaux sont également tressés avec cette liane (Fadiman, 2001). Les Omagua et les Cocama confectionnaient la majorité de leur vannerie avec *Carludovica trigonia* (Métraux, 1948c), les Tukano utilisant également cette espèce (Steward, 1948).

c) Les lianes mineures

Pour tresser leurs hottes en cloche, si les lianes précédentes font défaut, les Kali'na emploient occasionnellement la liane *akɨkɨwa* (*Smilax sp*.).

Quelques autres lianes sont utilisées pour cercler les bords de certains paniers. Les Wayana se servent de la liane *wïpu etat,* « hamac du lézard *wïpu* », *Tetrapterys discolor,* pour consolider les bords des grands paniers *maïpuli*. De même les Kali'na utilisent la liane *wame* (*Clusia platystigma*)[301] pour les bords du panier à coton, *pasuwa,* mais aussi pour ceux de la corbeille *matutu*. Ils s'en servent également pour cercler la peau de biche de leur tambour cérémoniel, le *sambula*. Ces lianes sont fendues en deux et recouvrent ainsi les bords interne et externe de ces paniers.

[301] Selon Ahlbrinck ([1931] 1956 : 482) le nom et l'usage s'appliquent aussi à *Philodendron sp.* (Araceae).

Planche 48 – Lianes et graminées

1)

2)

3)

4)

1) Brin de liane franche (*Heteropsis flexuosa*) ; 2) Fleur de *Monstera adansonii* ; 3) Fleur de *Philodendron rudgeanum* ; 4) Hampe florale de *Gynerium sagittatum*

Crédits : 2) & 3) Photos M. F. Prévost

Tableau 36 – Noms des lianes à vannerie dans différentes langues de Guyane

Nom latin	Famille	Nom créole	Nom aluku	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi
Heteropsis flexuosa	Araceae	*yann franche*	*uman kamina*	*mibi*	*tiravui*	*simiosisi*	*mami leimë*	*tsimbo*	*simo'i*
Monstera spruceana	Araceae	*yann ashita*							
Philodendron cremersii	Araceae						*alawata watkë*		
Philodendron rudgeanum	Araceae			*sarebanaro*	*tiravui seine*				
Clusia platystigma	Clusiaceae					*wame*			
Evodianthus funifer	Cyclanthaceae		*man kamina*	*mamuri*					
Thoracocarpus bissectus	Cyclanthaceae	*yann sipo*	*man kamina*	*mamuri*	*akuiwa duwẽ et akuiwa seine*	*akawali*	*mami lehle*	*tsimbo tsuktsuk*	*simoe'e*
Tetrapterys discolor	Malpighiaceae						*wïpu etat*		
Smilax sp.	Smilacaceae					*akɨkɨwa*			

5-1-3 Graminées et Cypéracées

Le roseau à flèche, *Gynerium sagittatum*, est cultivé essentiellement pour sa hampe florale (cf. planche 48). La plupart des peuplements d'aspect spontané, fréquents en basse Guyane, sont autant d'indicateurs de sites amérindiens anciens. Cette espèce entre principalement dans la fabrication des flèches, fonction dont l'espèce tire son nom.

Cependant cette hampe florale peut également être utilisée occasionnellement par les Wayana pour tresser leur éventail, *anapamïi*. Ils sont les seuls en Guyane à utiliser ses brins pour tresser des vanneries. Ailleurs, des Amérindiens vivant dans l'est de la Bolivie et le long du fleuve Madeira comme les Guarayu, les Pauserna et les Tiatinagua mais aussi les Yuracare, les Mosetene et les Chimane utilisent ce même *Gynerium* pour tresser leurs coffrets (Métraux, 1948a; Métraux, 1948b). Ce roseau pousse d'ailleurs en peuplements denses sur les contreforts amazoniens des Andes comme c'est le cas dans le Chaparé bolivien (P. Grenand, com. pers.).

La hampe florale fendue sert également à consolider les bords des éventails à feu wayana.

Mais en vannerie c'est surtout sa tige qui est utilisée pour consolider les bords de nombreuses vanneries. Fendue en lamelles elle permet ainsi de terminer les bords des paniers à mailles serrées, les hottes en arouman wayãpi ou wayana mais aussi les catouri-tête confectionnés par les Palikur et les Créoles.

Tableau 37 - Noms du roseau à flèche dans les langues de Guyane

Nom latin	Nom créole	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi
Gynerium sagittatum	roseau à flèche	*ihi*	*yakot*	*pɨlɨwa*	*pïleu*	*wɨwa*	*wɨwa*

Les Palikur sont les seuls à utiliser une Cypéracée, nommée *sivava* (*Cyperus giganteus*), pour confectionner une natte éponyme. Cette natte leur servait de couche avant qu'ils n'adoptent le hamac et le lit européen. Ce grand *Cyperus* pousse en nombre dans les marais bordant le fleuve Urucaua (Etat d'Amapá, Brésil), territoire d'origine des Palikur.

5-2 Des bois pour baguettes et armatures

Le bois de nombreuses espèces d'arbres et arbustes sert aux artisans pour consolider et supporter différentes vanneries. J'ai répertorié 56 taxons vernaculaires employés par les différentes communautés de Guyane, dont 47 espèces, appartenant à 19 familles, ont pu être identifiées botaniquement.

Elles sont utilisées comme armature des hottes ouvertes, pour renforcer le fond des hottes en cloche, pour maintenir les montants des tamis ou pour servir de pied à certains paniers. Toutes ces espèces végétales, bien que nombreuses, répondent à des critères techniques bien précis. On ne collecte aucun bois au hasard.

Afin de confectionner des baguettes de tamis, des bois durs, droits et imputrescibles sont nécessaires. Si la tige n'est pas très droite, elle sera préalablement passée au feu afin d'être redressée pour ensuite être enduite de résine de mani qui les protègera de la putréfaction. Les artisans utilisent les tiges, les branches ou bien le tronc fendu en baguettes polies et arrondies, tout dépend de l'espèce et de la taille de l'arbre. J'ai pu recenser cinquante taxons utilisés pour ces baguettes.

Le bois tiré d'arbustes appartenant à la famille des Chrysobalanacées, tel que les *Hirtella* et les *Licania*, est particulièrement prisé par les Palikur, les Kali'na, les Wayana, les Teko et les Wayãpi. Le bois de ces deux genres est très dur en raison de la silice qu'il contient, ne pourrit pas facilement et résiste aux attaques des termites (Balée, 1994: 55; Shanley et Nelson, 2004: 151). Différentes espèces de *Mouriri* (Melastomataceae) sont également appréciées pour confectionner ces baguettes de tamis, notamment par les Palikur, les Wayãpi et les Teko. En raison de sa dureté, ce genre, nommé *bwa flèche* en créole, sert également aux Amérindiens pour confectionner leurs pointes de flèches barbelées. Le bois d'espèces de Sapindacées comme des *Cupania*, des *Matayba* et des *Talisia* est aussi très résistant ; ces genres sont également utilisés par les Ka'apor (Balée, 1994: 71). Les tiges droites et très dures d'arbustes comme ceux de différents *Eugenia* ou de *Calypranthes*, de la famille des Myrtaceae, sont particulièrement appréciées des Wayãpi et des Teko ; ils en ont font également des pointes de flèches barbelées (Grenand, 1980: 231)[302]. Deux espèces de *Myrcia* sont aussi utilisées par ces deux groupes comme, encore une fois, par les Ka'apor

[302] Les Kali'na du Guyana utilisent le bois dur d'*Eugenia patrisii* pour confectionner leur fuseau à coton (Andel, 2000b: 91).

(Balée, 1994 : 79). Au Guyana, le bois de *Myrcia graciliflora* sert d'armature de hotte (Andel, 2000b: 295).

Pour confectionner les pieds de paniers, des bois droits et légers sont préférés, cinq espèces étant employées pour cet usage. Les Wayãpi utilisent essentiellement le bois droit et léger du *malupete* (*Pseudoxandra cuspidata*) tandis que les Wayana préfèrent le *simali* (*Cedrela odorata*).

Enfin pour faire de bonnes armatures de hotte, on préfèrera des bois droits, légers et solides. Onze espèces sont connues pour cet usage. Les Créoles utilisent essentiellement le bois cannelé du *gangouti, Cupania hirsuta* tandis que les Wayãpi préfèrent le bois d'Annonacées comme le *malupete* (*Pseudoxandra cuspidata*).

Le tableau ci-dessous rassemble toutes les espèces observées pour l'usage de leur bois ; dans la colonne « usage », la lettre « **b** » indique les espèces utilisées pour faire des baguettes de tamis, la lettre « **p** », celles pour faire les pieds de panier, la lettre « **a** », les armatures de hotte.

Tableau 38 – Noms des espèces utilisées pour leur bois

Nom latin	Famille	Nom créole	Nom aluku	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi	Usage
Duguetia obovata	Annonaceae								*uk*ɨ*'*ɨ	a, b
Pseudoxandra cuspidata	Annonaceae								*malupete*	a, p
Rollinia exsucca	Annonaceae					*tagulewe*				b
Pourouma villosa	Cecropiaceae				*kwem*					b
Hirtella racemosa	Chrysobalanaceae				*ahavuye*		*kulum neuku* ou *kulunie*	*tzanti'*ɨ	*yanu'*ɨ	a, b
Hirtella tenuifolia	Chrysobalanaceae						*kulum neuku* ou *kulunie*			a, b
Licania canescens	Chrysobalanaceae					*polipio tagulewe*				b
Licania cyathodes	Chrysobalanaceae					*polipio*				b
Licania heteromorpha	Chrysobalanaceae				*inutavuye*					b
Tovomita choisyana	Clusiaceae								*pasi'*ɨ*wapo*	b
Mabea taquari	Euphorbiaceae					*akaleloway*				b
Persea nivea (Grenand 1656)	Lauraceae				*mihukat*					b
Gustavia augusta	Lecythidaceae	*bwa pian*				*arepawana* (Ahlbrinck [1931] 1956 : 102)				b
Mouriri francavillana	Melastomataceae				*avitkat*					b
Mouriri grandiflora	Melastomataceae	*bwa flèche*						*al*ɨ*waso*		b
Mouriri nervosa	Melastomataceae				*ahuyupnã*		*taluwaho*		*w*ɨ*lak*ɨ*tã*	b
Mouriri sagotiana	Melastomataceae	*bwa flèche*			*timuvukti*			*talakwa'*ɨ	*talakwa'*ɨ	a, b
Cedrela odorata	Meliaceae				*awayo*		*simali*			b, p
Pseudolmedia laevis	Moraceae					*tonoro polipio*				b
Sp. indéterminée	Moraceae						*païla imë*			b

Virola surinamensis	Myristicaceae				*wahusi*					b
Marlierea multiglomerata (Klooster *et al.*, 2003)	Myrtaceae					*pɨlɨwa pɨ*			*pilalea* (Gr. 551)	b
Calypranthes fasciculata	Myrtaceae								*yawapoɨlɨ*	b
Myrcia fallax et autres *Myrcia*	Myrtaceae								*pilalea*	b
Myrcia graciliflora	Myrtaceae			*ibibanaro* (Andel, 2000b : 281)		*akami enuru* (Andel, 2000b : 281)				b
Eugenia coffeifolia	Myrtaceae								*wɨla yowa*	b
Eugenia latifolia	Myrtaceae								*wɨla sawɨ*	b
Eugenia patrisii	Myrtaceae			*hichu* (Andel, 2000b : 85)	*Inametni* (Gr. 3091)	*kuapitiano* (Ahlbrinck [1931] 1956 : 225 ; Andel, 2000b : 85)		*podsolo*	*ɨwapitã*	a,b
Myrcia decorticans	Myrtaceae								*pakea'ɨ*	b
Myrcia sp.	Myrtaceae						*pasiwet epï*			a, b
Sp. indéterminée	Myrtaceae						*tuna muika*			a,b
Ouratea erecta ou *scotii*	Ochnaceae								*tukãnɨlɨ*	p
Ouratea guianensis	Ochnaceae								*tukãnãku*	p
Ptychopetalum olacoides	Olacaceae							*wɨlapilãtã*		b
Duroia eriopila	Rubiaceae					*atakali*				b
Palicourea crocea (Ahlbrinck [1931] 1956 : 72)	Rubiaceae					*agami kunalɨ*				b
Citrus aurantifolia	Rutaceae				*sitru*					b
Cupania hirsuta	Sapindaceae	*gangouti*								a,b

Cupania rubiginosa	Sapindaceae				*mbarui purubumnak*					b
Matayba inelegans	Sapindaceae					*tonoro polipio*[303]				b
Talisia cf. *praelata*	Sapindaceae					*tulusili*				b
Talisia carinata (Gr. 3142)	Sapindaceae				*tu achka*					b
Chrysophyllum argenteum	Sapotaceae								*wai*	b
Micropholis guyanensis subsp. *duckeana*	Sapotaceae				*yauknabui*					b
Pouteria tenuisepala	Sapotaceae								*eil~~i~~*	b
Pouteria williamii	Sapotaceae								*kalamũli*	b
Sterculia pruriens	Sterculiaceae								*~~i~~wisĩ*	p
Rinorea pubiflora	Violaceae						*kaliakumïlï*		*~~i~~ãyũ*	a, b
Sp. indéterminée		*Tetin coumã*								b
Sp. indéterminée						*kulapole*				a
Sp. indéterminée						*oruk~~i~~ epal~~i~~*				b
Sp. indéterminée						*p~~i~~l~~i~~wa eburu*				b
Sp. indéterminée							*kulaipu*			b
Sp. indéterminée							*mekolowaptë*			b
Sp. indéterminée							*meku atumi*			b

[303] Les Kali'na du Guyana nomment *tupuru tonoropio* l'espèce *Matayba camptoneura* (Andel, 2000b: 304).

5-3 Teintures et résines pour décorer et consolider

Afin de décorer, coller ou protéger les vanneries contre la pourriture, différentes substances sont tirées des plantes. Il s'agit de la pulpe extraite d'écorce, de suc rempli de tanins de différents fruits ou feuilles, ou de latex et de résine tirés de troncs d'arbres.

Si de plus en plus d'artisans du littoral n'emploient plus que de la peinture industrielle ou du brai (coaltar) achetée dans le commerce, les artisans de l'intérieur (Wayana, Teko et Wayãpi) continuent d'utiliser différentes techniques locales pour teinter les fibres d'arouman. Il y a peu, ces teintures naturelles étaient utilisées par tous les Amérindiens de Guyane.

La méthode la plus employée consiste à noircir la tige d'arouman avec du noir de fumée. Pour ce faire, l'artisan recueille de la suie déposée sur une vieille poterie ou sur une gamelle ; elle provient en général de la combustion d'une lampe à pétrole ou d'un morceau de résine de Burséracée. Les artisans peuvent également recueillir la suie déposée sous les platines à manioc (Pierre Grenand, com. pers.). Néanmoins, différentes teintures naturelles peuvent également être employées, elles sont tirées de feuilles (*tali*), de fruits (roucou, génipa) ou d'écorces (*ɨmbɨ'ɨp* et *tulili*). Ensuite, la suie ou les teintures sont mélangées avec un fixateur extrait du liber de l'écorce de *bougouni*. Les Wayana ajoutent un bouchon de jus de manioc ou *tukupi* afin d'aider à la fixation des couleurs. Ensuite, l'artisan enduit à la main la canne d'arouman puis laisse sécher avant de la fendre en brins.

Voyons maintenant par le détail les différentes espèces végétales utilisées comme teintures, adjuvants et résines (cf. planche 49).

5-3-1 Les Teintures naturelles

a) Le roucou, *Bixa orellana*

Cet arbuste cultivé, originaire d'Amérique centrale, est largement employé dans toute l'Amazonie comme teinture corporelle. C'est d'ailleurs à cause de la coloration rouge donnée à la peau que les Amérindiens du Sud se virent surnommés « Peau-Rouge ». Les qualités du roucou sont multiples : il possède essentiellement une valeur esthétique et magique en protégeant contre les mauvais esprits, la protection de la peau contre les piqûres d'insecte étant due à l'huile de carapa (*Carapa guianensis*) (Grenand et Prévost, 1994: 143) qui est son

solvant majeur. C'est l'arille enveloppant les nombreuses graines dont on se sert ; il offre une coloration rouge vermillon. En Guyane, seuls les Créoles semblent l'utiliser dans l'alimentation alors qu'il est mondialement connu comme colorant alimentaire (Moretti, 2003) .

Les Wayãpi, les Wayana, les Teko, les Kali'na et les Palikur en teintent parfois les brins d'arouman afin de décorer certaines de leurs vanneries. Cependant cette teinture ne persiste pas longtemps, tout au plus quelques années, contrairement à la coloration noire donnée par la suie qui peut durer plusieurs siècles comme nous avons pu le constater sur certaines pièces de musée. J'ai vu employer le roucou uniquement chez les Wayãpi et les Wayana. Ahlbrinck ([1931] 1956) témoigne de l'usage de cette teinture chez les Kali'na.

Grenand et Prévost (1994 : 142) décrivent la préparation à chaud et à froid des arilles de roucou. Une fois préparée, la pâte refroidie, façonnée en boule, sera mélangée avec la pulpe tirée de l'écorce du *bourgouni* (*Inga* spp.). Ajoutons, que chez les Palikur, le roucou était lié aux anciens rites mortuaires et qu'il sert à décorer les bancs et les clarinettes chez les Wayãpi (Grenand et Prévost, *ibid*. : 143). Les Kali'na en décorent également leur hochet de chamane.

b) Le *karawiru*, *Arrabidaea chica*

Le *karawiru* est un arbuste sarmenteux jamais très abondant bien que souvent cultivé. Ses feuilles sont utilisées par les Kali'na et les Arawak-Lokono pour teinter certaines poteries (*ibid*.). Pour teinter les fibres de palmier-bâche servant à tisser les hamacs, les Waiwai emploient également cette teinture qu'ils nomment *karayuru* (Yde, 1965), les Embera et les Wounaan de Colombie en teintent les fibres d'*A. standleyanum* (Velasquez Runk, 2001).

En Guyane, les Wayana et auparavant les Kali'na[304], utilisent les feuilles de cette plante, nommée *tali,* pour colorer les fibres d'arouman destinées à la vannerie. Les Wayana du Brésil s'en servent également (Van Velthem, 1998). Cet auteur (*ibid*.) remarque que la teinture tirée de cette plante, nommée *tari anon,* n'est employée que pour les vanneries ayant des motifs sur les deux faces comme les hottes ouvertes, *katali timilikhen*. Ils emploient pour le même usage des branches de *napi* ou patate douce (*Ipomea batatas*).

D'après Grenand et Prévost (1994 : 142), « *les feuilles sont broyées et malaxées pour former une boule ; celle-ci est enfermée dans une coquille d'argile mouillée avant d'être*

[304] L'usage principal contemporain du *karawiru* chez les Kali'na concerne la décoration des poteries (Tricornot de, 2005) et les ornementations corporelles.

utilisée, méthode qui permet la maturation de la couleur. Le colorant ainsi obtenu sert à teindre le coton par trempage » mais également les fibres d'arouman. Il donne une couleur rouge carmin.

c) Le genipa, *Genipa americana*

Cet arbre est très prisé pour son fruit, dont la pulpe râpée avant maturité donne un colorant bleu noir, largement utilisé en Amazonie pour les peintures corporelles. Les ornementations corporelles des Kayapo (Vidal et Verswijver, 1992) ou des Caduveo (Lévi-Strauss, 1955) sont bien connues. D'ailleurs on le retrouve dans de nombreux mythes amazoniens à l'origine des tâches de la lune. En Guyane, les Kali'na s'en ornent le corps lors de leur fête de levée de deuil ou *epekodono* (Collomb et Tiouka, 2000), les Wayana et les Wayãpi décorent leur visage et leur corps avec cette teinture lors de certaines fêtes (Hurault, 1968; Grenand et Prévost, 1994; Gallois, 2002). Les Arawak ne l'utilisent plus depuis quelques décennies (Grenand et Prévost, 1994: 152).

En Guyane, seuls les Kali'na employaient ce fruit pour teinter les fibres d'arouman mais depuis quelques décennies, il a été remplacé par la peinture industrielle.

d) ~~*Imi'i*~~, *Myriaspora egensis*

Les Teko et les Wayãpi mélangent la sève extraite de l'écorce interne râpée de ce petit arbre avec de la suie afin d'obtenir une belle coloration noire brillante des brins d'arouman. Ils utilisent également cette teinture pour décorer les pointes de flèches, les baguettes des tamis et corbeilles et teinter l'intérieur des calebasses à boire (*ibid*. : 149).

e) *Tulili, Sclerolobium paraensis*

Les Wayãpi utilisent l'écorce de cet arbre pour teindre leurs poteries et les cordes de leurs arcs. Ils en colorent également les fibres d'arouman.

Il faut battre l'écorce puis la malaxer dans l'eau fraîche jusqu'à former de longs paquets fibreux et moussants (*ibid*. : 144).

Planche 49 – Teintures et résines

1)

2)

3)

4)

5)

6)

1) *Genipa americana* ; 2) *Bixa orellana* ; 3) Exsudation de *Myriaspora egensis* ;
4) *Inga alba*; 5) Exsudation de *Symphonia globulifera* ; 6) *Trattinickia rhoifolia*

Crédits : 2), 3), 4) & 5) Photos M.-F. Prévost

f) Le *kumeti*, *Myrcia fallax*

L'écorce de cet arbre, si elle est principalement utilisée par les Kali'na pour colorer leur céramique, a également servi, mélangée à de la suie et au génipa, à teinter les fibres d'arouman. L'herbier prélevé a été déterminé comme *Myrcia fallax* qui est l'espèce la plus couramment utilisée, mais ce même terme est également employé pour une Melastomataceae, *Miconia myriantha* (*ibid*. : 150).

L'écorce interne rouge de cet arbre, fournissant un colorant brun, est grattée et râpée. Les copeaux sont essorés dans un chiffon, le liquide obtenu est allongé avec de l'eau (*ibid*. : 150).

Pour teinter leurs vanneries, les Panaré connaissent également une Myrtacée du même genre qu'ils nomment *majcho* (Mattei Muller, 1994).

5-3-2 Les adjuvants ou fixateurs

Toutes ces teintures nécessitent un adjuvant permettant de fixer les couleurs. Pour la vannerie, les artisans de Guyane française emploient diverses espèces appartenant au genre des *Inga* et appelé communément *bougouni*. Grenand et Prévost (1994 : 155) ont recensés six espèces *I. alba*, *I. bourgouni*, *I. capitata*, *I. laterifolia, I. paraensis* et *I. pezizifera*. Trois espèces semblent plus couramment utilisées : *I. alba*, *I. bourgouni* et *I. pezizifera*. L'intérieur de l'écorce est gratté avec un couteau, la pulpe et le liber ainsi détachés en copeaux sont mélangés à la main avec la suie puis on ajoute un peu d'eau ou bien un peu de jus de manioc ou *tukupi*. Ce sont les tanins de l'écorce des *Inga* qui assurent la qualité de cet adjuvant (*ibid*. : 155).

Les Tilio font le même usage du *bourgouni* (*apurukui*) (Frikel, 1973: 109), de même que les Waiwai (Yde, 1965: 86). Les Ka'apor utilisent également le noir de fumée mélangé à la pulpe de l'écorce interne de *I. alba* et de *I. brevialata* pour teinter leur calebasses (Balée, 1994: 81).

5-3-3 Les résines

a) Le mani, *Symphonia globulifera*

J'ai, à plusieurs reprises, parlé d'une résine végétale utilisée pour poisser les fibres afin de les rendre imputrescibles. Il s'agit du *mani* fabriqué avec le latex jaune du *Symphonia globulifera*. Si toutes les communautés nomment ce brai du même nom que l'arbre dont il est tiré, les Arawak-Lokono lui donne un nom spécifique, *kariman*. D'ailleurs ces derniers semblent également être les seuls, avec les Palikur, à mélanger la résine de cet arbre avec de la cire d'abeille (*fintika*). D'après Andel (2000b : 231), en plus de la cire certains Amérindiens du Guyana ajoutent des cendres issues de feuilles de *Pourouma guianensis* ou de *Manicaria saccifera*. Ce latex est bouilli puis coulé dans la tige creuse d'un bambou ou d'un bois canon (*Cecropia* spp.) afin de lui donner sa forme en pain. Les Kali'na placent ce latex dans une casserole trouée et y mettent le feu. Ils placent dessous un récipient plein d'eau. Ainsi le *mani* tombe petit à petit dans l'eau ; une fois que tout le latex a coulé dans l'eau, il est retiré et mis à sécher dans un journal. Certains ajoutent à la préparation des feuilles de coton. Les Wayãpi lui préfèrent le latex, également jaune, de *Monorobea coccinea*, qui est cependant plus rare.

Ce brai amérindien est toujours très prisé des artisans pour poisser les fibres servant à coudre les bords de paniers. Une fois enduits, les fils sont rendus imputrescibles et collants. Chaque artisan confectionne et conserve soigneusement ce pain de résine qui était aussi employé, avant l'arrivée du goudron, pour calfater les pirogues. Cette résine sert également à recouvrir les ligatures de pointes de flèches, de véritables manchons de résine peuvent parfois recouvrir la base d'une pointe de flèche. En effet, outre ses qualités techniques, cette résine aurait des propriétés anti-cicatrisantes augmentant ainsi l'efficacité de la flèche.

Les Wayana ont d'ailleurs nommé un de leurs coffrets du nom de ce produit, *mani ene*. C'est en effet un des produits rangés dans les coffrets masculins.

b) Les résines de Burseracées

Si aujourd'hui le noir de fumée est plutôt obtenu grâce à la mauvaise combustion d'une lampe à pétrole, auparavant c'était des résines qui étaient brûlées.

Ces résines étaient extraites d'une famille comportant de nombreux arbres que l'on nomme *bois encens* en Guyane en raison de l'odeur caractéristique qui s'en dégage.

J'ai recensé différents taxons vernaculaires appartenant à deux genres botaniques, les *Protium* et les *Trattinickia*. Mais il existe sûrement beaucoup plus d'espèces pouvant servir à cet usage.

Tableau 39 - Noms des teintures et résines dans les langues de Guyane

Nom latin	Famille	Nom créole	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi	Usages
Arrabidaea chica	Bignoniaceae			*karayura*	*karawiru*	*tali*			Teinture
Bixa orellana	Bixaceae	*roucou*	*shirabuli*	*ihap*	*kusewe*	*onot*	*uruku*	*uluku*	Teinture
Protium spp.	Burseraceae		*haiawa* (Andel, 2000b : 181)	*auwau*	*sipio*[305]	*awa*		*waluwa~~i~~*	Résine pour obtenir la suie
Trattinickia spp.	Burseraceae		*ulu* (Fanshawe, 1949: 72)	*ayau*	*ayawa*	*pakila siku*		*ayawa'~~i~~*	Résine pour obtenir la suie
Sclerolobium paraensis	Caesalpinaceae							*tulili*	Teinture
Moronobea coccinea	Clusiaceae		*mani-bali* (Fanshawe, 1949: 69)	*ti washiunu*	*ananiyu*			*walat~~i~~wã*	Résine pour poisser
Symphonia globulifera	Clusiaceae	*mani*	*mani*	*ti marikas matgene*	*ananiyu*	*mani*	*mani*	*wanani*	Résine pour poisser
Myriaspora egensis	Melastomataceae						*~~i~~mb~~i~~'~~i~~p*	*~~i~~mi'~~i~~*	Teinture
Inga bourgouni, Inga alba ou Inga pezizifera	Mimosaceae	*bougouni*	*shirada, Warakosa* ou *maporokon* (Andel, 2000b : 107)	*avukun*	*apurukuni*	*apurukun*	*~~i~~nga*	*~~i~~nga sisi*	Fixateur
Myrcia fallax	Myrtaceae	*coumaté*		*kagegut*[306]	*kumet~~i~~*				Teinture
Genipa americana	Rubiaceae		*lana*	*arasgu*	*taburupo*	*pisusuk*	*dzan~~i~~pa*	*yan~~i~~pa*	Teinture

[305] Chez les Kali'na de la Barama River au Guyana, ce taxon vernaculaire correspond à l'espèce *P. heptaphyllum* (Andel, 2000b: 191).
[306] Appliqué aussi à *Myrcia bracteata*.

5-4 Écorces et fibres pour bretelles et liens

Pour porter les hottes, des bretelles sont nécessaires ; j'ai dénombré 26 taxons, dont 3 non déterminés botaniquement, d'arbres et arbustes utilisés pour leur écorce. Et, pour ligaturer les bords des vanneries, des liens son confectionnés. Deux espèces cultivées et une espèce sauvage sont utilisées pour leur fibre afin de réaliser ces liens.

5-4-1 Les écorces à bretelles

Les bretelles sont toutes confectionnées avec le liber de l'écorce prélevée sur quelques espèces d'arbres dont les qualités sont reconnues par toutes les communautés de la région (cf. planche 50). Seuls les arbres ayant une écorce facilement détachable en plaques sont utilisés ; ils sont nommés *maho* en créole. Le mot *maho* utilisé en Guyane et dans les Antilles serait un mot d'origine arawak signifiant lien (Vilayleck, 2002: 35), d'ailleurs les Arawak-Lokono du Guyana nomment *maho* les Sterculiacées (Bennet, 1989), famille offrant de nombreuses espèces à lien dans toute l'Amazonie. Si en Guyane française, le terme *maho* désigne le plus souvent des arbres de la famille des Lécythidacées, il sert néanmoins à nommer de nombreuses espèces d'autres familles ayant ce même usage comme, par exemple, le *maho cochon*, *Sterculia* spp. Les langues wayana, wayãpi et teko connaissent également un terme particulier désignant ces espèces végétales utilisées pour leur écorce à bretelles (*ëwa* en wayana, *ham* en teko et *ɨwɨ*[307] en wayãpi).

En Guyane, les Lécythidacées sont les plus utilisées pour confectionner les bretelles de hotte. Cette famille, dont fait partie *Bertholletia excelsa* fournissant la fameuse noix du Brésil, regroupe 20 genres et 450 espèces distribuées essentiellement en Amérique du Sud mais également en Afrique et en Asie (La Rotta, 1992). De nombreux peuples amazoniens utilisent des espèces de cette famille pour le même usage. Les Panaré du Venezuela emploient *Lecythis corrugata* (Prance *et al.*, 1995), les Chacobo de Bolivie se servent de *Couratari guianensis* (Boom, 1987), les Waiwai de *Eischweilera concertifolia* et de *Couratari pulchra* (Yde, 1965) tandis que les Ka'apor connaissent à eux seuls 40 espèces d'arbres pour leur écorce fibreuse, dont 13 espèces de Lecythidacées (Balée, 1994). Comme les Wayana et les Wayãpi, ils

[307] Les Ka'apor utilisent le même terme pour désigner les arbres à bretelles, *ɨwɨr* (Balée, 1994).

utilisent *Couratari guyanensis* et comme les Kali'na *Eischweilera coriacea*. Ils ont également en commun avec les Wayãpi, l'usage de *Eischweilera pedicellata* et avec les Wayana celui de *Lecythis idatimon*. Les Wayana utilisent également *C. multiflora,* arbre dont le liber est prisé par tous les Amérindiens de Guyane comme cape à cigare. Ajoutons que les écorces tirées des *Eschweilera* sont considérées comme plus résistantes que celle des *Lecithys* (Andel, 2000b).

L'autre famille dont on se sert également beaucoup pour confectionner des bretelles est celle des Annonacées avec sept taxons recensés. Les Teko et les Wayãpi utilisent souvent le *Guatteria punctata* qui est très abondant dans la région de l'Oyapock ; des espèces du même genre sont connues par les Embera du Panama (Velasquez Runk, 2001) et par les Ka'apor du Brésil (Balée, 1994 : 272). Quatre espèces de *Xylopia* sont également utilisées par les Kali'na (*X. aromatica*), les Wayana (*X. cayennensis* et *X. nitida*) et les Wayãpi (*X. cayennensis* et *X. longifolia*). Les Ka'apor connaissent le même usage de *X. nitida* (*ibid*. : 273).

Le liber de diverses Sterculiacées est également prisé bien qu'il soit souvent couvert d'un mucilage sécrété par le tronc. Les Créoles, les Wayana et les Wayãpi utilisent *S. pruriens* ou *maho cochon* en créole. Aux Antilles, on nomme *mawo cochon* un autre arbre du même genre, *Sterculia caribaea* (Vilayleck, 2002). Les Wayãpi et les Teko connaissent une autre espèce non identifiée du même genre. Encore une fois, les Ka'apor ont en commun avec les peuples guyanais l'usage de *S. pruriens* (Balée, 1994), également utilisé par les Amérindiens du Guyana où il est nommé « *real maho* » (Andel, 2000b : 221).

Une Malvacée, *Hibiscus pernambucensis*, est employée par les Kali'na pour confectionner des sangles pour leur hotte en cloche. Cette espèce est inféodée aux cordons littoraux sableux (Cremers et Hoff, 2003). Aux Antilles on utilise *H. tiliaceus*, une espèce très proche de la précédente (Vilayleck, 2002).

Enfin, de manière originale, les Palikur connaissent une espèce de Bombacacée (*Quaribea guyanensis*) afin de confectionner leurs bretelles de hotte.

L'écorce d'une Lécythidacée était connue des Aluku pour confectionner leur natte nommée *ketebe*. L'écorce de *luabi* se tressait avec des fibres de *fubu* (sp. indéterminée).

Planche 50 – Les écorces

1)

2)

1) *Eschweilera sp.*
2) *Hibiscus pernambucensis*

Tableau 40 - Noms des espèces utilisées pour leur écorce à bretelle dans les langues de Guyane

Nom Latin	Famille	Nom créole	Nom aluku	Nom arawak-lokono	Nom palikur	Nom kali'na	Nom wayana	Nom teko	Nom wayãpi
Sp. indéterminée				*kahiwa*[308]					
Sp. indéterminée				*kulikoyoko*[309]					
Annona paludosa (Gr. 1806)	Annonaceae				*kasim*				
Guatteria punctata	Annonaceae							*i̱wi*	*i̱wi*
Pseudoxandra cuspidata	Annonaceae								*malupete*
Xylopia aromatica	Annonaceae					*omose*[310]			
Xylopia cayennensis	Annonaceae				*pukuu* (Gr. 1677)		*pisat*		*yãwi'i̱*
Xylopia longifolia	Annonaceae								*yãwi'i̱*
Xylopia nitida	Annonaceae				*pukuu seine* (Gr. 1676)	*awiyu* (Ahlbrinck, [1931] 1956: 126)	*kaloi ëwa*		
Quararibea guyanensis (Gr. 1843)	Bombacaceae				*kuukuariut kamwi*				
Couratari gloriosa	Lecythidaceae						*momai*		
Couratari guianensis	Lecythidaceae				*wakukwarimwa* (Gr. 3056)		*okalat*		*yemi'i̱*
Couratari multiflora	Lecythidaceae	*maho cigal*			*tauary* (Nimuendaju, 1926 : 34)		*ulemali*		
Couratari stellata	Lecythidaceae						*okalat imë*		
Eischweilera coriacea	Lecythidaceae				*avunpriyo* (Gr. Pr. 1990)	*kwati̱li̱*			

[308] Il semblerait que cette espèce corresponde au *kayuwa* ou *kajowa* des Arawak du Surinam et du Guyana, décrite dans la littérature comme *Hibiscus tiliaceus* (Fanshawe, 1949; Bennet, 1989; Outer, 2001).
[309] Une espèce nommée *koeliki koyoko* par les Arawak du Surinam et identifiée comme *Guatteria schomburgkiana* (Annonaceae) pourrait correspondre (Outer, 2001: 117). Chez les Arawak du Guyana ce même taxon vernaculaire, nommé *kurihi koyoko,* correspond à une autre Annonacée, *Anaxagorea dolichocarpa*, qu'ils utilisent comme bretelle de hotte (Andel, 2000b: 245).
[310] Chez les Kali'na du Guyana, ce taxon vernaculaire correspond à l'espèce *Sterculia pruriens* (Andel, 2000b: 221).

Eischweilera pedicellata	Lecythidaceae					*kwatɨlɨ* (Andel, 2000b : 262)			*ayãleme*
Eschweilera micrantha	Lecythidaceae				*avunpriyo* (Gr. 3128)	*kwatɨlɨ* (Andel, 2000b : 262)	*ponoimï*		
Eschweilera spp. ou *Lecythis spp*.	Lecythidaceae		*luabi*						
Lecithys idatimon	Lecythidaceae					*toko* (Ahlbrinck, [1931] 1956: 454)	*pukut*	*watɨlɨ*	*sulutwi* (Gr. 1216)
Lecythis corrugata	Lecythidaceae			*kakarwali*		*tamɨpipio* (Andel, 2000b : 129)			*talatwi*
Lecythis poiteaui	Lecythidaceae	*maho caca*							
Sp. indéterminée	Lecythidaceae							*wilet*	
Hibiscus pernambucensis	Malvaceae					*waye*			
Sterculia pruriens	Sterculiaceae	*maho cochon*		*maho* (Andel, 2000b : 209)		*maipiuri-omoselɨ* (Andel, 2000b : 209)	*ëwa*		*ɨwisɨ*[311]
Sterculia spp.	Sterculiaceae	*maho cochon*			*yit itaibi ahawukune*[312]	*kurukuru-amotɨ*[313]		*tapi'ɨlupambɨ*	*tapilupamɨ*[314]

[311] D'après des échantillons collectés par P. Grenand et conservés à l'Herbier de Guyane, ce taxon regroupe d'autres espèces du même genre comme : *S. frondosa, S. lisae, S. parviflora, S. villifera*.
[312] Correspond à l'espèce *S. frondosa* (Gr. JL G. 3157).
[313] Correspond à *Sterculia villifera* (Klooster *et al.*, 2003).
[314] Correspond à *S. villifera* (Gr. 787).

5-4-2 Les végétaux à lien

Deux espèces domestiquées et cultivées dans les abattis servent de lien et de ligature afin de coudre les bords de panier : le coton, *Gossypium barbadense* (Malvaceae), et la pite, *Bromelia karatas* et *Bromelia pinguin* (Bromeliaceae). De manière originale en Guyane, les Palikur roulent de la corde avec l'écorce de l'*Apeiba tibourbou* (Tiliaceae) qu'ils nomment *imavui*. Son écorce sert à ligaturer ensembles les tiges de *Cyperus giganteus* afin de confectionner la natte *sivava*.

a) Le coton

Le travail du coton est une activité féminine : il est semé, entretenu, récolté et travaillé par les femmes. Elles le filent à l'aide de leur fuseau pour en confectionner principalement des hamacs et des porte-bébés (cf. planche 51). Elles filent aussi les fils qui servent à ligaturer les empennes des flèches de leurs hommes et les ceintures de tous les calimbés. Notons que les femmes palikur et arawak-lokono ne connaissent pas le travail du coton au-delà du filage. Comme je l'ai déjà précisé, les Palikur dormaient sur des nattes, et les Arawak-Lokono dans des hamacs en palmier-bâche.

Nous avons déjà vu dans la première partie que nombre de paniers servent à stocker les ouvrages en coton montrant ainsi l'importance unissant la vannerie à cette plante et sa transformation. Ainsi, après la relation prééminente existant entre le manioc et la vannerie, chez les Amérindiens de l'intérieur et les Kali'na, la vannerie et le coton présentent également des rapports étroits. Comme le manioc, le coton est une plante féminine par excellence opposée à l'arouman, plante masculine.

Plus concrètement, les hommes wayana, wayãpi et teko utilisent les fils de coton pour maintenir serrées les mailles des tamis et pour coudre occasionnellement quelques bords de panier même si pour cette tâche, les artisans lui préfèrent les fibres de pite. Le coton sert aussi à décorer le panier *pasuwa* des femmes kali'na. De même, les Wayana et les Wayãpi ornent certaines parures de plumes avec des pendants de fils de coton torsadés. De même, les Palikur confectionnent en coton les résilles de leurs parures comme le *suwgeg*.

b) La pite

Ces fibres sont tirées de la feuille charnue de *Bromelia karatas*, plante cultivée de la famille de l'ananas. Une fois arrachées de la feuille, les fibres sont roulées sur le genou avec la paume de la main. Contrairement au coton, la transformation de cette plante est l'apanage des hommes. C'est la fibre à tout faire des Amérindiens, les hommes s'en servent pour ligaturer les flèches, comme corde d'arc[315]… Pour le rendre imputrescible et collant on l'enduit préalablement avec de la résine de *mani* (*Symphonia globulifera*).

Ce fil à un seul toron[316] constitue une cordelette solide pour coudre le roseau à flèche ou la liane *ti-wara* sur les bords des paniers. Les cordelettes servent également de corde de suspension pour de nombreux paniers.

Tableau 41 - Noms du coton et de la pite dans les langues de Guyane

Nom latin	**Nom créole**	**Nom aluku**	**Nom arawak-lokono**	**Nom palikur**	**Nom kali'na**	**Nom wayana**	**Nom teko**	**Nom wayãpi**
Bromelia karatas	*pite*	*singaasi*	*ikili*	*kuwauta*	*kulawa nana*	*kulaiwat*	*kulawa*	*kulawa*
Gossypium barbadense	*coton*	*katun*	*yaho*	*mauwu*	*mauru*	*mahu*	*mandɨdzu*	*mɨnɨyu*

[315] Les Carib insulaires des Petites Antilles utilisaient également le *pite* pour confectionner leur fil de pêche et leur hamac (Caillé de Castres, [1694] 2002).
[316] Des cordes à plusieurs torons sont fabriquées avec cette fibre pour confectionner les cordes d'arc.

Planche 51 – Le coton

1)

2)

3)

1) Fleur de coton ;
2) Bourre de coton ;
3) Femme kali'na filant le coton, Christiankondre, 2004

Conclusion au chapitre 5

Les vanneries, véritables objets composites, nécessitent nombre de végétaux secondaires en plus de ceux nécessaires à les tresser. Ainsi, la vannerie guyanaise n'emploie pas moins de 117 espèces botaniques auxquelles s'ajoutent 12 taxons non déterminés, ces chiffres comprenant les aroumans et tous les autres végétaux répertoriés dans le chapitre 5. Cependant, si la diversité spécifique globale de cette activité est très élevée, il existe de grandes disparités entre les différentes ethnies. En effet, comme le montre le tableau 42, deux groupes se distinguent quant à la diversité des espèces végétales employées pour confectionner leurs vanneries. D'un côté, les Wayãpi, les Palikur, les Kali'na et les Wayana connaissent un grand nombre de plantes (de 48 à 57) et de l'autre les Arawak-Lokono, les Teko, les Créoles et les Aluku en utilisent beaucoup moins (de 12 à 30). On remarquera que dans le premier groupe on retrouve des ethnies amérindiennes vivant tantôt dans l'intérieur tantôt sur le littoral, et dont la connaissance du monde végétal est encore vaste. Cependant, les chapitres 7 et 8 me permettront de nuancer ce constat ; en effet, chez les Kali'na et les Palikur les individus possédant ces connaissances botaniques sont vieillissants.

Tableau 42 – Nombre d'espèces végétales à vannerie utilisées par chacune des ethnies en Guyane

	Aroumans	**Palmiers**	**Lianes**	**Graminées**	**Bois**	**Végétaux à lien**	**Teintures et résines**	**Ecorces**	**Total**
Wayãpi	4	9	2	1	20	2	9	10	57
Palikur	4	8	3	2	14	3	9	9	52
Kali'na	3	7	4	1	16	2	8	10	51
Wayana	3	11	4	1	11	2	7	9	48
Arawak-Lokono	3	7	4	1	2	2	7	4	30
Teko	4	7	2	1	5	2	5	4	30
Créole	4	5	3	1	5	2	4	4	28
Aluku	3	3	3	-	-	2	-	1	12
Moyenne									38,5

L'autre groupe est composé de deux ethnies amérindiennes les Teko et les Arawak-Lokono ainsi que les Créoles et les Aluku. Concernant les deux ethnies amérindiennes, on peut avancer qu'auparavant ils connaissaient un nombre de végétaux utiles à la vannerie sensiblement comparable à celui du premier groupe. Deux facteurs peuvent expliquer ce décalage : d'une par, sachant que j'ai travaillé avec un plus faible nombre de personnes chez ces deux groupes, cette diversité spécifique est peut-être, ici, sous-estimée. D'autre par, il est clair qu'aujourd'hui parmi ces deux ethnies un faible nombre de vanniers pratique encore

cette activité (cf. chapitre 7) ; par conséquent on peut postuler qu'une partie du savoir botanique inhérent à la vannerie s'est perdu. On constatera que ces deux facteurs sont intimement liés. Concernant les Créoles et les Aluku, si les deux facteurs avancés plus haut peuvent également leur être appliqués, je postulerai que, à l'instar du nombre relativement faible de formes de vanneries que ces deux ethnies connaissent, le nombre de plantes entrant dans la confection de ces formes a toujours été plus faible que chez les Amérindiens.

Globalement on ne pourra qu'être stupéfait par la grande diversité de plantes entrant dans la pratique de cette seule activité. Cette étude aura ainsi notamment montré que les populations rurales de Guyane et plus spécifiquement les Amérindiens constituent des grands connaisseurs d'un milieu qu'il s'agit de mieux préserver afin de le mieux connaître. Ces vanniers peuvent être considérés comme des experts qui possèdent une connaissance si fine de leur milieu que nombre de personnes pourraient la leur envier. Ici sociodiversité et biodiversité tendent à se fondre ou du moins à se rejoindre.

Chapitre 6

Une ressource à gérer

Grâce aux deux chapitres précédents, on réalise combien la vannerie nécessite un grand nombre d'espèces végétales dont l'importance est régulée par l'abondance ou la rareté dans un territoire donné. Et, mises à part cinq plantes cultivées, toutes sont prélevées sauvages dans le milieu naturel, faisant de la vannerie une véritable activité de cueillette de Produits Forestiers Non Ligneux (PFNL). Globalement l'impact sur la ressource est faible car la production de vannerie n'est pas, jusqu'à présent, une activité pratiquée à grande échelle. À part les aroumans, une espèce de palmier lianescent (*Desmoncus orthacanthos*) ainsi que deux lianes, *Heteropsis flexuosa* et *Thoracocarpus bissectus*, toutes les espèces végétales ne sont utilisées que parcimonieusement - comme c'est le cas des arbres et arbustes dont les branches sont prélevées pour en faire des armatures de hottes ou de tamis - et dans un contexte d'abondance tandis que le prélèvement, sélectif, n'endommage pas irrémédiablement la plante - cas des arbres à écorces comme les Lecythidacées - puisqu'il ne tue pas l'individu.

Cependant, si l'impact écologique de cette activité reste minime dans la majeure partie du territoire guyanais, j'ai constaté localement, lors de l'étude sur la vannerie palikur du littoral, que la commercialisation a un effet non négligeable sur la disponibilité de certaines espèces basiques comme l'arouman et la liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.) (Davy, 2002 : 101). Or, si la filière en venait à s'organiser et si, comme c'est le cas actuellement, grâce à une certaine sensibilisation, de nouvelles générations de vanniers se mettaient à voir le jour, la commercialisation pourrait être amenée à s'amplifier dans un futur proche. Dans ce cas, il s'agirait de réfléchir à des stratégies de gestions soutenables afin de préserver la ressource des aroumans et autres végétaux sensibles comme la liane *ti-wara*.

Aussi dans ce chapitre, discutera-t-on de l'impact de l'activité de vannerie sur la ressource. Je m'attacherai à montrer, à travers le discours des artisans et la littérature spécialisée existant sur le sujet, à quel point elle affecte des ressources comme l'arouman et la liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.) dans les différents lieux de l'étude. Enfin, j'évoquerai succinctement la seule espèce qui commence à faire, en Guyane, l'objet d'une gestion par les artisans, le palmier *Mauritia flexuosa*.

6-1 Les aroumans, une ressource clef

Les grands aroumans (*Ischnosiphon arouma* et *Ischnosiphon obliquus*) servent, comme cela a été montré dans le chapitre 4, à la fabrication de 70 % des vanneries guyanaises. Il me semble par conséquent important de s'intéresser à l'impact de l'activité sur la ressource, lequel peut avoir ainsi valeur d'indicateur pour l'ensemble de l'activité. Car, si l'usage domestique n'engendre qu'un impact négligeable sur la plante, par contre la commercialisation de cet artisanat pourrait être préjudiciable à la bonne régénération de celle-ci comme c'est le cas pour nombre de PFNL (McKey, 2000).

Ces espèces poussant naturellement dans les forêts anciennes et secondaires, sont, actuellement, strictement sauvages. Elles ne semblent jamais avoir fait l'objet de plantation ou de semi-domestication, encore que l'on ne puisse présumer de leur statut à une époque où les populations indigènes connaissaient une démographie florissante. L'arouman blanc, *I. obliquus*, forme de grands peuplements denses en bas-fonds humides et pousse en nombre autour de certains villages. Il affectionne particulièrement les zones dégradées et ouvertes comme les anciens abattis, les zones défrichées et même les bords de routes (Andersson, 1977 : 37). Il se répartit en grandes taches mono-spécifiques de plusieurs centaines d'individus. Cette espèce est, sans conteste, la plus disponible actuellement et constitue la plus grande population des aroumans de Guyane. L'arouman rouge, *I. arouma*, connaît, lui, une répartition plus éparse. Il est moins courant que l'espèce précédente. Il pousse le plus souvent en bouquet d'une dizaine d'individus. S'il affectionne lui aussi les sols humides, il se rencontre préférentiellement sur les sols drainés en pente. Comme je l'ai avancé plus haut, c'est cette dernière espèce que les artisans affectionnent le plus pour des raisons techniques même si elle est, d'après leurs témoignages et d'après mes constatations de terrain, moins abondante.

Les artisans ont une pratique et une gestion de leur ressource qui, sous bien des aspects, peut s'apparenter à ce que nos sociétés occidentales nomment de nos jours, une gestion soutenable ou durable. Pour ce faire, ils s'appuient sur une connaissance fine de l'écologie et de la distribution des aroumans, comme je vais l'expliciter ci-après.

6-1-1 Une pratique de la nature

Ces monocotylédones ont l'avantage de se régénérer facilement par rejet de souche, favorisant ainsi la reproduction par voie végétative. Les aroumans sont multicaules, c'est-à-dire que sur un même rhizome, mesurant au maximum 10 à 20 cm (Andersson, 1977 : 10), pousse une petite dizaine de tiges. Une étude menée au Brésil sur le haut Rio Negro montre, qu'en moyenne, un bouquet d'*I. arouma* est composé de 8,3 tiges et celui d'*I. obliquus* de 12 tiges (Mesquita *et al.*, 2003: 133). Un individu d'arouman est ainsi composé d'un bouquet de tiges à différents stades de croissance. Autrement dit, chaque bouquet possède des jeunes pousses, des tiges immatures, des tiges matures et des tiges sénescentes mais également mortes (Silva, 2004: 40). D'ailleurs, les différentes communautés amérindiennes connaissent des termes spécifiques permettant de distinguer chacun des stades de croissance des tiges d'arouman. Le tableau 43 expose les vocabulaires comparés de ces différents stades en palikur, kali'na et wayana.

Tableau 43 – Vocabulaire palikur, kali'na et wayana des différents stades de croissance de l'arouman

Stades	Termes palikur	Termes kali'na	Termes wayana
Pousse d'arouman	*wevri ahinanio*	*miasag~~i~~li waruma*	*tawatilipëp*
Arouman immature	*wevri emiye*	*sakeleli waruma*	*wama munkë*
Arouman mature	*wevri ivatye*	*eypio waruma*	*wama tawate'e*
Arouman sénescent	*wevri onhovie*	*ayutapo waruma*	*wama yum*

Quand une des tiges est coupée, bien souvent, une pousse sortira quelque temps après, assurant ainsi la régénération de l'individu. Une fois la tige récoltée, les artisans considèrent qu'elle met un peu plus d'une année pour être remplacée. Précisons dès maintenant qu'à chaque fois qu'un artisan coupe une tige d'arouman, il s'assure de ses qualités techniques en fonction de certains critères morphologiques, ainsi il ne récolte pas n'importe comment. Cependant, une récolte intensive peut, selon les artisans, compromettre la régénération de la plante, ce qui est confirmé par les observations de Mesquita et al. (2003) sur *I. arouma* et *I. obliquus*. Ces derniers ont montré qu'une récolte de 25 à 33 % des tiges matures poussant sur un même rhizome permettait la régénération de l'individu, assurant ainsi une exploitation durable de la plante. Par contre, une récolte de plus de 50 % des tiges matures compromet la régénération de l'individu. Cependant, il existe une variabilité dans la repousse des tiges après coupe entre *I. arouma* et *I. obliquus*. Plus de la moitié des tiges matures sont remplacées chez cette dernière espèce alors que pour *I. arouma*, c'est moins de la moitié (Shepard *et al.*, 2004). Une étude portant sur une autre espèce d'arouman, *I. polyphyllus* vivant sur le Rio Negro

(Amazonas, Brésil), montre que la récolte de plus de 50 % des tiges matures d'un individu a un rôle négatif sur sa régénération (Nakazano, 2000; Nakazono *et al.*, 2004). Elle suggère également que des observations sur un pas de temps plus long - cette première étude n'ayant duré que 3 ans et dans des milieux écologiques plus diversifiés - permettraient des conclusions plus fines sur la gestion à long terme de cette ressource. Enfin, ces différents auteurs (Nakazano, 2000; Shepard *et al.*, 2004; Athayde *et al.*, 2006) montrent que l'ensoleillement est un facteur augmentant la productivité des différentes espèces d'aroumans, confirmant ainsi le caractère pionnier du genre.

D'autre part, mes observations menées dans la communauté palikur de Tonate-Macouria (Davy, 2002 : 86) ont montré que les zones de prélèvement d'arouman (des zones quasi mono-spécifiques d'*I. obliquus*) connaissaient une densité moyenne, calculée sur trois zones, de 13.800 tiges par hectare, toutes classes d'âge confondues, dont environ 30 % de pieds matures.

Soulignons que la pratique traditionnelle de récolte de l'arouman par les artisans semble bien prendre en compte une gestion durable de la ressource. En effet, lorsqu'il va en forêt récolter les tiges d'arouman, non seulement l'artisan coupe uniquement le nombre dont il a besoin pour tresser son ouvrage, mais il sélectionne également soigneusement chaque tige une à une. En effet, les tiges trop jeunes ou trop vieilles ne possèdent pas les caractères techniques nécessaires à la confection d'une vannerie. L'artisan choisit les tiges matures comprenant un toupet sommital de 5-6 feuilles voire d'une dizaine au maximum avec ou sans inflorescence selon la vannerie qu'il désire tresser : pour une presse à manioc, une grande tige d'au moins deux mètres est nécessaire, pour un tamis la tige peut être plus rigide donc comporter une dizaine de feuilles. De même, la tige doit être verte clair et non foncé, critère signant des fibres trop rigides[317]. Les tiges d'arouman surmontées de deux nœuds sont trop vieilles et considérées comme trop raides. Ainsi, dans un peuplement d'arouman, la récolte des tiges se fait de manière parcimonieuse : un artisan ne récolte jamais plus de deux ou trois tiges matures d'un seul bouquet et prend toujours bien soin de ne pas couper ou blesser accidentellement des tiges immatures.

D'autre part les espèces d'arouman peuvent, elles aussi, se trouver particulièrement prisées pour tel ou tel ouvrage : les tiges dures d'*I puberulus* ou d'*I. centricifolius* sont tout particulièrement appréciées pour confectionner l'armature des paniers clayonnés ; les artisans

[317] Pour les Kayabi du Xingu la couleur de la tige d'*I. gracilis* est également un facteur discriminant dans le choix d'une bonne tige (Athayde *et al.*, 2006: 45).

préfèrent *I. centricifolius* pour tresser les couronnes radiales des *amele* ou *samele* alors que, aux dires des artisans, rien ne vaut *I. arouma* pour fabriquer une bonne *couleuvre* à manioc !

Les artisans ont donc une connaissance précise de la biologie, de l'écologie et des qualités techniques des différentes espèces d'arouman, connaissance permettant une utilisation non nuisible à la régénération de la ressource et donc à la perpétuation de l'activité.

Cependant, j'ai pu remarquer que, chez les Palikur du littoral, la commercialisation de la vannerie rendait moins exigeant l'artisan quant aux caractères techniques de la tige récoltée. En effet, la confection de paniers clayonnés ne nécessite pas un brin de la même finesse que lorsqu'on tresse des vanneries comme la presse à manioc ou des coffres et corbeilles décorées. Ainsi, la récolte des aroumans est moins parcimonieuse. La même constatation a été effectuée par Athayde et al. (2006) quant à la récolte d'*I. gracilis* par les Kayabi du Xingu. La commercialisation de la vannerie entraîna une récolte intensive ; les artisans ne prenant plus en compte la maturité de la tige d'arouman, tous les individus étaient coupés indistinctement. Depuis, les artisans ayant pris conscience de l'épuisement de la ressource, une gestion participative de celle-ci a été mise en place. Néanmoins, la situation n'est pas la même en Guyane où il existe de grands peuplements d'arouman, essentiellement d'*I. obliquus*, autour des villages palikur de Macouria et de St-Georges et je n'ai pu mettre en évidence d'impacts négatifs sur la ressource (Davy, 2002 : 88). Il n'en demeure pas moins que, dans ces communautés plus qu'ailleurs, un suivi de l'impact de l'activité sur la régénération de l'arouman semble nécessaire.

Si les aroumans ne risquent pas de devenir globalement des espèces en danger de disparition, la disponibilité locale des deux espèces principales risque néanmoins de diminuer autour des villages qui tendent à augmenter leur production de vannerie. Deux facteurs susceptibles d'entraîner une dégradation de la ressource peuvent être identifiés :

- la croissance démographique des bourgs ayant encore un usage domestique de la vannerie engendre, *de facto*, une augmentation de la pression sur la ressource (couleuvre à manioc, tamis, paniers et éventails à feu essentiellement)[318].

[318]En effet, la sédentarisation et un fort taux de croissance démographique annuel font que les bourgs amérindiens deviennent surpeuplés. Si le présent travail n'a pas pour but de traiter de ce problème de surpopulation des bourgs amérindiens, il est indéniable que celui-ci commence d'ores et déjà à se poser. En effet, la baisse de la mortalité infantile due à une bonne protection de la santé et une natalité toujours forte due à des grossesses précoces (par rapport aux critères occidentaux) et à une forte valorisation culturelle d'une famille nombreuse couplées à une politique de sédentarisation induisent une indéniable augmentation de la population du sud guyanais. Ainsi, l'agent de santé de Trois-Sauts a compté 600 personnes sur le haut Oyapock début 2006, ce qui implique une augmentation de 80 personnes en 6 ans.

- La commercialisation de la vannerie qui augmente significativement la pression sur la ressource[319]. La commercialisation est certes encore faible et localisée, j'en reparlerai dans le chapitre 7.

Ces deux facteurs doivent être croisés avec la disponibilité naturelle de la ressource région par région si l'on veut établir un plan de gestion. Il est donc important de garder à l'esprit ces deux facteurs, pourtant élémentaires, avant de mener une réflexion sur l'avenir de la filière vannerie en Guyane.

6-1-2 Quelques aspects quantitatifs

Afin d'avoir une idée de la pression qu'induit sur la ressource en arouman la fabrication des vanneries, je propose dans ce sous-chapitre d'évaluer le nombre de tiges utilisées pour confectionner les vanneries domestiques dans un village type. C'est-à-dire un village où les systèmes de production restent largement liés aux activités d'agriculture, de chasse, de pêche et de cueillette. Les quatre hameaux de Trois-Sauts sur le haut Oyapock habités par des Wayãpi en sont un bon exemple. En particulier, leurs habitants tirent encore aujourd'hui la base de leur alimentation de la transformation du manioc amer. Et, c'est majoritairement encore à des fins domestiques que l'arouman est utilisé, la production de vannerie commerciale tressée à partir de ce végétal n'étant encore que marginale et fluctuante.

Jusqu'à aujourd'hui, chez les Amérindiens du sud de la Guyane chaque foyer utilise régulièrement la presse à manioc ainsi que les tamis à liquide et à farine afin de confectionner les divers aliments et boissons qu'ils consomment journellement. J'ai résumé dans le tableau 43 les besoins spécifiques en arouman à partir de mes observations chez les divers vanniers de Guyane. On remarque d'après ce tableau, qu'outre les corbeilles à farine qui ne sont plus que marginalement utilisées ainsi que les hottes en arouman et les grands paniers à mailles serrés principalement destinés à la commercialisation, ce sont les outils tels que la presse et les tamis qui sont les plus grands consommateurs de tiges d'arouman.

[319] À propos des Panaré du Venezuela, Henley et Mattéi-Muller (1978 : 49) affirment que « *in some places, the volume of basket production is so great that the itiriti* [I. obliquus] *is being cute at a rate faster than it regenerates so that every year the Panaré have to go further to find it* ».

Tableau 44 - Nombre de tiges d'arouman nécessaires par forme

Forme de vannerie	Nombre de tiges d'aroumans nécessaires
Corbeille à farine	30
Hotte en arouman	30
Grand panier à mailles serrées	25
Presse à manioc	20
Tamis à liquide	20
Panier à mailles serrées et fond pointu type *iliwehe*	18
Petit panier à mailles serrées	15
Panier à manioc, *bakisi*	12
Tamis à farine	10
Eventails à feu (wayana)	8
Panier ajouré à mailles fines, type *silita*	6
Panier ajouré à col, type panier à oiseau	5
Panier ajouré à mailles larges	3

On peut estimer que chaque foyer utilise trois tamis à boisson, trois tamis à farine ainsi que trois presses à manioc tout les deux ans. En effet, on peut considérer que chacun de ces outils connaît une espérance de vie de 8 mois au minimum. En plus de ces trois vanneries chacun des foyers tresse également quatre paniers ajourés ainsi que deux paniers à mailles serrées sur la même période. Or, si l'on considère que les hameaux de Trois-Sauts sont habités par environ 600 individus, comme la dernière estimation informelle de l'infirmier de ces hameaux le montre, nous avons alors à faire à environ cent foyers. On peut ainsi calculer le nombre de tiges d'arouman annuel nécessaire aux habitants de ce hameau. Soit 192 tiges par deux ans et par foyer, donc une consommation de 96 tiges par an et par foyer. Ainsi, pour la totalité de ces 4 hameaux, on obtient une consommation annuelle de 9 600 tiges d'arouman. Précisons que ceci est une estimation haute car la consommation en vanneries des jeunes ménages, souvent très liés à la mère ou l'épouse pour le travail du manioc, est sans doute moindre; cependant, elle permet de mieux se représenter la consommation de tiges d'arouman pour un usage domestique dans un contexte de production traditionnelle. Cette estimation pourra ainsi servir de chiffre de base qu'il sera nécessaire de prendre en compte pour une gestion durable de la ressource.

Je précise cependant que ces estimations ne sont transposables qu'aux populations wayãpi et teko de Camopi bourg ainsi qu'aux Wayana, Teko et Apalai du haut Maroni. Toutes ces populations vivent encore majoritairement, comme les Wayãpi de Trois-Sauts, grâce à un système traditionnel de production. Par contre, les populations du littoral, en raison de leur plus grande dépendance à l'égard de produits alimentaires et manufacturés du monde occidental, se servent d'un nombre moindre de vanneries à des fins domestiques, on en

rediscutera dans le chapitre sept. Les Kali'na et les Arawak n'utilisent plus, pour les vanneries en arouman, que la couleuvre à manioc, le tamis à farine et à boisson et de moins en moins de corbeilles et autres coffres. Les Palikur ne tressent plus que les tamis à farine et l'éventail à feu pour leurs besoins domestiques. De plus, la possession de ces objets concerne de moins en moins les jeunes foyers de ces communautés en raison de leur insertion grandissante dans le mode de consommation et l'économie régionaux. En outre, à la différence des populations du sud de la Guyane et comme je l'ai déjà évoqué, la consommation des aroumans est, aujourd'hui, majoritairement destinée à la confection de vanneries commerciales et non domestiques. Dans un travail antérieur (Davy, 2002 : 88), portant sur l'utilisation de l'arouman par la communauté palikur de Tonate-Macouria (400 habitants, 40 maisonnées et 12 producteurs commerciaux de vannerie), particulièrement active dans la vente de néo-formes de vannerie, j'avais estimé le prélèvement entre 20 000 et 50 000 environ de tiges par an cumulant, à la fois, les consommations domestique et commerciale. Le chiffre le plus bas ayant été établi à partir d'une estimation annuelle du nombre de vanneries vendues, le chiffre le plus haut ayant été déduit de mesures effectuées dans les zones de collecte (calcul du nombre de chicots par hectare, résultant de la coupe de la tige). En comparant le chiffre calculé dans le cas d'une consommation domestique chez les Wayãpi (96 tiges par an et par foyer) et celui d'une consommation commerciale (500 à 1 250 tiges par an et par foyer dans le cas palikur), on mesure la différence de l'impact sur la ressource. Même si on ne peut conclure à un impact négatif sur la ressource dans le cas d'une utilisation commerciale de l'arouman, il s'avère que la pression peut être quintuplée par rapport à une consommation uniquement domestique. Et, au moins dans le cas des Wayãpi de Trois-Sauts, je doute qu'une exploitation commerciale de l'arouman soit viable en raison de la bien faible disponibilité en arouman comparée à celle du littoral. En effet, certaines zones connaissent des populations d'arouman beaucoup plus importantes que d'autres, comme nous allons maintenant l'examiner.

6-1-3 Une répartition inégale des aroumans

Un dernier point mérite en effet d'être abordé, il s'agit de la distribution en arouman. En effet, chaque zone de peuplement n'est pas égale au niveau de la disponibilité de la ressource. D'après mes observations de terrain, l'abondance en arouman est plus importante sur le littoral que dans l'intérieur du département. En raison d'une plus grande diversité de milieu sur le littoral ainsi qu'un plus grand nombre de zones ouvertes, liées à l'action anthropique, on rencontre de nombreux peuplements mono-spécifiques et denses d'*I. obliquus*. C'est le cas des environs des villages palikur de Tonate-Macouria et de St-Georges-de-l'Oyapock. De même les communautés kali'na de Terre-Rouge et de Bellevue ainsi que les Arawak de Balaté possèdent de nombreux peuplements d'arouman dans leur zone de droit d'usage ou autour de leur village. Par contre, la commune d'Awala-Yalimapo n'est pas très riche en zones à arouman, entraînant ces artisans vers Coswine ou bien sur la route de Mana. Peut-être l'occupation ancienne de cette zone remontant à plus de 500 ans en est-elle en partie responsable, même si elle a pu être interrompue à certaines périodes, notamment au XVIII^{e} siècle (Collomb et Tiouka, 2000 : 62). Un autre facteur pourrait bien aussi être l'environnement particulier de la commune, composé de nombreuses zones de végétation sèche sur sables blancs.

Dans le sud guyanais, si les villages du haut Maroni et de Camopi disposent de beaucoup d'arouman (*I. arouma* et *I. obliquus*), par contre à Trois-Sauts, sur le haut Oyapock, il n'existe que quelques peuplements à moins de dix kilomètres des villages. Par conséquent comme je l'ai déjà suggéré dans une étude précédente (Davy, 2006 : 79) il semble déconseillé dans ces conditions de promouvoir le développement de la vannerie commerciale dans cette localité au détriment de l'utilisation domestique de celle-ci, essentielle à la vie de ces peuples comme je l'ai montré dans la première partie. Cependant, la mise en culture de l'arouman dont on discutera plus bas pourrait changer la donne.

Par ailleurs, les zones de collecte sont situées dans un rayon de 5 à 10 kilomètres autour des villages, chaque village et chaque artisan ayant ses zones de collectes privilégiées. Comme pour la plupart des PFNL d'importance, ils ne négligent pas non plus la quête de nouvelles zones quand ils en ont l'occasion, en particulier lors d'expéditions de chasse. Mais en tous les cas ces zones doivent être relativement accessibles pour que la récolte se fasse dans la journée ou la demi-journée. Le plus souvent les artisans s'y rendent en pirogue à moteur, cas des populations de l'intérieur, ou bien à pied ou en voiture pour les habitants du

littoral. Cela entraîne donc dans la majorité des cas une consommation d'essence ; de surcroît, lorsque l'artisan ne possède pas de voiture - sur les fleuves tout homme marié possède une pirogue - il doit rémunérer un compatriote ayant un véhicule afin de l'emmener sur la zone de collecte. Ainsi, de nos jours, la récolte de l'arouman induit le plus souvent une transaction monétaire, se traduisant par un surcoût. Et cela constitue un des facteurs limitants les plus importants à prendre en compte pour un éventuel développement commercial de cet artisanat.

En Guyane, les aroumans sont uniquement prélevés dans leur milieu naturel. Ces zones doivent donc être gérées avec parcimonie dans le contexte d'un développement commercial de cet artisanat. Je pense que c'est la meilleure solution pour conduire une exploitation durable de cette ressource dans une région où elle s'échelonne de moyennement fréquente à abondante.

Cependant, certains auteurs évoquent la possibilité de cultiver ces deux espèces importantes que sont *I. obliquus* et *I. arouma*. En effet, ailleurs en Amazonie des projets de gestion participative de la ressource, avec les artisans, incluant des essais de plantation d'arouman sont en cours chez les Kayabi du Xingu (Athayde *et al.*, 2006) ; chez les Baniwa du Rio Negro une première récolte d'*I. obliquus* et d'*I. arouma* a eu lieu en 2005 (Silva, 2005).

En Guyane, des essais ont été tentés par une institutrice du haut Oyapock, sans grand succès ; les tiges sont inexploitables en raison de conditions écologiques mal adaptées (sol trop sec et manque d'ombrage), les conditions édaphiques jouant de toute évidence un grand rôle. *I. obliquus* nécessite des bas-fonds humides. De plus, l'ombrage est important pour que ces plantes soient technologiquement exploitables, aux dires des artisans, même si des études montrent que la lumière est un facteur accélérant leur croissance (Nakazano, 2000; Athayde *et al.*, 2006). J'ai évoqué plus haut le cas d'aroumans poussant dans d'anciens abattis qui, d'après les artisans, n'offrent pas une qualité appropriée au tressage. Ainsi, les paramètres écologiques sont primordiaux afin d'assurer de bonnes qualités techniques à la plante qui sont aussi importantes que son abondance. Ajoutons à cela que les Amérindiens ne sont guère enthousiastes à planter l'arouman ce qui nous renvoie à nouveau aux représentations évoquées plus haut. Celles-ci seraient sans aucun doute des freins à une volonté extérieure de développer la culture de l'arouman.

Cependant, comme le montre l'expérience menée par le projet « *Arte Baniwa* », des résultats intéressants peuvent être espérés à la condition que le projet soit mené avec les populations locales en y associant des jeunes et des artisans confirmés afin de les intéresser au

projet, cette démarche participative semblant alors porter ses fruits (Silva, 2005). Cependant, le cas des Baniwa est particulier, car outre les différences socio-économiques notables entre le Brésil et la Guyane française, suite à la confiscation des terres et à des conflits fonciers ils ont été privés des zones où poussaient ces plantes. Ainsi, les artisans n'avaient plus le choix et étaient extrêmement motivés par ce projet. Or en Guyane, la ressource ne manque pas autour des villages, elle pousse encore en abondance, et les artisans ne semblent pas intéressés par un projet de plantation. Néanmoins cette piste serait peut-être à méditer si un développement de la commercialisation était promu.

Il est dans tous les cas nécessaire dans un premier temps de promouvoir une gestion participative des ressources sauvages existantes comprenant une bonne gestion des zones de collecte ainsi qu'une étude écologique de la ressource. Un plan de gestion de la ressource avec une mis en défens cyclique de certaines zones de prélèvement pouvant permettre une bonne régénération de l'espèce me paraît une suggestion à prospecter.

Dans tous les cas, et à l'instar d'autres exemples en Amazonie incluant des projets comme « *Arte Baniwa* » et « *Fibrarte* » (FOIRN/ISA, 2000; Nakazano, 2000; Fibrarte, 2003; Nakazono *et al.*, 2004; Athayde *et al.*, 2006) un processus de gestion participative de la ressource me semble dorénavant primordiale.

6-2 Disponibilité en palmiers

À côté des aroumans, les autres plantes, que j'ai appelées annexes, ne connaissent pas une pression de collecte aussi forte. En effet, les plantes tinctoriales ou les arbres et arbustes prisés pour leur bois ou leur écorce ne voient pas leurs individus tués par la collecte car les parties prélevées (fruit, feuille, sève, écorce ou bois) ne portent pas préjudice à leur survie. De plus, soit ces ressources sont très nombreuses (les arbustes utilisés pour les montants de tamis), soit l'utilisation n'est pas très importante (les écorces). Les lianes à tresser sont certes arrachées du tronc d'arbre qui les supporte mais leur utilisation, surtout propre aux Créoles et aux Noirs Marrons, est actuellement très limitée.

Ainsi, seule la liane *ti-wara* connaît une pression d'exploitation pouvant, localement, compromettre sa durabilité. Je discuterais donc de la gestion de cette ressource puis j'évoquerai succinctement le cas, particulier, du palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) faisant l'objet de projet de plantation par certains artisans arawak.

6-2-1 La liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.)

Ces palmiers lianescents poussent préférentiellement dans les forêts de basses terres et particulièrement dans les zones ouvertes et sur les bords de rivières (Siebert, 2000: 84). Cependant les deux espèces les plus utilisées, *D. orthacanthos* et *D. polyacanthos*, diffèrent légèrement dans leurs habitats et dans leur biologie. Si la première est une espèce plus généraliste et est très commune le longs des rivières (*ibid.* : 84), *D. polyacanthos* préfère les sous-bois et les zones plus lumineuses (Troy *et al.*, 1997: 345). Ces végétaux, à l'instar des aroumans, poussent en bouquet. Un rhizome de *D. orthacanthos* peut porter une dizaine d'individus tandis que celui de *D. polyacanthos* ne portera que quelques tiges, de 1 à 4 (Isnard *et al.*, 2005: 1446). De plus, cette dernière espèce possède des tiges plus fines que *D. orthacanthos*.

Si ces espèces demeurent, en Guyane, très peu utilisées dans la vannerie traditionnelle et toujours comme plante annexe, par contre les Palikur s'en servent en grande quantité puisqu'elles entrent dans la confection de tous leurs paniers clayonnés destinés à la vente. Ils utilisent la tige fendue de ces palmiers afin de débuter le tressage car ses fibres sont plus souples que celles de l'arouman. Ces mêmes tiges servent également à consolider les bords des paniers et recouvrir leurs anses afin de rehausser l'esthétique de l'ouvrage de sa belle

teinte marron. Les Palikur désignent ces deux espèces par un même terme vernaculaire *ihip puduku* ou parfois *ihip wahatri*. Pour cette communauté, ce taxon est la deuxième plante la plus utilisée après l'arouman.

Les artisans coupent la tige sans tuer l'individu, car ils ne coupent jamais toutes les tiges poussant sur un même rhizome ; de plus ce n'est jamais toute la tige qui est prélevée. Ainsi, la tige peut continuer à perdurer et le rhizome donner de nouvelles pousses. Mais une pression trop forte semble être préjudiciable à son renouvellement.

Ainsi, certains artisans ont évoqué, lors de nos entretiens, que la plante était de moins en moins abondante autour du village. En effet, elle est prélevée préférentiellement dans les endroits les plus accessibles, ce qui implique que sa présence diminue très sensiblement à proximité des lieux de vie en particulier autour de Tonate-Macouria comme certains me l'avaient déjà évoqué (Davy, 2000 : 101). Néanmoins, elle reste toujours très présente sur de nombreux îlets du bas Oyapock ou dans certaines *savanes roches* (inselbergs) le long de la route nationale reliant Régina à St-Georges-de-l'Oyapock. D'ailleurs certains artisans de Tonate-Macouria profitent d'un séjour à St-Georges pour refaire leur stock *d'ihip puduku.* Il en résulte qu'il existe aujourd'hui un commerce de ce palmier, informel et inscrit essentiellement dans les réseaux familiaux, entre les Palikur de St-Georges et ceux de Tonate-Macouria. On assiste ainsi autour de ce village à un appauvrissement local de la ressource qui est de toute évidence lié au commerce de vannerie. Si les peuplements de *Desmoncus* se régénèrent bien, il n'en demeure pas moins que, dans un contexte de forte demande, les zones pourvues sont de moins en moins denses dans la région de Tonate-Macouria.

Cependant, il faut relativiser l'impact du fait que les peuplements de ce palmier lianescent n'ont semble-t-il jamais été très importants dans le secteur de Tonate-Macouria. De plus, des études montrent que *Desmoncus orthacanthos* a une grande vigueur et qu'il rejette beaucoup quand il est mangé par des herbivores ou détruit par la chute d'un arbre (Siebert, 2000 : 89). Il semblerait que cette espèce soit bien adaptée à ces agressions environnementales et qu'elle se rencontre dans une grande diversité d'habitat. De même, à l'instar du rotin, dans son étude sur la collecte du *Desmoncus orthacanthos* dans différents sites du Belize, Siebert montre que cette espèce est également stimulée par la cueillette car il écrit que « D. orthacanthos *will persist despite small-scale harvesting of ramets for handicraft and basketry, and even some large scale disturbance such as timbing and road construction* » (Siebert, 2000 : 90). En effet, parce qu'il pousse en bouquet le rhizome, quand une tige est coupée, peut plus aisément faire ressortir une nouvelle pousse.

L'espèce *D. orthacanthos*, ne semble donc pas forcément menacée par son exploitation d'autant plus que plusieurs études menées sur sa biologie et sa démographie montrent qu'une exploitation soutenable est possible (Siebert, 2000: 90; Escalante *et al.*, 2004: 16). De même, *D. polyacanthos* régénère bien dans des zones récemment perturbées (Troy et al., 1997 : 345) ; cependant aucune étude sur l'impact de son exploitation n'a, semble-t-il, jamais été menée.

Ainsi, si l'impact de l'artisanat sur la régénération des *Desmoncus* semble localement négative dans le cas d'une trop forte pression de collecte, cela ne semble pas alarmant en l'état de nos connaissances. Néanmoins, à l'aune de l'organisation croissante d'une filière artisanale sur le littoral, il me semblerait intéressant de suivre la régénération des peuplements de *Desmoncus* autour des villages de Tonate-Macouria et de St-Georges afin de connaître plus précisément sa capacité de résilience.

6-2-2 Le palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*)

Le palmier-bâche, le *buriti* des Brésiliens, n'est utilisé que très marginalement en Guyane alors qu'il est très prisé au Brésil et en Amazonie péruvienne, notamment pour ses fruits donnant un jus nourrissant très apprécié (Balick, 1984). En Amazonie, il existe également un commerce de ses fibres pour le tressage et de ses pétioles pour la confection de nattes et de radeaux utilisés pour la pêche (*ibid.*). Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 5, en Amazonie méridionale c'est l'espèce de palmier la plus prisée pour la confection des vanneries (Ribeiro, 1986). Paradoxalement, en Guyane, seuls les Arawak-Lokono se servent de ses fibres, initialement pour la confection de leurs hamacs puis, plus récemment, pour la confection de vanneries en colombins cousus destinés à la commercialisation. Ce type de vannerie commerciale ayant commencé au Guyana (cf. chapitre 7) est actuellement en expansion en Guyane française, essentiellement sous l'impulsion des artisanes de Balaté à St-Laurent-du-Maroni mais également de quelques femmes de Ste-Rose-de-Lima à Matoury, près de Cayenne. Quelques associations se sont créées mais l'essentiel de la vente se fait de manière informelle comme c'est le cas pour la majorité du commerce d'artisanat en Guyane.

Vu la faible production de vannerie en palmier-bâche que connaît aujourd'hui la Guyane et étant donné la sous-utilisation de ce végétal, il n'existe pas à proprement parler de problèmes liés à la ressource. Le cas n'est pas comparable à celui du Guyana où les

communautés arawak de St. Cuthbert et St. Aratack, le long de la rivière Demerara, ont détruit une grande partie des peuplements de palmier-bâche afin de tresser des paniers et de confectionner d'autres types d'artisanat. En effet, selon une observation, c'est n'est pas moins de 800 palmiers par mois qui ont été abattus par une communauté de 900 personnes (Defilipps, 1992). D'ailleurs dans ce pays, en 1996, la vente d'objets confectionnés avec les fibres du *Mauritia* s'élevait à 10 000 USD (Henfrey, 2002: 40). Cependant chez les deux communautés Arawak-Lokono de Balaté et de Ste-Rose-de-Lima, des artisanes sont sensibilisées aux problèmes de la ressource et commencent à planter des palmiers bâches dans leurs abattis. De même, dans une dynamique plus large menée par la chef coutumière de Balaté, l'association Hanaba Lokono et l'ONF, un projet de plantation est envisagé dans leur zone de droit d'usage afin de la valoriser (Delgrange *et al.*, 2006).

Ainsi, de leur propre chef et avec une volonté certaine, des artisanes de cette communauté plantent des palmiers afin d'en assurer une utilisation pérenne dans le cadre commercial qu'elles veulent développer. D'ailleurs, la plupart de ces femmes, originaires du Guyana, ont constaté par elles-mêmes, les problèmes liés à la destruction des palmiers bâches dans leur communauté d'origine. En Guyane, en véritables gestionnaires de leur ressource elles prennent ainsi les devants afin non seulement de valoriser et de perpétuer leur savoir-faire mais de pouvoir continuer à en vivre.

Conclusion au chapitre 6

Au regard de la grande diversité de plantes (cf. chapitres 4 et 5) utilisées pour la vannerie en Guyane, les différents vanniers se doivent, *de facto*, de posséder une connaissance fine de leur écologie et de leurs qualités techniques ; c'est ce que j'ai pu montré ici. D'ailleurs, le prélèvement des plantes utiles à la confection des différents ustensiles en vannerie peut être considéré comme soutenable dans un contexte de production domestique. Par contre comme le prouvent divers exemples avancés dans ce chapitre, il s'avère que la transformation de cette activité en artisanat commercial pourrait à terme poser des problèmes quant à la régénération de la ressource, tout spécialement pour des espèces comme *I. arouma*, *I. obliquus* ou les *Desmoncus* spp. Ainsi, c'est à l'échelle locale qu'il est nécessaire de veiller à un prélèvement soutenable de ces ressources. Dans un contexte d'augmentation démographique couplé à un développement commercial de la vannerie, un plan de gestion de la ressource devra impérativement être conçu qui devra tenir compte à la fois de l'écologie des espèces, des perceptions culturelles locales qui leurs sont liées mais aussi de l'implication des populations concernées. Des exemples venus du Brésil montrent bien que la participation active, et à terme la gestion directe, des populations partie prenante des projets de développement et de valorisation d'artisanat basé sur les ressources naturelles constituent un préalable essentiel.

D'autre part, s'il est nécessaire de lancer des études afin de mieux connaître l'écologie de ces espèces, il est également important de tenir compte de la disponibilité de la ressource au cas par cas autour de chaque communauté, car les aroumans ou les *Desmoncus* spp. ne connaissent pas une répartition homogène et une densité constante même s'ils sont présents à peu près partout.

Comme, je le montrerai dans les chapitres suivants, la commercialisation d'une vannerie de qualité peut être un moyen efficace pour maintenir des savoir-faire et des connaissances basées sur un milieu naturel riche et unique mais seuls des projets participatifs axés sur des pratiques traditionnelles me semblent propres à atteindre ces objectifs. Ils devraient également permettre d'assurer une gestion durable de la ressource.

Partie III

Mutation d'une culture matérielle

La vie matérielle des différentes populations guyanaises a profondément changé depuis quelques décennies. Comme nous allons le montrer dans le chapitre 8, l'incorporation des communautés amérindiennes à la République Française s'est traduite par des bouleversements dans tous les domaines, la culture matérielle en offrant une image particulièrement bien perceptible. Plusieurs facteurs ont engendré ces bouleversements : francisation, sédentarisation, monétarisation et scolarisation (Orru, 2001; Mam-Lam-Fouck, 2002). De même, chez les Créoles ou les Aluku l'urbanisation croissante de leurs lieux de vie, l'exode rural et les changements sociaux en découlant ont, encore plus profondément que pour les sociétés amérindiennes, modifiés leur culture matérielle.

Mais avant de discuter de ces différents facteurs (chapitre 8), le chapitre 7 s'attachera à dresser un état des lieux de l'activité de vannerie aujourd'hui dans les différentes communautés de la région. Déjà, dans les chapitres précédents je suggère ça et là que la vannerie domestique et les connaissances qui lui sont attachées vont en s'amenuisant et qu'elles deviennent de plus en plus concentrées entre les mains de certaines personnes que j'ai nommé spécialistes. La vie des communautés rurales de Guyane change, par conséquent une activité comme la vannerie évolue : autrefois exclusivement masculine, de nos jours elle se féminise chez certaines communautés mais pas dans d'autres, j'expliquerai pourquoi. Puis, bien sûr, j'aborderai la commercialisation de la vannerie, phénomène prenant une ampleur jamais connue auparavant.

Chapitre 7

La vannerie aujourd'hui en Guyane : une production disparate

Ce chapitre est consacré à la place de la vannerie aujourd'hui en Guyane en montrant le rôle des différents acteurs de cette filière. Dans une première section, je dresserai le profil des artisans vanniers guyanais localité par localité. Ce tour d'horizon permettra de mieux appréhender cette activité d'un point de vue de l'artisan. Je discuterai, notamment, de l'apparition de la vannerie féminine, conséquence de la transformation que subit cet artisanat dans le contexte socio-économique contemporain. Nous essaierons de comprendre cette apparition et pourquoi ce phénomène ne touche que les communautés de langues arawak. J'évoquerais également la profonde perte des savoirs et des pratiques que connaissent les vanneries créoles et aluku alors que pour d'autres, chez les Wayana ou les Wayãpi, cet artisanat se porte plutôt bien. Enfin, j'aborderai succinctement le cas particulier de la vannerie hmong, artisanat exotique et relativement marginal mais qui me paraît important d'évoquer, illustrant ainsi la diversité culturelle inhérente à la Guyane française contemporaine.

Enfin, la filière de vente de la vannerie en Guyane, nouvel avatar des mutations que connaît cette activité, sera analysée. J'ai identifié deux types de vente qui ne mettent pas en cause les même types de vannerie : la vente de vannerie domestique et la vente de vannerie « souvenir ». Cependant, si cette dernière forme de commercialisation n'est pas si récente puisqu'elle remonte aux premières heures de la colonisation comme en témoignent les récits de Jean de la Mousse ([1691] 2006), elle n'avait, cependant, jamais atteint l'ampleur qu'elle connaît de nos jours. On montrera que cette filière, à l'instar de l'artisanat en général, n'est que très peu structurée et largement inscrite dans une économie informelle même si une certaine organisation tend à voir le jour.

Section 1 - Vanniers et vannières de Guyane : Entre tradition et commercialisation

Comme je l'ai dit, dans le monde amérindien, la vannerie était une activité que tout homme en âge de se marier se devait de maîtriser. Aujourd'hui, si cet artisanat participe toujours de l'identité masculine, une mutation certaine s'opère. Pour autant, on constate que ces changements ne sont pas uniformes, présentant, comme je vais le montrer, des différences importantes entre les communautés. Par ailleurs, on a vu que chez les Aluku ou les Créoles, cette activité n'a jamais eu une place aussi importante que chez les Amérindiens. De plus, les femmes de ces deux communautés pratiquent cet artisanat depuis longtemps alors que chez les Amérindiens, c'est un phénomène récent rencontré uniquement chez les communautés de langues arawak. Enfin, phénomène totalement nouveau, chez les différentes communautés amérindiennes apparaissent des spécialistes de la vannerie, cette spécialisation étant plus forte chez les communautés du littoral.

Je propose ici d'exposer, communauté par communauté, la place de la vannerie. Ainsi, je rendrai compte de la vitalité de cette pratique tant du point de vue du profil des artisans que de l'utilisation des objets dans le cadre domestique.

1-1 Les vanniers du littoral

1-1-1 Des vanniers aux vannières palikur : une féminisation de l'activité

Cette communauté, de groupe linguistique arawak, est regroupée principalement dans deux grands villages : Kamuyene près du bourg de Tonate-Macouria et les quartiers d'Espérance 1 et 2 à St-Georges-de-l'Oyapock. Trois groupes beaucoup plus restreints vivent dans les communes de Régina et de Roura et dans le bas Oyapock (Trois Palétuviers). N'ayant pas travaillé avec ces derniers groupes, je n'en parlerai pas en détail. Disons simplement que l'usage domestique des vanneries semble bien se rapprocher de celui des deux autres communautés bien que la commercialisation des paniers y soit beaucoup moins importante.

Comme cela a déjà été présenté au début de cette thèse, sur 1 630 individus environ, la moitié de la population vit en Guyane française et l'autre moitié le long du fleuve Urucaua dans l'État de l'Amapá au Brésil considéré comme leur territoire ancestral (Grenand et Grenand, 1987 ; Passes, 2002). Si ce peuple vit aujourd'hui sur le littoral proche de bourgs urbains, il n'en reste pas moins qu'il continue à pratiquer sa langue et conserve encore certaines traditions tant du point de vue de l'organisation sociale que de la culture matérielle. Ainsi, une partie de la vannerie demeure présente dans les foyers de ces deux communautés. En plus de celles tressées uniquement pour la vente, j'ai recensés seulement 7 formes (sur 17 domestiques connues soit 41 % des formes répertoriées) encore utilisées domestiquement (cf. tableau 45). Ces vanneries sont employées pour la transformation du manioc en farine torréfiée ou couac (*ru kotye, ru sagubie, awagi*) mais aussi pour la pêche (*subay*), la collecte de crevette (*takes atip*), la chasse (*wasipna*), et dans une moindre mesure les danses traditionnelles (*suwgeg*). On remarque ainsi que l'essentiel de ces vanneries participe de pratiques de subsistance tenant encore aujourd'hui une place importante dans la vie des Palikur, en dépit d'une insertion grandissante dans l'économie nationale. Remarquons qu'une vannerie essentielle pour la transformation du manioc amer est absente, la couleuvre à manioc. En effet, de nos jours les Palikur n'utilisent plus cet outil qu'ils ont remplacé par la presse en bois brésilienne (cf. chapitre 1, section 2). Cependant, les hommes de plus de 40 ans savent encore tresser cette vannerie puisqu'elle était encore employée jusque dans le milieu des années 90 que ce soit à Kamuyene ou à St-Georges et qu'elle reste encore confectionnée pour la vente. Son remplacement total dans la sphère domestique fut donc relativement rapide : au début des années 1970, il n'existait pas de presse en bois chez les Palikur de Guyane (Mattioni, 1975 : 50), dans les années 80 la presse en bois fut introduite et en 2002, la couleuvre à manioc n'était plus en usage.

D'autres vanneries comme les coffrets à deux parties emboîtantes (*bâches*) ne sont plus utilisés domestiquement, à part peut-être chez les chamanes vivant à St-Georges-de-l'Oyapock ou dans les communautés vivant au Brésil. Une forme nouvelle à armature en bois inspirée de la mallette créole (cf. chapitre 2) n'est confectionnée que pour la vente. Ce qui m'emmène à aborder la vannerie commerciale omniprésente aujourd'hui dans ces communautés palikur.

Tableau 45 - Vanneries palikur utilisées domestiquement

Nom palikur	**Nom français**	**Iu**[320]
ru kotye	tamis à couac	4
awagi	éventail à feu	3
takes atip	panier à crevette	3
ru sagubie	tamis à boisson	3
wasipna	hotte temporaire	3
suwgeg	cimier en vannerie et plume	2
subay	poche à appât	2

Un observateur non averti pourrait un peu rapidement conclure que la vannerie chez les Palikur est une affaire féminine. En effet, en arrivant aux abords du village de Kamuyene, on remarque sur le bord de la route une dizaine de cabanes où s'affairent majoritairement des femmes. Elles sont en train de tresser diverses formes de paniers clayonnés qu'elles exposent ensuite afin de les vendre aux touristes ou Guyanais de passage. De même, à St-Georges-de-l'Oyapock, de nombreuses femmes tressent des paniers qu'elles vendent dans les boutiques d'artisanat ou via un membre de leur famille habitant Kamuyene, zone où les débouchés de vente sont meilleurs (cf. section 2 de ce chapitre). Cependant, comme je l'ai montré dans un précédent travail (Davy, 2002), la vannerie et le travail de l'arouman sont bien, à l'origine, des activités masculines. D'ailleurs la vannerie domestique reste jusqu'à aujourd'hui l'apanage des hommes. Les femmes ne confectionnent que les formes nouvelles comme des paniers clayonnés ou des cabas, mais en aucun cas des tamis ou autre presse à manioc. Rappelons que dans leur mythe d'origine de la vannerie, c'est un homme qui apprend à tresser les diverses formes utiles ainsi que les divers motifs les ornant.

La féminisation de cet artisanat est relativement récente puisque j'estime – les informations précises manquent - que des femmes ont commencé à tresser des paniers vers les années 1940. En effet, si Nimuendaju en 1925 constatait déjà que les Palikur confectionnaient des paniers clayonnés afin de les vendre aux Créoles, il n'a pas mentionné que les femmes partageaient cette tâche avec les hommes (Nimuendaju, 1926 : 24). De plus, comme je l'explique ailleurs (Davy, 2002 : 28), ce sont des femmes palikur de St-Georges-de-l'Oyapock qui ont commencé à organiser un tant soit peu la vente de vanneries dans les années soixante, commerce s'étant par la suite particulièrement développé à Kamuyene, et qui ira en

[320] Cet indice d'usage (**Iu**) domestique, composé de quatre classes, a été établi à partir des entretiens et relevés effectués dans les foyers :

1- Vannerie qui n'est plus utilisée domestiquement, celle-ci n'est pas présentée dans ce tableau mais peut être encore tressée pour la vente.
2- Vannerie rarement utilisée, présente rarement dans les foyers.
3- Vannerie occasionnellement utilisée, présente occasionnellement dans les foyers.
4- Vannerie régulièrement utilisée, présente dans tous les foyers.

s'accentuant jusqu'à aujourd'hui. Or, comme ces femmes des années 70 disent avoir appris la vannerie de leur mère, on peut estimer que les femmes palikur tressent ces formes depuis les années 40-50. Et si, à l'époque, les femmes tressant ces paniers devaient être marginales, ce n'est plus le cas de nos jours puisque, comme le montre les tableaux 46 et 47, elles représentent 38 % des artisans vanniers recensés. J'ai indiqué que seuls les Palikur et les Arawak-Lokono, deux groupes appartenant à la famille linguistique arawak, connaissent une féminisation de cet artisanat. Cependant les femmes arawak ne tressent pas l'arouman : à part une femme, elles ne tressent que les fibres de palmier-bâche, plante féminine, mais j'y reviendrai. Les femmes palikur tressent aujourd'hui les fibres d'arouman, plante éminemment masculine. N'ayant pas, à l'instar des femmes arawak, une plante se prêtant à la confection de vannerie et dont elles maîtrisaient la collecte et la transformation, les femmes palikur n'ont pu que se tourner vers l'arouman pour confectionner des vanneries destinées à la vente. Elles n'ont pas, je le répète, eu l'intention de remplacer l'activité de production d'outils de vannerie de leur mari ou de leur père et, de fait, elles ne les tressent toujours pas. Elles ont plutôt voulu contrôler une activité commerciale propre leur permettant une entrée d'argent. Car je pense que la motivation poussant ces femmes à maîtriser ce nouvel artisanat est essentiellement d'ordre économique.

En effet, la féminisation de cet artisanat constitue l'un des aspects de l'adaptation des Palikur à de nouveaux impératifs économiques. Ce sont plutôt les hommes qui bénéficient des opportunités permettant de gagner de l'argent grâce à des emplois salariés (légaux ou non) en plus grand nombre que les femmes ; en 2000, à Kamuyene, 20 hommes contre une seule femme exerçaient un travail salarié (Renoux *et al.*, 2000 : 8). Les hommes palikur peuvent également gagner de l'argent grâce à la vente du produit de leur chasse, la professionnalisation de cette activité étant grandissante (Grenand *et al.*, 2002 : 224). Ainsi, le seul moyen que connaissent les femmes palikur pour se procurer cet argent, hors les aides familiales, certes conséquentes, reste la vente d'artisanat. Précisons que dans un foyer les femmes conservent le quasi-monopole des aides sociales : en effet, la plupart des couples n'étant pas officiellement mariés, elles sont considérées par la loi française comme des mères célibataires, avec les avantages afférents. En 2000, à Kamuyene, 42 femmes contre 3 hommes touchaient les allocations familiales et 22 femmes contre 7 hommes le R.M.I. (Renoux *et al.*, 2000 : 8). Cependant, ce rééquilibrage endogène lié à une activité rémunératrice a été précédé par une dépendance envers les biens de consommations extérieurs, obligeant les hommes à rechercher des activités salariées, les contraignant *de facto* à consacrer moins de temps aux autres activités considérées comme traditionnelles. Ainsi, ceux-ci même s'ils conservèrent

leur prérogative sur la confection des vanneries domestiques durent laisser à leurs femmes le soin de prendre en main la fabrication et la vente de cet artisanat, complétant ainsi la vente de produits artisanaux qu'elles maîtrisaient déjà tels que les calebasses peintes ou les colliers de graines. D'ailleurs, les quelques hommes tressant des vanneries, tels que les paniers clayonnés ou bien les fameux catouri-tête, le font quand ils n'ont pas d'emploi salarié ou bien quand ils atteignent un certain âge. C'est pourquoi, n'exerçant que très peu d'emplois salariés, ce sont les femmes qui demeurent les mieux placées pour tresser et vendre des paniers dans leurs échoppes du bord de la route.

Chez les Panaré du Venezuela, dans les années 70, Henley et Mattéi-Muller (1978 : 44) observaient également un début de féminisation de l'artisanat de vannerie en raison d'une commercialisation grandissante de cette activité. De même, mais dans le sens inverse, chez les Embera du Panama, la vannerie, à l'origine féminine, attire les hommes en raisons des revenus dégagés par l'activité (Velasquez Runk, 2001). Ajoutons qu'ailleurs en Amazonie, les femmes fulni-ô, vivant dans l'État du Pernambouco au Brésil, se sont également emparées de la confection et de la commercialisation de la vannerie originellement masculine (Ribeiro, 1989 : 53). Certains remarquent que l'acculturation peut aussi être un facteur permettant de briser les tabous réglant la division sexuelle des activités de production (*ibid*.). Je ne pense pas cependant que ce facteur soit prépondérant dans l'exemple nous concernant, étant donné que la division sexuelle du travail est toujours d'actualité tant au niveau de la confection des poteries que de celle des calebasses par exemple.

Je pense plutôt que, au-delà de cette motivation économique, l'*ethos* social propre à ce groupe de langue arawak offre un facteur explicatif plus pertinent. En effet, il est important de noter que dans ces sociétés arawak, qu'elles soient palikur ou arawak-lokono, les femmes ont toujours eu un fort pouvoir de parole ; de plus, ces sociétés sont matriarcales même si chez les Palikur la descendance est patrilinéaire. Ce pouvoir du verbe concrétisé par la pratique d'une parole forte, dans le sens acoustique, a été amplement démontré dans la thèse d'Alan Passes (1998). Nimuendaju (1926 : 54) notait déjà que *« la position dominatrice de la femme palikur vis-à-vis de l'homme est certainement le phénomène qui frappe le plus dans la vie sociale de cette tribu* » et il ajoute plus loin que les femmes dirigent tout dans le foyer ; ainsi, continuatrices de leurs aînées, elles tiennent de nos jours les « cordons de la bourse ». Ainsi, je pense qu'il existe d'indéniables pré requis sociologiques offrant une possibilité d'ouverture vers cette mutation, ceux-ci consistant en une place importante de la femme dans la sphère familiale, mais également au niveau de la communauté - rappelons qu'il a existé des femmes chamanes (*ibid*. : 64). Ces facteurs favorisent ainsi, dans un contexte de modernité, une

indépendance financière des femmes palikur et arawak-lokono, indépendance plus difficile à imaginer chez les Kali'na, Wayana, Teko ou Wayãpi chez qui les hommes ont plus d'ascendant sur les femmes, ces groupes étant patriarcaux. D'ailleurs, comme je le montrerai plus bas, dans des conditions économiques similaires les femmes kali'na ne se sont pas appropriées la confection et la vente de vannerie et se contentent de commercialiser leurs poteries, leurs calebasses ou leurs perlages tandis que leurs hommes organisent eux-mêmes leur réseau de vente de vannerie.

Cette indépendance financière semble bien primordiale pour ces femmes palikur ayant un certain ascendant sur leur mari et les hommes en général, comme j'ai pu le constater sur le terrain à la suite de Nimuendaju (*ibid*.) et de Passes (1998). Même si les hommes perçoivent par le travail salarié une entrée d'argent importante, les femmes palikur par ce quasi-monopole à la fois des aides familiales et de la vente d'artisanat parviennent ainsi à maintenir cette prééminence et à éviter toute dépendance économique vis-à-vis de leur mari. Ajoutons enfin que la vente d'artisanat est aussi un bon moyen pour les Palikur n'ayant ni la nationalité française, ni un titre de séjour d'obtenir une entrée d'argent. En effet, environ la moitié des Palikur résidant en Guyane sont de nationalité brésilienne. Une maisonnée palikur se trouvant dans cette situation précaire peut ainsi cumuler les revenus de la vente de l'artisanat recueilli par le travail des femmes avec ceux obtenus par la vente de gibier ou d'un travail salarié temporaire par les hommes ; pour le village de Kamuyene, une estimation de 268 € mensuels, cumulant revenus de la chasse et vente d'artisanat, est avancée par Grenand et al. (2002 : 47) somme à laquelle s'ajoutent éventuellement les aides sociales.

Pour revenir à la sociologie des vanniers et vannières palikur, grâce au tableau 44 on observe que la moyenne d'âge des artisans est relativement basse puisqu'elle est de 45 ans. Elle est inférieure à la moyenne régionale (53 ans), calculée à partir de l'effectif des 171 artisans avec lesquels j'ai travaillé. On constate ainsi, comparé au profil des vanniers kali'na (cf. tableaux 49 et 50), qu'il existe un certain renouvellement avec 13 vanniers et vannières de moins de 40 ans. Remarquons que la moyenne d'âge des vannières est de 40 ans contre 48 ans chez les vanniers. Ainsi, on peut considérer que l'attrait de revenus liés à la vente de vannerie permet d'inciter des jeunes hommes et femmes à apprendre à tresser, tâches qu'ils apprendraient plus difficilement sinon, en raison de la scolarisation et des emplois salariés. En effet, rares sont les jeunes adolescents sachant tresser, l'apprentissage qui auparavant avait lieux vers l'âge de 12-15 ans se situe plutôt de nos jours vers les 20-25 ans pour ceux ayant le désir de tresser des vanneries. En effet, paradoxalement, si les artisans recensés savent tous tresser les vanneries commerciales, c'est-à-dire les paniers clayonnés ou

les catouri-tête, seuls 20 artisans (tous des hommes) sur 39 maîtrisent la confection de vanneries domestiques. Ceux-ci représentent seulement la moitié des vanniers palikur recensés, leur moyenne d'âge étant plus élevée, 54 ans. Ainsi, si la moyenne d'âge globale des vanniers palikur est relativement basse, 45 ans, ce sont les vannières et les vanniers ne tressant que des formes commerciales qui tirent cette moyenne vers le bas, alors que la moyenne des artisans ne tressant que des vanneries domestiques reste plus proche de la moyenne régionale. Ces données statistiques constituent de bons indicateurs explicitant la mutation de l'activité en cours.

Par conséquent, si la vannerie palikur est encore pratiquée par de nombreuses personnes, dont des femmes et des jeunes, elle l'est essentiellement à travers des formes commerciales, les vanneries domestiques, mêmes si sept sont encore en usage, n'étant plus confectionnées dans chaque foyer comme auparavant.

Tableau 46 - Liste des vanniers palikur

Nom	**Prénom**	**Age**	**Sexe**	**Localité**	**Ia**[321]
Labonte	Djalma	54	M	St-Georges	4
Lapo	Emilio	65	M	St-Georges	4
Batista	Samuel	60	M	Kamuyene	4
Labonte	Simone	45	F	Kamuyene	4
Batista	Antonia	50	F	Kamuyene	4
Felicio	Igniacio	45	M	Kamuyene	4
Batista	Raymone	45	F	Kamuyene	4
Norino	Maurice	65	M	Kamuyene	4
Batista	Luisa	45	F	Kamuyene	4
Batista	Eulina	30	F	Kamuyene	4
Batista	Mme Atipa	55	F	Kamuyene	4
Batista	José, Atipa	55	M	Kamuyene	4
Guiomet	Esther	40	F	St-Georges	3
Guiomet	Paulo Emilio	45	M	St-Georges	3
Iapara	Clément	25	M	St-Georges	3
Iapara	Euza	23	F	St-Georges	3
Martin	Amirando	25	M	St-Georges	3
Batista	Isabelle	65	F	Kamuyene	3
Batista	Manuel	53	M	Kamuyene	3
Batista	Magdalena	45	F	Kamuyene	3
Ioio	Manuel	47	M	Kamuyene	3

[321] Dans les tableaux suivants, j'ai affecté à chacun des artisans un indice d'activité (**Ia**). Il permet ainsi de mieux caractériser la pratique de cet artisanat pour chacun des vanniers ou vannières. Chaque numéro correspond à une classe d'activité que j'ai définit comme suit :

1: Ancien artisan ne pratiquant plus en raison de l'âge mais ayant bien souvent de grandes connaissances en la matière.
2: Artisan ne pratiquant pas souvent.
3: Artisan pratiquant régulièrement et commercialisant occasionnellement.
4: Artisan particulièrement actif et commercialisant une partie de sa production

Labonte	Candy	30	F	Kamuyene	3
Martin	Nineta	20	F	St-Georges	3
Michel	Albert	37	M	St-Georges	3
Narcissio	Antonio	50	M	St-Georges	3
Narcissio	Houcine	24	M	St-Georges	3
Narcissio Felicio	Marylène	35	F	St-Georges	3
Narcissio	Marianna	27	F	St-Georges	3
	Divaldo	35	M	St-Georges	3
Norino	Mauritienne	45	F	Kamuyene	2
Auguste	Roussiano	45	M	St-Georges	2
Baptista	Joseph	50	M	St-Georges	2
Ioio	Gerssant	45	M	St-Georges	2
Lapo	Manuel	35	M	St-Georges	2
Martin	Léon	50	M	St-Georges	2
Baptista	Yanis	33	M	St-Georges	2
Ioio	Alfonso	75	M	St-Georges	1
Labonte	Auguste	75	M	St-Georges	1
Norino	Louis	55	M	St-Georges	1
Moyenne d'âge	**45**				

Tableau 47 – Indice d'activité et sexe des vanniers palikur

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers à St-Georges	2	12	6	3	23	5
Nombre de vanniers à Kamuyene	10	5	1	0	16	10
Nombre de vanniers palikur	**12**	**17**	**7**	**3**	**39**	**15**
Pourcentage par catégorie	**31**	**44**	**18**	**7**	**100**	**38**

Grâce à la commercialisation de certaines formes de vanneries, on peut affirmer que la pratique de la vannerie et l'apprentissage de la transformation de la canne d'arouman est encore une occupation primordiale dans la vie quotidienne de ces communautés. Cette activité permet de conserver un savoir-faire et une pratique des savoirs naturalistes participant de l'identité palikur.

1-1-2 Une vannerie kali'na vieillissante

Les Kali'na, à l'instar des Palikur, vivent également en contact depuis plusieurs siècles avec le monde occidental, leurs villages étant de nos jours, le plus souvent, situés à proximité de bourgs urbains. Malgré tout cela, la langue et de nombreuses traditions sont toujours pratiquées. De plus, de par l'engagement de certains de leurs membres dans des associations indigénistes, leur identité est particulièrement affirmée et des projets de valorisation culturelle sont entrepris notamment par la commune d'Awala-Yalimapo. Ainsi, en dépit d'une occidentalisation économique grandissante de la société kali'na, un mode de vie et un maintien de nombreuses pratiques propres à ce peuple sont toujours d'actualité. Les Kali'na réaffirment leur identité amérindienne tout en participant à la vie sociale et politique de la Région Guyane (Collomb et Tiouka, 2000 : 124).

Les vanneries continuant à être employées régulièrement sont, sans surprise, celles liées à la transformation du manioc amer, ce peuple comme tous les autres Amérindiens de Guyane utilisant ce tubercule comme aliment de base. Les Kali'na consomment essentiellement la galette de manioc (*alepa*) et le *kachiripo*, bouillon accompagnant viandes et poissons, le *cachiri* étant toujours la boisson principale de toutes les cérémonies. Ainsi, chaque femme possède sa hotte en cloche afin de rapporter le manioc de l'abattis mais aussi le bois pour la cuisson de la galette de manioc. Car même si, le plus souvent, les ménagères possèdent une cuisinière à gaz, la préparation des aliments à base de manioc se pratique toujours sur des platines posées sur un feu de bois. Ainsi, pratiquement tous les foyers disposent d'un ou plusieurs éventails à feu (*woli-woli*), d'une couleuvre à manioc (*matapi*) et des tamis à manioc (*manale*). J'ai cependant constaté des contrastes entres les villages. Si les foyers de Terre-Rouge et de Bellevue sont bien pourvus en vanneries domestiques, la plupart des famille possédant un abattis, par contre à Awala-Yalimapo les abattis sont moins nombreux (10 % des foyers ayant un abattis d'après Félix Tiouka). Par conséquent, la plupart des jeunes femmes de ce village ne détiennent pas, en propre, de vanneries utiles à la transformation du manioc mais participent, au sein de leur parenté, à la transformation du tubercule pour ensuite partager le fruit de leurs efforts ou bien achètent les galettes de manioc à d'autres foyers. À Kourou, dans le village kali'na, rares sont les hommes tressant leurs vanneries ; les couleuvres à manioc et autres vanneries-outils pour le manioc sont achetées à des membres de la parenté dans d'autres villages kali'na (Parmantier, 2005: 39).

D’autres vanneries, comme les corbeilles à coton (*pasuwa*) sont de moins en moins tressées et seules quelques dames âgées en possèdent encore ; de même le *yamat :u* n’est plus utilisé pour le voyage ou le rangement mais est devenu un objet emblématique propre aux *p~~i~~yei* ou chamanes. Les paniers ajourés (*kolotoko imo y en~~i~~* et *tonoro y en~~i~~*) sont présents ça et là dans certains foyers, essentiellement chez les personnes d’un certain âge. Tandis que les poches ajourées (*kweke*) servent encore pour transporter les produits sur le marché de St-Laurent-du-Maroni par exemple, ce commerce de poissons boucanés et de fruits étant pratiqué par les Kali’na venant de Christiankondre et Langamankondre sur la rive surinamienne du Maroni. Les sonnailles (*kalawasi*) sont sorties lors des cérémonies de levée de deuil ou lors des veillées funèbres ; cette vannerie est par conséquent encore régulièrement utilisée mais présente uniquement dans les foyers où les femmes pratiquent les danses traditionnelles. De même, la couronne d’arouman tressé portant plumes (*umali*) n’est plus sortie que pour quelques cérémonies telles que l’intronisation des chefs coutumiers. Ainsi, 45 % (13 sur 29) des formes domestiques kali’na répertoriées sont encore en usage de nos jours.

Tableau 48 - Vanneries kali’na utilisées domestiquement

Nom kali’na	**Nom français**	**Iu**
kurukuru/pamakari	hotte en cloche	4
manale pamakari	tamis à cassave	4
woli-woli	éventail à feu	4
manale enusagala	tamis à boisson	4
matapi	presse à manioc	3
kweke	poche ajourée	3
pasuwa	corbeille à coton	2
kalawasi	sonnailles	2
kolotoko imo y en~~i~~	panier à œuf	2
tonoro y en~~i~~	panier à oiseau	2
umali	couronne à plumes	2
yamat :u	coffret	2

D’autre part comme je l’ai évoqué dans le premier chapitre, des hommes se spécialisent dans la confection et dans la vente intracommunautaire de vanneries utiles telles que tamis, hotte ou *couleuvre* à manioc. Ainsi, à Terre-Rouge, un homme, Winfred Banda, tresse de nombreuses hottes en cloches en liane (*kurukuru* et *pamakari*) afin de les vendre (entre 10 et 15 €) à des foyers de son village et des alentours, où l’homme ne sait pas tresser ou bien n’a plus le temps de le faire en raison d’un travail salarié. Certains Noirs Marrons, Paramaka ou Ndjuka vivant dans la région, peuvent également se fournir en tamis ou couleuvre à manioc chez les Kalin’a du bas Maroni. Dans les villages comme Awala-Yalimapo, Bellevue ou même les villages surinamiens de Christiankondre et

Langamankondre, le même phénomène s'observe : des hommes, le plus souvent originaires du Surinam, vendent des vanneries utiles à la transformation du manioc. Ressort ici le facteur important de la nationalité des artisans, comme l'a déjà souligné Cousseau (1999) dans son travail sur le commerce de l'artisanat en bois chez les populations Noirs Marrons de Guyane, les artisans les plus actifs étant ceux n'ayant pas la nationalité française. En effet, certains d'entre eux de par leur précarité financière mais également, bien souvent, en raison de leur meilleure connaissance des techniques artisanales se spécialisent dans la vente d'artisanat.

D'autres part, chez les Kali'na, en plus de la vente à l'intérieur de leur communauté, quelques artisans vanniers se sont spécialisés dans la confection de pochettes en arouman (*makoki*). Celles-ci sont vendues dans divers magasins de souvenirs de Cayenne, de Sinnamary ou de Kourou. Ces quelques artisans vivent principalement à Bellevue et je m'y attarderai plus longuement dans la section suivante. Ces vanneries sont depuis près de 150 ans prisées par les Créoles comme pochettes de soirée des femmes, des petits *makoki* (*pagra* en créole) demeurent également prisés pour offrir les dragées de certains baptêmes.

Le tableau 49 montre une moyenne d'âge particulièrement élevée des vanniers kali'na puisqu'elle atteint 62 ans, presque 20 ans de plus que celle des Palikur et bien supérieure à la moyenne régionale (53 ans). Contrairement à la relative jeunesse des vanniers palikur, les vanniers kali'na sont bel et bien vieillissants et la relève ne semble pas assurée car je n'ai rencontré qu'un seul vannier de moins de 40 ans. De plus, on peut remarquer que plus de 70 % (cumulant les pourcentages des catégories d'Ia 3 et 4) des vanniers palikur pratiquent régulièrement cet artisanat (cf. tableau 47) contre 40 % des vanniers kali'na (cf. tableau 50). Ainsi, malgré un corpus de connaissance sur cet artisanat bien conservé chez les Kali'na (41 motifs recensés et 28 formes connues), de moins en moins de vanneries sont utilisées et surtout, les hommes maîtrisant leur confection et les dessins les ornant sont de plus en plus âgés. De fait, le relais de la génération de ces artisans risque de ne pas être assuré ; néanmoins je pense que la commercialisation de *makoki*, décorés de motifs ornant auparavant d'autres formes, est un facteur permettant la sauvegarde du corpus graphique. Cependant, comme on en rediscutera dans le chapitre suivant, certaines formes de commercialisation peuvent également être *a contrario* un facteur d'uniformisation et d'appauvrissement de ce même corpus graphique.

Tableau 49 - Liste des vanniers kali'na

Nom	Prénom	Age	Sexe	Localité	Ia
Ariwanari	Ruben	48	M	Awala-Yalimapo	4
Banda	Winfred	75	M	Terre-Rouge	4
Tapoka	Reinhardt	51	M	Terre-Rouge	4
Kouyouri	Jean-Pierre	50	M	Bellevue	4
Bois-blanc	Effilié	60	M	Bellevue	4
Lieutenant	Joseph	75	M	Awala-Yalimapo	3
Therese	Romuld	84	M	Awala-Yalimapo	3
Kajirale	Fidelius	61	M	Awala-Yalimapo	3
Winkë		70	M	Awala-Yalimapo	3
Malayawale	Kissberg	55	M	Terre-Rouge	3
Kouyouri	Henri	45	M	Bellevue	3
François	Charles	70	M	Bellevue	3
Blaise	M	89	M	Awala-Yalimapo	2
Stioura	Yann	50	M	Awala-Yalimapo	2
Rosenberg	Beni	45	M	Terre-Rouge	2
Nassia	Pollux	50	M	Terre-Rouge	2
Akim		60	M	Terre-Rouge	2
Bronze	Grand-père	70	M	Bellevue	2
Tome	Claude	45	M	Bellevue	2
Stioura	Eric	28	M	Bellevue	2
Tome	Augustin	65	M	Bellevue	2
Péca	Gratien	55	M	Bellevue	2
Selali	Marcel	59	M	Bellevue	2
Louis	Jean-Jacques	45	M	Bellevue	2
Kouyouri	Ludje	70	M	Bellevue	1
Kouyouri	Philibert	75	M	Bellevue	1
St jura	Alphonse	70	M	Bellevue	1
Waya	Justin	72	M	Bellevue	1
Paul	Carlo	80	M	Bellevue	1
Moyenne d'âge	**62**				

Tableau 50– Indice d'activité et sexe des vanniers kali'na

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers à Bellevue	2	2	7	5	16	0
Nombre de vanniers à Awala-Yalimapo	1	4	2	0	7	0
Nombre de vanniers à Terre-Rouge	2	1	3	1	7	0
Nombre de vanniers kali'na	**5**	**7**	**12**	**6**	**30**	**0**
Pourcentage par catégorie	**17**	**23**	**40**	**20**	**100**	**0**

Ainsi, alors que la céramique des Kali'na semble connaître un nouvel essor (Tricornot, 2005 : 21), leur vannerie ne semble pas suivre cette voie et une volonté de favoriser un certain dynamisme serait nécessaire afin de maintenir et de valoriser cet artisanat d'une grande richesse dont la connaissance est encore détenue par des artisans malheureusement de plus en plus âgés.

1-1-3 Une vannerie arawak novatrice

Avec les Kali'na et les Palikur, les Arawak-Lokono constituent le troisième peuple amérindien vivant sur le littoral. Ils vivent principalement dans les villages de Ste-Rose-de-Lima à Matoury non loin de l'agglomération de Cayenne ainsi qu'à Balaté prés du bourg de St-Laurent-du-Maroni dans l'ouest du département. De plus, trois hommes arawak vivent avec des femmes kali'na dans le village de Bellevue et confectionnent activement des vanneries commerciales. Je n'ai pas eu la possibilité de travailler dans la communauté de Ste-Rose-de-Lima, mes remarques sur la vannerie arawak-lokono ne sont donc valables que pour la communauté de Balaté.

La proximité du bourg de St-Laurent entraîne une urbanisation très perceptible du mode de vie pour de nombreux foyers arawak de Balaté. De plus, la situation de ce village, trop proche du bourg de St-Laurent, ne permet pas d'ouvrir des abattis et donc de produire soi-même son manioc, ce qui limite l'utilisation et donc la confection des nécessaires outils en vannerie, que le lecteur dorénavant connaît bien. Néanmoins, si seule une dizaine de familles possèdent un abattis dans la Zone de Droit d'Usage située à 20 kilomètres du village, une proportion grandissante de ces foyers veulent se réapproprier cette zone afin d'y ouvrir leurs propres abattis (Guyon, 2003).

Tableau 51 - Vanneries arawak utilisées domestiquement

Nom arawak	**Nom français**	**Iu**
manari	tamis à farine	3
wari wari	éventail à feu	3
manari	tamis à boisson	3
wayari	hotte en liane	3
joro	presse à manioc	3

Ainsi, l'utilisation de vanneries domestiques est restreinte aux quelques familles possédant une zone de culture. Chez les Arawak-Lokono, les seules vanneries domestiques recensées sont celles ayant trait à la transformation du manioc amer (cf. tableau 51). C'est donc seulement 30 % (5 sur 17) des formes arawak répertoriées qui sont encore utilisées de nos jours, faisant de ce groupe celui employant le moins de vanneries parmi les Amérindiens de Guyane. De moins en moins d'hommes de Balaté savent tresser ces outils en arouman, ce qui oblige certaines familles à les acheter sur le marché à Albina, ville surinamienne faisant face à St-Laurent-du-Maroni, à des artisans kali'na de Terre-Rouge ou bien à d'autres Arawak-Lokono du Surinam. Seuls six hommes de Balaté, dont un décédé depuis la période

où mes enquêtes ont été menées, savent tresser des vanneries en arouman (cf. tableau 52). Et les rares fois où ils exercent leur talent, c'est uniquement pour un besoin domestique : tresser un éventail, une hotte en liane… Aucun jeune homme, les moins âgés ayant 40 ans, ne connaît le travail de la vannerie en arouman.

Or, si la vannerie en arouman n'est plus que très peu pratiquée par les Arawak-Lokono de Guyane française, contrairement à celle du Surinam ou du Guyana particulièrement active (Andel, 2000a: 201), par contre une nouvelle forme de vannerie relativement récente et originale occupe un certain nombre de femmes de Balaté.

Tableau 52 - Liste des vanniers arawak

Nom	**Prénom**	**Age**	**Sexe**	**Localité**	**Ia**
Karwafudji	Rudolf	46	M	Bellevue	4
Jubithana	Yvonne	50	F	Balaté	4
Andries	Evy	45	F	Balaté	4
Andrew	Elsie	45	F	St-Laurent	4
Karwafudji	Richard	45	M	Bellevue	3
Sabaio*	Cyril	40	M	Balaté	3
Andrew	Marie	60	F	Balaté	3
Edwine	June	33	F	Balaté	3
Johanis	Sylvina	60	F	Balaté	3
Karwafudji	Glenn	45	M	Bellevue	2
Macklena	Elisabeth	40	F	Balaté	2
Esline	Michel	40	M	Balaté	2
Jubithana	Hugo	40	M	Balaté	2
Wyngaarde	M	65	M	Balaté	2
Biswana	Léon	65	M	Balaté	1
Sabaio	Henri	50	M	Balaté	1
Moyenne d'âge	**48**				

J'ai pu recenser sept femmes (cf. tableau 52) tressant et vendant régulièrement leurs paniers constitués de fibres de palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) qui sont depuis très longtemps préparées par les femmes arawak afin de confectionner les hamacs. Comme je l'ai déjà expliqué, ce palmier est la plante féminine par excellence (cf. chapitre 4 et 5). Cependant, ces nouvelles vanneries sont originales à plusieurs titres : d'une part la matière première utilisée n'est guère employée dans la vannerie de Guyane française ou plus largement du Plateau des Guyanes contrairement à d'autres parties d'Amazonie comme le sud de l'Amazone où les fibres et les pétioles sont couramment tressés (Ribeiro, 1986 :254) ; d'autre part ces fibres sont tressées avec une technique absente du Plateau des Guyanes, celle dite spiralée cousue.

En fait, c'est dans les années 60-70 qu'une amérindienne venant du Canada (sûrement liée à un mouvement évangéliste, religion aujourd'hui très présente chez les Arawak-Lokono) se rendit dans des villages du Guyana (Orealla sur le fleuve Corentyne et Moreko Bay Village notamment) ainsi qu'à Georgetown et, observant les femmes travaillant les fibres de ce palmier pour en faire des hamacs, leur suggéra qu'elles pouvaient également les tresser afin d'obtenir des paniers. Elle leur apprit ainsi la technique spiralée cousue (*coiled basketry*) couramment employée en Amérique du Nord (Mason, [1904] 1988 : 84). Par la suite, à l'aide de catalogues et de formations ayant lieu à l'école et dans le cadre missionnaire évangélique, les jeunes femmes arawak de différents villages du Guyana apprirent cette technique et créèrent de nombreuses formes. Aujourd'hui, au Guyana, il existe un commerce de paniers et de hamacs pour touristes dont la production provient majoritairement des villages de Moruca (Santa-Rosa), Santa Mission (Demerara) et St. Cuthberts (fleuve Mahaica) (Andel, 2000a : 200). En Guyane française, cette technique a été introduite par quelques femmes du Guyana (Marie Andrews, Sylvina Johanis, Evie Andries) ayant émigré à Balaté dans les années 80. Ce sont ces femmes qui enseignèrent ce type de vannerie aux autres. Et, jusqu'à aujourd'hui, ces femmes originaires du Guyana et leurs filles, restent celles tressant et commercialisant, majoritairement, leurs vanneries en fibres de palmier. La plupart des vannières vendent par le bouche à oreille ou laissent en dépôt leurs ouvrages dans quelques boutiques du littoral (Cayenne, St-Laurent ou Kourou). Cependant, une femme a, fait rare, monté sa propre entreprise (SIA) et a dû s'inscrire à la Chambre des métiers en tant qu'artisan afin de pouvoir participer à différentes foires mais surtout afin de tenir un stand au Marché de St-Laurent. Ainsi, depuis quelques années, Elsie Andrew crée et vend ses vanneries en palmier-bâche ainsi que des hamacs ; elle est particulièrement active et participe à divers salons en Guyane : du tourisme, du développement local…

Par ailleurs, il existe également des vanniers arawak vendant leur production de vannerie en arouman. Ils tressent principalement des pochettes en arouman ou *makoki* qu'ils vendent aux magasins de souvenirs de Cayenne. Il s'agit essentiellement de trois artisans vivant à Bellevue, les frères Karwafudji dont un est toujours actif en ce moment, ainsi que deux artisans de Balaté (Cyril Sabaio et Michel Elsine) qui ont, par le passé, également vendu de nombreuses vanneries.

Tableau 53 – Indice d'activité et sexe des vanniers arawak

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers à Bellevue	1	1	1	0	3	0
Nombre de vanniers de Balaté	3	4	4	2	13	7
Nombre de vanniers arawak	**4**	**5**	**5**	**2**	**16**	**7**
Pourcentage par catégorie	**25**	**31**	**31**	**13**	**100**	**44**

Ainsi, à l'instar de la vannerie palikur, ce sont bien les femmes qui ont redonné un certain dynamisme à cet artisanat en créant un style nouveau. Elles représentent d'ailleurs 44 % des artisans vanniers recensés, et plus de la moitié des vanniers de Balaté. Et ce sont bien ces vannières qui s'avèrent les plus dynamiques puisqu'elles représentent plus de 66% des artisans réguliers (6 femmes sur les 9 ayant un Ia de 3 et 4). La moyenne d'âge des vanniers et vannières de Balaté est moins forte que la moyenne régionale puisqu'elle s'élève à 48 ans ; cependant, aucun jeune artisan ne s'intéressant à cette activité, il n'existe pas actuellement de renouvellement pour cette population d'artisans. Tout ceci laisse à penser que la vannerie en arouman arawak-lokono ne risque pas de se maintenir en Guyane française, ce qui n'est, semble-t-il, pas le cas au Surinam ou au Guyana. De même, la vannerie en palmier-bâche ne connaît pas non plus le dynamisme de celle du Guyana. Toutefois, les divers projets de valorisation de la ZDU de Balaté pourraient entraîner de nouveau besoins en vanneries domestiques. Et, couplé avec une meilleure organisation de la filière artisanale en Guyane le dynamisme de cette communauté pourrait également enrayer ce déclin.

1-1-4 La vannerie créole : un artisanat en sursis

Si chez les Amérindiens du littoral, la vannerie a subi, et subit toujours, de profonds bouleversements, la vannerie créole, témoignant d'un mode de vie rural antérieur n'est pas non plus épargnée. J'ai mené mes enquêtes dans trois bourgs ruraux enclavés de Guyane : Saül, Ouanary et Kaw où l'on pouvait s'attendre à une survie de l'activité. Ceux-ci demeurent les vestiges d'un style de vie rural créole aujourd'hui en voie de disparition ; d'ailleurs ce sont en grande partie dans ces communes de Régina (dont fait partie Kaw), de Ouanary ou de Mana que la créolité rurale guyanaise et ses traditions se sont forgées (Jolivet, 1982). L'agriculteur créole, à l'instar des peuples amérindiens et marrons, était à même de confectionner la case de la famille, le canot et les divers ustensiles nécessaires à la

transformation du manioc, tout un savoir-faire étant transmis de génération en génération (Mam-Lam-Fouck, 2002: 144). Cependant, celui-ci a commencé à être mis à mal par l'exode rural, commencé au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, et qui n'a pas diminué depuis. Il a ainsi considérablement réduit la population de ces petits bourgs (Orru, 2001 : 136). Le mode de vie des Créoles s'urbanisant, les pratiques agricoles et artisanales anciennes tombent d'autant plus en désuétude. Ainsi, aujourd'hui, Kaw reste le seul lieu où la vannerie créole est encore la plus pratiquée et utilisée domestiquement, cinq artisans (sur une cinquantaine d'habitants) y ont été recensés tandis qu'un seul vannier continue à exercer à Ouanary, deux à St-Georges-de-l'Oyapock et deux à Saül (cf. tableau 55). Dans les autres communes de Guyane, il existe ça et là des artisans, âgés, isolés comme à Iracoubo, Montsinéry, Régina ou Mana mais il ne m'a pas été donné l'occasion de les rencontrer.

Dans les villages où j'ai enquêté, six vanneries domestiques sont occasionnellement à rarement utilisées soit 38 % (6 sur 16) des vanneries créoles répertoriées (cf. tableau 54). Ainsi, à Saül quelques hommes se servent encore de hottes en liane pour aller à la chasse ou à l'abattis. Dans le passé, d'autres vanneries comme les outils pour transformer le manioc ou les coffres en arouman étaient confectionnées à Saül mais elles ne sont plus présentes que dans la mémoire des anciens. Par contre, dans le village de Kaw les paniers clayonnés pour rapporter les produits de l'abattis ainsi que le tamis à manioc restent encore en usage. La couleuvre à manioc créole ne semble plus employée depuis une vingtaine d'années alors qu'elle l'était encore dans les années 70 tant à Mana qu'à Ouanary (Jolivet, 1971: 45, 1972). Les Créoles confectionnant encore du couac ont tous adopté la presse en bois brésilienne. Il ne semble plus exister qu'un seul homme à Kaw sachant tresser la couleuvre créole, dont un exemplaire est exposé à la Maison de la Réserve Naturelle de Kaw.

Tableau 54 - Vanneries créoles utilisées domestiquement

Nom créole	**Nom français**	**Iu**
katouri-do	hotte en liane	3
panye	panier agricole	3
woli woli	éventail à feu	2
manaré	tamis à farine	2
katouri-têt	chapeau	2
pagra	pochette	2

Le *katouri-têt*, à Kaw comme à Ouanary, est également porté pour se protéger de la pluie ou du soleil. Ce chapeau, appartenant plutôt de nos jours au folklore guyanais, couvre aussi la tête de certaines vendeuses du marché de Cayenne et décore de nombreux intérieurs guyanais. D'ailleurs, M. Cippe de Ouanary est le dernier à encore tresser le véritable *panãku*

créole, c'est-à-dire le *katouri-têt* allongé en forme de pirogue renversée, les artisans de Kaw ne tressant que celui dit *katouri-chinois* de forme ronde et pointue.

Le *pagra* complète toujours la tenue de femmes créoles lors de certaines occasions telles que baptêmes, mariages, messes ou autres festivités. Il n'est, par contre, plus confectionné par les vanniers créoles, des vanniers palikur, kali'na et arawak en étant aujourd'hui les seuls producteurs. Ces pochettes sont vendues le plus souvent pas les boutiques de souvenirs de Cayenne comme on le verra dans la section suivante.

À St-Georges-de-l'Oyapock, une association soutenue par la Mairie et pilotée par M^{elle} Roger essaie, à l'aide d'ateliers de réinsertion pour les titulaires du RMI, de relancer la vannerie en s'inspirant tant du savoir palikur que créole. Un homme, M. Grégoire, enseigne à des volontaires comment tresser le coffre créole (*pagara*), le *goli* ou le *réservoir*. Il est peut-être un des derniers à maîtriser la confection du *pagara* créole.

Les vanniers créoles connaissent l'une des moyennes d'âge la plus forte de Guyane, 62 ans. Je n'ai rencontré aucun jeune sachant tresser. À part l'association culturelle de St-Georges, l'apprentissage de cet artisanat n'existe plus. Même à Kaw, aucun jeune n'apprend plus le savoir de ses aînés, la plupart d'entre eux partant dans l'agglomération cayennaise attirés par le mode de vie urbain.

Tableau 55 - Liste des vanniers créoles de Guyane française

Nom	**Prénom**	**Age**	**Sexe**	**Localité**	**Ia**
Joseph	Bertie	65	M	Kaw	4
Joseph	Hélène	60	F	Kaw	4
Victor	Victor	50	M	Kaw	3
Joseph	Maurice	65	M	Kaw	3
Cippe	M	74	M	Ouanary	3
Roger	Melle	45	F	St-Georges-de-l'Oyapock	3
Charles	Philippe	35	M	Saül	2
Timan	M	84	M	Saül	2
Grégoire	M	75	M	St-Georges-de-l'Oyapock	2
Brassé	Rodor	62	M	Kaw	2
Nono	M	71	M	Saül	1
Moyenne d'âge	**62**				

Tableau 56 – Indice d'activité et sexe des vanniers créoles

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers de Kaw	2	2	1	0	5	1
Nombre de vanniers de Ouanary	0	1	0	0	1	0
Nombre de vanniers de St-Georges-de-l'Oyapock	0	1	1	0	2	1
Nombre de vanniers de Saül	0	0	2	1	3	0
Nombre de vanniers créoles	**2**	**4**	**4**	**1**	**11**	**2**
Pourcentage par catégorie	**18**	**36**	**36**	**9**	**-**	**18**

Comme le montre les tableaux 55 et 56, les artisans les plus actifs (Ia de 3 et 4) ont majoritairement plus de 60 ans et représentent 54 % de la population des vanniers, ne constituant, cependant, qu'un effectif de 6 personnes… Seules deux femmes pratiquent la vannerie créole, dont une relativement jeune de 45 ans (M^{elle} Roger) dont les activités se déroulent strictement dans le cadre d'une production à destination commerciale. Seuls les artisans de Kaw et de Saül tressent des vanneries pour leur usage domestique mais également dans le cadre d'une vente locale aux touristes. Le village de Kaw est en effet intégré au parcours des rares « tour operators » organisant des visites dans le fameux marais de Kaw connu pour sa biodiversité élevée. Ainsi, le tourisme dans ce bourg isolé permet une vente d'artisanat local, vente marginale certes mais qui, je le pense, permet de maintenir une pratique en perte de vitesse.

La vannerie créole est véritablement un artisanat en sursis qui risque de disparaître pour ses usages domestiques d'ici une décennie. Elle deviendra ainsi uniquement un artisanat folklorique témoignant d'un mode de vie révolu, car seule sa commercialisation permettra de maintenir des techniques et un savoir-faire originaux.

1-2 Les vanniers de l’intérieur

Contrairement aux populations localisées sur le littoral, les populations de l’intérieur - c'est-à-dire celles vivant le long des fleuves Maroni ou Oyapock- connaissent encore de nos jours des systèmes de production largement basés sur des activités comme la pêche, la chasse et surtout l’agriculture sur brûlis, à l’exception notable toutefois des Aluku. Certes, ayant majoritairement acquis la nationalité française, les Amérindiens touchent également les allocations de l’Etat mais cette entrée de numéraire sert principalement à l’achat de produits manufacturés indispensables à la chasse, la pêche et la cuisine comme les fusils, les cartouches, les hameçons, filets, moteurs de pirogues, pirogues (essentiellement pour les Amérindiens de l’Oyapock), essence, sabres d’abattis, marmites, casseroles… L’achat régulier de nourriture « exotique », dans le cas des Amérindiens est encore marginal à part pour des denrées particulières comme le sucre, le sel ou l’alcool. Ainsi, les Amérindiens restent encore attachés à un mode de vie ayant pour base l’exploitation de leur environnement. Le cas des Aluku est particulier, car même s’ils continuent à pratiquer l’agriculture, produire du couac et secondairement chasser et pêcher, leur mode de vie tourné vers le salariat, le transport et l’extraction de l’or a incorporé de façon beaucoup plus massive des aliments occidentaux et les produits manufacturés (Hurault, 2000; Orru, 2001). Ainsi, la vannerie amérindienne du sud de la Guyane est, comme je vais le montrer, encore vivante et dynamique alors que celle des Aluku se rapproche davantage du cas créole décrit plus haut.

1-2-1 La vannerie teko : un artisanat à valoriser

Le peuple teko vit à la fois sur le haut Maroni et sur le moyen Oyapock- bas Camopi, sa population étant ainsi scindée en deux, sans être totalement séparée, et côtoie à la fois les cultures wayana et apalai du Maroni et wayãpi de l’Oyapock. Comme je l’ai déjà signalé, les Teko constitue le peuple amérindien de Guyane le plus faible numériquement et sont bel et bien de véritables rescapés de l’hécatombe démographique ayant affecté les populations indigènes d’Amazonie.

La vannerie teko est celle qui, chez les Amérindiens du Sud, est aujourd’hui la plus pauvre en diversité de formes répertoriées (26). Sur ce nombre de formes recensées auprès des artisans, seul un petit nombre est encore utilisé dans les foyers teko (cf. tableau 57) puisqu’ils

ne se servent que de 12 formes soit 46 % des vanneries totales. La vannerie teko subit, depuis une trentaine d'années, une profonde érosion de l'utilisation domestique et des savoirs techniques et botaniques artisanaux qui demeurent cependant sans commune mesure avec celle observée chez les populations du littoral. On remarque que ce sont toujours les sempiternels outils indispensables à la transformation du manioc amer qui constituent les vanneries les plus utilisées. Les vanneries destinées à la cueillette, la chasse ou la pêche restent également toujours prisées (*watsey waita, tzolo, pilapihika*) ainsi qu'une vannerie à usage rituel[322].

Tableau 57 - Vanneries teko utilisées domestiquement

Nom teko	**Nom français**	**Iu**
tapekwa paku luwadj	éventail à feu queue de paku	4
tepitzi	presse à manioc	4
tzimbo waita	hotte ouverte en liane	4
ulupẽhem ea'imã'ẽ	tamis serré	4
ulupẽhem ea'uhumã'ẽ bedju	tamis à cassave	4
witu	natte à manioc	4
kadzala	panier ajouré	3
watsey waita	hotte temporaire en feuille de wassay	3
tzolo	poche temporaire	3
pilapihika	épuisette	2
tapia'i elupa.	bande pour imposition de fourmis	2
ulupẽhem ea'uhumã'ẽ kwaki	tamis pour le couac	2

Sur le haut Maroni, les Teko vivent mélangés et souvent inter-mariés avec les Wayana. L'influence de ces derniers est devenue prépondérante depuis une génération, les artisans tressant de plus en plus avec des techniques wayana. Seuls les couleuvres et les éventails sont encore tressés à la manière teko. Dans les villages de ce fleuve, seuls deux Teko connaissant véritablement la vannerie de leur peuple, les formes teko disparaissant petit à petit au profit des formes wayana. Yalali Panapuy est un des rares Teko[323] à savoir encore tresser le panier-tatou et tresse aussi de très belles couleuvres teko. S'il les confectionne suivant la forme propre à son ethnie il peut également utiliser des points de vannerie wayana comme *alama uponpë* montrant ainsi l'interpénétration des techniques entre ces peuples partageant les mêmes lieux de vie. À Camopi, il n'existe qu'un seul artisan teko, Takuluman, vendant occasionnellement son artisanat. Et, avec Joachim

[322] Il s'agit de l'imposition des fourmis aux jeunes filles ayant leurs premières menstrues qui continue à être pratiquée par ce peuple et par les autres Amérindiens du sud de la Guyane.
[323] Yalali est né d'un père wayana et d'une mère teko, comme un grand nombre d'habitants de Kayodé.

Panapuy, Joseph Chanel ainsi que le grand-père Monnerville[324], il fait partie des meilleurs connaisseurs de la vannerie teko de la commune. Ainsi, un faible nombre de vanniers connaît bien cet artisanat.

Je tiens à préciser que les tableaux 58, 61 et 64 listant les informateurs amérindiens du sud de la Guyane, ne comportent pas tous les artisans mais seulement les principaux et/ou les meilleurs connaisseurs de la vannerie. En effet, contrairement aux vanniers du littoral, beaucoup moins nombreux, tous les hommes amérindiens wayana, apalai, wayãpi et teko en âge de se marier maîtrisent encore un savoir-faire de base. Cette réalité s'inscrit plus largement dans la persistance (même si elle est battue en brèche par le salariat) de la division sexuelle ancienne du travail. Par conséquent, si tous les vanniers les plus renommés et les plus actifs ont été rencontrés ainsi qu'un maximum d'autres pères de famille, ces tableaux non exhaustifs constituent cependant un profil pertinent des vanniers de ces peuples. Si les moyennes d'âge, obtenue par cette méthode, peuvent être considérées comme légèrement plus élevées que la réalité, elles restent cependant représentatives.

Le tableaux 58 montre qu'il existe de jeunes vanniers teko et que, pour peu qu'ils acquièrent toutes les techniques de leurs aînés, la transmission du savoir sera maintenue. Cependant la moyenne d'âge relativement basse des vanniers teko ne doit pas cacher la réalité : la vannerie teko n'est plus maîtrisée que par un faible nombre d'artisans. Si la plupart des hommes adultes teko de Camopi de plus de trente ans savent encore tresser tamis, hotte, éventail à feu, natte, épuisette et poche, rares sont ceux qui tressent encore la presse à manioc ou les autres formes citées au chapitre 2. L'érosion du savoir est encore plus grande chez les jeunes hommes de Camopi. En effet, ils sont peu à connaître encore l'art de la vannerie. La scolarisation contrariant l'apprentissage des techniques endogènes et l'intrusion de la monétarisation permettant l'achat de produits manufacturés sont les principaux facteurs directement liés à cette perte de savoir. Même si, comme je l'ai déjà abordé plus haut, le goulot démographique qu'a connu ce peuple il y a un demi-siècle doit être un facteur initial non négligeable.

[324] Cet homme est malheureusement décédé quelques mois avant la soutenance de cette thèse.

Tableau 58 - Liste des vanniers teko

Nom	**Prénom**	**Age**	**Localité**	**Ia**
Switman	André, Takuluman	45	Camopi	4
Panapuy	Yalali	48	Kayode	3
Chanel	Joseph	50	Camopi	3
Monnerville	Francis	40	Camopi	3
Panapuy	Joachim, Tekelelupa	60	Camopi	3
Paul	Vincent	29	Camopi	3
Petitpied	Éric	18	Camopi	3
Yapata	Claude	29	Kayode	2
Panapuy	James	29	Camopi	2
Monnerville	Grand père	70	Camopi	1
Moyenne d'âge		**42**		

Tableau 59 – Indice d'activité et sexe des vanniers teko

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers de Camopi	1	5	1	1	8	0
Nombre de vanniers du haut Maroni	0	1	1	0	2	0
Nombre de vanniers teko	**1**	**6**	**2**	**1**	**10**	**0**
Pourcentage par catégorie	**10**	**60**	**20**	**10**	**100**	**0**

Notons qu'il existe à Camopi de nombreuses unions matrimoniales entre Wayãpi et Teko, comme sur le Maroni avec les Wayana mais la distinction entre les communautés demeure. Cette proximité de vie imprègne cependant la culture matérielle et il n'est pas rare de voir un Teko tresser des vanneries avec des techniques wayãpi. Néanmoins, c'est à Camopi que se tresse encore l'essentiel de la vannerie teko. Sur le Maroni, les Teko, bien davantage mélangés avec les Wayana, ne tressent quasiment plus que de la vannerie wayana.

La vannerie teko étant sans conteste celle qui subit le plus de pertes, il serait urgent d'aider à relancer cet artisanat afin de sauver les savoirs encore présents chez quelques artisans[325] comme le suggèrent quelques individus particulièrement dynamiques de Camopi.

[325] Plus largement, c'est tout l'artisanat et la culture teko qui demeurent dans cette situation et mériteraient que l'on fournisse un effort particulier pour les sauver de leur naufrage imminent.

1-2-2 La vannerie wayãpi : un artisanat dynamique

La vannerie des Wayãpi de Guyane est beaucoup plus vivante que celle des Teko. Nous avons déjà signalé plus haut qu'ils tressaient 31 formes, 25 motifs dont 24 encore régulièrement et qu'ils utilisent 53 espèces de plantes. Si c'est bien à Trois-Sauts que la vannerie wayãpi est encore la plus dynamique, celle de Camopi connaît également une bonne vitalité avec beaucoup d'artisans en activité. Tous les Wayãpi de la commune de Camopi sont de nationalité française, à l'exception de quelques adultes de Trois-Sauts : ceux-ci, venus du Brésil depuis une vingtaine d'années, n'ont pas encore acquis la nationalité française, tous les autres l'ayant obtenue de 1970 à 1980.

À Camopi, les foyers wayãpi emploient toujours un grand nombre de vanneries (24 formes sur 37) soit 65 % des formes wayãpi répertoriées. De même au niveau des motifs, nombreux sont ceux encore connus et tressés régulièrement. La pratique de la vannerie est particulièrement active et tout homme maîtrise l'art de tresser les formes principales liées au manioc. À Trois-Sauts, le nombre des vanneries domestiques est légèrement supérieur à celui cité pour les Wayãpi de Camopi. J'ai recensé 27 formes utilisées sur les 37 connues (cf. chapitre 2) soit 73 % des formes wayãpi répertoriées. En effet, sur le haut Oyapock, certaines femmes se servent encore de la corbeille à farine (*panakali*) ainsi que de deux paniers ajourés (*sirita* et *pisukwa*) que je n'ai pas observés à Camopi. Par conséquent, les Wayãpi de Trois-Sauts mais aussi de Camopi demeurent, en Guyane, la communauté utilisant le plus grand nombre de vanneries dans sa vie quotidienne. C'est également parmi eux que l'on peut rencontrer le plus grand nombre de vanniers, surpassant même les Wayana. Tous les jeunes hommes wayãpi de moins de 35-40 savent confectionner tamis, éventails, hottes et autres paniers ou nattes qu'ils décorent de plusieurs motifs ; par contre plus rares sont ceux pouvant tresser une couleuvre. Enfin, la plupart des hommes de plus de 40 ans savent tresser la majorité des vanneries ; ceci reste cohérent avec le pattern d'acquisition de savoir, car ce n'est qu'après 30 ans qu'un homme wayãpi est considéré maître des savoir-faire propres à sa communauté.

Tableau 60 - Vanneries wayãpi utilisées domestiquement

(les vanneries uniquement recensées à Trois-Sauts sont marquées d'un *)

Nom wayãpi	**Nom français**	**Iu**
mitu	natte à manioc	4
pinolu'ã panãkũ	hotte ouverte en comou	4
tapekwa iwalalamã'ẽ	éventail à feu à petites rayures	4
tapekwa kaliakuapekãnge	éventail à feu "omoplate de daguet"	4
tapekwa upiwa	éventail à feu à mailles droites	4
tepisi	presse à manioc	4
ulupẽalasukawa	tamis pour la grosse cassave	4
ulupẽanã	tamis serré	4
ulupẽtea'i	tamis à cassave	4
~~i~~lik~~i~~l~~i~~tea'u	panier ajouré à gros yeux	4
~~i~~lik~~i~~l~~i~~toa'i	panier ajouré "nid d'oiseau"	3
~~i~~pe~~i~~	poche temporaire	3
k~~i~~'~~ĩ~~y moka'ĩnga	panier à piment	3
simo panãkũ	hotte ouverte en liane	3
tapekwa tapia'ilena	éventail à feu "emplacement des fourmis"	3
tapekwa teyusinge	éventail à feu "museau du tejou"	3
wasey panãkũ	hotte temporaire en feuille de wassay	3
watula	panier à mailles serrées	3
*sirita**	panier à fines mailles ajourées	3
wilika	épuisette	3
*pisukwa**	panier à mailles serrées	2
*panakali**	corbeille à farine	2
kal~~i~~lu yasa	coffret cousu	2
masiwa	nasse	2
samele	couronne de plumes	2
sapalena	poche à appât	2
yakalepile	coffret plié	2

Une lecture du tableau 60 permet de mieux appréhender la diversité des vanneries que l'on peut rencontrer dans la plupart des foyers wayãpi. Encore et toujours les outils servant à la préparation du manioc sont majoritaires mais un observateur attentif pourra aussi remarquer les nombreux paniers de formes diverses suspendus dans la plupart des carbets des moyen et haut Oyapock. Et, quand on a la chance de pouvoir observer ce que renferment les divers modèles de coffrets en feuilles de palmes *kuluwa*, on y découvrira en sus de monceaux de perlages, les belles couronnes *samele* que les danseurs sortent à l'occasion de certains événements, ou encore des flacons de parfum, des boules de *mani*…

La commercialisation des vanneries est bien plus marginale et occasionnelle que sur le littoral bien qu'une tentative à petite échelle ait été tentée entre 1970 et 1980. À Camopi, trois Wayãpi vendent leurs vanneries ainsi qu'arcs et flèches aux fonctionnaires et autres personnes de passage. Ils sont de très bons connaisseurs de leur artisanat. Deux personnes, Renaud Sak~~i~~

et Breto Jean-Baptiste, tirent même une grande partie de leurs revenus de cette activité. Celui-ci est difficilement chiffrable mais je l'estime néanmoins à une moyenne de plusieurs centaines d'euros par mois. Par contre, dans les hameaux de Trois-Sauts, en raison de leur plus grand isolement la vente de vannerie est plus occasionnelle ; cependant certains artisans comme Bertrand Alumã, Laurent Pilauku, Hubert Walaku ou Jocelyn Kawilili en commercialisent à des chercheurs de passage, à des fonctionnaires (instituteurs, gendarmes, infirmiers et agents de l'Etat en mission) et depuis deux ans à la coopérative artisanale qui a vu le jour à Cayenne.

Tableau 61 – Liste des vanniers wayãpi

Nom	**Prénom**	**Age**	**Localité**	**Ia**
Jean-Baptiste	Breto	55	Camopi	4
Saki̷	Renaud	49	Camopi	4
Man	Gilles	45	Camopi	4
Alumã	Bertrand	45	Pina	4
Pilauku	Laurent	45	Yawapa	4
Walaku	Hubert	50	Zidock	4
Kawilili	Jocelyn	55	Roger	4
Ayota (Ayuluta)	Emilien	50	Camopi	3
Angelo	Martin	50	Camopi	3
Zidock	André, Aso	49	Camopi	3
Juan	Gaston	42	Camopi	3
Zidock	François	28	Camopi	3
Maïpuri	René	45	Pina	3
Maïpuri	Julien	30	Yawapa	3
Zidock	Paul	54	Zidock	3
Lasuka	Raymond	59	Zidock	3
Pawey	Jacky	50	Zidock	3
Yawalu	André, Tatu	52	Zidock	3
Yawalu	Robert	58	Zidock	3
Zidock	Raymond	55	Zidock	3
Wi̷lapile	Gilbert	40	Zidock	3
Lasuka	Papy, Paul	55	Zidock	3
Yapock	Arthur	60	Zidock	3
Kuyuli	Ferdinand	50	Zidock	3
Pawey	Charles	45	Pina	3
Roger	Thomas	50	Roger	3
Pilolo	Pierre	27	Roger	3
Pilolo	Hervé	43	Roger	3
Pilolo	Lucien	40	Roger	3

Pilauku	Wilfrid	40	Yawapa	3
Yapock	Georges	26	Zidock	3
Miso	Jean-Michel	28	Zidock	3
Wɨlapile	Max	40	Zidock	3
Wɨlapile	André	50	Zidock	3
Moipe	Régis	50	Zidock	3
Miso	Henry	45	Zidock	3
Yawalu	Pascal	38	Zidock	3
Pilolo	Bruno	42	Zidock	3
Zidock	Roland	39	Zidock	3
Samani	Olympe	40	Roger	3
Jean-Baptiste	Roger	50	Camopi	2
Mata	Jérémy	30	Camopi	2
Yapock	Raymond, Yemiwa	74	Zidock	2
Totowa	Philippe	70	Camopi	1
Yaman	Julien	60	Camopi	1
Tamali	Capitaine Antoine	75	Zidock	1
Moyenne d'âge		**47**		

Tableau 62 – Indice d'activité et sexe des vanniers wayãpi

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers de Camopi	3	5	2	2	12	0
Nombre de vanniers de Trois-Sauts	4	28	1	1	34	0
Nombre de vanniers wayãpi	**7**	**33**	**3**	**3**	**46**	**0**
Pourcentage par catégorie	**15**	**71**	**7**	**7**	**-**	**0**

La moyenne d'âge de 47 ans est surévaluée du fait que je n'ai pu enquêter avec les plus jeunes vanniers de 20-30 ans en raison du manque de temps, préférant cibler mes entretiens avec des individus souvent plus âgés sensés mieux maîtriser cet artisanat, facteur biaisant vers le haut la moyenne des vanniers. Même ainsi, cette moyenne d'âge est sensiblement inférieure à la moyenne régionale de 53 ans. Et si la moyenne d'âge des vanniers wayãpi est sensiblement la même que celle des Arawak ou des Palikur et supérieure à celle des Teko, le tableau 62 montre par contre un très fort pourcentage de vannier actifs (Ia de 3 et de 4) à 86 % indicateur fiable du dynamisme de cet artisanat. Ainsi le corpus de connaissances de cet artisanat est encore très vivant et pérennisé par une bonne transmission intergénérationnelle, contrairement à celui des Kali'na par exemple, chez qui la connaissance est encore présente mais concentrée dans les mains d'un faible nombre de personnes, ce qui accentue sa précarité.

Cependant, les facteurs brouillant la transmission intergénérationnelle de ce savoir deviennent de plus en plus prégnants même au cœur de cette ethnie vivant relativement protégée de la vie moderne du littoral. La scolarisation, comme j'en discuterai dans le chapitre suivant, joue en effet un rôle central dans cette perturbation de la transmission.

Dans leur ensemble, les activités artisanales restent encore bien pratiquées à Trois-Sauts et à Camopi, et c'est bien dans ces hameaux que la culture matérielle traditionnelle demeure la moins perturbée en Guyane, même si la modernité envahit de plus en plus la vie quotidienne. La confection de la vannerie, beaucoup plus pratiquée que chez les Teko, reste une activité de production très importante pour le statut de l'homme wayãpi, comme je l'ai amplement montré dans la première partie de ce travail. Les vanneries wayãpi, mais aussi celles des Wayana comme nous allons le voir, sont bien celles dont la diversité persiste le mieux en Guyane, conservant, plus globalement, une place de premier plan dans leur culture matérielle.

1-2-3 Les vanniers wayana : persistance d'un artisanat traditionnel

Le groupe wayana auquel se sont jointes quelques familles apalai vit sur le haut Maroni en amont du bourg de Maripasoula répartit en six villages et quelques hameaux. Et c'est bien, après les Wayãpi, les Wayana qui continuent à employer et à confectionner un large éventail de formes. Ainsi, ils connaissent le plus grand nombre de vanneries (46) et ils en utilisent encore 28 domestiquement soit 61 % de vanneries recensées. Outres la majeure partie des outils à manioc, à l'instar des Wayãpi, les Wayana se servent encore d'une grande gamme de paniers, soit sept, à laquelle s'ajoutent les monumentaux paniers cérémoniels *maipuli* (cf. tableau 63). Les techniques pour confectionner les différentes parures en vanneries portant plumes ainsi que les treillis à insectes zoomorphes, utilisées lors de la fête du Maraké, restent toujours connus. En effet, alors qu'elle était de moins en moins pratiquée, on assiste peut-être aujourd'hui à un revivalisme de cette célèbre fête du Maraké. Les coffrets en feuilles de *kuluwa* se rencontrent encore chez la plupart des anciens mais ils semblent de moins en moins participer du mobilier des jeunes foyers. On peut cependant se demander si auparavant ces coffrets, au regard de leur fonction de conservation des objets et des biens les plus prestigieux, n'étaient pas déjà des objets que seuls les chefs des familles étendues possédaient.

Tableau 63 – Vanneries wayana utilisées domestiquement

Nom wayana	**Nom français**	**Iu**
tinkïï	presse à manioc	4
manale okïkaglëtop	tamis à cachiri	4
manale ulujoptop	tamis pour passer la farine de manioc	4
opoto	natte à cassave	4
anapamïï	éventail à feu	4
mami katali	hotte ouverte en liane	4
pïlasi pija ewu	panier ajouré « œil de l'aigle harpie »	4
umuli	panier à piments	4
manale kwakëjoptop	tamis pour le couac	3
wawai	éventail à feu en fibre de palmier	3
kumu katali ou sikiliwan	hotte ouverte en feuilles de comou	3
pïlasi ilipetatpë	panier ajouré « trou du vers du maripa »	3
pïlasi pëlijetpë	panier ajouré « arête du poisson roche »	3
pïlasi tamok uputpë	panier ajouré « tête de *tamok* »	3
tolopït ene	panier à oiseau	3
pïlasi tïmilikhem	panier à motifs	3
makot	poche de cueillette	3
wapu katali	hotte temporaire en feuille de wassay	3
pilipa	épuisette	3
mapuli pëlijetpë	grand panier « arête du poisson roche »	2
maipuli tamok uputpë	grand panier « tête de *tamok* »	2
maipuli alama uponpë	grand panier « alvéole de l'abeille »	2
pïlasi walamiwet	panier « fiente de pigeon »	2
olok ene	coffret pour les parures du *olok*	2
kunana	treillis à insectes	2
otoptet	natte à déchet	2
olokapo	cimier pour la coiffe *olok*	2
amele	couronne de plumes	2

Six artisans (**Ia** de 4) vendent leurs vanneries régulièrement dont un, Mimisiku, réputé dans tout le département pour son artisanat de qualité. Rappelons que c'est en pays wayana qu'il a déjà existé une expérience d'organisation de la filière de vente artisanale d'excellente facture avec l'association *Caway*. Si son activité a été mise en sommeil il y a une dizaine d'années cette association existe toujours et travaille depuis 2005 avec la coopérative GADECOOP ; j'en reparlerai dans la section suivante traitant de la commercialisation. Une autre association, *Jepe*, basée à Antecum-Pata, centralise et vend de l'artisanat essentiellement de la poterie et des ciels de case. Une partie de leur marchandise est exportée dans un magasin du littoral.

Précisons, comme l'a déjà remarqué Cousseau (1999) pour le cas de Noirs Marrons, que les artisans les plus actifs sont souvent des Wayana ou des Apalai n'ayant pas encore obtenu la nationalité française. Ils pourvoient à leurs revenus en vendant une partie de leur production artisanale.

Tableau 64 – Liste des vanniers wayana-apalai

Nom	**Prénom**	**Age**	**Localité**	**Ethnie**	**Ia**
Anakalemi	Tampuwale	35	Antecum-Pata	Ap	4
Makuwe		50	Twenke	Ap	4
Mimisiku		54	Antecum-Pata	Wa	4
Alamitso		50	Antecum-Pata	Wa	4
Alupki	Tasikale	28	Talwen	Wa	4
Yamo		50	Kayode	Ap	4
Ekene		37	Antecum-Pata	Wa	3
Barbo		45	Antecum-Pata	Wa	3
Siksili		50	Antecum-Pata	Wa	3
Alatalipo		40	Antecum-Pata	Ap	3
Anakalemi	père	70	Antecum-Pata	Ap	3
Matawale		30	Antecum-Pata	Wa	3
Ilipi		65	Elahe	Wa	3
Apina	Tuti	50	Elahe	Wa	3
Alupki	Soko	45	Kayode	Wa	3
Akwayo		43	Kayode	Wa	3
Sikina	Sonopi	37	Kayode	Wa	3
Keisu		48	Kayode	Wa	3
Moysini		55	Antecum-Pata	Wi	3
Tasikale		30	Talwen	Wa	3
Alemin	Aiku	29	Antecum-Pata	Wa	2
Tëwenaka	Yaka	35	Antecum-Pata	Wa	2
Kuliempë		75	Talwen	Ap	2
Kutaka		75	Antecum-Pata	Ap	1
Panapasi		70	Antecum-Pata	Wa	1
Moyenne d'âge		**48**			

Tableau 65 – Indice d'activité et sexe des vanniers wayana-apalai

Indice d'activité (Ia)	**4**	**3**	**2**	**1**	**Total**	**Nombre de femmes**
Nombre de vanniers de Kayode	1	4	0	0	5	0
Nombre de vanniers d'Elahe	0	3	0	0	3	0
Nombre de vanniers d'Antecum-Pata	3	7	2	2	14	0
Nombre de vanniers de Talwen Twenke	2	1	1	0	4	0
Nombre de vanniers wayana	**6**	**15**	**3**	**2**	**26**	**0**
Pourcentage par catégorie	**23**	**58**	**11**	**8**	**-**	**0**

La pratique de la vannerie reste toujours vivante dans les villages wayana et les jeunes gens apprennent encore à tresser les outils destinés à la transformation du manioc. Les artisans actifs (Ia de 3 et 4) représentent 71 % des vanniers et la moyenne d'âge de 48 ans est du même ordre que celle des Wayãpi (cf. tableau 64 et 65). Mais, contrairement à ces derniers, je ne pense pas que cette moyenne soit surévaluée ; en effet il m'a été difficile d'enquêter auprès des jeunes hommes wayana, rares étant ceux sachant bien tresser. Si tous les hommes de plus de 40 ans maîtrisent la confection des vanneries liées au manioc,

l'apprentissage chez les jeunes se pratique de moins en moins en raison de la scolarisation et du désintérêt vis-à-vis de cet artisanat, qui me semble plus prégnant chez les Wayana que chez les Wayãpi de Trois-Sauts ou même de Camopi, en raison notamment de la proximité du bourg de Maripasoula constituant un facteur perturbant majeur. La scolarisation et le mode de vie occidental paraissent bien avoir une plus grande emprise sur les jeunes wayana que sur les jeunes wayãpi. D'ailleurs, les produits manufacturés ont bien davantage pénétré les foyers wayana que wayãpi, la civilisation matérielle wayana s'avérant être plus exposée et plus concurrencée. Par exemple, alors que chez les Wayãpi le *cachiri* est toujours conservé dans les grands canots en bois et servi aux convives dans des calebasses vernies, les Wayana ont remplacé calebasses et poteries par des casseroles et de grandes marmites en métal ou en plastique, les poteries de nos jours n'étant plus façonnées que pour la vente. De telles pertes matérielles ne sont pourtant pas mécaniquement corrélées à l'introduction d'objets manufacturées, puisque même les Kali'na du littoral servent encore, lors des cérémonies, le *cachiri* dans des calebasses ou des poteries décorées (*sapela*). De même, si la corbeille à farine est encore en usage, marginalement certes, chez les Wayãpi, cette même vannerie est abandonnée depuis plus d'une dizaine d'années du côté wayana. Je pense que la proximité de Maripasoula et de ses magasins explique, en partie, ces différences. Cependant, sur le haut Maroni comme dans le reste de la Guyane, il existe un certain nombre des jeunes hommes d'une trentaine d'années prenant conscience de la perte culturelle que subit leur communauté, précisément parce qu'ils ont été coupés de la transmission du savoir par la scolarisation[326]. Ce sont ces personnes qui, bien souvent, cherchent à se réapproprier la tradition et le savoir technique artisanal de leurs aînés. Pourtant, si la vannerie wayana, d'une grande richesse esthétique, demeure encore connue par de nombreux artisans, il s'avère que le renouvellement de cette génération ne semble pas complètement assuré. Il faut espérer que la jeunesse wayana, à la suite de jeunes hommes particulièrement dynamiques et motivés, saura se réapproprier les techniques et les savoirs afin de perpétuer cet art original.

[326] Ces mêmes personnes sont souvent les plus actives sur le plan politique et destinées à être de futurs leaders de leur communauté.

1-2-4 La vannerie aluku : un artisanat en voie de disparition

Contrairement à la continuité de la vannerie wayana ou wayãpi, la vannerie aluku apparaît, après celle des Créoles, une des plus moribondes. Sur les neuf formes recensées, seules quatre sont encore employées domestiquement, soit 44 %, dont une rarement et elles sont toutes liées à l'agriculture. Les rares vanneries encore en usage en pays aluku sont soient achetées aux Ndjuka, à Monsieur Tanon, à Paramaribo soit aux Kali'na ou aux Wayana du haut Maroni. Plus précisément si les paniers clayonnés noirs marrons sont encore utilisés et achetés aux Ndjuka, les outils utiles à la transformation du manioc ne sont presque plus employés et encore moins tressés. On se sert de tamis composites en métal et bois ainsi que de presses à manioc en bois. Seules les cassaves utilisées pour les rituels de levée de deuil (*broko de*) demeurent encore confectionnées à partir de farine essorée dans des *couleuvres* à manioc, essentiellement achetées aux Kali'na du Surinam.

Tableau 66 - Vanneries aluku utilisées domestiquement

Nom aluku	**Nom français**	**Iu**
motete	hotte ouverte en liane	3
bakisi	panier clayonné	3
faya waway	éventail à feu	3
matapi	presse à manioc	2

Je n'ai recensé qu'un seul homme, M. Tanon, pratiquant encore régulièrement la vannerie, et cette personne est d'origine ndjuka[327]. Il ne confectionne que des paniers qu'il vend aux autres habitants des villages aux alentours. Seuls quelques rares anciens aluku connaissent encore cet artisanat mais plus aucun d'entre eux ne le pratique. Après avoir parcouru tous les lieux de vie aluku à la recherche de vanniers avec qui j'aurais pu m'entretenir, mes recherches sont demeurées vaines. La moyenne d'âge des vanniers en pays aluku est par conséquent très élevée, puisqu'elle atteint 65 ans.

[327] Précisons ici que, d'après les quelques discussions menées avec des artisans, leur vannerie apparaît plus dynamique que celle des Aluku et ce principalement dans les villages du Tapanahony au Surinam. Les différences socio-économiques entre les Ndjuka, majoritairement surinamiens, et les Aluku, pour l'essentiel français, demeurent, comme partout d'ailleurs, un facteur explicatif majeur pour comprendre la plus grande vitalité de la vannerie ndjuka, et peut être plus largement l'artisanat en général. En effet, le niveau de vie moyen des Aluku, en raison des aides de l'État français et de leur plus fort pouvoir d'achat, est bien supérieur à celui des Ndjuka, le Surinam n'octroyant pas d'aides sociales.

Tableau 67 – Liste des artisans aluku de Papaïchton

Nom	Prénom	Age	Localité	Ia
Tanon	-	60	Asisi	4
Blackaman	-	65	Papaïchton	2
Youssou	-	70	Papaïchton	1
Moyenne d'âge		**65**		

Plus aucun jeune ne prend la relève ni n'apprend l'art de la vannerie aluku ; la culture matérielle de cette communauté est entièrement modernisée à l'exception notable de la persistance de la pirogue de bois et de certains objets sculptés en bois. On achète dorénavant tous les produits manufacturés à Maripasoula, Saint-Laurent ou Paramaribo. Cependant, il est important de garder à l'esprit que la vannerie des Noirs Marrons, et *a fortiori* celles des Aluku, n'a jamais eu le dynamisme de la vannerie amérindienne ou même créole. Et comme je l'ai montré plus haut, depuis longtemps déjà la vannerie a fait l'objet d'échanges avec différents groupes amérindiens comme les Tilio (Koelewijn et Rivière, 1987: 5), les Wayana ou les Kali'na. Ainsi, le déclin de la vannerie aluku n'ayant jamais eu une grande originalité ne constitue qu'une disparition mineure. Il n'en demeure pas moins que, à l'instar du monde créole, cette disparition est symptomatique d'un mode de vie rural sur le déclin ou pour le moins en mutation (Hurault, 2000).

1-2-5 Un artisanat exotique : la vannerie hmong

De manière relativement anecdotique mais caractéristique, il est intéressant d'évoquer une vannerie exotique présente en Guyane depuis seulement une trentaine d'années, la vannerie hmong. Comme je l'ai évoqué au début de mon étude, les Hmong, originaire du Laos, sont arrivés en Guyane française à la fin des années 70 et ont été de suite investi dans le Plan Vert ayant pour objectif de développer l'agriculture sur le littoral guyanais.

La vannerie hmong que j'ai pu observer à Saül, demeure une vannerie entièrement domestique réalisée ici par un seul homme, Monsieur Yang, âgé de 77 ans. Si dans les localités de Javouhey et de Cacao il existe également certains anciens connaissant l'art de la vannerie hmong (P. Salaün, com. pers.), à l'instar de celle de Saül, c'est un artisanat marginal dont la transmission semble se tarir.

La seule famille hmong habitant encore à Saül et vivant de l'agriculture, est composée d'un couple de 70 ans environ et de leur plus jeune fils de 35 ans. C'est ce fils, parlant

parfaitement français, qui a été mon traducteur. Le vocabulaire hmong ci-dessous est transcrit suivant ses consignes d'écriture.

M. Yang tresse des vanneries exclusivement pour ses besoins domestiques. Elles sont entièrement confectionnées en bambou amer (*xyoob hiab*), espèce indéterminée. Ce bambou domestique a été rapporté de Thaïlande par cette famille. Notons qu'au moins six autres « qualités » (j'emploie ce terme créole, ne sachant si les différents noms des bambous correspondent à des espèces ou à des variétés) de bambou ont été rapportées pas les Hmong en Guyane française. Chaque *qualité* est utilisée pour un usage particulier.

Ainsi, cette vannerie est d'introduction récente et n'a pas du tout été inspirée par la vannerie autochtone. Elle est donc évoquée ici de manière anecdotique et mériterait une étude à part entière chez les autres communautés hmong du département.

Dans ce seul foyer, sept formes différentes de vannerie ont été répertoriées, elles servent toutes aux travaux agricoles (cf. le tableau 68). Toutes ces vanneries sont tressées suivant la technique nattée.

Tableau 68 – Vanneries hmong fabriquées à Saül

Nom hmong	**Nom français**	**Usage**
Kawm rov	hotte fermée	Hotte de portage
Kawm lev	hotte fermée	Hotte de portage
Vab yuam tsib	van	Pour vanner le riz
Vab yuam ob hiab lev	van	Pour vanner le riz
Vab tshaus	tamis	Pour tamiser le riz
Pob tawb	panier ajouré	Panier à légume
Zes qaib	panier ajouré	Nid pour les poules

Cette vannerie exotique traitée trop succinctement demeure discrète et marginale en Guyane, aussi n'en dirais-je pas plus dans le cadre de cette thèse. Elle méritait cependant d'être signalée car elle offre un bel exemple de cette diversité culturelle inhérente à la Guyane française.

Section 2 Les lieux de production et de vente

Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'évoquer tout au long de ce travail, la commercialisation de la vannerie intéresse un nombre croissant de vanniers. Deux grands types de commercialisation peuvent êtres identifiés : la vente d'objets utilitaires destinés à la transformation du manioc, ce commerce ayant majoritairement lieu à l'intérieur même des communautés amérindiennes ou avec les Noirs Marrons, et la vente de vannerie de type « souvenir » concernant pratiquement toutes les communautés guyanaises.

Je commencerai par discuter de la vente de vannerie à usage domestique en présentant les lieux où ce commerce est le plus actif en revenant d'abord sur le thème de la spécialisation des vanniers, afin de prolonger et de préciser la discussion amorcée dans la section précédente. Puis, dans une deuxième partie, la filière de la vannerie commerciale en Guyane sera analysée, je dresserai un inventaire des lieux de production, des types de vannerie entrant dans le circuit commercial ainsi que des lieux de vente (cf. carte n°4).

2-1 La vente de vannerie domestique intra-ethnique : l'apparition de spécialistes

Comme je l'ai expliqué la vannerie n'est plus uniquement une activité que tout homme se doit de pratiquer. De plus en plus de chefs de famille, surtout dans la région côtière, ne savent plus tresser les vanneries utiles à la production du manioc amer. Par conséquent, un nombre croissant de femmes doivent acquérir hors du cercle familial les ustensiles nécessaires à la récolte et à la transformation du manioc, c'est-à-dire, au minimum, la hotte, la *couleuvre* à manioc, des tamis, ainsi que des éventails à feu.

Je ferais une première constatation : on peut observer que les peuples confectionnant la galette de manioc ou *cassave* sont ceux ayant conservé le plus de vanneries-outils – cas des Kali'na, Wayana, Wayãpi, Teko – contrairement aux peuples consommant plutôt du couac – cas des Palikur, des Aluku ou des Créoles. Ainsi, il s'avère que le besoin en vannerie domestique semble plus prégnant chez le premier groupe que chez le second. En effet, la préparation de la farine destinée à cuisiner une galette de manioc nécessite impérativement

une *couleuvre* à manioc en raison de sa plus grande efficacité à extraire les toxines de la masse râpée qui sera peu cuite. La presse en bois est beaucoup moins efficiente, mais, en raison de sa longue torréfaction, le couac finit par être débarrassé des toxines à la cuisson (Grenand, 1996c; Carneiro, 2000). Cette raison technique n'explique cependant qu'en partie la persistance ou son corollaire, l'abandon, de certaines formes de vannerie ; le chapitre suivant s'attachera à discuter de ces différents facteurs.

Il n'en reste pas moins que, toutes populations confondues, un nombre grandissant d'hommes ne sait plus tresser les vanneries utiles à la transformation du tubercule de manioc amer constituant, pourtant, encore la base de l'alimentation des sociétés rurales. De plus, chez les Amérindiens, la bière de manioc, ou *cachiri*, demeure également une boisson très prisée tant pour la sociabilité qu'elle permet de maintenir que par ses qualités gustatives. Les vanneries (*couleuvre* et tamis) restent ainsi les pièces maîtresses du procès de production des divers aliments à base de manioc mais également de ce « ciment de la vie collective » (Grenand, 1980 : 61) que représente le *cachiri*. Par conséquent, les hommes maîtrisant la vannerie et surtout la confection de la *couleuvre* à manioc, objet le plus complexe et le plus délicat à réaliser, se transforment *de facto* en spécialistes et en pourvoyeurs de vanneries pour ceux ne sachant pas ou ne pouvant plus les tresser. Cette évolution implique une mutation profonde des relations sociales puisque l'argent (ou le paiement par troc) remplace ici la nécessité de savoir tresser ces vanneries pour être apte à prendre épouse. L'équivalent féminin était la confection du hamac (mais pas la poterie qui – Lévi-Strauss (1985) le confirme – a toujours été l'objet d'une certaine spécialisation).

Chez les Kali'na ou les Arawak-Lokono du littoral plus que chez les Amérindiens de l'intérieur, même si certains hommes achètent de la vannerie à l'extérieur, de nombreux foyers se la procurent auprès d'un membre de la famille ou d'un autre vannier de la communauté. On observe ainsi un commerce de vannerie domestique interne aux communautés. À Terre-Rouge, par exemple, un artisan s'est spécialisé dans la confection de pagaies et des hottes en liane *kurukuru*, destinées à rapporter au foyer bois de feu et produits agricoles. Il vend ses hottes 15 € et en l'absence d'aides sociales, cette vente lui permet une entrée régulière d'argent. Il est important de préciser que toute femme kali'na se doit de posséder le *kurukuru*, ustensile consubstantiel de son statut de femme et de maîtresse de foyer.

À Awala-Yalimapo, Bellevue, Balaté, Kamuyene ou St-Georges, des vanniers, en plus de tresser des vanneries destinées à leur épouse ou aux femmes de leur parenté, en vendent également aux autres habitants. Pour toutes ces communautés connaissant toujours des liens

étroits et réguliers avec celles des pays voisins, souvent fondés sur des réseaux de parenté, (Surinam dans le cas des Kal'ina et Arawak-Lokono, Brésil pour les Palikur), il n'est pas rare qu'ils se procurent ces vanneries auprès d'eux.

On rencontre aujourd'hui ces spécialistes dans toutes les communautés amérindiennes et accessoirement chez les Noirs Marrons : un vannier d'Assisi vend régulièrement ses paniers clayonnés (10 €) à des femmes aluku de Papaïchton, Loka ou Assisi. Celles-ci se procurent les autres vanneries, tel que les couleuvres à manioc, les tamis ou mêmes les attise-feu, auprès des Ndjuka, des Wayana, des Kali'na ou bien directement sur les marchés de Paramaribo ou d'Albina.

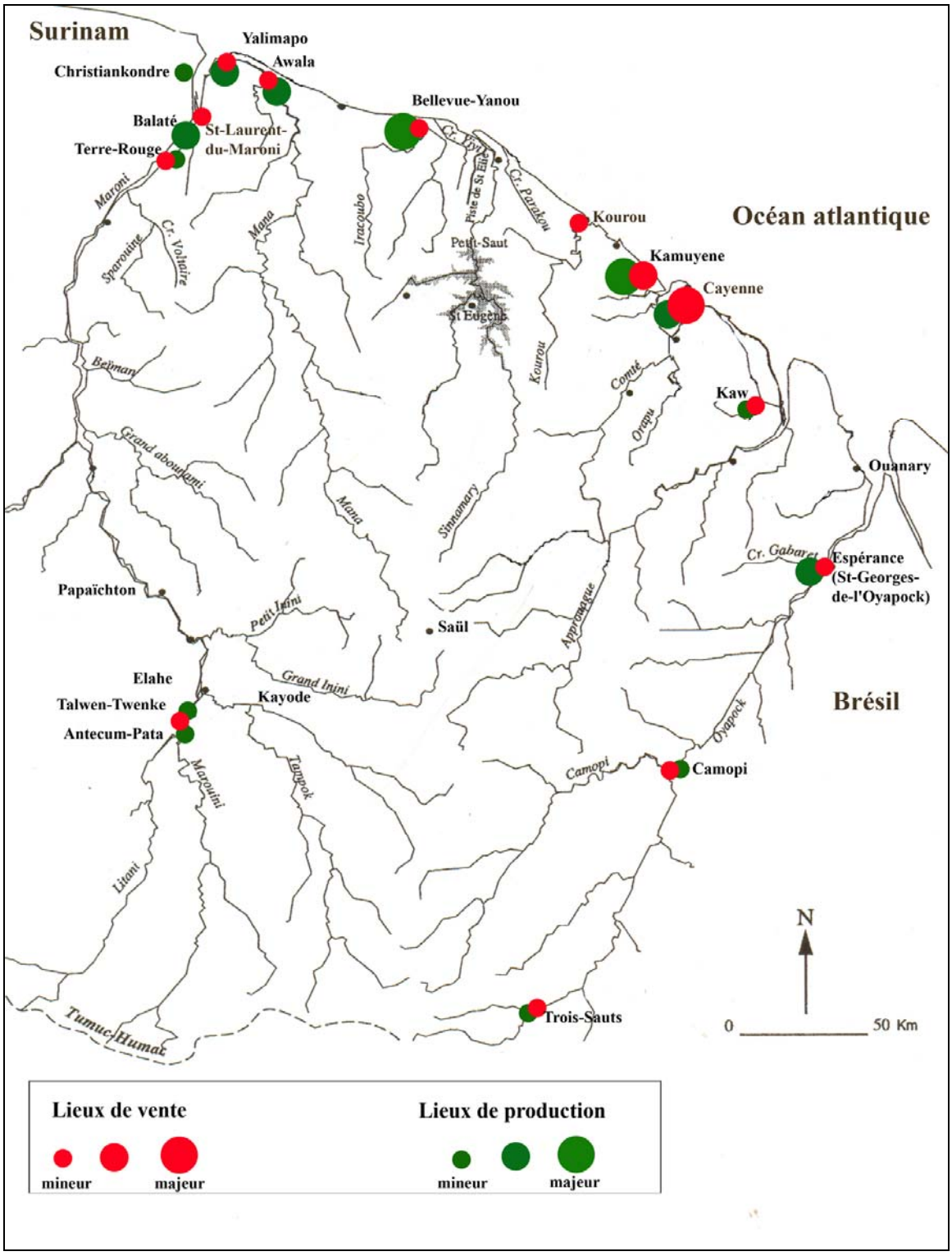
Le cas des Créoles est plus particulier étant donné que seuls quelques rares foyers ruraux produisent encore leurs aliments à base de manioc ; ce procès de production ne comporte plus guère de vanneries à part le panier servant à rapporter les tubercules. Ainsi, leur utilisation semble bien se restreindre aux quelques foyers où l'on maîtrise encore leur confection, essentiellement à Kaw.

La vente de vannerie domestique à l'intérieur des groupes amérindiens du sud de la Guyane reste encore beaucoup plus marginale. La majorité des hommes amérindiens teko, wayana-apalai ou wayãpi maîtrise la confection des objets-outils de base liés au processus de production du manioc amer. Cependant, certains jeunes hommes nouvellement mariés n'ayant pas encore eu l'occasion d'apprendre la vannerie, bien souvent en raison de leur scolarisation comme je le montrerai dans le chapitre suivant, doivent se procurer ces vanneries. Ils les achètent ou les troquent soit à un membre de leur parenté soit, cas plus rare, à un autre vannier. Il existe également quelques hommes n'ayant plus le temps de tresser, en raison d'un travail salarié, et qui, par conséquent, les achètent à d'autres vanniers. Les salariés préfèrent, en effet, réserver leur temps libre à la chasse, à la pêche ou encore à l'ouverture de leur abattis (quand ils n'ont pas recours à des travailleurs extérieurs).

On notera également, principalement à Camopi, un commerce de hotte ouverte en liane franche (40 € pièce), à l'instar du commerce de hotte *kurukuru* signalé chez les Kali'na. En effet, ce type de hotte tendant à remplacer les hottes auparavant tressées en pinnules de palmier chez les Teko comme chez les Wayãpi, un nombre grandissant de foyers l'a adopté. Certains pères de famille ne les tressent pas ; par conséquent, il existe un réseau de commerce de hottes en liane auquel participent même des Amérindiens Tilio venant du Surinam. Lors d'un séjour à Camopi de Tilio, membres de sectes évangélistes, venus du Tapanahony, j'ai pu observer le tressage de nombreuses hottes qu'ils vendirent toutes à des foyers teko du village.

Cette vente leur permit de se payer le voyage de retour dans leur pays, l'aller ayant été effectué à pied et à pirogue via le fameux chemin des Emerillons !

On assiste bien, dans un contexte plus large de monétarisation des échanges, à une spécialisation grandissante de certains vanniers, qui en plus de leur production domestique, vendent ou troquent avec les autres. Bien souvent ce sont également eux qui commercialisent les vanneries « souvenirs » comme nous allons en discuter maintenant.



Carte n° 4 - Les lieux de production et de vente de la vannerie en Guyane-française

(Damien Davy, fond de carte de Fleury et Poncy, 1998)

2-2 La vente de la vannerie « souvenir »

Depuis que les Européens sont arrivés sur les côtes des Amériques et singulièrement celle des Guyanes, les Amérindiens ont troqué toutes sortes de produits avec les colons ou les voyageurs (cf. chapitre 1). Les objets artisanaux, principalement les hamacs pour leur caractère pratique et les plumasseries pour leur exotisme, entrèrent dans ce que Hurault appelle le commerce de traite (1972 : 251). Ceux-ci étaient échangés principalement contre des outils en fer, de la verroterie, de la mercerie et bien sûr de l'alcool… En Guyane française, très tôt les colons furent attirés par des vanneries comme les *yamat :u* kali'na, pratiques coffres de voyage, ce qu'attestent de la Mousse ([1691] 2006: 48) ou Barrère (1743: 137). De même, les vanneries-outils firent l'objet de troc entre les colons et les Amérindiens dès lors que la culture du manioc fut adoptée. Ces vanneries furent utilisées sans être détournées des fonctions pour lesquelles elles étaient tressées. Puis, comme en témoignent les paniers clayonnés conservés dans les Musées du Quai Branly de Paris et des Cultures du Monde de Göteborg, des formes nouvelles furent tressées sur commande pour les colons et ce depuis de longue date, à l'instar de certaines poteries kali'na (Collomb, 2003 : 136).

Les fiches de description des vanneries collectées par Nimuendaju en 1925 et conservées au Musée de Göteborg confirment la confection, par les Palikur, de paniers clayonnés destinés à être vendus aux Créoles de St-Georges et des bourgades alentours. De même, les Kali'na de l'ouest guyanais vendirent sur tout le littoral leur artisanat, essentiellement des poteries, mais également diverses vanneries toujours vendues jusqu'à aujourd'hui. Au XVIII^{e} siècle, les colons leur achetaient les couleuvres et les tamis même si quelques esclaves avaient déjà appris à les tresser (Le Roux, 1994). Et, Grébert (2001 : 114) témoigne qu'en 1930 des Kali'na vendaient déjà des *makoki* sur le marché local de St-Laurent-du-Maroni.

La vente d'artisanat par les Amérindiens de l'intérieur, hormis les collections constituées par les explorateurs, est beaucoup plus récente et commença au milieu du XX^{e} siècle par un épisode fâcheux résumant bien le peu de considération existant à l'époque pour ces populations. En effet, le commerce de la vannerie et de l'archerie et plus largement de tout l'artisanat wayana a donné lieu, dans les années 50, à une exploitation scandaleuse, très vite dénoncée par J.-M. Hurault (1972 : 335): « *les perles de porcelaine représentent pour les Indiens l'équivalent de l'or et des diamants pour les Européens. À partir de 1950, des commerçants peu scrupuleux comprirent qu'il y avait une source de profits faciles ; ils en*

firent venir des centaines de kilos. Le pays indien [haut Maroni où vivent les Wayana] *fut mis en coupe réglée, ces individus obtenant pour 5 francs de perles, hamac, vanneries, arcs, flèches, perroquets apprivoisés, etc.… revendus très chers à Cayenne* ». Ce scandale dénoncé par ce géographe-ethnographe, grand défenseur de la cause amérindienne en Guyane, s'étiola vite par la suite bien que P. et F. Grenand aient pu encore observer en 1970 un trafic à petite échelle chez les Wayãpi contrôlé… par un gendarme !

Depuis, les artisans amérindiens, de par leur connaissance grandissante de la valeur marchande des objets, mais aussi des règles et pratiques commerciales des Occidentaux, maîtrisent de plus en plus la vente de leur artisanat. Cependant, j'y reviendrai dans le chapitre suivant, la logique marchande occidentale reste encore éloignée de leurs pratiques d'échanges. Intéressons-nous maintenant aux différents lieux de production de cette vannerie en Guyane française.

2-2-1 Les lieux de production de vanneries commerciales

Aujourd'hui, tous les villages où exercent des vanniers entrent pour une part plus ou moins grande dans la filière de vente de vanneries « souvenirs » et de quelques objets utilitaires. On peut identifier deux types de lieux de production de vannerie : ceux où il existe des vanniers tressant régulièrement, et ceux où les vanniers vendent occasionnellement leur production.

a) Les lieux de production majeurs de vanneries

Ces villages sont tous situés sur le littoral : d'est en ouest il s'agit des villages de St-Georges-de-l'Oyapock, de Kaw, de Ste-Rose-de-Lima, de Kamuyene, de Bellevue, de Balaté, de Terre-Rouge et d'Awala-Yalimapo. Dans chacune de ces localités vivent des vanniers commercialisant régulièrement leur production soit directement chez eux ou bien dans une boutique du village (carbet d'artisanat, maison de la réserve naturelle), soit via les boutiques de vente d'objets touristiques de Sinnamary, Kourou ou Cayenne. Certains vanniers (ceux possédant un Indice d'activité **Ia** de 4 dans les tableaux 46, 49 et 52) tressent quasiment journellement, en tous cas au moins plusieurs jours par semaine, quand ils ne sont pas accaparés par les travaux agricoles, la pêche ou la chasse. À part un ou deux individus de Bellevue pouvant être qualifiés de vanniers professionnels à plein temps, les artisans restent

tous des pluriactifs ; ils continuent à pratiquer des activités de subsistance et occasionnellement des activités salariées.

- Les Palikur

Les vanniers et vannières palikur de St-Georges, de Kamuyene, comme ceux de l'Urucauá (Brésil), vendent majoritairement leur artisanat localement dans les échoppes situées sur le bord de la RN1 à Kamuyene ou bien directement à domicile. Les artisans de St-Georges, de même, écoulent une grande part de leur production dans ces carbets de vente de Kamuyene, via un membre de leur famille. Ce réseau de commercialisation demeure, comme je l'ai montré dans un travail antérieur (Davy, 2002 : 32), essentiellement basé sur les réseaux de parenté. Chaque cabane de vente appartient à un couple, la femme y étant la plus présente. Elles y exposent et tressent leurs vanneries mais proposent également des calebasses vernies, des colliers et bracelets en graines, ces articles provenant de leur propre production mais également de celle d'autres membres de leur famille (frère, oncle, sœur, tante…).

Les vanneries peuvent également être vendues dans les boutiques à souvenirs de Cayenne, Kourou ou St-Georges voire même à la sauvette sur le marché de Cayenne. Cependant, il reste plus intéressant financièrement de vendre soi-même ses vanneries directement au client. En effet, lorsque les boutiques achètent les vanneries, les prix ont tendance à être négociés à la baisse par l'acheteur afin qu'il puisse ensuite réaliser sa marge (le prix de vente représente 2 à 2,2 fois le prix d'achat). Le tableau 75, présenté plus bas, indique le prix des vanneries vendues dans les échoppes de Kamuyene.

Comme je l'ai déjà expliqué, les Palikur vendent principalement différentes formes de paniers clayonnés (corbeille, panier à anse avec couvercle, bourriche) ainsi que des chapeaux (*catouri-tête*). Ils demeurent les seuls aujourd'hui en Guyane à tresser et vendre ces types de paniers clayonnés et ils produisent également la quasi totalité des catouri-tête vendus dans les boutiques. Seuls quelques Créoles de Kaw ou Ouanary tressent encore ce chapeau « typiquement » créole ! Les Palikur confectionnent également, en moindre quantité, des petits tamis à boissons, des petites couleuvres à manioc, des coffrets ou des pochettes ; tous ces objets sont bicolores et décorés de motifs. Ils sont tous aujourd'hui teintés avec de la peinture et des vernis industriels, les tamis et couleuvres ne sont donc pas fonctionnels.

La communauté palikur regroupe le plus grand nombre de vanniers et vannières participant au circuit commercial, une trentaine d'artisans proposant des vanneries destinées à la vente (cf. tableau 46).

En 2002, j'avais estimé que pendant la période estivale, la plus propice à la vente de vannerie, les artisans vendant dans les carbets du bord de route pouvaient gagner entre 300 et 400 € mensuellement, certains pouvant atteindre 800 €. Le revenu moyen annuel pour les artisans régulièrement présents dans ces carbets peut être estimé à une centaine d'euros par mois (Davy, 2002 : 33). D'autres ont évalué à 220 € (1 450 FF) le revenu mensuel par maisonnée lié à la vente d'artisanat pour les mois de septembre à juin, et à la moitié de cette somme durant la saison des pluies en l'absence de débouchés (Renoux et al., 2000 : 9), ces chiffres confirmant mes estimations.

Ainsi, les Palikur commercialisent essentiellement des formes de vanneries empruntées et très peu de pièces traditionnelles ornées de motifs. Je n'ai par exemple jamais vu leur jolie petite boîte *matut* ou *yamati* décrite par Nimuendaju (1926) et observée par P. et F. Grenand dans les années 80 alors que ce modèle pourrait séduire les touristes tout en valorisant la culture et le répertoire graphique qui leur est propre.

- Les Kali'na

Les vanniers kali'na demeurent véritablement aujourd'hui les spécialistes de la confection du *makoki*[328] ou pochette bicolore en arouman. Ils possèdent quasiment le monopole de cette production ; par contre, celle-ci est quasiment intégralement revendue dans les boutiques souvenirs de Cayenne tenues par des commerçants chinois. En effet, les vanniers de Terre-Rouge, d'Awala-Yalimapo et surtout de Bellevue travaillent sur commande pour ces commerçants ainsi que pour une boutique d'artisanat de Sinnamary. Certains des vanniers les plus actifs peuvent fournir une centaine de *makoki* tous les trois mois, un artisan de Bellevue travaillant même journellement sur ses vanneries. J'estime que 80 % des *makoki* vendus dans les boutiques de Cayenne proviennent du village de Bellevue, essentiellement de

[328] J'emploie ici le terme le plus couramment employé par les artisans kali'na de Bellevue les tressant, bien que ce terme soit d'origine néerlandaise comme je l'ai montré dans le chapitre 2.

deux artisans particulièrement actifs (Rudolf Karwafudji[329] et Jean-Pierre Kouyouri). Ce dernier dit pouvoir gagner parfois 900 € par mois rien qu'en tressant de la vannerie. En accord avec l'artisan R. Karwafudji ainsi qu'avec Parmantier (2005 : 31), j'estime que cette activité leur rapporte, en moyenne, entre 100 et 200 € par mois.

Une partie des vanneries demeure également vendue dans des carbets d'artisanat situés dans les villages. Il en existe à Terre-Rouge, à Bellevue, à Paddock (quartier de St-Laurent-du-Maroni) tandis qu'à Awala-Yalimapo et à Mana la vente se fait au bord de la route devant les maisons des artisans indiquant leur production par des panneaux.

À l'instar de ce que je viens d'avancer pour les Palikur, la vente directe au client reste plus avantageuse, même si plus aléatoire, que celle aux magasins. Ainsi, un *makoki* de 20 sur 25 cm est vendu entre 12 et 15 € pièce aux commerçants chinois de Cayenne alors qu'il sera proposé pour 20 € à un particulier ou dans le carbet d'artisanat du village. Le tableau 69 permet de comparer les prix d'achat à l'artisan des *makoki* avec les prix fixés dans les boutiques de Cayenne.

Tableau 69 – Tableau comparatif des prix d'achat de *makoki* à l'artisan et de vente au magasin

Largeur du *makoki*	**Prix d'achat à l'artisan**	**Prix de vente dans un magasin**
30 cm	15	35
25 cm	12	25
15 cm	10	16
5 cm	3	10

On remarque que les marges prises par les commerçants varient entre 3,3 et 1,6, la moyenne étant de 2,3.

Si les *makoki* représentent la majorité des vanneries vendues par les artisans kali'na, ils commercialisent également des petits tamis, des couleuvres à manioc, des petites hottes *kurukuru*, des couffins de bébé, des petits coffrets de style *yamat :u*, des éventails à feu en awara, des carquois à flèches, des sac à main ou bien des hochets. Tout ces objets présentent des qualités inégales, certains artisans tressant, à la va-vite et souvent sur les conseils du commerçant ayant passé commande, des tamis en réduction n'ayant rien à voir avec le savoir-faire délicat employé pour tresser des tamis fonctionnels… De même, de plus en plus de *makoki* vendus dans les boutiques souvenirs de Cayenne, ne sont plus ornés de motifs traditionnels mais du terme « Guyane » ou bien de prénoms. On constate, ainsi, que certains

[329] Cet artisan d'origine arawak est mentionné ici car vivant à Bellevue, village kali'na, sa production artisanale est sensiblement la même que celle des vanniers kali'na du village. Il orne cependant parfois ses *makoki* de motifs différents propres aux Arawak.

commerçants, n'ayant aucun souci de valoriser un artisanat de qualité et qui de plus méconnaissent profondément les cultures de leurs fournisseurs, poussent les artisans à produire des vanneries de qualité médiocre, entraînant la dégénérescence de leur talent, mais je reviendrai sur ces points dans le chapitre suivant.

Ainsi les Kali'na commercialisent principalement des formes traditionnelles mais souvent de mauvaise facture, et comme les Palikur, ils ne valorisent pas les vanneries spécifiques de leur communauté, sûrement les plus belles aussi, tels que les *pasuwa* et les *yamat :u*. Ils préfèrent vendre les formes les plus rapidement tressées connaissant un meilleur rendement.

- Les Arawak-Lokono

La quasi-totalité de la vente de vannerie arawak réside entre les mains des femmes. Ce sont elles qui tressent toutes les formes en palmier-bâche, dont la totalité est destinée à la vente. Certaines de ces femmes commercialisent par la même occasion leurs magnifiques hamacs confectionnés également avec ce palmier dont les prix peuvent atteindre 200 €.

La vannerie en arouman à destination commerciale n'est tressée que par Rudolf Karwafudji dont j'ai parlé plus haut ; cependant, par le passé, certains artisans de Balaté ont également participé au commerce des *makoki*. Lors de mon étude, aucun artisan de ce village ne vendait plus de vanneries en arouman, les artisans concernés étant accaparés par différents emplois temporaires.

Les diverses formes de vannerie en palmier-bâche, dont la vente est entièrement contrôlée par les vannières arawak, demeurent vendues principalement à domicile. Il y a plusieurs années à Balaté, une association artisanale aujourd'hui disparue se chargeait de vendre ces objets. Cependant, des femmes continuent à proposer leurs vanneries sur le marché de St-Laurent, un emplacement étant destiné à la vente d'artisanat, tandis qu'un carbet d'artisanat situé dans le quartier Paddock revend la production de certaines vannières. Comme je l'ai avancé plus haut, une femme, Evy Andrew, a monté une nouvelle association et essaie de se consacrer à plein temps à cette activité artisanale. Certaines femmes arawak de Ste-Rose-de-Lima tressent également ces vanneries ; elles les écoulent le plus souvent dans les boutiques souvenirs de Cayenne ou les vendent occasionnellement sur le marché de Matoury et de Cacao.

Ainsi, la production contemporaine de vannerie arawak consiste quasi uniquement en ces nouvelles formes de panier et corbeilles spiralées alors que leurs vanneries en arouman sont devenues inexistantes sur le marché de l'artisanat guyanais.

- Les Créoles

La vente de la vannerie créole, à l'instar de sa production à des fins domestiques, est très peu présente. Les artisans de Kaw vendent des *katouri-têt* et des *walwari* aux touristes se rendant dans leur village, ces produits étant disponibles à la Maison de la Réserve Naturelle de Kaw. Et, sur le marché de Cayenne, certains étals, vendant des produits créoles proposent à l'occasion des *katouri-têt*, mais la plupart du temps ceux-ci sont tressés par des Palikur de Kamuyene… On note ainsi que les vanneries considérées comme représentatives du folklore créole guyanais telles que le *katouri-têt* ou le *pagra* (une émission de télévision, diffusé mensuellement sur Télé Guyane, consacrée à la mémoire et aux folklores de la région porte le nom de cette vannerie) ne sont plus tressés par les vanniers créoles mais par les Amérindiens du littoral.

En définitive on s'aperçoit que les plus belles vanneries des peuples de la côte ne sont pas commercialisées. C'est pour le moins paradoxal, car ce sont celles qui rapporteraient le plus… Ce sont tout spécialement ces formes, coffres et corbeilles en arouman ornées de motifs bicolores, que l'on se doit de valoriser et qui permettraient une plus-value beaucoup plus importante que celle de la vente des paniers clayonnés ou de tamis de pacotille, mais leur confection demande plus de temps et un savoir-faire plus complexe. On tient peut-être là un facteur explicatif important.

b) Les artisans de l'intérieur, un commerce occasionnel

Dans l'intérieur de la Guyane, seuls les Wayana-Apalai, les Teko et les Wayãpi commercialisent leurs vanneries comme « souvenirs ». Les Créoles et les Hmong de Saül ainsi que les Aluku ne participent pas à ce commerce. Les villages wayana-apalai du haut Maroni ainsi que Camopi et Trois-Sauts sur l'Oyapock sont situés dans une zone où la circulation des personnes est soumise à réglementation, c'est-à-dire que tout voyage ou mission scientifique dans ce périmètre doit être préalablement approuvé par le préfet, toute forme de tourisme en étant théoriquement bannie. Ainsi, les débouchés pour la vente d'artisanat sont, en apparence du moins, limités. Cependant, en plus des enseignants, agents de santé et gendarmes en poste, un certain nombre de personnes se rendent régulièrement dans ces lieux. Ce sont des chercheurs, des gendarmes en tournée[330], mais aussi des agents de l'Etat et des services départementaux et de plus en plus souvent des touristes « illégaux ». Il existe, en effet, malgré une théorique interdiction, un nombre grandissant « d'expéditions », auxquels des Wayana participent comme piroguiers et guides[331], remontant le fleuve Maroni jusqu'aux Talwakem, inselbergs des mythiques Tumuc-Humac. On en compte plusieurs par an et elles font toutes étapes dans les villages wayana-apalai.

Ainsi, toutes ces personnes, du chercheur aux fonctionnaires (leur rythme de renouvellement est très rapide) en passant par le touriste, constituent un réservoir d'acheteurs potentiels loin d'être négligeable : tous achètent des souvenirs artisanaux appréciés comme autant d'évocations de leur séjour dans ces localités amérindiennes (le tableau 70 présente les vanneries que l'ont peut se procurer dans les villages wayana du haut Maroni). Il arrive aussi que les fonctionnaires en poste achètent ces objets « authentiques » pour faire des cadeaux à leurs amis ou même pour leur revendre.

En plus de cette vente directe, certains artisans sont insérés dans des réseaux exportant leur artisanat dans des lieux de vente du littoral pouvant être les boutiques à souvenirs de Cayenne, de Sinnamary ou plus récemment la coopérative d'artisanat à Cayenne. Soit les artisans, ou leurs proches, se rendent par eux-mêmes à Cayenne pour vendre leur artisanat, soit ils chargent des instituteurs de le faire pour eux, ou encore des associations assurent le transport et la revente à Cayenne (cas des associations *Caway*, *Jepe* et de la coopérative Gadecoop).

[330] Les gendarmes et les militaires français sont depuis une cinquantaine d'années de grands acheteurs d'armes wayana ou wayãpi tels que les casse-têtes, les lances, les arcs et flèches…
[331] Il va sans dire que ces expéditions en elles-mêmes apportent des revenus substantiels, quoique ponctuels, aux Wayana faisant office de piroguiers-guides.

Tableau 70 – Vanneries wayana vendues par les artisans

Nom de l'objet	**Taille et description**	**Prix en €**
Eventail à feu, *anapamïi*	Eventail rectangulaire orné de motifs bicolores ou non, 50 x 20 cm	20
Panier à mailles serrées	Panier à fond pointu orné de motifs bicolores	40
Pochette à mailles ajourées, *kalimata*	Pochette ornée de motifs bicolores, 30 cm de long	30
Hotte, *katali tïmilikhem*	Hotte ouverte ornée de motifs bicolores, 80 de haut	80
Tamis, *manale*	Tamis à mailles serrées orné de motifs, 40 x 40 cm	20
Corbeille à manioc, *pëmit*	Corbeille carrée ornée de motifs bicolores, 40 x 40 cm	50
Panier ajouré, *pïlasi*	Panier ajouré avec divers types de mailles, 20 cm de haut	15
Panier à mailles serrées, *pïlasi tïmilikhem*	Panier à mailles serrées orné de motifs bicolores, 30 cm de haut	30
Presse à manioc, *tinkïi*	Tube de vannerie, 150 cm de long	20

Plusieurs artisans, dont j'ai évoqué plus haut les noms, connaissent une certaine renommée et sont particulièrement actifs dans cette filière de vente de vannerie « souvenirs ». Ils monopolisent bien souvent la vente auprès des acheteurs de passage mais également celle ayant lieu sur le littoral. En fins connaisseurs de leur art ils maîtrisent un nombre de motifs et de formes bien souvent supérieur aux autres. Jusqu'à récemment, seules les vanneries d'origine wayana et apalai étaient disponibles dans les boutiques à souvenirs du littoral. Grâce à l'association *Caway*, qui a bien fonctionné jusque dans le milieu des années 90, de nombreux foyers wayana purent profiter d'une entrée d'argent non négligeable avec la vente de leur artisanat (vanneries, ciels de cases, bracelets, colliers, poteries, hamacs, casse-tête, bancs zoomorphes…). Certains ont estimé que les Wayana les plus actifs pouvaient gagner entre 1 500 et 3 500 € par an uniquement grâce à la vente d'artisanat (Chapuis et Hurault, 2000: 346), soit l'équivalent d'un revenu mensuel moyen de 125 à 290 € (ces chiffres se rapprochant de ceux avancés pour les Palikur et les Kali'na).

Par contre, jusqu'à récemment, il était quasiment impossible de trouver sur la côte des vanneries wayãpi ou teko : ces vanneries n'étaient disponibles qu'en se rendant dans les villages à la rencontre des artisans. Même si certains fonctionnaires pouvaient rapporter des vanneries ou d'autres pièces afin de les vendre à des amis, seul un cercle limité avait accès à cet artisanat. Cependant, depuis l'ouverture de la boutique d'artisanat de la coopérative Gadecoop en 2005, l'artisanat, dont la vannerie, wayãpi et teko est disponible à la vente, ce qui permettra ainsi un revenu plus régulier à des artisans qui hier ne trouvaient que des débouchés irréguliers.

Tableau 71 – Vanneries teko vendues par les artisans

Nom	**Taille et description**	**Prix en €**
Eventail à feu, *tapekwa*	Eventail trapézoïdale 20 cm de long	10
Corbeille tatu	Corbeille, 20 cm de long	30
Couleuvre à manioc, *tepitzi*	Tube de vannerie, 150 cm	20
Tamis à mailles serrées, *ulupẽhem ea'imã'ẽ*	Tamis à mailles serrées orné de motifs bicolores, 40 x 40 cm	20
Panier à mailles serrées, *wapa*	Panier orné de motifs bicolores, 20 cm de haut	15
Panier ajouré, *kadzara*	Panier ajouré, 20 cm de haut	10

Tableau 72 - Vanneries wayãpi vendues par les artisans

Nom	**Taille et description**	**Prix en €**
Panier ajouré, *i~li~kili~toa'i*	Panier ajouré en arouman, 20 cm de haut	10
Coffret cousu, *kali~lu yasa*	Coffret à deux parties emboîtantes, 30 x 20 x 20 cm	50
Corbeille à manioc, *panakali*	Corbeille à pied ornée de motifs bicolores, 40 x 40 x 20 cm	50
Panier ajouré, *pisukwa*	Panier ajouré, 15 cm de haut	20
Panier ajouré, *silita*	Panier ajouré à mailles fines, 30 cm de haut	20
Eventail à feu, *tapekwa*	Eventail trapézoïdal, 20 cm de long	10
Presse à manioc, *tepisi*	Tube de vannerie, 150 cm de long	20
Hotte ouverte, *ulupanãku*	Hotte ouverte ornée de motifs bicolores, 80 cm de haut	80
Tamis serré, *ulupẽanã*	Tamis à mailles serrées orné de motifs bicolores, 40 x 40 cm	20
Petit coffret, *walape*	Petit coffret carré en pliage, 15 cm de côté	20
Panier à mailles serrées, *watula*	Panier orné de motifs bicolores, 30 cm de haut	15
Panier à mailles serrées, *watula p~ita'ã*	Grand panier à pieds orné de motifs bicolores, 1 m de haut	50
Coffret, *yakalepile*	Coffret, 60 x 20 cm	50

À la différence des communautés amérindiennes de la côte, toutes les vanneries vendues par les populations amérindiennes du sud Guyane sont les répliques fidèles des vanneries qu'ils tressent pour leur usage domestique. Les matériaux sont les mêmes, la qualité également. Comme l'avançait déjà Hurault (1972 : 336), en parlant des Wayana « *ils demeurent notamment rebelles aux aspects les plus hideux de ce commerce (vannerie modèle réduit, flèches de la taille d'un stylo etc.…), n'aimant produire que des objets fonctionnels et conformes à leurs conceptions traditionnelles* ». Ainsi, différentes formes de paniers ajourés ou bien portant motifs, à fond carré ou pointu, des hottes ornées de dessins géométriques, des éventails à feu de formes diverses continuent d'être tressés dans un but commercial. Une partie de ces formes n'étant plus utilisées domestiquement, c'est la commercialisation qui permet de maintenir des savoir-faire originaux, aspect important sur lequel je reviendrai dans le chapitre 8.

Planche 52 - Les lieux de vente

1)

2)

3)

1) Carbet d’artisanat des Palikur de Kamuyene le long de la RN 1 ;
2) Paniers vendus à Kamuyene ;
3) Femme palikur tressant un panier dans son carbet d’artisanat ;

Planche 52

4)

5)

6)

4) Carbet d’artisanat de Terre-Rouge ;
5) Intérieur du carbet d’artisanat de Terre-Rouge ;
6) Intérieur de la boutique Gadecoop, Cayenne ;

Planche 52

7)

8)

9)

10)

7) Vendeur de vannerie à la sauvette, marché de St-Laurent-du-Maroni ;
8) Devanture d'un bazar à souvenir, Cayenne ;
9) Vannerie brésilienne vendue dans un bazar à souvenir, Cayenne ;
10) *Makoki* vendus dans un bazar à souvenir, Cayenne

Crédits : 8), 9) & 10) Photos de Flora Lokonadinpoulle

2-2-2 Les lieux de vente de la vannerie en Guyane

Après avoir fait un tour d'horizon des différents producteurs de vannerie, intéressons-nous maintenant aux autres acteurs de cette filière, les vendeurs. Si, bien souvent, le vannier est aussi le vendeur, de nombreux commerçants revendent également les vanneries aux côtés d'autres productions artisanales et d'objets souvenirs divers et variés le plus souvent de création récente et n'ayant qu'un rapport très lointain avec les cultures de Guyane. En plus de ces boutiques de souvenirs, un réseau d'associations et une coopérative s'insèrent également dans cette filière de vente d'artisanat guyanais.

a) La vente locale : les carbets d'artisanat amérindiens

Une partie des vanneries tressées par les artisans est écoulée directement par eux-mêmes ou bien via des carbets d'artisanat tenus par les producteurs ou des membres de leurs familles. Tous ces carbets de vente sont construits de manière plus ou moins traditionnelle, avec un toit en feuilles de palme, une charpente en poteaux et poutres de bois noués entre eux par des lianes ainsi que des gaulettes faisant office de murs ; une chape de béton et l'électricité sont les seules concessions à la modernité. Cette ambiance « traditionnelle amérindienne » attire les touristes en quête d' « authenticité », qu'elle soit réelle ou sublimée.

J'ai recensé trois carbets souvenirs de ce type plus la dizaine d'échoppes du village de Kamuyene. À ces carbets tenus par des Amérindiens dans les lieux de production, on peut ajouter trois structures instaurées par les institutions : la municipalité de St-Georges a ouvert une Maison du Tourisme et de l'Artisanat organisant des expositions-ventes proposant de l'artisanat local ; à Kaw, la Maison de la Réserve naturelle vend des vanneries créoles ; enfin, l'Office du Tourisme d'Iracoubo propose de l'artisanat produit dans la commune. Tous les objets artisanaux disponibles dans ces boutiques sont en dépôt-vente, c'est-à-dire que le producteur, quand il n'est pas le vendeur, n'encaisse l'argent que lorsque l'objet est vendu. Les marges demandées par les boutiquiers sont très variables en fonction de la relation de parenté existante entre les producteurs et les vendeurs, allant de rien à quelques euros.

- Le carbet d'artisanat de Terre-Rouge

Ce carbet d'artisanat est tenu par deux sœurs potières, elles y vendent essentiellement leurs poteries mais également des hamacs et des châles en coton, des bracelets et colliers en perles ainsi que des bancs zoomorphes. On peut également trouver des vanneries tressées par leurs conjoints ainsi que par leurs oncles. Depuis 2003, le départ du vannier le plus actif a entraîné une réduction de l'offre de vannerie dans cette boutique. On pouvait trouver des tamis à manioc, des *couleuvres*, des hottes et paniers ajourés, tous ces objets étant disponibles en taille réelle ou réduite. Mais, d'autres vanneries telles que les sonnailles (*kalawasi*), les éventails à feu, les pochettes (*makoki*) ainsi que des couffins pour bébé en arouman étaient également vendues. Ce carbet offrant exclusivement à la vente les objets confectionnés par cette famille, bien signalé sur la route de St Jean du Maroni, semble régulièrement fréquenté par les touristes.

Tableau 73 – Quelques vanneries proposées au carbet-vente de Terre-Rouge

Nom de l'Objet	**Tailles et description**	**Prix en €**
Pochette, *makoki*	Pochette à deux parties emboîtantes, 25 cm de large	25
Eventail kali'na, *woliwoli*	Eventail en awara, différentes tailles	3,5 à 6
Tamis kali'na, *manale*	Tamis ajouré, 40 x 40 cm	15
Tamis kali'na, *manale*	Petit tamis ajouré, 20 x 20 cm	7
Sonnailles, *kalawasi*	Poche de vannerie ajourée avec graines	8,5
Couleuvre à manioc kali'na, *matapi*	Couleuvre utilisable, 180 cm	18
Petite couleuvre kali'na, *matapi membo*	Petite couleuvre ornée de motif coloré (rouge ou noir), 50 cm de long	12
Couffin, *pidjani y en~~i~~*	Grande corbeille à double couche ornée de motifs bicolores, 70 cm de long	50
Hotte, *kurukuru membo*	Petite hotte ajourée en arouman, 15 cm de haut	5

- Le carbet d'artisanat « *Imiawale* » de Paddock

Ce carbet situé dans un faubourg de St-Laurent-du-Maroni a été créé par un couple mixte (Kali'na-Arawak), Nelly et Chris Chaberin. C'est en 2000 que ce couple, avec deux autres personnes d'origine métropolitaine, ont créé leur association « *Imiawale* ». La principale vocation de ce lieu de vente consiste à vendre les productions artisanales de ce couple : mobiles et poupées composés de graines, de fruits, de fibres et de bois, ainsi que des hamacs en fibre de palmier-bâche. Mais, ils revendent également divers objets provenant de membres de leurs familles ainsi que d'autres (maracas en graines, peignes, paniers…) laissés en dépôt par des Wayana, des Tilio et des Arawak de Guyane et du Surinam. Ainsi, on trouve

des vanneries (*makoki*, éventails à feu, tamis, sac à main, *couleuvres* à manioc) et des bancs zoomorphes de deux oncles de Nelly, un vivant à Christiankondre au Surinam et un autre dans le quartier de Paddock, mais également des colliers de perles confectionnés par la mère de Nelly.

Tableau 74 – Quelques vanneries préparées au carbet-vente *Imiawale*

Nom de l'Objet	**Tailles et description**	**Prix en €**
Pochette, *makoki*	Pochette à deux parties emboîtantes ornée de motifs bicolores, 25 cm de large	25
Petit coffret, *yamat :u*	Petit coffret à deux parties emboîtantes orné de motifs bicolores, 30 x 15 cm	35
Eventail kali'na, *woliwoli*	Eventail en awara	8
Tamis kali'na, *manale*	Tamis ajouré, 40 x 40 cm	15
Tamis kali'na, *manale*	Petit tamis ajouré, 20 x 20 cm	7
Corbeille kali'na, *kabasi woliwoli*	Corbeille en awara, 22 cm de long	5
Corbeille arawak	Petite corbeille spiralée en palmier-bâche, 10 cm de diamètre	8
Couleuvre à manioc kali'na, *matapi*	Couleuvre utilisable, 180 cm	15
Petite couleuvre kali'na, *matapi membo*	Petite couleuvre ornée de motifs colorés (rouge ou noir), 50 cm de long	8 à 12
Maraca tilio	Maraca en arouman orné de motifs bicolores, plumes et manche en roseau à flèche, 25 cm de haut	15

En plus de la vente à leur carbet, ce couple est présent tous les vendredi au marché de St-Laurent-du-Maroni à l'emplacement consacré à l'artisanat. Ce commerce est dynamique et le couple cherche à se faire connaître en exposant régulièrement à l'Office du Tourisme de St-Laurent. Ils participent également à des ateliers d'artisanat organisés dans les écoles de la commune.

- Le carbet d'artisanat de Bellevue et l'Office du Tourisme d'Iracoubo

L'Association des potières de Bellevue tient un carbet d'artisanat à l'entrée du village de Bellevue-Yanou. La majorité de l'artisanat vendu se compose de poteries et d'articles en perles (colliers, bracelets, figurines) ; cependant quelques vanneries, des *makoki* (entre 20 et 25 €), des petites couleuvres (10 €) ou des grandes (30 €) mais aussi des tamis de 15 à 20 € sont également disponibles. De même, à la sortie occidentale du village d'Iracoubo, l'Office du Tourisme de la commune propose une exposition vente d'artisanat local ainsi qu'une présentation de l'histoire de la commune. En fait, l'Office du tourisme loue des boxes afin que les producteurs y mettent leurs objets en vente. La location du box varie de 20 à 30 € par mois selon la dimension. Deux stands sont occupés par les potières du Degrad Savane, village

kali'na se trouvant à quelques kilomètres de Bellevue en allant dans la direction de St-Laurent. En plus des poteries, on peut y trouver quelques rares vanneries telles que des petits tamis ou des *makoki*.

- Les carbets de Kamuyene

Comme je l'ai déjà signalé, la petite dizaine de carbets, dont cinq régulièrement occupés, connaissent un fonctionnement familial. Ils sont gérés par des femmes, qui y exposent leur production et y tressent également leurs paniers, ce qui a pour effet d'attirer des véhicules circulant sur cet axe routier très fréquenté, seule route reliant Cayenne à St-Laurent-du-Maroni via Kourou. Les vanneries principalement vendues consistent en différentes formes de paniers clayonnés, des tamis de taille réduite ornés de motifs géométriques bicolores, des catouri-tête, et des coffrets également bicolores à armatures en bois. Mais on peut aussi y trouver de nombreuses calebasses vernissées et pyrogravées de motifs zoomorphes stylisés[332], des colliers en graines, dents et plumes ainsi que quelques petits bancs en bois zoomorphes. Tous les objets vendus sont confectionnés par les Palikur, ceux possédant les carbets de vente mais aussi des membres de leur famille habitant St-Georges-de-l'Oyapock ou les villages de l'Urucauá (Amapá, Brésil).

Tableau 75 – Les vanneries palikur proposées dans les échoppes de Kamuyene

Nom de l'Objet	**Taille et description**	**Prix en €**
Grande bourriche, *panye nobsad*	Panier clayonné à couvercle, 55 cm de diamètre et 61 cm de hauteur	30
Bourriche moyenne, *panye*	Panier clayonné à couvercle, diamètre de 34 cm	21
Petit panier, *panye nobsisa*	Panier clayonné à couvercle, Diamètre de 17 cm	7
Corbeille à anse, *panye kakaye atip*	Panier clayonné avec anse et couvercle, 50 cm de diamètre	30
Coffret, *yamat*	Coffret à armature en bois avec motifs bicolores, 100 x 40 cm	45
Coffret, *yamat*	Coffret à armature en bois avec motifs bicolores, 34 x 24 cm	30
Catouri-tête, *suwgeg*	Chapeau de 60 cm de diamètre	15
Pochette, *pagara*	Pochette à deux parties emboîtantes avec motifs bicolores, 20 x 17 cm	15
Tamis, *ru kotye*	Tamis ajouré, 50 x 50 cm	30
Tamis, *ru sagubie*	Petit tamis à mailles serrées orné de motifs bicolores, 20 x 20 cm	15
Petite couleuvre à manioc, *matap nobsisa*	Petite couleuvre à manioc ornée de motifs bicolores, 80 cm de haut	15

[332] Les calebasses palikur sont très prisées en Guyane ; les Wayãpi et les Teko ne manquent pas de s'en approvisionner lorsqu'ils viennent à St-Georges-de-l'Oyapock.

- Local dépôt-vente de Kourou

À Kourou, dans le « village » kali'na, une association, *Aniaboli*, possède un local de dépôt-vente à la disposition des artisans locaux. On y trouve surtout des articles en perles (colliers, poupées, figurines), seuls objets fabriqués localement, quelques vanneries d'Awala-Yalimapo et quelques poteries (Parmantier, 2005: 39). Cette boutique est assez peu visible et peu dynamique. La vannerie chez les Kali'na de Kourou, essentiellement des salariés, est quasiment inexistante, la production venant d'autres villages.

- La Maison du Tourisme et de l'Artisanat de St-Georges-de-l'Oyapock

Inaugurée en 2004, cette Maison du Tourisme et de l'Artisanat abrite un atelier de confection de vanneries inspiré à la fois des techniques palikur et créoles, les formateurs étant créoles. Régulièrement, ce lieu propose des expositions-ventes où les artisans locaux peuvent écouler leur production. En plus d'artisans et d'artistes divers et variés, les Palikur profitent de ces évènements pour vendre leurs vanneries (les mêmes que celles proposées à Kamuyene), colliers et calebasses. Là encore, la majorité des vanneries palikur vendues consiste en des paniers clayonnées, la vannerie de type traditionnel est quasi absente à part des éventails (5 € pièce). Par contre on peut trouver de rares vanneries créoles comme le *goli* (10 €) ou le *réservoir* (10 €), objets que l'on ne rencontre plus tressés aujourd'hui que dans ce village. L'association gérant cette structure perçoit 0,5 € par objet vendu.

- La Maison de la réserve de Kaw

Voici l'un des rares lieux où l'on peut trouver de la vannerie créole. Trois artisans du village de Kaw laissent en dépôt-vente des *catouri-tête* (15 € 50 à 20 € suivant la taille, 41 cm ou 60 cm de diamètre) ainsi que des éventails, *walwari* (5 €). Outre une exposition permanente pédagogique sur l'écologie et la biodiversité du Marais de Kaw, des posters expliquent la préparation traditionnelle du manioc et les outils nécessaires utiles à ce procès de production sont également exposés.

b) Les Marchés de Guyane

Divers producteurs de vanneries peuvent être rencontrés sur les marchés de Guyane. Ainsi, à Cayenne le vendredi et surtout le samedi matin, sous le marché couvert, les étalages présentant des spécialités guyanaises telles qu'épices, rhum diversement parfumé, tissus madras ou autre artisanat souvenir, proposent également des paniers palikur ou des catouri-tête. Ces étals sont tenus par des revendeuses créoles. Lors de mes différentes visites effectuées sur ce marché, je n'ai observé que des paniers et des catouri-tête (20 € pièce) disponibles à la vente ; par contre en 1989 il était possible d'acheter en plus de ces vanneries, des *couleuvres,* des corbeilles et des éventails à feu (Leberre, 1989). Le fait de trouver ces produits à la vente montre, qu'à cette époque, il existait encore des gens susceptibles de les acheter pour une utilisation domestique. Aujourd'hui, la demande ayant disparu, seules des vanneries de décoration restent disponibles.

Un artisan saramaka expose régulièrement depuis deux ans sous ce marché couvert. Il propose principalement des *pangi* tissés par sa femme et des calebasses gravées mais il revend également quelques vanneries provenant du Surinam, comme des paniers clayonnés (20 € pièce).

Comme je l'ai déjà signalé, sur le marché de Matoury des femmes arawak exposent régulièrement leur artisanat en palmier-bâche.

Le samedi matin, le marché de St-Laurent-du-Maroni réserve une zone composée de cabanes en bois pour la vente d'artisanat. Deux stands proposent de l'artisanat amérindien, un tenu par Nelly et Chris de l'association « *Imiawale* » présentés plus haut ainsi qu'un autre tenu par Elsie Andrew vendant ses vanneries en palmier-bâche. De plus, tous les samedis, de nombreux étals tenus par des Kali'na de Christiankondre et Langamankondre, proposent des poissons boucanés ainsi que divers fruits et légumes. Occasionnellement, ils vendent des pochettes en vanneries *makoki* (10 €), des petites hottes *pamakari* et *kurukuru* (10 €) ainsi que des hamacs en coton et des colliers en perles. Ces produits artisanaux sont tous vendus par les producteurs ; par contre, il existe également des hommes, venant du Surinam, revendant des produits artisanaux noirs marrons ainsi que divers autres articles comme des cages à oiseaux[333]. Un homme tient régulièrement un stand et propose, entre autres, des vanneries en arouman telles que des paniers grossiers à couvercle (5 €), des petites étagères sur pieds (10

[333] Dans toute la Guyane et spécialement dans l'ouest, suivant une mode venue du Surinam, la plupart des hommes possèdent un ou plusieurs oiseaux chanteurs tel que les *picolettes*, nom local du sporophile (*Oryzoborus angolensis*). La passion pour ces volatiles attire de nombreuses personnes ; au Surinam des concours de chant permettent de gagner des sommes coquettes, certains oiseaux pouvant être vendus plusieurs milliers d'euros.

€), des cabas (10 €) ainsi que des *couleuvres* à manioc (10 €). Elles sont toutes confectionnées au Surinam par divers artisans noirs marrons vivant dans la région de la Cottica (Surinam), sauf les *couleuvres* tressées par des Amérindiens, kali'na ou arawak-lokono. La vente de *couleuvre* à manioc prouve son utilisation à St-Laurent et ses environs, des femmes amérindiennes ou mêmes noirs marrons pouvant ainsi les acheter à un prix relativement modique.

Enfin, un vendeur à la sauvette, ndjuka de Mongo, est également souvent présent sur le marché de St-Laurent ; il propose, lui aussi, des *couleuvres* à manioc (15 €), des corbeilles (5 €), et des grandes bourriches en arouman (15 €). Ces objets ont, semble-t-il, la même origine que ceux vendus par le marchand cité précédemment.

c) Les boutiques d'objets souvenirs

Les vanneries entrent également dans le commerce plus classique des boutiques dites à souvenirs. Ces boutiques appartiennent majoritairement à des commerçants d'origine chinoise. En Guyane, les commerces tels que les épiceries, la restauration, les bazars et autres boutiques à souvenirs demeurent largement contrôlés par cette communauté. Quelques autres magasins de vente d'artisanat restent néanmoins tenus par des commerçants métropolitains ou créoles. Outre l'origine différente des commerçants, il me semble important de remarquer que nous avons à faire à deux pratiques de vente d'artisanat souvenir complètement opposées bien que complémentaires. Toutes les boutiques appartenant à des commerçants chinois proposent un même ensemble hétéroclite d'articles. Ainsi, on rencontre de nombreux objets d'importation, mélangés à un artisanat local minoritaire noyé dans un amoncellement de tee-shirts et de serviettes de bain imprimées. Des sandales en cuirs côtoient des sacs brésiliens, des fusées, des phallus et de nombreux objets en bois de facture noir marron, mais aussi provenant de plus loin tels que des objets et des bijoux en bois importés du Surinam, du Brésil, du Costa Rica ou même d'Indonésie (Parmantier, 2005: 7), des bancs amérindiens, des vanneries guyanaises et brésiliennes, beaucoup d'arthropodes encadrés (papillons, mygales, scorpions…), des piranhas séchés, etc. Ces boutiques chinoises constituent de véritables bazars plus ou moins bon marché proposant des marchandises de toutes qualités. Par contre, les boutiques tenues pas des Métropolitains ou des Créoles jouent davantage la carte de l'exotisme et de « l'artisanat d'art » par une mise en valeur de produits avec, parfois, de petites notices explicatives succinctes indiquant leur provenance (non sans comporter nombre

d'approximations et d'erreurs). Cette mise en scène du magasin propose un artisanat se voulant plus traditionnel et authentique disposé un peu comme une exposition avec des présentoirs et des vitrines (en opposition aux amoncellements des étagères plus ou moins ordonnées des boutiques chinoises). Cependant, si on rencontre de l'artisanat acheté localement à des artisans amérindiens ou noirs marrons, de nombreux produits proviennent des boutiques FUNAI[334] du Brésil ou bien d'artisans du Surinam. Les articles étrangers manufacturés proviennent tous de deux sociétés d'importations (SARL Amarante et Art Diffusion) appartenant à des propriétaires différents mais ayant le même siège social (*ibid*. :7). Ainsi, ces deux types de commerce suivent des logiques de ventes différentes : ceux tenus par les Chinois peuvent être considérés comme des « bazars » à souvenirs privilégiant la quantité sur la qualité alors que les boutiques appartenant à des Métropolitains ou Créoles ont choisi d'axer leur politique commerciale sur un nombre moindre d'articles mais présentés comme « authentiques » ce qui entraîne *de facto* des prix plus élevés.

- Les « bazars » à souvenirs

Huit boutiques à souvenirs sur Cayenne et une à Kourou proposent de l'artisanat comportant de la vannerie de Guyane. Tous ces magasins se ressemblent, l'artisanat local y étant largement minoritaire. On rencontre, cependant, dans chacun d'entre eux une gamme de vanneries produites par des artisans amérindiens de Guyane mélangées à des vanneries provenant du Brésil. Ces dernières semblent toutes provenir de magasins de la FUNAI et sont revendues sans aucunes indications, sauf quand les étiquettes de cet organisme sont restées accrochées au produit…

Les vanneries d'origine guyanaise ne possèdent aucune indication de quelque nature que ce soit, comme d'ailleurs tous les produits vendus dans ces boutiques. Et, même lorsque le client, volontairement naïf, demande des informations quant à la provenance des objets, les réponses restent évasives « *c'est les indiens qui font ça* » ou bien manifestement erronées comme lorsque le vendeur ou la vendeuse attribue la confection d'une vannerie style *makoki* à un artisan « *noir* » ! Et, même lorsque je me présentais en mentionnant la nature de l'étude menée, le plus souvent, les vendeurs ne connaissaient pas l'origine de leurs produits sauf

[334] La FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) est une agence fédérale brésilienne, dépendant du Ministère de l'Intérieur, s'occupant des Amérindiens et de leurs territoires. Elle possède des boutiques proposant de l'artisanat provenant des différentes aires indigènes du pays.

quelques rares personnes telles que le patron d'une des boutiques ou bien un commerçant vivant depuis plus longtemps en Guyane. En effet, ce sont les artisans amérindiens qui viennent proposer directement leurs marchandises dans les boutiques[335]. Ainsi, des artisans palikur, kali'na, arawak-lokono ou même parfois des Wayana de passage à Cayenne se présentent spontanément pour vendre leur artisanat. Il va sans dire que les prix sont souvent bradés, les Amérindiens ne tenant pas à rentrer chez eux avec leurs marchandises sur les bras. Comme je l'ai déjà signalé la marge opérée par les commerçants se situe entre 1.6 et 3 fois le prix d'achat. De plus, j'en rediscuterai plus bas, les Amérindiens de Guyane ne possèdent pas ce que l'on pourrait appeler la fibre commerciale, les logiques économiques de nos sociétés de consommation capitaliste étant très éloignées des leurs. Pourtant, quelques commerçants entretiennent des relations privilégiées avec certains artisans. Ils se rendent chez l'artisan et passent commande, en fixant les prix à l'avance, d'une quantité précise de vanneries à produire (cf. *supra* tab. 69). La production de *makoki* du village de Bellevue entre dans ce cas de figure ainsi que celle de divers autres artisans amérindiens et surtout des sculpteurs noirs marrons. Lors d'un séjour chez un vannier kali'na de Terre-Rouge j'ai pu discuter avec un marchand chinois de Cayenne venant régulièrement lui rendre visite afin de lui commander des vanneries et des bancs en bois. Il s'est d'ailleurs déjà rendu en famille chez ce dernier afin de fêter son anniversaire, l'esprit commercial et l'amitié faisant bon ménage.

Le tableau 76 répertorie toutes les boutiques « bazars » vendant des vanneries ainsi que les formes de vannerie qu'elles proposent. On remarque que l'on retrouve toujours les mêmes articles : *makoki* kali'na, catouri-tête, paniers palikur, éventails kali'na, petites et grandes *couleuvres*, petits tamis kali'na, corbeilles arawak, carquois peints kali'na. Les belles vanneries portant motifs des Amérindiens de la côte et les vanneries de ceux de l'intérieur demeurent absentes.

[335] Les artisans noirs marrons procèdent de même pour écouler une partie de leurs objets en bois (Cousseau, 1999: 67).

Tableau 76 – Vanneries vendues dans les « bazars » à souvenirs guyanais

Nom des magasins	**Localisation**	**Formes de vanneries guyanaises vendues**
Wei-Wei	90 av. Charles de Gaulle, Cayenne	*Couleuvre* à manioc kali'na (grande et petite), catouri-tête, *makoki* kali'na, éventail palikur, divers paniers palikur, petits tamis kali'na
Unitex	57 av. Charles de Gaulle, Cayenne	*Makoki* kali'na, catouri-tête, tamis kali'na, maracas kali'na, éventails kali'na
Tom Souvenir	47 av. Charles de Gaulle, Cayenne	Petites et grandes *couleuvres* à manioc kali'na, divers paniers palikur, petits carquois à flèches, *makoki* kali'na, corbeilles arawak
Magasin Souvenir	33 av. Charles de Gaulle, Cayenne	Catouri-tête, *makoki* kali'na, éventails kali'na, maracas kali'na, tamis kali'na
Magasin Souvenir Siècle	49 av. Charles de Gaulle, Cayenne	Makoki kali'na, tamis kali'na, éventails kali'na et palikur, petites et grandes *couleuvres* à manioc kali'na, paniers palikur, carquois à flèche kali'na
Magasin Souvenir	28 av. Charles de Gaulle, Cayenne	Divers paniers palikur, catouri-tête
Souvenir de Guyane	26 rue Lalouette, Cayenne	Petites couleuvres à manioc peintes kali'na, catouri-tête, divers corbeilles palikur, *makoki* kali'na, tamis kali'na
Elysée souvenir	av. Charles de Gaulle, Cayenne	Eventails kali'na, petites *couleuvres* à manioc kali'na
Mei Li	Bourg de Kourou	*Makoki* kali'na, divers paniers palikur

Les *makoki*, majoritairement tressés par les vanniers de Bellevue-Yanou, portent des motifs géométriques simples et répétitifs ou bien des inscriptions telles que le mot *Guyane*. Les commerçants incitent souvent les vanniers à orner les *makoki* de cette inscription. Il s'en vend de toutes les tailles (de 5 cm à 25 cm de large), la gamme de prix s'étalant de 10 à 35 €. Ils sont généralement de bonne facture mais teintés avec de la peinture industrielle et ligaturés avec de la ficelle de cuisine. Cette vannerie représente le modèle le plus vendu par les boutiques de souvenirs chinoises, avec des étalages toujours bien achalandés. Lors de chaque enquête menée dans les huit commerces de Cayenne du tableau 76, j'ai pu en moyenne recenser 150 *makoki* disponibles au même moment sur leurs différents étals, sans compter les éventuels stocks auxquels je n'ai pu avoir accès.

Les catouri-tête tressés par les Palikur de St-Georges et de Kamuyene peuvent être considérés globalement comme de bonne qualité mais chers. Ils sont souvent vernis et teintés avec de la peinture industrielle. On peut trouver des modèles allant de 10 € à 30 € suivant la taille (de 25 à 50 cm de diamètre), cette forme étant la plus disponible chez ces marchands après les *makoki*.

Toute une gamme de paniers palikur peut également être rencontrée, allant de la grande bourriche (25 €) à diverses corbeilles (de 20 à 10 cm de diamètre, entre 16 à 13 €), en passant par des paniers à couvercles de toutes tailles (vendus de 3 à 8 €). Ces formes restent de même facture que celles vendues dans les villages de Kamuyene ou de St-Georges.

Presque toutes les magasins proposent également des éventails kali'na en fibres d'awara. Là encore différentes tailles sont disponibles, les prix allant de 5 à 10 €. Ils sont en moyenne tous plus petits que ceux utilisés domestiquement.

Quelques boutiques proposent des *couleuvres* à manioc décoratives, soit de taille normale mais mal terminée (la queue étant nouée de façon sommaire), soit en modèle réduit le plus souvent hideusement teintés de peinture verte, rose ou bleue. Les prix s'échelonnent de 10 à 15 €. Les tamis ou les carquois à flèches participent d'un même artisanat confectionné sans aucun souci d'esthétisme, de qualité ou de réalisme. Des artisans kali'na tressent « à la va-vite » ces différents modèles vendus à des prix très bas. Les tamis de 15 cm de côté se vendent entre 4 et 6 €, ceux de 30 cm 20 € et les carquois avec des flèches de pacotille en bambou de 5 à 10 €. Cet artisanat est symptomatique d'une offre s'adaptant à la demande du commerçant voulant fournir de nombreux souvenirs à prix modique au détriment de la qualité.

Enfin, des corbeilles arawak en palmier-bâche peuvent être rencontrées dans quelques boutiques. Ces objets proviennent de vannières de Ste-Rose-de-Lima ou de Balaté ; ils demeurent de bonne qualité, toute une gamme de taille étant disponible de 6 à 22 €.

Ainsi, dans ces boutiques bazars à souvenirs, on rencontre deux grands types de vannerie : des formes de qualité honnête (*makoki* et éventails à feu kali'na, catouri-tête et paniers palikur ainsi que les corbeilles arawak), mais néanmoins pauvres en ornementation par rapport à la diversité des motifs traditionnels (cas des *makoki*), côtoient des vanneries de mauvaise qualité tressées rapidement (cas des carquois, des tamis et des couleuvres) et même parfois avec des matériaux mal préparés. Les vanneries des Amérindiens du sud de la Guyane demeurent absentes de ces magasins. On constate ainsi, avec Cousseau (1999 : 67), l'existence d'un type de commerce ne se souciant en aucune façon de la valorisation de l'objet, tendant à tirer la qualité vers le bas et à uniformiser la diversité des formes offertes à la vente. Au regard de l'extraordinaire diversité de formes de vannerie exposées dans le chapitre 2, on rencontre une gamme très pauvre de vanneries disponibles dans ces magasins, puisque seules huit formes différentes sont proposées.

- Les boutiques à souvenirs « authentiques »

À côté de ces boutiques « bazars », d'autres se veulent diffuseurs d'une plus grande diversité de produits artisanaux « originaux » afin de répondre à la demande d'une clientèle à

la recherche « d'authenticité » ou de « tradition » amérindienne. Sept boutiques entrent dans cette catégorie, l'une d'elles se détachant par la qualité de l'artisanat vendu et par la connaissance de sa propriétaire (Corossol de Sinnamary). Comme je l'ai mentionné plus haut, ces boutiques valorisent leurs articles par une disposition plus aérée, une mise en valeur des objets par des étiquettes, pas toujours fiables, mentionnant leur nom et leur provenance. Il existe dans ces boutiques une plus grande offre de vannerie guyanaise. Ces boutiques tentant de privilégier la qualité sur la quantité, les produits artisanaux guyanais demeurent minoritaires par rapport à ceux provenant du Brésil. En effet, chacune propose de l'artisanat amérindien provenant de ce pays, les vanneries en constituant une part minoritaire. Il est plus rentable de revendre de la vannerie achetée au Brésil à moindre coût alors que les objets artisanaux proposés par les artisans locaux doivent être réglés en euros. De plus, on rencontre souvent chez la plupart de ces commerçants le même discours dénigrant le travail des Amérindiens de Guyane « *les Indiens vendent trop cher* », « *ils ne produisent pas beaucoup* », « *il n'y a plus d'indiens tressant de la vannerie aujourd'hui en Guyane* » ou bien, plus rarement (mais quand même !) « *ils sont fainéants* » [sic]. Pourtant, comme je pense l'avoir amplement démontré tout au long de ce travail, ces affirmations sont largement erronées. Car, si la vannerie en Guyane connaît une indéniable perte de vitesse chez certaines communautés elle demeure relativement dynamique chez d'autres et il reste aisé, même sur le littoral, de rencontrer nombre d'artisans confirmés sachant tresser finement du bel ouvrage.

Comparées aux magasins « bazars », ces boutiques proposent cependant une assez belle diversité de vanneries de Guyane. J'ai ainsi répertorié une douzaine de formes différentes (cf. tableau 77). Et, contrairement aux magasins « bazars », les vanneries proposées ne proviennent pas uniquement du littoral : on en rencontre également d'origine wayana, apalai, aluku et occasionnellement wayãpi.

En effet, en plus des vanniers du littoral venant proposer leur production dans ces magasins, les propriétaires écoulent également des pièces artisanales proposées par l'association *Jepe* d'Antecum-Pata ou bien se rendent directement dans les villages du Maroni ou de l'Oyapock pour acheter de l'artisanat et le revendre ensuite. Le président de l'association *Jepe* se rend régulièrement dans les boutiques telles que Corossol, avec qui il travail depuis 20 ans, ou l'Atelier Masqué afin de vendre diverses pièces artisanales telles que casse-tête, poteries ou quelques vanneries comme des hottes en arouman, des éventails ou divers paniers. La propriétaire du magasin Corossol va régulièrement s'approvisionner directement chez quelques producteurs vivant sur le littoral, l'Oyapock ou le Maroni, avec qui elle travaille depuis longtemps. Cette dame a ouvert son magasin il y a plus de 20 ans, et

possède une indéniable connaissance des objets qu'elle vend : elle connaît leur provenance, leur nom et leur fonction. Des cartels disposés dans son magasin informent le client sur quelques coutumes et usages liés aux articles vendus. Par comparaison, les propriétaires ou vendeurs des autres magasins de Cayenne ou de Kourou possèdent une connaissance beaucoup plus approximative des objets qu'ils proposent.

Tableau 77 – Vanneries vendues dans les magasins à souvenirs « authentiques » guyanais

Nom des magasins	**Localisation**	**Formes de vanneries guyanaises vendues**	**Formes de vanneries importées vendues**
Atelier Masqué	42 av. Général de Gaulle, Cayenne	éventails wayana, catouri-tête palikur, vannerie attrape-doigt wayana, *makoki* kali'na, hotte en arouman wayana, corbeille palikur	coffret tilio, couleuvre du Brésil, tamis waiwai, casse-tête kayapo avec manchon en vannerie
Carbet Souvenir	42 av. Général de Gaulle, Cayenne	paniers palikur, éventails kali'na, tamis wayana, maracas apalai	
Boutique 3 fontaines	48 av. Général de Gaulle, Cayenne	éventails kali'na, couleuvres kali'na, petits tamis, corbeilles palikur	
Au caïman	48 rue Lalouette, Cayenne	*makoki* kali'na	
Equateur	63 rue Lalouette, Cayenne	masque *tamok* wayana	
Corossol	Sinnamary	divers paniers wayana, *makoki* kali'na, éventails kali'na, corbeilles aluku, masque *tamok* wayana, hotte en arouman wayana	vanneries waiwai, canela, kayapo, wayãpi-puku
Souvenir du Carbet	Kourou	corbeilles arawak	

On rencontre, certes, des vanneries similaires, proposées à des prix identiques, à ceux des magasins tenus par des Chinois (paniers palikur, *makoki* kali'na, corbeilles arawak, catouri-tête) mais également des vanneries différentes d'origine wayana, aluku ou apalai. Ces dernières ne connaissent pas le même registre de prix, puisque le masque *tamok* wayana est proposé à 200 € et la hotte en arouman à 110 €. En tout cas les marges établies par ces magasins restent les mêmes que celles indiquées précédemment pour les magasins tenus par des Chinois. Et si les vanneries communes à l'ensemble de ces magasins connaissent les mêmes tarifs, elles sont par contre présentes en moins grand nombre dans les magasins à souvenirs « authentiques ». Ceux-ci jouent, en effet, la carte de l'artisanat d'art en mettant l'accent sur la rareté et le caractère unique de chaque objet vendu, stratégie de vente très éloignée des boutiques souvenirs « bazars » même si une partie des produits vendus restent les mêmes et si un nombre important d'articles proviennent du Brésil…

En provenance du Brésil, on trouve aussi bien de l'artisanat amérindien acheté dans les commerces de la FUNAI, que de nombreux objets en bois importés par les sociétés citées précédemment. Ainsi, sous couvert de vendre de l'artisanat original ou « authentique », beaucoup d'articles sont, soit manufacturés, soit ne proviennent pas de communautés guyanaises. À part la boutique Corossol, la provenance exacte est bien souvent omise. Il est en effet beaucoup plus lucratif de revendre une vannerie wayana ou wayãpi achetée à prix modique au magasin FUNAI de Belém plutôt qu'à des Amérindiens de Guyane. Il y a quelques années dans ces mêmes magasins il était plus courant de rencontrer de l'artisanat amérindien provenant de Guyane, grâce notamment au réseau d'approvisionnement organisé par l'association Caway mais également en raison d'une plus forte activité de certains artisans. En 1999, on pouvait par exemple encore rencontrer des couronnes de danses palikur à cimier revendues par des villageois de St-Georges-de-l'Oyapock lorsque les fêtes rituelles étaient achevées (Lacaisse, 2000: 6).

En fait, ce deuxième type de commerce axant sa politique commerciale sur une certaine « authenticité » et mettant en scène les objets vendus, brouille les pistes en ne distinguant pas précisément l'origine de l'artisanat. Les discours tenus sur l'origine des produits et leurs usages restent souvent approximatifs, mis à part le cas de la propriétaire du magasin Corossol. Ces magasins proposent, certes, un artisanat de meilleure qualité mais tendent de plus en plus à s'approvisionner à l'extérieur au détriment de la valorisation d'un artisanat local. Mais, après tout, en l'absence de toute forme légale de protection de l'artisanat local, est-ce le rôle de ces commerces de valoriser un artisanat local au détriment de leurs bénéfices ? Un autre facteur occupe également une place importante dans ce désintérêt croissant de la vente de l'artisanat guyanais : il s'agit du problème de l'approvisionnement régulier des objets. Seules des associations comme *Caway* ou *Jepe* ont pu approvisionner régulièrement ces boutiques. Aujourd'hui, il ne reste plus que *Jepe*, et son responsable André Cognat, travaille de préférence avec quelques boutiques, l'offre ne suivant pas la demande. On voit poindre ici un sérieux problème d'organisation de la filière tout entière qui reste très sensible mais également des facteurs socioculturels faisant que de nombreux artisans restent des pluriactifs et ne peuvent (et ne veulent) passer tout leur temps à produire de l'artisanat ; j'en reparlerai plus bas.

d) Le réseau associatif et coopératif

À côté de ces structures à but lucratif, différentes associations et une coopérative ont, elles, vocation à valoriser l'artisanat guyanais. Je ne parlerai ici que de celles qui sont acteur dans la vente de vanneries en Guyane et qui tentent de maîtriser la filière du producteur à la vente.

- Les associations de promotion de l'artisanat de vannerie

Outre les associations agissant localement, déjà évoquées, et ayant pour but de vendre des produits artisanaux bien précis tels que celles des potières de Mana, d'Iracoubo ou bien *Imiawale*, deux associations, *Caway* et *Jepe*, tentent depuis une vingtaine d'années d'organiser, à l'échelle du département, la vente de l'artisanat des Wayana du haut Maroni. Si sur le Maroni et le littoral, des associations comme « *Libi Na Wan* » ou « *Mama Bobi* » valorisent également l'artisanat marron, par contre aucune association n'avait encore réussi à valoriser l'artisanat provenant de l'Oyapock, à part quelques initiatives individuelles (enseignants, chercheurs…). Seule aujourd'hui, la coopérative Gadecoop, qui fera l'objet d'un paragraphe ci-dessous, essaie de faire connaître sur le littoral l'artisanat des habitants de ce fleuve. Par contre, depuis vingt ans différentes initiatives associatives ont réussi à stimuler un réel revivalisme de l'artisanat wayana. Il n'en reste pas moins que celui-ci est largement le fruit de l'effort de quelques personnalités.

Caway a été fondé en 1985 par un couple d'instituteurs, Jean Paul et Françoise Klingelhofer, vivant depuis 1974 à Twenke, village wayana du haut Maroni ; ils quittèrent la région en 1995 suite à des conflits assez durs (Lacaisse, 2000: 18). La boutique qu'ils avaient créée à Cayenne dut fermer en 1996 suite à un redressement fiscal ; le stock, repris par une autre boutique, « l'Occitane », fut vite écoulé, et ce magasin avait changé d'enseigne au début de mes enquêtes en 2003. Aujourd'hui, cette association existe toujours officiellement mais est complètement désorganisée et guère active. Ce couple a largement organisé et soutenu l'association afin de valoriser l'artisanat des Wayana, en priorité ceux vivant à Twenke. Ainsi, pendant dix ans, cette entreprise dynamique a fait travailler 256 artisans, proposé un catalogue d'une cinquantaine d'objets artisanaux uniquement wayana et apalai (Caway, 1994), dont une dizaine de vanneries (essentiellement les modèles présentés dans le tableau 69), et atteint un chiffre d'affaire total de 2 100 000 FF (320 142 €) de 1989 à 1993, soit une moyenne de 2 500 FF (381 €) par an et par artisan (Lacaisse, 2000: 23). Afin de valoriser la culture matérielle

wayana-apalai, l'association a également édité un petit catalogue illustré de 25 pages présentant succinctement les objets et leur fonction (Caway, 1990). Le point le plus intéressant de cette organisation consiste, de mon point de vue, en ce que la collecte et la vente de l'artisanat ont été soutenues et gérées par des personnes d'origine étrangère à la communauté... et que, dès leur départ, la belle organisation montée de toute pièce s'écroula. Le témoignage apporté par P. Lacaisse lors de sa visite du local de *Caway*, à Twenke, en 1999 est éloquent : « *les archives comptables jonchent le sol, mêlées aux ordures, avec les fiches techniques d'achat par artisan, les courriers aux différents partenaires, diverses conventions, les relevés de comptes bancaires. Les meubles de rangement, éventrés, retiennent à peine les nombreux documents d'importance collectés par les Klingelhofer sur plus de vingt ans* » (*ibid*. : 19). Si ce commerce a bien fonctionné et demeure dans l'esprit de nombreux guyanais comme une expérience pilote, force est de constater que l'affaire déclina vite une fois le couple parti. Les artisans baissèrent leur rythme de production et l'organisation de fret par avion entre Maripasoula et Cayenne périclita. La dynamique maintenue par la présence du couple d'instituteurs se relâcha d'ailleurs dans nombre de domaines de la vie du village où ils s'étaient investis de manière forte : éducation, santé, artisanat, actions culturelles, constructions, emplois… Certains artisans les plus actifs connurent pendant cette décennie 1985-1995 une augmentation de leurs revenus qui atteignirent pour certains 23 000 FF (3 500 €) en une année (Lacaisse, *ibid*.) ce qui leur permit de s'équiper en tronçonneuse, outils, moteur de pirogue… Il est indéniable que le dynamisme des Klingelhofer et la réussite certaine de leur entreprise suscita un engouement chez les jeunes pour les activités artisanales, source enviable de rentrée de devises. Le résultat le plus important fut le maintien d'un savoir-faire artisanal perceptible jusqu'à aujourd'hui. Cependant, force est de constater que cet engouement s'est vite relâché montrant, encore une fois, que toute initiative imposée de l'extérieur demeure le plus souvent vouée à l'échec une fois les éléments moteurs disparus. La libre motivation des artisans, qu'elle soit culturelle ou économique, demeure un point préalable à toute velléité de développement de cette filière.

Chez les Wayana, une autre association existe depuis longtemps, l'association *Jepe* d'André Cognat. Cet homme, bien connu en Guyane et en métropole à travers ses livres (Cognat, 1967, 1977), vit sur le haut Maroni avec les Wayana depuis plus d'une quarantaine d'années. Après avoir voyagé en Guyane au début des années soixante, il revint s'installer chez ce peuple, se maria là-bas et fonda un village, Antecum-Pata, où il vit depuis. Chef de ce village, André Cognat créa l'association *Jepe* afin de valoriser la culture wayana mais

également afin de monter différents projets comme la construction d'un centre culturel ainsi que de nouvelles habitations en bois. En 1999, l'association comptait 300 membres (Lacaisse, 2000: 27), essentiellement les habitants du village et des hameaux alentours. De par son immersion dans la vie du village et dans la société wayana, son association parvient à fournir régulièrement quelques magasins de la côte comme *Corossol* . Elle propose principalement des ciels de case, des casse-tête, des *kaway* (sonnailles de coton et de graines de *Thevetia peruviana*), des poteries mais peu de vannerie. Par contre, seuls les artisans de son village et des hameaux alentours fournissent des pièces à cette association. Comme l'association précédente, elle est non seulement largement maintenue par la volonté d'un seul homme mais également contrôlée par celui-ci, que ce soit dans le choix des pièces, des artisans ou des fournisseurs.

On note dans ces deux cas que le contrôle de la production ainsi que la vente des produits artisanaux demeurent entre les mains de personnalités fortes originaires de l'extérieur et ayant vécu longtemps, ou vivant encore, parmi ces communautés. Ainsi, sur le haut Maroni, l'organisation et la valorisation de l'artisanat est le fruit d'initiatives dues à des personnes d'origine métropolitaine engagées dans une sorte de combat pour aider et maintenir la culture wayana. Elles ont aussi permis de dépasser le niveau familial comme c'est le cas pour tous les exemples précédents de la production et de la vente locale d'artisanat sur le littoral. Toutes ces initiatives, pour louables qu'elles soient, demeurent cependant fragiles, suspendues au destin d'un individu. On constate ainsi que, dans le cas des Amérindiens de l'intérieur de la Guyane, les initiatives des habitants natifs afin de valoriser leur culture demeurent jusqu'à aujourd'hui quasi inexistantes. Cependant, de plus en plus, certains trentenaires ayant un pied dans les deux sociétés, amérindienne et occidentale, prennent conscience de la disparition de certains de leurs traits culturels. Ce sont ces individus qui peuvent jouer un rôle dans la valorisation des savoir-faire de leur peuple et contribuer à la création d'associations ou de coopératives artisanales. Là encore, des initiatives nous venant du Brésil devraient être sources d'inspiration pour les différents peuples guyanais, des projets participatifs de valorisation de l'artisanat existant chez les Kayabi ou les Baniwa (FOIRN/ISA, 2000; Fibrarte, 2003; Athayde *et al.*, 2006).

- La coopérative Gadecoop

La coopérative d'acheteurs Gadecoop est une structure récente née en 2005 ayant pour but de valoriser et de commercialiser, dans une démarche équitable, l'artisanat des différents peuples de Guyane. Suite aux réflexions menées lors du colloque « Recherche et valorisation des produits de la forêt : quelle démarche équitable ? », organisé à Cayenne du 2 au 4 décembre 2002 (Fleury et Moretti, 2006), et à la disparition du point de vente de l'association *Caway,* il s'avérait indispensable de réorganiser la filière d'artisanat en Guyane. Ainsi, l'association Gadepam (association pour l'étude et la valorisation des plantes à usages traditionnelles en Guyane) porta le projet d'une « coopérative de produits naturels, artisanaux et traditionnels de Guyane ». Dans un travail précédent (Davy et Fleury, 2005), nous avons expliqué la genèse de cette structure et avancé les différents objectifs de cette coopérative :

- valoriser les savoir-faire locaux par la mise en place d'un réseau de producteurs dans une démarche d'économie solidaire ;
- garantir aux producteurs des prix équitables et une continuité dans leurs activités (prenant ainsi en compte la pluriactivité caractérisant les artisans) ;
- inciter à l'organisation et à la formation de ces producteurs.

Ainsi, cette coopérative d'acheteurs s'est donnée pour but de participer à la sauvegarde et à la valorisation des savoirs et savoir-faire des communautés de Guyane par la mise en place d'un réseau d'artisans et d'une filière d'économie sociale et solidaire. Le statut choisi pour cette structure est celui de la société coopérative d'intérêt collective (SCIC), société anonyme ou à responsabilité limitée à capital variable, régie par le code du commerce. Ce statut possède les avantages de pouvoir réunir différents types d'associés : des salariés de la coopérative, des bénévoles, des bénéficiaires, des entreprises privées, des collectivités publiques et leurs groupements ainsi que toutes personnes physiques ou morales contribuant par tout autre moyen à l'activité de la coopérative. Cependant, elle doit supporter une certaine lourdeur administrative de mise en place. L'inauguration du point de vente de cette coopérative, sis au rez-de-chaussée du siège du Parc Naturel Régional à Cayenne, a eu lieu le 19 novembre 2005 autour de différentes animations culinaires, artisanales et musicales. Depuis, le magasin est ouvert tous les matins de la semaine et tenu par une vendeuse à mi-temps originaire de la communauté wayana, une autre employée à plein temps s'occupant de la gestion et de la communication de la coopérative. À l'heure actuelle la coopérative travaille

avec environ 27 artisans vivant dans quasiment toutes les communes de Guyane et appartenant aux communautés aluku, créole, kali'na, palikur, arawak-lokono, wayana, wayãpi, teko ou hmong. Ce réseau d'artisans a pu être mis en place grâce à la connaissance et aux contacts que possédaient certains membres fondateurs de cette structure. En effet, la particularité de cette coopérative provient de ce qu'elle regroupe des sociétaires d'origines diverses et souvent impliqués dans la vie guyanaise (associatifs, scientifiques, artisans, étudiants, commerçants, administratifs ou simples citoyens), chacun apportant ses diverses compétences.

Ainsi, le local de vente offre une grande diversité d'artisanat strictement guyanais en passant par les tissus (*pangi* aluku), les poteries (wayana, apalai, kali'na), les bancs en bois (wayana, aluku), les colliers en graines (wayana, palikur) ainsi que diverses vanneries. On peut ainsi acheter des *couleuvres* à manioc wayana, des paniers wayana ornés de motifs avec ou sans pied, des hottes en palmier wayãpi mais aussi en arouman (wayana et wayãpi), des tamis wayana, wayãpi, teko ou palikur, des nattes à cassave wayana, des éventails wayana, teko ou kali'na, des coffrets en vannerie wayana…Au total, ce n'est pas moins d'une quinzaine de vanneries différentes provenant majoritairement des communautés wayana, teko et wayãpi mais également kali'na ou palikur qui sont proposées. Le tableau 78 présente la liste des vanneries que l'on peut acheter dans la boutique Gadecoop, la marge prise par cette coopérative sur les vanneries (permettant de payer les employés, le fret des produits et autres frais de fonctionnement) se situe entre 1,33 et 2 fois le prix d'achat au producteur avec une moyenne de 1,7. Ce chiffre est légèrement inférieur à la marge prise par les magasins à souvenirs traditionnels située vers 2,2.

En 2006, première année de fonctionnement, le produit des ventes fut de 19 000 € dont 1 300 € uniquement pour la vente de vanneries (soit 40 pièces vendues). Cela représente une moyenne de 700 € par artisan étant entendu que certains ont vendu beaucoup plus que d'autres. Le chiffre d'affaire de cette première année de fonctionnement demeure encore faible comparé à 1993, la plus forte année de vente de l'association *Caway* (620 000 FF soit 94 500 €).

Tableau 78 - Tableau comparatif des prix d'achat de vanneries à l'artisan et de vente au magasin Gadecoop

Vannerie	Prix d'achat au producteur	Prix de vente à la boutique
Couleuvre wayana	30	40
Panier orné de motifs à pied wayana	20	40
Panier orné de motifs sans pied wayana	10	20
Hotte en fibre de palmier wayãpi	30	50
Hotte en arouman wayana	60	80
Tamis à mailles serrées wayãpi	25	45
Panier à mailles fines wayãpi, *silita*	20	32
Panier ajouré wayana	10	20
Eventail wayana type *waway*	5	10
Eventail *tapekwa* wayãpi	-	15
Eventail wayana type anapamïi	10	15
Coffret en vannerie type *pakala* wayana	25	40

Les débuts de cette coopérative semblent cependant prometteurs surtout si l'on songe que certains artisans, des jeunes wayana du haut Maroni, symbolisés par un couple comme celui de Tasikale Alupki (producteur de vannerie et de bancs zoomorphes) et Linia Opoya (potière) s'investissent beaucoup dans la coopérative. Ce n'est, en effet, que par une profonde implication des artisans dans cette structure, la motivation des plus jeunes à se tourner vers l'artisanat, que l'initiative pourra perdurer.

2-2-3 Les clients de l'artisanat de vannerie

On ne peut évidemment pas discuter de la commercialisation en Guyane sans évoquer les clients qu'elle concerne. Je n'ai pas mené d'enquêtes spécifiques sur les clients intéressés par la vannerie en Guyane, mais mes enquêtes auprès des commerçants et des producteurs me permettent quand même d'avancer quelques informations sur ces acteurs de la filière.

Différents types de point de vente proposent de la vannerie dans la Région. Ainsi, les consommateurs peuvent se rendre directement auprès du producteur pour acheter des vanneries ou bien visiter les carbets d'artisanat tenus par les artisans ou des membres de leur famille ; soit encore ils achètent des vanneries dans des boutiques à souvenirs ou bien dans les locaux de la coopérative Gadecoop.

À ces différents types de point de vente peuvent s'associer différents profils d'acheteurs. Ainsi, les touristes et les clients les moins avertis favorisent préférentiellement

les commerces à souvenirs de Cayenne ou de Kourou alors que ceux plus concernés et connaissant mieux la Guyane se rendent directement dans les lieux de production. Les touristes de passage en Guyane iront, en effet, plutôt dans les boutiques à souvenirs et achèteront, par hasard, une vannerie de Guyane comme un *makoki* ou un catouri-tête comme ils auraient pu aussi bien acheter un *Tee-shirt* souvenir de Guyane.

Dans cette région, le tourisme n'est pas très développé même si l'Office du Tourisme de Guyane tente, au niveau national, de favoriser cette activité. Entre septembre 2004 et août 2005, il a été estimé que 95 000 touristes ont visité la Guyane (INSEE, 2006b)[336]. Le type de touriste se rendant en Guyane connaît un profil relativement atypique comparé aux autres destinations. En effet, une grande proportion de ces touristes, 30 % (*ibid*.), viennent en Guyane pour visiter un membre de leur famille ou des amis travaillant là, souvent un fonctionnaire ou bien un employé travaillant à la base aérospatiale du CNES de Kourou.

Un nombre non négligeable de voyageurs visitant la Guyane est également attiré par son patrimoine naturel et culturel, réel ou sublimé. Ainsi, la Guyane attire tout un panel de voyageurs atypiques du genre baroudeurs, écologistes, parfois simplement curieux et « en soif de découvertes » mais parfois aussi pour réaliser leurs fantasmes de Mythe du Bon Sauvage ou de Forêt Vierge. Ces divers types de touristes ne sont pas, le plus souvent, très aisés et comprennent souvent mal qu'un Amérindien demande un paiement en échange d'un objet.

Par contre, d'autres acheteurs potentiels présentent un pouvoir d'achat plus grand. En effet, il existe un renouvellement régulier de fonctionnaires (agents de santé, enseignants, militaires, gendarmes…) auxquels s'ajoutent de nombreuses personnes visitant la Guyane pour des raisons professionnelles, soit 38 % des visiteurs, auxquels il faut ajouter les employés du centre spatial de Kourou, 9 % (*ibid*.). Ainsi, les personnes se rendant en Guyane pour des raisons professionnelles représentent au total presque 50 % des touristes. Ceux-ci rapportent le plus souvent des souvenirs de Guyane achetés directement auprès des artisans comme les objets en bois noir marron ou de l'artisanat amérindien. S'ils ont eu l'occasion, lors de leur travail ou lors d'un séjour dans l'intérieur de la Guyane, de se rendre dans les villages du haut Maroni ou du haut Oyapock, ils y ont acheté de l'artisanat wayãpi, teko ou wayana. Les militaires et gendarmes sont particulièrement friands des armes amérindiennes comme les arc et flèches ou les casse-tête. Mais, ils demeurent également clients des boutiques à souvenir de la côte.

[336] Par comparaison en 2005, la Martinique a accueilli 484 000 touristes et la Guadeloupe 525 000 d'après les Offices du Tourisme de ces départements.

Des clients plus avertis, qu'ils soient résidants ou touristes et venant en Guyane pour connaître son patrimoine culturel ou environnemental, seront plutôt séduis par les boutiques à souvenirs « authentiques », par la coopérative Gadecoop ou bien les carbets d'artisanat amérindiens. Ils perçoivent dans ces points de vente une authenticité, gage de qualité et de vrais objets « traditionnels ». Les motivations de cette clientèle demeurent diverses mais prouvent qu'il existe des débouchés, limités certes mais réels, pour un artisanat de qualité. D'ailleurs, les estimations montrent qu'en Guyane, les touristes dépensent annuellement en moyenne 3,64 millions d'euros dans les souvenirs (*ibid.*). Il existe donc un potentiel pour un marché de l'artisanat que l'on pourrait qualifier d'art afin de le démarquer de ce que d'aucuns qualifient d'artisanat d'aéroport (Graburn, 1976: 6). La vente d'un artisanat de qualité peut être considérée comme une voie importante dans le maintien de savoir-faire qui, sinon, risquerait de péricliter rapidement. Je pense que la confection et la valorisation de belles pièces de vannerie ornées de motifs variés permettraient une plus forte valeur ajoutée sur leur vente tout en pérennisant un savoir-faire original reflétant ainsi la richesse esthétique de cultures encore bien souvent dévalorisées. Cette forme d'artisanat se démarque ainsi d'un artisanat de masse tirant la qualité vers le bas, occultant et menaçant le savoir-faire délicat des vanniers et vannières de Guyane.

2-2-4 La commercialisation de la vannerie en Guyane : un secteur largement informel

Un dernier point mérite d'être abordé concernant la commercialisation de la vannerie en Guyane. Il s'agit de son fort ancrage dans le secteur informel. Comme le précise le dictionnaire Petit Robert (2002), *informel* sous-entend « *qui n'est pas organisé de manière officielle* ». En effet, aucun des vanniers et vannières, sauf l'association d'Elsie Andrew, n'est déclaré à la Chambre des Métiers comme doit le faire tout artisan en France. Autant dire qu'une grande partie du commerce de vannerie évoqué plus haut s'effectue dans l'illégalité par rapport à la loi française. Les vanniers tressent et vendent directement leur artisanat sans le déclarer sauf quand ils passent par une association, voire *infra*. Pour la Chambre des Métiers et de l'Artisanat, un artisan devrait pourtant être inscrit au Répertoire des Métiers, et

pour ce faire disposer d'une qualification professionnelle[337] ou à défaut, justifier d'au moins trois années dans le métier ; de fait tous les vanniers de Guyane peuvent justifier de cette expérience mais la lourdeur de la procédure administrative, plus le coût de l'inscription compliquent les choses, comme je le précise plus bas. Aussi, Parmantier (2005 : 5) peut-il à juste raison évoquer la « *myopie des institutions* » quant à la commercialisation de l'artisanat traditionnel de Guyane complètement occultée par toutes les statistiques et les analyses économiques. Pourtant, les références aux cultures amérindiennes et marronnes de Guyane servent souvent de faire-valoir aux brochures touristiques…

Le fait que la vente des vanneries ne soit pas déclarée n'est pas sans poser de problèmes aux commerçants revendant ces articles. Il existe cependant une tolérance de l'Etat, un magasin pouvant acheter pour moins de 3 000 € d'articles à un artisan sans payer d'impôt sur cette transaction. Cependant, il est impératif que l'artisan fournisse une facture à l'acheteur. Il devient alors plus simple pour un commerce de fonctionner avec une association pouvant fournir des factures, garantie d'une démarche commerciale légale. En effet, les associations possèdent le droit de vente pour peu que le but ne soit pas d'enrichir ses membres bénévoles. On voit ainsi que la commercialisation de la vannerie en Guyane se doit de composer avec la loi. Cependant il semble bien que certains commerces vendant des souvenirs à Cayenne se situent à la limite de la légalité, ne pouvant justifier par des factures l'achat de leur marchandise. Mais en Guyane, ce type de tolérance existe dans tant de domaines…

Comme l'a déjà montré Cousseau (1999 : 62) à propos de l'artisanat de bois noir marron, plusieurs facteurs expliquent l'importance de l'informalité dans ce secteur d'activité. Tout d'abord, comme je viens de l'évoquer, une certaine tolérance tacite existe pour cet artisanat visible et prisé par nombre de touristes, de fonctionnaires métropolitains mais aussi de locaux. Les artisanats amérindiens et marrons sont considérés par les décideurs comme une source attractive pour le tourisme de la Région. Les Palikur vendent au grand jour leur artisanat sur le bord de la Nationale 1 reliant Cayenne à Kourou sans qu'aucun contrôle n'ait jamais été pratiqué. D'ailleurs, les militaires et les gendarmes, dont le corps de métier effectue des rotations rapides sur la Guyane, constituent des clients importants (*ibid*. : 63).

De même, le fait que de nombreux artisans ne possèdent pas la nationalité française, constitue un autre facteur non négligeable favorisant cette informalité. Comme je l'ai déjà

[337] En France, il n'existe qu'une structure, l'École Nationale d'Osiériculture et de Vannerie de Fayl-Billot (Haute-Marne), proposant un CAP de vannerie et un BPA Osiériculture-Vannerie. Cette école de vannerie d'osier est évidemment bien éloignée des traditions vannières guyanaises.

évoqué tout au long de ce travail, de nombreux vanniers amérindiens, souvent les plus actifs, relèvent du « Statut de l'Indien » brésilien (cas de Palikur, d'Apalai ou de quelques rares Wayãpi), de la nationalité surinamienne (cas de Kali'na, de Wayana) voir même guyanane (cas de vannières arawak-lokono).

Enfin, un troisième facteur, important, est inhérent à l'inadaptation des statuts actuels réglementant le petit artisanat. Les professionnels exerçant un métier de l'artisanat d'art, dont le métier de vannier fait partie, doivent s'inscrire dans la section spécifique « artisan d'art » créée au répertoire des métiers par l'article 20 de la loi n° 96-603 du 5 juillet 1996 en application des dispositions de l'article 20 du décret 98-247 du 2 avril 1998 relatif à la qualification artisanale et au répertoire des métiers. Aujourd'hui, en France métropolitaine, on compte 150 vanniers professionnels, la majorité d'entre eux étant affiliée à deux coopératives[338]. Pour s'inscrire à la Chambre des Métiers et de l'Artisanat de Guyane tout un dossier doit être constitué avec nombres de pièces administratives (en annexe on trouvera la liste des pièces à fournir), des frais d'immatriculation s'élevant à plus de 400 € doivent être réglés et enfin un stage de gestion doit être suivi. Autant de facteurs dissuadant des artisans possédant déjà peu de revenus et la plupart du temps maîtrisant mal le français. Et, si d'aventure un vannier parvenait à franchir toutes ces étapes, son volume d'activité lui permettrait difficilement de s'acquitter des impôts, taxes et autres cotisations réclamées à toute entreprise artisanale. Rappelons enfin que tous ces vanniers et vannières de Guyane restent des pluriactifs et rares sont ceux ne pratiquant que cet artisanat.

Ainsi, la commercialisation de la vannerie en Guyane a du mal à dépasser le niveau familial comme je l'ai montré plus haut. À part la coopérative Gadecoop et les commerces à souvenirs, tout le commerce de vannerie en Guyane est organisé au niveau de la parenté. Et même les activités de promotion artisanales de *Caway* ou de *Jepe*, si elles dépassent ce niveau, restent cependant circonscrites à l'échelle du village. Apparaît, ainsi, un point important à prendre en considération quant au développement de la vannerie en Guyane : sa production et sa commercialisation demeurent largement inféodées au niveau familial. Ainsi, certains artisans voient dans leur pratique, certes un moyen de maintenir un savoir-faire, de valoriser une identité communautaire et de faire rayonner un *pattern* ethnique mais ils restent, en premier lieu, motivés par la volonté de faire vivre leur famille et leur cercle de parenté.

[338] D'après la brochure de l'exposition ayant eu lieu du 14 mars 2004 au 30 janvier 2005 au Musée des Meilleurs Ouvriers de France de Bourges disponible sur www.argos.asso.fr/bourges/musee/vannerie.doc

Conclusion au chapitre 7

Tout au long de ce chapitre nous avons été à la rencontre des vanniers et vannières de Guyane. Nous avons constaté que la vannerie de cette région reste encore bien vivante et concerne presque toutes les communautés, mais de manière très diverse. Ainsi, des vanneries domestiques, principalement liées au manioc amer, demeurent encore utilisées dans toutes les communautés amérindiennes alors que chez les Créoles et les Aluku elles ne sont plus employées que marginalement dans quelques rares bourgs ruraux. La vannerie de ces deux derniers groupes peut dès lors être considérée comme en voie d'extinction.

Certes, certaines communautés amérindiennes connaissent un plus grand dynamisme dans leur pratique de la vannerie avec l'usage d'un plus grand nombre de formes et des savoir-faire mieux répartis entre les différentes générations. Ainsi, les Wayãpi du haut Oyapock demeurent le groupe ethnique connaissant, entre les différentes tranches d'âges, la meilleure répartition des techniques et savoir-faire liés à cette activité. Avec les Wayana, ils sont ceux employant le plus grand nombre de vanneries dans leur vie quotidienne. Cependant, si les Wayana maîtrisent encore une grande partie de leur savoir-faire et utilisent toujours de nombreuses vanneries, ils risquent, néanmoins, de perdre rapidement ces connaissances si les jeunes ne se les réapproprient pas rapidement. Ils demeurent en effet de moins en moins nombreux à pratiquer cet artisanat, différents facteurs, discutés dans le chapitre suivant, en étant responsables. Un peuple comme les Kali'na constitue, en quelque sorte, l'étape suivante dans le processus d'abandon de l'usage de cet artisanat. En effet, nombre de vanneries sont de moins en moins employées dans la vie quotidienne, les connaissances techniques et culturelles liées à cette activité n'étant plus détenues que par les anciens. Ce groupe, beaucoup plus ancré dans le monde moderne, voit sa culture matérielle largement bouleversée. De même, les Palikur et les Arawak-Lokono n'utilisent plus guère leurs vanneries dans un cadre domestique et ont, en partie, changé leurs manières de tresser en adoptant des techniques nouvelles afin d'ouvrir leur activité au commerce.

Outre leur volet domestique, de plus en plus de communautés commercialisent leurs vanneries. La filière concernant la vente de la vannerie en Guyane n'est pas très étendue et bien souvent ce sont les artisans qui vendent eux-mêmes leur production. La vente de vannerie en Guyane a ainsi du mal à dépasser l'organisation familiale. Cependant, divers types de magasin les proposent également à la vente. À part les carbets d'artisanat tenus bien souvent par les producteurs, deux grands types de boutique vendant des souvenirs ont été

observés : celles que l'ont peut considérer comme des « bazars » à souvenirs et celles que j'ai nommé magasin à souvenirs « authentiques ». Le premier type de boutiques ne se préoccupe guère de la qualité, ni de la provenance, ni même des caractéristiques des vanneries qu'il vend, celles-ci étant noyées dans un bric-à-brac de souvenirs génériques. Le deuxième type de boutique joue la carte de la vente de souvenirs « traditionnels authentiques » en valorisant les vanneries vendues avec des cartels expliquant leur provenance. Cependant, si des magasins connaissent une certaine rigueur, ce n'est pas le cas de tous, le critère d'authenticité étant plus un artifice de vente qu'une réalité. En tout cas, si la diversité de formes de vannerie vendues dans le deuxième type de boutique est plus grande que dans le premier, elle reste faible comparée à l'extraordinaire palette de formes présentée dans le chapitre premier. Car si les artisans de l'intérieur de la Guyane persistent à ne commercialiser que des vanneries à usage domestique, la plupart des formes disponibles dans le commerce, provenant des communautés de basse Guyane, sont nouvelles et tressées uniquement pour la vente. Ainsi, il demeure très difficile d'avoir accès dans les commerces du littoral à des vanneries de qualité représentant la diversité des formes guyanaises.

Cependant depuis peu, continuant et élargissant deux initiatives précédentes, une coopérative de commerce solidaire a été créée afin de vendre et de valoriser l'artisanat traditionnel de Guyane. Cette initiative propose ainsi à la vente une large gamme d'artisanat provenant de toutes les communautés de Guyane et offre ainsi la possibilité à une clientèle, certes limitée et aisée, de pouvoir acheter des vanneries de qualité pouvant être considérées comme des vanneries d'art. Pour autant, je demeure persuadé que la commercialisation pérenne d'une vannerie de qualité ne peut se passer d'initiatives provenant de la volonté même des artisans au sein de structures où ceux-ci seront partie prenante à tous les niveaux.

Chapitre 8

Le végétal et le plastique : mutation d'une culture matérielle

Les chapitres précédents ont amplement montré le rôle important tenue par la vannerie dans les différentes sociétés guyanaises. Sa place est centrale dans le procès de production du manioc amer et dans diverses autres activités de production de ces sociétés mais elle est également importante dans leur processus de construction identitaire et leurs représentations sociales. Cependant, cette activité évolue, se transforme. Le contact de plus en plus prégnant avec la société mondialisée, la monétarisation plus ou moins récente des communautés amérindiennes de la côte ou de l'intérieur ainsi que l'exode rural qui affecte les sociétés créoles et marronnes entraînent un profond bouleversement de ces peuples. Car, si les sociétés vivant sur le littoral ont connu la monétarisation depuis plus longtemps que celles du haut Maroni ou du haut Oyapock, la création du RMI en 1988[339] les a toutes touchées massivement et les a irrémédiablement fait entrer de pleins-pieds dans la société de consommation[340].

Certains objets tombent en désuétude ou ne sont plus tressés que pour être vendus et, si les savoir-faire demeurent, certes de manière inégale selon les communautés, une tendance à l'érosion est observable à peu près partout. Parallèlement à cette diminution du savoir-faire de la vannerie en Guyane, la perte des connaissances liées aux végétaux et aux techniques utiles à sa confection apparaît également. Ce dernier chapitre va s'attacher à discerner et comprendre les différents facteurs induisant un changement dans la pratique de la vannerie en Guyane. Mais, si ces changements entraînent, le plus souvent, un appauvrissement des formes, des techniques ainsi que la perte d'un savoir botanique spécialisé, certains peuvent, ce qui est moins habituel, participer au maintien de ces connaissances.

J'ai ainsi pu identifier plusieurs facteurs induisant ces changements. Il s'agit tout d'abord du remplacement pur et simple de la vannerie par un objet manufacturé. Dans ce cas, les

[339] Le RMI (Revenu Minimum d'Insertion) a été institué en 1988, loi n° 88-1088, afin d'insérer les personnes les plus en difficulté. Son application dans les Département d'Outre Mer a été testée en Guyane chez les populations de l'intérieur en 1989. En 2005, 12 912 personnes (soit près de 20 % de la population active environ) étaient allocataires du RMI en Guyane alors qu'ils n'étaient que 3 152 en 2001 (Chiffres INSEE).

[340] Ce terme est entendu au sens large ; je précise d'ailleurs que les modes de consommation et l'origine des produits consommés en Guyane sont sensiblement différents de ceux de la Métropole.

individus préfèrent des ustensiles importés suppléant à une vannerie préexistante ; comme nous le verrons, plusieurs facteurs motivent ce remplacement. L'objet peut également être abandonné car l'activité l'employant ne se pratique plus : ainsi le délaissement de l'activité entraîne une perte de fonction et donc un abandon de la vannerie. Ces deux points, remplacement de l'objet et perte de la fonction, constitueront les deux premiers points de ce chapitre.

Ensuite, nous discuterons de phénomènes plus larges influant massivement sur le maintien ou la perte de la pratique de la vannerie en Guyane : la scolarisation et la monétarisation. En effet, la scolarisation obligatoire et gratuite, pilier de la République française, n'est pas sans soulever de nombreux problèmes quand elle s'applique, sans adaptation, à des sociétés dont les langues maternelles et les cultures se trouvent très éloignées de celle de la métropole où sont décidés ses programmes et ses objectifs. Ainsi, l'école de la république entre en concurrence directe avec les modes de transmission des savoirs des sociétés amérindiennes et marronnes. Une abondante littérature a été produite à ce sujet (Hurault, 1972; Grenand F., 1982b; Grenand et Renault-Lescure, 1990; Chapuis et Hurault, 2000; Grenand F., 2000; Hurault, 2000; Lescure, 2005; Puren, 2005; Tinoco, 2006), et je n'ai la prétention ni de remettre en question ces réflexions ni d'apporter de solutions toutes faites. Je m'appuierai précisément sur ce corpus afin de discuter de la scolarisation et de son impact sur une activité traditionnelle comme la vannerie et son apprentissage.

Enfin, la commercialisation de la vannerie influe elle aussi sur la perpétuation et l'oblitération de cette activité. Ce dernier facteur est cependant ambivalent car il peut être, tantôt négatif en induisant une uniformisation des formes et une baisse de la qualité, tantôt positif en participant à la perpétuation du geste en incitant des jeunes, ou des moins jeunes, à pratiquer une vannerie qui reste fortement attachée à son patrimoine culturel.

8-1 Vanneries artisanales *vs* objets manufacturés

Le thème du changement culturel et du remplacement d'objets traditionnels par des objets manufacturés a été largement discuté dans la littérature ethnologique (Salisbury, 1962; Lizot, 1971; Hames et Hames, 1976; Sahlins, 1976; Henley et Mattei Muller, 1978; Ribeiro D., 1979; Grenand P., 1995). Tous ont montré que l'incorporation, par les sociétés forestières traditionnelles, d'objets manufacturés instaure des rapports économiques nouveaux transformant leurs systèmes de relations sociales. De plus, Darcy Ribeiro (1979 : 416) avance que les « *coercitions technologico-culturelles* », pour reprendre ses termes, engendrent une augmentation de la dépendance des sociétés amérindiennes aux pourvoyeurs de ces biens, ce qui a des effets dissociateurs sur leur vie. Et si Sahlins (2007 : 324) explique, en citant les paroles d'un chef de village inuit du Yukon, que les sociétés à tradition orale savent s'adapter et incorporer les produits manufacturés de nos sociétés, il n'en reste pas moins que ceux-ci entraînent bien souvent un abandon de la confection des objets artisanaux tels que les vanneries.

Ainsi, comme je l'ai montré un nombre grandissant de vanneries ne sont plus employées domestiquement par les populations guyanaises et sont remplacées par des ustensiles achetés dans le commerce. Avant l'arrivée des Occidentaux, l'équipement domestique des villages amérindiens était en grande partie dominé par les vanneries, les poteries composant une autre part non négligeable de ce mobilier. Dès les premiers contacts avec les populations amérindiennes, les outils en métal et autres perlages ont été les articles favorisés dans le commerce instauré entre les colons et les indigènes (Hurault, 1972). Couteaux, sabres et haches se sont rapidement disséminés jusque chez les populations isolées géographiquement. De même, ces ustensiles étaient des produits d'échanges prisés par les Aluku, chez qui la culture matérielle riche et variée reposait également largement sur des produits artisanaux en bois, en vannerie ou en poterie (Hurault, 1970). N'oublions pas que les Noirs Marrons devinrent de surcroît des intermédiaires dans ces flux de marchandises entre le monde colonial et les Amérindiens du haut Maroni. Quant aux populations créoles directement issues du monde colonial, les ustensiles manufacturés composent depuis toujours une part importante de leur équipement domestique, même si la part de l'artisanat dans ce mobilier n'était pas négligeable.

« *Parmi tout l'équipement du monde civilisé, celui qui envahit le plus rapidement les villages indigènes est la vaisselle de verre et de métal, boîtes et bouteilles remplaçant progressivement les paniers tressés et la céramique de fabrication tribale* » (Ribeiro D., 1979: 256). Le constat de Darcy Ribeiro pourrait être émis par toute personne se rendant dans les villages de Guyane française. Il est flagrant que, depuis la monétarisation de toutes les communautés de cette région et la généralisation des aides sociales à la fin des années 80, les produits manufacturés ont largement envahi la sphère domestique de toutes les sociétés rurales, même les plus isolées.

Je ne pense pas, à proprement parler, que le remplacement de tous ces objets ait été imposé par l'extérieur : avec Grenand (1982c : 186) et Descola (2005 : 514), nous inférons que toute innovation technique relève d'un choix. Les populations adoptent ces nouveaux ustensiles de leur propre volonté, personne ne leur impose de façon coercitive d'acheter des bassines ou des tôles ondulées. Certes, le contexte particulier de la monétarisation de ces sociétés a favorisé ce bouleversement de leur culture matérielle en leur donnant les moyens financiers de se procurer ces nouveaux artefacts dans des magasins qui constituent, surtout depuis une trentaine d'années, autant de « palais » de l'abondance. Soulignons que l'acte d'emprunt, comme l'a montré Ouhoud-Renoux (1998: 46), doit répondre à plusieurs principes majeurs :

- *« L'objet emprunté doit répondre à une demande qui très souvent est d'ordre utilitaire mais qui peut aussi être associé à une raison d'ordre social ou symbolique.*
- *Il doit constituer un suppléant efficace à un moyen technique traditionnel encore employé.*
- *Il n'y a d'emprunt que dans la mesure où le milieu technique dispose d'un équivalent traditionnel dont le savoir-faire relatif à sa fabrication ne sera pas abandonné.* »

En effet, si certains objets peuvent apporter un gain de temps et une meilleure efficacité technique, il ne faut pas négliger les raisons d'ordre social et symbolique. Ainsi, le prestige apporté par certains produits provenant du monde des Blancs assure une certaine renommée à son possesseur. Le cas du remplacement des toits en fibres végétales par les tôles ondulées, bien connu par toutes les personnes ayant voyagé dans un pays tropical, en constitue un bon exemple. Comme cela a été montré (Boichot, 1983: 48), les toitures en feuilles de palmes possèdent d'indéniables avantages d'ordre économique, thermique et

esthétique comparées à celles en tôle. Et je pense même que la charge de travail non négligeable qu'entraîne la confection d'un toit en palme ne suffit pas à expliquer l'engouement que suscitent ces tôles ondulées. Il doit être plus largement imputé au prestige qu'il procure au chef de famille possédant une maison de planches et de tôles flambant neuve comme on peut le constater de nos jours à Trois-Sauts. Certes, qu'elles soient économiques, prestigieuses ou encore pratiques, les raisons sont le plus souvent intimement liées et il serait délicat de les séparer. Cependant dans certains cas l'argument de l'avantage économique ou technique ne tient pas. Par exemple, le remplacement dans tous les foyers wayana des poteries par des casseroles en métal lors des fêtes à cachiri semble uniquement motivé par une représentation de cet objet relevant du prestige. *A contrario*, les Wayãpi continuent à se servir des calebasses vernies. Chez les Kali'na, bien que fortement sollicités par les produits manufacturés, il s'agit même d'un mouvement de revivalisme : ils emploient de nouveau des calebasses et des jattes spéciales (*sapela*) pour boire le cachiri, alors qu'il y a encore une trentaine d'années de nombreux foyers kali'na offraient leur *cachiri* dans des pots en plastique ou des casseroles en métal (P. Grenand, com. pers.). Ainsi, le maintien ou la réintégration de ces ustensiles traditionnels participent, selon moi, d'un processus d'affirmation identitaire fort similaire à la pratique de certaines cérémonies comme l'a montré Collomb (2000).

Pour revenir à nos vanneries, j'estime que le remplacement des coffres en arouman et en pinnules de palmier, à usage profane, par des valises ou des cantines en métal, ainsi que des corbeilles à farine par des bassines en métal ou en plastique répond, en partie, aux mêmes motivations de prestige. Rares sont les foyers ayant conservé l'usage de ces coffres et de ces corbeilles ; seules quelques familles wayãpi du haut Oyapock emploient encore le *panakali*. Si les corbeilles à farine teko et wayana sont de disparition récente, une quinzaine d'années, par contre les *matoutou* créoles, *matutu* kali'na et *habba* arawak ont disparus depuis au moins une cinquantaine d'années.

De même, les coffres de vanneries ne semblent plus que rarement utilisés même pour conserver les plumasseries ; déjà dans les années 60 les Wayana possédaient des cantines en métal (cf. photo de Hurault ci-après). Certes, il existe encore, chez les Wayana et les Wayãpi, des anciens possédant ces objets mais ils sont de moins en moins nombreux. Précisons cependant que le cas des coffres conservant les ustensiles des chamanes est particulier : de par les pouvoirs inhérents à ces objets rituels (cf. section 3, chapitre 1) ils continuent à être employés, ce qui constitue une nouvelle exclusivité de leur fonction.

Dans les cas de la corbeille, pour la femme, ainsi que le cas du coffre, pour l'homme, ces deux vanneries étaient source de prestige social. La femme en préparant le manioc montrait à ses parentes un bel ouvrage, orné de délicats motifs, tressé par son mari. Cet outil transcendait sa fonction première pour devenir une marque d'orgueil envers les autres et ainsi prouver que son mari était habile vannier ce qui valorisait pleinement son statut d'épouse aimée et honorée. De même, un homme exhibait - quoique plus discrètement - un beau coffre finement tressé et artistiquement décoré de motifs - dans le cas des peuples de la côte- devant ses amis. Or, on peut considérer qu'aujourd'hui ces fonctions sociales éminentes sont assurées par des objets manufacturés. À travers une belle batterie de bassines en métal ou en plastique, une femme offre à voir la richesse de son époux la gâtant de beaux ustensiles de cuisine. On rencontre le même phénomène chez les populations aluku, les femmes aimant exhiber une panoplie de casseroles lustrées et ciselées. De même, un homme tire une certaine fierté d'une belle cantine en fer, une valise achetée ou, mieux, offerte par un Blanc lui ayant donné cet objet comme rétribution d'un service[341]. Un de mes informateurs kali'na âgé de plus de 75 ans, m'avait-il pas demandé de lui rapporter comme cadeau lors d'un prochain séjour dans son village une musette de chasse ? Cet article, très prisé, remplace l'ancien *pakala*, la musette ou la ceinture «banane» se prêtant mieux au transport du canif, des cartouches et du nécessaire à fumer et à allumer du feu.

De nos jours, il semble bien que « *le prestige d'un homme se juge dorénavant davantage sur ses revenus monétaires que sur son aptitude à la prédation* » (Chapuis, 2001: 18) ou bien … sur ses capacités à tresser de belles vanneries. Ainsi, la corbeille et le coffre ont été remplacés par des objets manufacturés ayant non seulement le même rôle technique mais de surcroît permettant de réaffirmer un même prestige. Cependant si ce facteur semble bien prédominant quant à la motivation de cet emprunt, on ne peut complètement évacuer le facteur technique, la durée de vie d'une bassine en métal ou en plastique étant supérieure à celle d'une corbeille tressée en arouman. La longévité d'un coffre en vannerie est par contre relativement longue puisqu'elle est transmise de génération en génération.

Le cas du remplacement de la *couleuvre* à manioc par la presse en bois supplantant la couleuvre à manioc chez les communautés confectionnant la farine torréfiée (*couac*) à partir du manioc amer paraît avoir été motivé plutôt par des avantages techniques et surtout économiques. Rappelons que les populations préparant majoritairement des galettes de

[341] De même, plusieurs Amérindiens m'ont montré avec fierté un fusil offert par un Blanc en rétribution d'une partie de chasse ou bien d'une expédition réussie.

manioc (*cassave*) emploient encore la couleuvre à manioc, cas des Kali'na, des Arawak-Lokono, des Wayana, des Wayãpi et des Teko. Les Aluku, comme je l'ai précisé plus haut, n'utilisent plus la *couleuvre* que pour la préparation, justement, de *cassaves* rituelles. En effet, la confection de cette galette nécessite une détoxication plus efficace par un meilleur essorage de la masse alors que le couac grâce à une cuisson plus longue, assurant une plus grande dégradation des molécules d'acide cyanhydrique, peut être préparé avec une masse moins bien déshydratée.

Ainsi, les Palikur, les Créoles et les Aluku ne se servent pratiquement plus que de la presse à manioc en bois afin de presser plus rapidement la masse râpée destinée à être torréfiée. Cette technique permet de presser en une seule fois une quantité beaucoup plus grande de masse râpée en une seule fois ; on emploie en effet des sacs postaux de 50 à 100 kg alors qu'une couleuvre ne peut contenir au maximum qu'une douzaine de kilos. La presse en bois pouvant comprendre un ou deux sacs pleins de masse humide assure donc un bien plus grand rendement. Dans le cadre domestique, ce type de presse économise un gain de temps presque négligeable, alors que dans le cadre d'une commercialisation du couac, le gain se chiffrera en dizaines d'euros. Cependant, insistons sur le fait que la qualité de la farine sèche sortant de ce type de pressage n'est pas aussi bonne que celle produite par la *couleuvre*, son taux de toxine restant plus élevé. D'ailleurs ses conséquences sur la santé des populations pauvres ne possédant par une alimentation diversifiée n'est pas à négliger (Jackson, 1993; Prinz, 1993). Néanmoins, d'un point de vue gustatif le *couac* issu de ce procédé de transformation est considéré comme satisfaisant par nos interlocuteurs.

Face à son avantage technique et, économique un outil aussi sophistiqué et performant que la couleuvre à manioc a quand même été remplacé rapidement puisqu'en l'espace de 20 ans, elle a déserté les foyers palikur, créoles et aluku. Ici, la commercialisation du couac semble bien avoir été le facteur économique déterminant dans l'abandon de cet outil.

Par contre plus globalement les outils fondamentaux entrant dans le procès de production du manioc amer comme la hotte, la couleuvre à manioc (dans le cas des groupes à cassave), le tamis et l'éventail à feu restent utilisés par tous les groupes amérindiens de Guyane. Á part, cependant, le cas particulier des Palikur ayant abandonné la hotte depuis très longtemps. D'ailleurs, plus largement en Amazonie, on rencontre le même phénomène : ainsi chez les Yek'wana, la couleuvre et les tamis persistent car il n'existe pas d'objets manufacturés suffisamment performant pour les remplacer (Hames et Hames, 1976: 34). Dans ce contexte de production alimentaire, seuls les Créoles et les Aluku de Guyane emploient massivement des outils manufacturés à la place d'outils artisanaux. Ainsi, le tamis fait d'un

crible en grillage cloué sur une armature de planche remplace le tamis en arouman dans les foyers ruraux aluku et créole. Si, pour des raisons de rendement économique supérieur, toutes les personnes produisant le couac à destination commerciale n'emploient plus que des tamis en grillage, des presses en bois ainsi que des machines à moteur d'origine brésilienne pour *grager* le tubercule, les foyers ruraux aluku et créole sont les plus concernés par cette « modernisation » de leur outillage. Si l'emprunt de ces objets montre un fort attrait pour une modernité essentiellement induite par un besoin de rentrées monétaires, il explique également la décroissance quasi mécanique des vanniers dans ces communautés.

Le cas particulier du remplacement des hottes ouvertes en pinnules de palmier ou en éclisses d'arouman par la hotte en liane *motete* mérite ici d'être analysé. Comme je l'ai déjà signalé, ce type de hotte d'origine noir marron, adaptant des techniques venant d'Afrique sur une forme et des matériaux locaux, tend depuis une trentaine d'années à remplacer petit à petit, chez les Amérindiens, les hottes traditionnelles au point d'apparaître comme un objet standard dans certaines communautés. Certes, on tresse encore les hottes en pinnules de comou ou de wassay chez les Wayãpi, les Teko, les Apalai ou les Wayana, cependant de plus en plus la seule hotte agricole employée par les femmes est la hotte *motete*. Chez les Wayana, les Teko et les Arawak-Lokono, elle devient aujourd'hui majoritaire alors que les Wayãpi et les Apalai restent plutôt attachés à leur hotte ouverte en comou. Plus encore, la magnifique hotte wayana en arouman n'est plus du tout utilisée domestiquement de nos jours en Guyane française, et les Arawak-Lokono ne tressent plus leur hotte fermée - elle reste néanmoins en usage au Guyana et au Surinam. Par contre, il est intéressant de noter que les Kali'na restent fidèles à leur hotte fermée, cet objet constituant pour la femme kali'na une affirmation identitaire forte. D'ailleurs, rappelons que pour ce groupe, l'esprit de l'arouman est représenté par une femme portant le *kurukuru* sur son dos. Le cas des Palikur de Guyane française est particulier, ils n'utilisent plus que très peu leur hotte en pinnules de wassay, essentiellement lors de la chasse. Ils ne l'ont pas pour autant remplacée par la hotte en liane mais plutôt par des sacs postaux qu'ils chargent directement sur leur scooter ou dans leur voiture. Les gens de Kaw restent les seuls Créoles à encore employer leur panier clayonné pour rapporter les produits de leurs abattis, la hotte en liane, comme chez ceux de Saül mais également comme chez les Aluku, n'étant utilisée que lors des sorties de chasse.

Nous avons ici à faire à un cas, unique aujourd'hui en Guyane, d'un remplacement d'une vannerie artisanale domestique par une autre vannerie artisanale mais d'un style nouveau. Sa rapidité de confection ainsi que sa durabilité semble bien ses atouts majeurs.

Planche 53 – Vannerie et changement culturel

1)

2)

1) Wayãpi tressant un des premiers catouri-dos en liane, St-Elie, 1978
2) Cantine en métal remplaçant le *pagara* traditionnel, Pays wayana, années 60

Crédits : 1) Photo M.-F. Prévost, 2) Photo J.-M. Hurault

Ainsi, cette forme, à l'origine uniquement utilisée par les hommes créoles et noirs marrons, s'est petit à petit diffusée dans toute la Guyane ; les hommes amérindiens on appris cette technique au contact de différents *bushi nenge* tantôt Saramaka, Aluku ou Ndjuka au gré des contacts individuels plus ou moins fréquents, mais surtout lors de longues missions scientifiques communes.

Outre ces différents outils, de nombreuses formes de panier ne sont plus suspendues dans les maisons amérindiennes. Les sacs en plastique, les ceintures « bananes », les paniers à pince à linge et autres débris de tôle ondulée remplacent les divers paniers ou corbeilles servant à conserver, transporter ou sécher. D'ailleurs, il semble bien que les contenants soient parmi les premières formes remplacées par des ustensiles manufacturés (Graburn, 1976: 11). Il reste, en effet, bien peu de ce type de vannerie dans l'environnement visible des différentes communautés guyanaises.

Si l'on rencontre encore, principalement dans les foyers de l'intérieur, le panier ajouré en trois nappes enchevêtrées ou le *silita* wayãpi, par contre le panier *timnoken* wayana avec son ventre enflé, la corbeille *kulewako y en~i* kali'na, ainsi que le panier à fond pointu orné de motifs bicolores des Wayana ont largement disparu des foyers. De même, les grands paniers ajourés wayãpi, palikur et teko servant à stocker le couac ou transporter la pâte de manioc ont tous été remplacés, depuis une vingtaine d'années, par les *touques* en plastique.

Sur le littoral, les petites boîtes *matut* palikur, le *paka :la* ou la poche *pesiri* kali'na, de même que la natte à cassave kali'na, celle à piment (*aha*), comme le *mapitu* wayana sont tombés en désuétude. Les morceaux de tôle sont aujourd'hui préférés par les cuisinières kali'na afin de déposer leur cassave chaude ou par les Wayana pour faire sécher les piments. Les *matut*, les *paka :la* et le *pesiri* ont ainsi été détrônés par les tiroirs des commodes, les ceintures « bananes » ou bien les boîtes *tuperware*…

On se rend ainsi compte que tout un mobilier de qualité se trouve aujourd'hui mis au rebut par d'envahissants produits manufacturés, le plus souvent de faible durabilité, fabriqués en Asie ou en Europe, et qu'il faut payer. La monétarisation progressive mais désormais probablement irréversible de ces sociétés leur a permis de se procurer ces ustensiles divers au détriment de leurs vanneries traditionnelles. Et si ces nouveaux produits sont le plus souvent source de prestige ils peuvent également être considérés au moins à court terme comme apportant un avantage technique. En tout état de cause, ils ne possèdent pas l'esthétisme d'une belle vannerie ornée de motifs bicolores, mais, après tout, cela reste une affaire de goût… et

cela nous introduit dans les abîmes insondables de la cognition et de la sémiotique que nous ne prétendons pas aborder dans un travail d'anthropologie sociale et d'ethnosciences.

8-2 Changement culturel, perte de la fonction

Je viens de discuter du remplacement des vanneries par des ustensiles manufacturés, mais un autre facteur participe de l'abandon de leur usage : lorsqu'une activité employant une vannerie disparaît, *de facto*, la nécessité de la tresser disparaît également. On tient là notre deuxième facteur, en l'espèce, le changement culturel induisant une perte de fonction. Comparé au précédent, le remplacement de la vannerie, celui-ci concerne beaucoup moins de formes, il n'est cependant pas négligeable et surtout, il peut être considéré comme particulièrement révélateur du changement social.

Ainsi, de nos jours les Arawak-Lokono et les Kali'na n'infligent plus les piqûres de fourmis aux jeunes filles ayant leurs premières menstrues. Ces pratiques, disparues depuis près d'un demi-siècle, nécessitaient une bande tressée avec des pinnules de palmier ou un treillis d'arouman afin d'y ficher les fourmis *Neoponera*. Ces vanneries ne restent plus présentes de nos jours que dans la mémoire des anciens, des exemplaires demeurant également conservés au musée des Cultures du Monde de Leiden.

L'abandon de la consommation des cassaves par les Palikur semble bien également avoir entraîné l'arrêt de la confection de la corbeille *tĩtĩ* servant à servir ces galettes.

Je n'ai pas identifié d'autres vanneries dont l'abandon résulte d'une perte totale de l'activité. Comparé au précédent, ce facteur peut donc être considéré comme mineur dans le processus de perte de l'usage de vannerie domestique.

Comme le montre le tableau 79, entre les formes remplacées par des ustensiles manufacturés et celles délaissées par perte de fonction, ce processus concerne pas moins de 100 vanneries, soit 48 % de celles répertoriées dans cette thèse. La majorité des communautés connaît une forte diminution : en moyenne entre 54 et 70 % des formes recensées ne sont plus employées domestiquement, cette proportion tombant à respectivement 35 à 39 % chez les Wayãpi et les Wayana. Certes, les techniques de confection de ces formes demeurent encore pour l'essentiel connues mais, si cette connaissance demeure, elle repose le plus souvent sur les épaules de quelques anciens. Il s'agit d'un savoir placé à la charnière de son destin,

pouvant basculer dans le témoignage figé des musées qui seuls attesteront de son existence passée.

Tableau 79 – Pourcentage de vanneries non utilisées de manière domestique en Guyane

	Nombre de vanneries non utilisées	Pourcentage
Arawak-Lokono	12	70
Aluku	6	66
Créole	10	62
Palikur	10	59
Kali'na	16	55
Teko	14	54
Wayana-Apalai	18	39
Wayãpi	13	35
Total	100	48

L'entrée des nouveaux ustensiles manufacturés dans la sphère domestique de ces sociétés répond aux sirènes de la modernité séduisant chacun de leurs membres. Une fois les vanneries délaissées au profit des produits de substitution achetés chez les Blancs, leur dépendance à notre système économique est amorcée et le retour en arrière semble manifestement compromis. Si ce processus est très ancien, il convient néanmoins d'insister sur son accélération dans les dernières années. Ainsi mettre face à face les photographies d'Hurault (les premières dates de 1947) et la vision que j'ai eu des mêmes lieux lors de mes différents séjours dans les communautés nous permet de constater immédiatement le changement radical qui s'est opéré dans la culture matérielle de ces peuples.

Après tout, on peut considérer que cela est dans l'ordre des choses et que de tout temps, par un phénomène cher aux tenant du diffusionnisme, les sociétés ont emprunté objets et traits culturels à leurs voisins abandonnant ou bien perfectionnant leurs anciens artefacts. Cependant, ce fort bouleversement de leur culture matérielle qui s'inscrit dans des conditions politiques et territoriales infiniment plus lourdes pour les acteurs locaux contribue peu à peu à l'uniformisation des cultures et des peuples au détriment de savoir-faire techniques et naturalistes originaux et riches. C'est pourquoi la promotion et la sauvegarde de ces connaissances me paraissent importantes (mais au demeurant difficiles) tant d'un point de vue patrimonial que de la revalorisation, plus globale, de ces sociétés.

8-3 La scolarisation obligatoire ou la rupture de la transmission orale

« *Si la technique de l'artisan peut être comprise en observant son travail, les ressources complexes qu'il met en œuvre ne peuvent être acquises qu'à l'issue d'une longue opération disciplinée : l'apprentissage* » (Illich, 1973: 88)

Après avoir abordé deux facteurs majeurs induisant l'abandon de l'utilisation contemporaine des vanneries en Guyane française, intéressons-nous maintenant à un phénomène plus global, plus complexe également, exerçant directement une influence sur la transmission de cet artisanat, la scolarisation. Ce processus d'acquisition du savoir, obligatoire[342], que doivent suivre tous les jeunes de moins de 16 ans vivant en Guyane, à l'instar de tous les jeunes des autres départements de la République française, n'est pas sans poser de nombreux problèmes quant à son efficacité (Grenand F., 2000). Si mon propos n'est évidemment pas de condamner en bloc l'enseignement pratiqué en Guyane, dans le cadre de cette thèse, il convient cependant de réfléchir sur un constat indéniable : l'école républicaine entre directement en concurrence avec les processus d'apprentissage, très différents, qui préexistent dans les sociétés rurales amérindiennes et marronnes. Le cas créole peut être considéré comme très proche des communautés rurales de métropole. La société créole, plus profondément impliquée dans la société nationale, a vu son mode d'apprentissage se fondre dans celui de la scolarisation depuis beaucoup plus longtemps que les sociétés amérindiennes et marronnes. Ainsi, les considérations sur l'apprentissage traditionnel que j'avancerai ici ne la concerneront pas. Néanmoins, il semble évident que l'éloignement des jeunes créoles des bourgs ruraux allant faire leurs études dans l'agglomération de Cayenne ou de Kourou constitue une rupture de la transmission culturelle, même si celle-ci ne comporte plus guère depuis au moins quarante ans de savoirs artisanaux.

Je vais m'intéresser ici uniquement à l'interaction difficile entre cette scolarisation obligatoire et le processus d'éducation traditionnelle menant à l'apprentissage d'une activité artisanale telle que la vannerie.

Comme je l'ai déjà signalé plus haut, les sociétés forestières guyanaises, qu'elles soient amérindiennes ou marronnes, voient leurs activités de production divisées en fonction

[342] La notion d'obligation scolaire s'est appliquée progressivement à partir des années 50 en Guyane, pour devenir effective et surtout généralisée dans les années 70.

du sexe. Il n'existe pas comme en Afrique ou en Inde de castes ou de confréries spécialisées dans telle ou telle tâche. Chaque homme et chaque femme doivent ainsi maîtriser toutes les activités inhérentes à leur genre sous peine, non seulement d'être dénigrés par les autres habitants du village, mais encore faire courir la cellule familiale à sa perte et compromettre le fonctionnement de la société. Si bien que les jeunes enfants suivront dès qu'ils auront été sevrés plutôt leur père ou plutôt leur mère afin d'apprendre avec eux, ou avec d'autres membres de leur parenté (grands-parents, tantes, oncles…), les activités incombant à leur sexe.

Ainsi, le petit garçon commencera dès l'âge de trois ou quatre ans à s'initier à la chasse ou la pêche en utilisant l'arc, les flèches et la canne à pêche que son père lui aura confectionnés. Les jeunes garçons - et les jeunes filles bien sûr, mais pour la vannerie, je me polariserai sur les petits garçons - sont très autonomes dans leur apprentissage de la vie : très tôt ils deviennent capables de piloter une pirogue, de chasser des lézards ou des petits oiseaux. Dans ces sociétés, l'éducation se fait sans aucune coercition de la part des parents, le petit garçon devra observer par lui-même et imiter le père dans ses activités de prédation ou de production artisanale. Comme le précise F. Grenand (1982 : 26) à propos des Wayãpi « *nulle espèce d'enseignement ne peut être chez eux observée : pas d'étude où les uns, possesseurs de certains talents auraient décidé de les faire partager à d'autres, pas de leçons, pas d'apprentissage, pas de répétition d'aucune sorte. […] Celui qui veut apprendre […] regarde autour de lui et écoute ; mais ce qu'il voit et entend autour de lui n'est ni exécuté ni dit pour lui* ». Comme le souligne joliment Boas, l'œil est l'organe de la tradition (cité par Sahlins, 2007 : 16), l'observation étant le maître mot de l'apprentissage de ces sociétés. D'ailleurs, rappelons-nous que chez les Wayana l'œil est identifié comme siège du savoir (Van Velthem, 2005: 221).

À l'instar de ce qu'a pu avancer Gosselain (1999: 73) dans le cas de la poterie des Koma Ndera du Cameroun ou McMullen (1992: 31) pour la vannerie des Amérindiens du Nord-Est des États-Unis, le processus du système d'apprentissage de la vannerie chez les Amérindiens de Guyane se passe par «immersion» durant laquelle le jeu, l'observation et l'imitation jouent un rôle prépondérant. Ainsi, le jeune garçon apprendra à tresser dès ses 12-14 ans ; d'après Hurault (1968 : 61) les jeunes wayana commencent vers les 15-16 ans. Bien souvent, en regardant son père ou un oncle tresser, le jeune s'essaiera avec les déchets d'arouman, issus de la préparation des brins utiles que son père a utilisés. Dans son coin, sans que son père ne dise un mot, mais néanmoins sous son regard discret, le garçon imitera ses

Planche 54 – Apprentissage et scolarisation

1)

2)

1) Homme wayãpi apprenant à son fils à tresser une hotte en feuilles de palmier, Trois Sauts, 1992
2) Jeunes wayana à l'école, Antecum-Pata, 2005

Crédits : 1) Photo de L. A. Fribourg Blanc

gestes. Implicitement, le garçonnet sait[343] que lorsqu'il aura l'âge d'homme, il devra maîtriser de solides rudiments de cette activité afin de pouvoir séduire les jeunes filles à marier et surtout leurs parents.

La première vannerie que le jeune apprend à tresser est la vannerie ajourée à trois nappes enchevêtrées du type *kurukuru* puis, les autres vanneries ajourées. Le père récolte l'arouman et prépare les brins pour son fils et celui-ci l'imite. Petit à petit, le jeune homme ira chercher lui-même ou en compagnie de son père, ou d'autres hommes de sa parenté, des cannes d'arouman afin de s'entraîner et devenir un bon vannier.

Après ce type de vannerie, c'est l'éventail à feu que l'on apprend à tresser, puis les tamis avec les premiers motifs les plus simples, la hotte en liane, la natte à cassave et les différents paniers. La confection de la couleuvre à manioc ne sera dominée qu'après de longues années d'apprentissage ce qui constitue un facteur complémentaire de déshérence de cet objet dans les communautés où le couac est dominant. La maîtrise totale du corpus de formes et de motifs n'était obtenue que par les vanniers accomplis déjà hommes. Il existait bien sûr des personnes plus douées en vannerie que d'autres, comme certains sont de meilleurs chasseurs. Mais tout homme amérindien se devait de savoir tresser.

Le jeune garçon, s'il n'est pas contraint à l'apprentissage, sait par contre que pour trouver une femme et être valorisé en tant qu'homme dans sa société il devra maîtriser en acteur accompli les tâches masculines les plus difficiles. La vannerie activité essentielle à la production d'outils pour la transformation du manioc est au cœur des valeurs masculines. Mais c'est aussi une activité ayant des liens profonds avec le monde mythique et surnaturel comme je l'ai évoqué plus haut même si ces liens sont loin d'être perçus et vécus par toutes les personnes. Pour la constitution d'un homme capable et reconnu, la maîtrise de l'art de la vannerie est primordiale à l'instar de la chasse et des autres activités listées dans le tableau 2. Aujourd'hui encore, un homme maîtrisant la vannerie sera valorisé même dans les communautés les plus imprégnées de valeurs exogènes.

Pourtant, de nos jours cette activité devient, de plus en plus, délaissée par les jeunes garçons. La raison en est très concrète voire triviale : il existe une véritable rupture temporelle dans la transmission des savoirs. Pendant la période où l'enfant est le plus réceptif et où la maîtrise d'un corpus colossal de connaissances peut être acquise, c'est-à-dire entre 7 et 14 ans environ, il est aujourd'hui accaparé par les plages horaires de l'école.

[343] Il s'agit bien sûr d'un schéma théorique s'appliquant encore à certaines communautés ou ailleurs à certaines familles.

Si je ne remets pas en cause l'école en tant que structure importante permettant d'acquérir les bases primordiales d'une certaine insertion sociale, nous pouvons nous demander si l'éducation nationale est adaptée aux réalités guyanaises de communautés rurales ayant des langues maternelles, des cultures et un cadre de vie si différents de la plupart des autres enfants français. Depuis un quarantaine d'années, des ethnologues, comme d'autres personnes connaissant intimement ces sociétés, demandent que l'éducation nationale adapte ses programmes aux connaissances et aux cultures des populations forestières de la Guyane (Grenand F., 2000). Déjà dans les années 60, Hurault critiquait l'inadaptation de l'école « *simple transposition de l'enseignement métropolitain* » (1968 : 138). Il évoquait pour les Wayana le problème de la transmission des connaissances traditionnelles quand les jeunes sont à l'école, « *connaissances qui nécessitent un apprentissage persévérant, à l'âge où l'esprit est le plus réceptif, entre 8 et 15 ans* » (Hurault, 1968 : 139). Dans son ouvrage de référence « Français et Indiens en Guyane » (1972), Hurault est le premier a identifier les différents problèmes liés à la scolarisation des sociétés forestières de Guyane. Il pointe du doigt les dangers de l'école inadaptée avec ses conséquences : la rupture du cadre familial, la perte de techniques « tribales » et de l'adaptation au milieu et les dangers de l'éducation à l'internat pudiquement rebaptisé « home indien » (*ibid*. : 340-345).

Les enfants commencent l'école très tôt, dès la maternelle : ils sont ainsi coupés pour une partie de la journée de l'éducation que peuvent leur offrir leurs parents. Certains enseignants prônent même de généraliser l'entrée à l'école dès l'âge de deux ans pour tous les enfants de Guyane alors que les spécialistes s'accordent pour dénoncer ce qui ne ferait qu'amplifier les problèmes (Grenand F., 2000: 485) et couper davantage les enfants du cocon familial. Si l'école maternelle ainsi que le primaire se situent toujours dans les villages ou du moins dans un lieu proche, par contre le collège oblige la plupart des jeunes à quitter le foyer familial afin de se rendre dans une famille d'accueil ou dans un « home indien »[344]. Ainsi, sur l'Oyapock les jeunes doivent se déplacer à St-Georges-de-l'Oyapock, bien que quelque uns profitent depuis peu de la classe du collège de Camopi. Sur le Maroni, si Antecum-Pata dispose d'une classe de collège où sont regroupés les élèves de la 6ème à la 3ème, la plupart des jeunes se rendent dans les collèges de Maripasoula. Rares sont les jeunes de l'intérieur à dépasser le niveau du collège ; on ne compte qu'un seul bachelier chez les Amérindiens de l'intérieur (un Wayãpi de Camopi) et seuls quelques Kali'na possèdent un diplôme supérieur

[344] À St-Georges-de-l'Oyapock il existe encore ce que l'on appelle un « home indien », foyer tenu par des religieuses et accueillant les jeunes de Camopi et de Trois-Sauts lors des périodes scolaires. Ce système généralisé pour les petits Amérindiens dans les années 1950-1980, s'est étiolé par la suite. Il était rendu possible par le fait qu'en matière de religion, la Guyane est sous un régime du Concordat.

au bac. Si de nombreux jeunes de l'intérieur ou même des communes du littoral aimeraient suivre une formation technique (BEP, CAP), rares sont ceux qui y parviennent. En effet, ces formations sont dispensées à Cayenne, Kourou ou St-Laurent et pour certaines filières il faut se rendre aux Antilles. Or, fait scandaleux pour un département français dont plus de la moitié de la population a moins de 20 ans, il n'existe aucun foyer de jeunes travailleurs, celui de Cayenne ayant fermé en 2003, ni aucun internat laïque[345]. Un jeune venant des communes rurales doit être logé dans une famille d'accueil ou bien chez un parent. Or la pension revient très chère et malheureusement, de nombreuses familles d'accueil ne sont pas à la hauteur et n'assurent pas ce pour quoi elles sont payées. Il est donc quasiment impossible pour un jeune homme, ou une jeune fille, des communes de poursuivre des études techniques ou supérieures. De nombreux jeunes des communes de l'intérieur m'ont demandé comment ils pouvaient louer un appartement à Cayenne afin de pouvoir suivre les cours d'un CAP de mécanicien ou de menuisier. Malheureusement, vu les faibles revenus de leurs parents - trop souvent dilapidés d'ailleurs - louer un appartement reste du domaine de l'impossible. Bien souvent, la seule alternative pour les plus motivés à se former consiste à s'engager dans l'armée qui elle, quoi qu'on puisse en dire, assure de véritables formations techniques pour les jeunes. Ainsi, en Guyane c'est l'armée qui pallie la mauvaise organisation de l'éducation nationale !

Outre ces problèmes de disponibilité des formations, le problème des programmes inadaptés et le décalage existant entre une langue maternelle et une langue d'enseignement différente ouvre le champ à de nombreux travers dans lequel je n'entrerai pas[346]. En tout les cas, ce n'est que depuis récemment, 1998, que le dispositif « médiateurs culturels et bilingues »[347] a été officiellement, quoique timidement, mis en place sous l'action conjointe des linguistes de l'IRD-CNRS et du rectorat de Cayenne (Puren, 2005: 94). Mais il reste encore beaucoup d'efforts à fournir pour que la scolarisation élémentaire se fasse dans la langue maternelle des jeunes comme cela se pratique depuis 20 ans au Brésil avec une expérience d'éducation indigène intégrée (Lescure, 2005: 109).

[345] Cependant, ne nous berçons pas d'illusions sur ces foyers et internats car seules des structures possédant de véritables moniteurs pourraient assurer un relais éducatif pour les petits Amérindiens et Noirs Marrons. De plus, il est important de ne pas oublier les comportements discriminatoires existant toujours en Guyane vis-à-vis des gens de l'intérieur…

[346] L'excellent article de F. Grenand (2000a) fait le tour des problèmes de la scolarisation des sociétés rurales des peuples forestiers des tropiques.

[347] Un entretien d'Odile Lescure retrace bien la genèse de cette expérience (Lescure, 2005).

En totale rupture avec leur mode de pensée et leur culture, l'école coupe les jeunes de l'apprentissage utile à la vie dans les villages et interrompt unilatéralement la transmission de savoirs vernaculaires. Ainsi, les jeunes générations ayant fréquenté l'école sont de moins en moins les dépositaires des savoir-faire, entraînant une fragmentation et une individualisation de ceux-ci (Pinton et Grenand, 2007). Certes, il est nécessaire qu'aujourd'hui tous les jeunes de Guyane puissent aussi aller à l'école afin d'apprendre à lire, à écrire, à compter et essayer d'obtenir un diplôme ou une formation afin de trouver un travail. Malheureusement le décalage entre la nécessité et la réalité est vécu comme un gouffre. On sait que les jeunes de ces communautés rurales sont confrontés à de graves échecs et que bien rares sont ceux obtenant réellement une formation et un travail. Quant à ceux obtenant un diplôme, il ne sont que très rarement embauchés, les employeurs leur préférant des personnes étrangères travaillant « au noir »[348]. D'ailleurs, le chômage est particulièrement fort puisqu'il était de 26 % pour toute la Guyane en 2005 et, fait encore plus grave, il atteignait chez les moins de trente ans le triste record de 42 % (INSEE, 2006a). Au final, d'une part ces jeunes ne possèdent d'une part ni le diplôme, ni la formation à laquelle ils aspiraient, d'autre part ils ont été en partie coupés de la transmission du savoir de leurs aînés. Ils ne maîtrisent ainsi ni les outils pour faire face au marché du travail, ni le savoir possédé par les anciens qui leur permettrait de s'insérer dans leur environnement.

La perte du savoir est un phénomène extrêmement simple. À partir du collège les jeunes sont coupés pour de longs mois de leur famille et ne peuvent assimiler tout le savoir de leurs parents et en particulier les techniques. Dans le cas de la vannerie, les jeunes garçons ne peuvent participer aux activités et réaliser l'apprentissage par observation et imitation décrit plus haut ; or plus on commence tard, plus il est difficile de maîtriser tous les rudiments de cet artisanat, dont j'ai montré qu'il ne se résume pas à une suite de gestes techniques, mais s'appuie sur une connaissance écologique extrêmement fine des plantes qu'il requiert. Cependant, la scolarisation ne pourrait être seule la mère de tous les maux ; les sirènes de la modernité sont également un facteur poussant les jeunes à se désintéresser de pratiques qu'ils considèrent comme ennuyantes (parce qu'ils ne les maîtrisent pas) et désuètes (parce qu'ils ont côtoyé d'autres modèles culturels). Que ce soit les jeunes amérindiens, marrons ou créoles tous sont aujourd'hui attirés par les standards (ou les illusions ?) de la vie occidentale véhiculés par la télévision et la musique. Ainsi, tous les jeunes de Guyane, de Trois-Sauts à

[348] La construction du collège de Papaïchton a été en grande partie réalisé par des ouvriers illégaux brésiliens et surinamiens payés 40 € la journée d'après le témoignage d'un ouvrier ayant travaillé sur ce chantier.

Cayenne, à l'instar des jeunes de Chicago, d'Orléans ou de Dakar, ne jurent plus que par les marques portées par des grands sportifs et autres rappeurs. Tant par les tenues vestimentaires que la musique, les cultures rap et reggae (s'il en existe une seule !) ont pénétré tous les villages de Guyane. Ainsi, qu'elle porte le *calimbé* (pagne amérindien), qu'elle arrache les tubercules de manioc dans l'abattis ou qu'elle promène ses oiseaux *picolettes* dans les rues de Cayenne ou de St-Laurent-du-Maroni, toute cette jeunesse guyanaise est plus souvent tournée vers la mode du moment que vers certaines pratiques de leurs parents.

Cependant, l'intérêt pour la culture d'origine n'est pas uniformément perdu et certains hommes se mettent à apprendre la vannerie plus tardivement qu'auparavant, après 25 ans, lorsqu'ils possèdent encore un père ou un oncle apte à leur montrer les différentes techniques. En effet, comme je l'ai déjà signalé, certains jeunes sortant de l'école et connaissant le mode de vie occidental reviennent à leurs « racines » amérindiennes afin d'apprendre ou de réapprendre le savoir des anciens[349]. D'autres ont dressé le même constat : « *les individus qui, du fait de leur éducation ou de leur emploi, ont la plus grande expérience du monde extérieur sont autant, voire plus que les autres engagés dans la culture locale de subsistance* » (Sahlins, 2007: 328). Ainsi, en Guyane un médiateur culturel wayana, un relais local wayãpi travaillant à la Mission pour la Création du Parc National ou bien un Palikur de Kamuyene animateur sur Radio Guyane, tous, arrivés à la trentaine, se sont investis, chacun à leur manière, dans la réappropriation de leur culture et essaient désormais de la faire connaître autour d'eux.

On ne peut cependant que dresser le constat suivant : dans la plupart des communautés la relève semble bien compromise voire dans les cas extrêmes inexistante. Le tableau 80 montre que chez les Créoles, les Aluku et les Arawak-Lokono de Guyane, aucun jeune de moins de trente ans ne connaît la vannerie ; chez les Kali'na je n'ai recensé qu'une seule personne de moins de trente ans sachant tresser. La relève chez les Palikur semble pouvoir être assurée même si sur les 18 % de moins de trente ans sachant tresser une majorité est composée par de femmes ne tressant que des formes nouvelles destinées à la vente. On notera également que chez les Wayana, 20 % des vanniers ont moins de trente ans, proportion bien inférieure à celle rencontrée chez les Wayãpi et les Teko où elle atteint 40 %.

[349] On constate également ce phénomène dans l'émergence des Amérindiens sur le plan politique et culturel. Depuis une vingtaine d'années sont apparus non seulement des associations politiques comme la FOAG mais également des associations culturelles et des festivals musicaux pan-amazoniens comme celui d'Awala-Yalimapo.

Tableau 80 - Proportion de la population de vanniers ayant moins de trente ans

	Pourcentage
Teko	40
Wayãpi	40
Wayana	20
Palikur	18
Kali'na	3
Aluku	0
Créoles	0
Arawak-Lokono	0

Paradoxalement, si la vannerie wayana est toujours particulièrement active et si un grand nombre d'adultes maîtrisent encore la confection d'abondantes formes et motifs, ce savoir risque de fondre rapidement ou bien se transformera et, au lieu d'être partagé par tous les hommes, sera concentré entre quelques mains. On retrouve ce que j'ai déjà avancé dans le précédent chapitre, la naissance d'une spécialisation artisanale. On est passé en une trentaine d'années d'un savoir généralisé et quasi obligatoire à un savoir de connaisseur. Pourtant cette spécialisation pourrait être qualifiée de *spécialisation par déperdition* parce que ceux qui la détiennent sont des survivants de ce savoir généralisé. C'est donc une spécialisation par défaut, souvent corrélée avec le statut juridique de la personne, c'est-à-dire la possession ou non de papier français d'identité qui, comme je l'ai déjà évoqué à plusieurs reprises, caractérisent de nombreux « professionnels » de la vannerie. Ces spécialistes font aussi souvent partie d'une même fratrie, car leur père était, lui aussi, un fin connaisseur de cet artisanat. C'est donc à partir de ces petits groupes de spécialistes qu'il pourrait y avoir essor et revalorisation. Ces artisans deviendraient ainsi de véritables personnes ressources d'un savoir-faire, des passeurs culturels.

Chez les Wayãpi et les Teko, environ 40 % des vanniers ont moins de trente ans, ce qui laisse augurer que le renouvellement de ces artisans pourra se faire. Comme je l'ai précisé dans le chapitre 7, cette activité reste encore très importante pour la vie domestique de ces Amérindiens de l'Oyapock et nous n'avons pas, pour l'instant, d'inquiétude à avoir quant à la continuité de la vannerie teko ou wayãpi. Néanmoins, chez ces jeunes le corpus de connaissances liées à la vannerie semble bien qualitativement et quantitativement moins grand que chez leurs aînés. Ils connaissent en effet, beaucoup moins bien les espèces utiles à la vannerie, savent tresser un moins grand nombre de formes et de motifs puisqu'en moyenne c'est 2 à 3 fois moins de motifs ou de formes qu'ils maîtrisent. Cependant, un vannier habile saura reproduire sur modèle n'importe lequel des motifs, d'où l'importance de répertorier et de diffuser le maximum de ce répertoire graphique pendant qu'il en est encore temps. De

plus, il est normal que des jeunes connaissent un moins grand nombre de formes et de motifs que les anciens, le processus d'apprentissage étant progressif : plus un vannier est âgé, plus il maîtrise la diversité de son artisanat. Ce constat est d'ailleurs général en Amazonie où les anciens sont toujours considérés comme plus productifs que les jeunes (Ribeiro, 1989: 130).

Il est en tout cas urgent de prendre conscience du déclin annoncé de cet artisanat. L'abondance de vanneries dans certains villages ou dans les magasins ne doit pas faire illusion. Car si un certain nombre d'objets ne sont plus utilisés aujourd'hui, nombre de techniques et de formes risquent d'être oubliées rapidement car le savoir n'est plus présent que chez quelques anciens et ces formes ou techniques ne sont plus si facilement transmises. Abandon d'usage ajouté à rupture de la transmission constituent un cocktail détonnant accélérant la perte du savoir.

Au vu des chiffres du tableau 80, on réalise comment la transmission de ce savoir est en train de se perdre ; la scolarisation n'est certes pas l'unique facteur responsable de cette érosion mais, je le pense non négligeable. Si, l'apprentissage de ces savoir-faire n'a pas lieu d'être transféré à l'École de la République, à moins de déposséder encore un peu plus ces populations de leurs connaissances, il n'en reste pas moins que l'école devrait être adaptée aux réalités sociales et culturelles de ces peuples. Et, pour reprendre ce que préconise F. Grenand (2000 : 486) c'est tout bonnement une nouvelle forme d'école adaptée qui est à inventer avec une pédagogie rénovée et des instituteurs bien formés aux réalités de la Guyane. Et si l'enseignant ne doit pas se substituer aux connaisseurs appartenant à ces sociétés, il n'empêche que l'on pourrait s'appuyer sur les anciens et « *les savoirs culturels non enseignés dans l'école classique. […] Il peut s'agir des savoirs taxinomiques, méthodologiques ou manuels concernant le milieu naturel, et par ricochet, de toute une panoplie de savoirs techniques sur la chasse, la pêche, la cueillette*… » (Grenand F., 2000: 485). L'aménagement des horaires permettrait également de permettre aux jeunes de mieux pouvoir participer aux différentes activités agricoles, artisanales ou de prédation et ainsi apprendre les rudiments d'une vie rurale. Car majoritaires sont les jeunes amérindiens qui, une fois la scolarité terminée, rentrent au village pour se marier et y fonder un foyer.

8-4 La commercialisation de la vannerie : un facteur ambivalent

Toutes les sociétés de Guyane sont aujourd'hui monétarisées et entrées de plein-pied dans l'économie-monde. L'argent et l'assistanat liés aux aides sociales touchent dorénavant toutes les communautés de Guyane, de Cayenne à Trois-Sauts : rappelons-nous que près de 20 % de la population active officielle de cette région touchent le RMI. Les produits manufacturés les plus sophistiqués et les aliments industriels ont, de fait, pénétré tous les foyers de Guyane. Ce phénomène est en train de bouleverser les rapports sociaux des communautés amérindiennes et aluku, processus amorcé depuis plus ou moins longtemps en fonction des ethnies. Ainsi, la constatation émise par Chapuis et Hurault, à propos des Wayana, peut être appliquée à tous les groupes de Guyane : « *l'argent procure prestige et pouvoir, alors que jusque là c'était l'excellence dans les activités traditionnelles – pêche et chasse principalement – qui primait. Il ne faudra donc pas s'étonner si, à court terme, les jeunes s'orientent vers sa quête, au prix de l'abandon des activités vivrières traditionnelles* » (Chapuis et Hurault, 2000: 339). La maîtrise d'activités artisanales comme la vannerie, je l'ai montré précédemment, perd également de son prestige, mais pour partie seulement. En tout cas, cette activité est entrée dans la sphère marchande, et ce phénomène change les rapports culturels qui lui étaient auparavant attachés. La commercialisation de la vannerie, je l'ai dit, n'est pas nouvelle mais elle s'est très sensiblement accrue depuis une vingtaine d'années. Dans ce paragraphe, je me propose d'examiner l'influence que peut avoir cette mutation : tantôt négative, tantôt positive, la commercialisation est par essence ambivalente. En effet, comme je vais le montrer, elle peut entraîner une dégénérescence de cet artisanat en le transformant en ce que d'aucuns nomment « artisanat d'aéroport » ou artisanat de masse. Mais des précédents montrent que la commercialisation d'un artisanat de qualité peut également participer au maintien d'un savoir-faire original et, plus globalement, d'une revalorisation et d'un revivalisme culturels.

8-4-1 Les affres de la commercialisation des vanneries

La commercialisation d'artisanat à destination des touristes n'a que rarement été considérée comme un gage de qualité pour les objets concernés. Ce que l'on nomme souvenir

ou art d'aéroport (Graburn, 1976: 6) participe d'un commerce expressément destiné à une clientèle voulant coûte que coûte rapporter de leur séjour un souvenir typique, ou du moins présenté comme typique par les magasins. Ce souvenir doit être, pas conséquent, peu cher et peu encombrant. Ainsi, bien souvent et avec la complicité des commerçants, les artisans, gagnés par l'appât d'un gain facile et conscients que de nombreux acheteurs ne savent pas apprécier la finesse de leur travail, ne prennent plus soin de la qualité de leur ouvrage et vendent des objets mal finis ou vite confectionnés. Le style et la qualité technique en pâtissent. Le tourisme entraîne ainsi une dégradation globale de l'art ou de l'artisanat des peuples participant à ce commerce, les formes, les matériaux et l'iconographie des objets traditionnels se transformant en fonction de la demande (Ribeiro D., 1979: 257; Hémond, 2003: 69; Boas, [1927] 2003: 162). Mais la vente de l'artisanat bouleverse également les rapports sociaux à l'intérieur même de communautés où, auparavant, ces objets ne participaient pas d'une logique monétaire (Anderson, 1979: 184; Chapuis et Hurault, 2000: 339). Ainsi apparaissent dans ces communautés des inégalités, en termes de revenus monétaires, entre certains individus gagnant grâce à la vente de leur artisanat une somme non négligeable et les autres, comme je l'ai évoqué au chapitre 7.

Néanmoins, en Guyane, la commercialisation de vannerie n'entraîne, pour l'instant, la transformation et la dégénérescence que d'un faible nombre de formes. Et, comme, je l'ai montré dans le chapitre précédent, les communautés de sud de la Guyane ne sont, heureusement, pas encore touchées par ces travers de la commercialisation même si elles connaissent un début de spécialisation. Elles continuent de tresser uniquement des objets de bonne facture ayant un véritable caractère authentique. Par contre, les vanneries commerciales kali'na et marronnes (venant du Surinam) sont de qualités inégales. Les Palikur et les Arawak-Lokono constituent un cas à part, étant donné qu'ils ne vendent majoritairement que des formes nouvelles mais de bonne qualité.

La vannerie commerciale kali'na peut être tantôt de bonne tantôt de très mauvaise facture. Ainsi, il n'est pas rare de trouver dans les commerces, dans les carbets artisanaux ou chez l'habitant des *makoki* tressés finement et ornés de beaux motifs traditionnels bicolores. De même, les éventails à feu en fibres d'awara ou la nouvelle forme de style « couffin de bébé » sont généralement bien ouvragés. Par contre, certains artisans tressent des *makoki* de mauvais goût, mal finis et ornés de motifs simplifiés ou bien de mots tels que GUYANE. On peut également trouver dans les bazars à souvenirs de nombreux petits « tamis » vendus très peu cher (3 €) mais d'une facture épouvantable, confectionnés avec des matériaux mal

préparés. Les carquois à flèches - qui en aucun cas n'ont été utilisés dans le passé - et les *couleuvres* à manioc sont également généralement peints grossièrement et très mal finis. Finalement, la majorité de la vannerie kali'na commercialisée reste de bonne qualité, à part ces quelques formes de mauvais goût. Néanmoins, on peut déplorer l'uniformisation des motifs et la simplification de l'ornementation des pochettes *makoki* kali'na. Les enluminures, tels que lignes brisées, points ou petits diamants, mettant en valeur les motifs centraux, tendent à disparaître au profit de lignes droites simples. La commercialisation des *makoki* peut être considérée comme un facteur expliquant cette appauvrissement stylistique, phénomène ayant commencé voilà quelques décennies. En effet, ces pièces ne sont pas aussi ouvragées que celles que l'homme réalisait pour les offrir à sa femme. Tous les anciens *pasuwa*, *makoki* et *yamat :u* que j'ai pu observer dans les foyers kali'na étaient riches en enluminures et portaient une grande diversité de motifs finement travaillés. De plus, il existe également une tendance à la miniaturisation de différentes vanneries domestiques, prouvant par là que les artisans ont bien compris qu'elles n'ont d'autre attrait pour les acheteurs que celui d'être peu encombrantes.

Les vanneries marronnes vendues à la sauvette, pour une somme modique, par des surinamiens sur le marché de St-Laurent-du-Maroni sont de facture très grossières, confectionnées à la va-vite. Les couleuvres à manioc restent cependant fonctionnelles, tandis que les paniers et autres étagères en arouman sont fait de brins d'arouman grossiers mais néanmoins solides. Même si les Marrons n'ont jamais été de grands vanniers, ils tressaient cependant des paniers avec des brins finement préparés et l'ouvrage fini était délicat et de très bonne facture. Les paniers vendus sur les marchés aujourd'hui ne sont en rien comparables, avec la délicatesse de ceux confectionnés à des fins domestiques.

En ce qui concerne les paniers et corbeilles palikur et arawak-lokono, on ne peut dire qu'ils soient mal confectionnés. Les ouvrages restent soignés bien que parfois, pour le cas particulier des paniers palikur, indélicatement vernis ou bien teintés avec des couleurs quelque peu criardes mais après tout ce n'est qu'une affaire de goût. Les petits tamis ou petites couleuvres palikur, bien que non fonctionnels, reste finement ouvragés et ornés de motifs traditionnels. Globalement les vanneries commerciales palikur et arawak-lokono demeurent de bonne qualité, les vannières et vanniers s'appliquant à produire des objets de jolie facture. Je n'ai pas constaté chez les Palikur de vanneries de pacotille ni la production de formes ornées de néo-motifs.

On ne peut aujourd'hui que dresser un constat relativement nuancé de l'impact négatif de la commercialisation de la vannerie en Guyane. Seules quelques rares formes illustrent l'influence délétère de la commercialisation sur l'artisanat tirant la qualité vers le bas. Globalement, les diverses vanneries proposées à la vente demeurent de bonne facture. Cependant, les quelques formes de moindre qualité esthétique et de mauvaise facture doivent être considérées comme des exemples à ne pas suivre, une ligne à ne pas franchir. Ces exemples ne peuvent être que dénoncés étant donné qu'il est possible de tresser un ouvrage de belle facture relativement rapidement (une journée) pour un vannier, ou une vannière, confirmé(e). Il s'agit de rester vigilant à ce qu'un éventuel développement de la filière ne s'engage pas dans une production de masse de vanneries de basse qualité. Comme je l'exposerai plus bas, seul le développement d'une filière de vanneries de qualité me semble judicieux dans le contexte guyanais.

8-4-2 La commercialisation comme acteur de la revalorisation culturelle

"*The main advantage of motivating handicraft work in various fields is that this create new jobs and strengthen the cultural identity of the peoples. In other words, it will associate an economic objective with an ideological content*" (Ribeiro, 1989: 133)

Dans les années 60-70, chez les Cherokee de l'Est dans le Kentucky, des projets de revalorisation culturelle et de développement économique permirent de remettre la vannerie au goût du jour (Green, 1992: 15). Il y eut ainsi non seulement revivalisme des anciennes techniques de vannerie mais également création de nouvelles formes. De même, la vannerie pomo en Californie reste de très bonne qualité grâce à sa commercialisation (McLendon, 1992: 68). Plus près de la zone qui nous intéresse, la vente des *guapa* (plateaux en arouman) panaré du Venezuela a également permis de maintenir cette activité et de la valoriser comme activité artistique (Henley and Mattéi-Muller, 1978 : 64). Ces quelques exemples montrent une autre facette de la commercialisation de l'artisanat, celle de sa valorisation culturelle. Avec Anderson (1979: 186), nous pensons que la commercialisation de l'artisanat « *may serve as a focus for an emergent ethnic identity, a symbol of the maker's unique cultural heritage* ». Pour aboutir à ce résultat, il demeure cependant important que la qualité de l'artisanat, la vannerie pour ce qui nous concerne ici, soit optimale. À cette condition seulement, sa vente pourra favoriser la relance de la production de formes disparues ou en voie de disparition tout en assurant un rôle efficace de vitrine culturelle. Des précédents existent en Guyane : l'association *Caway* en relançant la production de poterie wayana a pu la faire renaître et ainsi la sauver de l'extinction. En effet, il y a quarante ans, Hurault (1968 : 7) témoignait déjà que cette activité avait quasiment disparu. Or, aujourd'hui on peut rencontrer dans les villages wayana plusieurs jeunes femmes confectionnant de très belles poteries avec une influence apalai notable. Celles-ci sont aujourd'hui revendues à Cayenne par la coopérative solidaire Gadecoop. De même le travail d'E. Barone *et al.* (2002a; 2002b), dans le cadre d'une étude commandée par la Mission pour la Création du Parc, a permis de relancer certaines formes de céramiques sur l'Oyapock et le Maroni. Elle a à la fois recensé les formes anciennes conservées dans des musées et organisé des ateliers avec les potières.

Au niveau de la vannerie, on peut également considérer que Caway a permis de maintenir le savoir-faire pour tresser certaines formes en perdition comme le *pemït* ou le panier *timnokem*. Comme je l'ai précisé plus haut ces deux formes ne sont plus utilisées domestiquement de nos jours, mais elles figuraient au catalogue de cette association. Des artisans continuent ainsi à les tresser afin de les vendre aux touristes. De même, j'ai pu

remarquer que certains motifs de vannerie ne sont plus réalisés que sur des formes vendues. C'est le cas par exemple, de certains motifs wayana qui ne sont tressés que sur la hotte ouverte en arouman. De même les Palikur ou les Kali'na ornent différents modèles de vannerie commercialisés avec de motifs qu'ils n'emploient plus guère sur les formes domestiques. Le corpus pictural attaché à ces objets n'est donc plus aujourd'hui pratiqué que parce que ces formes sont vendues. Il en va de même pour les paniers à pieds à coton wayana ou les corbeilles à farine de manioc wayãpi, tous richement décorés qui ne sont plus que très rarement utilisés.

On constate ainsi que la vente de vannerie peut être considérée comme un réel atout pour la sauvegarde d'un patrimoine unique. Partout une baisse conséquente de l'utilisation des vanneries dans le cadre domestique est enregistrée et, il est peu probable que les vanneries abandonnées et remplacées par des produits manufacturées soient réintégrées par ces peuples. À moins que, à l'instar des *sapela* kali'na, quelques vanneries deviennent des symboles d'un renouveau identitaire, mais cela ne pourra concerner, à mon avis, que quelques cas rares et isolés. On voit mal comment toutes les vanneries abandonnées pourraient être réintégrées par des sociétés aujourd'hui majoritairement monétarisées et envahies par les produits manufacturés. D'autre part, dans le chapitre 7, je montre que la diversité de vannerie entrant dans le processus de commercialisation reste faible comparée à la grande diversité de formes connues par les divers artisans vanniers de Guyane.

Ainsi, il me semble primordial que l'offre de vanneries commercialisées s'élargisse afin de proposer, si possible, un éventail maximal représentatif de la diversité des vanneries guyanaises. La commercialisation de ces diverses formes permettra ainsi de maintenir des connaissances techniques précises. Rappelons-nous que chez les Kali'na, les Palikur ou les Arawak-Lokono, leurs vanneries les plus fines, les plus représentatives de leur identité, ne sont pas aujourd'hui proposées à la vente. Or, le maintien des savoir-faire liés à ces vanneries pourrait participer d'une certaine valorisation de leur identité ethnique.

Un facteur, non négligeable, mérite d'être évoqué car il joue un rôle important dans la vente de vanneries « authentiques » de qualité, il s'agit de la « valeur culturelle ajoutée » (Hémond, 2003: 93). En effet, une certaine clientèle est particulièrement sensible à cette plus-value culturelle attachée à un objet possédant une histoire. C'est cette carte que veulent jouer les boutiques à souvenirs « authentiques » ainsi que, plus sérieusement, la boutique Corossol ou la coopérative Gadecoop. En plus, de la valeur culturelle intrinsèque à l'objet « traditionnel » confectionné par un artisan appartenant à une communauté locale, une valeur culturelle explicative peut également exister. Ainsi, à l'instar de ce que pratique déjà la

FUNAI brésilienne, la coopérative Gadecoop propose de mentionner, à destination de l'acheteur, la provenance, le nom de l'artisan, l'usage traditionnel, le nom vernaculaire et la signification des motifs de la pièce achetée. D'autres part, dans un souci de valorisation du patrimoine et de restitution des connaissances aux Guyanais, un catalogue présentant les différents objets disponibles, enrichi d'annotations ethnographiques, va être élaboré par cette structure.

Cette stratégie de vente permet ainsi de valoriser les savoir-faire de ces populations et de resituer les objets dans leur contexte culturel. Ainsi, en valorisant une activité artisanale, c'est toute la culture qui peut en profiter. En effet, plus globalement, les vanneries guyanaises participent, comme je l'ai montré tout au long de ce travail, de différentes cultures ; par de multiples liens sociaux, alimentaires ou spirituels, cet artisanat contribue à des modes de subsistance et des pratiques culturelles complexes. De plus, la pratique de la vannerie entraîne l'utilisation d'une grande diversité de plantes indispensables à sa confection avec plus d'une centaine d'espèces botaniques (cf. chapitre 4 et 5). Ainsi, la perpétuation de l'activité de vannerie, en plus de maintenir des pratiques culturelles, participe à la valorisation de savoirs liés à la biodiversité confirmant par là même que les savoirs de ces peuples sont indissociables de leur environnement (Pinton et Grenand, 2007). On perçoit ici, qu'une commercialisation de vannerie de qualité pourrait être une véritable chance permettant de revaloriser une pratique qui, selon les groupes, semble bien menacée à plus ou moins long terme.

Conclusion au chapitre 8

L'activité de vannerie des différents peuples de Guyane connaît de nos jours des transformations d'une ampleur qu'elle n'avait jamais connue auparavant. Certes le changement technique était déjà présent bien avant l'arrivée des Européens (Grenand P., 1995; Pinton et Grenand, 2007), et mon propos n'est pas d'enfermer ces populations dans une fixité imaginaire. Cependant divers phénomènes, plus ou moins récents, peuvent être considérés comme des facteurs perturbant sensiblement une activité n'ayant pas connue de changement aussi radicaux depuis longtemps. Dans la première partie de cette thèse, j'ai d'ailleurs montré comment les formes, techniques et motifs des vanneries domestiques guyanaises connaissaient une certaine stabilité temporelle.

Les bouleversements contemporains induits par la monétarisation et la francisation de toutes les communautés de la région concourent à changer, pour partie, la pratique de cette activité. Ainsi, des produits manufacturés en plastique ou en métal (bassines, cantines, valises, sacoches…) remplacent nombre d'ustensiles tressés. Certes ces nouveaux objets ont été pleinement adoptés par les diverses populations sans contrainte de l'extérieur, l'intrusion des aides sociales et de l'argent aidant. Divers facteurs tant économiques, techniques que de prestige participent de ce changement. Ainsi, on peut considérer que le remplacement des corbeilles à manioc féminines et des coffres masculins par des bassines en plastique et des cantines en métal ou des valises concourent toujours, même s'ils ont changés d'apparence, aux mêmes facteurs de prestige. Cette réorientation des échelles de valeur a eu pour effet mécanique l'appauvrissement des formes utilisées dans la sphère domestique. D'autres vanneries, beaucoup moins nombreuses, ne sont plus tressées car les usages que sous-tendaient leur emploi ont disparu (cas des treillis à fourmis des Arawak-Lokono et des Kali'na). Ainsi, ce n'est pas moins de 48 % de toutes les vanneries répertoriées dans le chapitre 2 qui ne sont plus, de nos jours, utilisées domestiquement en Guyane.

Outre le remplacement des formes traditionnelles par de nouveaux ustensiles manufacturés, deux grands phénomènes perturbent profondément cette activité : la scolarisation et la commercialisation. La scolarisation, principalement des populations autochtones (Amérindiens et Marrons), entre en concurrence avec l'éducation et les modes d'apprentissage propres à ces cultures. Les jeunes, insérés dans le cursus de scolarisation obligatoire de la République française, sont coupés de l'apprentissage se faisant dans le cadre

familial. Ils ne sont plus alors à même de suivre ce long processus complexe, et si différent des pratiques occidentales, demandant du temps et de l'attention. Ainsi, le fil de la transmission des savoirs et savoir-faire propres à ces populations s'amenuise petit à petit. Et, ceux-ci deviennent de moins en moins assimilés par des jeunes qui, malheureusement, n'acquièrent pas non plus à l'école, à part pour quelques rares cas, un bagage correct de connaissances pouvant servir à leur insertion dans la communauté nationale. Les séductions de la modernité renforcent également l'abandon progressif de la pratique de la vannerie chez les jeunes amérindiens, marrons et créoles. Cependant, cet affaiblissement de l'apprentissage de la vannerie est très variable suivant les populations. En effet, s'il existe encore chez les Wayãpi et les Teko un bon nombre de jeunes sachant encore tresser, chez les Wayana, les Palikur et les Kali'na ceux-ci sont de moins en moins nombreux alors que chez les Arawak-Lokono, les Créoles et les Aluku, je n'en ai recensé aucun sachant tresser.

Au final, la commercialisation de la vannerie, phénomène ambivalent, qui dans quelques cas participe à une baisse de sa qualité et qui induit également l'apparition de nouvelles formes, pourrait cependant bien devenir un facteur permettant de maintenir et de revaloriser un artisanat mis à mal par les changements culturels forts des dernières décennies. En effet, une commercialisation d'une vannerie de qualité promouvant les pièces les plus emblématiques de chaque communauté pourrait être un bon moyen de favoriser le maintien de savoirs uniques, tout en permettant de réaffirmer l'importance et l'originalité culturelle de peuples trop souvent dénigrés.

Conclusion générale

Je m'étais proposé de réfléchir à la place que tenait la vannerie dans les différentes sociétés de Guyane française mais également d'essayer d'analyser comment cette activité évoluait au contact d'une société occidentale induisant un changement notable de ces cultures. Car un constat s'impose, la vannerie connaît globalement une vitalité bien plus grande que d'autres artisanats comme la poterie, la plumasserie ou l'archerie. Cette thèse s'est donc attachée à comprendre pourquoi cette activité vannière demeure aussi présente dans la vie des populations rurales guyanaises. Je postulais également que certaines ethnies, plus préservées que d'autres notamment grâce à un contact plus récent et à une localisation géographique plus éloignée de centres urbains (ces deux facteurs étant corrélés), connaissaient un changement moins fort de cette pratique que les populations du littoral. Au terme de cette étude ayant essayé de faire le tour de la question en abordant les aspects historiques, sociaux, techniques, esthétiques et économiques de la vannerie en Guyane, transparaissent des réponses à ces questionnements. J'axerai donc cette conclusion sur trois points permettant de mettre à jour mes réflexions faisant résonance à mon questionnement initial.

Un savoir inégalement menacé

La première partie a montré comment la vannerie tenait une place prépondérante dans les sociétés rurales guyanaises. On a vu que l'extraordinaire diversité de formes et de motifs que l'on peut rencontrer en Guyane participe d'un fonds culturel commun au Plateau des Guyanes que chaque ethnie s'est appropriée. Et, si la vannerie reste présente dans de nombreux domaines de la vie de ces sociétés, il n'empêche que se dessine tout un gradient de changements quant à la pratique et à la persistance de son utilisation domestique. La troisième partie s'est attachée à dresser l'état des lieux de la vitalité actuelle de la vannerie domestique non sans évoquer le nouveau visage qu'elle prend dans certaines communautés (féminisation, commercialisation). Les facteurs influant sur ces changements dans la pratique ont été présentés dans le chapitre 8.

Ainsi, il s'avère que la vannerie de Guyane connaît aujourd'hui de grandes différences quant à son utilisation domestique mais également quant à la persistance des connaissances qui lui sont liées ainsi qu'à leur transmission. Ainsi, les Aluku et les Wayãpi constituent les deux pôles opposés d'un gradient figurant la persistance de la pratique domestique de la vannerie. En effet, les Aluku n'emploient plus guère de vannerie domestique, le nombre de vanniers en activité est quasi nul et plus aucun jeune ne sait tresser ; de plus, la diversité des espèces végétales utiles à cette pratique est la plus faible de Guyane. On a là affaire, ne nous le cachons pas, à une activité moribonde. Certes, comme je l'ai déjà spécifié tout au long de ce travail, la vannerie aluku n'a semble-t-il jamais été très valorisée culturellement ; néanmoins, il est indéniable que, à terme, elle risque bien de disparaître d'autant qu'il n'existe aucune volonté de la préserver à la différences d'autres activités esthétisantes (sculptures sur bois, patchworks…). Les vanneries encore utilisées de temps en temps seront, comme c'est en partie déjà le cas de nos jours, toutes achetées sur les marchés du Surinam ou bien à leurs voisins amérindiens.

La pratique de la vannerie créole est, après celle des Aluku, également sur le déclin même si, à la différence du groupe marron, certaines formes participent de leur identité. Mais, on l'a vu, les vanneries affichées par les Créoles comme constitutives de leur identité, telles que la pochette *pagra* ou le catouri-tête, sont de plus en plus confectionnées par des Amérindiens. Et, à part la commune de Kaw où l'utilisation des vanneries a encore cours - mais pour combien de temps ? –, les vanneries ne sont plus aujourd'hui que des objets « folkloriques » avec lesquels on orne sa maison. Car même si certaines femmes utilisent encore le *pagra* ou bien le catouri-tête, cette pratique reste limitée ou ostentatoire. D'ailleurs, la transmission de cette pratique est inexistante, plus aucun jeune ne s'y intéressant.

Ces deux groupes connaissent, depuis quelques décennies, un changement de mode de vie radical : hier principalement ruraux, ils vivent aujourd'hui majoritairement dans les zones urbaines de l'agglomération de Cayenne, de Kourou ou de St-Laurent-du-Maroni. Ainsi, leur vie, auparavant basée sur des systèmes de productions en grande partie auto-subsistants, s'est tournée vers un mode urbain. Les Aluku tournés depuis longtemps vers des activités comme le commerce, le transport ou l'orpaillage pratiquent encore certes une agriculture – qui est en pleine évolution (Renoux *et al.*, 2003)- mais ils sont de plus en plus nombreux à peupler les bourgs de Maripasoula, St-Laurent-du-Maroni ou Cayenne (Hurault, 2000). De même, la vie rurale créole tournée vers l'agriculture sur brûlis ne concerne plus guère qu'une population vieillissante, les pratiques liées à cette ruralité risquant bien de disparaître avec eux. Aujourd'hui, les Créoles travaillent massivement dans la fonction publique (Mam-Lam-

Fouck, 2002). En bref, le chômage grandissant compensé par des subsides divers concerne largement ces deux populations et ne favorise pas le maintien de sources de revenus alternatives. Voilà pourquoi la vannerie n'est plus nécessaire comme activité productrice d'outils liés au manioc amer. Chez les Aluku les outils tressés sont achetés à des populations exogènes ou sont remplacés par des objets manufacturés. Le mode de consommation de ces deux populations est de plus en plus tourné vers un modèle occidental, voir même un mode de vie que Mam-Lam-Fouck (2002 : 153) appelle « domien ». C'est-à-dire que les revenus dont dispose la Guyane proviennent en grande partie de la richesse produite en France métropolitaine.

Le cas des Kali'na est différent car si on constate aujourd'hui un très net vieillissement des vanniers et si les jeunes ne semblent guère s'intéresser à cette activité, il n'en reste pas moins que quelques vanneries sont encore utilisées dans les foyers. Celles liées au manioc constituent encore une grande part de la batterie de cuisine des femmes kali'na. De plus, les artisans possèdent encore une bonne connaissance tant du point de vue des formes, des motifs que des plantes utilisées. De nos jours la transmission de cette pratique connaît des difficultés. Celles-ci relèvent des mêmes phénomènes socio-économiques que j'ai spécifiés pour les Créoles et les Aluku, mais leur imprégnation a été plus tardive. Pourtant le potentiel existe encore mais de manière précaire, car les connaissances encore disponibles actuellement risquent de disparaître d'ici une à deux générations en raison de la moyenne d'âge élevée des vanniers. La patrimonialisation par les élites kali'na serait un bon moyen pour faire perdurer ce savoir-faire, la prise de conscience identitaire passant, me semble-t-il, par une valorisation de cette pratique : j'y reviendrais plus bas. Et, comme je l'ai évoqué, la commercialisation de certaines formes de vannerie comme les *makoki*, les éventails ou d'autres formes de facture achevée participe également au maintien de ce savoir-faire.

Par contre, chez leurs voisins palikur et arawak-lokono la commercialisation de formes nouvelles si elle maintient un savoir-faire lié à la transformation de deux plantes (arouman et palmier-bâche) ne participe en aucun cas à conserver ni les savoir-faire ni les formes liées à la vannerie domestique. En effet, on constate que l'utilisation domestique des objets tressés tend grandement à diminuer chez ces deux groupes. Et c'est probablement chez eux que depuis une vingtaine d'années la pratique de la vannerie a été la plus bouleversée. Notons de plus qu'elle est bien moins active chez les Arawak-Lokono que chez les Palikur car si les femmes arawak ne tressent, elle, que les fibres de palmier-bâche, rares sont les hommes tressant encore l'arouman. Chez les Palikur les hommes tressent encore, même si la transmission du savoir

est mise à mal. Ainsi, chez ces deux populations la vannerie connaît un sérieux changement passant d'une activité domestique à un artisanat commercial, et rappelons que les vanneries faisant l'objet de la commercialisation sont majoritairement des néo-formes. Ainsi, si la pratique demeure, elle a changé de forme et de but, son utilisation domestique étant de plus en plus limitée. Cependant, le savoir-faire étant encore présent, la commercialisation de belles formes portant motifs comme le *matut* ou le *yamat* permettrait de maintenir ce patrimoine vivant.

Les vanneries wayãpi, wayana et teko sont elles encore particulièrement vivaces puisqu'elles restent très utilisées journellement dans les foyers. J'ai montré la grande diversité des vanneries encore présentes dans les villages où vivent ces populations mais, si la pratique de cette activité concerne encore de nombreux hommes, la transmission du savoir subit là aussi des perturbations. Celles-ci semblent d'ailleurs plus prononcées chez les Wayana que chez les Wayãpi et les Teko, les sirènes de la modernité et la scolarisation en étant les responsables principaux. Néanmoins, la vannerie continue à garder son importance dans l'*ethos* masculin de ces ethnies même si chez elles, comme chez celles de la côte, on assiste à la naissance de spécialistes. Hier, dominer ce savoir était une nécessité pour tous les hommes d'une communauté alors qu'aujourd'hui, la pratique des savoirs artisanaux n'est plus aussi constitutive de la personnalité ; la capacité à se procurer des revenus monétaires gagne ici aussi du terrain même si elle est moins prégnante que dans les communautés côtières. La spécialisation de cette activité peut ainsi être perçue comme symptomatique des changements culturels, sociaux et économiques que connaissent ces différents peuples.

Aujourd'hui en Guyane, la vannerie connaît d'indéniables bouleversements tant dans sa pratique, dans ses formes tressées que dans son assise sociale. Cette activité évolue de nos jours comme elle a d'ailleurs évolué dans les siècles passés mais on constate une indéniable accélération depuis une trentaine d'années et si les savoir-faire et les connaissances demeurent, ils ne peuvent que s'amenuiser avec le temps dans les conditions socio-économiques actuelles. Cependant, ce processus n'est pas forcément inéluctable comme je l'esquisserai plus bas.

La vannerie comme facteur d'une identité préservée

J'ai montré tout au long de ce travail comment la pratique de la vannerie est profondément inscrite dans les pratiques sociales des divers peuples de Guyane. En effet, les vanneries sont non seulement des ustensiles entrant dans nombre d'activités de production mais elles participent également à des pratiques rituelles ainsi qu'au démarquage identitaire de tous ces peuples (Davy, 2008 à paraître). J'ai amplement montré comment toute une panoplie d'objets tressés tient une place primordiale dans le processus de transformation du manioc amer. Et si cette pratique culinaire joue un rôle très important dans le maintien de cette activité, les vanneries en tant qu'ustensiles domestiques participent, ou ont participé, également à quasiment tous les moments de la vie des populations rurales de Guyane. De plus, de nombreux mythes originaux ainsi que maints interdits encadrent cette activité ; en outre les plantes emblématiques de la vannerie guyanaise, les aroumans, concentrent de nombreuses significations liées au chamanisme et au monde des esprits. C'est donc dans leur identité la plus profonde que s'ancre la vannerie. Par ailleurs, la vannerie ne joue pas un rôle uniquement au sein du groupe puisqu'elle concourt également au processus de diversification culturelle. Ainsi, de par leurs formes, les techniques et les matières premières végétales employées pour les tresser sans oublier les motifs - tant par leur symbolisme que par leur agencement – tous ces critères contribuent à faire de la vannerie un marqueur identitaire. Les chapitres deux et trois ont montré comment de fines variations dans la confection d'une queue de couleuvre, dans la technique d'attache du crible au tamis ou dans la manière de symboliser un serpent ou une chenille permettent à chaque ethnie de se démarquer de ses voisines. L'importance de l'iconographie véhiculée sur les vanneries me semble, comme je l'ai montré au chapitre trois, entrer pour une part importante dans ce processus de reconnaissance identitaire endogène aussi bien qu'exogène. En mettant en image un bestiaire mythique les motifs témoignent d'un passé, d'une origine commune aux membres du groupe, ils permettent de se remémorer les temps anciens et rappeler régulièrement aux plus jeunes générations les mythes et récits créateurs. Véritables marques ou tatouages sur la peau des vanneries ils montrent à leurs voisines, en plus d'un réel souci esthétique, qu'ils sont uniques. Enfin, ajoutons que si hier, certaines vanneries participaient aux échanges inter- et intra-ethnique, elles acquièrent aujourd'hui une importance commerciale non négligeable pour certains vanniers et vannières. Sous cette fonction marchande, le souci d'affirmation identitaire persiste au moins pour les vanniers qui possèdent une forte conscience de leur talent.

Finalement, on peut considérer que d'une production domestique, les vanneries de Guyane sont devenues des activités semi-artisanales. Rappelons, en effet, que Leroi-Gourhan ([1943] 1992), Balfet (1967) et à leur suite Benfoughal (2007) opèrent une distinction de nature socio-économique entre deux différentes activités techniques non-industrielles, à savoir la production domestique et l'artisanat : « *la première est la fabrication d'objets utilitaires* […] *destinés à la consommation familiale et dont la forme la plus archaïque correspond à l'économie d'autosuffisance basée sur l'exploitation directe des ressources naturelles*. *Plusieurs caractéristiques distinguent ce type de production : l'utilisation intrafamiliale de la totalité de la production, la limitation des acteurs de production aux membres de la famille, la polyvalence des producteurs, l'espace essentiellement domestique où elle s'effectue et le temps limité consacré à cette activité* » (Benfoughal, *ibid*. : 113). À l'opposé, l'artisanat est considéré comme une activité exclusivement commerciale dont la production s'exerce dans un atelier spécialisé pendant un temps de travail entièrement consacré à celle-ci. L'artisan est ainsi un spécialiste vendant toute sa production, celle-ci assurant la totalité de ses revenus (*ibid*.). Ces deux activités sont considérées comme des cas idéaux. En fait, bien souvent, il « *existe tout un éventail de modalités de production transitoires que l'on a l'habitude de classer dans la catégorie « semi-artisanale »* » (*ibid.* : 114). Ainsi, en suivant en toute rigueur cette nomenclature, il n'existe pas en Guyane de vannerie purement artisanale. Même les femmes palikur tressant leurs paniers dans des lieux précis (leur échoppe) ou un vannier kali'na de Bellevue confectionnant régulièrement des *makoki* ne peuvent être considérés que comme travaillant dans un cadre semi-artisanal. Ils possèdent tous en effet d'autres sources de revenus et demeurent tous des pluriactifs. Rappelons-nous qu'actuellement, la vente de la production de vannerie commerciale en Guyane ne constitue au mieux qu'un revenu complémentaire pour les vanniers. Ainsi, cette classification peut être considérée comme pertinente du point de vue d'une analyse strictement socio-économique car elle permet de constater, dans notre cas, que l'activité de vannerie a changé de statut passant d'une *production domestique* à une production *semi-artisanale*. Cependant d'un point de vue ethnologique cette dernière catégorie n'est pas très discriminante car elle recouvre des réalités sociales bien différentes. En effet, entre des vanniers wayana qui vendent une partie de leur production domestique et des vannières et vanniers palikur tressant à la fois des néo-formes commerciales et des ustensiles domestiques, le contexte de la production de la vannerie est bien différent. Ainsi, si, tout au long de ce travail, j'ai employé le terme *artisanat* accompagné des adjectifs domestique ou commercial c'était dans un souci de simplicité

puisqu'il a été utilisé dans son acceptation étymologique (artisan : celui ou celle qui exerce une activité manuelle).

En tous les cas, l'activité vannière de Guyane change, sa commercialisation tenant une place de plus en plus grande. Si l'on considère qu'aujourd'hui comme hier, les vanneries, de par leurs multiples implications dans divers champs sociaux, participent intimement de l'identité de tous ces peuples, leur commercialisation pourrait, en plus d'un intérêt économique évident, contribuer plus globalement à préserver leur identité. Certes, ne nous cachons pas que la perpétuation des traditions vannières créole et aluku semble bien compromise, la vannerie créole étant destinée au mieux à participer d'un folklore rappelant une époque rurale révolue. Mais chez les six ethnies amérindiennes, si la vannerie s'est maintenue - avec les savoirs techniques qui lui sont liés mais également ses mythes et ses représentations sociales - c'est bien parce qu'elle relève à différents niveaux de l'*ethos* même de ces peuples. On peut, sur cette base, considérer la vannerie des Amérindiens de Guyane comme un complexe culturel. En effet, en plus de son rôle utilitaire, elle engendre du lien social et joue un rôle important en tant que marqueur ethnique. De plus, les motifs qui l'ornent sont des supports de la mémoire collective permettant de rattacher les communautés à leur passé (mythes) et à leur espace primordial (surnature).

Cet artisanat entièrement confectionné avec du végétal est aussi le fruit d'un usage et d'une connaissance fine de la nature et des plantes. Car n'oublions pas que la vannerie en tant qu'artisanat utile, social et symbolique est intimement liée à la matière première utilisée, tout particulièrement l'arouman, plante emblématique. Ainsi, la vannerie entretient des relations dans tous les domaines de ces sociétés, et en la revalorisant c'est tout un patrimoine culturel ainsi qu'une connaissance et une pratique de la nature qui seront en même temps réaffirmés. On peut en effet considérer qu'en Guyane comme dans d'autres parties de l'Amérique "*basket making, food and language are seen as most important for judging native identity*" (McMullen, 1992: 27).

Quel avenir pour la vannerie en Guyane française ?

Finalement, on ne peut que se poser la question du devenir de cette activité. Pour l'instant, chez les populations gardant la galette de manioc comme base de leur alimentation, force est de constater que les vanneries utiles au procès de manioc ont encore de beaux jours devant elles. Mais, si un jour ces populations abandonnaient l'utilisation de cette ressource, à

coup sûr l'essentiel de la vannerie domestique disparaîtrait avec elle. En effet, à part les objets liés au manioc amer, la majeure partie du fantastique éventail de formes que tressaient les vanniers guyanais n'est déjà plus utilisée. Au mieux, elles ne sont produites que pour être vendues. Or ces formes, principalement des contenants comme des paniers, corbeilles, coffres ou coffrets, sont parmi les plus fines vanneries de ces peuples et sont également pour la plupart d'entre elles ornées de motifs très élaborés. Ces objets constituent les pièces de choix d'un artisanat d'art de qualité ; leur vente, commencée depuis quelques décennies surtout via *Caway* et *Yepe* et poursuivie depuis 2005 par Gadecoop, permet, au moins à court terme, la préservation de leur savoir-faire. Paradoxalement, comme je l'ai avancé plus haut, certaines de ces vanneries d'origine palikur ou kali'na ne sont que très peu, voire pas du tout, proposées à la vente. Or, ce sont sur ces pièces que l'artisan pourrait obtenir une plus-value intéressante. Aussi vais-je dresser le même constat que B. Ribeiro (1989 : 138) : "*we come to the conclusion that the change in the mode of production, due to the insertion of indigenous societies into the regional economy has caused the indigenous artistic manifestations and their symbolic concurrents to disappear or to be drastically altered. Under these circumstances, we foresee that the aesthetics of the indigenous material culture can only persist, and even develop itself, in so far as the artistically oriented foreign buyer will give it its due value and retribution*".

Dans le contexte actuel où l'on évoque la valorisation des savoirs et savoir-faire locaux[350], prônée par la Convention sur la diversité biologique comme moyen de conservation de la biodiversité (Pinton et Grenand, 2007), la commercialisation de la vannerie en tant qu'artisanat tirant sa matière première de la nature peut non seulement participer à revaloriser des savoir-faire mais également être un moyen de tirer profit de la biodiversité guyanaise tout en la préservant.

En effet, une commercialisation de qualité peut permettre de conserver une partie des techniques, formes et motifs de vannerie tout en utilisant parcimonieusement la ressource végétale. Il faudra veiller à ce que la future organisation de la filière vente de vannerie ou plus largement d'artisanat mette sur le marché des objets de qualité en jouant sur le créneau de l'artisanat d'art, donc avec un faible volume de production car si la ressource ne risque pas d'être mise en péril si l'exploitation est raisonnée et contrôlée, il n'en va pas de même dans le cas d'un artisanat de masse. Celui-ci risque non seulement d'entraîner *de facto* une baisse de

[350] La notion de savoir local me semble plus pertinente que celle de savoir traditionnel car « *le qualificatif de traditionnel sous-entend des situations d'exclusivité, d'identité et de profondeur historique de moins en moins aisées à saisir. Le qualificatif de local renvoie d'abord à une échelle d'observation et à un ancrage territorial* » (Pinton et Grenand, 2007).

la qualité mais également de nuire à la ressource. D'ailleurs je ne pense pas qu'il y ait une place pour de la vannerie de mauvaise qualité vendue à bas prix et produite sur place. En effet, comme je l'ai pointé du doigt dans le chapitre 7, la concurrence des pays voisins (Surinam et Brésil), possédant un niveau de vie bien moindre que la Guyane - incluse dans la zone euro, ne l'oublions pas - ne permettrait pas aux vanniers guyanais s'engageant dans ce créneau de survivre. Pour ce type d'artisanat, les commerçants s'approvisionnent déjà de plus en plus au Brésil. De plus, le marché de l'artisanat en Guyane n'étant pas conséquent, la production massive de vanneries de pacotille le saturerait vite. Par contre, le créneau d'une commercialisation d'un artisanat d'art de qualité comme l'a lancé Caway et comme le perpétue Gadecoop peut être un moyen de procurer des revenus à des artisans qualifiés tout en préservant un savoir-faire et une pratique de la nature. Comme l'ont souligné différents auteurs (Farrer, 1992: 78; Hémond, 2003), il existe un indéniable attrait des touristes et collectionneurs aisés pour l'authenticité et la garantie d'un artisanat, en l'occurrence ici la vannerie, confectionné par des populations considérées comme « traditionnelles » ou du moins « authentiques ». C'est d'ailleurs cette clientèle que privilégient les boutiques à « souvenirs authentiques » et la coopérative Gadecoop décrites dans le chapitre 7. Cette dernière structure s'inscrit plus particulièrement dans une démarche de commerce éthique accompagnant ainsi une réflexion plus globale commencée en Guyane depuis le colloque de 2002 « *Recherche et valorisation des produits de la forêt : quelle démarche équitable ?* » (Fleury et Moretti, 2006). Cette démarche sous-entend que la valorisation des savoirs locaux doit être avant tout culturelle plutôt qu'économique et que, dès l'élaboration des projets et lors de la mise en place de filières économiques, les communautés locales doivent être parties prenantes (Fleury *et al.*, 2003). Si la voie équitable semble bien une voie à suivre afin de valoriser un artisanat de qualité soucieux d'un impact minime sur la ressource, il n'empêche que la législation pose toujours problème. J'ai évoqué plus haut le décalage existant entre la loi encadrant le travail d'un artisan en France et les réalités socio-économiques des artisans vanniers de Guyane, tous pluriactifs et pas toujours possesseurs d'une carte d'identité française. De deux choses l'une, soit la permissivité existant continue d'être appliquée et l'achat à des associations continue d'être le seul moyen de valider un commerce largement inscrit dans l'informalité, soit la Chambre des Métiers de Guyane essaie de mettre au point un statut d'artisan pluriactif adapté aux réalités guyanaises. En effet, même si certains vanniers deviennent des spécialistes de leur art, tous conservent de multiples activités de production traditionnelles telles que la chasse, la pêche ou l'agriculture.

Cependant, le marché à lui seul ne va pas sauver cette activité, la prise de conscience identitaire préalable de ces peuples semblant bien primordiale. Car sans motivations réelles des acteurs dépositaires de ces savoir-faire et leur implication à tous les niveaux de l'organisation de la filière, il ne peut y avoir maintien viable des pratiques. D'ailleurs plus largement le revivalisme d'une pratique artisanale doit s'inscrire dans une réappropriation culturelle et identitaire comme la langue ou la politique (Green, 1992: 15). Et c'est sûrement par une prise de conscience des jeunes générations que passera ce revivalisme, certains anciens étant bien souvent désabusés, considérant que les jeunes ne savent plus rien, qu'ils sont fainéants[351] … alors même que certains membres de la nouvelle génération prennent conscience de la déperdition que connaît leur culture.

Or aujourd'hui, on assiste à la fois à la transformation de cette activité mais également à sa persistance et s'il est indéniable que la population maîtrisant ce savoir est vieillissante, et que certains jeunes se détournent de la vannerie, il n'empêche qu'elle est toujours valorisée. D'ailleurs, n'ai-je pas entendu à plusieurs reprises dans la bouche de jeunes originaires de différentes communautés amérindiennes, du littoral comme de l'intérieur, une certaine admiration envers des vanniers confirmés ? Ces jeunes hommes les considèrent comme de véritables « Indiens », montrant par là que leur propre identité amérindienne passe toujours par la maîtrise de cet artisanat. Aujourd'hui, dans un contexte où il se crée un décalage croissant entre les générations, les jeunes partagent de moins en moins de connaissances avec leurs aînés. De par la scolarisation obligatoire et l'entrée dans un mode de vie au contexte économique très différent, les jeunes vivent dans un monde les éloignant de ce que leurs aînés ont toujours connu. La vannerie ne pourrait-elle pas participer à permettre à cette jeunesse de se réapproprier une partie de la culture de leurs parents ? Ainsi, cette réappropriation par les jeunes pourrait être un facteur d'insertion dans la société guyanaise contemporaine (Fleury et Moretti, 2002, 2006) et en même temps un moyen de renouer avec une certaine fierté culturelle. Car soyons franc, les jeunes amérindiens ne participent toujours pas pleinement à la société guyanaise contemporaine, étant parfois même franchement marginalisés. Nuançons cependant : les jeunes de la côte le sont beaucoup moins que ceux de l'intérieur, ces derniers étant majoritairement déconnectés et même mis de côté de la vie de la région. Il n'empêche que c'est, je pense, en maîtrisant les savoirs de ces deux mondes se côtoyant que la jeune génération arrivera à transcender les graves problèmes qu'elle traverse actuellement (suicide, toxicomanie, alcoolisme, désœuvrement, violence…). Et la revalorisation de leur culture ne

[351] Ces jugements sévères masquent souvent leur propre incapacité à s'adapter au monde extérieur. De conservateur à réactionnaire, il n'y a bien souvent qu'un pas à franchir.

pourra que leur permettre de se réaffirmer même si, bien sûr, une scolarisation adaptée reste une condition *sine qua non* pour que ces jeunes puissent d'une part assimiler les rudiments permettant de vivre dans le monde contemporain, de l'autre reconsidérer certaines notions de la culture de leur peuple. Et, je crois, la revalorisation de la vannerie, englobant avec elle tout une pratique du monde et de la nature, peut participer – on voudra me pardonner ce jeu de mots - à tresser des liens dans un monde où les populations rurales de Guyane ne doivent plus être laissées de côté et être traitées avec respect. Car « *il faut beaucoup d'égocentrisme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés* » (Lévi-Strauss, 1962: 297).

Quelques perspectives de recherches…

J'en aurai terminé lorsque j'aurai introduit quelques perspectives de recherches, fruits des réflexions menées durant ce travail de thèse. Entrant par la porte étroite de la vannerie j'ai pu me rendre compte que cette thématique permettait de toucher à la société toute entière, de comprendre comment tous les domaines de la vie des Amérindiens de Guyane sont interconnectés. Etudier la vannerie peut sembler de prime abord trivial et n'offrir que peu de matériaux pour une thèse d'ethnologie mais je crois avoir prouvé le contraire. Deux points importants attirent ainsi mon attention à l'issue de ces années passées à étudier la vannerie : l'importance, toujours actuelle, des motifs comme facteur identitaire et culturel mais également l'importance de continuer à approfondir l'étude de la culture matérielle et des savoirs naturalistes pour mieux comprendre les sociétés.

Ainsi, il me semblerait intéressant d'initier une étude comparative portant sur le répertoire graphique des Amérindiens de Guyane française sans les déconnecter bien sûr du contexte plus large de l'aire culturelle de Plateau des Guyanes mais également des régions limitrophes brésiliennes. Car toute étude ethnologique de la Guyane, carrefour des rencontres de peuples karib, arawak et tupi-guarani, ne peut s'appréhender sans profondeur historique ni ampleur géographique. Dans le cadre de la valorisation des savoirs et savoir-faire des peuples autochtones et des réflexions menées sur les savoirs immatériels, l'iconographie est un domaine méritant une approche ethnologique comparative à une échelle régionale. Récemment d'ailleurs, en 2003, les « expressions orales et graphiques des Wayãpi » du Brésil

ont été proclamées patrimoine culturel immatériel de l'humanité pas l'Unesco[352]. On reconnaît ainsi les expressions graphiques de ces peuples au même titre que les chefs d'œuvres des autres continents. Cependant si, en ce qui concerne l'iconographie de la vannerie de Guyane française, j'ai montré comment une part non négligeable de ces corpus était propre à chaque culture, il n'empêche que nombre de ces motifs sont partagés ou procèdent d'une même origine ; ce qui nous entraîne dans le domaine délicat des droits de propriété intellectuelle. En tout cas, j'estime qu'il est temps de réfléchir globalement sur ce patrimoine iconographique commun aux Guyanes afin d'appréhender ses significations et son importance identitaire mais aussi d'opérer des rapprochements entre les corpus iconographiques ornant différents supports (vannerie, poterie, calebasse, corps…). Car, chez les Palikur, par exemple, les motifs décorant les vanneries, domaine masculin, connaissent nombre de similitudes avec ceux portés sur les calebasses, domaine féminin. Là encore l'étude de l'iconographie peut permettre de réfléchir à un niveau plus large sur le partage du savoir entre les genres. Pour continuer dans le contexte particulier de la Guyane, la valorisation et la reconnaissance de ce patrimoine graphique me semblent très importantes non seulement dans un cadre patrimonial mais également dans celui d'une affirmation identitaire et d'une reconnaissance des savoirs autochtones de plus en plus mises en avant. D'ailleurs, ce sont les peuples eux-mêmes qui sont aujourd'hui demandeurs d'études s'attachant à répertorier l'état de leurs connaissances afin de mieux les préserver et les valoriser.

Dans une même démarche, une production matérielle comme la plumasserie mériterait également une étude comparative, au moins à l'échelle de la Guyane française. Ayant effleuré ce domaine avec les vanneries portant plumes, je me suis rendu compte que l'art de la plume des Wayana, des Palikur, et des Wayãpi dans une moindre mesure, possède encore des connaisseurs, et à l'instar de la vannerie, connaît des liens multiples et profonds avec leur identité. Il pourrait donc être intéressant de mener une étude sur ces objets liés à tout un réseau complexe de significations touchant le cœur même de ces cultures.

Enfin, pour finir, j'aimerais évoquer un dernier point, celui du savoir ethnobotanique des Amérindiens teko. En effet, si plusieurs études se sont intéressées à l'ethnobotanique wayãpi, wayana, palikur, créole, ou kali'na, aucune, du moins publiée, n'a été consacrée à ce peuple tupi-guarani. Et, il me semble bien qu'il existe une urgence à recueillir ce patrimoine

[352] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?topic=mp&cp=BR#top

lié à la nature étant donné que de plus en plus ce savoir s'hybride avec les savoirs ethnobotaniques wayana et wayãpi. Il y aurait d'ailleurs une étude comparative intéressante à mener sur les modalités d'interpénétration de ces connaissances ethnobotaniques entre à la fois les Wayana et les Teko et ces derniers et les Wayãpi.

Tous ces projets s'inscrivent dans une démarche plus générale questionnant la place des savoirs locaux dans un monde tendant de plus en plus à s'uniformiser entraînant *de facto* la disparition ou du moins l'amoindrissement des connaissances particulières et spécifiques de tous ces peuples ayant un long passé et une fine compréhension de ces milieux forestiers complexes et fragiles.

Bibliographie

Abbeville, C., ([1632] 1975). *Historia da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte, Livraria Itatiaia.

Adam De Bauve, E. et P. Ferré, (1833). "Voyage dans l'intérieur de la Guyane." *Bulletin de la Société de Géographie* **126, 127**: 201-283.

Adovasio, J. M., (1977). *Basketry technology: a guide to identification and analysis*. Chicago, Aldin Manuals on Archeology.

Ahlbrinck, W., ([1931] 1956). *Encyclopaedie der Karaïben*. Amsterdam, Verhondelingen der Köninklijke Akademie von wetenschappen, traduction française, Paris, Institut Géographique National.

Alorge, L. et O. Ikor, (2003). *La fabuleuse odyssée des plantes: les botanistes voyageurs, les jardins des plantes, les herbiers*. Paris, J. C. Lattès.

Amselle, J.-L. et E. M'Bokolo, (1985). *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte.

Andel, T. V., (2000a). *Non-Timber forest products of the north-west district of Guyana (part I)*. Georgetown, Tropenbos-Guyana serie 8B.

Andel, T. V., (2000b). *Non-Timber forest products of the north-west district of Guyana (part II)*. Georgetown, Tropenbos-Guyana serie 8B.

Anderson, A. B. et M. J. Balick, (1988). "Taxonomy of the Babassu Complex." *Systematic Botany* **13** (1): 32-50.

Anderson, R. L., (1979). *Art in Primitive Societies*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Andersson, L., (1977). "The genus *Ischnosiphon* (Marantaceae)." *Opera botanica* **43**: 1-114.

Anonyme de Carpentras, ([1620] 1990). *Un flibustier français dans la mer des Antilles 1618-1620*. Paris, Seghers.

Arnold, J. E. M. et M. R. Perez, (1996). Framing the issues relating to Non Timber Forest Products research. *Current issues in Non Timber Forest Products research*. M. R. Perez et J. E. M. Arnold, Bogor, CIFOR**:** 1-18.

Athayde, S. F. d., (2003). *Knowledge transmission and change in Kaiabi (Tupi-Guarani) basketwork, Southern Amazonian Region, Brazil*. Canterbury, University of Kent, Msc, 61 p.

Athayde, S. F. d., G. M. d. Silva, J. Kaiabi, M. Kaiabi, H. Rocha De Souza, K. Ono et E. M. Bruna, (2006). "Participatory research and management of Arumã (*Ischnosiphon gracilis*

[Rudge] Köern., Marantaceae) by the Kaiabi people in the brazilian Amazon." *Journal of Ethnobiology* **26** (1): 36-59.

Aubertin, C., (1996). L'occupation de l'Amazonie: des drogues du sertão à la biodiversité. *La forêt en jeu: l'extractivisme en Amazonie centrale*. L. Emperaire, Paris, ORSTOM**:** 19-26.

Bahuchet, S., (2000a). La forêt matière. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, vol. II: Une approche thématique*. S. Bahuchet, P. deMaret, R. Ellen et P. Grenand, Bruxelles, APFT, **II:** 135-156.

Bahuchet, S., (2000b). Les systèmes de production des peuples forestiers. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, vol. II: Une approche thématique*. S. Bahuchet, P. deMaret, R. Ellen et P. Grenand, Bruxelles, APFT, **II:** 43-63.

Baldus, H., (1970). *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Companhia Editoria Nacional.

Balée, W., (1994). *Footprints of the forest, Ka'apor ethnobotany: the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York, Columbia University Press.

Balfet, H., (1952). "La vannerie: essai de classification." *L'anthropologie* **56**: 259-280.

Balfet, H., (1967). L'artisanat. *L'organisation de la planète. L'aventure humaine. Encyclopédie des sciences de l'Homme*, Paris, Edition de la Grande Batalière SA, **2:** 83-93.

Balick, M. J., (1984). "Ethnobotany of Palms in the Neotropics." *Advances in economic botany* (1): 9-23.

Barone, E. V., K. Sarge et D. Massemin, (2002a). *La tradition céramique amérindienne: pratiques techniques et symboliques pour une valorisation artisanale au sein du futur parc*. Cayenne, Mission pour la Création du Parc de la Guyane, 36 p.

Barone, E. V., K. Sarge, D. Massemin et G. Gaspard, (2002b). *La céramique amérindienne dans le passé: analyse raisonnée des connaissances et production d'un catalogue photographique sur les céramiques*. Cayenne, Mission pour la Création du Parce de la Guyane, 107 p.

Barrère, P., (1741). *Essai sur l'histoire naturelle de la France équinoxiale*. Paris, Piget.

Barrère, P., (1743). *Nouvelles relations de la France équinoxiale*. Paris, Piget-Damonneville et Durand.

Barret éd., J., Ed. (2001). *Atlas illustré de la Guyane*. Cayenne, Laboratoire de Cartographie de la Guyane - Institut d'Enseignement Supérieur de Guyane.

Beaudet, J.-M., (1997). *Souffles d'Amazonie*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Bellier, I., (1982). "Mai huna, les Orejones, compte rendu de missions en Amazonie péruvienne." *Journal de la Société des Américanistes* **LXVIII**: 213-223.

Benfoughal, T., (2007). "Production et commercialisation des vanneries dans les oasis du Sahara." *Journal des Africanistes* **77** (1): 113-142.

Bennet, J. P., (1989). "Arawak-English Dictionary, with an English word-list." *Archeology and Anthropology* **6** (1,2): 72 p.

Benoit, S., (2000). *Henri Anatole Coudreau (1859-1899): Dernier explorateur français en Amazonie*. Paris, L'Harmattan.

Berlin, B., (1973). "Folk Systematics in Relation to Biological Classification and Nomenclature." *Annual Review of Ecology and Systematics* **4**: 259-276.

Berlin, B., D. E. Breedlove et P. H. Raven, (1974). *Principles of Tzeltal Plant Classification*. New York, Academic Press.

Berman, M. J. et C. D. Hutcheson, (2000). "Impressions of a lost technology: a study of Lucayan-Taino basketry." *Journal of Field Archeology* **27** (4): 417-435.

Berton, M. E., (1997). *Les plantes médicinales chez les Amérindiens Palikur de St-Georges de l'Oyapock et de Macouria (Guyane Française)*. Paris, Paris VII, DEA, 59 p.

Bertrand, B., (2006). *La vannerie sauvage: initiation*. Aspet, Editions de Terran.

Bidou, P., (1996). "Trois mythes de l'origine du manioc (Nord-Ouest de l'Amazonie)." *L'Homme* **36** (140): 63-79.

Biet, A., (1664). *Voyage de la France equinoxiale en l'isle de Cayenne entrepris par les françois en l'année MDCLII*. Paris, François Clouzier.

Biocca, E., (1968). *Yanoama*. Paris, Plon.

Blanc, P., (2002). *Etre plante à l'ombre des forêts tropicales*. Paris, Nathan.

Boas, F., ([1927] 2003). *L'art primitif*. Paris, Adam Biro.

Bocquet, A. et F. Berretrot, (1989). Le travail des fibres textiles au Néolithique récent à Charavines (Isère), tissage, corderie, vannerie. *Acte des IXème Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes**:** 113-128.

Bodin, G. (1824). ms. Arch. nat., Col. Guyane E10 (10), CAOM. Petit vocabulaire des langues Galibis et Pirious.

Boichot, G., (1983). *Le temps indien, une approche à travers l'étude du village Galibi de Bellevue en Guyane Française*. Nancy, Mémoire de III^{ème} cycle d'architecture, 75 p.

Boom, B. M., (1987). "Ethnobotany of the Chácobo Indians, Beni, Bolivia." *Advances in economic botany* **1-4**: 74.

Breton, R., ([1665] 1999). *Dictionnaire caraïbe français*. Paris, IRD-Karthala.

Butt Colson, A., (1973). "Inter-tribal trade in the Guiana highlands." *Anthropologica* (34): 1-67.

Caillé de Castres, M., ([1694] 2002). *De Wilde ou les sauvages caribes insulaires d'Amérique*, Conseil Général de la Martinique.

Camargo, E., (2006). Recette de bière des Wayana (Guyane française, Brésil, Surinam). *La pirogue ivre*. P. Erikson, St Nicolas de Port, Musée français de la brasserie**:** 141-144.

Camargo, E., (2007). Lieu et langue: paramètres d'identification et d'attribution du Soi et de l'Autre en wayana (caribe). *Attitudes et pratiques linguistiques en Guyane française*. I. Léglise et B. Migge, Paris, IRD**:** 169-189.

Carneiro, R. L., (2000). The evolution of the tipiti: a study in the process of invention. *Cultural evolution, contemporary viewpoints*, New York, Kluwer Academic**:** 61-93.

Caway, (1990). *Caway, Culture Artisanat Wayana*. Twenke, Caway, 25 p.

Caway, (1994). *Tarifs de l'artisanat amérindien vendu par l'association Caway*. Cayenne, Caway, 11 p.

Césard, N., (2005). "Les épreuves d'insectes en Amazonie." *Anthropozoologica* **40** (2): 55-80.

Chalifoux, J.-J., (1998). "Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française." *Anthropologie et Sociétés* **22** (2): 99-123.

Chapuis, J., (2001). "Du végétal au politique: étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni." *Journal de la Société des Américanistes* (LXXXVII): 113-136.

Chapuis, J., (2003). "Le sens de l'histoire chez les indiens Wayana de Guyane: une géographie historique du processus de « civilisation »." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXXIX** (1): 187-209.

Chapuis, J. et J. Hurault, (2000). Les Wayana: une entrée fulgurante dans la modernité. *Les peuples des Forêts Tropicales Aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. APFT, Bruxelles, APFT, **IV:** 336-350.

Chapuis, J. et H. Rivière, (2003). *Wayana eitoponpë: (une) histoire (orale) des indiens Wayana*. Guyane, Ibis Rouge.

Chaumeil, J.-P., (2000). *Voir, savoir, pouvoir, le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève, Georg.

Chernela, J. M., (1992). "Social Meaning and Material Transaction: The Wanano-Tukano of Brazil and Colombia." *Journal of Anthropological Archeology* (11): 111-124.

Chippaux, J.-P., (1986). *Les serpents de la Guyane française*. Paris, Editions de l'ORSTOM.

Clastres, P., (1966). "L'Arc et le Panier." *L'Homme* **6** (2): 13-31.

Clastres, P., (1972). *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon.

Cognat, A., (1967). *J'ai choisi d'être Indien*. Paris, L'Harmattan.

Cognat, A., (1977). *Antecume ou une autre vie*. Paris, Robert Laffont.

Collomb, G., (1999). "Entre ethnicité et national: A propos de la Guyane." *Socio-Anthropologie, Passages* (6): [en ligne], mis en ligne le 15 janvier 2003, URL: http://socioanthropologie.revues.org/document113.html.

Collomb, G., (2000). "Identité et territoire chez les Kali'na à propos d'un récit du retour des morts." *Journal de la Société des Américanistes* (LXXXVI): 149-168.

Collomb, G., (2003). "Réflexions sur un "style ethnique": la céramique kali'na du littoral oriental des Guyanes." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXXIX** (1): 129-160.

Collomb, G., Ed. (2006). *Les Indiens de la Sinnamary, Journal du père Jean de la Mousse en Guyane (1684-1691)*. Paris, Chandeigne.

Collomb, G. et E. Taladoire, (2001). "Note sur quelques collections amérindiennes de Guyane dans les musées français." *Revue du Louvre, La revue des musées de France* (5): 72-78.

Collomb, G. et F. Tiouka, (2000). *Na'na Kali'na une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge.

Connolly, T. J., J. M. Erlandson et S. E. Norris, (1995). "Early holocene basketry and cordage from Daisy Cave San Miguel Island, California." *American Antiquity* **60** (2): 309-318.

Coomes, O. T., (2004). "Rain forest 'conservation-through-use'? Chambira palm fibre extraction and handicraft production in a land-constrained community, Peruvian Amazon." *Biodiversity and Conservation* (13): 351-360.

Cornette, A., (1985). *Etude statistique et comparative des styles céramiques de la Guyane*. 11ème congrés international d'archéologie de la Caraïbe, Puerto Rico.

Couchili, T., D. Maurel et E. Navet, (1994). *Contes des Indiens Emerillon*. Maripasoula, Conseil International de la Langue Française.

Coudreau, H., (1893). *Chez nos Indiens: Quatre années dans la Guyane Française, 1887-1891*. Paris, Hachette.

Cousseau, J. M., (1999). *Valoriser l'artisanat du bois chez les Noirs-Marrons de Guyane: un défi technico-économique ou juridico-politique?* Montpellier, Montpellier, Mémoire de fin d'étude du DITARC, 94 p.

Cremers, G. et M. Hoff, (2003). *Guide de la flore des bords de mer de Guyane française*, IRD éditions.

Cresswell, R., (1996). Technologie culturelle. *Encyclopédie Universalis***:** 135-140.

Crevaux, J., ([1883] 1993). *Le Mendiant de l'Eldorado*. Paris, Payot.

Dark, P. J. C., (1954). *Bush negro art: an african art in the Americas*. London, Alec Tiranti.

Davy, D., (2002). *La vannerie et l'arouman, Ischnosiphon spp., chez les Palikur du village Kamuyene (Guyane française): étude ethnobotanique d'une filière commerciale*. Orléans, Université d'Orléans, DEA, 124 p.

Davy, D., (2006). *L'artisanat de vannerie dans les communes du sud guyanais: état des lieux ethnoécologique et socio-économique*. Rapport final, Mission pour la Création du Parc de la Guyane, 124 p.

Davy, D., (2008 à paraitre). "Aroumans (*Ischnosiphon* spp., Marantaceae), vannerie et symbolisme en Guyane française." *British Archeological Revue* **N° spécial**.

Davy, D. et M. Fleury (2005). L'artisanat traditionnel guyanais, de la connaissance à la valorisation: l'exemple de la vannerie. Colloque International sur les Ecosystèmes Forestiers des Caraïbes. Fort de France, Martinique.

de Goeje, C. H., (1910). *Etudes linguistiques caraïbes*. Amsterdam, Johannes Müller.

de Goeje, C. H., (1941). "De Oayana Indianen." *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederland Indië* **100**: 48, traduction française, Paris, Institut Géographique National.

de Goeje, C. H., (1943). "Philosophy, Initiation and Myths of Indians of Guiana and adjacent Countries." *International archiv für ethnographie* **XLIV**: 159, 1955, traduction française, Paris, Institut Géographique National.

de Goeje, C. H., (1946). *Etudes linguistiques caribes*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company.

de Granville, J.-J., (1993). Les formations végétales primaires de la zone intérieure de Guyane. *Forêt guyanaise, gestion de l'écosystème forestier et aménagement de l'espace régional*, Cayenne, SEPANGUY**:** 21-40.

Defilipps, R. A., (1992). The history of Non Timber Forest Products from Guianas. *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*. M. Plotkin et L. Famolare, Washington, Island Press**:** 73-89.

Delawarde, J. B., (1938). "Les Derniers Caraïbes, leur vie dans une réserve de la Dominique." *Journal de la Société des Américanistes* **XXX** (1): 167-204.

Delawarde, J. B., (1966). "Activités des Indiens Galibi de la Mana et d'Iracoubo (Guyane française)." *Journal de la Société des Américanistes* **LV** (2): 511-524.

Delawarde, J. B., (1980). *Promenade en Guyane avec les indiens Galibi*. Paris, Tequi.

Déléage, P., (2007). "Les répertoires graphiques amazoniens." *Journal de la Société des Américanistes* **XCIII** (1).

Delgrange, C., J. Demenois et J. Obstancias, (2006). *Projet "Développement local durable et appui à l'aménagement intégré du village Balaté"*. Cayenne, ONF, Compte-rendu de l'action de sensibilisation-formation à la gestion de projets, 49 p.

Descola, P., (1986). *La nature domestique*. Paris, De la maison des sciences de l'Homme.

Descola, P., (2005). *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Désiré, G., (1994). "Le mouvement des hamacs, modèles symboliques, modèle social des indiens tikuna." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXX**: 113-143.

Digard, J.-P., (1979). "La technologie en anthropologie: fin de parcours ou nouveau souffle." *L'Homme* **19** (1): 73-104.

Dole, G., (1960). Techniques of preparing manioc flour as a key to culture history in Tropical America. *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. A. F. C. Wallace, Philadelphia, University of Pennsylvania Press**:** 241-248.

Dreyfus, S., (1992). "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles." *L'Homme* **32** (22): 75-98.

Dufour, D., (1993). The bitter is sweet: a case study of bitter cassava (*Manihot esculenta*) use in Amazonia. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, éditions de l'UNESCO, **13:** 575-588.

Dupuy, F., (2005). "Enjeux territoriaux dans le haut Maroni." *Ethnies* (31-32): 62-70.

Erikson éd., P., Ed. (2006). *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. St Nicolas de Port, Musée français de la brasserie.

Erikson, P., (1986). "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXII**: 185-209.

Erikson, P., (1996). *La griffe des aïeux, marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, Editions Peeters.

Erikson, P., (2002). "Le masque matis: matière à réflexion, refléxion sur la matière." *L'Homme* **161**: 149-164.

Escalante, S., C. Montaña et R. Orellana, (2004). "Demography and potential extractive use of the liana palm, *Desmoncus orthacanthos* Martius (Arecaceae), in southern Quintana Roo, Mexico." *Forest Ecology and Management* (187): 3-18.

Fadiman, M., (2001). "Hat weaving with Jipi, *Carludovica palmata* (Cyclanthaceae) in the Yucatan peninsula Mexico." *Economic Botany* **55** (4): 539-544.

Fadiman, M. G., (2003). *Fibers from the Forest: Mestizos, Afro-Ecuadorian and Chachi Ethnobotany of Piguigua (Heteropsis ecuadorensis, Araceae) and Mocora (Astrocaryum*

standleyanum, Arecaceae) in Northwestern Ecuador. Austin, University of Texas, Ph. D., 222 p.

Fanshawe, D. B., (1949). "Glossary of Arawak Names in Natural History." *International Journal of American Linguistics* **15** (1): 57-74.

FAO, (1999). "Vers une définition harmonisée des Produits Forestiers Non Ligneux." *Unasylva* **50** (198): 63-64.

Farabee, W. C., ([1924] 1967). *The Central Caribs*, University of Pennsylvania.

Farrer, C., (1992). Those Who Lived Before. *Basketmakers: Meaning and Form in Native American Baskets*. L. Mowat, H. Morphy et P. Dransart, Oxford, Pitt Rivers Museum**:** 77-90.

Fauque, P. E., ([1736] 1840). Lettre au Père de la Neuville, Oyapock, 20 septembre 1736. *Lettres édifiantes et curieuses*. M. L. Aimé-Martin, Paris, Auguste Desrez, **II:** 28-29.

Ferraro Dorta, S., (1986). Plumaria Bororo. *Suma Etnologica Brasileira: Arte India*. D. Ribeiro, Petropolis, Vozes, **III:** 227-238.

Fibrarte, (2003). *Fibras vegetais para artesanato: técnicas de produção de fibras de Arumã, Cipo Ambé e Tucumã*. Manaus, Fundação Vitoria Amazonica.

Fischer, F. et I. Bradfer, (2002). "Un vase avec empreintes de vannerie à Festalemps (Dordogne)." *Préhistoire du Sud-Ouest* **2** (9): 191-196.

Fleury, M., (1991). *"Busi-nenge": les Hommes-Forêt, essai d'ethnobotanique chez les Aluku (Boni) en Guyane française*. Paris, Paris VI, Thèse de Doctorat, 357 p.

Fleury, M., (1993). Food plants and cultural identity: the Boni in French Guiana and african memories. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, Editions de l'UNESCO, **13:** 643-650.

Fleury, M., (2000a). Dénomination et représentations des végétaux chez les Wayana et les Aluku. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 292-301.

Fleury, M., (2000b). L'agriculture wayana: une transition viable. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 152-161.

Fleury, M. et C. Moretti, (2002). "Une démarche équitable pour la valorisation des produits forestiers en Guyane." *Bois et forêts des tropiques* **277** (3): 90-92.

Fleury, M. et C. Moretti, Eds. (2006). *Recherche et valorisation des produits de la forêt: quelle démarche équitable*. Cayenne, Gadepam.

Fleury, M., C. Moretti et D. Béreau, (2003). "Usage des ressources forestières en Guyane: de la tradition à la valorisation." *Revue forestière française* (numéro spécial): 291-306.

Fleury, M. et O. Poncy, Eds. (1998). *Conserver, gérer la biodiversité: quelle stratégie pour la Guyane*. Paris, JATBA, **60**: 1-2.

Fock, N., (1963). *Wai-Wai: religion and society of an amazonian tribe*. Copenhagen, The National Museum Danemark.

FOIRN/ISA, (2000). *Arte Baniwa cestaria de arumã*. São Paulo, Federação das Organizações Indigenas do Rio Negro (FOIRN) e Instituto Socioambiental (ISA).

Fortino, M. et A. Felicio Iniacio, (2005). *Makawem, le roi des corbeaux à deux têtes*. Cayenne, CRDP Guyane.

Freytag, J. D., (1824). *Mémoires*. Paris, Nepveu.

Frikel, P., (1973). *Os Tiriyó: seu sistema adaptativo*. Hannover, Kommissionsverlag Münstermann-Druck KG.

Froger, S., (1698). *Relation du voyage de M. De Gennes au détroit de Magellan, Brésil, Cayenne et isles Antilles*. Paris, Michel Brunet.

Gallois, D., (2002). *Kusiwa: pintura corporal e arte grafica wajãpi*. Rio de Janeiro, Museu do Indio- FUNAI.

Gallois, D. T., (1986). *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo, FFLCH/USP.

Gannier, O., (1996). "A la découverte d'indiens navigateurs." *L'Homme* **36** (138): 25-63.

Gazin-Schwartz, A., (2001). "Archeology and folklore of material culture, ritual, and everyday life." *International Journal of Historical Archeology* **5** (4): 263-280.

Geary, C., (1987). "Basketry in the Aghem-Fungom Area of the Cameroon Grassfields." *African Arts* **20** (3): 42-53.

Geertz, C., (1986). *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*. Paris, PUF.

Gentry, A. H., (1992). New Nontimber Forest Products from western south America. *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*. M. Plotkin et L. Famolare, Washington D.C., Island Press**:** 125-136.

Géraud, M.-O., (1993). "La production du discours identitaire chez les Hmong de Guyane française." *Cahier des Sciences Humaines* **29** (4): 731-746.

Gerdes, P., (2000). *Le cercle et le carré: créativité géométrique, artistique et symbolique de vannières et vanniers d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*. Paris, L'Harmattan.

Gillin, J., (1936). "The Barama River Caribs of British Guiana." *Paper of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology* **14** (2).

Gillin, J., (1948). Tribes of the Guianas. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian Institution, **Bulletin 143:** 799-860.

Godelier, M., ([1982] 1996). *La production des grands hommes*. Paris, Flammarion.

Gomez Diaz, J. A., (1996). *Etude ethnobotanique de trois communautés indigènes Embera dans l'Atrato medio antioquéno-Colombie*. Montpellier, Université de Montpellier II, Thèse de Doctorat, 207 p.

Gosselain, O. P., (1999). "Poterie, société et histoire chez les Koma Ndera du Cameroun." *Cahier d'études africaines* **153** (XXXIX-1): 73-105.

Goupy des Marets (Fin du XVII^{e} siècle). Voyage de Goupy des Marets aux Iles D'Amérique et aux côtes d'Afrique en 1675 et 1676, puis 1687 à 1690. Manuscript.

Goury, L. et B. Migge, (2003). *Grammaire du nengee: introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*. Paris, IRD.

Gow, P., (1999). "Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* **5** (2): 229-246.

Graburn, N. H. H., (1976). Introduction: Arts of the Fourth World. *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. N. H. H. Graburn, Berkeley, University of California Press**:** 1-32.

Grébert, R., (2001). *Regard sur les Amérindiens de Guyane française et du territoire de l'Inini en 1930*. Cayenne, Ibis Rouge.

Green, R., (1992). Red Earth People and Southeastern Basketry. *Basketmakers, Meaning and Form in Native American Baskets*. L. Mowat, H. Morphy et P. Dransart, Oxford, Pitt Rivers Museum**:** 11-17.

Grenand, F., (1982a). *Et l'Homme devint Jaguar: univers imaginaire et quotidien des indiens wayãpi de Guyane*. Paris, L'Harmattan.

Grenand, F., (1982b). "Le problème de l'enseignement du français en milieu tribal de Guyane." *Bulletin d'information du CENADOOM, dossier enseignement et formation professoral* **66**: 19-26.

Grenand, F., (1984). "La longue attente ou la naissance à la vie dans une société tupi (Wayãpi du haut Oyapock, Guyane française)." *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* (48): 13-27.

Grenand, F., (1989). *Dictionnaire wayãpi-français*. Paris, Peeters SELAF.

Grenand, F., (1993). Bitter manioc in the lowlands of tropical America: from myth to commercialization. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, Editions de l'UNESCO, **13:** 447-462.

Grenand, F., (1995a). Introduction, Transition culturelle: des tracasseries quotidiennes aux enjeux symboliques. *Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques*. F. Grenand et V. Randa, Paris, Peeters**:** 11-22.

Grenand, F., (1995b). "Le voyage des mots, logique de la nomination des plantes: exemples dans des langues tupi du Brésil." *Cahier du LACITO, Revue d'ethnolinguistique* (7): 23-42.

Grenand, F., (1996a). Cachiri: l'art de la bière de manioc chez les Wayãpi de Guyane. *Cuisines, reflets de sociétés*. B.-B. M.C. et F. Cousin, Paris, Editions Sépia, Musée de l'Homme**:** 326-345.

Grenand, F., (1996b). *Ethnologie et linguistique à la croisée des chemins*. Paris, Paris V-Sorbonne, Thèse HDR, 140 p.

Grenand, F., (1996c). Préparer et consommer le manioc chez les Wayãpi de Guyane. *Histoires de cuisines*. F. Cousin, Paris, Editions Musée de l'Homme**:** 14-16.

Grenand, F., (2000). Quelle scolarité pour quels élèves? *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. II: Une approche thématique*. P. APFT, Bruxelles, **II:** 467-488.

Grenand, F. et P. Grenand, (1987). "La côte de l'Amapà, de la bouche de l'Amazone à la baie de l'Oyapock, à travers la tradition orale Palikur." *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* **3** (1): 1-77.

Grenand, F. et P. Grenand, (1998a). Galibi. *Dictionnaire des Peuples Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*. J.-C. Tamisier, Paris, Larousse**:** 102.

Grenand, F. et P. Grenand, (1998b). Wayana, Wayãpi. *Dictionnaire des Peuples Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*. J.-C. Tamisier, Paris, Larousse**:** 340-341.

Grenand, F. et P. Grenand, (2004). *Extension des zones de droit d'usage*. Cayenne, Mission Pour la création du Parc de Guyane, 5 p.

Grenand, F. et P. Grenand, (2005). "Trente ans de luttes amérindiennes." *Ethnies* (31-32): 132-163.

Grenand, F., P. Grenand et J.-M. Hurault, (1998). *Indiens de Guyane: Wayana et Wayãpi de la forêt*. Paris, Editions Autrement.

Grenand, F. et C. Haxaire, (1977). "Monographie d'un abattis wayãpi." *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* **XXIV** (4): 285-310.

Grenand, F. et O. Renault-Lescure, (1990). *Pour un nouvel enseignement en pays Amérindien: Approche culturelle et linguistique*. Cayenne, ORSTOM.

Grenand, P., (1980). *Introduction à l'étude de l'univers Wayãpi: ethnoécologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane-française)*. Paris, SELAF.

Grenand, P., (1982). *Ainsi parlait nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayãpi*. Paris, Editions ORSTOM.

Grenand, P., (1992). The use and cultural signifiance of the secondary forest among the Wayãpi indians. *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*. M. Plotkin et L. Famolare, Washington D.C., Island Press**:** 27-40.

Grenand, P., (1995). De l'arc au fusil: Un changement technologique chez les Wayãpi de Guyane. *Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques*. F. Grenand et V. Randa, Paris, Peeters**:** 23-53.

Grenand, P., Ed. (2000). *Programme APFT: Volume Régional Caraïbes*. Bruxelles, Programme APFT.

Grenand, P., Ed. (2002). *La chasse en Guyane aujourd'hui: vers une gestion durable?* Silvolab Guyane.

Grenand, P., (2006). Que sont devenus les Amérindiens de l'Approuague? Réflexions autour d'une histoire peu documentée. *L'histoire de la Guyane, depuis les civilisations amérindiennes*. S. Mam Lam Fouck et J. Zonzon, Matoury [Guyane], Ibis Rouge**:** 105-126.

Grenand, P., C. Moretti, H. Jacquemin et M.-F. Prévost, (2004). *Pharmacopées traditionnelles en Guyane: Créoles, Wayãpi, Palikur*. Paris

Grenand, P. et M.-F. Prévost, (1994). "Les plantes colorantes utilisées en Guyane française." *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* **XXXVI** (1): 139-172.

Grenand, P., M. Sauvaire, F. Capus et A. Gély, (1981). *La communauté Arawak de Sainte-Rose de Lima (commune de Matoury): situation actuelle et perspectives*. Cayenne, Document Orstom.

Grillet, R. P. et R. P. Bechamel, (1698). *A journal of the travels of John Grillet and Francis Béchamel into Guiana in the year 1674*. London, Samuel Buckley.

Grupioni, L. d. b., R. Polo Müller et C. Barreto, Eds. (2005). *Brésil Indien*. Paris, Réunion des Musées Nationaux.

Guss, D. A., (1989). *To Weave and Sing: art symbol and narrative in the South America rain forest*. Berkeley, University of California Press.

Guyon, S., (2003). *Coutume et mobilisation: l'entrée en politique d'un village amérindien de Guyane*. Paris, DEA de l'EHESS/ENS, 133 p.

Hames, R. B. et I. L. Hames, (1976). "Ye'kwana basketry: it's cultural context." *Anthropologica* **44**: 3-58.

Heckel, E., (1897). *Les plantes médicinales et toxiques de Guyane française*. Mâcon, Portal frères.

Heckenberger, M. J., (2002). Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. *Comparative Arawakan histories, rethinking language family and culture area in Amazonia*. J. D. Hill et F. Santos-Granero, University of Illinois**:** 99-122.

Hemming, J., (1987). *Amazon frontier: The defeat of the Brazilian indians*. London, Mac Millan.

Hemming, J., (2003). "A Fresh Look at Amazon Indians: Karl von den Steinen and Curt Nimuendaju, Giants of Brazilian Anthropology." *Tipiti, Journal of the Anthropology of Lowland South America* **I** (2): 163-178.

Hemming, J., ([1978] 1995). *Red Gold: the conquest of the Brazilian indians*. London, Pan Books.

Hémond, A., (2003). *Peindre la révolte: esthétique et résistance culturelle au Mexique*. Paris, CNRS.

Henfrey, T. B., (2002). *Ethnoecology, Resource Use, Conservation and Development in a Wapishana community in the South Rupununi, Guyana*. Kent, Canterbury, Thesis, 296 p.

Henley, P., (1996). "Recent themes in the anthropology of Amazonia: history, exchange, alterity." *Bull. Latin Am. Res.* **15** (2): 231-245.

Henley, P. et M.-C. Mattei Muller, (1978). "Panare basketry: means of commercial exchange and artistic expression." *Anthropologica* (49): 29-130.

Heusch, L. d., (2002). "L'ennemi "ethnique"." *Raisons politiques* **1** (5): 53-67.

Hirtzel, V., (1997). *Les métamorphoses humaines et animales dans la mythologie wayana: procès et contexte d'occurence*. Paris, Université de Paris X nanterre, Maîtrise, 210 p.

Hodge, W. H. et D. Taylor, (1957). "The Ethnobotany of the Island Caribs of Dominica." *Webbia* **XII** (2): 513-644.

Hoffman, B., (1997). *The biology and use of nibbi, Heteropsis flexuosa (Araceae): the source of an aerial root fibre product in Guyana*. Miami, Florida International University, MSc Thesis.

Holm Jensen, O. et H. Balslev, (1995). "Ethnobotany of the fiber palm *Astrocaryum chambira* (Arecaceae) in Amazonian Ecuador." *Economic Botany* **49** (3): 309-319.

Hurault, J.-M., (1968). *Les Indiens wayana de la Guyane française, structure sociale et coutume familiale*. Paris, ORSTOM.

Hurault, J.-M., (1970). *Africains de Guyane: la vie matérielle et l'art des noirs réfugiés de Guyane*. La Haye-Paris, Mouton.

Hurault, J.-M., (1972). *Français et Indiens en Guyane*. Paris, 10/18.

Hurault, J.-M., (2000). Quarante ans de modernité chez les Aluku de Guyane. *Les peuples des forêts tropicales aujourd"hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 342-387.

Huxley, F., (1960). *Aimables sauvages*. Paris, Plon.

Illich, I., (1973). *La convivialité*. Paris, Seuil.

INSEE, (2004). *Bilan démographique des Antilles-Guyane de 1998 à 2004*. INSEE Antilles-Guyane, 12 p.

INSEE, (2006a). "L'enquête emploi en Guyane en 2005." *Premiers Résultats* (43).

INSEE, (2006b). "Tourisme: saison 2004-2005. Les flux touristiques au départ de l'aéroport Cayenne-Rochambeau." *Premiers Résultats* (44).

Isnard, S., T. Speck et N. P. Rowe, (2005). "Biomechanics and development of the climbing habit in two species of the South American palm genus Desmoncus (Arecaceae)." *American Journal of Botany* **92** (9): 1444-1456.

Jabin, D. H., (2003). *Les pirogues en Guyane: prémices à une étude ethnobotanique et socio économique de la construction et du commerce des pirogues en Guyane française*. Orléans, Université d'Orléans, DEA, 116 p.

Jackson, F. L. C., (1993). The influence of dietary cyanogenic glycosides from cassava on human metabolic biology and microevolution. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, Editions de l'UNESCO, **13:** 321-338.

Jolivet, M.-J., (1971). *Etude de la société rurale en Guyane: le cas de Mana*. Cayenne, ORSTOM.

Jolivet, M.-J., (1972). *Ouanary: commune ou communauté*. Cayenne, ORSTOM.

Jolivet, M.-J., (1982). *La question créole: essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM.

Jolivet, M.-J., (1997). "La créolisation en Guyane." *Cahier d'études africaines* **37** (148): 813-837.

Jordan, P. et S. Shennan, (2003). "Cultural transmission, language, and basketry traditions amongst the California indians." *Journal of Anthropological Archeology* **22**: 42-74.

Julien, M.-P. et C. Rosselin, (2005). *La culture matérielle*. Paris, La Découverte.

Kahn, F. et J.-J. de Granville, (1992). *Palms in forest ecosystems of Amazonia*. New-York, Springer-Verlag Berlin Heidelberg.

Karadimas, D., (2003). "Le masque de la raie: étude ethno-astronomique de l'iconographie d'un masque rituel miraña." *L'Homme* **165**: 173-204.

Kloos, P., (1968). "Becoming a pïyei: variability in Carib Shamanism." *Anthropologica* **24**: 3-25.

Kloos, P., (1969). "Female initiation among the Maroni river Carib." *American Anthropologist* **71** (5): 898-905.

Kloos, P., (1971). *The Maroni river Caribs of Surinam*. Amsterdam, Van Gorcum Comp.

Klooster, C. I. E. A. v. t., J. C. Lindeman et M. J. Jansen-Jacobs, (2003). *Index of vernacular plant names of Suriname*. Leiden, Blumea, Supplement 15.

Knab-Vispo, C., B. Hoffman, T. Moermond et C. Vispo, (2003). "Ecological Observations on *Heteropsis* spp. (Araceae) in Southern Venezuela." *Economic Botany* **57** (3): 345-353.

Koch-Grünberg, T., ([1924] 1982). *Del Roraima al Orinoco*. Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela.

Koelewijn, C. et P. Rivière, (1987). *Oral litterature of the Trio indians of Surinam*, Foris publications.

La Rotta, C., (1992). Lecythidaceae and Myristicaceae: Two Tropical Families Providing Important Secondary Forest Products. *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*. M. Plotkin et L. Famolare, Washington D.C., Island Press**:** 63-72.

Labat, R. P., (1722). *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique Tome III*. Paris, Guillaume Cavalier.

Labat, R. P., ([1732] 1993). *Voyage aux isles, chronique aventureuse des Caraïbes, 1693-1705*. Paris, Phébus Libretto.

Lacaisse, P., (2000). *Art et artisanat du Sud guyanais: situations contemporaines, perspectives et développement*. Cayenne, Mission pour la Création du Parc de la Guyane, 100 p.

Lagrou, E., (2005). L'art des Indiens du Brésil: altérité, "authenticité" et"pouvoir actif". *Brésil Indien*. L. D. B. Grupioni, Paris, Editons de la Réunion des Musées Nationaux**:** 69-81.

Lamberterie, R., (1947). "Notes sur les Boni de la Guyane française." *Journal de la Société des Américanistes* **XXXV**: 123-147.

Le Fur, Y., Ed. (2006). *D'un regard l'autre: Histoire des regards européens sur l'Afrique, l'Amérique et l'Océanie*. Paris, Musée du Quai Branly.

Le Roux, Y., (1994). *L'habitation guyanaise sous l'ancien régime: étude de la culture matérielle*. Paris, EHESS, Thèse de Doctorat, trois tomes, 863 p.

Leberre, C., (1989). *Les produits commercialisés au marché de Cayenne*. Cayenne, ORSTOM, 15 p.

Leclercq, M., (2005). *Rotin et Raphia: l'utilisation de deux produits forestiers non ligneux dans un village gabonais, Etude écologique et technique*. Paris, Master, 81 p.

Lemonnier, P., (1986). "The study of material culture today: toward an anthropology of technical systems." *Journal of Anthropological Archeology* (5): 147-186.

Lenaerts, M., (2004). *Anthropologie des Indiens Asháninka d'Amazonie: nos soeurs Manioc et l'étranger Jaguar*. Paris, L'Harmattan.

Leroi-Gourhan, A., ([1943] 1992). *L'homme et la matière*. Paris, Albin Michel.

Leroi-Gourhan, A., ([1945] 1973). *Milieu et technique*. Paris, Albin Michel.

Léry, J. D., (1594). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dire Amérique*, Eustache Vignon.

Lescure, J.-P., L. Emperaire, F. Pinton et O. Renault-Lescure, (1992). Nontimber Forest Products and Extractive Activities in the Middle Rio Negro Region, Brazil. *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*. M. Plotkin et L. Famolare, Washington D.C., Island Press**:** 151-157.

Lescure, J., F. Grenand et P. Grenand, (1980). "Les Amphibiens dans l'univers Wayãpi." *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* **XXVII** (3-4): 247-261.

Lescure, O., (2005). "Bilan d'une expérience éducative." *Ethnies* (31-32): 102-111.

Lévi-Strauss, C., (1955). *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C., (1958). Documents Tupi-kawahib. *Miscellanea Paul Rivet*, México**:** 323-338.

Lévi-Strauss, C., (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Plon pocket.

Lévi-Strauss, C., (1964). *Le cru et le cuit, Mythologiques I*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C., (1983). *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C., (1985). *La potière jalouse*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C., (1989). *Des symboles et leurs doubles*. Paris, Plon.

Lizot, J., (1971). "Aspects économiques et sociaux du changement culturel chez les Yanõmami." *L'Homme* **11** (1): 32-51.

Lohier, M., ([1960] 1980). *Légendes et contes de Guyane*. Paris, Editions caribéennes.

Losonczy, A. M., (1997). "Frontières inter-ethniques au Choco et espace national colombien: l'enjeu du territoire." *Civilisations* **44** (1-2): 138-151.

Louise, R., (1978). *Introduction à l'artisanat aux Antilles: la vannerie du Morne des Esses en Martinique*, IREAG.

Lowie, R. H., (1948). The tropical forest: an introduction. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 1-56.

Magaña, E., (1987). *Contribuciones al estudio de la mitologia y astronomia de los Indios de las Guayanas*. Amsterdam, CEDLA.

Magaña, E. et F. Jara, (1982). "The Carib sky." *Journal de la Société des Américanistes* **68**: 105-132.

Mam-Lam-Fouck, S., (2002). *Histoire générale de la Guyane française*. Guyane, Ibis Rouge.

Martin, G. J., (1995). *Ethnobotany: a methods manual*. London, Chapman et Hall.

Mason, O. T., ([1904] 1988). *American Indian Basketry*. New York, Dover.

Mattei Muller, M.-C., (1994). *Diccionario illustrado Panaré-Español indice Español-Panaré*. Caracas, Comision Nacional Quinto Centenario.

Mauss, M., (1968). *Sociologie et Anthopologie*. Paris, P.U.F.

McDougall, R., (1998). "Walter Roth, Wilson Harris, and a Caribbean/Postcolonial Theory of Modernism." *University of Toronto Quarterly* **67** (2).

McKey, D., (2000). Tropical forest peoples and biodiversity. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, vol. II: Une approche thématique*. P. APFT, Bruxelles, APFT**:** 12-32.

McKey, D. et S. Beckerman, (1993). Chemical ecology, plant evolution and traditional manioc cultivation systems. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, UNESCO, **13:** 83-112.

McLendon, S., (1992). California Baskets and Basketmakers. *Basketmakers: Meaning and Form in Native American Baskets*. L. Mowat, H. Morphy et P. Dransart, Oxford, Pitt Rivers Museum**:** 51-74.

McMullen, A., (1992). Talking Through Baskets: Meaning, Production and Identity in the Northeast Woodlands. *Basketmakers: Meaning and Form in Native American Baskets*. L. Mowat, H. Morphy et P. Dransart, Oxford, Pitt Rivers Museum**:** 19-35.

Megenney, W. W., (1983). "Common words of african origin used in Latin America." *Hispania* (66): 1-10.

Mendes dos Santos, I., (2000). *La découverte du Brésil*. Paris, Chandeigne.

Mesquita, R., F. Souza, G. Shepard et A. Lopes, (2003). *Ecologia, Manejo e Sustentabilidade da extração das fibras do Arumã (Ischnosiphon spp.) entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Congresso de Ecologia do Brasil, Fortaleza.

Métraux, A., (1928). *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris, Paul Geuthner.

Métraux, A., (1947). "Méthode dont les Indiens de la Guyane usent pour fabriquer les instruments du supplice des fourmis et des guêpes (maraké)." *Journal de la Société des Américanistes* **XXXVI**: 235-236.

Métraux, A., (1948a). The tribes of eastern Bolivia and the Madeira headwaters. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 381-454.

Métraux, A., (1948b). Tribes of eastern slopes of the bolivian Andes. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 465-506.

Métraux, A., (1948c). Tribes of the middle and upper Amazon river. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 687-711.

Métraux, A., ([1946] 1982). *Les Indiens de l'Amérique du sud*. Paris, Métaillé.

Mocquet, J., (1617). *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*. Paris, Jean de Heuqueville.

Monod Becquelin, A., (1982). "La métamorphose, contribution à l'étude de la propriété de transformabilité dans la pensée Trumai (Haut Xingu, Brésil)." *Journal de la Société des Américanistes* **68**: 133-147.

Moomou, J., (2004). *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860)*. Guyane, Ibis Rouge.

Moran, E. F., (1993). *Through amazonian eyes: The human ecology of Amazonian population*. Iowa City, University of Iowa Press.

Moretti, C. et P. Grenand, (1982). "Les Nivrées ou plantes ichtyotoxiques de la Guyane française." *Journal of Ethnopharmacology* (6): 139-160.

Moretti, J., (2003). *Les plantes tinctoriales de Guyane française et leurs utilisations traditionnelles*. Reims, Université de Reims Champagne-Ardenne, Thèse de Doctorat, 213 p.

Mousse, J. D. l., ([1691] 2006). *Les indiens de la Sinnamary, Journal du père Jean de la Mousse en Guyane (1684-1691)*. Paris, Chandeigne.

Mowat, L., (1989). *Cassava and Chicha, bread and beer of the amazonian indians*. Aylesbury, Shire Publication.

Mowat, L., H. Morphy et P. Dransart, Eds. (1992). *Basketmakers, Meaning and Form in Native American Basket*. Oxford, Pitt Rivers Museum University of Oxford.

Mundkur, B., (1976). "The Cult of the serpent in the Americas: its asian background." *Current Anthropology* **17** (3): 429-455.

Munn, N. D., (1962). "Walbiri graphic signs: an analysis." *American Anthropologist* **64** (5): 972-984.

Munn, N. D., (1966). "Visual Categories: An approach to the study of representational systems." *American Anthropologist* **68** (4): 936-950.

Nakazano, E. M., (2000). *O impacto da extração da fibra de arumã (Ischnosiphon polyphyllus, Marantaceae) sobre a população da planta em Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central*. Manaus, Universidade do Amzonas-INPA, Mestrado, 112 p.

Nakazono, E. M., E. M. Bruna et R. C. G. Mesquita, (2004). "Experimental harvesting of the non-timber forest product *Ischnosiphon polyphyllus* in central Amazonia." *Forest ecology and management* (190): 219-225.

Navet, E. (1972). Vocabulaire Emerillon**:** ms. 24 p.

Neves Mussolino, A. A., (2006). *Migração, identitade e cidadania palikur na fronteira do Oiapoque e littoral sudeste da Guiana francesa*. Brasilia, Universidade de Brasilia-UnB, Thesis, 187 p.

Nimuendaju, C., (1926). *Die Palikur indianer und ihre Nachbarn*. Göteborgs, Göteborgs Kongl. Vet. Vitt. Hand.

Nimuendaju, C., (1948a). The Cawahib, the Parintintin and their neighbors. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 283-297.

Nimuendaju, C., (1948b). The Paracana. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 206-208.

Nimuendaju, C., (1948c). The Tucuna. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 713-725.

Nimuendaju, C. et A. Métraux, (1948). The Amanayé. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian Institution, **Bulletin 143:** 199-202.

Nordenskiöld, E., (1924). *The ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia. Comp. Ethog. Studies 3*. Göteborg, Elanders Boktyckeri Aktiebolag.

Nordenskiöld, E., (1929). "The American Indian as an inventor." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* **59**: 273-309.

Orru, J.-F., (2000). Développement des communes rurales de Guyane: genèse d'une caricature. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 397-422.

Orru, J.-F., (2001). *Les communautés isolées de Guyane et la France: de la colonisation à la globalisation*. Paris, Paris III, Thése de Doctorat, 636 p.

Ouhoud-Renoux, F., (1998). *De l'outil à la prédation: technologie culturelle et ethnoécologie chez les Wayãpi du Haut-Oyapock (Guyane-française)*. Paris, Paris X, Thèse de Doctorat, 479 p.

Ouhoud-Renoux, F., (2000a). Le cas Palikur: un combat pour une adapatation à des contraintes fortes. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 162-193.

Ouhoud-Renoux, F., (2000b). Palikur: expension d'une ethnie. *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Vol. IV: Région Caraïbe*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 96-99.

Ouhoud-Renoux, F., (2000c). Palikur: la fin d'une prédation viable. *Les peuples des forêts tropicales aujourd"hui, Vol. IV: Région Caraïbes*. P. Grenand, Bruxelles, APFT, **IV:** 262-276.

Outer, R. W. d., (2001). *Vernacular names of Surinam woody plants*. Wageningen, Wageningen University.

Parmantier, A., (2005). *Etude socio-économique des filières de commercialisation de l'artisanat traditionnel sur le littoral guyanais*. Cayenne, IRD, Rapport d'étude, 60 p.

Passes, A., (1998). *The hearer, the hunter, and the agouti head: aspects of intercommunication and conviviality among the Pa'ikwené (Palikur) of French Guiana*. St Andrews, University of St Andrews, Thesis, 244 p.

Passes, A., (2000). The Value of working and speaking together: a facet of Pa'ikwené (Palikur) conviviality. *The anthropology of love and anger, the aesthetics of conviviality in native amazonia*. J. Overing et A. Passes, London, Routledge**:** 97-113.

Passes, A., (2002). Both Omphalos and Margin: On how the Pa'ikwené (Palikur) see themselves to be at the center and on the edge at the same time. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking language family and culture area in Amazonia*. J. D. Hill et F. Santos-Granero, Chicago, University of Illinois Press**:** 171-195.

Patton, S. F., (1984). "The Asante Umbrella." *African Arts* **17** (4): 64-73.

Pelleprat, P. P., (1655). *Relation des Missions des P. P. de la compagnie de Jesus dans les Isles, et dans la terre ferme de l'Amérique meridionale*. Paris, Cramoisi.

Penard, A. P., (1928). "Het Pujai-geheim de Surinaamsche Caraiben." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* **84**: 265-272.

Pereira, N., (1954). *Os indios Maues*. Rio, Organização Simões.

Peters, C. M., (1996). Observations on the sustainable exploitation of Non Timber Tropical Forest Products. *Current issues in Non Timber Forest Products research*. M. R. Perez et J. E. M. Arnold, Bogor, CIFOR**:** 19-39.

Pharand, S., (1974). *La vannerie caraïbe du Morne des Esses, Martinique*. Montréal, Centre de recherches caraïbes.

Pinton, F. et P. Grenand, (2007). Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées. *Les marchés de la biodiversité*. C. Aubertin, F. Pinton et V. Boisvert, Paris, IRD éditions.

Pio Corrêa, M., ([1926-1978] 1984). *Dicionario das plantas uteis do Brasil e das exoticas cultivadas*, Ministerio da agricultura Instituto, Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.

Plowden, C., C. Uhl et F. de Assis Oliveira, (2003). "The ecology and harvest potential of titica vine roots (*Heteropsis flexuosa*, Araceae) in the eastern Brazilian Amazon." *Forest ecology and management* (182): 59-73.

Poitvin, C., R. Cansari, J. Hutton, I. Caisamo et B. Pacheco, (2003). "Preparation for propagation: understanding germination of giwa (*Astrocaryum standleyanum)*, wagara (*Sabal mauritiiformis*), and eba (*Socratea exorrhiza*) for future cultivation." *Biodiversity and Conservation* (12): 2161-2171.

Prance, G. T., W. Balée, B. M. Boom et R. L. Carneiro, (1995). Quantitative ethnobotany and the case for conservation in Amazonia. *Ethnobotany: a evolution of a discipline*. R. E. Schultes et S. Von Reis, London, Chapman and Hall**:** 157-174.

Préfontaine, B. d., (1763). *Maison rustique de Cayenne à l'usage des habitants de la partie de la France equinoxiale connue sous le nom de Cayenne*. Paris, Bauche.

Price, R. et S. Price, (2003). *Les Marrons*. Chateauneuf le Rouge, Vents d'ailleurs.

Price, R. et S. Price, (2005). *Les arts des Marrons*. Paris, Vents d'ailleurs.

Price, S., ([1984] 1993). *Co-wives and Calabashes*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Price, S., ([1989] 1995). *Arts primitifs; regards civilisés*. Paris, énsb-a.

Prinz, A., (1993). Ash salt, cassava and goitre: change in the diet and the development of endemic goitre among Azandé in central Africa. *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to developement*. C. M. Hladik, A. Hladik, O. F. Linares *et al.*, Paris, Editions de l'UNESCO, **13:** 339-348.

Prudhomme, (1797). *Voyage à la Guyane et à Cayenne fait en 1789 et années suivantes*. Paris

Puren, L., (2005). "Enseignement et bilinguisme dans les écoles du haut Maroni." *Ethnies* (31-32): 88-100.

Rauschert, M., (1967). "Materialen zur geistigen kultur der ostkaraïbischen indianerstamme." *Anthropos* (62): 165-206.

Reichel-Dolmatoff, G., (1975). *The Shamanism and the Jaguar: A study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple Univ. Press.

Reichel-Dolmatoff, G., (1985). "Basketry as metaphor: art and crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon." *Occasional papers of the Museum of cultural history University of California* **5**: 1-95.

Renault-Lescure, O., (1981). *Evolution lexicale du Galibi: langue Caribe de Guyane française*. Paris, Paris IV-Sorbonne, Thèse de Doctorat, 251 p.

Renault-Lescure, O., (1999). Glossaire ethnolinguistique. *Dictionnaire caraïbe-français, révérend Père Raymond Breton 1665*. M. Besada Paisa, Paris, Karthala**:** 267-301.

Renoux, F., M. Fleury, Y. Reinette, F. Grenand et P. Grenand, (2003). "L'agriculture itinérante sur brûlis dans les bassins du Maroni et de l'Oyapock: dynamique et adaptation aux contraintes spatiales." *Revue forestière française* (Numéro spécial).

Renoux, F., C. Latreille, J.-P. Penez et D. Virollet, (2000). *Diagnostique socio-économique du village palikur Kamuyene*. Cayenne, STEFD/ONF, 35 p.

Reyes-Garcia, V., (2001). *Indigenous people, ethnobotanical knowledge, and market economy: A case study of the Tsimane' amerindians in lowland Bolivia*. Florida, University of Florida, Ph D., 272 p.

Ribeiro, B. G., (1957). "Bases para uma classificação dos adornos plumarios dos Indios do Brasil." *Arquivos do Museu Nacional* (43): 59-120.

Ribeiro, B. G., (1979). *Diário do Xingu*. São Paulo, Paz e Terra.

Ribeiro, B. G., (1985). *A arte do trançado dos indios do Brasil: um estudo taxonômico*. Belem, Rio de Janeiro, Museu Paraense E. Goeldi, Funarte.

Ribeiro, B. G., (1986a). A arte de trançar: Dois macroestilos, dois modos de vida. *Suma etnologica brasileira: Tecnologia indigena*. D. Ribeiro, Petropolis, Vozes, **II:** 282-321.

Ribeiro, B. G., (1986b). Bases para uma classificação dos adornos plumarios dos indios do Brasil. *Suma Etnologica Brasileira: Arte India*. D. Ribeiro, Petropolis, Vozes, **III:** 189-226.

Ribeiro, B. G., (1989). *Indigenous art, Visual language*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Ribeiro, D., (1979). *Frontières indigènes de la civilisation*. Paris, 10/18.

Ribeiro, D., (1986). Arte India. *Suma etnologica brasileira: Arte India*. D. Ribeiro, Petropolis, Vozes, **III:** 29-64.

Ribeiro, D., (2002). *Carnets indiens: avec les indiens Urubu-Kaapor Brésil*. Paris, Plon.

Ribeiro, D. et B. G. Ribeiro, (1957). *A arte plumaria dos Indios Kaapor*. Rio de Janeiro, Civ. Bras.

Ricardo, B., (2001). *Arte Baniwa, cestaria de aruma*. São Paulo, Instituto Socioambiantal.

Rice, P. M., (1999). "On the origins of pottery." *Journal of Archeological method and theory* **6** (1): 1-54.

Roe, P. G., (1980). "Art and residence among the Shipibo Indians of Peru: a study in microacculturation." *American Anthropologist* **82** (1): 42-71.

Romero, G., (1993). *Biologia del Mamure*. Caracas, Servicio Autonomo de Desarollo Ambiental del Estado Amazonas, p.

Rondon R., J. A., (2003). "Temas Ethnobotanicos: Vocablos piaroa de algunas artesanias de origen forestal del estado Amazonas, Venezuela." *Rev. For. Lat.* **34**: 71-86.

Rostain, S., (1990). L'art de la céramique amérindienne en Guyane. *L'année de l'archéologie*, Cayenne, Ministère de la culture**:** 17.

Rostain, S., (1994). "Archéologie du littoral de Guyane, une région charnière entre les infuences culturelles de l'Orénoque et de l'Amazone." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXX**: 9-46.

Rostain, S. et Y. Leroux, (1990). *Archéologie*. Cayenne, Saga.

Rostain, S. et Y. Wack, (1987). "Haches et herminettes en pierre de Guyane française." *Journal de la Société des Américanistes* **LXXIII**: 107-138.

Roth, W. E., (1909). "Some technological notes from the Pomeroon District, British Guiana, part I." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* **39**: 26-34.

Roth, W. E., (1915). An inquiry into the animism and the folklore of the Guiana indians. *30th annual report of the bureau of American ethnology 1908-1909*, Washington, Smithsonian institution**:** 103-386.

Roth, W. E., (1924). An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians. *38th annual report of the bureau of American ethnology*, Washington, Smithsonian institution**:** 1-745.

Roth, W. E., (1929). Additional studies of the arts, crafts, and customs of the Guianan Indians. *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 91*, Washington, Smithsonian institution**:** 1-110.

Sahlins, M., (1976). *Âge de Pierre, Âge d'abondance*. Paris, Gallimard.

Sahlins, M., (2007). *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris, Gallimard Nrf.

Salisbury, R. F., (1962). *From Stone to Steel: Economic Consequency of a technological Change in New Guinea*. London and New York, Cambridge University Press.

Santos-Granero, F., (2002). The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native south america. *Comparative Arawakan histories, rethinking language family and culture area in Amazonia*. J. D. Hill et F. Santos-Granero, University of Illinois**:** 25-50.

Schoepf, D., (1971a). "Essai sur la plumasserie des indiens Kayapo, Wayana et Urubu-Brésil." *Bulletin annuel du Musée d'Ethnographie de la ville de Genève* (14): 15-68.

Schoepf, D., (1971b). L'art de la plume chez les Indiens de l'Amazonie Brésilienne. *Indiens d'Amazonie, Brésil*, Genève, Musée d'Ethnographie de Genève**:** 41-56.

Schoepf, D., (1972). "Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil." *Bulletin annuel du Musée d'Ethnographie de la ville de Genève* (5): 33-64.

Schoepf, D., (1979). *La marmite wayana: cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*. Genève, Musée ethnographique.

Schultes, R. E. et R. F. Raffauf, (1992). *Vine of the Soul: medecine men, their plants and rituals in the Colombian Amazonia*. New Mexico, Synergetic Press.

Schultes, R. E. et S. v. Reis, Eds. (1995). *Ethnobotany, evolution of a discipline*. London, Chapman et Hall.

Schultz, H., (1963). *Hombu: La vie des Indiens dans la Jungle brésilienne*. Amsterdam, Colibri editora LTDA.

Sell, Y. et G. Cremers, (1994). "Identification de l'unité de floraison des Marantacées." *Beitr. Biol. Pflanzen* **68**: 27-49.

Shanley, P. et A. R. Nelson, (2004). "Eroding knowledge: an ethnobotanical inventory in eastern Amazonia's logging frontier." *Economic botany* **58** (2): 135-160.

Shepard, G. H., M. N. F. d. Silva, A. F. Brazão et P. van der Veld, (2004). Arte Baniwa: Sustentabilidade socioambiental de arumã no Alto Rio Negro. *Terras indigenas e unidades de conservaçõa da natureza: O desafio das sobreposições*. F. Ricardo, São Paulo, Instituto Socioambiental**:** 129-143.

Siebert, S. F., (2000). "Abundance and growth of *Desmoncus orthacanthos* Mart. (Palmae), in response to light and ramet harvesting in five forest sites in Belize." *Forest Ecology and Management* **137**: 83-90.

Sieni, A., (1988). *Arte y vida: Catalogo del Museu "Mons. Enzo Ceccarelli", Venezuela*. Territorio federal Amazonas, Vicariato apostolico de Puerto Ayacucho.

Silva, A. L. d., (2004). *No rastro da roça: ecologia, extrativismo e manejo de arumãs (Ischnosiphon spp., Marantaceae) nas capoeiras dos indios Baniwa do rio Içana, Alto Rio Negro*. Manaus, Universidade Federal Do Amazonas, Mestrado, 131 p.

Silva, A. L. d., (2005). *Baniwa community celebrate harvest of Brazil's first participative experiment of arumã cultivation*. www.socioambiental.org, Noticias socioambientais.

Soares de Sousa, G., ([1587]1971). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Staden, H., ([1557] 1979). *Nus, Féroces et Anthropophages*. Paris, Point Seuil.

Stearman, A. M., (1989). *Yuqui, Forest Nomads in a Changing World*. New-York, Holt, Rinehart and Winston.

Stedman, J. G., ([1794] 1989). *Capitaine au Surinam: une campagne de 5 ans contre les esclaves révoltés*. Paris, Sylvie Massinger.

Steward, J. H., (1948). Western Tucanoan tribes. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 737-748.

Stradelli, E., (1929). "Vocabulario da lingua geral: portuguez-nheengatu e nheengatu-portuguez." *Revista do Inst. hist. e geogr. Brasileiro* **104**: 9-767.

Suarez, M. M., (1968). *Los Warao: indigenas del delta del Orinoco*. Caracas, Departemento de Antopologia, Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas.

Taylor, D. et H. C. Moore, (1948). "A note on Dominican basketry and its analogues." *Southwestern Journal of Anthropology* **4** (3): 328-343.

Thébault de la Monderie, (1856). *Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock en 1819, 1822, 1836, 1842 à 1847*. Nantes, Guéraud et Cie.

Thévet, A., ([1586] 1981). *Les singularités de la france antarctique autrement nommée amérique*. Paris, Le temps.

Tinoco, S. L. d. S. M., (2006). *Ekolya et Karetajar: maître d'école, maître de l'écriture. L'incorporation de l'écriture et de l'école par les Amérindiens wayãpi de l'Amapari (Brésil) et de l'Oyapock (Guyane française)*. Paris, EHESS, Thèse de Doctorat, 392 p.

Touchet, J., (2004). *Botanique et colonisation en Guyane française (1720-1848)*. Guyane, Ibis rouge.

Tricornot de, M.-C., (2005). "Art céramique kali'na." *La revue de la céramique et du verre* (145): 16-21.

Troy, A. R., P. M. S. Ashton et B. C. Larson, (1997). "A protocol for measuring abundance and size of a neotropical liana, *Desmoncus polyacanthos* (Palmae) in relation to forest structure." *Economic botany* **51** (4): 339-346.

Turner, N. J., (1996). "Dans une Hotte: l'importance de la vannerie dans l'économie des peuples chasseurs-pêcheurs-cueilleurs du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord." *Anthropologie et Sociétés* **20** (3): 55-84.

Turner, T., (1992). Le langage symbolique de la décoration corporelle. *Kaiapo, Amazonie, Plumes et Peintures corporelles*. G. Verswijver, Gent, Museum Tervuren, **132:** 27-36.

Valmont de Bomare, M., (1776). *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle contenant l'histoire des animaux, des végétaux et des minéraux.* Lyon, Jean-Marie Bruyset père et fils.

Van Baarle, P. et M. A. Sabajo, (1997). *Manuel de langue arawak*. Paris, Edition du Saule.

Van Den Bel, M., (1995). *Kamuyene: the Palikur potters of French Guyana*. Leiden, Leiden, Thesis, 140 p.

Van Der Berg, M. E., (1984). "Ver-o-peso: the ethnobotany of an Amazonian market." *Advances in economic botany* **1**: 140-149.

Van Velthem, L. H., (1976). "Representações gráficas Wayana-Aparai." *Boletim do Museu paraense emílio Goeldi* **64**: 1-19.

Van Velthem, L. H., (1986). Equipamento doméstico e de trabalho. *Suma etnologica brasileira, N°2 Tecnologia indigena*. D. Ribeiro, Petropolis, Vozes, **2:** 95-108.

Van Velthem, L. H., (1998). *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados wayana*. Belém, Museu Goeldi.

Van Velthem, L. H., (2003). *O belo é a fera, a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Assirio et Alvim.

Van Velthem, L. H., (2005). Les mains, les yeux, le mouvement: les tressages des Indiens au Brésil. *Brésil indien*. L. D. B. Grupioni, R. Polo Müller et C. Barreto, Paris, Réunion des Musées Nationaux**:** 215-227.

Van Velthem, L. H., (2006). *Coleções etnograficas: instrumentos para o conhecimento das redes de troca nas Guianas*. Colôquio: Guiana amerindia: historia e etnologia, Belèm, Brasil.

Velasquez Runk, J., (2001). "Wounaan and Emberá use and management of the fiber palm *Astrocaryum stanleyanum* (Arecaceae) for basketry in eastern Panamá." *Economic botany* **55** (1): 72-82.

Verswijver, G., Ed. (1992a). *Kaiapo, Amazonie, Plumes et Peintures corporelles*. Gent, Museum Tervuren.

Verswijver, G., (1992b). Les Hommes-Oiseaux. *Kaiapo, Amazonie, Plumes et Peintures corporelles*. G. Verswijver, Gent, Museum Tervuren, **132:** 49-64.

Verswijver, G., (1992c). Toi et toi seul, pourra porter ma parure. *Kaiapo, Amazonie, Plumes et Peintures corporelles*. G. Verswijver, Gent, Museum Tervuren, **132:** 65-88.

Vidal, L. et G. Verswijver, (1992). La notion de personne: la peinture corporelle chez les Kaiapo. *Kaiapo, Amazonie, Plumes et Peintures corporelles*. G. Verswijver, Gent, Museum Tervuren, **132:** 37-48.

Vilayleck, E., (2002). *Ethnobotanique et médecine traditionnelle créoles*. Martinique, Ibis rouge.

Viveiros de Castro, E., (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E., (1996). "Images of nature and society in amazonian ethnology." *Annual Review of Anthropology* **25**.

Viveiros de Castro, E., (2004). "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies." *Common Knowledge* **10**: 463-484.

Vredenbregt, A. H. L., (2002). *Ori:no ka:nan wena:po: the symbolic content of kari'na material culture, an ethnoarcheological case study*. Netherland, Leyden, Thesis of the University of Leiden, 186 p.

Wagley, C. et E. Galvão, (1948). The Tapirapé. *Handbook of South America Indians Vol. III: The tropical forest tribes*. J. H. Steward, Washington, Smithsonian institution, **Bulletin 143:** 167-178.

Wagley, C. et E. Galvão, (1961). *Os indios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio, Ministério da educação e cultura.

Whitehead, N.-L., (1993). "Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guyana, 1500-1900." *L'Homme* **126-128**: 285-307.

Wilbert, J., (1975). "Warao basketry: form and function." *Occasional papers of the Museum of cultural History* **3**: 1-85.

Wright, D., (1992). *The Complete Book of Basketry*. New York, Dover Publications.

Yde, J., (1965). *Material culture of the Wai-Wai*. Copenhagen, The National Museum of Copenhagen.

Table des cartes

Carte n° 1 - Localisation des ethnies amazoniennes citées…… ……entre pages 20 et 21

Carte n°2 - Localisation des différents lieux de l'étude…… 32

Carte n° 3- Localisation des arouman et des couleuvres *à manioc……entre pages 198 et 199*

Carte n° 4 - Les lieux de production et de vente de la vannerie en Guyane-française……404

Table des tableaux

Tableau 1 – Nombre de vanneries par catégories d'usages 82
Tableau 2 - Répartition des activités de production en fonction du genre chez les Amérindiens de Guyane 84
Tableau 3 - Répartition de l'usage domestique des vanneries par genre 89
Tableau 4 - Noms de la presse à manioc dans les différentes langues guyanaises 121
Tableau 5 - Signes distinctifs des différentes couleuvres guyanaises 123
Tableau 6 - Comparaison des noms des points de vannerie utilisés pour la couleuvre 125
Tableau 7 – Noms génériques du tamis dans les différentes langues guyanaises 127
Tableau 8 – Noms des différents tamis dans les langues guyanaises 129
Tableau 9 – Tamis : nom des techniques d'attache du crible aux baguettes 131
Tableau 10 – Noms des corbeilles à farine 133
Tableau 11 – Noms des éventails à feu dans les langues guyanaises 135
Tableau 12 – Noms des nattes à manioc dans les langues guyanaises 139
Tableau 13 – Noms des hottes fermées de Guyane 140
Tableau 14 – Noms de la hotte ouverte dans les langues guyanaises 141
Tableau 15 – Noms du panier à manioc 145
Tableau 16 – Noms de la corbeille à galette de manioc 147
Tableau 17 – Noms génériques du panier ajouré dans les langues guyanaises 149
Tableau 18 – Noms du coffre dans les langues guyanaises 158
Tableau 19 – Noms de la hotte temporaire dans les langues guyanaises 163
Tableau 20 - Noms des poches temporaires 164
Tableau 21 – Noms du treillis à insectes dans les langues guyanaises 167
Tableau 22 – Liste comparée des différentes formes de kunana wayana 171
Tableau 23 – Noms des épuisettes 179
Tableau 24 – Noms des nasses 179
Tableau 25 - Termes signifiant «motif » dans les différentes langues de Guyane 218
Tableau 26 – Répartition des motifs en fonction de leur représentation 219
Tableau 27 - Animaux représentés dans l'iconographie de chaque groupe amérindien 221
Tableau 28 – Pourcentage de motifs originaux par ethnie 254
Tableau 29 – Importance des motifs stylisés et figuratifs pour chaque ethnie 256
Tableau 30 - Noms des principales espèces d'aroumans dans les langues de Guyane 280
Tableau 31 – Critères d'identification des deux espèces d'arouman Ischnosiphon arouma et Ischnosiphon obliquus 282
Tableau 32 - Les trois taxons vernaculaires distingués par les Wayãpi pour l'espèce I. obliquus 285
Tableau 33 - Les formes de vannerie en palmier 311
Tableau 34 – Noms des palmiers (Arecaceae) à vannerie 320
Tableau 35 - Critères techniques distinctifs entre H. flexuosa et T. bissectus 323

Tableau 36 – Noms des lianes à vannerie dans différentes langues de Guyane *325*
Tableau 37 - Noms du roseau à flèche dans les langues de Guyane..... *326*
Tableau 38 – Noms des espèces utilisées pour leur bois..... *329*
Tableau 39 - Noms des teintures et résines dans les langues de Guyane..... *338*
Tableau 40 - Noms des espèces utilisées pour leur écorce à bretelle dans les langues de Guyane..... *341*
Tableau 41 - Noms du coton et de la pite dans les langues de Guyane *344*
Tableau 42 – Nombre d'espèces végétales à vannerie utilisées par chacune des ethnies en Guyane *345*
Tableau 43 – Vocabulaire palikur, kali'na et wayana des différents stades de croissance de l'arouman..... *349*
Tableau 44 - Nombre de tiges d'arouman nécessaires par forme *353*
Tableau 45 - Vanneries palikur utilisées domestiquement..... *368*
Tableau 46 - Liste des vanniers palikur..... *372*
Tableau 47 – Indice d'activité et sexe des vanniers palikur *373*
Tableau 48 - Vanneries kali'na utilisées domestiquement..... *375*
Tableau 49 - Liste des vanniers kali'na *377*
Tableau 50– Indice d'activité et sexe des vanniers kali'na..... *377*
Tableau 51 - Vanneries arawak utilisées domestiquement *378*
Tableau 52 - Liste des vanniers arawak..... *379*
Tableau 53 – Indice d'activité et sexe des vanniers arawak..... *381*
Tableau 54 - Vanneries créoles utilisées domestiquement..... *382*
Tableau 55 - Liste des vanniers créoles de Guyane française *383*
Tableau 56 – Indice d'activité et sexe des vanniers créoles *384*
Tableau 57 - Vanneries teko utilisées domestiquement..... *386*
Tableau 58 - Liste des vanniers teko..... *388*
Tableau 59 – Indice d'activité et sexe des vanniers teko *388*
Tableau 60 - Vanneries wayãpi utilisées domestiquement..... *390*
Tableau 61 – Liste des vanniers wayãpi *391*
Tableau 62 – Indice d'activité et sexe des vanniers wayãpi *392*
Tableau 63 – Vanneries wayana utilisées domestiquement *394*
Tableau 64 – Liste des vanniers wayana-apalai..... *395*
Tableau 65 – Indice d'activité et sexe des vanniers wayana-apalai *395*
Tableau 66 - Vanneries aluku utilisées domestiquement *397*
Tableau 67 – Liste des artisans aluku de Papaïchton..... *398*
Tableau 68 – Vanneries hmong fabriquées à Saül..... *399*
Tableau 69 – Tableau comparatif des prix d'achat de makoki à l'artisan et de vente au magasin..... *409*
Tableau 70 – Vanneries wayana vendues par les artisans..... *413*
Tableau 71 – Vanneries teko vendues par les artisans *414*
Tableau 72 - Vanneries wayãpi vendues par les artisans *414*
Tableau 73 – Quelques vanneries proposées au carbet-vente de Terre-Rouge *416*
Tableau 74 – Quelques vanneries préparées au carbet-vente Imiawale..... *417*
Tableau 75 – Les vanneries palikur proposées dans les échoppes de Kamuyene..... *418*

Tableau 76 – Vanneries vendues dans les « bazars » à souvenirs guyanais..... 424
Tableau 77 – Vanneries vendues dans les magasins à souvenirs « authentiques » guyanais..... 427
Tableau 78 - Tableau comparatif des prix d'achat de vanneries à l'artisan et de vente au magasin Gadecoop 434
Tableau 79 – Pourcentage de vanneries non utilisées de manière domestique en Guyane..... 452
Tableau 80 - Proportion de la population de vanniers ayant moins de trente ans..... 460

Table des illustrations

Planche 1 – Les vanneries amazoniennes
Planche 2 – Les différentes techniques de tressage
Planche 3 – La vannerie dans les récits de voyages
Planche 4 – Les vanneries anciennes
Planche 5 – La vannerie et le manioc amer
Planche 6 - Les presses ou couleuvres à manioc
Planche 7 – Les points de vanneries de la presse à manioc
Planche 8 - Les tamis à manioc
Planche 9 – Les différentes techniques d'attache des tamis
Planche 10 - Les corbeilles à farine
Planche 11- Les éventails à feu
Planche 12 - Les nattes à manioc
Planche 13– Les hottes à manioc
Planche 14 – Les paniers à manioc
Planche 15 – Les paniers ajourés
Planche 16- Les paniers à mailles serrées
Planche 17 – Les coffres et coffrets
Planche 18 – Les poches et hotte de cueillette
Planche 19 – Vanneries à insectes
Planche 20 – Vanneries à plumes
Planche 21 – Vanneries instruments de musique
Planche 22 – Les nattes et chapeaux
Planche 23 – Les vanneries pour la pêche
Planche 24 – Vanneries modernes arawak
Planche 25 – Vanneries modernes palikur
Planche 26 – Vanneries modernes kali'na
Planche 27- Les Chenilles
Planche 28- Jaguar, puma, chien et écureuil
Planche 29 - Le complexe hirondelle
Planche 30 – Serpents et anaconda
Planche 31 - Les amphibiens
Planche 32 – Les poissons
Planche 33 – Les Tortues
Planche 34 – Les Gastéropodes
Planche 35 – Les Oiseaux
Planche 36 – Les mammifères

Planche 37 – Les reptiles
Planche 38 –Insectes, araignées, crabes et mille-pattes
Planche 39 – Les végétaux
Planche 40 – Les motifs stellaires
Planche 41 – Motifs anthropomorphes et monstrueux
Planche 42 – Motifs divers
Planche 43 – Les enluminures
Planche 44 – Les aroumans
Planche 45 – Chaîne opératoire de l'arouman
Planche 46 – Les palmiers
Planche 47 – Chaîne opératoire de la préparation des fibres de palmier-bâche
Planche 48 – Lianes et graminées
Planche 49 – Teintures et résines
Planche 50 – Les écorces
Planche 51 – Le coton
Planche 52 - Les lieux de vente
Planche 53 – Vannerie et changement culturel
Planche 54 – Apprentissage et scolarisation

Table des matières

Sommaire ***7***

Remerciements ***9***

Introduction générale ***11***

Méthodologie et contexte de l'étude ***21***

1) Une étude pluridisciplinaire 21
2) La Guyane, une mosaïque culturelle 26
3) Les lieux de l'étude 30
3-1 Les Amérindiens de la côte 33
3-1-1 Les Palikur 34
3-1-2 Les Kali'na 36
3-1-3 Les Arawak-Lokono 39
3-2 Les Amérindiens de l'intérieur 40
3-2-1 Les Teko 41
3-2-2 Les Wayãpi 43
3-2-3 Les Wayana 44
3-3 Les Noirs Marrons 45
3-4 Les Créoles guyanais 47
3-5 Les Hmong 48
4) La vannerie, une activité artisanale ancienne 50
5) Définitions et termes techniques 52

Partie I L'Homme et la vannerie ***59***

Chapitre 1 La vannerie : l'artisanat masculin par excellence **61**

Section 1- Apports historiques à l'étude de la vannerie 63
1-1 La vannerie dans la littérature de voyage 63
1-2 L'apport de l'ethnologie 69
1-3 De l'apport des pièces muséographiques 71
Section 2- De la place de la vannerie dans les sociétés rurales traditionnelles de Guyane 76
2-1 Vanneries et manioc 77
2-2 Une activité masculine 84
2-3 Vanneries féminines, vanneries objets d'échanges 89
2-3-1 Des vanneries à usages féminins 89
2-3-2 Vannerie et échanges interethniques 92
Section 3- Tresser le monde, symbolisme lié à la vannerie 97
3-1 Aux origines de la vannerie 98

3-2 La métamorphose des vanneries 106
3-3 Vanneries et interdits 109
3-4 Vanneries et rituels 113
3-4-1 Le tamis et le *cachiri* 113
3-4-2 Les éventails à feu 114
3-4-3 Coffre et chamanisme 115
Conclusion au chapitre 1 118

Chapitre 2 Des techniques et des formes comme identité ethnique 119

Section 1- Des formes et des usages 120
1-1 Les vanneries liées au manioc amer 120
1-1-1 Les presses à manioc ou *couleuvres* 120
1-1-2 Les tamis à manioc ou *manarés* 127
1-1-3 Les corbeilles à farine 132
1-1-4 Les éventails à feu 134
1-1-5 Les nattes à galette de manioc 138
1-1-6 Les hottes à manioc 139
a) Les hottes fermées 140
b) Les hottes ouvertes ou *katouri* 141
1-1-7 Les paniers à manioc 145
a) Les paniers à manioc créole et aluku 145
b) Les grands paniers amérindiens 146
c) Les corbeilles à galette de manioc 147
1-2 Les vanneries de stockage, de rangement, de chasse, de cueillette et de collecte 149
1-2-1 Les paniers ajourés 149
1-2-2 Les paniers à mailles serrées pour le rangement et le coton 154
1-2-3 Les coffres et coffrets 158
1-2-4 Poches et hottes de chasse et de cueillette 162
a) Les hottes de chasse 162
b) Les poches de cueillette 164
1-3 Les vanneries cérémonielles 166
1-3-1 Les vanneries à insectes 166
1-3-2 Vanneries à plumes 172
1-3-3 Les vanneries instruments de musique 174
1-4 Nattes, chapeaux et vanneries de pêche 176
1-4-1 Les nattes 176
1-4-2 Les chapeaux 178
1-4-3 Les vanneries pour la pêche 179
1-5 Les formes nouvelles commerciales 181
1-5-1 La vannerie moderne arawak 181
1-5-2 La vannerie moderne palikur 182

1-5-3 La vannerie moderne kali'na 183
Section 2 - Essai d'analyse comparée de la vannerie guyanaise 184
2-1 La vannerie guyanaise : unité de forme, marqueur identitaire fort 185
2-2 Caractéristiques des vanneries guyanaises 188
2-3 Réflexions sur les emprunts 193
2-3-1 Les vanneries amazoniennes 195
a) La couleuvre à manioc 195
b) La corbeille à manioc 199
c) Les coffres et coffrets 201
2-3-2 Les apports africains et européens 202
a) Les paniers clayonnés 203
b) La hotte en liane 204
Conclusion au chapitre 2 207

Chapitre 3 De l'Anaconda à l'Urubu : Essai sur l'iconographie des vanneries guyanaises 209

Section 1- La « peau » des vanneries : esthétisme et symbolisme 211
1-1 Aux origines des motifs 211
1-2 Des Animaux, des Plantes et des Etoiles : signification des motifs 218
1-2-1 Les motifs zoomorphes : Serpents, Jaguar et Chenilles 220
a) Les chenilles : les animaux de la métamorphose 221
b) Jaguar, puma, chien et écureuil : la prédation 225
c) Hirondelles, queue en ciseaux, chauve-souris et pigeon 227
d) Serpents et anaconda 229
e) Les amphibiens 233
f) Les poissons 235
g) Les tortues 236
h) Escargot et autres gastéropodes 237
i) Oiseaux, mammifères, reptiles, insectes et autres 237
1-2-2 Motifs phytomorphes 243
1-2-3 Motifs stellaires 246
1-2-4 Motifs anthropomorphes et monstrueux 249
1-2-5 Motifs divers ou indéterminés 252
Section 2- L'esthétisme comme support identitaire et culturel 253
2-1 Esthétisme et identité 253
2-1-1 Styles et motifs comme marqueurs ethniques 253
2-1-2 Stabilité des corpus iconographiques 259
2-2 Esthétisme et symbolique 263
2-2-1 Création et logique de dénomination des motifs 263
2-2-2 Esthétique et rôle culturel du motif 267
Conclusion au chapitre 3 272

Partie II Un artisanat de cueillette : ethnobotanique de la vannerie guyanaise _____ 273

Chapitre 4 Les aroumans, un genre emblématique _____ 275

4-1 Botanique et écologie de l'arouman _____ 276

4-1-1 Les « vrais » arouman : *Ischnosiphon arouma* (Aubl.) Koern. et *I. obliquus* (Rudge) Koern. 281

4-1-2 Les aroumans annexes : *I. centricifolius* Anderss., *I. puberulus* Loes…. _____ 286

4-2 Chaîne opératoire de l'arouman : de la plante au brin _____ 291

4-3 Les aroumans : des plantes masculines _____ 296

Conclusion au chapitre 4 _____ 307

Chapitre 5 Lianes, palmiers et autres : une grande diversité de plantes secondaires _____ 309

5-1 Palmiers, lianes et graminées à tresser _____ 311

5-1-1 Les palmiers (Arecaceae) à vannerie _____ 311

a) Les *Astrocaryum* _____ 312

b) Les *Desmoncus* _____ 314

c) Le comou (*Oenocarpus bacaba*) _____ 315

d) Le wassay (*Euterpe oleracea*) _____ 315

e) Les *Orbignya* _____ 316

f) Le palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) _____ 316

g) Quelques palmiers mineurs _____ 318

5-1-2 Les lianes _____ 321

a) Les Aracées _____ 321

b) Les Cyclanthacées _____ 322

c) Les lianes mineures _____ 324

5-1-3 Graminées et Cypéracées _____ 326

5-2 Des bois pour baguettes et armatures _____ 327

5-3 Teintures et résines pour décorer et consolider _____ 332

5-3-1 Les Teintures naturelles _____ 332

a) Le roucou, *Bixa orellana* _____ 332

b) Le *karawiru*, *Arrabidaea chica* _____ 333

c) Le genipa, *Genipa americana* _____ 334

d) *~~I~~mi~~'i~~*, *Myriaspora egensis* _____ 334

e) *Tulili*, *Sclerolobium paraensis* _____ 334

f) Le *kumet~~i~~*, *Myrcia fallax* _____ 335

5-3-2 Les adjuvants ou fixateurs _____ 335

5-3-3 Les résines _____ 336

a) Le mani, *Symphonia globulifera* _____ 336

b) Les résines de Burseracées _____ 336

5-4 Écorces et fibres pour bretelles et liens _____ 339

5-4-1 Les écorces à bretelles _____ 339

5-4-2 Les végétaux à lien _____ 343

a) Le coton 343
b) La pite 344
Conclusion au chapitre 5 345

Chapitre 6 Une ressource à gérer 347
6-1 Les aroumans, une ressource clef 348
6-1-1 Une pratique de la nature 349
6-1-2 Quelques aspects quantitatifs 352
6-1-3 Une répartition inégale des aroumans 355
6-2 Disponibilité en palmiers 358
6-2-1 La liane *ti-wara* (*Desmoncus* spp.) 358
6-2-2 Le palmier-bâche (*Mauritia flexuosa*) 360
Conclusion au chapitre 6 362

Partie III Mutation d'une culture matérielle 363

Chapitre 7 La vannerie aujourd'hui en Guyane : une production disparate 365
Section 1 - Vanniers et vannières de Guyane : Entre tradition et commercialisation 366
1-1 Les vanniers du littoral 366
1-1-1 Des vanniers aux vannières palikur : une féminisation de l'activité 366
1-1-2 Une vannerie kali'na vieillissante 374
1-1-3 Une vannerie arawak novatrice 378
1-1-4 La vannerie créole : un artisanat en sursis 381
1-2 Les vanniers de l'intérieur 385
1-2-1 La vannerie teko : un artisanat à valoriser 385
1-2-2 La vannerie wayãpi : un artisanat dynamique 389
1-2-3 Les vanniers wayana : persistance d'un artisanat traditionnel 393
1-2-4 La vannerie aluku : un artisanat en voie de disparition 397
1-2-5 Un artisanat exotique : la vannerie hmong 398
Section 2 Les lieux de production et de vente 400
2-1 La vente de vannerie domestique intra-ethnique : l'apparition de spécialistes 400
2-2 La vente de la vannerie « souvenir » 405
2-2-1 Les lieux de production de vanneries commerciales 406
a) Les lieux de production majeurs de vanneries 406
b) Les artisans de l'intérieur, un commerce occasionnel 412
2-2-2 Les lieux de vente de la vannerie en Guyane 415
a) La vente locale : les carbets d'artisanat amérindiens 415
b) Les Marchés de Guyane 420
c) Les boutiques d'objets souvenirs 421
d) Le réseau associatif et coopératif 429
2-2-3 Les clients de l'artisanat de vannerie 434
2-2-4 La commercialisation de la vannerie en Guyane : un secteur largement informel 436

Conclusion au chapitre 7 _____ 439

Chapitre 8 Le végétal et le plastique : mutation d'une culture matérielle _____ 441

8-1 Vanneries artisanales *vs* objets manufacturés _____ 443

8-2 Changement culturel, perte de la fonction _____ 451

8-3 La scolarisation obligatoire ou la rupture de la transmission orale _____ 453

8-4 La commercialisation de la vannerie : un facteur ambivalent _____ 462

8-4-1 Les affres de la commercialisation des vanneries _____ 462

8-4-2 La commercialisation comme acteur de la revalorisation culturelle _____ 466

Conclusion au chapitre 8 _____ 469

Conclusion générale _____ ***471***

Bibliographie _____ ***485***

Table des cartes _____ ***513***

Table des tableaux _____ ***515***

Table des illustrations _____ ***519***

Table des matières _____ ***521***

Résumé :

La vannerie en tant qu'artisanat traditionnel est une activité très importante en Guyane française. Elle est chez les Amérindiens l'artisanat masculin par excellence même si chez les Créoles cette activité est moins liée au genre. À travers le recensement de toutes les formes tressées, de leurs usages, des mythes et des rites liés à la vannerie, je montre dans ce travail comment cette culture matérielle est profondément ancrée chez les différentes communautés amérindiennes (Arawak-Lokono, Kali'na, Palikur, Teko, Wayana et Wayãpi), et secondairement créoles ou aluku. Et, si les vanneries de Guyane appartiennent au complexe culturel du Plateau des Guyanes, il n'empêche que chacune d'elles participent au démarquage identitaire des différentes communautés de cette Région.

De plus, pour tresser ces formes, les vanniers utilisent toutes les parties d'une incroyable diversité de plantes (plus de 117 espèces botaniques), les aroumans (*Ischnosiphon* spp.) en constituant le genre emblématique. Je montre ainsi que les vanniers sont détenteurs d'un savoir botanique, écologique et technique d'une grande finesse. D'autre part, cette activité a longtemps été uniquement destinée à la fabrication d'outils de production, essentiellement pour transformer en aliment le manioc amer ; or, aujourd'hui le monde moderne et l'argent pénètrent toutes les communautés de cette Région. Ainsi, la vannerie se transforme, certains de ses outils sont remplacés par des produits manufacturés, des techniques et une partie des motifs sont oubliés alors que la commercialisation connaît une ampleur sans précédent. En montrant comment la transition se passe chez les différentes communautés guyanaises tant d'un point de vue des savoirs technique, culturel que botanique mais également quelle évolution cette activité connaît en devenant de plus en plus commerciale, j'explore les facteurs de transmission de ces savoirs.

Au final, cette thèse propose une véritable analyse ethnobotanique, socio-économique et ethnologique retraçant l'évolution de la vannerie, sa place dans les communautés guyanaises ainsi que sa confrontation au monde contemporain.

Mots clefs : Vannerie, Technologie culturelle, Guyane Française, PFNL, *Ischnosiphon* spp., Ethnobotanique, Iconographie, Amérindiens

Summary :

Basketry as a traditional handicraft is a very important activity in French Guyana. Among Amerindian groups, it is the masculine handicraft *par excellence*, whilst among Creole groups the activity is less clearly linked to gender. Through this study of the different woven forms, theirs uses and the myths and rituals associated with this form of material culture, I offer a comparative analysis of the role of basketry in different Amerindians communities (Arawak-Lokono, Kali'na, Palikur, Teko, Wayana, Wayãpi) and, secondarily, among Creole and Aluku communities. If Guyanese basketry is an activity common to all the groups of the Guiana shield, the forms adopted by each group reflect the complex processes of identity demarcation among the different communities of this region.

Contemporary basketry practices make use of all the parts of an incredible diversity of plants (over 117 botanical species), aroumans (*Ischnosiphon* spp.) being the emblematic genera. The dissertation reveals that basket makers detain botanical, ecological and technical knowledge of great finesse. This activity has long been limited to the manufacture of production tools, mainly those used to turned bitter cassava into food. Today, with the incursion of money and moderns goods, the practices of basketry are changing as some traditionally woven tools are being replaced by manufactured products. Techniques and some motives are being forgotten, and marketing takes an unprecedented scale. I outline how this transition is taking place in the various Guyanese communities studied, particularly with regard to technical, cultural and botanical knowledge. I explore the various factors surrounding the transmission of these knowledges in a context where the activity is becoming increasingly commercialised.

In sum, the thesis presents an ethnobotanical, socio-economic and ethnographic analysis of the evolution of basketry and of its place in Guyanese communities as they increasingly come to interact with the contemporary world.

Key words: Basketry, Cultural Technology, French Guyana, NWFP, *Ischnosiphon* spp., Ethnobotany, Iconography, Amerindians