

2m11.2712.7

Université de Montréal

**La classification, l'utilisation et le symbolisme des
plantes dans le chamanisme des Shipibo de l'Ucayali.**

Par

Anne-Marie Colpron

**Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Sciences (M. Sc.)**

**Décembre 1998
© Anne-Marie Colpron, 1998.**



GN

4

U54

1999

V.027

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**La classification, l'utilisation et le symbolisme
des plantes dans le chamanisme des Shipibo de l'Ucayali.**

présenté par:

Anne-Marie Colpron

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Gilles Bibeau président du jury

Robert Crépeau directeur de recherche

Rémi Savard membre du jury

Mémoire accepté le: 89.07.29

Sommaire

Cette étude porte sur la classification, l'utilisation et le symbolisme des plantes dans le chamanisme d'une ethnie de l'Amazonie péruvienne: les Shipibo. En un premier temps, nous définissons le phénomène chamanique, exposant les principales théories sur le sujet, et le chamanisme tel qu'il se manifeste chez les Shipibo. Ensuite, nous décrivons notre expérience de terrain, notre mémoire se basant essentiellement sur des données recueillies dans deux communautés shipibos: San Francisco et Paoyan. Pour permettre la comparaison des données, nous avons choisi de travailler avec deux informateurs chamanes. Leur histoire de vie est exposée pour mieux comprendre leur point de vue respectif. Notre méthodologie principale a été l'observation participante: nous avons suivi les chamanes dans les diverses étapes de l'utilisation des plantes, du jardinage jusqu'à la pratique rituelle. Par une liste de questions concrètes, nous avons recueilli de l'information sur comment les plantes sont conçues et classées par chaque chamane, sur leur utilité pratique et leur symbolisme: point de vue émique des informateurs sur l'univers des plantes.

Pour situer notre cadre théorique, nous exposons les principales théories en ethnobotanique. Nous abordons ensuite les classifications shipibos des plantes, démontrant à quel point elles diffèrent des thèses universalistes de Berlin, qui réduisent les classifications autochtones aux classifications occidentales. Nous énumérons les plantes utilisées par chaque chamane, les identifions scientifiquement, les décrivons et relevons ainsi ce qui en fait des plantes propres au chamanisme. Les qualités de ces plantes sont alors opposées aux plantes considérées ordinaires. Nous allons voir à quel point les plantes sont omniprésentes dans le choix des accessoires du chamane et comment elles déterminent la diète. Tout au long de cette étude, nous soulignons l'absence de dichotomie pour les Shipibo entre les catégories propres à l'observateur occidental: nature, culture et surnature. Dans la conclusion, adoptant le point de vue d'auteurs tels que Descola et Crépeau, nous remettons en question cette catégorisation du monde qui ne semble pas être un universel en anthropologie. L'exemple des plantes dans le chamanisme démontre que le Shipibo ne se conçoit pas comme un spectateur passif, mais plutôt comme une partie intégrante de la nature: il vit et se pense à travers elle.

Table des Matières

SOMMAIRE	i
TABLE DES MATIÈRES	ii
DÉDICACE	iv
REMERCIEMENTS	v
INTRODUCTION	1
DÉVELOPPEMENT	
1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE	
1.1 Les Shipibo	3
1.2 Théories sur le chamanisme	6
1.3 Le chamanisme shipibo	13
1.4 Expérience de terrain et méthodologie	16
1.5 Histoire de vie de nos informateurs chamanes	21
1.5.1 Don Lucio de San Francisco de Yarinacocha	21
1.5.2 Don Manuel de Paoyan	23
1.6 Théories en ethnobotanique	26
1.7 L'ethnobotanique shipibo	31
2. LES RAO (PLANTES MÉDICINALES)	
2.1 Définition des <i>rao</i>	34
2.1.1 Différence entre <i>rao</i> et <i>yoshin</i>	35
2.1.2 Différence entre <i>rao</i> et <i>ibo</i>	36
2.2 Les <i>isin</i> (maladie) et <i>isinma</i> (maladie/négation) <i>rao</i>	38
2.2.1 Classification des <i>isinma rao</i>	39
2.2.1.1 <i>Isinma rao</i> pour réguler la vie sexuelle et familiale (<i>noi, pechi, tanti, tsinish</i>)	39
2.2.1.2 <i>Isinma rao</i> pour réguler la chasse et la pêche (<i>mechati, rayati</i>)	39
2.2.1.3 <i>Isinma rao</i> du chamane (<i>onanyati, merayati, yobeji</i>)	40
2.2.1.4 <i>Isinma rao</i> contre les maladies surnaturelles (<i>susto, chonteado, daño, cutipado, mal de aire, saladera, mauvais rêves</i>)	42
2.2.1.5 <i>Isinma rao</i> : le cas des <i>meramis</i>	46
2.3 <i>Rao</i> : plante à pouvoir bénéfique ou maléfique?	48

3. RAO DU CHAMANE	
3.1 Différence entre plantes hallucinogènes et plantes <i>maestras</i>	50
3.2 Étude de cas	53
3.2.1 Plantes "diétées" par nos deux informateurs (<i>ayahuasca, tabac, chacruna, lupuna, ayahuma, chonta, huairacspi</i>)	53
3.2.2 Plantes "diétées" par Don Lucio (<i>catahua, toé, ajos quiro, chiric sanago, marosa incaico, huairuro</i>)	67
3.2.3 Plantes "diétées" par Don Manuel (<i>ishpingo, pishancaspi, palo volador</i>)	72
3.2.4 Autres substances "diétées" par nos informateurs (<i>agua de Florida, talc, camphre, agua de canan, terre</i>)	74
3.3 Considérations générales sur les plantes "diétées"	76
4. CLASSIFICATIONS DES RAO	
4.1 Les analogies	77
4.2 Les animaux	79
4.3 Cultivé/sauvage	79
4.4 Doux/amer	80
4.5 Bien odorant/malodorant	80
4.6 Chaud/froid	83
4.7 Terrain haut/terrain bas	83
4.8 Masculin/féminin	84
4.9 Couleurs	84
4.10 Inca/métis/blanc	85
4.11 Concept du beau-frère	87
4.12 Nuit/jour	89
5. DIÈTE ET ACCESSOIRES DU CHAMANE	
5.1 La diète (<i>sama</i>)	90
5.2 La pipe cérémonielle (<i>cashinbo</i>)	94
5.3 Le hochet cérémoniel (<i>shacapa</i>)	94
5.4 Le flegme magique (<i>quenyon</i>)	95
5.5 Les fléchettes magiques (<i>mariri</i>)	97
5.6 Les défenses magiques (<i>arkana</i>)	99
5.7 Les chants magiques (<i>icaros</i>)	100
5.8 Les âmes des Shipibo (<i>caya quiquin</i>) et concepts de l'être Shipibo (<i>shinan, nete</i>)	103
CONCLUSION	105
APPENDICES	111
BIBLIOGRAPHIE	115

Liste des Tableaux

1. Classification botanique de Berlin.	28
2. Plantes <i>isin</i> (maladie) et <i>isinma</i> (maladie/négation) <i>rao</i> .	47
3. Plantes "diétées" par nos informateurs.	52
4. Plantes hallucinogènes "diétées" par nos informateurs.	77
5. Qualités associées aux plantes puissantes (<i>coshi</i>) et aux plantes faibles, inoffensives.	88

Liste des Figures

1. Photographie de nos hôtes et amis de la communauté de San Francisco	V
2. Carte géographique situant le groupe linguistique Pano par rapport aux autres groupes linguistiques du Pérou	4
3. Carte géographique délimitant le territoire shipibo	5
4. Carte géographique des Shipibo par rapport à certaines ethnies sud-américaines	12
5. Carte géographique des communautés Shipibo aux rives du fleuve Ucayali En rouge, les deux communautés étudiées: San Francisco et Paoyan	17
6. Carte postale de Pucallpa illustrant le chamanisme comme attrait touristique	19
7. Photographies présentant Don Lucio, chamane de la communauté de San Francisco	22
8. Photographies présentant Don Manuel, chamane de la communauté de Paoyan	24
9. Photographies des maisons de nos deux informateurs	25
10. Photographies de Don Lucio montrant les plantes <i>ayahuasca</i> et <i>chacrana</i>	55
11. Photographies de Don Manuel préparant l' <i>ayahuasca</i>	58
12. Photographies des arbres <i>catahua</i> et <i>jihui boains</i>	68
13. Photographies des plantes <i>huairuro</i> (<i>Citharexylum Ormosia</i>) et <i>toé</i> (<i>Brugmansia</i>)	71

À mes parents, qui se sont connus dans la jungle
péruvienne.



Elisa, Alberto et enfants, mes hôtes, interprètes, guides et amis sans qui cette étude n'aurait pas été possible: IRAKE amigos!

"L'illusion ethnologique est inéluctablement située entre la croyance et le savoir, puisqu'elle consiste à prétendre savoir ce que les autres croient et à croire ce qu'ils savent" (Mitrani, 1992: 146).

INTRODUCTION

"Nous avons donné la primauté à une culture qui s'élabore par opposition à la nature; nous pensons en termes de force, de combat: il faut vaincre la nature. L'avoir, chez nous, prime sur l'être" (Métraux, cité par Gheerbrant, 1988: 98). Cette citation de l'anthropologue Alfred Métraux résume l'attitude qu'adopte la culture occidentale face à la nature et souligne la manière radicalement opposée dont les sociétés amazoniennes envisagent le monde. L'homme amazonien ne se conçoit pas comme le maître de la nature, mais plutôt comme une composante de plus. Ce qui implique une relation d'identification et de profond respect pour le contexte dans lequel il est immergé (Cárdenas, 1989: 111). L'homme amazonien se sent intimement lié à la nature, non seulement au niveau matériel, dépendant en grande partie de ses ressources, mais aussi au niveau idéal: il se pense à travers elle.

Cette relation privilégiée avec la nature, et en particulier avec les plantes, a poussé Barrau (1990: 1293) à qualifier les sociétés amazoniennes de "végétalistes". Comme le souligne Chaumeil (1993: 30), la pensée indigène de l'Amazonie établit une continuité, une solidarité mystique entre les végétaux et les hommes, entre la croissance et les modes de reproduction des végétaux et des humains. Cette pensée se fonde, en partie, sur l'idée que la connaissance des choses et des êtres de ce monde n'a pas ses assises dans l'homme même, mais plutôt dans la nature végétale qui l'entoure. Il y a donc, pour reprendre l'expression de Barrau (1990: 1295), "socialisation du végétal": les plantes possèdent leurs maîtres (*dueños*) ou mères (*madres*). Ainsi peuplée d'esprits qui doivent être traités respectueusement, la flore fait l'objet de précautions et de tabous.

Plusieurs mythes amazoniens qui abondent en récits où des animaux interagissent avec des esprits ou des êtres humains, illustrent comment la source de savoir et de pouvoir (cosmologique, technologique, thérapeutique, etc.) réside dans les végétaux. Par exemple, dans un mythe shipibo, ce sont des arbres qui enseignent à l'humain comment construire un bateau, des arcs et des flèches, etc. (Urteaga, 1991: 80). Ce qui peut sembler un paradoxe pour l'observateur occidental: ce sont les plantes, la nature qui "humanisent" l'être humain, qui lui fournissent les éléments nécessaires, propres à sa spécificité. Le fait que les plantes possèdent un savoir propre transmissible aux hommes, est une notion cruciale pour la compréhension du phénomène chamanique. Surtout les plantes hallucinogènes, comme l'*ayahuasca*, qui, par les visions qu'elles procurent, sont sources d'information, de savoir. En Occident, la croyance en ses hallucinations est définie comme une psychose. En Amazonie, le phénomène est tout autre. Dans plusieurs endroits métissés de la jungle péruvienne, le chamane est dénommé *vegetalista*. Cette appellation indique qu'il est le spécialiste de l'utilisation des plantes considérées comme la source du savoir (Luna, 1991: 14).

C'est cette importance accordée aux plantes qui nous a poussé à étudier la classification, l'utilisation et le symbolisme des plantes dans le chamanisme des Shipibo. Importance qui se reflète

même jusque dans leur autodénomination: *joni*. Tel qu'indiqué dans le dictionnaire shipibo-espagnol, le terme *joni*, qui se traduit par "êtres humains", est composé des mots *jo* (*viniendo* en espagnol, "provenant") et *ni* (nature) (Loriot, Lauriault, Day, 1993: 228, 288). Dans leur propre appellation, les Shipibo incluent donc la nature. Les Shipibo croient en une interaction et une réciprocité entre l'humain et la nature. La rupture de cette relation résulterait en une catastrophe et pour eux et pour la nature environnante. L'équilibre entre "*joni*" et "*ni*" doit donc être rétabli. D'où le rôle du chamane, médiateur entre sa communauté et les esprits présents dans la nature et les plantes. D'après les Shipibo, l'humain est perméable à son environnement. En effet, les plantes jouent un rôle dans la vie des Shipibo dès leur naissance:

"Certaines herbes doivent enseigner à l'enfant comment marcher, comment parler. Elles ont aussi pour rôle de le préserver des ensorcellements. Une décoction d'écorce d'arbre doit lui donner de la force, le faire grossir et le pourvoir d'une bonne vue et d'une bonne ouïe". (Morin, 1973: 126)

Prenons l'exemple du jeune Shipibo rencontré lors de notre expérience de terrain à San Francisco de Yarínacocha. Ayant quitté sa communauté pour étudier à la capitale, Lima, il explique comment, pendant ses vacances scolaires, il retourne visiter ses parents et un chamane. Il dit revenir faible, impur, de la ville, loin de son milieu végétal. Le chamane le nettoie alors, lui donne à boire des infusions et lui fait prendre des bains d'herbes pour qu'il reprenne la force de la nature. Le jeune Shipibo revient de la ville pour se ressourcer grâce aux esprits de la nature qui distribuent la force vitale. La régulation interne et l'équilibre d'un individu dépendent donc, en quelque sorte, de son harmonie avec son environnement.

Les Shipibo occupent une des régions du monde les plus riches d'un point de vue végétal. Dans une superficie d'un hectare, 300 espèces d'arbres de plus de dix centimètres de diamètre ont été comptés (Tournon, 1991: 121). La pratique chamanique privilégie certaines plantes dans cette diversité. Afin de comprendre de quelle façon celles-ci s'organisent au sein de l'ensemble des plantes Shipibo, nous allons en explorer les classifications. Quelques notions d'ethnobotanique seront préalablement nécessaires, ainsi que la définition du chamanisme, pour bien saisir le rôle de ces plantes dans cette pratique. Ensuite, nous nous attarderons à l'utilisation des plantes dans le chamanisme. Nous explorerons alors, à travers les plantes, l'univers symbolique shipibo. Nous essayerons de lier le plus possible les divers éléments qui recourent plantes et chamanisme pour donner une vue d'ensemble du phénomène. Enfin, nous espérons démontrer que la façon occidentale d'appréhender le monde par une classification rigide en nature, culture, surnature, ne tient plus lorsqu'il s'agit d'étudier les Shipibo.

1. PRESENTATION GENERALE

1.1 LES SHIPIBO

Les Shipibo s'inscrivent dans la famille linguistique Pano¹, un des plus grands groupes linguistiques de l'Amazonie (Cárdenas, 1989: 26). Ils habitent la jungle centrale du Pérou entre le sixième et le dixième degré de latitude Sud. Ils sont répartis en 120 communautés localisées sur les rives de l'Ucayali et de ses confluent, de la ville de Contamana, au sud du département de Loreto, jusqu'à la ville de Atalaya, à la limite des départements Ucayali et Cuzco (Urteaga, 1991: 9). En tant que peuple riverain, les Shipibo, traditionnellement chasseurs-cueilleurs et horticulteurs, s'avéraient être surtout de grands pêcheurs. En 1990, la population shipibo a été évaluée à 25 000 habitants (Foller, 1990: 23). Les Shipibo doivent leur nom à un petit singe, le *shipi* (*bo* étant un suffixe qui désigne peuple). Dans les mythes, cet animal est vénéré puisqu'il est le seul qui ne s'est pas rendu aux esprits malins et qui, par son intelligence, a vaincu le mal (Urteaga, 1991: 19).

Depuis le contact avec les *conquistadores* espagnols, les Shipibo ont été soumis à trois siècles de domination. L'esclavage et la présence des missionnaires espagnols ont changé l'organisation sociale shipibo et marqué son univers symbolique (Myers, 1974: 139). Suite à l'importation de nouvelles maladies et aux travaux forcés imposés par les patrons espagnols, la population de plusieurs ethnies a diminué au point d'être absorbée par la conquête et par les mariages inter-tribaux (Eakin, 1980: 3, García, 1993: 7). Notons que l'ethnie Shipibo est habituellement dénommée Shipibo-Conibo parce qu'elle inclut plusieurs groupes ethniques, entre autres, les Conibo au sud et les Setebo au nord. Etant donné qu'il n'y a jamais eu de grandes différences linguistiques et culturelles entre les Shipibo et les Conibo, les mariages inter-tribaux ont permis de réduire davantage leur écart culturel.

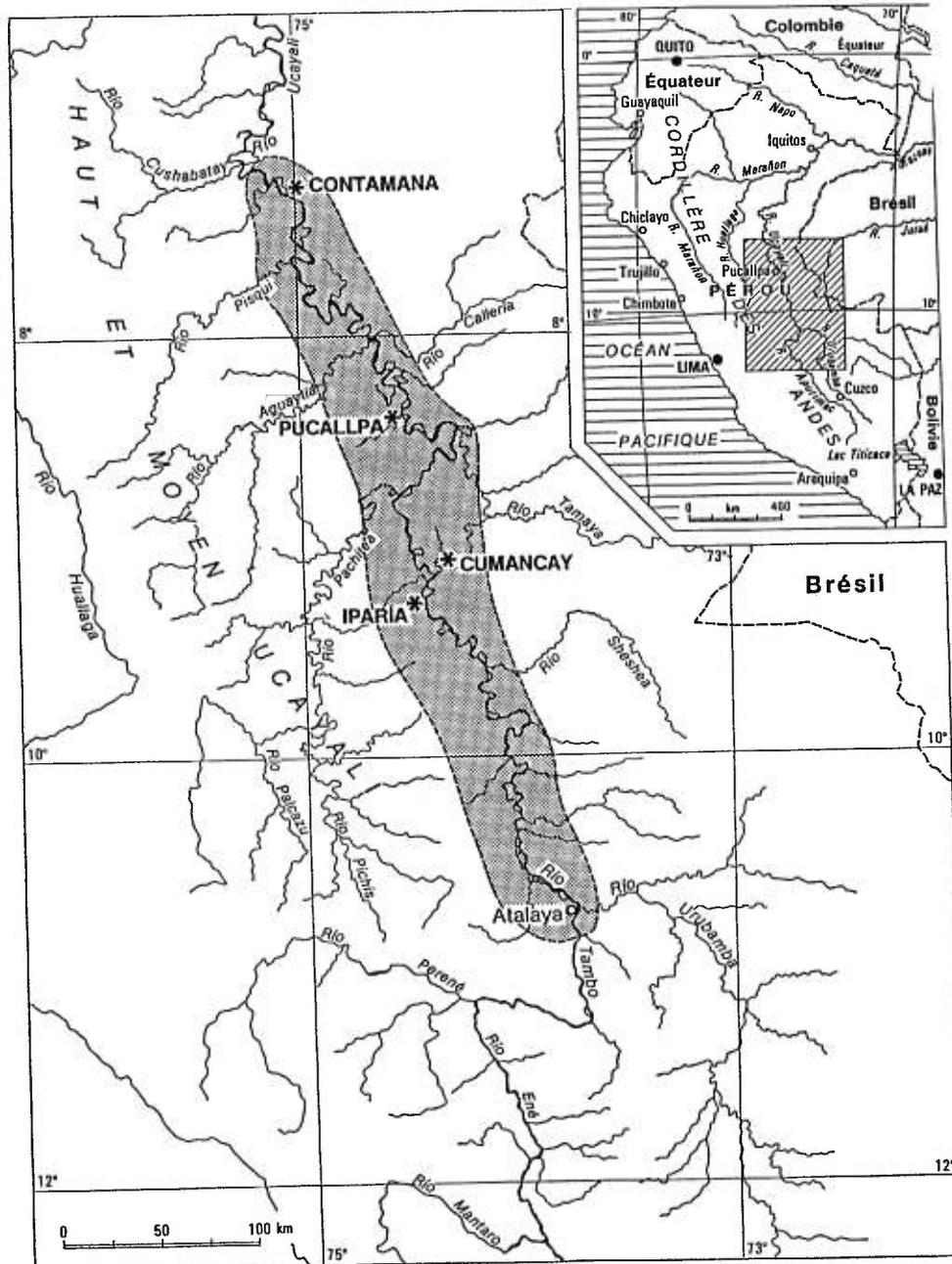
Au XXe siècle, les Shipibo ont subi l'influence la plus considérable de l'Occident avec la construction, en 1943, de la route qui relie Pucallpa- la deuxième plus grande ville de la jungle péruvienne- à Lima. Cette route, ainsi qu'une grande propagande de colonisation de la jungle dans les années 50, ont favorisé l'émigration des gens de la capitale et des Andes, déplaçant les Shipibo de leur habitat originel. Les Shipibo ont alors vu leurs territoires empiétés, exploités et ravagés. De nos jours, plusieurs communautés ne trouvent plus ni gibier ni poisson vu la surexploitation du milieu naturel. Les principales revendications des Shipibo, qui depuis les années 60 s'organisent politiquement, sont donc territoriales, comme pour l'ensemble des ethnies de l'Amazonie (Morin, 1992, Chaumeil, 1990). Les Shipibo ont accès à des écoles bilingues et à des postes médicaux. Ils subissent l'influence de plusieurs groupes missionnaires tels que les protestants, les adventistes, les évangélistes, les catholiques, religions qui coexistent avec les croyances indigènes et qui ont imprégné l'imaginaire shipibo.

¹ La famille linguistique Pano est composée d'environ 30 langues (au Pérou: capanahua, cacataibo, cashinahua, marinahua) et occupe un large territoire entre l'Amazone et la montagne bolivienne et des deux côtés de la frontière entre le Pérou et le Brésil (Cárdenas, 1989: 26-27).



Emplacement géographique du groupe linguistique Pano par rapport aux groupes linguistiques du Pérou. La rivière qui traverse le territoire Pano: l'Ucaiali. (*Somos*, revue du journal *El Comercio*, Lima, 13 février 1997).

Répartition spatiale des Shipibo



(in *L'Univers Enchanté des Indiens Shipibo*, L'Aube des Peuples, Ed. Gallimard, 1995).

1.2 THEORIES SUR LE CHAMANISME

Les théories sur le chamanisme ont évolué au rythme de l'Histoire, s'adaptant selon les observateurs du phénomène. Les premiers occidentaux à entrer en contact avec les chamanes furent les missionnaires chrétiens. Ceux-ci, désireux de répandre leur foi, virent en l'image du chamane un rival. Ils le dépeignent alors comme un serviteur du diable. La conduite du chamane et sa manipulation de l'au-delà peuvent d'ailleurs paraître extravagantes pour des gens habitués au recueillement et soumis à la bonne volonté de leur Dieu (Hamayon, 1992: 151). Les chamanes sont ensuite remarqués par les colons et les aventuriers qui lient le chamanisme à la maladie mentale: aux yeux de ces occidentaux, le chamane lors du rituel, par ses états de transe et ses comportements excentriques, se comporte comme un fou (*ibid.*). Les récits de voyage vont influencer les thèses futures qui présentent le chamane comme un psychopathe.

Le chamanisme n'est pas un phénomène religieux basé sur un texte écrit, une doctrine, un clergé ou une tradition orale épique qui préserve avec fidélité une série d'idées, ce qui le rendit insaisissable pour la sociologie des religions. Van Gennep (1903: 55), un des premiers à tenter de définir le chamanisme, ne considère pas ce phénomène comme une religion, puisqu'il ne désigne pas un ensemble de croyances. Il y voit plutôt l'existence d'une sorte d'homme. Au début du siècle, ce sont les aspects institutionnel et socioculturel qui retenaient l'attention des premiers ethnologues. Le phénomène chamanique, par son individualisme déconcertant, a donc été relégué aux approches psychologiques (Cf. Hippler, Wallace, Gillin, Boyer, Nadel, Devereux). La psychanalyse fit du chamane un "fou guéri". Ces thèses, dont certaines persistent encore de nos jours, ont fait réagir toute une série d'auteurs, dont Mitrani (1992: 144): "Il est probable que parmi ceux qui deviennent chamanes il s'en trouve qui sont des individus perturbés. Mais extrapoler de la fonction du chamane à sa psychologie équivaut à identifier le personnage à la personne".

Le chamane, comme les autres membres de son ethnie, chasse, pêche et pourvoit aux besoins de sa famille. C'est une personne parfaitement capable de fonctionner dans le quotidien. Son rôle de chamane n'en est pas un qu'il occupe à temps plein, mais plutôt occasionnellement, lorsque le besoin se présente, c'est-à-dire lorsqu'une personne malade le requiert. Son rôle est donc régi par la société (Perrin, 1987: 575). "Comme tous les acteurs, le chamane doit pouvoir déposer son "masque" puisque ce n'est qu'en le mettant qu'il peut justement jouer son rôle" (Mitrani: 1992: 144). Et ce rôle s'avère culturellement construit et ne crée pas de stigmat (Langdon, 1992: 6). Un groupe d'individus n'accepterait pas comme guérisseur un fou. "Loin d'être un individu marginal, le chamane s'avère un sujet parfaitement intégré à son groupe, en raison même de son rôle à jouer" (Mitrani, 1992: 135). L'initiation

chamanique, qui requiert un effort physique et émotionnel exceptionnels, dissuade vite les personnes inadéquates à un tel travail. Assimiler le chamane à un fou nous semble donc inacceptable.

Eliade (1992: 151) est le premier théoricien à dépasser l'approche psychanalytique du chamane vu comme un "fou guéri": il définit la pratique chamanique comme une expérience religieuse à l'état brut à laquelle on accède grâce à un ensemble de techniques extatiques et le chamane comme un spécialiste des voyages dans l'autre monde. Par contre, tout comme ses prédécesseurs, Eliade appréhende le chamane en tant qu'individu plutôt que d'envisager la pratique chamanique comme un phénomène socio-culturel global et dynamique (Langdon, 1992: 4). Selon Hamayon (1992: 63), cette réduction du phénomène chamanique au personnage du chamane est à l'origine de la conception occidentale mystique du chamanisme considéré comme un modèle de quête personnelle. D'où les Castañeda et autres. Bien entendu, la pratique chamanique contient un caractère fortement individuel, que note d'ailleurs Hamayon (*ibid.*: 73): "chaque chamane agit à sa guise selon l'inspiration du moment. Sa conduite a beau abonder en éléments stéréotypés, elle échappe à la régularité. Elle se veut personnalisée, s'adapte à l'occasion et refuse sa propre codification".

Le chamanisme se fonde donc sur une formulation personnelle d'idées religieuses. C'est une pratique qui laisse place à l'interprétation, l'inspiration qui varie d'individu en individu, et, par conséquent, qui se contredit souvent (Luna, 1991: 18). Dans cette étude, nous allons exposer comment chaque chamane choisit les plantes qu'il va "diéter", comment il conceptualise ses esprits auxiliaires selon sa propre expérience ou encore, comment il possède ses propres chants magiques. Les chamanes insistent d'ailleurs sur la qualité individuelle de leur pratique: c'est un atout de détenir des plantes, des esprits auxiliaires ou des chants inconnus puisqu'ils ne peuvent guère, de la sorte, être déjoués. En conséquence, "les chamanes ayant obtenu leur pouvoir à l'extérieur du groupe sont entourés d'un certain prestige et sont généralement considérés comme les plus puissants" (Crépeau, 1988: 104)².

S'il n'est pas en soi une religion, le chamanisme se base tout de même sur une religion collective. Le savoir chamanique a un contenu culturel et les sources de son pouvoir émergent de la culture même (Langdon, 1992: 20). Pour cela, "il faut interroger la mythologie, fondatrice de l'ordre du monde pensé, pour y décoder les assises du chamanisme" (Crépeau, 1988: 2); il faut "apprendre à connaître les esprits auxquels se réfère le chamane et les forces

² Ce qui explique les échanges chamaniques des forêts aux villes, et les formes syncrétiques du chamanisme (Cf. Chaumeil, 1988, 1992, Luna, 1991: 35, Friedberg, 1987: 236).

qui lui confèrent ses pouvoirs" (*ibid.*: 101). Le chamane fait partie d'un système social et, comme nous le verrons, assume des rôles spécifiques imposés et régularisés par la société.

Le chamanisme implique une conception particulière du monde qui doit être expliquée. Derrière la réalité tangible se cache une réalité d'un tout autre ordre: celle des forces surnaturelles. Les esprits des hommes, des plantes et des animaux vivent dans un espace multidimensionnel et peuvent fluctuer d'une dimension à l'autre (Camino, 1980: 529). Comme l'explique Perrin (1995: 30-31), il existe, pour l'être humain, trois manières d'accéder à cette autre dimension: par le rêve, par l'état qui résulte de la maladie et par l'utilisation de plantes psychoactives. Nous avons constaté, chez les Shipibo, que tout ce qui provoque un état altéré de la conscience, état dénommé *mareación* en espagnol, est considéré comme une ouverture à cet autre monde.

Le rêve est conçu comme un état apparenté à celui éprouvé lors de la consommation d'hallucinogènes: il permet à l'esprit du dormeur de voyager dans "l'autre" réalité.³ L'association du rêve aux hallucinations s'avère être un thème commun à la littérature chamanique. Chaumeil (1982a: 49) nous informe que les Yagua du nord-est péruvien utilisent le mot "rêve" et les expressions "être soûlé" ou "se transformer" pour traduire l'expérience hallucinogène. Langdon (1992: 18) nous apprend que les Toba et les Kagwahiv n'utilisent pas les hallucinogènes pour atteindre "l'autre monde" mais privilégient plutôt le rêve. Chez les Siona qu'il étudie, "*shamans control their dreams, as they do hallucinations*" (*ibid.*). Le chamane shipibo peut intervenir et même guérir à travers cette autre dimension à laquelle conduit le rêve.

Luna (1991: 64) observe que chez les chamanes métis de Pucallpa, certaines plantes enseignent à travers le rêve. Egalement, pour les Shipibo, plusieurs plantes et même certaines substances non hallucinogènes, comme l'eau de Floride, permettent le rêve et le contact avec leurs esprits. Même si un initié perd connaissance lors de la prise d'un hallucinogène, la plante continue de lui enseigner pendant ce temps (*ibid.*: 69). Puisque le rêve permet d'apprendre, il constitue, tout comme les hallucinogènes, un instrument de savoir, de prédiction (Chaumeil, 1979: 53). Par conséquent, les "bons rêveurs", ceux qui "voient" clairement à travers leurs rêves, sont aptes à la vocation de chamane. Le rêve peut donc être un signe d'élection à la fonction chamanique (Perrin, 1995: 29).

³ "*Cuando uno duerme, el alma sale y lo que uno sueña es lo que el alma está haciendo mientras el cuerpo duerme*" (Regan, 1993: 192).

Mais le commun des mortels ne sait pas contrôler ce changement d'état où l'esprit voyage. Le rêve est donc perçu comme dangereux, l'âme du rêveur pouvant s'égarer ou être volée par un esprit malveillant. Les Shipibo expliquent la maladie de deux façons: soit qu'un élément étranger a été introduit dans le corps du patient (*chonteado*), soit que l'âme s'est échappée ou a été volée par un esprit d'une autre dimension (*susto*). La maladie peut donc être une conséquence du rêve. Être fréquemment victime de telles maladies constitue la preuve d'une relation privilégiée avec l'au-delà et l'indice d'une élection chamanique (Perrin, 1995: 30-31). Ces deux états, le rêve et la maladie, peuvent être expérimentés par tous. Mais ils ont en commun de ne pas être voulus, désirés ou contrôlés.

Atteindre l'autre dimension de manière intentionnelle et manipuler les esprits est exclusif au chamane. Il y réussit par l'intermédiaire des plantes hallucinogènes. "Le chamane est, par définition, celui qui franchit les limites" (Chaumeil, 1983: 102), le médiateur entre le monde humain et le monde suprahumain. Il crée aussi un pont entre le naturel et le culturel puisqu'il possède le don de se transformer en animal et de communiquer avec les plantes et les autres forces de la nature. Ni bon ni mauvais, il travaille autant pour le bénéfice que pour la mauvaise fortune des autres. Comme le mentionne Langdon (1992: 12): "*his power derives in part from his ambiguity, since he does not fit into the mutually exclusive categories that organize the world*". L'âme du chamane quitte son corps et peut voyager intentionnellement parmi les esprits, d'où la récurrence du thème de mort initiatique, lors des premières prises d'hallucinogènes (Métraux, 1967: 86). Cette relation avec l'au-delà lui permet d'acquérir des capacités uniques, non partagées par le commun des mortels. "Dans le temps du rituel, les choses reprennent leur aspect premier à l'image de ce qu'elles sont sur la terre des grands ancêtres, dans l'autre monde" (Chaumeil, 1982b: 70). D'ailleurs, les mythes shipibos relatent qu'à l'origine de la création de l'univers, le haut et le bas n'étaient pas encore séparés. Il était alors possible pour tout Shipibo de passer d'un monde à l'autre sans efforts (Urteaga, 1991: 49). De nos jours, seul le chamane peut atteindre cette dimension mythique et franchir les limites du temps et de l'espace, de l'homme et de la nature, de la vie et de la mort.

Plus qu'un simple guérisseur inspiré, le chamane est un spécialiste dans la médiation des deux mondes: grâce à sa relation privilégiée avec le surnaturel, il sert les siens dans leurs besoins désespérés (Métraux, 1967: 96, Hultkrantz, 1985: 512). D'ailleurs, le chamanisme ne se limite pas au domaine thérapeutique. Si le rôle de guérisseur a été privilégié dans les études anthropologiques, cela s'explique par "la tendance occidentale à *médicaliser* le rôle du chamane et la pratique chamanique toute entière" (Hamayon, 1992: 153). Hultkrantz (1985: 513) précise que le terme *medecin-man* provient des premiers missionnaires jésuites français, qui se référaient aux chamanes de la Nouvelle-France par le terme "homme-médecin", leur

rôle premier étant, selon les missionnaires, de guérir les malades de façon superstitieuse. En Amérique du Sud, le même phénomène semble s'être produit, puisque la plupart de nos informateurs se disaient en espagnol "guérisseurs" (*curanderos*).⁴ Cette désignation reflète par contre une nouvelle réalité. Gebhart-Sayer (1986: 190) explique comment les chamanes shipibos, à cause de leur acculturation, se sont retirés de leurs fonctions publiques et leurs pratiques se sont réduites à des sessions thérapeutiques.

La guérison d'une personne concerne toutefois l'ensemble de la communauté: "si la maladie affecte en un premier lieu l'individu, elle touche dans un même temps l'ensemble du corps social. Tout d'abord, le malade n'est plus en mesure d'assumer son rôle social: il ne peut ni produire ni subvenir aux besoins de sa famille; il faut donc le faire pour lui, ce qui représente une charge supplémentaire pour la société" (Chaumeil, 1983: 269). Le patient n'est pas considéré de façon isolée puisque sa maladie traduit un manque d'harmonie avec son entourage. Pour le soigner, le chamane cherche donc à rétablir l'ordre entre le patient et tout son environnement. Ce qui pousse Hamayon (1992: 63) à soutenir que le chamane agit au nom de la communauté dans la mesure où "l'équilibre de chacun contribue à celui de tous" (*ibid.*, 1992: 158). Par définition, le chamane guérit une perturbation des forces spirituelles qui, par son aspect surnaturel, affecte tout le groupe. Pour atteindre un équilibre cosmique, la famille et le groupe local souhaitent donc la récupération du patient. Tous contribuent au traitement en observant les tabous, en protégeant le malade contre les influences néfastes qu'ils pourraient dégager à leur égard. Une crise personnelle (la maladie), est transformée en phénomène social, où tous, même les ancêtres, sont concernés (Foller, 1990: 117).

Traditionnellement, en tant que médiateur, le chamane réglait tous les maux causés par le monde "autre". Il intervenait et rétablissait les questions d'ordre écologique, climatique, biologique, social, etc., tout ce qui pouvait améliorer la vie et relever du domaine de la chance (Hamayon, 1992: 158). Mais, selon Hamayon (1992: 156), d'autres raisons empêchent aussi de voir le chamane comme un simple guérisseur: "plus que la diversité des fonctions, c'est leur ambivalence qui dissuade de l'interprétation exclusivement thérapeutique. Car en tous les domaines, le chamane peut aussi bien provoquer l'infortune et c'est pourquoi il est aussi redouté que jugé indispensable". Le chamane est à la fois un protecteur charismatique qui détient le savoir du monde des esprits et un personnage suspect par ses pouvoirs, par sa relation dangereuse avec l'au-delà (Brown, 1988: 102). Il guérit mais peut aussi renvoyer la maladie à l'agresseur. Il rétablit l'équilibre à tous les niveaux mais peut aussi le rompre. "*Shaman may cure as well as kill*" (Métraux, 1963: 593).

⁴Sur le terrain, nous avons rencontré quelques rares cas qui se disaient "chamanes", surtout dans les zones plus touristiques où les maîtres en la question adoptaient une attitude plus sensationnaliste.

Le rituel est thérapeutique mais aussi dangereux vu l'ambiguïté du chamane et le monde étrange avec lequel il négocie. Les Shipibo se méfient parfois du chamane, tout comme des esprits. Ils associent l'un aux autres puisque la diète que le chamane observe en fait une personne insociable, coupée du monde humain et en relation plus étroite avec celui des esprits, monde ambivalent en soi, qui inspire la peur et contre lequel les Shipibo cherchent à se défendre. Le doute plane toujours sur les véritables intentions du chamane. Dans l'article *Shamanism and Its Discontents*, Brown (1988), qui étudie une séance de guérison chez les Aguaruna de la jungle péruvienne, désire "enlever le voile de romantisme sur la session chamanique". Il met l'accent sur le point de vue incertain du participant, qui rejoint le concept d'agonisme de Foucault, relation où règne une permanente provocation qui mêle à la fois l'incitation réciproque et la lutte. Chaumeil (1988: 110) observe chez les Yagua que les infortunes sociales ou naturelles (pénurie, désastre naturel, etc.) sont souvent attribuées au chamane. Ainsi, lors de catastrophes, il devient parfois le bouc-émissaire de la communauté qui lui reproche alors de ne pas avoir exécuté ses tâches.

Cette peur de l'excès de pouvoir de la part du chamane en fait un personnage socialement contrôlé:

"Dans sa pratique quotidienne, le chamane n'est jamais totalement libre: il opère rarement seul, selon son bon vouloir; qu'il agisse pour son propre compte et le voilà délaissé par les siens, qu'il se montre trop souvent inefficace et il sera vite méprisé, qu'il dévoile sa faiblesse et ses adversaires auront tôt fait de le déposséder de ses attributs. La société est constamment derrière lui en arrière fond". (Chaumeil, 1983: 224)

Le chamane ne peut pas accéder à une situation sociale trop élevée et manipuler les forces à son seul avantage car il est aussitôt accusé de sorcellerie. Par exemple, un "chamane" s'enrichissait à vue d'oeil à San Francisco de Yarinacocha⁵ et avait été contraint de partir pour la ville Pucallpa: les gens l'évitaient, le marginalisaient. Nos informateurs chamanes habitaient des maisons simples, s'habillaient humblement, parfois même plus que les autres habitants. De telles mesures sont prises contre *la envidia*, notion répandue en Amazonie péruvienne, qui se traduit par "envie". Chaumeil (1986: 126) nous met en garde de prendre cette notion au sens littéral de jalousie ou de convoitise. Selon lui, la notion *envidia* s'articule plutôt autour du concept de stock d'énergies. La chance, la santé, la force et le succès constituent chacun un stock d'énergies finies, épuisées dès qu'elles sont utilisées (*ibid.*). Ainsi, une personne qui chasse beaucoup restreint le gibier pour les autres. Les sociétés amazoniennes ne permettent donc pas qu'un des leurs accumule trop car il devient une menace potentielle pour les autres.

⁵ Ce "chamane" s'employait essentiellement à faire des séances chamaniques très coûteuses pour les touristes.



Emplacement géographique de l'ethnie shipibo par rapport à des ethnies sud-américaines citées où nous retrouvons également le phénomène chamannique (*in Portals of Power*, p.X, modifié par l'auteur).

1.3 CHAMANISME SHIPIBO

Le mot chamane est d'origine toungouse (*saman*), ethnie de la Sibérie où le phénomène chamanique fut observé pour la première fois (Hamayon, 1992: 63). Pour désigner ce phénomène, ce terme s'est ensuite répandu sur l'ensemble de la planète, et donc en Amérique latine. Or, le chamanisme sud-américain se distingue du chamanisme sibérien, ce dernier s'avérant "plus passif, et soumis au choix des dieux et où les hallucinogènes sont absents" (Chaumeil, 1983: 315).

Le chamanisme shipibo se base sur la consommation d'hallucinogènes. L'utilisation des plantes chez les Shipibo est généralisée: tous possèdent une connaissance de base sur le nom, l'identification et l'utilisation médicinale de la plante. Les femmes, surtout les femmes âgées, ont par contre un savoir plus raffiné que les hommes non spécialisés en la matière. Ce sont elles qui guérissent les maux du foyer, de leurs époux et de leurs enfants.⁶

Les femmes âgées sont également les sages-femmes (*baquibiai* en shipibo) de la communauté. Non seulement aident-elles à mettre les enfants au monde mais elles détiennent aussi les secrets des plantes contraceptives (Foller, 1990, I.I.P., 1986, Cárdenas, 1989: 215). Les femmes utilisent la partie matérielle de la plante, sous forme de thé, de bain de vapeur, d'emplâtres, etc. (Tournon, 1987: 273) Elles ne sont pas des praticiennes à temps plein, et ne passent aucun rituel de préparation avant d'exercer leur savoir faire: c'est l'expérience et l'efficacité de leurs remèdes qui leur confèrent leur renommée.

Quand les maux persistent malgré les médecines du foyer, un *raomi* peut être consulté. *Raomi* se traduit par "herboriste", spécialiste des plantes qui confectionne ses propres recettes miracles. Don Nemesio, *raomi* réputé dans la communauté de San Francisco, a élaboré une potion à base de douze plantes, une sorte de tonique santé dans lequel chaque plante traite respectivement un mal. Le savoir du *raomi*, tout comme celui des femmes, n'a pas seulement des fins thérapeutiques. Tous deux utilisent les plantes pour la confection de "potions d'amour" dites *pusangas* en espagnol régional. Les *pusangas* servent, selon l'objectif visé, à conquérir ou éloigner un amour.

Si malgré toutes les plantes utilisées le patient ne guérit pas, il s'agit alors d'un mal non ordinaire provenant d'une autre dimension: le chamane est alors consulté. À la différence du *raomi*, le chamane n'est pas un simple guérisseur. Il n'est pas responsable du traitement de

⁶ "Las viejas (...) son las "médicas" de la comunidad. Son las que curan las heridas, irritaciones, etc., que son los accidentes más frecuentes. Conocen y aplican muchos buenos remedios, principalmente de vegetales silvestres" (Stahl, 1930: 154).

toutes les maladies. La guérison implique pour lui la manipulation de forces spirituelles: il se concentre donc essentiellement sur les maladies de cet ordre de réalité. Il possède, tout comme le *raomi*, une vaste connaissance des plantes médicinales (il est aussi un herboriste). Mais alors que les *raomi* et les femmes emploient la partie matérielle des plantes, le chamane utilise aussi leur partie spirituelle. Ce qui le distingue essentiellement des deux autres est l'utilisation de plantes hallucinogènes. À travers ces plantes, il a accès au monde "autre" et connaît ainsi les causes surnaturelles du mal. Les voyages qu'il effectue entre le naturel et le surnaturel font de lui un médiateur entre les deux mondes. Il n'est donc pas uniquement docteur.

Le chamane shipibo possède, comme principal véhicule pour voyager dans l'autre dimension, la liane *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). Il s'en sert pour entrer en contact avec les esprits des plantes de la dimension non-ordinaire, lesquels lui servent d'aides auxiliaires (Tournon, 1984: 94). Lors de la cure rituelle, ces aides sont invoquées. Le chamane les utilise et manipule à des fins, entre autres, thérapeutiques. S'il s'agit d'une maladie "normale", sans cause surnaturelle, le *raomi* s'en charge et les plantes sont uniquement utilisées de manière exotérique. L'utilisation ésotérique de la plante et la communication avec les esprits est l'exclusivité du chamane qui acquiert ce savoir par une longue initiation. L'apprentissage du chamane diffère donc de celui du *raomi*: interagissant avec une autre dimension, son cheminement est long et périlleux. Il doit affronter un ensemble d'épreuves et de restrictions qui déterminent sa vocation, nommé "la diète" (*sama*). De plus, contrairement au *raomi*, l'utilisation des plantes par le chamane est ritualisée. La prise des hallucinogènes inclut une série de chants et de gestes qui marquent le domaine du sacré (Tournon, 1987: 274).

Les plantes hallucinogènes permettent au chamane shipibo de dépasser ses limites humaines et de transcender la réalité. Elles sont consommées pour "voir" l'invisible, l'essence des êtres et des choses et celle des végétaux qui, pour les Shipibo, possèdent le savoir. Le chamane se définit comme celui qui "voit" ces "aides" sous forme dite "matérielle". Les esprits (*rao ibo*) partagent avec lui leurs connaissances: ils lui enseignent les techniques à employer lors des rituels, l'aident à diagnostiquer les maladies et à choisir les remèdes adéquats lors des cures, ils dévoilent qui est l'auteur d'un ensorcellement ou d'un vol, l'aident à chercher les objets ou les âmes perdus, etc. Le chamane n'agit donc pas seul mais conjointement aux esprits des plantes. Ces derniers fournissent les outils nécessaires à la pratique chamanique tels les chants, le flegme (*quenyon*) et les fléchettes magiques (*mariri*) et les protections sous forme de linge (*arkana*). Aussi, ils transmettront au chamane sa force mentale invisible *iravan* (Foller, 1990: 113).

L'apprenti shipibo est, la plupart du temps, suivi par un maître chamane. Ce dernier tient par contre un rôle effacé: il questionne l'initié sur ses visions et aide à les interpréter, il le guide dans la consommation d'hallucinogènes, le tranquillise devant ses peurs et ses incertitudes mais demeure en retrait face aux esprits des plantes. Nos informateurs insistent: la connaissance chamannique se transmet directement par les hallucinogènes et non par un maître humain. Un apprenti chamane qui ne supporte pas les hallucinogènes ne peut guère devenir chamane. Les plantes psychoactives, éléments clés de l'initiation, permettent de voir et d'apprendre des esprits (Foller, 1990: 123). L'apprenti incapable de "voir" ne peut point déceler la cause d'une maladie ou d'un malheur, ne parvient pas à voyager dans l'espace et le temps de la dimension autre et n'acquiert donc aucun des accessoires essentiels à sa pratique.

Les Shipibo distinguent certains types de chamanes: *onanya*, littéralement "celui qui sait" et qui, à son stade le plus avancé, devient *meraya* c'est-à-dire, "celui qui trouve" (Tournon, 1987: 274).⁷ Plus que deux types de chamanes, ces termes distinguent les différents stades de pouvoir de ceux-ci. Nos informateurs concordent dans leurs définitions de *onanya* et de *meraya*. L'*onanya* guérit par le pouvoir des plantes. Le *meraya*, lui, possède un savoir plus développé et certains pouvoirs spéciaux, qui lui permettent, entre autres, de se transformer en animal, de disparaître sous les moustiquaires ou de se promener sous l'eau pendant plusieurs jours sans respirer. Il contacte les *chaiconi* (littéralement: beau-frère/ anguille), êtres des forêts qui ne se présentent jamais aux êtres humains ordinaires. Le *meraya* détient une longévité exceptionnelle, jusqu'à 90 à 100 ans. Sa diète est plus stricte: il évite la vie sociale et s'isole souvent dans la forêt (*monte*) où il prend contact avec les esprits des plantes et des animaux. Sa maison est d'ailleurs cachée, entourée de palmiers, et s'il fréquente des humains, ces derniers doivent se laver et cacher leurs enfants à cause des "airs" puissants et pathogènes qu'il dégage (*nihue coshi*). Le *meraya* possède un esprit (*caya*) tellement puissant qu'il n'a plus besoin de boire l'*ayahuasca* lors du rituel (Balzano, 1978: 186). Il entretient une relation privilégiée avec le monde des esprits. Il est suffisamment maître dans le perfectionnement pour atteindre un état de transe sans hallucinogènes.⁸ Ce chamane puissant n'existant plus de nos jours, tous les Shipibo consultés entourent le personnage du *meraya* d'une aura de mystère. Cette disparition s'explique par l'incapacité de la nouvelle génération de chamanes de suivre la diète et les restrictions qui permettent de passer du stade d'*onanya* à celui de *meraya*. Le titre de *meraya* ne doit pas seulement être acquis mais doit aussi être conservé grâce à un mode de vie très strict et ascétique.

⁷ *Merati* veut dire "voir" dans le contexte chamannique, sorte de clairvoyance, et *oniti* "voir ordinaire" (Bertrand, 1986: 96).

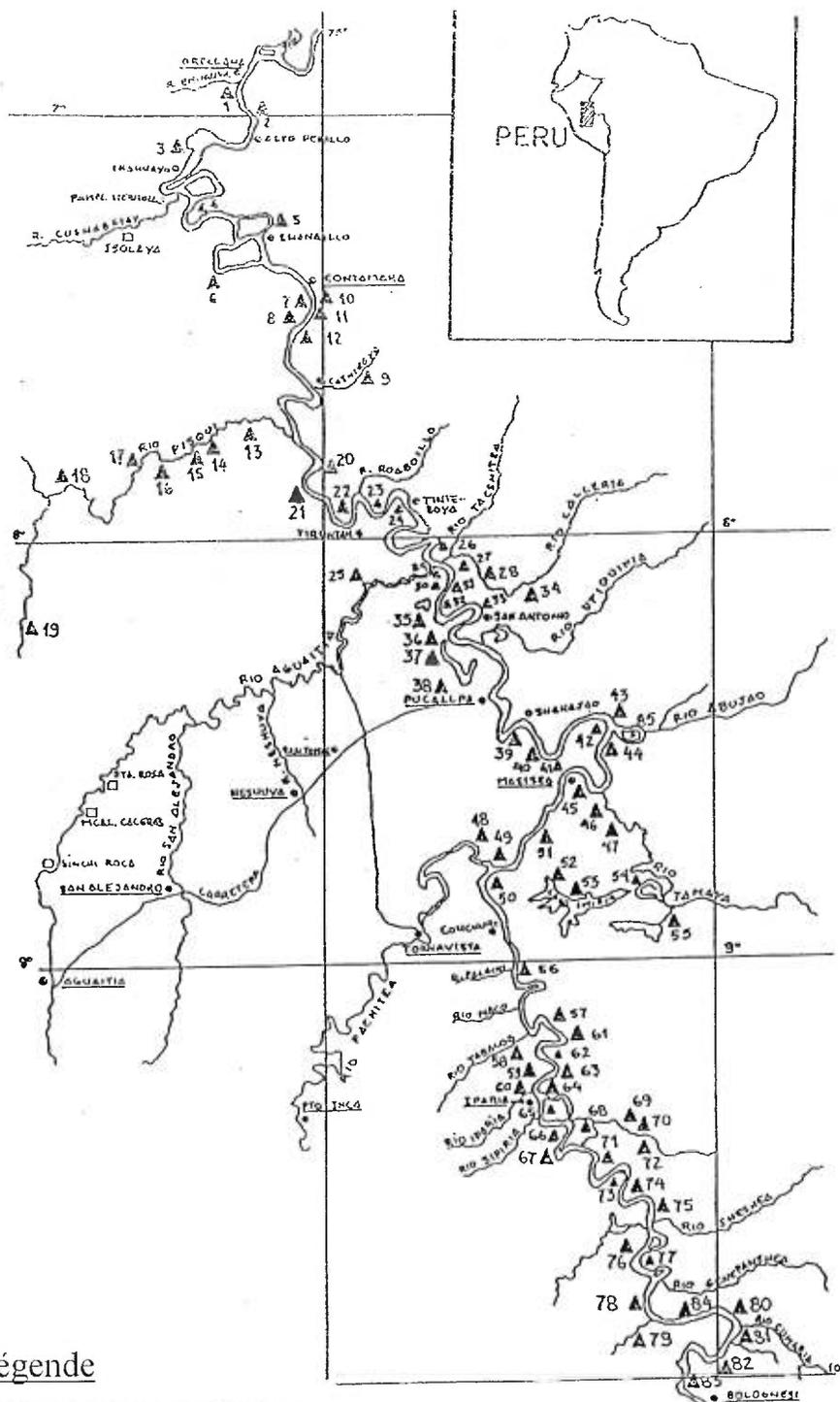
⁸ Chaumeil (1982b: 57) retrouve le même phénomène chez les Yagua: une fois le savoir acquis par l'expérience initiatique, les hallucinogènes perdent ensuite leur importance. Les chamanes plus expérimentés, plus âgés en réduisent donc la consommation.

Nous retrouvons chez les Shipibo une troisième catégorie de chamane: le *yobe*. La plupart du temps, les ouvrages anthropologiques le définissent comme un sorcier (Cárdenas, 1989: 175, Morin, 1973: 151). Balzano (1978: 186) explique d'ailleurs comment ce sorcier (*brujo*) provoque la maladie et la mort. La plupart des Shipibo traduisent aussi *yobe* comme sorcier nuisible (en espagnol *brujo dañino, shitanero*). Or, Guillermo Arévalo (1986: 153), chamane shipibo, et Tournon (1991: 181) le définissent comme le chamane de la plus haute catégorie, expert en l'extraction de "fléchettes magiques" (armes du sorcier, éléments pathogènes qui pénètrent le corps de la victime). Nous avons vu précédemment comment le chamanisme se définit par son ambivalence. En effet, pour guérir le chamane doit aussi pouvoir attaquer. Puisqu'il détient le savoir de l'extraction des "fléchettes", le *yobe* sait aussi comment les envoyer. Selon Don Manuel (avril 1997), un de nos informateur chamane, le *meraya* est à la fois un peu *yobe* puisqu'il doit savoir se défendre.

Comme nous allons l'illustrer par la suite, la "bonté" ou la "méchanceté" du chamane varient selon le contexte et selon les critères de parenté et de localité. Les titres d'*onanya* ou de *yobe* semblent donc être circonstanciels: un proche parent considérera le chamane *onanya* tandis qu'un voisin qui s'en méfie le qualifiera de *yobe*. La différence et l'éloignement sont craints par le commun des Shipibo, mais semblent, par contre, convoités par les chamanes. Le chamane shipibo est en quête de savoir exotique pour être en mesure de déjouer ses rivaux. La plupart de nos informateurs échangeaient donc avec des chamanes métis ou des chamanes de communautés et même d'ethnies différentes. Un réseau d'échanges chamaniques semble s'être installé dans tous le nord-est de la jungle péruvienne. Si nous avons souvent recours aux écrits de Chaumeil, (qui a étudié les Yagua), ou de Luna, (qui se concentre sur les chamanes métis de la jungle péruvienne), c'est parce que plusieurs aspects de ces pratiques chamaniques semblent partagés.

1.4 EXPERIENCE DE TERRAIN ET METHODOLOGIE

Une bourse d'études accordée par l'Organisation des Etats Américains nous a permis de résider pendant un an à Lima, au Pérou, et de nous rendre à quatre reprises sur le lieu de nos recherches. Notre premier voyage a eu lieu en juin 1996 à San Francisco, communauté shipibo d'environ mille habitants, qui se trouve sur les rives du lac Yarina, à une heure et demie en *pequepeque* (petit bateau à moteur) de Pucallpa. La facilité d'accès à San Francisco constituait un avantage pour nous mais comportait aussi des inconvénients telle l'abondance de touristes. Notre premier contact avec un chamane s'est effectué d'ailleurs malgré nous, Don Martin se précipitant en notre direction, criant "*ayahuasca*", voulant nous vendre à prix fort élevé (50\$ U.S.) un voyage extatique. Nous sommes dès lors associés aux étrangers qui paient des montants importants pour la recherche d'émotions fortes.



Légende

▲ Communautés shipibos

1 SHETEVO	22 PORVENIR	44 PTO. CONSUELO	64 N. NAZARETH
2 CANCHAHUAYA	23 ALFONSO OGARTE	45 NUEVO CEYLAN	65 AMAQUIRIA
3 SANTA ROSA DE	24 NUEVO LORETO	46 SAN RAFAEL	66 COLONIA DEL CACO
PIRACOCHA	25 SHAMBO	47 PREFERIDO	67 CACOMACAYA
4 PTO. ADELINA	26 NOEVO BAPOSOA	48 DOS UNIDOS	70 CURIACA
5 N. OLAYA	27 FLOER NAICIENTE	49 VISTA ALEGRE	71 SAN LUIS DE
6 SUAYA	28 PATRIA NUEVA	60 FLOR DE UCAYALI	CONTAMANILLO
7 LIBERTADOR	29 PANAILLO	51 SANTA ROSA	72 PUEBLO NUEVO
8 TIPISHEA	30 FLOR UCAYALINA	DINAMARCA	DEL CACO
9 SAN PABLO DE	31 PUERTO AURORA	52 NUEVO LORETO	73 N. SAN JUAN
SINGUYA	32 SAN LORENZO	53 CAIMITO	RUNOYA
10 CUSHUSCAYA	33 SANTA LUCIA	54 JUNIN PABLO	74 N. JERUSALEN
11 CANAAN	34 CALLERIA	55 N. YARINA	75 FATIMA
12 SUCRE	35 PUERTO FIRMEZA	56 N. HUAIPIA	76 SEMPAYA
13 SANTA ROSA	36 SANTA CLARA	57 N. SAMARIA	77 9 DE OCTUBRE
IRASOLA	37 SAN FRANCISCO	58 SAN LUIS	78 FERNANDO STALH
14 TUPAC AMARU	38 SANTA TERESITA	59 VISTA ALEGRE	80 N. FENICIA
15 VENCEDOR	39 NUEVO ORIENTE	60 N. PERU	81 TUPAC AMARU
16 CARASHMANAN	40 LIMON GENA	61 PTO. BRAU	82 SANTA CLARA
17 MANCO CAPAC	41 SANTA ISABEL DE	62 ROYA	83 BETIJUJ
18 N. EDEN	42 BAGJAHISHO	63 PTO. BELEN	84 SHAHUAYA
19 RO BOYA	43 BETEL	64 UTUCURO	85 SANTA ROSITA
20 PAOYAN	43 NUEVA OSTANIA	65 DOS DE MAYO	

Les communautés shipibos sur les rives de l'Ucayali. En rouge: Paoyan et San Francisco.

(in *Los Unanya y su Mundo*, p.24, modifié par l'auteur).

Durant ces trois semaines de ce premier voyage (juin 1996), notre but était de choisir nos informateurs. Nous avons alors été confrontés à la différence entre notre image idéale du chamane et ce que nous trouvions en fait sur le terrain. Nous désirions travailler avec deux chamanes pour avoir une possibilité de comparaison. Nous étions arrivés à San Francisco avec un nom en tête, Don Mateo, cousin germain de Guillermo Arévalo. Ce dernier s'avère être un chamane shipibo fort connu. En effet, il a décidé d'étudier sa propre ethnie et a publié certains livres à ce sujet (voir la bibliographie, p.115). Nous avons effectué une entrevue à Pucallpa avec Don Guillermo qui nous référa à son cousin, Don Mateo, chamane qui avait déjà travaillé avec des anthropologues. En fait, Don Mateo nous semblait avoir des réponses toutes faites à nos questions et son information coûtait très cher. De plus, il était pris par ses "*ayahuasca tours*", sorte de "voyages initiatiques" dans lesquels des touristes sont préparés en quelques jours pour boire la fameuse plante. Nous avons cru être en présence d'un charlatan, surtout après l'avoir vu exhibé sur une carte postale à Pucallpa (voir photo p.19). Le phénomène semble, par contre, plus complexe. Ce chamane est aussi consulté par plusieurs Shipibo de sa communauté. Pour certains, son interaction avec les touristes le rend prestigieux, pour d'autres, louche et mauvais. Ce jeune chamane semble s'adapter selon les croyances de l'audience et profite des sources intéressantes de revenus que lui fournissent les étrangers. Ce qui ne l'empêche pourtant pas d'être sincère dans sa pratique avec les siens. Ses relations avec les étrangers l'ont mené à adopter une vision des choses métissée: il inclut dans sa pratique des conceptions mystiques occidentales et orientales. Nous recherchions la spécificité du chamanisme shipibo, nous avons donc opté pour un autre informateur.

Elisa, Alberto et leurs enfants, famille d'artisans shipibos qui nous ont hébergés lors de tous nos voyages, sont rapidement devenus des amis. Selon Alberto, parmi la vingtaine de shipibos qui se disent "chamanes" à San Francisco, il n'y en a que deux qui le sont vraiment: son père, Don Roberto et un oncle paternel, Don Ricardo. Au cours de notre séjour, nous avons appris par des tiers que Don Roberto n'était qu'un apprenti chamane (depuis trois ans, il diète avec un chamane métis de Pucallpa) et que Don Ricardo devait son prestige aux séances effectuées dans la ville pour les Shipibo résidant à Pucallpa. Elisa, par contre, considérait son oncle maternel, Don Lucio, comme un chamane très réputé. Nous avons alors réalisé combien la notion de "bon chamane", liée à la parenté, s'avère être relative. Don Lucio correspondait davantage à notre idéal de chamane. Avec un peu de recul, nous constatons à quel point notre choix s'est fixé en fonction d'attentes: nous croyions en un informateur qui devait refléter avec fidélité une société originale, en fait que fantasme d'anthropologue. Ces trois semaines passées avec différents chamanes, où nous avons conversé et assisté à des séances de prise d'*ayahuasca*, nous ont été fort utiles: elles nous ont donné un aperçu d'ensemble, surtout du devenir du chamanisme, qui loin de disparaître, semble plutôt en processus de mutation.



Le chamanisme comme attrait touristique: carte postale achetée à Pucallpa. Des peintures de Pablo Amaringo illustrant les visions de l'*ayahuasca* sont combinées à une photographie de Mateo Arévalo, "chamane" shipibo qui travaille surtout avec les touristes. (Juin 1996)

Lors des deuxième (septembre 1996) et troisième (fin novembre à mi-décembre 1996) voyages, d'environ trois semaines chacun, nous nous sommes donc concentrés sur la vie et les pratiques chamaniques de Don Lucio. Loger chez ses voisins nous a permis d'observer ses activités quotidiennes. De plus, nous le visitions quelques heures par jour. Don Lucio parlait moyennement l'espagnol. Lors des premières entrevues, nous préparions la veille un certain nombre de questions, nous guidant sur nos lectures, et ensuite, par les points obscurs qui découlaient de nos conversations. Don Lucio, peu bavard, préférait nous montrer les arbres et les plantes propres à sa pratique. Il nous invitait à assister à leur cueillette, à la préparation de l'*ayahuasca* et aux séances de guérison. Il nous a aussi permis d'enregistrer des chants chamaniques. Notre principale méthode de terrain était l'observation participante: nous suivions ses occupations et prenions des notes sur un calepin, des photographies (surtout des plantes) et enregistrions les conversations. Malgré que nous lui ayons expliqué le but de notre séjour, Don Lucio (novembre 1996) justifiait tant d'intérêt de notre part par le désir d'apprendre des plantes, de devenir chamane, et lorsque nous posions trop de questions, il répondait: "prend la *soga* (*ayahuasca*), elle te donnera réponse à tout".

Lors de notre quatrième voyage (mars à fin avril 1997), nous n'avons pas trouvé un autre informateur avec qui nous nous sentions à l'aise dans la communauté. Alberto nous a alors proposé de nous rendre à Paoyan, communauté qui se trouve à 16 heures en *pequepeque* (petit bateau à moteur) de San Francisco, où habite un oncle paternel chamane, Don Benjamin. Alberto, Elisa et leur plus jeune enfant nous ont donc accompagnés jusqu'à cette communauté, où nous avons été accueillis par la belle-famille du frère d'Alberto. Paoyan habité par environ 1600 Shipibo, est pourvu d'une école, d'un poste médical et d'une radio pour communiquer avec les centres urbains. Il se trouve à six heures en *pequepeque* de Contamana, grande ville de la jungle. Son mode de vie s'apparente énormément à celui de San Francisco moins le tourisme. Le chamane que nous visitons, Don Benjamin, détenait son savoir grâce à son frère aîné, autrefois *meraya*, stade élevé chez les chamanes shipibos. Nous avons donc choisi de travailler avec ce frère, Don Manuel, ce qui, selon Alberto, aurait fâché Don Benjamin. Don Manuel parlait très peu l'espagnol, nous avons donc besoin d'un interprète et Alberto s'y est dévoué avec plaisir. Cela a permis à Don Manuel de parler davantage et d'explicitier, mais certains termes connus par la littérature anthropologique semblaient trahis par la traduction. Nos lectures nous ont permis de nous attarder sur certains concepts et de les développer avec notre informateur.

Don Manuel s'avéra un excellent informateur, sa principale qualité étant un manque absolu de méfiance. Il répondait à nos questions avec beaucoup de détails et de précisions. Il nous a permis de comprendre comment les plantes sont conçues et classées. Alors que Don

Lucio nous a davantage informés sur l'utilisation pratique des plantes (il nous invitait à observer les différentes étapes de leur utilisation), Don Manuel nous a fait plonger dans leur univers symbolique, explicitant leur dimension cachée, nous exposant sa cosmologie, etc. Nous sommes restés trois semaines avec Don Manuel, assistant à la préparation de l'*ayahuasca*, aux rituels de guérison (dont un en duo avec son frère Benjamin), nous avons enregistré plusieurs chants, etc. Malheureusement, la difficulté d'accès à Paoyan ne nous a pas permis d'y retourner.

L'information recueillie auprès des deux chamanes nous a permis d'élaborer une liste comparative des plantes utilisées dans leurs pratiques. Suite au travail de terrain, nous nous sommes davantage informés par la littérature botanique sur chaque plante (propriétés, utilité pratique, etc.). L'identification scientifique des plantes s'est effectuée grâce à plusieurs écrits, entre autres celui d'Arévalo (1994), qui nous a fourni les noms shipibo, espagnol et scientifique d'une même plante, et ceux de Soukup (1970) et de Villarejo (1988), qui nous ont renseigné sur les noms vulgaires et scientifiques des plantes. Sur le terrain, une plante était parfois nommée en espagnol, parfois en shipibo, parfois dans les deux langues, ce qui, par moments, nous a confondu, pensant qu'il s'agissait de deux plantes distinctes. Pour éviter ce genre de confusion, nous avons décidé de préciser autant que possible le nom shipibo, espagnol et scientifique d'une même plante. Pour avoir un plus grand éventail d'informations, tout au long de l'étude, nous exposerons en premier lieu l'information recueillie dans la littérature anthropologique et ensuite ce que nous avons pu observer sur le terrain.

1.5 HISTOIRE DE VIE DE NOS DEUX INFORMATEURS

1.5.1 Don Lucio de San Francisco de Yarinacocha

Don Lucio est né à San Francisco de Yarinacocha. Toute sa famille provient de ce village. Il dit avoir 56 ans. Son nom shipibo est *Sanquenihue*: *sanque* se traduit par "bel ouvrage harmonieux", et *nihue* par "air, vent". Don Lucio est analphabète: il n'a jamais fréquenté l'école. Voilà 14 ans que sa femme est décédée. Depuis, il ne s'est point remarié et s'investit plutôt dans l'apprentissage chamanique. Il habite avec sa fille et son gendre. Son fils, instituteur à l'école de la communauté, vit à ses côtés. Don Lucio ne mentionne pas d'autres proches parents: selon ses dires, ils sont tous morts. Son père était *onanya* (chamane), lui se dit un peu *onanya* et affirme que les *meraya* (chamanes au stade le plus élevé) n'existent plus. Son père le guida un peu dans son cheminement, mais c'est un arbre, l'*inoashatan* (*Couroupita Amazonica*) qu'il désigne comme son vrai maître. À la question "comment avez-vous décidé de devenir chamane?", il nous répond: "c'était dans ma nature, je suis né comme ça" (septembre 1996).



**Don Lucio
de
San Francisco**

(Septembre 1996)



Don Lucio nie adhérer à une religion et croit seulement "dans le pouvoir du Seigneur". Or, ses croyances semblent parfois imprégnées de protestantisme. Ainsi, lors des séances chamaniques, contrairement aux autres chamanes observés, il ne fume ni cigarettes locales (*mapacho*), ni pipe cérémonielle (*cashimbo*) et fait plutôt fumer ses patients ou un familier du patient. Il explique: depuis quelques années, il a renoncé au tabac puisque Jésus, quand il guérissait, ne fumait pas.

Don Lucio a commencé son initiation à l'âge de 16 ans et les séances de guérison à 24 ans. Voilà 30 ans qu'il pratique comme chamane. Mais son apprentissage se poursuit: toutes les plantes peuvent lui enseigner quelque chose et pour chaque nouvelle plante qu'il "diète", il doit allouer une année. Il compare son cheminement à l'apprentissage scolaire: plus longtemps on s'y acharne, plus on apprend et plus on grimpe les échelons. Il critique ouvertement les chamanes qui disent tout savoir puisque, selon lui, on ne peut jamais tout apprendre. En fait, les chamanes ne détiennent qu'une partie du "savoir".

1.5.2 Don Manuel de Paoyan

Don Manuel est né dans le haut Ucayali, dans la communauté de Sipuria. Son nom shipibo, *Isconihue*, signifie *paucar*, oiseau intelligent capable d'imiter les bruits de la jungle, et *nihue*, vent. Il dit avoir 66 ans. Voilà environ 30 ans qu'il habite Paoyan où il s'est installé, avec ses quatre frères, afin que leurs enfants profitent de l'école. Don Manuel n'est jamais allé à l'école et est analphabète. Il est marié, vit toujours avec sa femme et ses quatre enfants, trois filles et un fils. Il descend d'une longue tradition chamanique, ses grands-parents paternels et maternels ainsi que son père ayant été chamanes. Il s'estime toutefois évangéliste: sa cosmologie est empreinte de certaines notions bibliques. De ses quatre frères, aussi "chamanes évangélistes", il est l'aîné et le plus respecté. Don Manuel est d'ailleurs le seul à "diéter" des arbres et à traiter les cas de personnes atteintes avec des "fléchettes magiques" (*chonteado*). Son jeune frère, Don Benjamin a appris un peu du *chonteado* mais a dû abandonner. Pour reprendre son expression, "sa religion lui a fait tout cracher" (les "fléchettes" qu'il avait accumulés) (avril 1997). Don Benjamin soigne dorénavant avec l'*ayahuasca* et la bible. La religion évangéliste prohibant l'usage de l'*ayahuasca*, un des frères a cessé d'en boire. Cette famille se situe donc entre le savoir ancestral et la religion évangéliste.

Don Manuel débuta la diète à l'âge de 12 ans, avec comme maître son grand-père paternel, grand *meraya*. Il nous confie que son désir d'apprendre provient de ce grand-père qu'il observait et admirait (avril 1997). Il est donc devenu chamane par décision. Don Manuel a "diété" pendant huit ans, les deux premières années de manière ininterrompue, les différents arbres que nous allons étudier.



Don Manuel
de
Paoyan

(Avril 1997)

Allumant
un
mapacho...





Maison de Don Manuel à Paoyan. (Avril 1997)

À droite, maison de Don Lucio à San Francisco de Yarinacocha (à gauche: maison de son fils).
(Novembre 1996)



Don Manuel débute la pratique chamanique à 18 ans, les premières fois sous la tutelle de son grand-père. Autrefois *meraya* (stade le plus avancé des chamanes shipibos), il a perdu ses pouvoirs. Il explique que posséder un tel titre se compare à suivre une religion puisque l'on doit éviter les choses mauvaises, comme convoiter les femmes ou se fâcher. Or, il s'est battu au *huichate*⁹ pour une femme, allant ainsi à l'encontre de la "diète" (*cruzo la dieta*). Il dut donc recommencer son apprentissage à zéro et, de nos jours, s'identifie comme *onanya*. Don Manuel diète et jeûne trois fois par semaine pour que, lorsqu'il traite ses patients, la nourriture ne les affecte pas (*no les choque*) mais aussi pour poursuivre son apprentissage. Tout comme Don Lucio, Don Manuel croit que le processus d'apprentissage ne cesse jamais.

Nous allons étudier les plantes "diétées" par ces deux informateurs shipibos. Auparavant, il nous semble essentiel de survoler certaines notions d'ethnobotanique.

1.6 THEORIES EN ETHNOBOTANIQUE

L'histoire de l'ethnobotanique illustre de façon intéressante l'évolution de la conception de "l'autre" en anthropologie. Au début du siècle, la pensée indigène était évaluée par rapport aux structures sociales. Elle était donc, par conséquent, considérée peu évoluée. L'ethnobotanique se limitait alors à cataloguer les plantes selon l'usage qu'en faisait la société étudiée, les identifiant selon la nomenclature de Linné. Mauss et Durkheim (1901-1902) dans *De quelques formes primitives de classification* soutiennent d'ailleurs que le "savoir subjectif des primitifs serait soumis aux contingences de l'affectivité" (Mauss et Durkheim cités par Crépeau, 1996). Cette "attitude sentimentale" (Mauss et Durkheim, 1901-1902) restreint donc la pertinence scientifique. Le faible corpus théorique s'intéressait donc à l'utilisation des plantes et non à la classification puisque, comme le soulève Lévi-Strauss:

" (...) les préjugés fondés sur la simplicité et la grossièreté primitives avaient, dans beaucoup de cas, détourné les ethnologues de s'informer sur des systèmes de classification conscients, complexes et cohérents, dont l'existence leur eût semblé incompatible avec un très bas niveau économique et technique, d'où ils concluaient trop hâtivement à un niveau intellectuel équivalent." (Lévi-Strauss, 1962: 56)

La Pensée Sauvage, de Claude Lévi-Strauss (1962), va initier une nouvelle manière d'envisager les classifications autochtones. En réaction aux thèses fonctionnalistes, qui placent les raisons utilitaires à la base du savoir indigène, Lévi-Strauss cite, au début de ce livre, toute une série d'exemples de classifications qui n'offrent aucun intérêt pratique. L'auteur en arrive donc à une thèse opposée: le désir intellectuel de comprendre le monde serait la source première de telles classifications.

⁹ Couteau cérémoniel qui sert à faire une entaille profonde et ainsi une cicatrice visible sur la tête de l'adversaire. Traditionnellement utilisé dans les duels amoureux.

Selon lui,

" (...) les espèces animales et végétales ne sont pas connues pour autant qu'elles sont utiles, elles sont décrétées utiles ou intéressantes parce qu'elles sont d'abord connues. On objectera qu'une telle science ne peut-être guère efficace sur le plan pratique. Mais, précisément, son premier objet n'est pas d'ordre pratique. Elle répond à des exigences intellectuelles, avant ou au lieu de satisfaire à des besoins."
(Lévi-Strauss, 1962: 21)

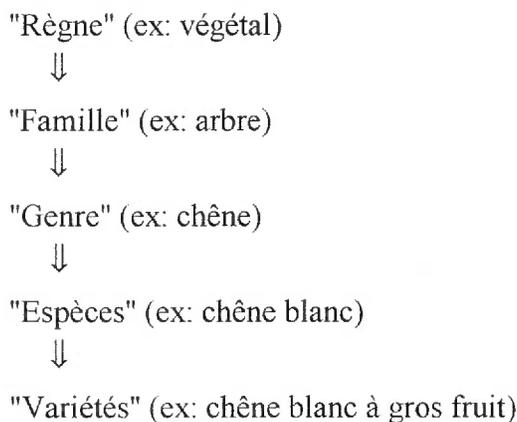
Lévi-Strauss considère les méthodes d'observation et la démarche intellectuelle des autochtones comparables à celle des sciences modernes, "l'exigence d'ordre" leur étant commun. Il élabore une théorie universaliste: les principes de classification sont les mêmes partout et seule la forme varie.

Dans les années 1960, un revirement complet des études en ethnobotanique est ainsi effectué: de l'approche pratique et peu théorisée s'ensuit l'étude des classifications et la recherche d'un corpus comparatif, le tout dans le but de démontrer la présence d'universaux dans l'activité cognitive. Une nouvelle obsession est née: la ressemblance entre les systèmes de classification scientifiques et autochtones. Dans cette lignée universaliste se situe toute une série d'auteurs. Entre autres Conklin (1955), un des pionniers de l'étude des classifications indigènes. Ce chercheur relativise par contre l'universalisme des systèmes cognitifs. Se basant sur les théories linguistiques de Sapir et Whorf, il tient compte de l'influence de la langue sur les classifications, la structure d'une série lexicale affectant la perception du monde. Donnant comme exemple la classification des couleurs dans la société Hanunoo, il montre comment une langue différente entraîne une catégorisation autre que la notre. Ainsi, posséder un seul terme pour désigner le rouge ou, au contraire, identifier ses différentes nuances par de multiples termes modifie la réception sensorielle et, en dernier lieu, la catégorisation perceptuelle. Conklin soutient donc que, par l'influence de la langue, les cultures variées tracent des frontières de classification à des niveaux différents.

Brent Berlin, plus catégorique que Conklin, adopte la position universaliste de plein fouet. Il considère que "*while individual societies may differ considerably in their conceptualization of plants and animals, there are a number of striking regular structural principles of folk biological classification which are quite general*" (Berlin, 1973: 214). Cet auteur utilise de façon abusive les postulats de Lévi-Strauss de la primauté de la pensée sur l'action et s'acharne à démontrer comment un grand nombre de plantes n'ont aucune utilité pratique dans la société Tzeltal. Selon les botanistes, la classification comprend trois aspects différents: la nomenclature (système de noms), la taxonomie (structure hiérarchique des catégories) et l'identification (le rapport entre le nom et le contexte matériel). L'étude de la taxonomie retient davantage l'attention de Berlin. Il érige d'ailleurs une théorie avec cinq

catégories majeures, structure rigide de classification inspirée des systèmes taxinomiques scientifiques. La première, la plus inclusive, est nommée *unique beginner* et correspond aux règnes (animal, végétal, etc.) de Linné. Il considère comme un fait courant que le taxon "règne" ne soit pas nommé. Ensuite, par ordre d'inclusion décroissante, vient *life form*, traduit par Beaucage (1987: 18) comme "famille". Selon Berlin, il existerait un nombre restreint de grandes "familles" universelles: arbre, herbe, liane, etc., pouvant aller jusqu'à dix. Suit le *genus*, le "genre" (ex: chêne), considéré par l'auteur comme l'élément central de toute la structure taxinomique, étant le taxon le plus nommé et pris en compte (environ 500 éléments), le plus frappant et le premier appris par les enfants. Ensuite viennent les "espèces", *species* (ex: chêne blanc), moins nombreuses et souvent présentées par "paires contrastées", *contrast sets* (catégorie de taxons qui sont immédiatement inclus dans un taxon supérieur identique, par exemple: fève de lima, fève rouge, fève noire sont tous inclus dans le taxon fève (Berlin, 1973: 240)). Enfin une infime minorité d'espèces se subdivise en "variétés", *variety* (chêne blanc à gros fruits). Ce modèle à catégories hiérarchiques mutuellement exclusives semble une transposition flagrante de la classification linnéenne sur celle des autochtones.

TABLEAU 1. CLASSIFICATION BOTANIQUE DE BERLIN



Berlin donne aussi un ordre d'apparition d'évolution temporelle à chacun des taxons: le "genre" est le premier, vient ensuite "la famille" et "l'espèce", puis "la variété" et en dernier lieu le "règne". Il arrive à considérer que l'on peut attribuer à chaque société, à partir de leurs nomenclatures botaniques respectives, une place dans une évolution conçue comme linéaire, ce que Claudine Friedberg (1974: 314) critique, y voyant une nouvelle forme d'évolutionnisme. Cecil Brown a lui aussi formulé des hypothèses d'ordre d'apparition des catégories universelles de classification. Ces auteurs ont le mérite de vouloir théoriser les classifications indigènes dans le but d'une analyse comparatiste. Mais, dans leur obsession de trouver des similitudes, ils ont délaissé la spécificité et en sont venu, au lieu de comparer, à

généraliser des principes scientifiques occidentaux. Ils ont ainsi créé des modèles trop rigides, et sont même arrivés à des concepts évolutionnistes invalides en anthropologie. De plus, en désirant montrer l'indépendance de la connaissance sur l'utilité pratique, ils ont isolé les classifications du contexte dans lequel elles s'élaborent.

Une série d'auteurs ont, à leur tour, critiqué ces théories qui se concentrent sur l'activité cognitive sans considérer l'insertion pratique dans la société. Ainsi, Eugene Hunn accepte le postulat de Lévi-Strauss selon lequel la connaissance observe toujours une certaine autonomie face à la pratique. Il illustre ce constat par l'exemple de la société Tzeltal où des plantes considérées comme inutiles sont, malgré tout, repérées et nommées. Il soulève par contre l'importance de tout l'aspect utilitaire des plantes puisque la science indigène est, la plupart du temps, une science appliquée et rarement purement théorique (Hunn, 1982: 839). Hunn ne croit pas que les systèmes de classification scientifique et autochtone puissent être identiques ni complètement indépendants l'un de l'autre. La théorie de Hunn se distingue donc à la fois des théories universalistes et des recherches portant purement sur la vision autochtone du monde. Hunn (*ibid.*: 834) part du principe que les sociétés scientifiques et traditionnelles sont sélectives dans leur capacité d'observation et de classification, puisque toutes les espèces et variétés ne peuvent pas être inventoriées. Selon lui, toute taxonomie s'établit selon un processus sélectif basé sur l'utilité. Il donne l'exemple d'une société qui aurait comme aliment de base le poisson: l'univers aquatique serait davantage reconnu, identifié et répertorié que celui des oiseaux.

Pierre Beaucage croit aussi en la nécessité d'une synthèse entre une théorie cognitive et une autre plus pratique puisque "l'organisation du savoir dépend de l'insertion dans la pratique économique, sociale et religieuse" (Beaucage, 1990: 4). Il croit que les deux orientations actuelles, "l'une intéressée à la spécificité de systèmes non occidentaux de classification et l'autre confinée dans les aspects universels des processus cognitifs" (Beaucage, 1987: 17), sont impropres aux buts de l'anthropologie, le premier ne permettant pas la comparaison, le deuxième appliquant des modèles scientifiques occidentaux à l'ensemble de la planète. Malgré qu'il conteste le caractère absolu de la théorie de Berlin, Beaucage va tout de même la conserver pour faire un premier déchiffrement d'un système de classification, tout en l'appliquant avec réserve et de façon plus souple. Il se réfère d'ailleurs à la logique pratique de Bourdieu selon laquelle un système symbolique n'est pas seulement cohérent et rigoureux mais aussi commode, maîtrisable et maniable. Il relativise la succession rigide des différentes catégories se permettant de sauter un taxon pour que la théorie reflète la réalité et non le contraire.

Selon Hunn et Beaucage, les systèmes traditionnels incluent à la fois les aspects morphologique, taxinomique et pratique. Les classifications de Berlin fondées essentiellement sur des critères morphologiques ne leur semblent pas justifiées. Hunn donne l'exemple de la "famille arbre" à laquelle Berlin associe des traits morphologiques universels de grandeur et de bois. Pourtant, ces deux critères sont relatifs, la discontinuité perceptuelle n'étant pas absolue: parfois des arbustes sont inclus dans cette catégorie, ce qui falsifie le critère grandeur. Par contre, les arbres peuvent être classés comme inflammables donc considérés comme des combustibles. Ces auteurs relativisent donc le modèle de Berlin séduisant par sa simplicité mais insuffisant pour traduire la pensée autochtone.

Philippe Descola tente à son tour de créer un équilibre entre deux théories opposées: une approche trop idéaliste et un "matérialisme extrême dont l'empirisme naïf a souvent mené à des études d'un déterminisme total" (Descola, 1986: 11). Tout comme Beaucage, il croit que les critères distinctifs de reconnaissance sont d'abord d'ordre morphologique. Mais il reconnaît lui aussi l'importance de la pratique puisque "le savoir taxinomique est tout autant un instrument de connaissance pure permettant d'ordonner le monde qu'un instrument de la pratique permettant d'agir efficacement sur lui" (*ibid.*: 105). Descola blâme les études qui se concentrent uniquement sur la taxonomie puisque "la connaissance de la nature va au-delà du savoir taxinomique et elle se substitue parfois à lui" (*ibid.*: 106). Il donne alors l'exemple d'informateurs qui connaissent l'habitat, l'alimentation, le cri et autres moeurs d'un animal mais qui en ont oublié le nom (phénomène que nous avons souvent vécu avec les Shipibo). Pour Descola, le fonctionnement des classifications n'est "pas entièrement réductible à une logique explicative de base" (*ibid.*: 109) et l'ethnologue doit admettre un certain arbitraire des taxonomies.

Ces auteurs cherchent donc à concilier des approches jusqu'alors divergentes. Ils veulent éviter de tomber dans les pièges de l'absolu: ne pas s'évertuer à trouver des similitudes avec la science occidentale souvent injustement imposée; ne pas tomber dans le piège de la spécificité (bribes de versions émiques sans but comparatiste); ni choir dans un déterminisme environnemental totalitaire qui rejette le champ symbolique et social (selon Descola, le cas des matérialistes américains comme Harris).

Pour tenter d'échapper au piège de l'extrapolation, nous allons essayer d'observer, comme Hunn, Beaucage et Descola, un équilibre entre les différentes théories. Tout comme ces auteurs, nous pensons que le savoir culturel est adaptatif: l'idée faite d'un objet classé dépend du contexte culturel dans lequel vit l'informateur. Pour comprendre comment la nature est appréhendée, l'étude de la taxonomie ne peut pas être détachée d'une enquête ethnologique

générale. Nous sommes toutefois conscients du fait que la description de classifications n'est pas une fin en elle-même; c'est un premier pas vers des généralités théoriques. Comme le précise Claudine Friedberg:

"Chaque population ne retient pas les mêmes éléments significatifs dans une espèce végétale et la perception que l'on aura de cette dernière sera immédiatement transformée dans chaque contexte culturel, mais il n'en demeure pas moins que ce qui peut être remarqué dans chaque plante n'est pas renouvelable à l'infini et reste obligatoirement dans les limites de la perception humaine". (Friedberg, 1974: 333)

Dans notre cas, la classification selon l'utilisation des plantes ne risque pas d'être méprisée puisque c'est la base de notre étude. Nous prétendons comprendre comment les plantes sont classées et utilisées dans la pratique chamanique. Or, tout en essayant de montrer la spécificité du système de classification des plantes médicinales des Shipibo, nous allons tenter de garder un modèle qui permette la comparaison. Dans ce but, nous allons en premier lieu faire un bref survol sur un système à base écologique dont les critères s'avèrent surtout d'ordre morphologique. Nous emprunterons alors le modèle de Berlin, tout en utilisant l'interprétation de Beaucage.

1.7 L'ETHNOBOTANIQUE SHIPIBO

Les Shipibo n'ont pas de mot pour désigner le "règne" végétal (Tournon, 1991:129). Comme nous l'avons vu précédemment, Berlin considère que l'absence d'une telle étiquette n'implique pas nécessairement l'inexistence d'une telle catégorie. Ce qu'il démontre par l'exemple Tzeltal: même si le terme "plante" est absent, il existe, selon lui, un concept qui correspond approximativement à la division élaborée par la botanique scientifique, qui exclut toutefois les algues et les lichens (Berlin, 1973:219). Pour vérifier si le concept de plante existe malgré l'absence de terme en Shipibo, Tournon interroge ses informateurs en espagnol: "est-ce que certaines *familles* comme arbre, liane, herbe, etc., sont considérés comme plantes (*plantas*) ou non?" Il détecte ainsi certaines catégories considérées comme plantes pour les scientifiques mais non pour les Shipibo: le *barin poi*, une algue qui couvre la terre humide, les *cono*, des champignons, les *chantomari*, des algues jaunâtres et rouges qui sont visibles pendant la saison sèche dans la boue, au bord de la rivière Ucayali et les *jihuiratapo*, lichens qui poussent sur l'écorce des arbres lorsque l'eau baisse. Sont donc exclus les végétaux qui ne sont pas verts, certaines algues, les lichens, les champignons et les algues vertes qui jonchent le sol mais qui ne possèdent ni feuille, ni tige (Tournon, 1991).

L'auteur conclut alors que les Shipibo ont un concept de domaine végétal plus restreint que celui de *plantas* (Tournon, 1991:132). Nous soutenons pour notre part que cette assertion doit être nuancée puisque certains termes qui sont inclus dans la catégorie *plantas* sont aussi

utilisés pour des animaux. Par exemple, *pei* désigne à la fois une feuille et une plume, *sshaca* l'écorce d'un arbre et les écailles de poisson, *ponyan* une branche et un bras et *jimi* la résine rouge et le sang animal. Ces désignations semblent se baser sur l'analogie morphologique entre les objets. Prenons l'exemple de la liane *vona muca* (*Strychnos*): *vona* désigne en shipibo la fourmi géante *isula* (*Myrmica saevissima*).¹⁰ Les Shipibo racontent que le *tamishi* (*Heteropsis jenmanii*), une liane très résistante utilisée dans la construction et l'artisanat, pousse des antennes de cet insecte mort (Tournon et Reátegui, 1984: 110, Arévalo, 1994: 56, 75). Plusieurs mythes illustrent ainsi comment certains animaux se sont métamorphosés en plantes ou vice versa. Plutôt que divisés, ces domaines semblent donc être liés. La séparation entre les domaines végétal et animal n'est pas absolue chez les Shipibo. Barrau (1990:1290) nous informe d'ailleurs qu'en 520 avant J.-C., on ne faisait pas de distinction entre ces "règnes". Le concept *plantas* a donc peut-être été introduit par les espagnols et adapté par l'ethnie en question.

Toujours selon le modèle de Berlin, Tournon détecte cinq "familles" de plantes chez les Shipibo. La première "famille", le *jihui*, désigne tout arbre, arbuste ou plante qui possède du bois et qui n'est pas grimpante. Le cas shipibo vient donc infirmer la théorie de Berlin sur les critères universels assignés à l'arbre, la grandeur n'étant pas considérée. De plus, il vient contrecarrer les thèses évolutionnistes de Brown qui déclarent que le terme "arbre" provient du terme "bois". Or "bois" ne se dit pas *jihui* mais plutôt *consshan* en shipibo et "bois" désigne aussi une "espèce", le cèdre. Un terme précis désigne le bois en tant que combustible: *caro*. Tournon explique que le terme arbre n'est pas assimilé à celui de bois ou de combustible parce que les Shipibo en font un usage varié: certaines espèces sont utilisées pour leur bois tandis que d'autres sont utilisées comme combustible ou encore comme médicament, colorant, vernis, textile, etc. Contrairement à Berlin, Tournon porte une attention spéciale au contexte dans lequel les concepts sont utilisés. Selon lui; "grâce à la diversité botanique de l'Amazonie aux rives de l'Ucayali, les espèces possèdent des propriétés très distinctes, les termes *combustible* ou *bois* pour désigner tout arbre ne peuvent donc pas convenir" (Tournon, 1991:133). D'ailleurs, l'humidité de la région fait en sorte que plusieurs arbres ne peuvent être utilisés comme combustible (*ibid.*: 127).

La deuxième "famille" identifiée par Tournon est le *sshobi*. Elle correspond aux petites herbes de 20 à 30 cm. et inclut des plantes très différentes comme *huaste* (*Cyperaceae*) et *totishh* (*Echinochloa* sp., *Gramineae*). *Huaste* en shipibo (*piri piri* en espagnol régional) désigne toute une série de plantes sylvestres et cultivées qui appartiennent à plusieurs genres

¹⁰ Fourmi dont la morsure s'avère très douloureuse, un enfant peu mourir de trois ou quatre morsures d'*isula*.

botaniques de la famille des *Cyperaceae* (Tournon, 1986: 121).¹¹ Alors que Lamar (1985) en fait une famille séparée, Tournon les classe dans les herbes *sshobi*. La troisième famille, *nishi*, correspond aux plantes grimpantes, ligneuses ou non. Les termes utilisés en espagnol *lianas*, *bejuco* et en espagnol régional de la jungle, *soga*, désignent seulement les plantes grimpantes ligneuses. La quatrième famille, *manish*, correspond à l'herbe à feuilles longues et larges. La dernière famille, *nepassh*, comporte les plantes aquatiques ou flottantes mais exclut les plantes aquatiques enracinées comme les arbres (*jihui*) ou les petites herbes (*sshobi*). La "famille" *nepassh* contient très peu de taxons: *nepassh* (*Pistia stratiotes* L., *Araceae*), *toquero* (*Eichhornia crassipes* Mart., *Pontederiaceae*) et *imiria* (*Urtricularia foliosa*, *Lentibulariaceae*). *Nepassh* désigne donc à la fois, selon Tournon, une "famille" et un "genre".

Sur dix communautés shipibos parmi les 110 existantes, Tournon a recensé 373 "genres" de plantes, et l'inventaire n'est pas terminé! Se basant sur les *unaffiliated generics* des recherches de Berlin sur les Tzeltal, (c'est-à-dire des "genres" non affiliés à une "famille", comme c'est le cas pour les plantes cultivées et qui ont une grande importance économique tel le maïs, ou qui ont une apparence spéciale, tel le bambou), Tournon tente de voir si un phénomène semblable existe chez les Shipibo. Il constate que les plantes de grande importance culturelle, comme le maïs, le manioc et les bananes, sont classées dans la "famille" *manish* (plantes à feuilles longues et larges). Les bambous, *sinco* et *shiquibi*, deux espèces qui ne dépassent pas cinq mètres et qui sont davantage rampants ou grimpants que dressés, appartiennent aussi à la "famille" *manish*. Par contre, le *paca*, le bambou majeur de la zone dont les tiges peuvent atteindre jusqu'à 50 cm. de diamètre, est considéré comme un arbre (*jihui*). Les bambous ne forment donc pas une "famille" indépendante, ni un "genre" non affilié, les grands appartenant à la "famille" arbre et les petits à *manish*.

Tout comme Berlin, Tournon s'en tient à un nombre très restreint de "familles" qui sont fort apparentées à celles retrouvées dans les classifications scientifiques. Malgré qu'il porte une attention toute particulière au contexte, il définit uniquement des catégories centrales fondées sur des critères morphologiques généraux. Il ne nous donne pas d'exemple "d'espèces" non incluses dans les "familles", taxons non affiliés qui apportent des indices pour définir des "familles" moins évidentes, marginales. Au contraire, le système qu'il dépeint semble trop homogène. Il nous empêche ainsi de pouvoir définir des catégories périphériques et des concepts monothétiques essentiellement basés sur l'utilité.

¹¹ Chaumeil (1979:45) aussi a constaté une grande utilisation des *piri piri* chez les Yagua surtout à des fins médicinales.

Selon Berlin (1966: 273), un type de plante davantage utilisé aura une assignation simple, ce que les exemples de Beaucage (1987: 20) réfutent. Chez les Shipibo, l'exemple de *Banisteriopsis* s'avère à ce sujet intéressant. Cette plante, composante essentielle de tout rituel chamannique, n'est pas principalement désignée par son nom shipibo *oni* qui est pourtant beaucoup plus simple et pratique que l'appellation quechua utilisée: *ayahuasca*. Durant les premières missions jésuites, au 17^e siècle, le quechua fut introduit comme idiome général à l'ensemble des ethnies de la jungle péruvienne pour simplifier la communication. Ce qui explique que plusieurs sites, ainsi que des "espèces" de la faune et de la flore adoptent un nom quechua (Villarejo, 1988: 225). Ce n'est qu'à la fin du 18^e siècle que l'espagnol est introduit dans la jungle. Parfois, un mot regroupe à la fois quechua et espagnol, par exemple la plante *sacha-ajo* (*ajo*, en espagnol: ail). À l'origine, *sacha* voulait dire "mont" en quechua. Ce mot s'est transformé et est populairement utilisé de nos jours pour signifier le semblable, le similaire, mais à la fois le non-original, le faux.

2. LES RAO

2.1 DEFINITION DES RAO

À cette classification botanique générale semble se rajouter une autre catégorisation, basée non pas sur la morphologie mais plutôt sur l'utilisation de la plante: les *rao*. En shipibo, il n'existe pas de terme générique pour désigner le règne végétal et non plus pour se référer aux "plantes médicinales" (Tournon, 1987: 273). Le terme shipibo qui se réfère aux plantes médicinales (*rao*) englobe un champ sémantique plus large que les simples plantes qui guérissent (Lamar, 1985: 4). Il inclut "tout produit d'origine végétal, animal ou minéral qui a une activité ou un pouvoir, bénéfique ou maléfique pour la santé, qui change les comportements" (Tournon, 1990: 182). Selon Tournon et Silva (1988: 164), les *rao* servent de médicament, d'hallucinogène et de venin. Ils sont aussi utilisés pour transformer les états psychologiques ou les comportements, par exemple, pour séduire, pour être bon pêcheur, etc. Le terme *rao* ne peut donc être défini ni comme "drogue", ni comme "médicament" puisqu'il englobe à la fois des substances qui n'ont aucun effet curatif tels les venins.

Selon une collecte effectuée par Tournon (1991b: 128), 500 *rao* ont été identifiés: 95% sont des produits végétaux, les quelques exceptions correspondent à des produits animaux ou minéraux. Dans le règne végétal, *rao* comprend à la fois les plantes vénéneuses, les *pusangas* (qui attirent ou détruisent l'amour), les plantes utilisées pour avoir de la chance à la chasse ou à la pêche (qui attirent les animaux), les plantes pour se protéger contre les esprits malins (qui attirent les bons esprits), les plantes anticonceptives ainsi que les plantes "maîtres" et hallucinogènes (*Ibid.*, 1984: 92. 1987: 273). Des exemples de *rao* d'origine animale sont la

graisse de boa noir, efficace lors de massages contre les rhumatismes et les dents de caïman noir qui combattent les effets des piqûres venimeuses du serpent *shushupe* (*lachesis muta*).

2.1.1 DIFFERENCE ENTRE *RAO* ET *YOSHIN*

Pour bien comprendre la notion de *rao*, il est important de la distinguer d'autres notions qui pourraient porter à confusion. Tout d'abord, *rao* se différencie du terme *yoshin*, c'est-à-dire "l'esprit de la plante". Selon les Shipibo, les plantes se composent de deux aspects: un matériel et un spirituel. Elles possèdent donc un double invisible, une "âme", le *yoshin*. Selon Tournon (1990: 180) certaines plantes n'ont pas d'esprit *yoshin*, ce que tous nos informateurs shipibos ont démenti: sans *yoshin*, une plante ne peut pas vivre, ni croître. Tournon prétend aussi que les animaux domestiques ne possèdent pas de *yoshin* (*ibid.*). Nous verrons pourtant comment les Shipibo considèrent que le *yoshin* du chien domestique peut causer du tort! Ces entités semblent plutôt ne pas posséder de *yoshin coshi*, soit un esprit fort et une puissance particulière qui les démarquent de leur environnement. D'autres entités comme les montagnes, les précipices, les lacs (*cochas*) et la rivière Ucayali (*Paro*) possèdent leur *yoshin*. Surtout les accidents topographiques. Selon Tournon, les Shipibo considèrent que la terre, *mai*, n'a pas de *yoshin* (*ibid.*: 181). Nous avons pourtant été avisés du contraire: Don Lucio "diétait" la terre pour entrer en contact avec ses esprits. Les *yoshin* -esprits de la nature- se promènent et se retrouvent partout: sous la terre, dans l'air et dans l'eau (pluie, lac, rivières). Ces entités détentrices de *yoshin* peuvent causer la maladie.

Certaines plantes possèdent des propriétés spéciales, comme les narcotiques, les venins et les plantes médicinales. Il en est de même pour plusieurs espèces d'arbres qui se démarquent par leur taille ou leur aspect impressionnant tels la *lupuna* (*Ceiba pentandra bombacea*) et la *catahua* (*Hura Crepitans*) (Tournon, 1990: 182). Ces plantes sont considérées comme ayant une force surnaturelle puissante nommée *coshi*.¹² Selon Foller (1990: 127), il s'agit d'une puissance intérieure. Les végétaux *rao* possèdent donc un esprit mais ils détiennent en plus ce pouvoir particulier qui est le *coshi*. Si une plante ne possède pas d'esprit fort (*coshi*), elle est alors considérée *raoma*, c'est-à-dire sans *rao* ("*ma*" est un suffixe de négation) (Tournon, 1984: 92).

¹² *Coshi* est un terme shipibo qui désigne non seulement la force spirituelle, mais aussi la force physique et même la force politique (Bertrand, 1986: 96).

2.1.2 DIFFERENCE ENTRE RAO ET IBO

Un autre terme shipibo, *ibo*, doit être nuancé de *rao* et de *yoshin*. Tournon explique le *yoshin* comme étant l'esprit intrinsèque de la plante et le *ibo* comme son double "en chair et en os" (Tournon, 1990: 181). *Ibo* est aussi l'esprit de la plante mais contrairement au *yoshin*, il est visible. Par conséquent, *ibo* serait la manifestation matérielle de l'esprit de la plante. Sur le terrain, cette définition nous a, au début, causée des difficultés. Les informateurs se référaient à *ibo* comme à une manifestation physique: par exemple, lorsqu'une plante est cueillie et qu'un animal sort de sa cachette, cet animal constitue le *ibo* de la plante. Ce qui est arrivé lorsque le chamane Don Manuel a cueilli l'*ayahuasca*: des fourmis géantes, *isula* (*Myrmica saevissima*), sont sorties de sous les feuilles et ont failli le mordre. Don Manuel (mars 1997) explique alors: "voilà le *ibo* de l'*ayahuasca*". Mais les informateurs parlaient aussi de *ibo* lorsqu'ils commentaient les hallucinations que provoquent l'*ayahuasca*: le *ibo*, ici, pouvait se manifester sous la forme d'un animal ou d'une personne, soit un Shipibo, un métis et même un étranger, (*gringo*). Lors des séances chamaniques, les chamanes (*onanya* et *meraya*) entrent en contact avec les *ibo* des plantes. Ceux-ci les aident dans leurs diagnostics de guérison. Nous avons par la suite compris que lors des hallucinations, le chamane voit le *ibo*, tout comme s'il était en chair et en os. Ces visions sont considérées réelles, souvent plus que la réalité ordinaire perçue par tous. La définition de Tournon, que nous croyions au début infirmée, correspondait donc à la réalité shipibo.

Toutes les espèces animales et végétales qui possèdent un *yoshin* (les entités géographiques nommées précédemment, les plantes, les minéraux et différents animaux¹³) possèdent aussi la manifestation matérielle de l'esprit; le *ibo*. La réalité shipibo est donc plus complexe que notre simple dualisme matériel/ spirituel: à l'intérieur du monde caché -le monde spirituel- se trouve un double visible, qui se manifeste parfois aux yeux de tous (comme l'exemple de la fourmi qui sort de la plante) et qui est parfois seulement accessible au chamane lors de la prise de l'*ayahuasca*. Les termes *yoshin* et *ibo* peuvent être utilisés pour se référer à la même entité spirituelle, l'une sera sa forme spirituelle et l'autre la manifestation matérielle de la forme spirituelle.

Lorsque nous avons demandé de traduire le terme *ibo* en espagnol, les informateurs répondaient sans exception "c'est le maître de la plante" ("*es el dueño de la planta*"). Le concept de *dueño* semble répandu à l'ensemble de la jungle péruvienne et nous le retrouvons autant dans les milieux indigènes que métis (voir Chaumeil, Luna, Crépeau). *Ibo* est également défini comme la "mère" de la plante (*madre*). Alors que le terme "mère" était utilisé

¹³ Le *ibo* des loutres (*jenen ino*), le *ibo* des singes (*tita shino*), le *ibo* des tortues (*shahuen ibo*), le *ibo* des vautours (*shène*), le *ibo* des aigles (*tètëcan ehua*), etc. (Bertrand, 1996: 83)

par les Shipibo lorsqu'ils parlaient du *ibo* en espagnol, dans leur propre langue, *tita* (mère) était rarement employé pour désigner la forme matérielle de l'esprit. Bertrand (1996) nous a éclairé à ce sujet. *Ibo* peut être traduit par "maître", patron, propriétaire. Mais le chamane shipibo se réfère aussi au *ibo* en termes de parenté. Selon le cas, il l'appelle père, *papa*, ou mère, *tita* (Bertrand, 1996: 82). *Papa* est plutôt utilisé lorsqu'une relation de domination et de fécondation est établie; *tita*, quand il s'agit de protection et de reproduction (*ibid.*: 83).

Certains *ibo* semblent rattachés à une "espèce" végétale: par exemple, l' *isula*, la fourmi géante et vénéneuse, serait la "mère" du *tamishi*. L'unanimité au sujet de cette plante serait due au mythe vu auparavant (voir section 1.7, p.32). La "mère" de la rivière Ucayali, des lacs et des rivières est généralement l'anaconda cosmique appelé *Ronin*. Les *ibo* sont donc culturellement établis. Mais en général, chaque chamane semble attribuer différents *ibo* aux plantes: les *ibo* varient de l'un à l'autre selon leur propre expérience avec les hallucinogènes. Différents esprits (*yoshin*) peuvent prendre une apparence identique (le même *ibo*). Par exemple, *Ronin* est à la fois la "mère" de l'*ayahuasca* et celle des lacs et des rivières. Ou encore: un tourbillon dans l'eau peut signifier la présence de *Ronin*, "mère" des eaux, de *cucushca*, le dauphin rouge ou de l'esprit de la loutre. Le même esprit (*yoshin*) peut aussi se manifester de différentes manières. Il est alors difficile d'identifier clairement le *ibo*. Par exemple, lorsque nous avons demandé à Don Manuel (avril 1997) quel était le *ibo* de l'*ayahuasca*, il répond une première fois, *Ronin*, l'anaconda cosmique. La deuxième fois, il mentionne que c'est un roi dont les ongles et la couronne brillent, roi qui ressemble à un étranger (*gringo*)¹⁴. Enfin, lorsqu'il nous montre la plante où reposent les fourmis *isula*, il parle de cette autre incarnation du *ibo*. Ce sont toutes des manifestations des esprits (*yoshin*) de l'*ayahuasca*. Les "mères" peuvent également être représentées par un spécimen géant de l'espèce en question, de laquelle elles sont le "maître". Ainsi, Don Manuel nous informe que dans le haut Ucayali se trouvent des lianes d'*ayahuasca* épaisses comme des arbres, "mères" par excellence de cette plante. Tous les *ibo* contrôlent et protègent la faune et la flore. Les pêcheurs, les chasseurs et les cueilleurs shipibos ne peuvent s'approprier des biens de la nature en abondance sans courir le risque de la colère de ces êtres protecteurs du domaine naturel.

Ibo se différencie du concept *rao* au même titre que le concept *yoshin*: seulement certaines espèces ayant un pouvoir spécial se disent *rao*.

¹⁴ Les *ibo* qui prennent l'apparence humaine, comme nous le verrons postérieurement, ont toujours un détail, un trait de caractère, une attitude bizarre ou une malformation physique qui trahissent leur vraie nature.

2.2 LES *ISIN* (MALADIE) ET *ISINMA* (MALADIE/NEGATION) *RAO*

Contrairement à la classification botanique générale basée essentiellement sur des caractéristiques morphologiques, un *rao* se désigne par son utilité. Il y a les *rao* qui correspondent à une utilité non ésotérique (non utilisés par les chamanes) et leur contraire, les *rao yoshin*, esprit du *rao* qui sont manipulés par les chamanes. Les *rao yoshin* font partie d'une catégorie spéciale dénommée *isinma rao* se traduisant littéralement par "maladie/ négation/ *rao*". Les *rao* matériels sont au contraire nommés maladie *rao* (*isin rao*). Cette catégorie inclut des plantes purement médicinales utilisées contre la fièvre, les maladies de la peau, etc. Ces *rao* médicinaux sont accompagnés du nom du symptôme ou du syndrome qu'ils guérissent ou du nom de la partie affectée, par exemple: *rao* de diarrhée (*chishho rao*), ou poitrine *rao* (*sshochi rao*).

Les *rao yoshin* sont utilisés contre les maux qui concernent les forces cachées derrière le bien-être, les maux qui concernent un déséquilibre psychologique, écologique ou cosmique. Les Shipibo conçoivent la santé de façon holistique. "Guérir" a donc un sens plus large que dans la médecine occidentale. Les *isinma rao* traitent les troubles psychiques, somatiques, émotionnels, économiques, etc. Le fait de ne pas être aimé, d'être malchanceux dans la chasse ou la pêche, d'avoir des excès sexuels, d'être paresseux, d'avoir mauvais caractère, d'avoir de la peine, d'être alcoolique, de faire des mauvais rêves, etc., est vu comme un mal qui doit être guéri. En plus de soigner ces troubles, certains *isinma rao* fournissent des qualités spéciales tels le courage à la guerre et à la chasse, une force psychologique, etc.

Les *isinma rao* sont classés, selon Tournon (1986: 112) en huit catégories nommées: *noi rao*, *pechi rao*, *tanti rao*, *tsinish rao*, *mechati rao*, *rayati rao*, *onanyati rao* et *merayati rao*. Pour faciliter l'explication, nous avons regroupé ces huit catégories en trois (catégories non nommées par les Shipibo), selon l'utilisation qui en est faite. Ces trois regroupements de *rao* ont en commun d'être employés afin de contrôler le comportement des membres de la société. La différence entre les deux premières catégories de *rao* et la troisième est que les premières sont utilisées par tous les membres de la société tandis que la troisième est utilisée exclusivement par les chamanes. Le chamane connaît quant à lui le secret de tous ces *rao*.

2.2.1 CLASSIFICATION DES ISINMA RAO

2.2.1.1 Rao utilisés pour contrôler et réguler la sexualité et la vie familiale:

noi rao: rao qui fomentent les bonnes relations entre le couple. Cette catégorie inclut les filtres d'amour pour séduire (*pusangas*), les plantes qui stimulent l'amour dans un mariage, et le *coin coin noi rao* que donne la femme à son époux trop jaloux (le *ino taya rao* n'est pas classé comme un *noi rao*, mais il a un rôle opposé au *coincoin noi rao*: il est administré aux hommes qui ne sont pas assez jaloux.) (Tournon, 1988: 166-168, Foller, 1990:128).

pechi rao: rao qui sont à l'opposé des *noi rao* puisqu'ils servent à séparer les couples.

tanti rao: rao administrés aux hommes agités, violents ou alcooliques.

tsinish rao: rao administrés aux personnes considérées sexuellement hyperactives (Tournon, 1988: 167) (surtout donnés par les mères aux filles trop précoces).

2.2.1.2. Rao utilisés pour intensifier la production agricole, la chasse et la pêche:

mechati rao: rao donnés aux hommes pour être bons chasseurs et pêcheurs (*mecha*). Le contraire, être *yopa*, est vu comme une malédiction que vient contrecarrer les *mechati rao*. Ils sont aussi administrés aux chiens qui accompagnent les hommes à la chasse. Les *rao* ne sont donc pas exclusivement réservés aux êtres humains. Plusieurs espèces végétales sont à la fois *noi* et *mechati* (Tournon, 1988: 166). Par exemple, l'*inintaya* (*Caladium sp.*), qui veut dire "bonne odeur" (Lamar, 1985: 71), attire l'amour tout comme les animaux. De même, les épines de la liane appelée *cashi munsis* (*Macfadyena unguis-cati*) et qui veut dire ongles de chauve-souris sont supposées attraper l'amour et le gibier (*ibid.*: 91).

rayati rao: rao donnés aux hommes pour qu'ils augmentent le travail agricole. Ces *rao* aident à la durée et à l'intensité du travail. Ils diffèrent des *mechati rao* dans la mesure où ces derniers ne se préoccupent pas de la durée du travail de chasse et de pêche mais plutôt de l'habileté et de la chance. Deux *rao* non nommés mais qui ont un rôle comparable aux *rayati* sont le *cape shini osha rao* (caïman/ blanc/ sommeil/ rao) que les mères administrent à leurs filles pour qu'elles accomplissent leurs tâches domestiques, et le *barin quencha*, pour que les filles réalisent leurs tâches artisanales (Tournon, 1988:167).

Certaines plantes *rao* qui influencent le comportement humain jouent un rôle tellement spécifique qu'elles n'entrent dans aucune catégorisation établie par Tournon (1988: 168). Ainsi, *mananshahue chihuepa rao* (*Geochelone denticulata*/ queue/ rao) auquel les beaux-parents recourent pour que leur gendre ne les quitte pas (*ibid.*). Le système de résidence *shipibo* étant traditionnellement uxorilocal, le travail excessif exigé du beau-fils le faisait souvent fuir. Nous pouvons aussi observer que plusieurs types de *rao* ont leur antagoniste, par exemple les philtres de zizanie (*pechi rao*) et les philtres d'amour (*noi rao*).

2.2.1.3. *Rao* utilisés par le chamane qui correspondent à l'utilisation ésotérique:

Onanyati rao et *merayati rao* (*onanya* et *meraya* étant les termes pour désigner le chamane en shipibo) (Tournon, 1988: 165). Ce sont ces *rao* qui vont retenir notre attention dans cette étude. Nous avons vu que le terme *rao* englobe les plantes médicinales, et que *raomi* se traduit plus ou moins par "guérisseur qui utilise les plantes médicinales". Dans la même logique, les plantes uniquement utilisées par les chamanes empruntent leur nom. Dans la société shipibo, le *rao* se désigne donc non seulement par son utilité mais aussi par son utilisateur. *Onanyati rao* se réfère donc aux plantes utilisées par le spécialiste *onanya* et *merayati rao* celles utilisées par le spécialiste *meraya*.

Tout comme les *onanya* et les *meraya* possèdent des plantes qui leur sont propres, il existe aussi une catégorie de *rao* pour les sorciers (*yobe*): *yobeji rao*. Tournon omet de mentionner cette catégorie de plantes qui est pourtant nommée et qui, nous semble-t-il, devrait aussi être incluse dans les *isinma rao* au même titre que *onanyati* et *merayati rao*. Les *yobeji rao* sont mentionnés par Lamar (1985: 38) et classés comme "famille" d'arbres sorciers. Or, nous maintenons que cette catégorie de plantes ne doit pas être traitée comme une "famille" en soi, puisqu'elle est classée selon l'utilisation et, tout comme le rôle du *onanya* et du *yobe* est changeant, de même la catégorisation de la plante est circonstancielle. Le chamane peut être considéré *onanya* ou *yobe* selon le cas: il guérit ou il se défend. De même, la plante devient *onanyati* ou *yobeji* selon l'utilisation qui en est faite. Ce qui pousse encore plus loin la catégorisation des *rao* puisqu'ils répondent à l'utilité et à l'utilisateur, mais aussi au rôle changeant de l'utilisateur.

Cette classification selon l'utilisation nous a montré pourquoi nos informateurs avaient autant de difficulté à répondre à la question: "quelles plantes sont classées comme *onanyati* et quelles plantes comme *yobeji*?" Ils hésitaient et se contredisaient. Selon Don Lucio (décembre 1996), la *lupuna*, la *catahua* et le *huairuro* sont exclusifs aux sorciers (*yobeji rao*) et le *toé*, l'*inoashatan* et l'*ayahuasca* sont propres au chamane -*onanyati rao*. D'autres nous parlaient du *toé* et de l'*inoashatan* en tant qu'arbres sorciers. Don Manuel (avril 1997) fut le seul à nous expliquer clairement qu'une plante pouvait à la fois être *onanyati* et *yobeji*: si une personne diète avec l'intention d'être sorcier (*yobe*), la plante lui enseigne dans cette optique et vice versa. La "mère" de la plante prévient le chamane de ne pas causer le mal. Malgré tout, le chamane apprend toujours comment guérir et comment se défendre, ce qui en soit constitue une certaine forme de sorcellerie (*hechicería*). Comme l'explique Don Manuel, certaines plantes donnent toutefois plus de "défenses" et servent ainsi davantage aux propos du sorcier. Ces plantes coïncidaient avec la liste d'arbres *yobeji* relevée par Lamar, dont la *lupuna* et la *catahua*. Nous verrons cela plus en détail dans l'étude des cas (section 3.2, pages 53 à 73).

Le cas des plantes *merayati rao* (*meraya*: stade plus avancé des chamanes) diffère un peu des autres. Selon Don Manuel, pour devenir *meraya*, la diète supplante les plantes en importance. D'ailleurs, plus le chamane progresse, moins il a besoin des plantes. Or, Don Manuel nous a nommé des plantes exclusivement "diétées" par les chamanes *meraya*, telles que le *palo volador* et une "espèce" d'*ayahuasca*, le *yahi*. Nous croyons que ces plantes correspondent aux *merayati rao*.

Selon Tournon et Silva (1988:165), les *rao* ne sont pas regroupés en une sous-catégorie autochtone mais reflètent plutôt une catégorie établie par les auteurs. *Rao* ne s'avère pourtant pas une catégorie implicite et inventée par les auteurs puisqu'elle est nommée par les Shipibo même. Mais, tout comme Tournon et Silva, nous croyons que la classification des *rao* ne doit pas se confondre avec celle de Berlin. Nous avons vu que les *onanyati* et *yobeji rao* sont circonstanciels. De plus, certaines "espèces" sont identifiées en tant que *rao* alors que d'autres ont une appellation simple qui peut-être incluse dans le système général. Tel est le cas pour l'*ana* (*catahua* en espagnol régional), un arbre imposant, épineux, dont le latex s'avère toxique et "diété" par Don Lucio. Cet arbre, inclus dans la "famille" arbre (*jihui*), est souvent dit *yobeji rao*. Il se nomme aussi *rao* de la mort (*mahuati rao*) ou encore *rao* pour empoisonner (*assghan rao*). Comme il est venimeux et impressionnant, il est considéré comme un *rao* pathogène (*copimis rao*). Cet arbre change donc de nom selon son utilisation.

De plus, un *rao* se différencie du système de classification générale parce qu'il peut désigner plusieurs plantes correspondant à diverses "familles". Par exemple, le *shenan* (*Inga Edulis*), un arbre d'une quinzaine de mètres et l'herbe nommée *isintapon* (*Zingiber Officinale*) sont tous deux dénommés *rao* de diarrhée (*chishso rao*) puisqu'ils guérissent ce symptôme. Certains *rao* désignent à la fois des produits animaux ou minéraux. Par exemple, certains *noi rao* (*rao* qui fomentent les bonnes relations dans le couple) regroupent beaucoup de plantes tels le *maquen rao* (*Priva lappulacea L.*) ou le *nichon capa rao* (*Aristolochia sp.*) (Tournon, 1988: 171) mais aussi divers produits animaux comme la graisse ou le vagin de dauphin, l'os d'un oiseau, etc. (*ibid.*: 1991: 134). Cette classification diffère donc énormément des thèses universalistes de Berlin: elle n'est pas calquée sur les classifications scientifiques puisqu'un même *rao* peut correspondre à plusieurs "familles" et inclure même différents "règnes".

L'exemple des *rao* nous montre donc qu'il existe chez les Shipibo une autre manière de classer qui se base sur des critères non pas morphologiques mais plutôt pragmatiques. Cette catégorisation spéciale, en grande partie composée de plantes, est utilisée dans le but d'affecter le comportement humain et animal. Le fait d'avoir étudié de la sorte la classification

des plantes shipibo permet aussi la comparaison. Nous constatons que la classification shipibo des plantes baigne dans un univers surnaturel.

2.2.1.4 *Isinma rao* contre les maladies surnaturelles

D'ailleurs, plusieurs *rao* sont administrés contre des maladies "surnaturelles". Tournon nous en nomme un, le *ino paviqui*, plante qui aide les humains contre le *susto* (maladie qui se caractérise par la perte de l'âme). Guillermo Arévalo (1994), chamane shipibo qui a également fait des investigations anthropologiques sur le chamanisme, a rédigé un livre sur les plantes médicinales de son ethnie. Ce livre mélange sans distinguer les plantes qui guérissent des maladies communes (*isin rao*) et celles qui s'attaquent aux maladies surnaturelles: *chonteado*, *daño mal aire*, *hechicería*, *susto* et *cutipado*. Les Shipibo ne semblent donc pas séparer clairement les maladies naturelles et surnaturelles. Ce qui distingue ces dernières semble être l'intensité de la maladie: si elle est grave, persistante et violente, elle est donc conçue d'ordre surnaturel. Les symptômes d'une maladie commune pour nous, observateurs occidentaux (comme les vomissements ou la diarrhée) peuvent être jugés extraordinaires, tout dépendant de leur durée ou de leur ampleur. Les maladies nommées ci-dessus sont uniquement traitées par le chamane et c'est pourquoi nous les avons qualifiées de surnaturelles. Mais les maux nommés précédemment (peine, alcoolisme, agressivité et mauvaise chance) sont traités par tous. Ce n'est que la gravité du déséquilibre, par exemple une mauvaise chance répétée, qui le rend sujet au traitement du chamane.

Selon Eakin, Lauriault et Boonstra (1980: 63), les Shipibo ne différencient pas les plantes médicinales des plantes "magiques" et les désignent d'ailleurs toutes comme *rao*. Une distinction est pourtant établie entre *isin rao* et *isinma rao*, ce qui peut porter à confusion. En effet, les Shipibo intègrent dans un même système les parties matérielle et spirituelle de la plante. Une plante utilisée par le chamane contre une maladie de l'âme peut aussi être employée par le *raomi* contre une maladie ordinaire. Pourvue de qualités spéciales, elle est utilisée contre un mal qui manifeste les mêmes symptômes. Par exemple, les mêmes *rao* sont administrés pour le *mal de aire*, maladie surnaturelle et pour les flatulences ordinaires. De plus, le chamane se sert de la partie exotérique de la plante puisque la puissance d'un *rao* se manifeste aussi matériellement. Un *rao* n'est donc pas exclusif au chamane: c'est plutôt la façon ésotérique de l'utiliser qui lui est unique. Nous avons dressé ci-dessous une liste de maladies surnaturelles où des *rao* sont administrés. Selon nous, ces *rao* entrent dans la définition des *isinma rao*, mais étant donné que la question a surgi après la recherche de terrain, nous n'avons pu la confirmer. Elle demeure donc hypothétique.

SUSTO (RATE)

Le *susto*, maladie qui consiste en la perte de l'âme (*rate*), se retrouve un peu partout en Amérique latine (voir Bilodeau). Il se manifeste par un désordre nerveux, une altération du métabolisme qui se traduit par un manque d'appétit et d'énergie. C'est un trauma psychique provoqué par une émotion forte ou une grande peur et qui entraîne la perte de l'esprit (Dobkin de Rios, 1972: 76, Regan, 1987: 88, Foller, 1990: 115, Kearney, 1969: 443). Le malade est non seulement affaibli mais aussi préoccupé et agité. Il se débilite peu à peu et s'il n'est pas traité, meurt lentement. Lors d'une séance d'*ayahuasca*, le chamane doit, à l'aide de ses esprits auxiliaires, retrouver l'âme égarée (*caya*), souvent volée et administrer au malade toute une série de plantes *rao*.

Les *rao* administrés contre le *susto* se caractérisent par leur bonne odeur forte. Ces odeurs, nous dit-on, attirent l'âme perdue. C'est le cas de la cannelle (*chitari*). De ce grand arbre à odeur agréable sont prélevés de petits morceaux d'écorce qui, bus en infusion, peuvent être combinés à d'autres herbes bien odorantes (origan, verveine) (Arévalo, 1994: 111). Il en est de même pour le basilic (*huiroro pei toro ininti*, *albahaca* en espagnol régional, *Ocimum Americanum*), herbe à forte arôme: les feuilles sont moulues, mélangées à la cannelle, et frottées sur le corps (*ibid.*: 129). Si le *susto* persiste, le chamane mélange les racines du basilic au tabac, fume le mélange puis souffle la fumée sur la tête du patient. Ce dernier est aussi baigné dans un mélange d'eau, de racines moulues et de cannelle. Un autre exemple est une herbe à odeur à jasmin, le *ronin chicoro huaste* (*Cyperus sp*), (*Ronin*: anaconda cosmique, *chicoro*: oiseau invisible, *huaste*: *piri piri*). Cette plante est également utilisée par le chamane pour acquérir des connaissances spirituelles (*ibid.*: 261). Un autre *piri piri*, le *copitso huaste* (*Cyperus sp*) est utilisé lorsque les perturbations mentales sont fortes. La racine est moulue, bue avec de l'eau et frottée sur le coeur (*ibid.*: 96). Les Shipibo conçoivent qu'ils pensent à travers le coeur. D'après eux, le coeur représente le réceptacle de la pensée idéale (Bertrand, 1986: 95). Ce *huaste*, frotté sur le coeur, devrait donc dégager la pensée.

CHONTEADO

Cette maladie est causée par des sorciers (*yobe*) ou par des esprits maléfiques qui envoient des fléchettes magiques pénétrer dans le corps de la victime. Les symptômes du *chonteado* sont la fièvre, le manque d'appétit et des douleurs aiguës dans le corps. Une personne non traitée peut en mourir très rapidement. Selon Don Manuel (avril 1997), il y a deux types de *chonteado*: celui qui fait mourir vite et celui qui fait souffrir. Il dit pouvoir faire mourir quelqu'un en sept minutes avec ses propres fléchettes magiques (*mariri*). Pour pouvoir sauver la victime, le chamane, lors d'une séance d'*ayahuasca*, doit sucer la partie affectée et en extraire le corps étranger.

Des plantes peuvent aussi être utilisées de façon exotérique, comme le *marosa incaico* (*Calateha allouia*). Cette herbe hallucinogène, bue par Don Lucio, est considérée comme une plante qui enseigne au chamane (*planta maestra*). Les feuilles mélangées au tabac et au sel sont également appliquées comme emplâtre sur la partie affectée par la fléchette magique. Selon Don Lucio (novembre 1996), un tel emplâtre provoque un effet de suction. Alors que le *susto* requiert des plantes bien odorantes, le *chonteado* fait plutôt appel à des plantes à épines comme la *capirona* noire (*Calycophyllum Sp.*), un arbre d'une trentaine de mètres dont les épines causent des infections. La résine de cet arbre bouillie avec du tabac est appliquée sous forme d'emplâtre. L'arbre d'une vingtaine de mètres nommé *tangarana* (*Triplaris Peruviana*) peut aussi être utilisé. Celui-ci n'est pas pourvu d'épines mais abrite des fourmis carnivores, desquelles il prend son nom: *tangarana*. L'écorce de cet arbre est aussi utilisée contre les morsures de raie. Nous verrons d'ailleurs, plus loin, comment la raie peut être un esprit auxiliaire qui envoie des fléchettes magiques (*mariri*). Les plantes pourvues d'éléments similaires aux fléchettes magiques (épines ou fourmis carnivores) sont donc efficaces pour lutter contre le *chonteado*.

DAÑO

Cette maladie découle de la *envidia*.¹⁵ Elle peut se manifester sous forme de malchance répétée (*saladera*) ou par des symptômes physiques: une tumeur, des hémorragies, des douleurs musculaires ou des pertes de conscience (Dobkin de Rios: 1972: 77). Un *rao* administré contre le *daño* est le *shoro* (*Guarea trichilioides*), un arbre d'une vingtaine de mètres dont la sève est très toxique. On l'utilise aussi contre les impuretés du ventre et contre le mal de foie (Arévalo, 1994: 296). Les Shipibo lient le foie au mauvais caractère, à la colère, à l'avarice, à la violence et aux mauvaises pensées (Bertrand, 1986: 95). La mauvaise partie de l'être humain est ainsi inscrite dans le corps (*yora*). Le foie est aussi lié aux êtres maléfiques tels les ogres et les vampires. Il est l'aliment préféré des esprits (*yoshin*). Ainsi, avoir mal au foie signifie parfois être victime de leur action maléfique (*ibid.*).

CUTIPADO (COPIA)

Cutipa, mot d'origine quechua, signifie "retourner", "redonner", "échanger" (Foller, 1990: 113).¹⁶ Les Shipibo utilisent aussi le terme *copia*. Il signifie une contagion magico-

¹⁵ Concept "d'envie" défini à la section des théories sur le chamanisme (section 1.2, p. 11).

¹⁶ Ce concept se retrouve un peu partout en Amazonie péruvienne. Dans l'ethnie Lama, si un homme se marie avec la soeur de son beau-frère, il est dit *cutipado*: la femme enlevée (sa soeur) lui est "redonnée" (sa nouvelle femme) (Regan, 1993: 102). Ce terme est aussi utilisé en agriculture: si le manioc est récolté et immédiatement replanté, il est "retourné" à la terre.

religieuse contractée surtout lors de la couvade.¹⁷ Si un des parents ingère un aliment tabou lors de la naissance de leur enfant ou effectue un geste ou une activité interdits, l'aliment ou l'objet en question communique ses propres caractéristiques à l'enfant ou vole son âme (Regan, 1993: 186, 259). Le nouveau-né semble plus perméable à son environnement. Il est encore rattaché à ses parents et risque donc davantage d'être *cutipado* (Eakin, 1980: 77). Un exemple moderne de *cutipado* est celui d'un père qui doit s'abstenir de jouer au football pour que le ventre de l'enfant ne gonfle pas comme le ballon. Les parents qui visitent le cimetière doivent se laver avant d'approcher leur bébé, de crainte qu'il contracte le *cutipado* de mort. Le palmier *bome* (*Carludovica palmita*), très résistant à l'eau, est alors utilisé. Les bourgeons sont bouillis dans l'eau où l'enfant est baigné. Ce dernier acquiert alors la qualité d'imperméabilité du palmier (Arévalo, 1994: 74). Certaines plantes provoquent aussi le *copia*, comme la *lupuna* (un arbre épais qui confère son "gros ventre") et la *catahua* (un arbre qui produit une éruption cutanée et qui transmet ainsi la même apparence tachetée que son écorce garnie d'épines).

MAL AIRE (MAYA NIHUE)

Les Shipibo conçoivent qu'un tourbillon infini d'air circule par le monde et peut atteindre une personne (*cutipar*). Ce vent, capturé par un sorcier (*yobe*) ou un esprit maléfique, est lancé contre une victime (Herrera, 1986: 45). Les symptômes se manifestent par des maux de ventre, des "airs" qui circulent dans le corps (gaz, flatulences) et de la fièvre.¹⁸ Le *arabanca nahuan rao* (*Ocimum americanum*), une herbe d'une trentaine de centimètres à arôme suave à la menthe, est efficace contre cette maladie surnaturelle et ses conséquences: les mauvaises odeurs des flatulences. Le *bana tipo* (en espagnol: *pampa oregano*, *Lippia alba*), est une herbe prise en infusion, mêlée à d'autres plantes aromatiques (menthe, cannelle, coriandre) contre le *mal aire* et toute infection intestinale (*ibid.*: 59). Toutes ces plantes, par leur caractère aromatique, sont aussi efficaces contre le *susto*. Il semble y avoir un lien entre les mauvaises odeurs que cause le *mal aire* et les bonnes odeurs qui tentent de le contrecarrer.

SALADERA

La *saladera* se définit comme une accumulation de malheurs. Tous les Shipibo ont des "secrets" (*secretos*) pour se prévenir contre la *saladera*, surtout les herboristes (*raomi*). Le chamane se réserve les cas les plus graves. Une série d'herbes est alors utilisée lors du traitement. Les feuilles d'une herbe à arôme d'ail, le *bana boains* (*Petiveria alliacea*), macèrent pendant quatre jours dans l'eau. Durant la nuit du cinquième, il faut s'y baigner.

¹⁷ Série de tabous que doivent observer les deux parents avant et après la naissance de leur enfant. Selon l'explication anthropologique, on donne au père un moyen pour sentir un lien étroit avec l'enfant et pour se préparer à ses nouvelles responsabilités (Regan, 1993: 283).

¹⁸ L'importance accordée aux maladies gastro-intestinales s'explique par le fait qu'elles prévalent à 90% dans les communautés shipibos (IIP, 1986: 33).

Cette herbe sert aussi de *pusanga* et contre la grippe (Arévalo, 1994: 57). Plusieurs plantes à odeur d'ail, également dénommées *boains*, sont aussi employées pour la bonne chance: les arbres *shansque boains*, (*ajo sacha* en espagnol régional, *Heliotropium indicum*), *nii boains* (*Cordia Alliodora*), la liane *nishi boains* (*Pseudocalymma alliceum*) dont les racines râpées sont bues et les feuilles plongées dans le bain (*ibid.*: 280). Toutes ces herbes *boains* brûlées éloignent par leur forte odeur les moustiques et les mauvais esprits (Lamar, 1985: 79, 100). En rejetant les esprits néfastes, leur forte odeur élimine aussi la mauvaise chance.

MAUVAIS RÊVES

Pour les Shipibo, les rêves manifestent "l'autre dimension": un mauvais rêve traduit donc une mauvaise rencontre avec l'au-delà. Certains rêves, par leurs contenus, s'avèrent dangereux et doivent être traités par le chamane. Lors de notre séjour à San Francisco, Elisa souffrait du *susto*. Elle rêvait depuis plusieurs jours que l'esprit de sa mère défunte lui offrait des viandes crues, mets des ogres et d'autres esprits maléfiques. Ce rêve la mettait en danger: si son esprit égaré acceptait ces viandes, elle laissait sa condition humaine et la mort s'ensuivait. Sa mère l'appelait auprès d'elle, le traitement devait donc éloigner cet esprit. Elisa nous conta aussi comment, quelques années auparavant, elle avait rêvé qu'elle abandonnait un de ses enfants dans un endroit éloigné. Elle avait aussitôt consulté son oncle Don Lucio puisqu'un tel rêve annonce la mort de l'enfant. Dans ce cas, le chamane guérit son patient des mauvais rêves par l'intermédiaire de l'*ayahuasca* et utilise certains *rao*.

Les mauvais rêves étant conçus comme des rencontres avec des esprits maléfiques, les mêmes plantes sont souvent utilisées pour combattre les mauvais rêves et les mauvais *yoshin*. Par exemple, le *yoshin bia* (esprit/ pris, c'est-à-dire, "l'esprit a pris") (*sipurana sp.*) est une plante qui a une odeur prononcée. Le patient se baigne dans ses feuilles (Tournon et Reátegui, 1984: 112). De même, les feuilles du *pisi sisa* (*Tagetes sp.*) (une rose qui a une odeur forte) sont bues en infusion et le mélange est utilisé pour se laver la tête (*ibid.*: 107). Certaines plantes s'emploient contre les rêves érotiques. Pour les Shipibo, rêver avec fréquence de tels rapports s'avère dangereux: ces rêves indiquent que le rêveur contracte des relations sexuelles avec un esprit. Tout comme accepter la nourriture des esprits néfastes, avoir des rapports sexuels avec eux traduit une entrée dans leur monde, acte périlleux et voire fatal. Pour éviter ce genre de rêves, le patient reçoit la fumée surtout sur la tête, de feuilles brûlées, feuilles de l'arbuste *panshin mashe* (*achiote jaune*) ou *joshin mashe* (*achiote rouge*) (*les deux bixa sp.*). Les graines de ces arbustes fournissent le colorant jaune ou rouge que les Shipibo utilisaient pour peindre leurs visages et leurs bras contre les brûlures du soleil, les piqûres des moustiques et les assauts des esprits maléfiques (Arévalo, 1994: 166, 228).

2.2.1.5 *Isinma rao*: le cas des *meramis*

Les Shipibo désignent un autre type de *rao*: les *meramis*. *Merati* se traduit par "trouver" alors que *meraya* signifie "celui qui trouve". Le terme *meramis*, quant à lui, veut dire "celui qui peut trouver" (*mis* est un suffixe ajouté à un verbe et indique une possibilité) et *rao meramis*, "le *rao* qui peut trouver" (Tournon, 1990: 183). Par sa forme spirituelle (*rao yoshin*), le *meramis* "trouve" une personne et la rend malade ou lui cause du mal (*daño*). Dans une entrevue, Guillermo Arévalo (juin 1996) a décrit les *rao meramis* comme "des plantes qui dégagent certaines énergies négatives et qui causent des anomalies chez les gens". Pourtant, elles ne semblent pas être exclusivement dangereuses: dans son livre sur les plantes médicinales, il nomme plusieurs *meramis*. Foller (1990: 115) décrit les *meramis* comme des plantes à qualités spéciales qui peuvent guérir tout comme intoxiquer. Cela s'explique par le fait que les *rao meramis* guérissent les maladies produites par leur propre esprit (*yoshin*).

D'après Tournon, le *rao meramis* par sa forme spirituelle, cause le mal. Ce mal peut se guérir par la forme matérielle de la même plante (Tournon, 1990: 184). Nous nuancions: la forme spirituelle de la plante cause la maladie mais le chamane peut aussi guérir en manipulant l'esprit de ce *rao*. De plus, appliquée de façon externe, sa forme matérielle peut avoir des effets thérapeutiques mais peut également empoisonner. Les *rao meramis*, étant des plantes très toxiques, ne s'ingèrent pas. Ces *rao* sont donc utilisés de façon externe: emplâtres, plantes frottées, bains de vapeur, etc. Les *rao* qui se boivent, comme les plantes hallucinogènes, ne sont donc pas *meramis*, mais plutôt *meramisma* (le suffixe *ma* indiquant la négation). Le chamane doit suivre une diète très sévère pour boire quelques gouttes des *meramis*. Nous pensons pouvoir inclure les *rao meramis* dans le groupe *isinma rao*, mais cette hypothèse surgissant après l'expérience de terrain, nous n'avons pu le vérifier.

TABLEAU 2. Plantes *isin rao* (maladie) et *isinma rao* (maladie/négation).

1. *Isin rao* (*rao*/ maladie): plantes appliquées de manière exotérique contre les maladies ordinaires.

2. *Isinma rao* (*rao*/ négation/ maladie) plantes qui regroupent des *rao* nommés:

<u>Rao pour réguler la vie sexuelle et familiale:</u>	<u>Rao pour favoriser la chasse, la pêche, etc.:</u>	<u>Rao utilisés par les chamanes:</u>	<u>Rao qui soignent les maladies qu'ils créent:</u>
- <i>noi rao</i>	- <i>mechati rao</i>	- <i>onanyati rao</i>	- <i>meramis rao</i> ¹⁹
- <i>pechi rao</i>	- <i>rayati rao</i>	- <i>merayati rao</i>	
- <i>tanti rao</i>		- <i>yobeji rao</i>	
- <i>tsinish rao</i>			

¹⁹ En ce qui concerne les *merami rao*, cette classification est émise comme hypothèse.

Nous maintenons aussi qu'il existe une série de *rao* non nommés: les *rao* utilisés contre les maladies surnaturelles: *susto*, *daño*, *cutipado*, *mal aire*, etc.

À l'exception des *rao* du chamane (*onanyati rao*, *merayati rao*, *yobeji rao*) qui sont les seuls à être utilisés volontairement de façon ésotérique, tous les autres *rao* sont manipulés de manière exotérique. Donc, l'utilisation matérielle ou spirituelle n'est pas la principale différence entre les *isin rao* et les *isinma rao*. Ce qui distingue ces deux groupes est le type de maladie que soigne chacun: les premiers soignent des maladies ordinaires tandis que les seconds peuvent modifier des comportements et s'appliquent à des maladies extraordinaires. Nous avons vu que les *rao* administrés de manière matérielle exercent tout de même une influence par leurs parties spirituelles. Tout comme il n'y a pas de séparation nette entre les mondes végétal et humain, il n'y en a pas non plus entre le corps et l'esprit, ce qui peut expliquer qu'un aspect matériel de la plante agit d'un point de vue spirituel sur l'humain. Mais à part le chamane, personne ne peut manipuler et avoir un contact direct avec la partie spirituelle des *rao*. Ces catégories de *rao* ne sont pourtant pas fixes. Nous avons vu qu'un *rao* change de nom selon son utilisation et même selon son utilisateur. Ainsi, si un chamane "diète" un *meramis rao* et le manipule de manière ésotérique, il sera alors nommé *onanyati rao*, *rao* de chamane (*onanya*).

2.3 RAO: PLANTE A POUVOIR BENEFIQUE OU MALEFIQUE?

Le chamane shipibo Guillermo Arévalo définit le *yoshin* comme un esprit malin (*que causa daño*). Selon lui, certaines plantes *rao* sont intrinsèquement "bonnes" et d'autres "mauvaises". Karsten (1955: 165) définit lui aussi le *yoshin* comme un esprit maléfique. Par contre, d'autres auteurs, tels que Balzano (1978: 186) et Keifenheim (1990: 81) traduisent *yonshinbo* par "peuple des esprits" (le suffixe *bo* désignant "peuple") sans faire de distinction bénéfique/ maléfique. Pour sa part, Bertrand (1996: 81) maintient que les Shipibo bilingues traduisent *yoshin* par "petits démons", personnages ambivalents à la fois bienfaiteurs ou maléfiques. Illius (1994: 200) soutient que le concept *yoshin* peut s'accompagner des termes *jacon* ou *jaconma*, qui signifient respectivement "bon" et "mauvais".

Une telle confusion des définitions théoriques nous a, en un premier temps, causé problème. Sur le terrain, nous avons par contre observé qu'une même plante pouvait être utilisée positivement ou négativement. Nous proposons alors que tout esprit de plante est ambivalent: toute plante détient *yoshin*, esprit potentiellement mauvais, mais cet esprit peut être apprivoisé par le chamane et ainsi devenir un aide auxiliaire. Certains esprits étaient invariablement décrits de façon négative et sur le terrain et dans la littérature anthropologique (Cf. Luna, Regan, Cárdenas, Bertrand). C'est le cas de certains esprits de plantes: la *lupuna*, la

catahua, certains esprits de l'eau, le dauphin rouge, la loutre géante, les sirènes, etc.²⁰ Par contre, quelle ne fut notre surprise d'apprendre que les sirènes, si perfidement décrites, étaient des auxiliaires de Don Manuel et que les esprits de la *lupuna* et de la *catahua* ceux de Don Lucio! Les esprits des plantes répondent aux intentions et aux pouvoirs du chamane. Par conséquent, leur influence ambivalente peut s'inverser en tout moment...

Certains chamanes, surtout ceux qui interagissent avec des métis, adoptaient par contre le point de vue de Arévalo. Ainsi, le père d'Alberto nous expliquait qu'auparavant les chamanes "diétaient" des arbres (*palo*) mais que ces derniers sont mauvais (*brujo*). Selon lui, les chamanes apprennent de plus en plus grâce aux livres des métis afin de pouvoir guérir par la prière et par le pouvoir de Jésus. L'oncle paternel d'Alberto n'a pas voulu nous parler des *yobeji rao* les associant à la sorcellerie. Les *yobeji rao*, surtout pris pour la défense, évoquent une manière de se protéger et d'attaquer qui s'apparente énormément à celle du chasseur et du guerrier traditionnels.²¹ Les chamanes plus acculturés semblent vouloir se détacher de ces rôles traditionnels et suivre une médecine plus "civilisée", de *cristiano*.²²

Les Shipibo attribuent des qualités bénéfiques ou maléfiques aux plantes en se basant sur certains critères. Selon eux, la nature peut leur donner des signes sur l'utilisation d'une plante. Les épines, l'odeur forte ou la saveur piquante d'une plante sont tous des indices d'un esprit fort et donc potentiellement dangereux. La plante est, par contre, jugée positive ou négative selon l'utilisation qui en est faite: si elle est médicinale, on l'appelle *jacon*; si elle est vénéneuse, *jaconma* (Tournon, 1984: 92). Mais ces dénominations sont circonstancielles puisqu'une même plante, selon son utilisation ou sa dose²³, peut être à la fois *jacon* et *jaconma*. Par exemple, l'arbre *catahua*, qui est imposant, fourni d'épines et à sève très

²⁰ Ces êtres aquatiques se manifestent comme des kidnappeurs d'hommes, des violeurs, des anthropophages.

²¹ L'homme shipibo, traditionnellement chasseur, doit, pour exceller dans son art, développer ses sens: la vue, l'ouïe, l'odorat, et observer patiemment les coutumes des animaux. De même, lors de ses contacts avec l'au-delà, le chamane est l'observateur patient du monde des esprits. Bertrand (1996: 97) explique que sans perdre l'identité d'homme, le Shipibo s'identifie à sa proie pour l'attirer et la chasser et souvent, il imite les cris des animaux. De même, par la diète, par ses chants et par son attitude, le chamane s'identifie aux esprits avec qui il interagit et dont il imite les bruits et les cris. Les esprits poursuivent les Shipibo comme ceux-ci poursuivent le gibier (Bertrand, 1996: 100). Par contre, tout comme pour les Yagua, le chamane shipibo semble être "du côté de l'animal chasseur et non de l'animal chassé, bien qu'il puisse à son tour être chassé par les auxiliaires d'un chamane plus puissant" (Chaumeil, 1983: 233). Les Shipibo attribuent au *meraya* le pouvoir de se transformer en jaguar, prédateur par excellence. De plus, ils semblent voir un lien entre le chamane et le guerrier traditionnel. Cette ethnie est d'ailleurs réputée pour ses talents guerriers d'antan (Métraux, 1963: 561). Le chamane s'apparente au chasseur et au guerrier par son arsenal chamannique: fléchettes magiques, sabarcane, etc., et par l'imagerie qui se réfère au chamanisme: "*El curandero habra de convertirse en guerrero*" (Arévalo, 1986: 159).

²¹ Regan (1993: 265) nous explique comment cette expression s'est répandue dans la jungle péruvienne: seuls les chrétiens étaient "dignes" du statut humain, les autres étant assimilés aux sauvages, aux barbares.

²² D'ailleurs, médicament et poison se différencient souvent que par le dosage (Barrau, 1990: 1286).

vénéneuse, possède un esprit très puissant. Il est d'ailleurs classé comme *yobeji rao* (arbre sorcier) par Lamar (1985: 38). Pourtant, l'herboriste (*raomi*) l'emploie à des fins curatives: sa sève, à petites doses, peut guérir la *uta* (*Leishmaniasis*). Mais à plus grandes doses, elle est un venin mortel qui servait autrefois à tuer les ennemis et qui de nos jours sert à pêcher²⁴. Lors du rituel de guérison, le chamane invoque les "mères" de cet arbre (Tournon, 1991: 187-189, Gebhart-Sayer, 1986: 203). En buvant sa sève à petites doses et en suivant la diète prescrite, le chamane s'imprègne de l'esprit de l'arbre et peut se défendre tout comme ce grand arbre fort et vénéré.

3. RAO DU CHAMANE

3.1 DIFFERENCE ENTRE PLANTE HALLUCINOGENE ET PLANTE "MAESTRA"

Nous allons maintenant étudier les plantes spécifiques au chamane: *onanyati rao*, *merayati rao* et *yobeji rao*. Nous avons décelé trois groupes de plantes utilisées par le chamane. D'abord, les *rao* employés de manière exotérique (les *isin* et *isinma rao*), ceux dont les secrets sont connus de tous les Shipibo, en particulier des herboristes. Ces plantes sont habituellement ignorées dans les études sur le chamanisme puisqu'elles ne sont pas exclusives au chamane. Cependant, elles entourent inmanquablement les séances de guérison. De plus, les Shipibo établissent une distinction en espagnol régional entre plantes hallucinogènes et plantes "maîtres" (*plantas halucinogenas maestras* et *plantas maestras*, distinction inexistante dans la langue shipibo). Il s'avère difficile d'établir la différence entre le rôle des *rao* hallucinogènes et celui des autres *rao*: ils sont également nommés "maîtres" (*maestras*), ils enseignent, permettent d'entrer en contact avec les "mères" et créent un effet de *mareación* (effet expliqué à la section 1.2, p.8). Dans une entrevue privée (juin 1996), Guillermo Arévalo nous explique que les hallucinogènes se distinguent des autres *rao* puisqu'ils "ouvrent la vision, permettent de découvrir les maladies, et permettent d'apprendre ce que l'on veut". Tandis que les plantes *maestras* "donnent essentiellement la force physique, psychologique".

D'après nos observations, les plantes hallucinogènes se différencient des *maestras* dans la mesure où elles permettent d'accéder à "l'autre monde" et constituent ainsi l'élément clé de l'initiation chamanique. Tellement, que l'apprenti (*samatay*) qui ne supporte pas l'*ayahuasca*, ne peut guère suivre la vocation chamanique puisque sans cet hallucinogène, il ne "voit" pas le monde des esprits. Le savoir passe par la vision des *ibo* (manifestation "matérielle" de l'esprit, voir section 2.1.2, p.35) et le chamane cherche donc à en "voir" le plus possible. Le chamane peut découvrir un *ibo* lors de ses voyages extatiques et tenter alors d'en faire son allié. Par contre, boire une partie matérielle de la plante est un moyen plus efficace pour contacter une "mère" spécifique. Ainsi, pour modifier les visions, pour multiplier et diversifier les sources

²⁴ Même technique que le *barbasco* qui hébète les poissons.

du savoir, le chamane ajoute de nouvelles plantes au breuvage de l'*ayahuasca* et crée des mélanges de plus en plus hétérogènes. Les Shipibo croient que les hallucinogènes produisent un type particulier de vision. Une corrélation est effectuée entre les hallucinogènes, les visions et les régions cosmiques: plus la potion hallucinogène se complexifie, plus nombreux sont les niveaux cosmiques visités et les connaissances acquises puisque chaque niveau cosmique transmet un savoir particulier (Illius, 1994: 200) (voir Cosmologie de Don Manuel, appendices, p. 113).

Les plantes *maestras* enregistrées sont pour la plupart de grands arbres impressionnants par leur hauteur, imposants et forts. Ces arbres mettent en évidence l'importance du critère de la grandeur dans cette classification shipibo.²⁵ Lamar les nomme *jihuibo yobeji*: arbres sorciers (1985: 38). Or, nous avons vu que l'utilisation de ces arbres ne se limite pas à leur aspect maléfique. Luna, Towers et McKenna (1986: 82) remarquent qu'une analogie est effectuée entre les qualités des végétaux et les qualités qui veulent être inférées aux humains et aux animaux. Ce que nous avons aussi noté chez les Shipibo. Ainsi, une plante considérée forte, résistante au vent, à la pluie et aux inondations transmettra la même puissance aux êtres avec qui elle entre en interaction (par ingestion, par contact corporel, par rêve, par présence physique, etc.). Les chamanes ingèrent une partie de ces grands arbres (de la sève ou de l'écorce, un élément selon le cas) pour acquérir leurs caractéristiques physiques et spirituelles: leur force, leur sagesse et leurs défenses, etc. De telles qualités semblent aussi indispensables aux plantes, qui se complètent entre elles. Ainsi, la liane *ayahuasca* nécessite des arbres forts sur lesquels s'agripper. Selon Don Lucio, l'*ayahuasca* est faible: ce sont les arbres qui lui fournissent les défenses, d'où leur ajout à l'hallucinogène.

En un premier temps, le chamane s'approprie les caractéristiques et les défenses de l'arbre et en un deuxième temps, il manipule l'esprit comme auxiliaire. Nous allons décrire les plantes hallucinogènes et *maestras* "diétées" par nos informateurs.

²⁵ D'ailleurs, cette distinction est parfois nommée, ainsi la plante *cheshteya* se distingue de *beshe cheshteya*, (*beshe* désignant le qualificatif "menue") et *mesque* de *ani mesque* (*ani* se traduisant par "grand").

Tableau 3. PLANTES DIÉTÉES PAR NOS INFORMATEURS**3.1 Plantes Diétées par Don Manuel**

Nom shipibo	Nom espagnol	Nom scientifique
<i>Nishi oni:</i>	<i>Ayahuasca</i>	<i>Banisteriopsis caapi</i> (Villarejo, 1988: 120)
<i>Rome:</i>	<i>Tabaco</i>	<i>Nicotina Tabacum</i> (Arévalo, 1994: 258)
<i>Cahua:</i>	<i>Chacruna</i>	<i>Psychotria viridis</i> (Lamar, 1985: 41)
<i>Shono:</i>	<i>Lupuna blanco</i>	<i>Ceiba pentandra bombacea</i> (Bertrand, 1986: 104)
<i>Inoashatan:</i>	<i>Ayahuma</i>	<i>Couropita amazonica</i> (Soukup, 1970: 74)
<i>Huanin:</i>	<i>Chonta</i>	<i>Bactris Gasipaes</i> (Arévalo, 1994: 119)
<i>Huanin cayarao:</i>	<i>Huairacaspi</i>	<i>Cedrelinga Catenaeformis</i> (Arévalo, 1994: 119)
<i>Quinshon:</i>	<i>Ishpingo</i>	<i>Amburana cearensis</i> (Villarejo, 1988: 104)
<i>Nihue rao:</i>	<i>Palo volador</i>	?
<i>Camalonga:</i>	<i>Camalonga</i>	?
<i>Ashingo:</i>	<i>Chullachaqui caspi</i>	<i>Tovomita sp.</i> (Luna, 1986: 61)
<i>Shoke jihui:</i>	<i>Pinshacaspi</i>	?

3.2 Plantes diétées par Don Lucio

Nom shipibo	Nom espagnol	Nom scientifique
<i>Nishi oni:</i>	<i>Ayahuasca</i>	<i>Banisteriopsis caapi</i> (Villarejo, 1988: 120)
<i>Rome:</i>	<i>Tabaco</i>	<i>Nicotina Tabacum</i> (Arévalo, 1994: 258)
<i>Cahua:</i>	<i>Chacruna</i>	<i>Psychotria viridis</i> (Lamar, 1985: 41)
<i>Shono:</i>	<i>Lupuna</i>	<i>Ceiba pentandra bombacea</i> (McKenna, 1986: 85)
<i>Inoashatan:</i>	<i>Ayahuma</i>	<i>Couropita Amazonica</i> (Soukup, 1970: 74)
<i>Huanin:</i>	<i>Chonta</i>	<i>Bactris Gasipaes</i> (Arévalo, 1994: 119)
<i>Huanin cayarao:</i>	<i>Huairacaspi</i>	<i>Cedrelinga Catenaeformis</i> (Arévalo, 1994: 119)
<i>Ana:</i>	<i>Catahua</i>	<i>Hura Crepitans</i> (Arévalo, 1994: 46)
<i>Shemposh:</i>	<i>Huairuro</i>	<i>Citharexylum Ormosia</i> (Soukup, 1970: 209)
<i>Mucapari:</i>	<i>Chiricsanango</i>	<i>Brunfelsia Grandiflora</i> (Arévalo, 1994: 199)
<i>Ashingo:</i>	<i>Chullachaqui caspi</i>	<i>Tovomita sp.</i> (Luna, 1986: 61)
<i>Canashiari:</i>	<i>Toé</i>	<i>Brugmansia</i> (Soukup, 1970: 404)
<i>Jihui boains:</i>	<i>Ajos quiro</i>	<i>Cordia Alliodora</i> (Arévalo, 1994: 156)
<i>Marosa incaico:</i>	<i>Marosa</i>	<i>Calathea Allouia</i> (Arévalo, 1994: 185)
<i>Camalonga:</i>	<i>Camalonga</i>	?

3.2 ETUDE DE CAS

3.2.1 Plantes "diétées" par nos deux informateurs: Don Manuel et Don Lucio

NISHI (LIANES)

NISHI ONI (AYAHUASCA)

Selon River et Lindgren (1970: 102), tous les groupes Pano utilisent l'*ayahuasca*. C'est la plante hallucinogène par excellence des chamanes Shipibo (Cárdenas, 1989: 193) qui la nomment *nishi*, c'est-à-dire "liane" (tout comme les métis la nomment *la sogá*, la liane) mais aussi *nishi oni* ou simplement, *oni*. L'appellation la plus fréquente est par contre le mot d'espagnol régional, d'origine quechua: *ayahuasca* (*aya*: mort, par extension âme, esprits et *huasca*: liane) (*ibid.* 194, Arévalo, 1986: 148, Naranjo, 1983: 93, Villarejo, 1988: 120).²⁶ L'*ayahuasca* appartient à la famille des *Malpighiaceas* (Naranjo, 1983: 48). Cet hallucinogène est utilisé partout en Amazonie en contexte rituel.²⁷ Le chamane shipibo utilise l'*ayahuasca* pour entrer en contact avec le monde des esprits. Lors de toutes les séances chamaniques de guérison auxquelles nous avons assisté, cette liane était consommée. Contrairement au chamanisme urbain -décrit par Dobkin de Rios (1971: 579) et Luna (1991) où le chamane et le patient boivent la potion- chez les Shipibo, cette potion demeure l'exclusivité du chamane. Nous avons toutefois observé que Don Lucio et Don Manuel offrent l'*ayahuasca* à leurs patients métis (pour répondre à leurs attentes).

Bien que Don Lucio (septembre 1996) utilise constamment l'*ayahuasca*, il la décrit paradoxalement comme une plante à importance secondaire: elle sert uniquement à "voir" et ne guérit pas en soi. Plusieurs auteurs, dont Dobkin de Rios (1978: 79), McKenna, Luna et Towers (1986: 76) insistent d'ailleurs sur ce point: l'*ayahuasca* n'est pas une médecine mais plutôt un instrument de divination et de révélation, un outil de diagnostique. Don Lucio nous explique: contrairement à la plante *toé*, qu'il semble préférer, l'*ayahuasca* n'enseigne pas et contrairement aux arbres (*palos*) que nous allons étudier par la suite, l'*ayahuasca* donne peu de défenses. Ce qui explique l'ajout au breuvage d'adjuvants tels que l'*inoashatan*, la *chacrúna*, le *toé*, l'*ajos quiro*, etc. Ces plantes donnent la puissance, la défense et la médecine nécessaire à l'*ayahuasca*. Par contre, lorsque préparé devant nous, le seul adjuvant employé fut la *chacrúna*, recette commune aux chamanes shipibos qui ne séparent jamais ces plantes. Don Manuel (avril 1997) précise aussi que l'*ayahuasca* ne donne pas de défenses. Ce chamane boit l'*ayahuasca* non seulement pour diagnostiquer un patient mais aussi lorsque l'envie se

²⁶ Une étymologie différente est par contre soutenue par DelCastillo (1963), selon lequel *ayac*, en quechua, signifie amer.

²⁷ Son nom scientifique *Banisteriopsis caapi*: *caapi*, d'origine Tupi, renferme deux interprétations étymologiques: "rendre courageux, brave" ou "rendre léger, éthéré, devenir esprit" (Naranjo, 1983: 95). La dénomination *caapi* se retrouve un peu partout au Brésil, au Venezuela, en Guyane, alors que le nom *ayahuasca* est plus courant au Pérou, en Equateur et en Bolivie (*ibid.*: 93,96).

présente, pour "voir", pour rêver (*soñar*) et pour se maintenir en forme: il se compare à un joueur de soccer qui doit s'entraîner pour bien jouer.

Don Lucio (septembre 1996) cultive l'*ayahuasca* dans son jardin. Il s'agit de lianes qui ne peuvent encore être utilisées vu leurs faibles diamètres (voir photo p.55). Il décrit l'*ayahuasca* comme une plante amère et semble associer la liane plus épaisse, plus dure, plus amère et plus puissante à un meilleur état altéré de la conscience (*mareación*). Don Manuel effectue lui aussi ce lien: les rives du Pisqui sont selon lui, un des meilleurs endroits pour dénicher l'*ayahuasca* puisque les troncs y sont immenses. Il explique d'ailleurs que les plus gros troncs sont les "mères" de cette plante. Don Manuel désire toutefois cultiver l'*ayahuasca* proche de sa maison. Les fréquentes inondations qui s'acharnent sur Paoyan l'en empêchent. L'*ayahuasca* pousse en terrain haut et non en terrain inondable (*bajial*), ce qui en fait une plante fragile: lors des inondations, elle est facilement détruite. Malgré qu'elle soit considérée plus puissante lorsque sauvage et épaisse les chamanes, pour des raisons pratiques, cultivent la liane et utilisent en plus grande quantité des troncs minces.

Selon Don Lucio (septembre 1996), il existe deux "espèces" d'*ayahuasca*: la légitime, de couleur jaunâtre, et la noire (*huiso*), nommée *chahua*. Cette dernière est plus amère et plus forte mais ne donne pas de bons effets hallucinogènes (*mareación*). Dans l'étude de Lamar (1985: 43-44), la *chahua* n'est pas identifiée scientifiquement et n'est pas classée comme une "espèce" d'*ayahuasca* mais ses effets hallucinogènes y sont comparés. Contrairement à Don Lucio, Lamar maintient que la *chahua* est moins forte, moins puissante que l'*ayahuasca*. Arévalo (1986: 149) classe la *chahua* comme une "espèce" d'*ayahuasca*, qui appartient aux esprits noirs: par conséquent son usage s'avère délicat et dangereux. Don Manuel décrit *chahua* comme une "espèce" inoffensive de l'*ayahuasca*: le goût de cette liane tout comme ses effets hallucinogènes seraient doux. Etant donné ce manque d'unité dans la classification de "l'espèce" *chahua* nous avons émis une hypothèse: les chamanes catégorisent ces lianes selon les visions qu'elles leur produisent. Don Lucio ayant eu une expérience hallucinogène forte et négative avec de la *chahua* la considère dangereuse, de même que pour Arévalo, alors que l'informateur de Lamar et Don Manuel en ont fait une expérience douce. Nous manquons par contre d'échantillons de plantes de chacun de ces informateurs pour savoir si en fait tous parlent d'une même "espèce" d'*ayahuasca*. De plus, nous n'avons pas les détails de la préparation de chacun, la concentration de *chahua* utilisée influençant la puissance du mélange.



Don Lucio nous montrant
les minces lianes d'*ayahuasca*
qu'il cultive dans son jardin.
(septembre 1996)



Don Lucio
cueillant
la *chacrana*.
(*Psychotria*
viridis)
(septembre
1996)

Don Manuel (avril 1997) nous a fourni une classification de l'*ayahuasca* plus détaillée. Il précise que selon sa connaissance, il existe huit "espèces" d'*ayahuasca*.

Camaronti: *ayahuasca* à tronc qu'il qualifie de "*medio oscuro*", (littéralement "moitié foncé") très enroulé sur lui-même. *Camaronti* voudrait d'ailleurs dire "enroulé".

Shampo: *ayahuasca* à tronc jaunâtre.

Ronin nishi: *ayahuasca* à tronc blanchâtre qui permet de contacter *Ronin*, l'anaconda cosmique mais dont l'esprit visible (*ibo*) est un humain.

Mananshahue: qui veut littéralement dire *motelo* (*Testuda tabulata*), une "espèce" de tortue terrestre comestible. Les racines de cette liane sont décrites comme les pieds de cette tortue, d'où l'origine de son nom. Le *mananshahue* est réputé être plus amer que l'*ayahuasca* légitime.

Ino ayahuasca: *ino* en shipibo désigne jaguar. Cette espèce comporte un risque: le chamane peut se transformer en jaguar pour toujours sans pouvoir reprendre sa forme humaine.

Rao ayahuasca: cette "espèce" d'*ayahuasca* à tronc noir, venin mortel, ne doit pas se boire. Nous avons vu que le terme *rao* désigne autant "médecine" que venin (section 2.1, p.34).

Chahua: liane considérée douce. Une partie de son écorce est munie de boules.

Ayahuasca yahi: cette "espèce" d'*ayahuasca* se caractérise par sa racine double. Son écorce contient beaucoup de liquide avec lequel le chamane se baigne et diète. Cette liane est "diétée" uniquement par les chamanes qui veulent atteindre le stade le plus élevé du chamanisme, soit devenir *meraya*.

Rivier et Lindgren (1970: 103) observent que la principale classification de l'*ayahuasca* chez les Culina (autre ethnie du groupe Pano) se fait à partir des couleurs. Les Shipibo classent aussi cette liane selon ses couleurs mais semblent, de plus, tenir compte de sa forme (racine double ou en forme de pied de *motelo*), de ses effets (venin ou "espèce" qui transforme en jaguar) et des visions qu'elle procure (permet de rencontrer *Ronin*, esprits noirs). Selon ces mêmes auteurs l'*ayahuasca*, une fois préparé, ne peut être conservé longtemps et perd rapidement ses effets (*ibid.*). Pour ce qui est des Shipibo, nos deux informateurs ont infirmé ce constat mais précisent que lorsque l'*ayahuasca* a trop longtemps fermenté (environ trois semaines) le mélange doit à nouveau être bouilli.

Comme nous l'avons vu précédemment, chaque plante détient un auxiliaire visible pour le chamane (*ibo*). Don Lucio (novembre 1996) décrit, pour reprendre son expression, le "premier chef" de l'*ayahuasca* comme un indigène shipibo (*nativo*) vêtu de manière typique avec sa robe traditionnelle à motifs géométriques (*cushma*). Il établit donc un lien de parenté avec cet esprit (*ibo*) à caractère ethnique. Mais l'esprit (*ibo*) de l'*ayahuasca* s'avère aussi l'anaconda cosmique (*Ronin*). Malgré la variété des "espèces" d'*ayahuasca* consommées, Don Manuel (avril 1997) représente l'esprit (*ibo*) de manière unique: comme un roi qui ressemble à

un étranger (*gringo*) avec les ongles brillants, une couronne en or et vêtu de couleur kaki. Cet esprit possède une maison immense, un peuple géant et de grandes fabriques. L'esprit (*ibo*) de l'*ayahuasca* pour Don Manuel prend donc une forme très différente de celui de Don Lucio. Un invariable semble par contre être *Ronin*: Don Manuel entre en contact avec l'anaconda cosmique par l'intermédiaire de l'*ayahuasca*. Il explique que cette liane épouse la même forme sinueuse que le serpent cosmique.

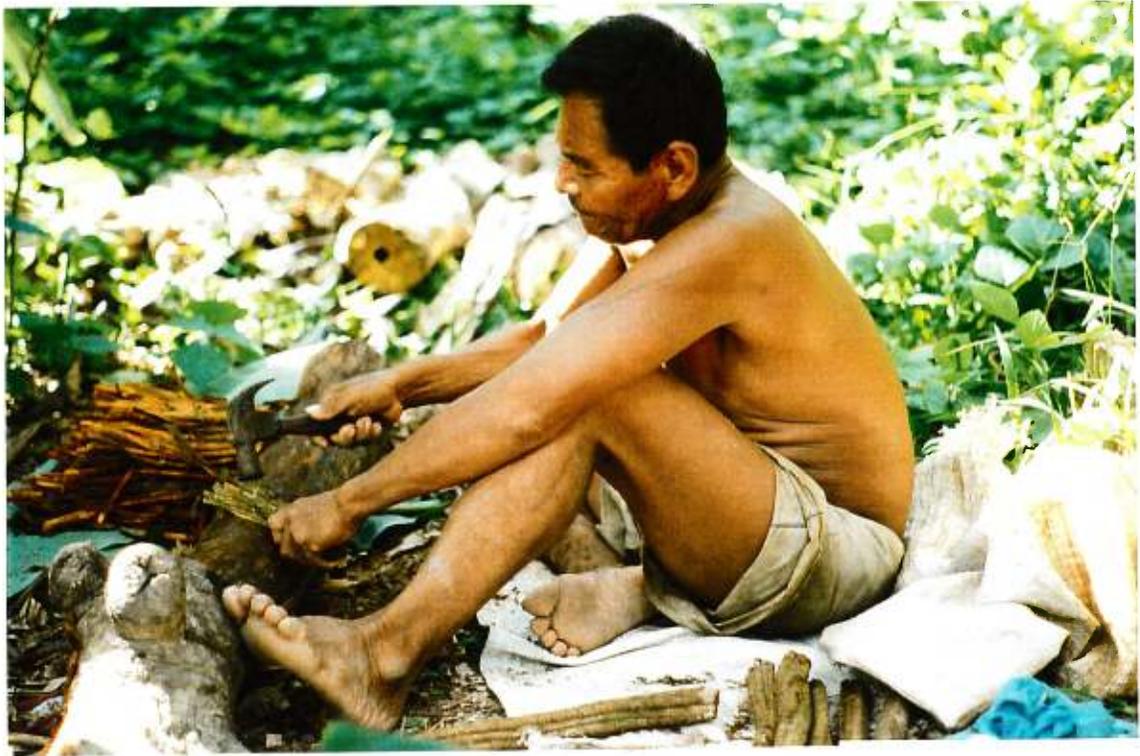
L'*ayahuasca* a été la première plante "diétée" par nos informateurs. Nous désirions savoir si la consommation des plantes suivait un ordre préétabli dans le processus d'apprentissage des chamanes shipibos mais les réponses restèrent confuses. Le premier arbre, "diété" par Don Manuel fut le *camalonga* (autre hallucinogène); celui de Don Lucio, l'*ayahuma*. Ces chamanes ne semblent donc pas suivre un ordre prescrit dans la consommation des plantes "maîtres" (*maestras*).

Préparation par Don Manuel et Don Lucio de l'*ayahuasca*

À six heures du matin, à l'orée de la forêt qui se trouve à une vingtaine de minutes à pied de chez lui, Don Manuel (avril 1997) a coupé les tiges de l'*ayahuasca* avec sa machette et a cueilli les feuilles du *chacrana* qui se trouvait, par contre, en direction opposée.

Le mélange est préparé à une dizaine de mètres derrière la maison, où deux grosses bûches et des morceaux de bois sont allumés avec des braises entretenues dans la maison, dénommées *candela*. Une casserole en aluminium est réservée exclusivement à cet usage afin d'éviter la contamination de l'*ayahuasca* avec d'autres substances profanes. Don Manuel nous dit qu'il n'est pas nécessaire de diéter pour préparer la potion.

Une vingtaine de morceaux d'environ 25 centimètres de longueur est utilisée (voir photo p.58). Don Manuel explique que cette liane n'étant pas très épaisse, il en faut beaucoup pour que ses effets hallucinogènes (*mareación*) soient bons et forts. L'écorce, un peu râpée avec un couteau, est écrasée avec un marteau. Don Manuel tente d'employer une quantité proportionnelle de feuilles de l'arbre *chacrana* à celle de la liane. Une couche de feuilles de *chacrana* recouvre d'abord le fond de la casserole. Il ajoute ensuite tous les morceaux d'*ayahuasca* et à nouveau les feuilles de *chacrana*. Vingt-cinq litres d'eau sont rajoutés. Le mélange est déposé sur le feu à 10h30 du matin et cuit jusqu'à 14 heures. À 11h30, Don Manuel constate qu'il a mis trop d'eau et rajoute quatre morceaux de liane. De temps en temps, avec un petit tronc d'arbre, il brasse le tout. À 13 heures, il enlève le gros des feuilles et des tiges et le laisse encore une heure sur le feu. À 14 heures, il laisse refroidir le mélange et le filtre dans une bouteille de verre. Il en ressort un litre et demi de liquide brun-rougeâtre.



Don Manuel écrasant les lianes de l'*ayahuasca* (avril 1997).

Don Manuel rajoutant les feuilles de *chacruna* à la préparation de l'*ayahuasca* (avril 1997).



Tout au long de la préparation, Don Manuel reste proche de la casserole ou la surveille pour qu'elle ne tombe pas, celle-ci étant en équilibre sur les bûches qui se consomment. La casserole n'est pas recouverte puisqu'elle boue beaucoup et risque de se renverser. Les morceaux d'*ayahuasca* non utilisés sont enterrés sous un platane: cet arbre, nous explique-t-il, lui donne de l'engrais et de l'eau et la garde au frais, l'empêchant ainsi de se gâter ou de "mourir". L'*ayahuasca* peut ainsi être conservée environ un mois.

La préparation de l'*ayahuasca* effectuée par Don Lucio s'apparente à celle de Don Manuel. La grande différence est qu'il recueille et prépare le mélange en début d'après-midi, ce qui nous sembla curieux puisque tous les autres chamanes observés l'apprêtaient le matin. Alors que les feuilles de *chacrana* étaient cueillies dans l'arbre de son jardin, la liane était coupée à l'orée du bois. La casserole utilisée exclusivement pour la préparation de l'*ayahuasca* était un peu plus petite, pouvant contenir douze litres d'eau. Environ quinze morceaux d'*ayahuasca* de 30 cm de longueur sont employés et sont écrasés, cette fois à l'aide d'une grosse pierre. Une couche de *chacrana* était aussi placée au dessous et au dessus de la liane. Le tout était préparé à environ cinq mètres de la maison. La potion fut prête en fin d'après-midi.

SHOBIBO (HERBE)

ROME (TABAC)

Le tabac (*Nicotina tabacum*), qu'il soit fumé, mâché ou bu, semble jouer un rôle essentiel dans le système symbolique de nombreuses sociétés amérindiennes (voir Chaumeil, 1983, Wilbert, 1987, Baer, 1979, Naranjo, 1983: 151). Chez les Shipibo, l'utilisation du tabac fumé est répandue à l'ensemble de la population. On nous explique qu'il crée un état plaisant de *mareación*, faible altération de la conscience. Le chamane est le seul à employer le tabac sous forme de jus comme hallucinogène. Mais parce qu'il facilite cet état de *mareación*, il est également fumé lors des séances chamaniques. Qu'il soit cultivé et préparé à la maison, ou qu'on se le procure sous forme de *mapachos*²⁸, il demeure toutefois que le tabac le plus puissant et le plus efficace soit celui de la forêt (*monte*). Alberto (juin 1996) nous informe que ce tabac "sauvage" possède des vertus: sa fumée est soufflée sur la tête des chasseurs puisque d'elle émane un charme qui attire les animaux. Le tabac exerce ce même attrait sur les esprits des plantes (*yoshin*): nourriture de ces entités, sa bonne odeur les satisfait et permet au chamane de les charmer plus facilement pour en faire ses auxiliaires. Non seulement le tabac incite les esprits des plantes à participer à la séance chamanique mais il aide l'esprit du chamane à s'envoler.

²⁸ Cigarettes artisanales vendues dans des petits postes informels.

Le tabac est considéré comme une plante primordiale dans le chamanisme en raison de son rôle de médiateur entre le chamane et les esprits des autres plantes. Sans le tabac, qui attire les esprits auxiliaires, aucune plante ne peut être utilisée. Chaumeil (1982b: 61-76, 1983: 41, 128) explique que chez les Yagua, la tâche de la "mère" du tabac est d'accompagner les "mères" des végétaux dans leurs déplacements. Il nous semble que les Shipibo lui attribuent le même rôle puisque les plantes "maîtres" (*maestras*) prises indépendamment de l'*ayahuasca* par Don Lucio, Don Manuel, ainsi que par d'autres chamanes comme l'indique la littérature (Cf. Lamar, 1985) sont toujours mélangées au tabac. Don Manuel croit que les plantes ainsi combinées au tabac sont plus puissantes: le tabac augmente le pouvoir de la médecine et renforce tout acte ou objet du chamane comme la diète, les fléchettes magiques (*mariri*), les protections (*arkana*), etc.

Don Manuel (avril 1997) nous explique que la fumée du tabac soufflée est emplie de la force mentale du chamane (*iravan*), elle est donc empreinte de toute sa puissance, bénéfique ou maléfique. Tout comme les autres plantes employées, le tabac ne possède pas une force bonne ou mauvaise en soi et dépend du bon vouloir du chamane: il peut protéger, purifier ou faire le mal, selon le but visé. Lors de séances de guérison par l'*ayahuasca*, Don Manuel fume pour protéger le patient: la fumée du tabac purifie de tout élément pathogène et empêche que les "airs" (*nihue*) bénéfiques que le chamane envoie au patient ne se mêlent avec les mauvais airs et les mauvais esprits. Elle crée un écran protecteur (*arkana*) puisqu'elle fait fuir les esprits maléfiques (Karsten, 1955: 171). Combiné au tabac, un chant magique est "soufflé" sur la potion hallucinogène et sur tout élément de la séance chamanique: l'haleine du chamane fait fuir les indésirables, donne la véritable apparence aux objets ensorcelés et permet de savoir dans quel ordre de réalité le chamane se trouve. (Arévalo, 1986: 154). Le souffle emplie de tabac qui accompagne les chants magiques et les *chupadas* (action de sucer un élément pathogène) dans le traitement de guérison permet de transmettre le pouvoir chamanique et est, selon plusieurs chamanes, le médicament le plus puissant (Regan, 1993: 241). Lors de ses visions, un chamane qui est confronté à un esprit maléfique doit allumer un cigare et souffler dessus: le tabac sert donc également d'arme chamanique.

La fumée du tabac rend l'haleine du chamane visible. Elle trace une voie dans l'air, un chemin qui guide les esprits auxiliaires vers le chamane ou lors du rituel de guérison, vers le patient. Ce chemin permet d'appeler, d'envoyer et de guider les esprits. Par la voie qu'elle trace, elle permet aussi de réincorporer l'âme perdue dans le corps du patient de la même façon qu'elle envoie et guide les fléchettes magiques vers la victime. Tout comme le chamane, le tabac détient le pouvoir de rendre l'invisible visible: il matérialise le souffle.

La fumée de tabac joue également un rôle en tant qu'élément chaud. Les esprits aquatiques abhorrent sa fumée, entre autres à cause de la chaleur qu'elle dégage, ces esprits étant tous définis comme froids (Gebhart-Sayer, 1986: 198). Illius (1992: 66) nous transmet d'ailleurs un témoignage de chamane fort intéressant à ce sujet: "*I have a fast fire too, which is burning like split kerosene, when I light it with my pipe. As the yoshinbo all prefer the cold, you can easely deter them with burns*".²⁹

JIHUI (ARBRES)

CAHUA (CHACRUNA)

La *chacrana* (*Psychotria viridis*, *cahua* en shipibo), est un arbuste de trois ou quatre mètres de hauteur dont les feuilles sont essentielles dans la composition shipibo du breuvage de l'*ayahuasca*. Les Shipibo disent que sans *chacrana*, les effets hallucinogènes ne peuvent être obtenus, l'*ayahuasca* seule ne produisant pas de bon effet de *mareación* (Lamar, 1985: 42, Cárdenas, 1989: 196, Arévalo, 1986: 150). Selon Mabit (1988: 6), le concept de *mareación* regroupe deux notions: l'ivresse et l'hallucination. L'ivresse serait obtenue grâce à la *chacrana*, mais les hallucinations grâce à l'*ayahuasca* qui est un hallucinogène par excellence.

L'écorce de la *chacrana*, verte avec de petites taches blanches, rappelle la peau du serpent (River et Lindgren, 1970: 124). Don Lucio (septembre 1996) nous montra cet arbuste dans son jardin (voir photo p.55) mais Don Manuel ne peut la cultiver: cette plante, tout comme l'*ayahuasca*, pousse en terrains hauts et ne supporte pas les inondations. La *chacrana* est classée comme arbre sorcier (*yobeji*) par Lamar (1985: 41). Or, tous les chamanes shipibos et même ceux qui disent ne pas "diéter" d'arbres sorciers l'utilisent. Don Lucio décrit l'esprit (*ibo*) de la *chacrana* comme une jeune femme "cashinahua" (autre tribu de la jungle péruvienne). Don Manuel, pour sa part, décrit l'esprit (*ibo*) de cette plante comme une jeune princesse, belle, sympathique, et ajoute-t-il, "qui ressemble à vous, les étrangers". S'agit-il d'une curieuse coïncidence que ces deux esprits (*ibo*) soient représentés par des personnages féminins ou cela va-t-il de soi, étant donné que la *chacrana* est le complément de l'*ayahuasca*? L'*ayahuasca* est pourtant une plante asexuée: ce en quoi tous nos informateurs concordent... malgré que l'esprit (*ibo*) de cette liane ait une image masculine!

SHONO (LUPUNA)

Cet arbre (*Ceiba pentandra bombacea*) immense peut atteindre jusqu'à 60 mètres de hauteur et possède une sève très vénéneuse. Il est pourvu d'épines tout autour de son tronc

²⁹ Chaumeil (1983: 111), chez les Yagua, souligne aussi l'importance du tabac en tant qu'élément chaud: il "chauffe le corps et ramollit la peau" permettant ainsi d'extraire plus facilement les fléchettes magiques. De même, Crépeau (1988), chez les Jivaro, note le rôle du tabac dans l'extraction des fléchettes magiques (*virotos*). Également, chez les Shipibo le chamane souffle constamment sur les parties affectées par ces éléments pathogènes.

(Lamar, 1985: 48, Bertrand, 1986: 104, 1996: 97, Villarejo, 1988: 107). Il ressort aussi par sa forme de parasol géant. Il est considéré comme le roi des arbres (*el rey de los palos*): c'est surtout sa taille imposante (il sert de point d'orientation des navigateurs) et le fait qu'il possède un des esprits (*yoshin*) les plus dangereux de la jungle (d'où son nom *shono yoshin*) qui lui confèrent ce titre (Cárdenas, 1989: 131, Illius, 1992: 68, Bertrand, 1986: 104, Karsten, 1955: 167). Eakin, Lauriault et Boonstra (1980: 62) relatent d'ailleurs un mythe selon lequel l'esprit de l'arbre *catahua* (*Hura crepitans*, autre arbre à esprit très puissant) défiant celui de la *lupuna* a été vaincu. Depuis, la *lupuna* emprisonne les esprits de la *catahua* et en fait ses auxiliaires.

Les Shipibo respectent craintivement cet arbre: on ne doit ni le toucher, ni le déranger et l'on doit encore moins uriner dessus parce qu'il se fâche et provoque la maladie (Illius, 1992: 66). Tournon et Reátegui (1988: 22) ont réalisé un sondage dans deux communautés Shipibo et ont conclu qu'il est considéré comme la plante la plus susceptible de rendre malade (*cutipar*). La *lupuna*, grâce à ses esprits (*yoshin*) peut intoxiquer à distance, sans contact direct ni ingestion. Il constitue l'un des tabous de la couvade: il est interdit aux parents de le toucher de peur que l'enfant développe des ampoules, prenne l'apparence tachetée de cet arbre et contracte la fièvre (la *lupuna* est d'ailleurs considérée comme un élément chaud) (Cárdenas, 1989: 132, Illius, 1992: 70). Lorsque la *lupuna* doit être coupée, les Shipibo recouvrent leurs corps de carburant (Cárdenas, 1989: 132). Est-ce peut-être pour sentir plus fort que l'arbre, l'odeur et la puissance étant pour les Shipibo des qualités liées?

Selon Cárdenas (1989: 132) la colère de la *lupuna* peut provoquer la pluie. Don Manuel (avril 1997) précise que c'est plutôt la *puca lupuna*, c'est-à-dire la *lupuna* rouge ou *aton* en shipibo qui possède de tels pouvoirs. Lamar (1985: 40-41) mentionne aussi l'arbre *aton* sans pourtant l'identifier comme *lupuna*. Il le classe comme arbre sorcier (*yobeji rao*) et décrit comment cet arbre est "diété". Don Lucio emploie exactement le même procédé: il perce un trou dans l'écorce de l'arbre et y dépose un mélange d'eau et de jus de tabac. Après six jours de macération, des vers imprégnés de l'esprit de l'arbre émergent du mélange. Ce mélange et deux des vers sont bus par le chamane, "comme si c'était des aspirines" précise Don Lucio (mars 1997), ce qui donne surtout des défenses. Malheureusement, Don Lucio ne nous a pas indiqué "l'espèce" de *lupuna* dont il s'agissait.

Alors que Don Lucio ne nomme pas différentes "espèces" de *lupuna*, Don Manuel en distingue trois: la rouge, la jaune et la blanche, cette dernière s'avérant être la "légitime", celle qu'il "diéta". Selon Don Manuel, "diéter" un arbre implique le même procédé: bouillir l'écorce râpée dans de l'eau avec du tabac et boire une petite coupe pendant deux semaines le soir, et cela à intervalles réguliers pendant trois ans. L'écorce de la *lupuna* s'avère, par contre,

tellement forte, qu'il suffit de boire le flegme qui se forme sur le dessus. Don Lucio (novembre 1996) perçoit l'esprit (*ibo*) de cet arbre comme un moine (*fraile*). Pour sa part, Don Manuel (avril 1997) le décrit aussi comme un moine à "longue barbe, à dents et à ongles brillants comme de l'or". Selon Don Manuel (*ibid.*), cet arbre est "diété" pour se défendre mais aussi comme "médicament" (*medicina*).

La *lupuna*, considérée comme le roi des arbres s'avère être l'un des principaux auxiliaires du chamane (Bertrand, 1986: 104) et l'un des premiers auxiliaires nommé par nos différents informateurs. Non seulement Lamar (1985: 48) l'inclut dans sa liste d'arbres sorciers (*yobeji*), mais Waisbard (1958: 53) indique que le chamane emploie sa sève pour lancer des sorts: cet arbre étant considéré comme mauvais en soi, toute personne qui le diète devient automatiquement sorcier (*brujo*). Or, si nous suivons cette logique, tous les chamanes shipibos interrogés seraient des sorciers! Il nous semble donc important de nuancer: la *lupuna* est pourvue d'un esprit puissant, elle possède des épines et une odeur forte qui sont tous des éléments négatifs pour les Shipibo. Mais elle procure les défenses indispensables au chamane qui doit affronter ses ennemis: un chamane sans défense est un chamane mort (voir *rao* bénéfique/ maléfique, section 2.3, p.48).

INOASHATAN (AYAHUMA)

Cet arbre (*Couroupita Amazonica*) d'une vingtaine de mètres, grand et imposant, possède des fleurs de couleur jaunâtre et des fruits vénéneux. Selon Arévalo (1994: 137), l'odeur fétide de ses fruits éloigne les animaux. Lamar (1985: 46) considère l'*inoashatan* comme un arbre sorcier. Par contre, l'*inoashatan* n'est pas purement maléfique: les herboristes (*raomi*) utilisent aussi son écorce à des fins médicinales, soit sous forme de bain ou par fumigation, contre la faiblesse, les maux en général (de tête, de dents, etc.), le manque d'appétit et les mauvais rêves (Arévalo, 1994: 137).

Ino en shipibo désigne jaguar. Auprès de nos informateurs, nous avons pu identifier trois autres plantes avec le préfixe *ino*: *ino becho* (espagnol: *Bijahhuillo*, Sc.: *Myrosma Stromanthoides*), *ino mentsis* (espagnol: *garra de tigre*), *inomeguenmani* (espagnol: *Shimipampani*, Sc.: *Marantha Arundinacea*).³⁰ Toutes ces dénominations proviennent d'une certaine ressemblance entre la plante et l'animal. Ainsi l'*ino becho* (une liane) se traduit par tigre/visage ridé et évoque la similitude entre la forme des feuilles et le visage du tigre. *Ino mentsis*, dont la traduction en espagnol signifie "griffe de tigre", évoque les épines dures et pointues. Dans le nom *ino meguen*, *meguen* signifie main. Précisons que tous les membres supérieurs des animaux se disent main en shipibo. Les feuilles de cette plante ressemblent aux

³⁰ Dans le dictionnaire shipibo-espagnol, nous avons toutefois trouvé plus de plantes avec *ino* comme préfixe.

pattes du tigre. Lorsque nous avons demandé le pourquoi du nom *inoashatan*, Alberto (mars 1997) nous informa que le tronc de cet arbre est dur et fort, tout comme le puissant animal.

Don Lucio utilise l'écorce de cet arbre comme adjuvant de l'*ayahuasca*. De plus, voilà trente ans qu'il boit tous les soirs une petite coupe de ce breuvage, cet arbre étant son maître principal (*su maestro*). Don Lucio explique qu'il ne nécessite point de maître humain puisque les esprits de l'*inoashatan* qui se présentent suite aux deux premiers mois de diète lui transmettent leur savoir. Le chef des esprits se manifeste comme un étranger bien habillé, élégant, à bottes brillantes; ses autres esprits comme des êtres sans tête, avec la bouche à la hauteur de la poitrine. Don Manuel, quant à lui, n'utilise pas l'*inoashatan* comme adjuvant de l'*ayahuasca*: tout comme pour la *lupuna*, l'écorce est bouillie dans de l'eau avec du tabac. Il a bu ce mélange pendant deux semaines tous les soirs lors de son initiation chamanique et puis à intervalles réguliers pendant trois ans. Don Manuel décrit aussi les esprits de cet arbre comme de grands hommes forts, sans tête, avec la poitrine remplie de dents.

HUANIN (CHONTA)

Ce palmier (*Bactris Gasipaes*) atteint jusqu'à 30 mètres de hauteur. Comme mentionné dans le chapitre sur l'ethnobotanique shipibo, leurs classifications incluent dans la "famille" arbre (*jihui*) les grands palmiers imposants, dont *huanin*. Ce palmier est le seul, selon Lamar (1985: 44), à être considéré *rao*. Cet auteur le classe aussi comme arbre sorcier (*yobeji rao*)(*ibid.*). Don Manuel (avril 1997) précise par contre que cet arbre sert autant pour guérir que pour se défendre. Le *huanin* est aussi employé par les herboristes (*raomi*): la racine est moulue et doit être mâchée une dizaine de minutes par les patients pour prévenir les caries et soigner les maux de dents (Arévalo, 1994: 119). Tous les informateurs sans exception nous ont nommé deux "variétés" de *huanin*, celle qu'ils qualifient de femelle (*hembra*) qui est sans épines et qui donne des fruits; et le mâle (*macho*), doté d'une multitude d'épines infectieuses. Selon Don Lucio (novembre 1996), le *piti huanin* (littéralement: nourriture/ *huanin*) serait le légitime car il donne des fruits. Alberto (avril 1997) nous informe qu'à partir du bois de *huanin* les Shipibo élaborent des arcs, des flèches et des sarbacanes. Ce que nous confirme Villarejo (1988: 113): son bois dur constitue un matériel idéal pour la fabrication des armes de chasse. Le rapprochement entre l'épine de l'arbre (nommé *chonta*), l'utilisation du mot *chonta* dans le chamanisme pour évoquer les fléchettes magiques et l'emploi de cet arbre comme matériel pour la chasse nous semble évocateur (voir lien chamanisme et chasse section 2.3, p.49).

Don Lucio (novembre 1996) ajoute l'écorce de *huanin* comme adjuvant de l'*ayahuasca*. L'esprit (*ibo*) de cet arbre prend pour lui la forme du serpent *shushupe* (*Lachetis muta*) qu'il

décrit comme "le plus grand serpent vénéneux en Amazonie, dont le bout de la queue prend la forme d'un ongle" (encore un lien avec l'apparence épineuse de la *chonta*). Ce serpent très agressif attaque sans être provoqué et poursuit même sa victime. La morsure d'un *shushupe* adulte est toujours mortelle (Villarejo, 1988: 151). Pour sa part, Don Manuel a "diété" l'écorce de cet arbre comme celle des arbres cités auparavant: durant une dizaine de jours et en la mêlant avec de l'eau et du tabac. Ses esprits (*ibo*) sont de la tribu *shake* (ethnie non identifiée) et selon sa description, ont pour seule parure leurs arcs et leurs flèches.

HUANIN CAYARAO (HUAIRACASPI)

Cet arbre (*Cedrelinga Catenaeformis*) atteint une vingtaine de mètres et son bois est utilisé en construction. Selon Don Lucio, il est une "espèce" sans épine de *huanin*. La classification scientifique en fait un "genre" différent. Lamar (1985: 46) le définit comme un arbre sorcier (*yobeji*). Or, Lauriault, Lorient et Day (1993: 358) traduisent *caya rao* par "remède de l'âme". Les herboristes (*raomi*) administrent d'ailleurs oralement et à petites doses la résine bouillie dans de l'eau contre les rhumatismes, l'arthrite et l'impureté du sang (Arévalo, 1994: 119). L'écorce est aussi utilisée comme emplâtre contre les morsures de serpents.

Don Lucio (décembre 1996) nous a raconté que lors de son initiation, il "a diété" l'écorce de cet arbre bouillie dans l'eau avec du tabac, à trois reprises de nuit. Il nous a expliqué que diéter de nuit est plus effectif. Se baigner six nuits consécutives avec les feuilles du *huanin cayarao* faisait aussi partie de sa diète. De nos jours, il utilise encore l'écorce de cet arbre comme adjuvant de l'*ayahuasca*. Don Lucio voit les *ibo* du *huanin* comme des Shipibo, vêtus avec leur habits traditionnels à dessins géométriques (*cushma*). Don Manuel (avril 1997) dit avoir "diété" cet arbre "comme les autres". Les *ibo* sont "comme n'importe qui" nous dit-il, en précisant qu'ils prennent la forme de Shipibo, de métis ou de blanc, et non une forme en particulier.

ASHINGO (CHULLACHAQUI CASPI)

Ce grand arbre (*Tovomita sp.*) à l'écorce rougeâtre mesure une vingtaine de mètres. Il est aussi classé par Lamar (1985: 44) comme arbre sorcier. L'écorce rouge vif bouillie dans l'eau et le tabac est, par contre, souvent utilisée par les herboristes (*raomi*) comme emplâtre sur les blessures pour qu'elles arrêtent de saigner. Une analogie est donc effectuée entre la couleur de l'arbre et son rôle: le mélange rouge et la texture de cet emplâtre évoquent le saignement qu'il tente d'arrêter. *Chullachaqui*, nom quechua (*chulla*: seulement et *chaqui*: pied) répandu à l'ensemble de la jungle péruvienne, désigne un personnage mythique qui se manifeste sous forme de parent ou ami représenté avec un pied à l'envers, un pied manquant ou un pied d'animal (de chien, de cerf, de jaguar, animaux à charge symbolique négative). Il

cherche à se moquer de ses victimes en les perdant dans la forêt. Selon Regan (1993: 177), il personnifie les dangers de la jungle. Lors de notre séjour, plusieurs histoires de *chullachaqui* nous ont été racontées. Il est considéré unanimement par l'ensemble des Shipibo comme le "maître" (*ibo*) de cet arbre, d'où son nom (*ashingo*: nom shipibo donné à cet être mythique). Don Lucio et Don Manuel mélangent l'écorce de cet arbre avec l'*ayahuasca* et décrivent son esprit (*ibo*) comme un petit métis qui est, en fait, un petit *chullachaqui* déguisé. Les croyances culturelles prédominent ici sur les expériences personnelles des chamanes.

Selon Don Manuel (avril 1997), il existe 25 "espèces" de *chullachaqui*. Il semble pourtant parler "d'espèces spirituelles", de différents *chullachaqui* qui occupent différents paliers de l'univers (voir cosmologie de Don Manuel, appendices p.113). Malgré notre insistance, il n'a pas voulu nommer ces 25 "espèces", disant que cela prendrait beaucoup trop de temps. Il nous nomma uniquement la dernière, le *mai tronco*, qui, dit-il, se trouve "dans les hauteurs" et qu'il décrit comme un monticule de terre qui cache un petit arbre, le vingt-cinquième *chullachaqui*, le plus puissant. Don Manuel a "diété" cet arbre comme les autres, ce qui lui permet d'entrer en contact avec son esprit (*ibo*), le *chullachaqui*. Cet esprit prend des formes très variées. Ses manifestations favorites, selon Don Manuel, sont celle de cheval, de personnes connues ou de *Ronin*. Ce qui semble expliquer les hallucinations personnelles du chamane, où l'esprit (*ibo*) ne prend pas toujours la forme du *chullachaqui*.

CAMALONGA

Nous avons trouvé dans la littérature chamanique peu de références à cet arbre: selon Cárdenas (1989: 193), c'est une plante hallucinogène. Luna (1986: 59) y fait référence dans un article sur les chamanes métis de Iquitos où il mentionne les différents spécialistes: les *vegetalistas*, spécialistes des plantes, les *purgueros*, spécialistes de l'*ayahuasca*, et les *camalongeros*,³¹ "qui utilisent les graines du *camalonga*, une plante non identifiée qui pousse dans les Andes". Nos informateurs nous ont d'ailleurs confirmé que cet arbre ne croît pas sur leurs territoires. Ils avaient obtenu les graines lors de voyages.

Don Lucio (décembre 1996) explique que les graines de *camalonga* macèrent dans une bouteille remplie d'eau et de tabac pendant un an. Le mélange est alors bu, un peu tous les soirs. L'esprit (*ibo*) s'avère être un métis qui se manifeste souvent sous forme de serpent. Après l'*ayahuasca*, la *camalonga* est la deuxième plante "diétée" par Don Manuel. Lui aussi a "diété" les graines trempées dans de l'eau avec du tabac et cela à plusieurs reprises le soir, pendant deux ans et demi. Son esprit (*ibo*) est décrit comme des *lamistas*³².

³¹ Selon Alberto (juin 1996), plusieurs métis de Pucallpa sont *camalongeros*, ce qu'il traduit par "sorcier".

³² Ethnie de la jungle péruvienne, descendants quechua qui s'installèrent à l'orée de la jungle (*ceja de selva*).

3.2.2 Plantes "diétées" par Don Lucio

JIHUI (ARBRES)

ANA (CATAHUA)

Ce grand arbre (*Hura Crepitans*) d'une vingtaine de mètres possède une écorce double garnie de fortes épines infectieuses et sa résine est caustique. Son bois, exploité commercialement pour la menuiserie, doit être coupé avec précaution car une épine peut sauter aux yeux et par son pouvoir caustique faire perdre la vue (Villarejo, 1988: 122). Classé comme arbre sorcier (*yobeji rao*) par Lamar, cet arbre à esprit puissant est redouté par les Shipibo. Les herboristes (*raomi*) en utilisent toutefois la résine, à petites doses vu sa toxicité. Bouillie et mêlée à du tabac, elle constitue un bon mélange pour contrer les parasites intestinaux, les abcès, les morsures de serpent et les mauvais sorts (*hechizos*) (Arévalo, 1994: 46). La résine est aussi utilisée comme poison pour la pêche (Lamar, 1985: 38,39, Karsten, 1955: 167). L'*ana*, populaire parmi les chamanes shipibos, est d'ailleurs très commenté dans la littérature anthropologique (cf. Tournon, Reátegui, Arévalo, Cárdenas, Foller). Don Manuel ne l'inclut pourtant pas comme auxiliaire.

Don Lucio a "diété" la résine de cet arbre: une cuillerée est mélangée dans de l'eau avec du tabac et repose pendant un jour. Sur le dessus se forme alors une couche qui est bue dans un verre d'eau avec du tabac, suite à une diète de trois mois (même procédé employé par Don Manuel pour "diéter" la *lupuna*). Par sa toxicité, ce mélange doit être pris seulement une fois. L'esprit (*ibo*) de cet arbre est décrit comme un métis fort et imposant.

JIHUI BOAINS (AJOS QUIRO)

Cet arbre (*Cordia Alliodora*), qui pousse en terrain haut, mesure environ 30 mètres. Il possède une écorce jaunâtre à taches blanches et à forte odeur d'ail (voir photo p.68). Il est aussi nommé *nia boains*, qui veut dire "debout *boains*". Les herboristes (*raomi*) utilisent l'écorce cuite mêlée à de l'eau de vie contre les rhumatismes, l'arthrite, les rhumes et l'écorce râpée cuite dans l'eau, comme emplâtre contre les inflammations (Arévalo, 1994: 156). Les chamanes administrent des bains de feuilles, qui sentent également l'ail, contre la mauvaise chance et la sorcellerie (*ibid.*: 156). D'ailleurs, nous avons vu que toute une série de plantes dénommées *boains* possèdent cette même odeur d'ail et ont la vertu de porter chance (voir section 2.2.1.4, p.45). Brûlés, les *boains* éloignent les moustiques, les mauvais esprits, associés aux mauvaises odeurs, et autres "vents néfastes".



Catahua (Hura crepitans)
Arbre à épines infectieuses.
(Septembre 1996)



Ajos quiro
Jihui boams
(*Cordia alliodora*)
Arbre à odeur d'ail.
(Septembre 1996)

Le *jihui boains* est considéré comme un arbre chaud (*caliente*). Il est administré contre des maladies comme le rhume et les rhumatismes: ses feuilles odorantes sont placées autour d'une personne enrhumée pour décourager les esprits froids. Parce qu'il a une bonne odeur, les femmes l'utilisent dans des bains pour se "laver l'esprit" et contre leurs "mauvaises odeurs", surtout contre les relents des menstruations (Arévalo, 1994: 79). Il est administré pour prévenir les refroidissements du corps (*ibid.*: 280). Ce "grand" *boains*, est conçu comme le "grand" spécialiste contre les vents froids. Il semble donc décourager les esprits néfastes par son caractère chaud (la plupart des esprits étant froids) et par sa bonne odeur. L'arbre, communément appelé *sacha-ajo* en espagnol (*Pseudocalymma alliaceum*), *ani boains* en shipibo (littéralement "grand *boains*"), est aussi considéré piquant ou chaud.

Don Lucio (novembre 1996) ajoute l'écorce du *jihui boains* à sa préparation de l'*ayahuasca*. L'esprit (*ibo*) de cet arbre se manifeste comme un métis. Selon Don Lucio, le *jihui boains* est aussi puissant que son maître (*maestro*), l'*inoashatan*: il donne des défenses sous forme de serpents et de gens armés.

CANASHIARI (TOÉ)

Cet arbuste (*Brugmansia*) de trois mètres de hauteur est très toxique et son tronc est doté d'épines (voir photo p.71). Comme mentionné précédemment, les Shipibo incluent les arbustes dans la "famille" *jihui*, la grandeur n'étant pas un critère pour définir un arbre. Lamar (1985: 42) considère le *toé* comme un arbre sorcier (*yobeji rao*). Don Lucio nous affirme pourtant que cet arbuste n'est pas sorcier (*brujo*). En effet, les herboristes (*raomi*) utilisent les feuilles du *toé* par bain de vapeur contre les ulcères et la constipation. Les chamanes utilisent eux aussi exotériquement cette plante sous forme de bain de vapeur contre des maladies d'ordre surnaturel, tel que l'*hechicería* et le *chonteado* (voir section 2.2.1.4). Les feuilles et la résine s'utilisent aussi comme hallucinogènes, le *toé* appartenant au "genre" *Datura* (Chiappe, Millones, Lemlij, 1985: 83). Par contre, puisqu'elles peuvent causer la mort, elles doivent être prises à très petites doses (Arévalo, 1994: 82, Lamar, 1985: 42,43, Villarejo, 1988: 125).

Les chamanes shipibos ont recours à cet hallucinogène surtout afin de repérer un voleur ou de trouver un objet perdu (Cárdenas, 1989: 76,193). Karsten et Waisbard décrivent une pratique que nous avons aussi observée à San Francisco de Yarinacocha, menée par Don Roberto (juin 1996): le chamane place quelques feuilles sous son oreiller pour avoir des rêves prophétiques (Karsten, 1955: 172, Waisbard, 1958: 70). La plupart des chamanes interrogés avouaient ne pas avoir bu de *toé*, ses effets puissants et dangereux durant un jour et demi.³³

³³ Chaumeil (1983: 41), dans son étude sur les Yagua, nous dit d'ailleurs que le *toé* est "plus puissant que les autres végétaux" et requiert un jeûne très sévère.

Don Lucio (novembre 1996) ajoute quelques feuilles ainsi qu'un peu de résine à l'*ayahuasca*. Il préfère le *toé* à la liane puisqu'il permet de mieux "voir" l'origine de la maladie et enseigne beaucoup. Son esprit, comme la plupart des *ibo* qu'il décrit, se présente sous la forme d'un métis qui vit dans des villes, avec des voitures, des bateaux, des avions, etc. Les métis ont leur bétail, chien, poules, etc. Mais toutes ces choses prennent des formes différentes. Ainsi, la ville s'avère en fait la forêt et les bateaux des manifestations de *Ronin*, "mère" de l'eau.

MUCAPARI (CHIRIC SANANGO)

Cet arbuste (*Brunfelsia Grandiflora*), d'environ cinq mètres de hauteur, est utilisé par les herboristes (*raomi*). Son écorce est râpée et doit macérer dans de l'eau de vie une dizaine de jours. Ce mélange est bu pour avoir de la chance à la chasse et à la pêche (Arévalo, 1994: 199, Lamar, 1985: 76). Selon Lamar (1985: 61), qui ne le considère pas comme un arbre sorcier, l'écorce de cet arbuste est également utilisée comme tranquillisant. En shipibo, *muca* signifie "amer", *pari*: "est". Tout comme l'*ayahuasca*, plante amère par excellence, le *mucapari* est un hallucinogène (Cárdenas, 1989: 193). Selon Arévalo (1994: 199), cet arbuste qui pousse en hauteur donne de la force psychologique. Don Lucio utilise son écorce comme adjuvant à l'*ayahuasca*. Son esprit (*ibo*) se manifeste, encore une fois, comme un métis.

SHOBIBO (HERBES)

MAROSA INCAICO (MAROSA)

La *marosa incaico* (*Calathea Allouia*), plante aquatique à tige noueuse d'environ un mètre et demi de hauteur est un *rao* hallucinogène qui peut aussi être cultivée. Selon la théorie d'Arévalo (entrevue, juin 1996), lorsqu'elle est imbibée d'eau, cette plante est moins pure et donc moins forte que les plantes de hauteur (*ayahuasca*, *chacrana* et *chiricsanango*). Les herboristes (*raomi*) se servent de la *marosa* sous forme d'emplâtre: les feuilles et les tiges sont mélangées avec du tabac et du sel contre les coliques et les abcès (Arévalo, 1994: 186). Les chamanes l'utilisent surtout dans les cas de maladie dues aux fléchettes magiques (*chonteado*) (*ibid.*, Tournon et Reátegui, 1984: 104). Tournon (1986: 116) informe que les chamanes boivent une décoction de cet hallucinogène pour en savoir plus sur la maladie, comme ils le font avec l'*ayahuasca*. Malgré les pouvoirs prophétiques de cette plante, Don Lucio ne l'utilise pas sans auparavant la mélanger à l'*ayahuasca*. Son esprit (*ibo*) est un métis. Le nom *marosa incaico* nous incite à lui demander si cette plante ne renvoie pas aux Inca. Don Lucio rit (mars 1997): contrairement à la cosmologie de Don Manuel et d'autres chamanes shipibos (voir Tournon, 1991a), les Incas sont absents de sa cosmologie.



Huairuro (Citharexylum ormosia). Plante "diétée" par Don Lucio. (Septembre 1996)

Toé (Brugmansia). (Septembre 1996)



SHEMPOSH (HUAIRURO)

Cette plante (*Citharexylum Ormosia*) donne des fruits vénéneux de couleur rouge et à taches noires, utilisés en artisanat. Alberto (septembre 1996) la considère comme une "plante sorcière" (*yobeji rao*). Donc, contrairement à l'hypothèse de Lamar, cette appellation n'est pas réservée aux arbres et s'applique aussi aux plantes. Selon Villarejo (1988: 127), les feuilles du *shemposh* sont sédatives. Don Lucio, qui la cultive dans son jardin (voir photo p.72), se sert d'ailleurs des feuilles comme adjuvant de l'*ayahuasca*. De plus, il a "diété" les graines de cette plante: mélangées à de l'eau et du tabac, il laisse reposer pendant un jour et boit le liquide. Ses esprits (*ibo*) sont représentés, là encore, par des métis. Don Lucio a fabriqué son hochet cérémoniel à partir de ces feuilles.

3.2.3 Plantes "diétées" par Don Manuel

JIHUI (ARBRES)

QUINSHON (ISHPINGO)

Cet arbre (*Amburana cearnsis*) grand et imposant mesure entre 25 et 30 mètres. Il est caractérisé par une écorce double et une forte odeur à camphre. Son bois est utilisé en construction (Villarejo, 1988: 104). Bergman (1990: 176) nous informe que grâce à sa longévité -qui est d'environ douze ans- c'est le bois privilégié dans l'élaboration des pirogues. Selon Arévalo (1994: 251), il existe deux variétés: le blanc et le noir. L'écorce est utilisée par les herboristes (*raomi*) sous forme de bain contre les rhumatismes, les douleurs musculaires et l'arthrite (Arévalo, 1994: 251). Don Manuel a "diété" l'écorce de cet arbre crue ou bouillie dans de l'eau avec du tabac une dizaine de soirées. De tous les arbres étudiés, nous avons noté que c'est le seul dont l'écorce peut-être ingérée sans être cuite au préalable. Les esprits (*ibo*) du *quinshon* prennent la forme à la fois d'étrangers (*gringos*) et de Shipibo.

SHOKE JIHUI (PISHANCASPI)

Cet arbre n'est nommé nulle part dans la littérature anthropologique consultée et nos informateurs ont été dans l'impossibilité de nous le montrer, étant absent des communautés visitées. Les chamanes shipibos semblent en quête de savoir "exotique". Utiliser des arbres inconnus leur permet de déjouer leurs adversaires. Ainsi, lors de leurs voyages, ils en profitent pour apprendre de certains arbres. Cela se produisait surtout autrefois lorsque l'initiation chamannique était plus sévère et que l'initié (*samatay*) devait se retirer dans une forêt reculée. Cuit dans de l'eau et du tabac, le *pishancaspi* a été "diété" par Don Manuel pendant une quinzaine de jours. Ses esprits (*ibo*) sont décrits comme des Shipibo mais aussi comme des serpents vénéneux qui lui servent de défenses. Ces serpents sont décrits pointus et tranchants "comme le bec du toucan". Selon Don Manuel (avril 1997), lorsqu'un chamane apprend de cet arbre, il peut faire mourir sa victime en 24 heures, seulement en la signalant du doigt. Nous lui

demandons alors s'il s'agit d'un "arbre sorcier" (*yobeji rao*). Il nous répond que cet arbre est à la fois "sorcier" (*yobeji*) -c'est-à-dire pour jeter de mauvais sorts ("*para hacer hechizos*")- et *onanyati* soit pour faire le bien ("*para hacer el bien*"). Cette information nous a été fort utile pour nos classifications!

NIHUE RAO (PALO VOLADOR)

Le *nihue rao* en shipibo se traduit littéralement par "vent médecine" (*palo volador* en espagnol régional dont la traduction est "arbre qui vole"). Lamar (1985: 47) décrit cette plante comme un épiphyte qui pousse sur l'arbre *shona* (*Ficus sp.*) et le considère "sorcier" (*yobeji rao*). Cependant, cet épiphyte est aussi utilisé contre le *mal de aire* et les maladies gastro-intestinales (deux phénomènes qui, nous l'avons vu, sont reliés). Nous n'avons pu l'identifier scientifiquement puisqu'il ne se retrouvait ni à San Francisco, ni à Paoyan. Selon Don Manuel, il croît uniquement à *Cumancay*³⁴ où il a lui-même trouvé un petit tronc. Selon plusieurs informateurs, dont Don Lucio, cet arbre, protagoniste d'une légende, n'est que pure fiction. La légende raconte qu'un homme shipibo observe une sardine manger les fruits tombés de *nihue rao* et s'envoler. Il brûle alors les feuilles et répand les cendres partout autour de la communauté. En conséquence, la terre s'ouvre et tout le village s'envole pour se déposer aux rives d'un autre affluent où la vie est plus douce et se forme ainsi la communauté de *Cumancay*. Selon Don Manuel, n'importe quel profane qui moule l'écorce, les graines ou les feuilles de cet arbre et s'en asperge vole.

Don Manuel décrit le *nihue rao* comme le plus puissant des arbres (*el rey de los palos*). Nous lui demandons alors si ce n'est pas *la lupuna* le roi. Il répond que la plupart des Shipibo choisissent la *lupuna* comme le roi car ils ne connaissent pas le *palo volador*: arbre de *meraya* (chamane à son stade le plus élevé). Don Manuel qualifie d'ailleurs le *palo volador* de *merayati rao* (*rao* de *meraya*, voir section 2.2.1.3, p.40). Cet arbre a été "diété" de diverses façon par notre informateur. Il a bu un mélange constitué de quelques graines râpées dans de l'eau et du tabac qu'il a laissé tremper pendant une semaine. Il a effectué le même procédé avec l'écorce de l'arbre mais ne l'a ingéré qu'une fois. Il nous explique: en boire davantage est dangereux et même mortel puisque cet arbre possède beaucoup "d'airs puissants" (traduction littérale de *nihue coshi*). Avec les feuilles, Don Manuel a aussi pris une série de bains nocturnes et avec le tronc, il s'est confectionné une pipe (*cashimbo*) qui a contribué à son apprentissage. Cet arbre requiert un minimum de six mois de diète au cours desquels Don Manuel s'alita et se repose.

³⁴ *Cumancay* est un lieu hautement sacralisé dans la mythologie shipibo. C'est une communauté située au sud de la rivière Ucayali, à l'embouchure de la rivière Tabacoas. Selon Bertrand (1996: 90), les chamanes le considèrent comme le point de départ d'un peuple originel émigrant vers une terre meilleure. Bergman (1990: 56) en parle historiquement comme le lieu qui marque, en 800 av. J.-C., la frontière d'extension migratoire sud-nord des Pano.

Don Manuel nous a énuméré huit "espèces" de *palo volador* dont quatre se trouvent dans le bas de la rivière Ucayali et quatre autres dans le haut. Nous avons cru, au début, en l'existence matérielle de ces arbres ainsi divisés géographiquement. Mais suite à plusieurs indices -le lieu unique où cet arbre croît, *Cumancay*; la description du ciel comme une série de palier de forêts d'arbres (voir cosmologie de Don Manuel, appendices p.113); la description de l'univers shipibo par Bertrand (1986: 86) qui va non du haut vers le bas mais de l'amont vers l'aval et donc en fonction de la rivière Ucayali-³⁵ nous avons déduit qu'il s'agissait d'une ascension cosmologique. Don Manuel explique: le premier arbre créé par Dieu (*Rios*), se trouve sur le *monte Araa* d'où provient le *palo volador*. Ensuite vient l'arbre du *monte Sinaï*, et celui du *monte Oribo*. Cette dernière "espèce" de *palo volador* proviendrait de l'Europe. Don Manuel a aussi "diété", par l'intermédiaire des esprits (*mareación*), le *noya rao mapichi* (autre "espèce" de cet arbre), un *palo* du *monte Uacacqui* et enfin le dernier et le plus puissant de tous les *palo*, celui qui atteint la frontière du haut Ucayali. Une fois le *palo volador* "diété", les esprits de l'arbre permettent de "diéter" ces autres *palo*: chacun plus puissant que le précédent, requiert moins de "diète". Ces *monte* détiennent des noms bibliques: exemple de syncrétisme religieux où la mythologie indigène est imprégnée de théologie chrétienne.

3.2.4 Autres substances "diétées" par nos informateurs

AGUA DE FLORIDA (EAU DE FLORIDE)

Nos deux informateurs ont "diété" cette eau à odeur de Cologne, fort populaire en Amazonie. Alberto (juin 1996) nous explique que l'eau de Floride a un pouvoir curatif puisqu'elle est préparée à base de plantes. Nous croyons aussi que la bonne odeur forte et pénétrante de ce liquide joue un très grand rôle dans son utilisation. L'eau de Floride est employée au même titre que le tabac pour créer une protection surtout pour les bébés (*arkana*). Ainsi, Don Roberto (mars 1997) a soufflé cette substance, accompagnée de chants magiques, sur son petit fils lorsque nous nous apprêtons à partir en voyage pour Paoyan. L'eau de Floride agit contre le *susto* (nous avons vu le rôle curatif des bonnes odeurs contre le *susto*, section 2.2.1.4, p.43). Elle est aussi utilisée lors de séances chamaniques puisque sa bonne odeur corrige l'état altéré de conscience (*endereza la mareación*). Don Lucio a "diété" cette substance. Il en a bu un peu chaque soir pendant deux ans. Dans son sommeil, grâce aux rêves, il rencontra son esprit (*ibo*), une jeune femme charmante, vêtue comme les filles de la

³⁵ La rivière Ucayali indique le chemin des dieux et mène aux confins du monde où se trouve *ocho*, endroit où la jungle termine et d'où proviennent les dieux et les héros mythiques (Bertrand, 1986: 86). Le nord et le sud étaient autrefois établis selon le courant de l'Ucayali, le nord correspondant à l'aval et le sud à l'amont (Bertrand, 1983: 86). Chaumeil (1983: 165) retrouve la même division du monde selon l'amont et l'aval de l'Amazone chez les Yagua.

ville. Don Manuel a lui aussi "diété" cette eau pendant un an. Ses esprits (*ibo*) se manifestent comme des *cristianos*,³⁶ à la fois métis et Shipibo

TALCO (TALC)

Le talc, poudre commercialisée faite à partir d'un minéral, le silicate de magnésium, possède aussi des auxiliaires fort appréciés par les chamanes shipibos. Don Lucio (décembre 1997) a "diété" le talc (pendant un an et demi) en l'ingérant tout comme les plantes, mélangé à de l'eau et du tabac. Il décrit son esprit (*ibo*) comme une jeune et belle métisse. Don Manuel a "diété" cette poudre pendant un an. Ces esprits (*ibo*) se manifestent dans des bateaux (*buques*) comme des métis qui portent des casques blancs.

ALCANFOR (CAMPBRE)

Ce liquide bien odorant et commercialisé est extrait d'un arbre, le camphrier, laurier de l'Asie. Don Lucio a "diété" cette substance aromatique pendant un an: il en a bu un peu chaque soir. Son esprit (*ibo*), tout comme celui du talc, s'avère une jeune métisse qu'il qualifie de "sympathique". Don Manuel a "diété" le camphre pendant quelques mois. Il nous explique que la racine du camphrier possède la forme de la queue d'une sirène. D'ailleurs, ses esprits (*ibo*) épousent également la forme de sirènes qui voyagent en bateaux.

AGUA DE CANAN

Cette eau bien odorante sent plus fort que l'eau de Floride. Don Manuel a "diété" cette substance pendant six mois. Il en ingérait un peu chaque soir. Ses esprits (*ibo*) sont des étrangers (*gringos*).

MAI (TERRE)

Selon Don Lucio, toute entité naturelle possède une "mère" qui peut enseigner. Ce qui explique son choix de "diéter" de la terre, la laissant reposer un jour dans de l'eau et du tabac et en la buvant le soir pendant quelques mois. Nous avons trouvé ce fait curieux puisque Tournon (1990:181) affirme que, pour les Shipibo, la terre n'a pas d'esprit (*yoshin*). Nous croyons toutefois que ce procédé est assez original, ne l'ayant pas vu reproduit par un autre chamane. De plus, l'assertion de Don Lucio fit rire Alberto (septembre 1996). La terre n'est point considérée comme médicinale par l'ensemble des Shipibo. Bien au contraire, une des pires manies infantiles est la géophagie: non seulement cause-t-elle des maladies gastro-intestinales (*cutipa*) (voir section 2.2.1.4, p.44) mais elle traduit aussi l'intervention d'une force maléfique (Tournon, 1988: 20).

³⁶ *Cristianos* est un terme employé, en espagnol de la jungle, pour signifier "être humain", "civilisé". Impact du catholicisme: règne l'idée qu'une personne doit être baptisée pour avoir le statut humain (Regan, 1993: 265).

3.3 CONSIDERATIONS GENERALES SUR LES PLANTES "DIETEES"

Nous constatons que peu de plantes hallucinogènes sont "diétées" par nos informateurs. Elles servent principalement comme adjuvant de l'*ayahuasca*. Elles ne sont donc pas utilisées pour elles-mêmes mais plutôt pour élargir les visions que procure la liane. La plupart des plantes employées par ces chamanes sont des plantes "maîtres" (*maestras*). Par contre, nous avons vu comment les plantes *maestras* hallucinogènes ou non hallucinogènes sont faiblement différenciées. Bien que Don Lucio et Don Manuel affirment que toute plante, en théorie, peut être "diétée" puisque toutes possèdent des esprits (*yoshin* et *ibo*), que les plantes à esprit fort (*yoshin coshi*), les *rao*, retiennent leur attention. Nous avons vu que la plupart des arbres "sorciers" (*yobeji rao*) se démarquent par leur apparence: ils sont imposants, impressionnants et sont parfois garnis d'épines. Parmi la grande variété de plantes de l'Amazonie péruvienne, celles qui possèdent des traits caractéristiques qui les font ressortir de leur environnement semblent privilégiées. L'inventaire des plantes "diétées" en commun par nos informateurs et par les chamanes dans la littérature sur les Shipibo n'est pas illimité: les caractéristiques spéciales des plantes, qui en font des plantes saillantes, réduit l'éventail des possibles. Il est alors tentant d'expliquer la catégorisation des plantes *rao* par leur saillance. Mais nous tomberions ainsi dans le piège des thèses simplificatrices de Berlin et nous réduirions la complexité des classifications shipibos.

Nous nous accordons plutôt avec les postulats de Beaucage (1990:4) et de Descola (1986:11) qui conviennent que les critères distinctifs de reconnaissance sont d'abord d'ordre morphologique mais qu'ils ne s'y réduisent pas. La classification des plantes *rao* "diétées" par nos informateurs se fait aussi par constatation de leur qualité (goût amer, odeur forte, etc.) ce qui démontre un savoir poussé de la plante au-delà de son apparence. En théorie, les chamanes attribuent aux plantes *rao* une forme exceptionnelle, en pratique; ils incluent dans cette catégorie des petites plantes comme le *huairuro*, considéré comme "sorcier" à cause de ses fruits vénéneux. Les plantes utilisées dans le chamanisme sont aussi considérées par leurs pouvoirs et leurs effets (hallucinogène, vénéneuse, etc.). Leur utilité pratique en fait des *rao*.

Certaines ressemblances dans l'attribution des esprits (*ibo*) (moins pour la *lupuna*, *chullachaqui* pour le *chullachaqui caspi*, gens sans tête pour *inoashatan*), semblent démontrer l'influence de l'imaginaire culturel shipibo sur les chamanes. Le chamanisme s'élabore à partir de la mythologie indigène et certaines visions sont donc culturellement fomentées. Le chamane emprunte aussi des éléments des mondes culturels avec lesquels il interagit, d'où la grande importance des métis pour Don Lucio. Par contre, la plupart des esprits (*ibo*) varient d'un informateur à l'autre. Chaque chamane crée, dans les limites de son savoir culturel, son propre univers imaginaire.

Tableau 4. Plantes hallucinogènes "diétées" par nos informateurs

<i>Nishi oni:</i>	<i>Ayahuasca</i>	<i>Banisteriopsis caapi</i> (Villarejo, 1988: 120)
<i>Rome:</i>	<i>Tabaco</i>	<i>Nicotina Tabacum</i> (Arévalo, 1994: 258)
<i>Camalonga:</i>	<i>Camalonga</i>	?
<i>Canashiari:</i>	<i>Toé</i>	<i>Brugmansia</i> (Soukup, 1970: 404)
<i>Marosa incaico:</i>	<i>Marosa</i>	<i>Calateha Allouia</i> (Arévalo, 1994: 185)
<i>Mucapari:</i>	<i>Chiricsanango</i>	<i>Brunfelsia Grandiflora</i> (Arévalo, 1994: 199)

Là où le savoir de nos deux informateurs concorde de façon surprenante c'est dans la partie de la plante utilisée. Pour l'*ayahuasca*, la liane est employée, pour la *chacrana*, ce sont les feuilles, pour les arbres *lupuna*, *inoashatan*, *huanin*, *huanin cayarao*, l'écorce, et enfin pour la *camalonga*, les graines. De même, nous avons examiné l'usage de la partie des plantes par les chamanes shipibos dans la littérature. En nous référant aux ouvrages de Lamar, de Cárdenas, d'Arévalo, de Tournon, nous constatons un savoir type: les chamanes shipibos savent quelle partie de la plante possède les qualités requises à leur savoir. Les recettes de préparation ne divergent pas énormément, variant entre adjuvant de l'*ayahuasca* et une partie de la plante "diétée" mêlée à de l'eau et du tabac. Ainsi, boire les vers formés dans la *lupuna* n'est pas une méthode exclusive à Don Lucio. Les plantes sont donc plus ou moins utilisées de la même façon.

4. CLASSIFICATION DES *RAO*

4.1 Analogies entre l'aspect des plantes et les symptômes de la maladie

Nous avons vu que l'écorce du *chullachaqui-caspi*, lorsqu'elle est coupée, devient rouge sang: elle est utilisée pour traiter les blessures qui saignent (Lamar, 1985: 44, Foller, 1990: 129). La *lupuna*, arbre "chaud" sert à apaiser les fièvres. Les arbres à épines servent contre les attaques de fléchettes magiques (*chonteado*). Le *nihue rao*, littéralement "vent médecine", s'utilise dans les cas de *mal de aire* et autres vents dans le corps (maladies gastro-intestinales). La *catahua*, arbre à épines, qui est reconnue pour donner des ampoules, guérit par contre des abcès, maladie qui rappelle, par ses symptômes, l'écorce de cet arbre. Sa résine vénéneuse agit contre une autre substance vénéneuse: les morsures de serpents. Le *huanin*, un arbre à épines, est utilisé contre les maux de dents: les Shipibo font d'ailleurs toute une série d'analogies entre les épines et les dents (Arévalo, 1994). Ainsi, une plante est souvent utilisée en fonction de sa ressemblance au mal qu'elle tente de guérir.³⁷ Les Shipibo considèrent que la nature donne des signes sur l'utilisation d'une plante. Par exemple, le *huame rao*, se traduisant par "*paiche*

³⁷ Ce que Luna (1991: 157) retrouve aussi dans l'univers chamanique urbain et désigne par le concept de *similia similibus*.

médecine"³⁸, évoque la ressemblance entre les grandes feuilles et le poisson. Les Shipibo se baignent avec ces plantes pour augmenter leur habilité à la pêche (Lamar, 1985: 70). Une plante nommée "dent de caïman", le *capee sheta* (à cause de son apparence) est utilisée pour faire pousser les dents (Arévalo, 1994: 85). Plusieurs plantes sont administrées comme charmes pour attirer l'amour (*pusangas*) puisque certaines de leurs caractéristiques rappellent des oiseaux qui ont un comportement de couple irréprochable. Par exemple, le *pequen rao* (*Penelope sp.*). *Pequen* est le nom d'un oiseau qui ne quitte jamais son partenaire: ils dorment côte à côte. Pour obtenir un effet contraire aux *pusangas*, on donne le *tucarini puichi rao* aux personnes qui veulent se séparer, *tucarani* étant le nom d'un oiseau qui dort dos à dos avec son partenaire, phénomène nommé le *puichi* (Lamar, 1985: 81).

Les exemples d'analogies sont infinis. Le *buescoman poa* (*Dioscorea sp.*) est une liane dont on frotte les feuilles sur le visage pour enlever les taches de la peau causées par le soleil: les feuilles possèdent, elles aussi, des taches plus foncées et plus pâles, ressemblant à l'anomalie qu'elles guérissent (*ibid.*: 90). L'*ahua jonra* (littéralement: semence de tapir), en espagnol régional le *leche caspi* (*Brosimom sp.*), est un arbre de 25-30 mètres de hauteur très corpulent, à résine laiteuse: la résine est bue lorsque le sperme se fait rare ou lorsque l'on désire avoir des enfants blancs (Arévalo, 1994: 40). Un autre arbre à sève laiteuse est le *shoco, caucho masha* (*Sapium Marmieri*): il se prend avec de l'eau fraîche pour augmenter le lait maternel. Un dernier exemple, l'herbe *cushushca huaste, piri piri* du dauphin (*Cyperus sp*): on la nomme ainsi à cause des femelles dauphin qui ne souffrent pas au moment de mettre bas donc cette plante devrait faciliter l'accouchement (*ibid.*: 99,100).

La liste de *similia similibus* pourrait être longue... Les quelques exemples que nous avons énumérés ci-dessus donnent un aperçu du raisonnement Shipibo et surtout, appuient l'hypothèse qui suit. Comme nous l'avons mentionné, ce sont souvent des arbres redoutés et considérés comme sorciers (*yobeji*) qui sont utilisés pour guérir les maux magiques infligés par les sorciers et les esprits maléfiques. Ce constat semble bien suivre la logique shipibo: un élément semblable guérit le même mal qu'il provoque. Ce raisonnement est aussi illustré par le cas des *meramis rao* (voir section 2.2.1.5, p.47).

Par contre, il y a quelques exceptions à ces analogies. Ainsi, l'*inoashatan* possède une écorce dure et sa puissance rappelle celle du jaguar, d'où son nom. L'écorce de cet arbre s'utilise dans les cas de faiblesse. Le *jihui boains* qui est pourtant un arbre chaud (voir section 4.6, p.83) s'emploie contre les refroidissements. Une personne qui parle trop va se voir administrer les racines de *cupitsu*, herbe qui veut dire "herbe de tortue d'eau" et dont les

³⁸ *Paiche* (*Arapaima gigas*), le plus grand poisson des fleuves amazoniens, est fort apprécié par sa chair.

racines sont mélangées à la langue de *paiche*, poisson qui tout comme la tortue, n'est pas trop éloquent! (*ibid.*: 107)

4.2 Animaux

Nous avons vu précédemment comment des liens se tissent continuellement entre les domaines végétaux et animaux. L'attribut d'un nom de plante s'avère être souvent un nom d'animal, ce que nous montre l'exemple du préfixe *ino*, jaguar. Plusieurs noms de plantes font ainsi allusion à un animal, rappelant leur forme ou leur comportement (voir analogies, section 4.1, p.77). Ces deux domaines ne sont pas vraiment séparés.

4.3 Cultivé/sauvage

Les plantes *rao* utilisées par le chamane répondent à une certaine classification. Certaines sont cultivées autour de la maison, nommées *vana rao*. Don Lucio a planté la liane de *l'ayahuasca* à une distance de sept mètres de chez lui et Don Manuel ferait de même s'il n'y avait pas à Paoyan de fréquentes inondations. Mais en général, peu de *rao* sont cultivés puisque les Shipibo attribuent aux plantes sylvestres une plus grande puissance. Une plante semée proche de la maison s'approprie des énergies environnantes. La plante est alors contaminée au contact des humains: par les femmes qui ont leurs menstruations, par les personnes qui ont eu des relations sexuelles, etc. (éléments impurs pour les Shipibo). Les *nii rao* sont au contraire les *rao* qui poussent dans la forêt (*monte*) et sont par conséquent peu perturbés par l'intervention humaine (Cárdenas, 1989: 133, Tournon et Reátegui, 1984: 92, Foller, 1990: 124). Ces plantes conservent l'idéal de légitimité que recherche le rituel de la prise de *l'ayahuasca*, idéal résumé par le terme shipibo "*quiquin*" (Gebhart-Sayer, 1986: 195).³⁹ Tournon (1991: 145) observe une opposition entre plantes "légitimes" et "illégitimes" traduites par le terme *quiquin*. Il donne l'exemple du *sanango* qui s'oppose au *quiquin sanango*. Il n'établit pourtant pas de lien entre cultivé/sauvage et *quiquin*/ non *quiquin*. Dans une étude sur les classifications des plantes des Nahua, Beaucage (1990) établit un lien entre plante sauvage et plante légitime. C'est un lien que nous avons aussi retrouvé chez les Shipibo.

³⁹ Ce terme fut défini, lors d'une entrevue avec Arévalo (juin 1996), comme "le vrai, le légitime, quelque chose de sincère". Selon Gebhart-Sayer (1986: 195), ce concept indigène, d'origine quechua, se réfère à des notions d'esthétique, d'adéquation et de beauté. Il inclut des valeurs idéales de subtilité, de pertinence, de convenance et de correction culturelle. Lors du rituel de guérison, *quiquin* implique une expérience à la fois visuelle, acoustique et olfactive traduite par l'harmonie, la symétrie, la réalisation précise, la pureté et le raffinement. Ce terme, désignant le légitime, implique aussi la différenciation du soi shipibo avec les groupes ethniques environnants. Keifenheim (1990: 86, 1992: 84) explique que les Shipibo se réfèrent à eux-même comme *quiquin*, et aux étrangers, *nawa*, comme *quiquinma* (le suffixe "ma" désignant la négation). Pour les Shipibo, les indiens non-Pano au même titre que les métis ou les blancs, sont considérés *nawa*, sauvages. Règne l'idée de suprématie culturelle (*ibid.*). La notion de *quiquin* semble alors se référer à l'authenticité, à l'originalité et à l'identité culturelle. Une femme *quiquin* est une femme shipibo belle qui suit parfaitement le comportement approprié de la tradition shipibo (Bertrand, 1986: 105).

Par contre, la légitimité est parfois sacrifiée à la pratique: il s'avère beaucoup plus facile et commode, pour les Shipibo, de ramasser les plantes à proximité de leurs maisons.

4.4 Doux/amer

Selon Erikson (1993: 48), la famille linguistique Pano est "garante d'une théorie des saveurs et des pouvoirs mystiques opposant le doux et l'amer", ce que nous avons confirmé sur le terrain. Une plante dite *muca* se traduit par plante à goût fort et amer: elle est associée à la puissance. Son contraire, une plante douce, évoque l'absence de pouvoir spécial (plante *raoma*, *ma* étant un suffixe de négation). *L'ayahuasca* et certains hallucinogènes comme le *chiricsanango* et la *marosa incaico*, sont d'ailleurs définis comme des plantes très amères.⁴⁰

4.5 Bien odorant/mal odorant

La plupart des plantes "puissantes" (*coshi*) possèdent une odeur forte, qualité qui détermine un *rao*. Précédemment, nous avons expliqué le rôle positif de l'odeur du tabac et celui des *boains*, plantes à odeur pénétrante qui éloignent les mauvais esprits et portent chance. De plus, nous avons exposé le rôle bien odorant des substances utilisées telles que l'eau de Floride et l'eau de Canan qui purifient l'environnement et créent une aura bénéfique. Nous avons aussi évoqué le rôle des bonnes odeurs contre le *susto*, le *mal de aire*, la *saladera*, etc. (section 2.2.1.4). L'odeur des plantes envahit le quotidien des Shipibo. Les bains de plantes sont recommandés aux chasseurs pour qu'ils acquièrent les odeurs de la jungle et n'effraient pas les animaux. De même, le chamane inclut à sa diète de tels bains: il s'imprègne ainsi des odeurs qui plaisent aux esprits auxiliaires. Les odeurs en général, et non seulement celles des plantes, envahissent l'imaginaire shipibo. Les odeurs positives délimitent un espace bénéfique qui protègent contre l'adversité et qui servent à la fois d'offrande pour les esprits.

Dans le rituel de la prise de *l'ayahuasca*, tout est mis en oeuvre pour que l'environnement sente bon. Le corps du patient est frotté d'essences bien odorantes et à ses côtés se trouve un bassin d'eau embaumé de fleurs aromatiques (où son visage et sa tête sont lavés à plusieurs reprises). Même le hochet de feuilles du chamane dégage une odeur douce et sucrée (Gebhart-Sayer, 1986: 211). Une petite branche de plante aromatique ou d'essences

⁴⁰ Chaumeil (1982b: 71) observe un même genre de classification chez les Yagua où les hallucinogènes sont identifiés comme des végétaux forts, associés au goût amer et à l'odeur forte. Un lien est effectué entre l'intensité du goût, de l'odeur et la propriété curative, hallucinogène ou vénéneuse de la plante; tandis que les végétaux sans pouvoir spécial possèdent une odeur suave et un goût fade: ce sont des plantes inoffensives destinées à un usage alimentaire ou ornemental. Ces mêmes critères sont employés chez les Shipibo pour différencier une plante *rao* d'une plante ordinaire. Chaumeil (*ibid.*: 74, 1983: 105) nous informe d'ailleurs que certaines essences végétales et chimiques comme le kérosène, le carburant, le camphre et les parfums sont ajoutés à la *purga* parce qu'ils renvoient aux critères de goût et d'odeur, qualités attribuées à l'eau de Floride, l'eau de canan et le camphre, substances "diétées" par nos informateurs. Toutes les caractéristiques d'une plante semblent être observées et semblent justifier leur utilisation.

parfumées imprègnent l'air (Arévalo, 1986: 154). Toutes ces odeurs servent à manipuler les esprits auxiliaires qui aiment particulièrement celles des fleurs, des herbes, de l'écorce d'arbre, du miel (leur nourriture préférée) et du *masato* (bière de manioc fermenté). Dans toutes les sessions de la prise de l'*ayahuasca* auxquelles nous avons assistées, une des composantes essentielles du rituel était l'*agua de Florida* que le chamane gardait dans sa bouche pour ensuite en asperger ses mains et les patients. Ces odeurs guident les esprits du chamane vers le malade tout comme le chemin que trace la fumée de tabac, odeur par excellence des esprits auxiliaires. Les esprits maléfiques sont associés à la puanteur et fuient ces odeurs. Les bonnes odeurs, tout comme la fumée de tabac, créent donc un écran protecteur autour du patient. Lors de la dernière phase de l'initiation, certaines odeurs protectrices nommées *arkana* sont données à l'apprenti chamane. Elles préviennent le nouveau chamane des accidents et elles sont aussi porteuses de pouvoir magiques bénéfiques (Arévalo, 1986: 159).

La puanteur est rattachée à tout être ou force négatifs tels les esprits, les sorciers, etc. De plus, certains animaux, entre autres le chien, le dauphin, la loutre et le caïman sont dépeints comme des êtres puants et maléfiques (Gebhart-Sayer, 1986: 200). Les hommes blancs et les métis, entités négatives aux yeux des Shipibo, sont décrits dans la mythologie comme des êtres puants, associés aux ogres des forêts (Roe, 1982). La mauvaise odeur de ces êtres et de ces animaux semblent avoir un caractère pathogène. Ainsi, la mauvaise haleine d'un dauphin transportée par un coup de vent (Tournon et Reátegui, 1988) ou la rencontre d'une loutre, d'un esprit ou d'un homme blanc, même en rêve, peuvent tous être cause de maladie. Evoquer oralement ces odeurs agit aussi négativement. Ainsi, les sorciers et les esprits maléfiques qui veulent contrecarrer la séance de guérison, chantent des vers où il est question d'odeurs à caractère pathogène: la gazoline, les excréments, le sang menstruel, le poisson cru, etc. (Gebhart-Sayer, 1986: 212). D'autres éléments sont associés à l'odeur de pourriture: les flatulences, les plantes et les viandes pourries, les vautours et les animaux morts. La pourriture est associée à la maladie et à la mort.

Le sang menstruel est une des odeurs les plus fétides pour les Shipibo. Les animaux énumérés précédemment sont rattachés à la puanteur car ils sont liés à cette odeur de sang (Illius, 1992: 70). La femme est associée à ces animaux séducteurs non seulement en tant "qu'être à séduire" mais aussi en tant "qu'être dangereux", malodorant. Un mythe dépeint d'ailleurs la transformation de la femme en dauphin: les deux semblent donc être directement assimilés (Roe, 1982). Les menstruations s'avèrent être la manifestation de l'animalité de la femme et de son excessive ouverture ce qui attire les créatures du monde subaquatique (Bertrand, 1996: 101). Lors de ces règles, elle est donc plus susceptible d'être "séduite".

La femme qui a ses menstruations doit observer des tabous envers le chamane et son patient puisqu'elle porte en elle un élément puant et potentiellement pathogène. Les esprits des plantes, entre autres celle de l'*ayahuasca*, répudient le sang menstruel (Cárdenas, 1989: 129). Pour conserver l'intégrité des plantes, le chamane doit éviter tout contact avec ce sang néfaste. La femme qui a ses règles ne peut donc pas approcher la séance chamanique ni préparer le breuvage de l'*ayahuasca*, cette plante perdrait sinon son pouvoir. Nous retrouvons un phénomène semblable avec les pêcheurs: l'odeur du sang menstruel enlève le pouvoir (*coshi*) concentré dans les flèches et le canoë de pêche. La femme qui a ses menstruations doit donc éviter d'aller sur les lieux et de manipuler les instruments de pêche (Balzano, 1978: 184, Garcia 1993: 46). Le sang menstruel annule le pouvoir (*coshi*) des plantes et en fait des *raoma* (*ma* étant un suffixe de négation). Par exemple, l'herbe *taya* (*Caladium bicolor*) est administrée au pêcheur pour augmenter sa dextérité. Or, si une femme qui a ses menstruations prépare la nourriture de l'homme qui prend ce *rao*, la plante perd son effet (Lamar, 1985: 85). De même pour le sang d'un accouchement: si un homme le voit ou le sent, il devient mauvais pêcheur.⁴¹ Ce qui explique en partie pourquoi les femmes, et non les chamanes ou les herboristes (*raomi*), sont les spécialistes des accouchements (IIP, 1986: 72) et pourquoi le chamanisme est une pratique presque essentiellement masculine (Métraux, 1967: 81).

Paradoxalement, le sang menstruel éloigne le poisson des hommes mais attire les esprits aquatiques vers les femmes. Les Shipibo craignent le sang menstruel car il attire les forces invisibles et nuisibles qui perturbent non seulement la femme concernée mais aussi son entourage. Une femme menstruée doit donc éviter d'approcher les petits enfants (Cárdenas, 1989: 161). Lors de ses premières règles, la femme est considérée vulnérable aux attaques des esprits malins. Autrefois, un rite en vigueur la protégeait contre les forces invisibles (Karsten, 1955: 159): le rituel de puberté (Eakin, 1980: 79). Ce rite, qui concernait les femmes, constituait la plus grande fête de la société shipibo: cérémonie d'excision, où la femme était auparavant maintenue recluse et devait "diéter" pendant plusieurs semaines (Steward et Métraux, 1963: 585, Bergman, 1990: 72). L'excision était effectuée en partie à cause de l'odeur "sans cette opération, la femme répand une mauvaise odeur par son organe" (Morin, 1973: 136).⁴² Une herbe, la *shebeba* (*Euphorbia adiantoides*), est aussi administrée contre la mauvaise odeur du vagin: ses feuilles sont cuites et administrées sous forme de bains de vapeur (Tournon, 1986: 121).

⁴¹ Un tabou semblable est retrouvé chez les Yagua: "un homme ne pourra pas chasser si sa femme vient d'accoucher, ou durant sa menstruation" (Chaumeil, 1983: 239).

⁴² Ce qu'illustre aussi un chant sacré de ce rituel: "*vengan los gratos perfumes de las flores, las sonajas del cedro y de la palma, las aves magnificas y las perfumadas flores, vengan*" (Burga Freitas, 1941: 47).

4.6 Chaud/froid

La plupart des esprits (*yoshin*) sont considérés comme des éléments froids. Certaines maladies surnaturelles sont aussi liées au froid. Par exemple, les Shipibo considèrent qu'une femme stérile a le ventre froid (Cárdenas, 1989: 223). Ne pas avoir d'enfant, pour les Shipibo, est contre nature: les femmes stériles sont alors associées aux sirènes, créatures froides par définition. L'impuissance chez l'homme est aussi liée au froid: selon Alberto (juin 1996), boire trop de boissons gazeuses froides cause ce problème. L'eau froide est conçue comme pouvant être pathogène (*cutipar*) (Karsten, 1955: 162). L'eau est d'ailleurs l'habitat des êtres mythiques à sexe froid comme les sirènes et les dauphins et est souvent source de maladies reliées au froid. La fumée de tabac, en tant qu'élément chaud, éloigne ces êtres maléfiques. Plusieurs plantes sont d'ailleurs combinées au feu dans le but d'éloigner les esprits (*yoshin*). Nous avons vu le cas des plantes *boains* brûlées pour éloigner les mauvais esprits (section 2.2.1.4, p.45).

Pour les Shipibo, le goût piquant de la plante et son caractère chaud semblent être liés. Les plantes *boains*, par leur attribut piquant et leur odeur d'ail, sont d'ailleurs considérées chaudes et donc bonnes contre les rhumatismes et les rhumes. D'autres plantes possèdent les mêmes caractéristiques, par exemple le *tamara*, en shipibo *aho* (*Crateva benthamilo*) (Arévalo, 1994: 39), qui est "piquant comme du piment fort", "brûlant" (Lamar, 1985: 50) et par conséquent, bon contre les rhumatismes. Contrairement au phénomène décrit dans d'autres sociétés du sud, par exemple au Mexique (voir Bilodeau, 1981) où une plante froide est administrée contre un mal chaud, chez les Shipibo, la plante prescrite possède parfois les mêmes caractéristiques que le mal (voir section 4.1, p.77). Par exemple, l'arbuste *bari copen* (*Coccoloba acuminata*), *bari* désignant le soleil en shipibo possède des caractéristiques chaudes. Ses feuilles sont administrées sous forme de bain contre la chaleur ou les ardeurs dans le corps (Tournon, 1986: 126).

4.7 Habitat de la plante: terrain haut/terrain bas

L'habitat de la plante joue un rôle important dans les classifications des Shipibo. Ils distinguent surtout les plantes qui poussent en hauteur (*manan*) de celles qui poussent en terrain bas (*tashba*). Vivant au bord de la rivière Ucayali et ses affluents, les Shipibo subissent en hiver, lors de temps des pluies, de pénibles inondations des terrains bas qui provoquent des désastres au niveau de l'agriculture et du logement (Bergman, 1990: 49). Les plantes de terrain haut, comme l'*ayahuasca* et la *chacrana*, ne résistent pas à de telles inondations si elles sont semées en terrain bas. Le fait de pousser en hauteur leur donne, par contre, plus de puissance. Lors d'une entrevue, Guillermo Arévalo (juin 1996) nous explique que les plantes de terrains bas sont moins puissantes puisqu'elles retiennent une plus grande quantité d'eau. Les plantes qui poussent en hauteur, elles, sont plus fortes puisque leur essence reste intacte. La couleur

des feuilles un peu jaunâtre des plantes qui poussent en hauteur se distingue de celle trop verte des plantes de la jungle basse: ces dernières sont trop imbibées d'eau. Don Guillermo nous explique que le jaune pour les Shipibo est une couleur forte à connotation symbolique positive. D'autres plantes "maîtres" (*maestras*) proviennent aussi de terrains hauts telles que le *chiricsanango* et le *jihui boains*.

4.8 Masculin/féminin

Le "genre" *huanin* le démontre bien (voir section 3.2.1, p.64): certaines plantes sont classées selon le sexe. Dans le livre de Guillermo Arévalo (1994: 57, 225, 237, 321), quelques plantes sont ainsi réparties. Les femelles (*hembra*) prennent souvent des formes plus arrondies. Sur le terrain, l'arbre *huanin* fut le seul "genre" partagé de la sorte, une "espèce" donnant des fruits et l'autre non. "L'espèce" à épines s'avérait être le mâle. Précisons que le terme épine, *chonta* en espagnol régional, désigne également les fléchettes magiques envoyées par le chamane à ses victimes. L'arsenal chamanique évoque le rôle traditionnel de l'homme shipibo: le chasseur-guerrier. Le fruit, la nourriture, rappelle par contre le monde féminin et inoffensif des *raoma* (antonyme de *rao*). Des divisions significatives féminin/ masculin ont aussi été notées lors de l'identification des esprits (*ibo*), ce que soutient Naranjo (1983: 110, traduction libre de l'auteur): "la plupart des fleurs possèdent un esprit féminin (...) ainsi que plusieurs plantes petites et du domaine alimentaire. Par contre, la *chonta* et la majorité des arbres ont un esprit masculin".⁴³ Les esprits (*ibo*) féminins nommés par Don Lucio coïncident surtout avec les substances commerciales: eau de Floride, talc, camphre, substances non hallucinogènes qui enseignent par le rêve. La seule plante sur laquelle les deux informateurs s'accordent pour le sexe féminin est la *chacruna*, complément nécessaire au breuvage de l'*ayahuasca*.

4.9 Couleurs

Une des principales façon de classer les "variétés" des plantes chez les Shipibo s'effectue par la couleur. Par exemple, les espèces d'*ayahuasca* établies par Don Lucio: l'*ayahuasca* jaune (*panshin oni*), la légitime, et l'*ayahuasca* noire (*huiso oni*) qui cause un mauvais "voyage" chamanique (*mareación*). Don Manuel distingue trois "espèces" de *lupuna*: la rouge, la jaune et la blanche, cette dernière étant, selon lui, la légitime. Dans le livre de Guillermo Arévalo (1994), plusieurs "espèces" de plantes sont ainsi divisées selon leurs couleurs: noir (*huiso*), rouge (*joshin*), blanc (*joshu*) et jaune (*panshin*). Certaines qualités semblent être attribuées aux couleurs; les plantes "légitimes" s'avérant être jaunes ou blanches. Dans un autre article, Arévalo (1986: 156) soutient d'ailleurs que la médecine surnaturelle

⁴³ Version originale: "la mayoría de las flores tienen espíritu femenino (...) muchas plantas pequeñas y del dominio alimenticio también. En cambio, la *chonta* y la mayoría de los árboles tienen espíritu masculino".

apportée par les esprits auxiliaires est représentée par les couleurs blanche et jaune. Le jaune est lié à l'or, couleur de l'Inca, personnage mythique associé à Dieu. Les couleurs bleu, vert et rouge, plus ambiguës, représentent la médecine tout comme la sorcellerie (*ibid.*).⁴⁴ La plante est manipulée par le chamane qui choisit d'en exploiter la "médecine" ou les "défenses". Considérer de façon absolue les plantes jaunes et blanches comme des plantes bénéfiques et celles d'autre couleur comme des plantes à pouvoir néfaste nous semble donc inapproprié. D'ailleurs, certaines plantes classées comme blanches (*joshō*) comme le *joshō tobestani*, et certaines classées comme jaunes (*panshin*) comme le *panshin man rao* et le *panshin contsapi*, s'avèrent des *meramis* (*ibid.*: 174, 227). La couleur attribuée à une plante se base sur sa couleur réelle, par exemple, l'*ayahuasca* jaune possède une liane de couleur jaunâtre. Ou encore l'arbre *joshin sheshon* possède un tronc rougeâtre ainsi que des propriétés cicatrisantes. Dans la même optique, la plupart des arbres "jaunes" soignent des maux de dents, traitent les problèmes d'urine ou les vomissements et la diarrhée de couleur "jaune" (*ibid.*: 227-229).

4.10 Inca/Métis/Blanc

Nous venons de le mentionner: les Shipibo associent la couleur jaune à l'or, couleur par excellence de l'Inca. La mythologie Shipibo abonde de récits où l'Inca joue un rôle prédominant, celui de héros culturel. Sur le terrain, lorsque nous demandons l'origine d'un savoir ancestral, la réponse la plus fréquente était: l'Inca nous l'a enseigné. Un mythe rapporté par Bertrand (1983b) raconte comment les arts (peinture, céramique, etc.) la technologie (la fabrication d'armes, de canoës, de textiles, de bijoux, etc.) et les *quene*, dessins qui marquent l'identité ethnique shipibo, leur ont été enseignés par l'Inca. De lui proviendrait d'ailleurs le savoir des plantes et le secret de la préparation de l'*ayahuasca* (Lamar, 1985: 125).

Dans les mythes, l'Inca identifia chaque espèce, divisa l'humanité et nomma chaque groupe ethnique: il est associé à la différenciation et à la culture, rôle habituellement attribué à une divinité. Plusieurs rapprochements peuvent d'ailleurs être effectués entre l'Inca et Dieu: la "ville d'or que l'Inca destine aux êtres vertueux" et le "régne de Dieu" se réfèrent au même lieu (Bertrand, 1986: 106). Si l'esprit du chamane réussit à atteindre cette ville d'or, il peut faire de l'Inca son esprit auxiliaire (Illius, 1992: 73). Dans un chant chamanique recueilli par Tournon (1991a), Inca et Dieu (*Rios*) sont confondus comme un seul et même personnage. Ce qui nous éclaira sur les constantes associations de Don Manuel entre Inca et Dieu.⁴⁵

⁴⁴ Chez les Yagua, le blanc et le jaune sont aussi considérés comme les "couleurs de la guérison, de la santé, de la bienveillance" et les couleurs foncées, des couleurs à puissance maléfique (Chaumeil, 1983: 89).

⁴⁵ La figure ambivalente de l'Inca, ancien dominateur et actuel héros culturel, est, par contre, représentée de façon double: le bon et le mauvais Inca. En plus du bon Inca, *Cori Inca*, il existe sa contrepartie, *Yoashico Inca*, Inca mesquin, avare, antihéros, le "maître" du manioc (*yuca*), du maïs et d'autres plantes cultivables dont il ne voulait pas partager les secrets avec les Shipibo. Il fut tué par ces derniers (Bertrand, 1986: 95, Burga Freitas, 1941: 81, Urteaga, 1991: 117, Métraux, 1963: 595).

À l'opposé du bon Inca, les blancs et les métis sont considérés comme des êtres malins et pernicious. Les métis, descendants à la fois des Indiens et des Espagnols, ne s'identifient pas culturellement aux Indiens (Bergman, 1990: 176). Ils forment la majorité des gens qui vivent sur les rives de l'Ucayali. Ils repoussent les Shipibo pour occuper leurs terres, exploitent leurs forêts, leurs lacs (*cochas*), et ils s'avèrent souvent leurs patrons. Les voyant s'accaparer de leurs biens et exploiter leur main d'œuvre, les Shipibo conçoivent les métis comme des créatures inférieures, compétitives et malhonnêtes. Les blancs, également perçus comme des êtres maléfiques, sont par contre enrobés de plus de mystère puisqu'ils sont exotiques et rares sur les rives de l'Ucayali. Représentants de compagnies internationales ou missionnaires, ils incarnent la classe dominante, ils détiennent le pouvoir, l'argent et les moyens technologiques convoités. Un mythe Shipibo explique l'avance technologique et l'avoir des blancs par le rapt de l'Inca, héros civilisateur, et de tous ses secrets: il se trouve de nos jours prisonnier quelque part aux Etats-Unis (Roe, 1988: 125). La suprématie de la race blanche est d'ailleurs relatée dans plusieurs mythes: les Shipibo expliquent leur position subalterne par la négligence de leurs ancêtres. Pour justifier cette inégalité des richesses, les Shipibo classent les étrangers (*gringos*) dans une niche anticulturelle comme des démons, des cannibales, des hommes déchus d'un autre monde.

Les blancs qui visitent l'Ucayali sont, pour la plupart, des missionnaires, des anthropologues ou des touristes, gens qui souvent portent la barbe ou les cheveux longs. Les Shipibo ont alors associé l'homme blanc aux êtres poilus et le lient à leurs personnages mythiques qui ont la même apparence: les ogres des forêts (Roe, 1988). Ces ogres s'apparentent au concept andin de Pishtako: meurtrier nocturne qui se sert d'un grand couteau pour dépecer ses victimes et s'en nourrir.⁴⁶ La voracité matérielle des Blancs et leur comportement face aux Shipibo leur a valu une telle réputation. D'ailleurs, Alberto et Elisa (mars 1997) nous déconseillaient de voyager seuls à l'intérieur des terres Shipibo: notre apparence nous mettrait en danger, les Blancs étant associés aux "peleurs de peau" (*pela cara*).

Toute une histoire de domination des métis et des blancs envers les Shipibo justifie l'élaboration d'une telle idéologie, semblable à celle des Arawak que Descola décrit dans *Societies of Nature and the Nature of Society* (1992), où une bipartition est effectuée entre le monde shipibo/esprits positifs d'une part et le monde blanc/métis/esprits maléfiques négatifs d'autre part. Cette bipartition influence la catégorisation des plantes: toute une série de plantes, *rae ibo* (*ibo* ami), sont en fait des esprits amis qui se sont cachés dans la forêt lors de

⁴⁶ "Les saca la manteca de su cuerpo y los hace locos y se los lleva al extranjero" (Cárdenas, 1989:136).

l'arrivée des colons blancs (Tournon, 1990). Il ne faut pas confondre les *rao* et les *rae ibo* (*ibo* ami), ces derniers étant des héros mythiques qui n'acceptèrent jamais de se soumettre aux conquérants espagnols et qui vivent toujours cachés dans la jungle. D'ailleurs, pour se faire ami des *rae*, le chamane doit éviter le monde métis et essayer de vivre le plus près possible des traditions de son peuple, de manière "légitime" (*quiquin*) (*ibid.*: 182). Tout de même, la suprématie attribuée au monde métis et blanc est alléchante pour le chamane qui est en quête de savoir exotique. De plus en plus de chamanes shipibos se rendent dans les villes pour étudier avec des chamanes métis. Nous croyons d'ailleurs que si Don Manuel et surtout Don Lucio ont comme aides auxiliaires des métis, cela s'explique par le pouvoir attribué à ces êtres et aussi, par leur figure ambivalente. Est-ce un simple hasard que l'esprit (*ibo*) de l'*ayahuasca*, décrit comme étant moins fort par Don Lucio, est représenté par un shipibo, tandis que celui de l'*ayahuama*, son maître par excellence, par un étranger (*gringo*) bien habillé avec des ongles et des bottes en or? Pour Don Manuel, c'est l'esprit (*ibo*) de l'*ayahuasca*, sa plante privilégiée, qui prend cette apparence. Tous ces esprits (*ibo*) habitent de grandes villes dotées de grandes industries et d'avions, constituant un univers puissant, riche et hautement technologique provenant des occidentaux, êtres à la fois méprisés et enviés.

Seuls le *meraya* (stade le plus avancé du chamane shipibo) peut entrer en contact avec une série d'esprits plutôt favorables aux Shipibo qui mènent une vie exemplaire et traditionnel (*quiquin*) dans les régions inaccessibles de la jungle: les *chaiconi*. Ces esprits sont considérés comme descendant en partie d'Inca et d'ancêtres tribaux (Gebhart-Sayer, 1986: 205). La description des *chaiconi* s'apparentant énormément à celle des *rae ibo* et nous croyons que ces deux termes se réfèrent aux mêmes personnages. *Chai* se traduit par "beau-frère" (Arévalo, 1986: 150), *coni* par "anguille" (Lauriault, Loriot, Day, 1993: 149). Tout comme le personnage du beau-frère, les *chaiconi* se définissent comme des alliés potentiellement dangereux.

4.11 Le concept de beau-frère

Dans une classification des différentes "espèces" de l'*ayahuasca* effectuée par Arévalo (1986: 150), l'une d'entre elles est nommée *chai ayahuasca* soit "l'*ayahuasca* beau-frère". Cette liane, semblable à la "légitime", se distingue des autres par son goût doux. Or, la qualité "amère" s'avère indispensable pour être considérée plante puissante (*coshi*). Cette plante *chai* est dite dépourvue de propriétés hallucinogènes (*ibid.*). Il y a donc un lien entre non amère (doux), non puissant, non légitime et beau-frère.

Dans les mythes shipibos, le beau-frère participe souvent aux côtés du protagoniste. Il est celui qui dénonce les actes fautifs, les comportements déplacés et imprudents; personnage décrit de façon antipathique à cause de son rôle de délateur (Cf. Roe, Urteaga). Il dénonce

surtout les amours illicites du héros auxquels il a assisté: il exerce une censure par sa seule présence (Bertrand, 1996: 99). Le beau-frère est le compagnon par excellence dans cette société traditionnellement uxorilocale, où le jeune homme marié doit vivre dans la famille de sa femme. Mais si son rôle dans les mythes est ambigu, cela s'explique par le personnage même du beau-frère: par l'alliance (le mariage), une personne à la limite de l'étranger (*nawa*) est intégrée. Il constitue un allié ambivalent: étant un être éloigné, il risque à tout moment de redevenir étranger, d'où la méfiance à son égard. L'allié demeure donc toujours un ennemi potentiel (Keifenheim, 1990: 90). L'*ayahuasca chai* est donc non légitime à l'image du beau frère (*quiquinma: ma* étant un suffixe de négation).

Nous pouvons alors dégager les qualités idéales d'une plante *rao* et les opposer aux attributs d'une plante sans pouvoir:

Tableau 5. Qualités associées aux plantes puissantes et aux plantes faibles, inoffensives

Plante puissante, à esprit fort	Plante inoffensive, à esprit faible
Sauvage	Cultivée
<i>Quiquin</i>	Non légitime
En hauteur (exempte d'eau)	En terrain bas (imbibée d'eau)
Jaune-or	Plante très verte
Amère, chaude, piquante	Non amère, douce, froide
À odeur forte, pénétrante	Inodore
Avec épines, mâle	Nourriture, fruit, comestible, féminine
Consanguin, parent	Allié, beau-frère
Nocturne	Diurne

Les plantes qui poussent en hauteur et donc exemptes d'eau, possèdent une couleur jaunâtre-or, couleur des peuples de *meraya* (chamane au stade le plus élevé) décrits par Don Manuel (voir la cosmologie de Don Manuel, section appendices). Leur odeur forte et puissante agit contre les odeurs profanes et la chaleur qu'elles dégagent lorsqu'elles sont mélangées au feu agit contre les esprits (*yoshin*) par définition froids. Leurs attributs saillants comme les épines renvoient à des qualités masculines, aux valeurs traditionnelles de chasseur-guerrier, et s'oppose aux fruits, au comestible, domaine de la femme. Leur goût extrêmement amer les distingue aussi du comestible: il marque leur nature forte. Une plante qui pousse dans la forêt vierge, dans son habitat naturel s'avère être légitime et renvoie à la notion d'authenticité shipibo: *quiquin*. Ce concept se réfère à l'originalité culturelle, une plante *quiquin* est par définition propre, shipibo et s'oppose donc à l'étranger (*nawa*). Le beau-frère caractérise

d'ailleurs l'*ayahuasca* sans effets, sans puissance. Les auxiliaires du chamane sont nommés *papa*, *maman*, ils incarnent parfois des ancêtres et marquent ainsi la consanguinité avec les Shipibo. Par contre, la suprématie et la puissance des blancs et des métis ont transformé l'image des auxiliaires, désormais nommés "maîtres", "patrons": ils prennent leur apparence et leurs symboles de pouvoir tels que les villes illuminées et les usines.

Ces plantes se distinguent aussi des ordinaires dans la mesure où elles sont utilisées de nuit.

4.12 La Nuit

Les plantes ne sont pas administrées à toute heure de la journée. Les plantes médicinales utilisées par les herboristes (*raomi*) ou par les chamanes sous forme d'emplâtre, de bains, de vapeur et de liquide sont utilisées de jour. Les plantes hallucinogènes et "maîtres" (*maestras*) sont les seules à être utilisées de nuit, lorsque toutes les lumières des huttes avoisinantes sont éteintes et que l'obscurité la plus profonde règne dans la communauté. Les chamanes soulignent souvent l'importance du silence, de la tranquillité de la nuit pour pouvoir exercer leurs rituels. Le rituel s'effectue aussi de nuit parce que c'est une façon de se séparer du monde ordinaire et de faciliter le passage au monde "autre".

De jour règnent la plupart des activités humaines: les Shipibo effectuent alors leurs tâches quotidiennes. De nuit, tous dorment, rêvent et ont, par cette voie, accès au règne de "l'autre" monde: leur âme s'y promène. Dans l'obscurité se manifestent les êtres surnaturels, les esprits des plantes et des animaux (*yoshin*). Les mythes illustrent cette idée, par exemple, pour marquer le caractère non-humain d'un personnage, ils le caractérisent comme ne pouvant pas supporter la lumière du soleil (*bari*) (voir le mythe de l'origine des moustiques, Urteaga, 1991: 112). Les Shipibo conçoivent le soleil comme le créateur et l'associent à Dieu (*Rios*), au bon Inca. Les êtres qui vivent de nuit sont tellement craints par leur caractère anormal que les Shipibo les incluent dans leurs tabous alimentaires (Behrens, 1986: 648). La nuit est associée au froid: tout comme les esprits (*yoshin*), l'air de la nuit est considéré comme nuisible car il peut rendre malade (*cutipar*) (Illius, 1992: 70). Aux premières lueurs du soleil, le premier geste de la femme shipibo est d'allumer le feu de la cuisine (Bergman, 1990: 139), geste qui marque le domaine du jour (la chaleur et la nourriture) et qui contraste avec le monde froid où le chamane se réchauffe et se nourrit de fumée de tabac.

Tout, dans le noir, se transforme. Le monde se voile, s'obscurcit, perd sa définition habituelle et les objets s'altèrent. Les bruits familiers du jour diffèrent de ceux de la nuit: ils se détachent des humains, ils ont une vie propre, indépendante. Un mythe Shipibo relate l'histoire

d'un chasseur qui dort dans la forêt: de nuit, il ne peut rien "voir" mais entend des conversations et des activités à apparence humaine. Pourtant, lorsque le jour arrive, il ne trouve que des plantes et des animaux à apparence normale (Bertrand, 1996: 86). Le noir de la nuit accentue les visions "autres", les visions prophétiques. Selon Don Manuel (avril 1997), la lumière ne permet pas un bon contact avec l'au-delà puisqu'elle voile la vision. Elle empêche de "voir" l'autre dimension. Ce n'est que par la noirceur de la nuit que l'aura des esprits *ibo*, nommé le *nete*, peut être vue (voir *nete*, section 5.8, p.104). La nuit est le temps le plus approprié pour la communication avec le monde surnaturel. Contrairement au jour où se déroule la vie ordinaire, la nuit marque le caractère extraordinaire de la prise de l'*ayahuasca*. Pour s'associer au monde des esprits, le chamane réalise donc son rituel de nuit. Il doit même éviter le soleil: ne pas travailler dans la lumière fait partie de sa diète (Lamar, 1985: 126).

5. DIETE ET ACCESSOIRES DU CHAMANE

5.1 La diète

Pour atteindre le monde "autre" et ainsi accomplir son rôle de médiateur, le chamane shipibo dépend des plantes psychoactives. Ces plantes relèvent du domaine du sacré. Par conséquent, toute une série de restrictions accompagnent leur manipulation, de la cueillette jusqu'au rituel en question. Il y a d'abord plusieurs restrictions au niveau des besoins organiques: le chamane, surtout l'apprenti, doit suivre des périodes de jeûne et de diète alimentaire. Il y a aussi des restrictions au niveau social: il observe des périodes d'isolement et de retraite dans la forêt (*monte*). Il s'impose des restrictions physiques, des moments d'immobilité et de contrôle de posture. Il observe des restrictions sexuelles en se pliant à des périodes d'abstinence (Vadillo, 1990: 186). Chez les Shipibo, l'ensemble de ces restrictions reçoit le nom espagnol de *dieta*, *sama* en leur langue. La diète s'avère être une constante du chamanisme (Cf. Hamayon, Chaumeil, Perrin). Elle affecte l'équilibre organique et psychologique du chamane, elle facilite la modification de la perception ordinaire et intensifie l'expérience hallucinogène. C'est au stade initial de l'apprentissage que la diète doit être respectée à la lettre. Par la suite, elle est moins stricte mais toujours en vigueur de façon à ce que le chamane poursuive son apprentissage et renouvelle ses énergies.

La diète semble avoir plusieurs raisons d'être. Pour l'apprenti (en shipibo: *samatay*, littéralement: celui qui diète), elle est un défi: l'exténuation physique et émotionnel, l'isolement social et les nombreuses restrictions sont des épreuves permettant de mesurer sa force et de déterminer s'il est apte à la vocation chamannique. La diète permet de passer plus facilement à "l'autre" monde: le chamane interrompt ses activités habituelles, il se coupe du quotidien. Il réduit l'effort physique: il ne chasse pas, il ne pêche pas, il ne cultive pas la terre (Cárdenas, 1989: 142). Le corps, élément de ce monde, n'est pas nourri: le chamane doit le

quitter pour passer à "l'autre" dimension. D'où l'arrêt du fonctionnement organique, l'arrêt des activités sexuelles et alimentaires. Il favorise plutôt les facultés nécessaires à l'accès dans l'au-delà. Le chamane qui diète se dit fort: il n'ingère pas les aliments typiques de ce monde, mais ceux de "l'autre" dimension, soit le tabac, l'*ayahuasca* et d'autres plantes *maestras*. Il s'isole et ne fréquente pas les être humains mais les esprits des plantes et de la nature. Il évite la lueur du soleil, lumière du monde ordinaire, la lourdeur provoquée par les aliments et par les objets pesants: le chamane tente de devenir éthéré comme l'esprit de la plante. Il doit devenir léger pour "voyager" plus facilement. Il se libère de ses limites physiques normales pour se déplacer librement dans les différents niveaux de réalité.

La diète implique surtout une identification avec les plantes absorbées. L'apprentissage par les plantes s'effectue non seulement au niveau spirituel: le corps et l'âme du chamane doivent s'imprégner de l'univers des plantes. La dichotomie occidentale corps/âme, homme/nature, ne tient donc plus. La nature est étudiée de façon directe: acquérir les caractéristiques des plantes et leurs connaissances implique que le chamane s'en imprègne, qu'il les boive, qu'il s'y baigne et qu'il s'isole dans la jungle. Le chamane acquiert alors une odeur différente à forêt (*olor a monte*), odeur pure, légitime (*quiquin*). La diète répond de la sorte à un désir de pureté: boire la plante et s'en imbiber nettoient l'organisme. Selon nos informateurs, la diète, élément crucial de l'apprentissage chamanique, détermine l'accès au monde des esprits. Elle distingue un bon chamane d'un médiocre, marque la différence entre *onanya* et *meraya*. L'importance de la diète s'explique aussi par le lien avec la force surnaturelle qui croît dans le corps de l'initié et qui symbolise la puissance du chamane, le *quenyon*. Il est décrit comme un flegme qui réside dans la poitrine et qui, pour croître, nécessite du chamane qu'il ait l'estomac propre. Lorsque celui-ci est encombré, le *quenyon* ne peut guère grandir et les pouvoirs du chamane se trouvent limités. Cette substance spéciale ne doit donc pas être profanée par les aliments du quotidien (Métraux, 1967: 84).

Les chamanes shipibos expliquent aussi la diète par la nature jalouse des plantes *rao*: les esprits puissants (*yoshin coshi*) de ces plantes exigent l'exclusivité. Selon Arévalo (1986: 152), "les esprits de certains animaux et poissons morts font la guerre aux esprits des plantes", certains esprits étant "jaloux et faibles". Les esprits des plantes ne supportent donc pas la compétition d'autres essences. Tournon et Reátegui (1988: 21) l'expliquent par le caractère ambivalent des *rao*. L'esprit de la plante, tout comme le chamane shipibo, possède une force positive pour guérir et une force négative. L'esprit de la plante qui indique la diète à suivre se laisse manipuler par le chamane si ce dernier suit ses restrictions. En cas contraire, les esprits des *rao* peuvent rendre malade ou fou et même tuer (Tournon 1988: 21, Foller, 1990: 121).

D'où le danger d'ingérer des *rao* sans diète. Les plantes sont également jalouses des relations du chamane: il ne peut guère dormir avec sa femme.⁴⁷

La diète suivie lors de l'initiation peut durer entre six mois et trois ans. Selon la plupart des informateurs, les périodes de diète étaient autrefois plus longues et strictes. La diète alimentaire des Shipibo se compare à celles des autres sociétés chamaniques (voir Hamayon, Chaumeil, Perrin): interdiction de gras, de sucre, de sel, de piments forts ou autres épices et de viandes, surtout de porc. Les Shipibo excluent aussi l'alcool, à l'exception, parfois, du *masato*, bière de manioc fermenté; les fruits par ce que trop sucrés, à l'exception de bananes vertes et droites, grillées ou bouillies, qui constituent la base de la diète. Quelques poissons fumés ou bouillis, mangés de façon rituelle c'est-à-dire sans briser les arêtes, sont aussi permis. Les fruits et les viandes sont évités puisqu'ils pourrissent rapidement (Cárdenas, 1989: 190): la pourriture est associée aux mauvaises odeurs et à la sorcellerie. D'ailleurs, le seul aliment refusé de façon catégorique par Don Manuel (avril 1997), et cela en période de non diète, fut la papaye: il lui attribue une odeur fétide de pourriture.

Selon cette liste, seuls les aliments "neutres" sont tolérés: les goûts forts qui rivalisent avec ceux des plantes sont écartés, soit le salé, le sucré, le piquant et l'acide. Les citriques sont interdits, les Shipibo effectuant un lien entre amer et épines (Eakin, Lauriault et Boonstra, 1980: 67). La viande de forêt (*carne de monte*) est évitée, le sang de ces animaux étant conçu comme fort (Cárdenas, 1989: 191). Luna (1983: 126) maintient que les poissons "à dents" (*con muela*) sont interdits par les chamanes métis et c'est également le cas des Shipibo: tout comme les épines, les dents sont pointues, coupantes et donc constituent des éléments pathogènes. Don Manuel (avril 1997) affirme que les poissons flémeux à nombreuses arêtes ou à peau écailleuse causent des maladies (*cutipan*). Le chamane shipibo ne doit pas absorber des aliments ni trop chauds ni trop froids (Arévalo, 1986: 159) étant donné que seules les plantes peuvent provoquer des altérations du corps et de l'esprit (d'ailleurs, nous avons vu les propriétés attribuées aux aliments congelés). Sont aussi exclus tous les aliments provenant de la ville, toute conserve ou nourriture en contact avec le métal (Gebhart-Sayer, 1986: 198). La nourriture ne doit pas côtoyer des éléments impurs: les personnes sexuellement actives, les femmes menstruées. Si le chamane ne prépare pas ses repas, seule une jeune fille qui n'a pas encore atteint la puberté ou une femme ménopausée peut le faire (Arévalo, 1986: 152). La

⁴⁷ Luna (1991: 89) observe un phénomène semblable chez les chamanes métis, cela indique, selon lui, que les "mères" des plantes deviennent les femmes spirituelles du chamane.

diète inclut même de ne pas respirer les odeurs de la nourriture interdite.⁴⁸ L'humain est vulnérable aux caractéristiques des aliments à travers leurs odeurs.

Le chamane diète non seulement lorsqu'il ingère l'*ayahuasca* et autres *rao* mais aussi lorsqu'il manipule ces plantes: lorsqu'il fabrique des charmes (*pusangas*), des remèdes, quelques jours avant et après la session chamanique. Le chamane tâche de ne pas contaminer le patient des aliments qu'il ingère: le patient semble être perméable aux substances prises par le chamane et doit donc être exposé uniquement à des éléments purs et à des herbes. Lors du traitement, le patient et son entourage immédiat sont aussi contraints à la diète: ils doivent obéir à toute une série de restrictions. La diète n'est donc pas exclusive au chamane: elle est obligatoire lors des initiations (apprenti chamane, rite d'initiation de la femme lors de son passage à l'âge adulte); lors des moments de crises existentielles (lorsqu'un enfant naît (couvade), lors de maladies, lors de période de deuil lorsque meurt un proche parent); lors de chasse et de pêche importantes (où l'odeur de la jungle doit être acquise) (Cárdenas, 1989: 143. Morin, 1973: 119, 127, 150) et à tout moment où un individu a besoin de protection et de force. La diète rend fort puisqu'elle prévient des impuretés et des maladies.

Nos deux informateurs ont insisté sur l'élément le plus important de la diète: l'absence de relations sexuelles. La diète idéale de Don Manuel se compose de poisson grillé ou séché accompagné de bananes grillées avec pelure. Pour atteindre le stade le plus élevé et devenir *meraya*, le chamane doit, selon lui, "diéter" au moins cinq ans sans interruption et surtout éviter les femmes, les liqueurs alcoolisées et les comportements colériques. Le chamane doit suivre un comportement exemplaire, tranquille et droit. Don Manuel (avril 1997) maintient que ne pas "diéter" implique la perte de ses pouvoirs. Selon lui, devenir sorcier exige une diète moins sévère qui permet d'apprendre en six mois. Don Lucio (novembre 1996) précise que les premiers accessoires offerts par les esprits des plantes mettent le chamane à l'épreuve. De nature maléfique, ces accessoires doivent être refusés. Pour devenir chamane, on doit patienter et accepter les "bons" accessoires, processus plus ardu. Si la diète est observée sans égarements, différents esprits (*ibo*) se présentent sans que le chamane ait ingéré une partie de la plante. Le chamane accumule alors beaucoup d'alliés.

5.2 La pipe cérémonielle (*cashinbo*)

Comme mentionné précédemment, Don Lucio ne fume pas: il ne possède donc pas de *cashimbo*. Par contre, Don Manuel chérit ses pipes, instruments précieux pour ses séances de guérison. Il en possède deux, très prestigieuses, une dite du fameux bois inconnu, *palo volador*

⁴⁸ "...el resto del día, a fin de no fracasar la curación, debe evitar no solo la ingestión de los tantos alimentos prohibidos, especialmente la carne, sino también sus olores" (Naranjo, 1983: 148).

(voir section 3.2.3, p.73) et l'autre, une pipe occidentale, cadeau d'un suisse qui but l'*ayahuasca* avec lui. En général, Don Manuel utilise sa pipe occidentale avec du tabac cueilli dans les parages. Nous lui avons apporté des cigarettes de fabrication artisanales de Pucallpa, des *mapachos*: il les fuma ravi, mais ne les utilisa pas lors de rituels de guérison. Selon un autre chamane, Don Roberto (juin 1996), père d'Alberto, les *mapachos* sont utilisés en cas de maladies simples. La pipe *cashimbo* sert pour les cas plus graves: étant empreinte du pouvoir du chamane (*icareada*), elle est plus efficace. Le tabac cueilli dans les forêts, indispensable à la pipe, est plus "puissant" (*coshi*) que celui des *mapachos* commercialisés.

5.3 Le hochet cérémoniel (*shacapa*)

Lors de la séance chamanique, le chamane shipibo utilise généralement un hochet de feuilles séchées nommé *shacapa*: secoué rythmiquement, il ponctue les chants (Chiappe, Millones et Lemlij, 1985: 98). Le hochet semble une constante du chamanisme amazonien (voir Chaumeil, Perrin, Métraux).⁴⁹ Chez les Shipibo, la *shacapa* en plus de son rôle sonore semble aussi vouloir embaumer l'environnement. Les feuilles choisies possèdent une odeur douceâtre qui agit contre les effets des "mauvais airs" (*nihue*) (Illius, 1992: 72). Par le mouvement qu'elle exerce, la *shacapa* cherche à éloigner les mauvais esprits et autres forces éthérées (*nihue*) de l'entourage du patient pour qu'ils ne viennent pas nuire (*cruzar*) au traitement. D'ailleurs, Don Manuel nous explique que lors de la séance chamanique, il voit le corps du patient comme une fumée, plein "d'airs". Le hochet sert à disperser ces fumées et lui permet de voir clair. Les chamanes shipibos confèrent aussi à la *shacapa* le pouvoir de contrôler l'état altéré de conscience (*mareación*): elle l'amplifie ou le diminue selon le besoin.

Selon certains auteurs (Arévalo, 1994: 147 et Gebhart-Sayer, 1986: 195), le hochet chez les Shipibo s'élabore à partir des feuilles des plantes *ishanga moe* ou *ishish moe* (*Urera baccifera*). Le *ishish* porte le nom d'un petit poisson à lance qui blesse et qui rappelle l'apparence de cette plante d'environ un mètre, pourvue d'épines bien dressées. *Ishanga* dérive de l'espagnol régional, *ishanguear*, soit fouetter dans un but curatif (Tournon, 1986: 129, Arévalo, 1994: 145). Le nom *ishanga* se réfère à son utilisation: lorsque des douleurs au corps se font ressentir, on se sert des feuilles de cette plante "qui brûle" (qui pique) pour en fouetter le patient (Tournon, 1986: 129, 1984: 115). Un lien est effectué entre le nom, l'apparence et l'aspect "brûlant" de la plante qui est associée à la lance du poisson. De plus, *ishanga* s'applique de façon externe contre les morsures de la fourmi carnivore, la *isula*. Là encore,

⁴⁹ Chaumeil (1979: 65) l'observe chez les Yagua. Jouant le rôle de *maraca*, le hochet facilite, selon lui, la transe chamanique. Perrin (1992b: 163) souligne lui aussi le rôle acoustique de cet instrument: dans le chant du chamane guajiro, les esprits parlent à travers le chant du hochet. Métraux (1967: 86) note que le bruissement du hochet "crée l'illusion de l'approche ou du départ d'un esprit".

nous retrouvons une autre analogie: une plante à épines et "piquante" soigne les piqûres d'un insecte.

Nos informateurs ne nous ont pas mentionné le *ishanga moe*. Don Lucio, comme nous l'avons vu précédemment (section 3.2.2, p.72) fabrique son hochet cérémoniel à partir des feuilles du *huairuro* (*Citharexylum ormosia*). Cette plante *maestra* dispose d'un pouvoir sédatif, ce qui explique peut-être son utilisation. Don Lucio conçoit le hochet comme un médicament en soi: il éloigne le mal.

Pour la fabrication de son hochet, Don Manuel utilise trois sortes de plantes: l'*achiote* (*Bixa sp.*), le *pion negro* (*Jatropha gossypifolia*) et la *hierba Luisa* (*Cymbopogon citratus*). L'*achiote* (*pashin mashe* en shipibo) est un arbre d'environ cinq mètres dont les graines servent de colorant jaune (*pashin*: jaune). Les feuilles et l'écorce sont administrées sous forme de thé par les herboristes (*raomi*) contre la tension nerveuse ou pour normaliser la digestion. L'*achiote* se prescrit aussi aux personnes qui font des rêves érotiques (Arévalo, 1994: 228). Le *pion negro* (*huiso pionis* en shipibo), une herbe d'environ un mètre, sent bon et fort. Cette plante *maestra* est cultivée pour ses propriétés médicinales. Les herboristes (*raomi*) l'utilisent pour divers usages: la résine fraîche peut être appliquée sur les plaies, les infections, les brûlures et les abcès. Des infusions de feuilles sont bues lors de fièvre, et un bain de ces mêmes feuilles est prescrit contre les pertes vaginales ou les maux de tête (Arévalo, 1994: 133). Selon Alberto (avril 1997), on prend aussi un bain de feuilles pour éviter les mauvais rêves. Absorbée en trop grandes doses, la résine de cet arbuste intoxique. La *hierba Luisa*, (*rimon ininti* en shipibo, *ininti*: odeur et *rimon*: citron), une plante basse et bien odorante, est souvent cultivée. Elle est utilisée par les herboristes (*raomi*) sous forme de thé contre les altérations nerveuses, les coliques, les vomissements et les flatulences (Arévalo, 1994: 257). Ces trois plantes, considérées *rao* et à propriétés tranquillissantes (tout comme le *huairuro*) sont bien odorantes et possèdent des caractéristiques médicinales. Seules les plantes à pouvoir spécial semblent donc servir à l'élaboration des *shacapa*. Le chamane semble avoir le privilège de pouvoir choisir le *rao* qu'il préfère.

5.4 Le flegme magique (*quenyon*)

Communément dénommé *yachay* en quechua et *quenyon* en shipibo, le flegme symbolise le savoir gagné à travers les visions et l'entraînement chamanique. Véhicule des pouvoirs du chamane, le *quenyon* lui permet d'absorber la douleur et les éléments pathogènes du corps du malade et d'extraire les fléchettes magiques (Gebhart-Sayer, 1986: 214 et Arévalo, 1986: 159). En général, le *quenyon* est transmis par le chamane au novice, de bouche à bouche, quelques semaines après le début de l'initiation: le maître chamane partage ainsi son

pouvoir (*ibid.*, Illius, 1992: 65). Les esprits des arbres (*jihui ibo*) possèdent aussi cette substance et peuvent donc la transmettre à l'initié lors des états de transe (Cárdenas, 1989: 208). D'ailleurs, Don Lucio (décembre 1996) nous confirme qu'il a acquis son flegme de son maître (*maestro*), l'arbre *inoashatan*.

Mesurant environ douze centimètres, cette substance se décrit comme une flémosité épaisse, collante, incolore et brillante. Le novice la boit pendant une semaine, la conserve dans son ventre et prend garde de ne pas la régurgiter. Le flegme dans l'estomac s'avère très nocif pour l'initié, qui doit le faire monter à la poitrine et l'y maintenir en buvant de l'eau de tabac et en aspirant la fumée de cette même plante. Avec le temps, l'initié accumule le flegme dans la poitrine et l'éructe grâce à la fumée de tabac aspirée (Arévalo, 1986: 159). Tout comme pour les esprits auxiliaires, le tabac a un effet d'attraction sur le *quenyon*. Pour arriver à maîtriser le flegme et pour le préserver pur et fort, la diète doit être observée (Illius, 1992: 65) (voir section 5.1, p.90).

Le *quenyon* octroie au chamane le pouvoir d'extraire les dards magiques envoyés par le sorcier (*yobe*). Ce flegme extrait comme un aimant la maladie du corps des victimes. Il sert à la fois d'arme chamanique puisqu'en lui baignent les fléchettes magiques: le flegme constitue la matrice dans laquelle ces fléchettes évoluent, elle est leur matière première (Cárdenas, 1989: 209). Nous retrouvons à nouveau l'ambivalence du chamane: le *onanya* qui guérit à travers le *quenyon* utilise la même substance pour attaquer et se convertir alors en sorcier (*yobe*). Le flegme s'avère également une protection pour le chamane (*arkana*): plutôt que de pénétrer l'organisme, les fléchettes ennemies bloquent sur cette nappe visqueuse. Sans *quenyon*, le chamane perd ses défenses, son pouvoir et son savoir.

Guillermo Arévalo définit le terme "*yobe*" (habituellement traduit comme sorcier) comme le spécialiste dans l'utilisation des fléchettes magiques, pouvant les envoyer à un ennemi ou les extraire d'un patient. Le *yobe* est alors aidé par l'esprit de l'arbre *huanin yachay* (Arévalo, 1986: 153, 158). Nous avons évoqué ce palmier précédemment (*Bactris Gasipaes*), il est "diété" par nos deux informateurs. Cette plante "maître" (*maestra*) dotée d'épines infectieuses est également utilisée dans l'élaboration des arcs, des flèches et des sarbacanes (*ibid.*: 1994: 119). Le lien entre l'apparence de l'arbre qui est parsemé d'épines venéneuses et son utilisation en tant que matériau servant à la fabrication des flèches nous semble intéressant: il est considéré "mère" du *quenyon*, substance où reposent les fléchettes magiques. Selon Arévalo, le mot *yobe* désigne d'ailleurs aussi l'épine du palmier *huanin* (*ibid.*)

Don Manuel a hérité le *quenyon* de son grand-père maternel. Il précise que grâce à la diète, il put recevoir ce flegme. Il attribue par contre aux plantes auxiliaires, et non à son initiateur, l'art d'obtenir le flegme. À travers cette substance, Don Manuel a acquis ses premières défenses qu'il nomme *mariri*: elles prennent l'apparence de douze flegmes en forme de serpent. La diète prolongée qu'il a suivi a permis à ses défenses *mariri* de grandir en lui.

5.5 Les fléchettes magiques (*mariri*)

Les Shipibo se réfèrent aux fléchettes magiques par le terme *mariri* alors que dans l'ensemble de la jungle péruvienne on les appelle *virote*. Ces fléchettes prennent la forme d'épine d'arbre (*chonta*), d'os, de graines, de serpents, de poissons à écaille, de vers, de cafards, etc. Elles sont envoyées par les sorciers (*yobe*) et elles pénètrent imperceptiblement le corps des victimes. Pour extraire le *mariri*, le chamane (*onanya*) doit sucer la partie affectée en utilisant son flegme, *quenyon*. Le chamane doit être plus puissant que le sorcier: il ne suffit pas qu'il enlève les fléchettes mais il doit aussi neutraliser les esprits de l'ennemi de sorte que ceux-ci n'harcèlent plus le patient. Le chamane qui guérit doit donc intimider le sorcier avec ses propres esprits auxiliaires. *Mariri* représente donc la force avec laquelle le chamane se défend et attaque.

Don Lucio (septembre, novembre 1996 et mars 1997) évitait le thème des fléchettes magiques, nommées par lui "*virote*". Il l'associait à la sorcellerie (*shitana*), choses de sorciers (*yobe*). Il n'a guère employé ni semblé reconnaître le terme *mariri*. Par contre, il a avoué que tout chamane doit savoir se défendre et que certains arbres ingérés, tels l'*inoashatan* et le *jihui boains*, lui fournissaient des défenses. C'est Don Manuel (avril 1997) qui a explicité ce thème: pour pouvoir se défendre, tout chamane possède un côté sorcier (*yobe*). Ses *mariri* lui permettent de détecter et ensuite d'extirper (*jalar*) la maladie. Si un chamane possède en lui les mêmes *mariri* qui font souffrir son patient, il peut facilement les extraire. Ainsi, pour pouvoir enlever une fléchette du corps du patient, le chamane doit en avoir une homologue en lui ou peut aussi trouver l'homologue auprès d'une entité alliée.

Les *mariri* lui permettent aussi de se défendre. Pour le chamane shipibo, les fléchettes qu'il conserve dans son corps le protègent contre celles des ennemis. Don Manuel (avril 1997) explique: son corps est constitué de défense de l'arbre *huanin* (*chonta*), il est donc pourvu d'épines qui le protègent (tout comme Arévalo, Don Manuel fait des liens entre cet arbre et le *yobe*). Sa main gauche, pourvue de défense en forme de serpent *cascabel* (*Bothrops sp.*)⁵⁰, lui sert à détecter les maladies légères. Sa main droite, réservée aux maladies graves, possède une

⁵⁰ Petite vipère venimeuse de 40 cm., petit du *jergon* (*Bothrops atrox*), appelée *cascabel* parce que sa queue est jaune et ressemble à celle du serpent *cascabel* légitime (Villarejo, 1988: 150).

défense en forme de serpent *jergon colorado*. Sa langue porte un autre serpent *jergon* et sur la pointe un serpent *shushupe* (*Lachesis muta*), ce qui lui permet d'extraire la maladie par succion.⁵¹ Ses veines sont elles aussi emplies de défenses, mais la plus importante se situe dans la colonne vertébrale: un immense serpent *jergon*. Ce *mariri* exige la tranquillité et l'absence d'efforts physiques; en cas contraire, le serpent bouge violemment et secoue le chamane, ce qui affecte sa santé (*cutipa*). Les *mariri* empêchent les mouvements brusques: le chamane doit obéir, sinon les *mariri* rompent la diète (*cruzan la dieta*).

Don Manuel précise que chaque plante "diétée" -surtout les arbres- fournit des *mariri* particuliers. Ainsi, l'arbre *Iupuna* offre des *mariri* sous forme de serpents *jergones* et *shushupes*. L'*ishpinga*, lui, donne des serpents blancs. L'*ayahuma* fournit des épines, similaires à celles de la *chonta* et l'arbre *pishancaspi* procure des épines encore plus dures. Ce dernier sert surtout à la défense et à l'attaque. Le *huaracaspi* émet des *mariri* sous forme d'anguilles électriques. Les *mariri* du *cuman* épousent la forme de vers. Le *palo volador* ne donne pas de *mariri* puisque, selon Don Manuel, cet arbre est associé au chamane à son stade le plus élevé (*merayati rao*) et ne possède que des pouvoirs bénéfiques: il ne sert donc guère aux propos du sorcier (*yobe*). Il en va de même pour l'*ayahuasca* et la *chacrana* qui ne fournissent pas de *mariri*. L'arbre *camalonga*, aussi dépourvu de *mariri*, offre par contre le pouvoir d'hypnotiser. Le camphre accorde des défenses sous forme de *caneros* (*Vandelia plazai*, *Hemicetopsis candiru*)⁵². Les *mariri* de l'eau de Floride et de l'eau de canan se manifestent comme des anguilles et ceux du talc, comme des *cayocayo*⁵³ blancs. Don Manuel établit aussi un contact avec les *mariri* qu'il appelle "de différents mondes". Les *mariri* de l'eau s'avèrent être des *caneros* qui ont pour maître les sirènes. Ceux du ciel prennent la forme d'aigles, de tigres et de militaires bien armés. Certains animaux sont aussi pourvus de *mariri*. Ainsi, les dauphins en possèdent sous forme de *caneros*, la raie en possède sous forme de *cayocayo* (qui font souffrir la victime de la gorge), etc. Les *mariri* de Don Manuel ont leurs dieux représentés par des humains pourvus de colliers en forme de chaîne.

Que fait le chamane avec le *mariri* qu'il a extrait du corps du patient? Don Lucio (mars 1997) maintient que la fléchette est toujours détruite, brûlée et jamais réutilisée. Il précise que seulement les sorciers (*yobe*) récupèrent les fléchettes magiques. Don Manuel (avril 1997) dit absorber par la bouche ou par la peau un *mariri* extrait du patient, pour en faire son propre *mariri*. Si le *mariri* ne lui sert pas (il l'a déjà en sa possession ou le *mariri* n'est pas assez

⁵¹ Les chamanes shipibos guérissent les cas de patients atteints de fléchettes magiques (*chonteado*), en suçant les parties affectées pour ainsi extraire le mal.

⁵² Poissons qui s'introduisent par les orifices génito-urinaires et dévorent la chair fraîche (Villarejo, 1988: 141).

⁵³ Petits mollusques collants comme de la gomme qui sucent le sang.

puissant pour lui), Don Manuel le dépèce avec l'ongle du pouce de la main gauche, laissé plus long à cet effet (voir photo section 1.5.2, p. 24 où il allume un *mapacho*).

Le sorcier (*yobe*) envoie ses propres *mariri* ou utilise les *mariri* de ses esprits alliés (arbre, dauphin, etc.) pour attaquer ses victimes. Un incident qui nous est arrivé à San Francisco de Yarinacocha (avril 1997) a retenu notre attention. Vers huit heures la nuit, alors que nous nous préparions à aller nous coucher, nous décidons d'aller auparavant saluer Alberto et Elisa. Nous passons donc par la maison artisanale qui nous sépare de leur habitation et tombons alors sur un serpent que nous apercevons grâce à notre lampe de poche. Nous courons avertir nos hôtes qui tuent le serpent à coups de bâtons et demeurent toutefois préoccupés. Ils font un feu et brûlent le serpent, qu'ils identifient comme un *cascabel*, et nous demandent vers quelle direction il se dirigeait. Nous informons: vers notre hutte. Ils nous expliquent que de tels serpents venimeux ne se trouvent jamais dans la communauté et qu'une telle présence ne peut être que l'oeuvre d'un sorcier (*yobe*). Etant donné que nous avons travaillé avec différents chamanes, nos hôtes croient que nous avons pu éveiller l'envie de sorciers qui se vengent de la sorte. Bien entendu, nous avons très mal dormi ce soir-là!

5.6 Les défenses magiques (*arkana*)

Ce terme d'origine quechua utilisé chez les Shipibo signifie "défense" (Luna, 1986: 63) et se dit *cano* en leur langue (Arévalo, 1986: 158). Selon Cárdenas (1989: 207), l'*arkana* se traduit par un ensemble de qualités psychiques représentées par des symboles invisibles de force, tels que le chant *wiwa*, des vêtements, une couronne *paimaiti* et une bague en or. Pour Don Lucio et Don Manuel, l'*arkana* prend la forme de chants et de vêtements magiques invisibles qui recouvrent le corps. Don Manuel considère l'*arkana* comme des protections qui renforcent le chamane et le malade. Lors de l'initiation chamanique, à travers les trances hallucinogènes, l'apprenti accumule des vêtements transmis par les chants des *ibo*. De même, à la fin de chaque traitement chamanique, le patient est revêtu d'une nouvelle protection. Tous les chamanes interrogés terminent leur traitement de la sorte pour renforcer le malade, le protéger de ses ennemis et empêcher de nouveaux maux.

Le patient reçoit les forces bénéfiques du chamane. Grâce à l'*arkana*, le malade n'est point touché par les agressions dirigées au chamane. Ce dernier aussi se munit d'*arkana* pour que la maladie du patient ne l'atteigne pas. De plus, si le patient ne diète pas, l'*arkana* du chamane fait qu'il n'en souffre point. Selon nos informateurs, l'interdit le plus important lors du traitement (qui concerne autant le chamane que le patient) est de ne pas avoir de relations sexuelles. Grâce à l'*arkana* les impuretés n'atteignent pas le malade.

L'*arkana* se traduit donc comme une protection contre toute attaque maléfique des esprits, des sorciers, du *mal aire*, etc. Lorsqu'une personne, surtout un enfant, part en voyage, le chamane a recours à l'*arkana* pour que le voyage se déroule sans incidents. Les Shipibo croient que se rendre dans un endroit inconnu peut rendre malade (*cutipar*) et surtout faire souffrir du ventre. Le chamane possède plusieurs outils pour faire *arkana* à son patient. Les chants magiques, la fumée de tabac et l'eau de Floride créent cette protection favorable, cette armure invisible qui protège le patient des forces négatives. Par les chants magiques, le chamane contacte ses auxiliaires qui les protègent lui et son patient. Don Manuel nous donne un exemple: son contact avec les gens de l'eau lui permet de faire *arkana* à travers le dauphin et de manger n'importe quel poisson sans que cela ne l'affecte.

5.7 Les chants magiques

Le chamane s'adresse au monde "autre" par un langage spécial et propre: par les chants magiques.⁵⁴ Le chant définit le chamane puisqu'il est le code de communication par excellence avec ses esprits, qui se manifestent à lui en chantant ou en sifflant des thèmes. Le chamane emploie ensuite ces mélodies pour les appeler et les "voir". Les chants sont donc liés à la bonne vision (*buena mareación*). L'initié qui ne peut guère entendre la voix des esprits et qui ne peut pas apprendre leurs chants ne deviendra jamais chamane. Le chamane, questionné sur l'inspiration créatrice de ses chants, établit clairement que ce n'est pas lui qui les invente et même qui les chante, mais plutôt les voix des esprits à travers son corps. À plusieurs reprises, nos informateurs se sont comparés à une radio: ils émettent le chant des esprits de la même manière que cet appareil moderne fonctionne. Leur propre chant ne fait que se mêler à celui des esprits. Cri, sifflements et tons inhabituels viennent marquer qu'il s'agit d'un chant d'un "autre" ordre de réalité. Le chamane s'avère donc être le médiateur acoustique entre les deux mondes, celui des esprits (*yoshin*) et de sa communauté.

Les chants du chamane sont intimement liés aux plantes: chaque esprit de plante en possède un. Le répertoire du chamane grandit lorsque des plantes sont ajoutées à la préparation de l'*ayahuasca* ou lorsque d'autres plantes "maîtres" (*maestras*) sont "diétées". Comme le chamane doit absorber la plante pour "communiquer" avec elle et apprendre son chant, Luna (1991: 104) lie le chant à la quintessence de l'objet qui lui correspond. Si un chamane a "diété" un arbre, il n'a pas besoin d'aller chercher son écorce pour guérir puisqu'il connaît son chant. C'est comme si le chamane s'appropriait, à travers le chant, l'essence de l'arbre qu'il peut dès lors utiliser au lieu de l'arbre en question. Ce qui semble aussi être le cas

⁵⁴ Le chant semble une constante du chamanisme non seulement en Amérique du Sud: "le chant, et même un certain travail sur la voix qui doit paraître extraordinaire, est partout nécessaire à l'action chamanique" (Hamayon, 1982: 35).

pour les chamanes shipibos. Par contre, les chants magiques ne sont pas seulement acquis lors de l'absorption de plantes, mais aussi lors de contact avec "l'autre" monde, lors de séances chamaniques ou de rêves. Le chamane apprend des esprits (*ibo*) qui veulent se manifester à lui. Mais s'il absorbe la plante en suivant la diète, la rencontre avec l'esprit de cette dernière est assurée. Une claire association existe entre les qualités ou les propriétés de chaque plante et les chants qu'elles inspirent. Par exemple, le chamane recourt au chant de la *lupuna*, arbre fort, pour rendre le patient robuste et résistant. Ainsi, divers chants invoquent différents esprits et sont utilisés selon les maladies. Un lien est effectué entre la plante, le chant et la puissance d'un chamane: plus il ingère de plantes, plus il apprend de chants, plus il possède d'alliés pour guérir et se défendre. La force du chamane peut donc se mesurer selon le nombre de ses chants.

Alors que le texte varie, les mélodies des chants ont un rythme répétitif, ponctué par le hochet de feuilles (Gebhart-Sayer, 1986: 211). Les différentes mélodies marquent les diverses étapes de la cure. Gebhart-Sayer en identifie au moins six: les *icaros* établissent le diagnostique⁵⁵; les *huehua* qui relatent le contenu de la vision et le traitement à suivre; les *masha* qui élargissent la pensée (*shinan*); les *shiro-huehua*, des chansons drôles qui animent le patient; les *manchari* servent à rendre au patient son âme perdue et les *muchai*, qui se chantaient autrefois durant les éclipses lunaires, expriment la force et la volonté positive du chamane (*ibid.*: 214). Don Manuel (avril 1997) nous a nommé certains de ces six chants et d'autres encore. Il débute la séance chamanique par des *icaros*, qu'il définit comme une sorte de prière. Lors de notre première séance avec lui, il a justifié notre présence auprès des esprits en parlant et en soufflant sur la bouteille ouverte de l'*ayahuasca*. Don Lucio aussi chante sur l'*ayahuasca* pour se mettre en accord avec elle avant de l'ingérer. Le *masha* se définit, selon Don Manuel, comme un chant pour traiter le malade et ce surtout lors de cas causés par les fléchettes magiques (*mariri*). *Shiro-huehua* est chanté pour guérir les cas où le patient semble hypnotisé. Il évoque aussi des chants qui servent à ensorceler (*hechizar*) ou à protéger (*arkanear*). Il semble donc y avoir plus de six mélodies lors des cures: celle-ci varient selon le mal du patient et certaines impliquent la défense et l'attaque.

⁵⁵ En espagnol régional, les chants magiques du chamane se disent *icaro*, terme répandu à l'ensemble de la jungle péruvienne. Selon Luna (1992: 233), ce terme dérive du verbe quechua *ikaray* qui veut dire "souffler la fumée dans le but de guérir". D'ailleurs les *icaros* sont habituellement accompagnés de fumée de tabac (Don Lucio, qui ne fumait plus, faisait fumer ses patients ou familiers du patient). Selon Giove (1993: 7), l'action de *icarar* implique charger un objet ou une potion avec le pouvoir du chamane, lui conférant une propriété spécifique qui est transmise au récepteur. Selon les intentions du chamane, le chant va nettoyer et purifier, protéger, guérir, causer du mal ou avoir une influence sur la volonté d'une personne. Selon Gebhart-Sayer (1986: 203), pour les Shipibo, *icaro* désigne seulement un genre particulier de chants: les chants qui servent à découvrir le coupable ou l'origine du déséquilibre puisqu'en quechua *icaro* voudrait dire "recherche de cause".

Selon Gebhart-Sayer (1986: 202), le chant détient un effet curatif en soi. Il est chargé de la fumée du tabac et de l'haleine du chamane qui contient son pouvoir (*quenyon*). Le chamane peut donc se servir du chant pour purifier ou pour protéger une substance ou un être, pour agir directement sur lui, pour se défendre ou pour causer un maléfice. Le chant peut même nettoyer son propre corps et sa conscience et lui permettre ainsi d'être lui-même une protection (*arkana*) (Arévalo, 1986: 154). Les chants magiques sont utilisés dans un contexte rituel, non seulement lors de la prise d'hallucinogènes mais aussi lors de la préparation des potions et des remèdes, pour les charmes d'amour (*pusangas*), de la chasse et de la pêche.

* * *

En plus de fournir la force physique, psychologique et spirituelle, les esprits des plantes procurent tous les accessoires nécessaires à la vocation chamanique. Ainsi, nous avons vu que les principaux outils "concrets" employés lors de la séance de guérison, c'est-à-dire la pipe et le hochet cérémoniels, sont constitués à partir de plantes "maître" (*maestras*), instruments médicaux dont le pouvoir transcende l'objet en question. De plus, les plantes procurent le *quenyon*, flegme magique qui détermine la puissance du chamane. Les plantes transmettent cette substance directement ou par l'intermédiaire du maître chamane, mais à la source, elles détiennent ce pouvoir. À travers le *quenyon* l'apprenti obtient ses premières défenses, ses *mariri*: plus le chamane "diète" des plantes, plus il est armé contre ses ennemis. De plus, ces défenses *mariri* permettent d'extraire les fléchettes magiques du corps des patients. Nous avons expliqué dans la section sur les analogies (section 4.1, p.77) comment une plante guérit un mal qui s'apparente à ses caractéristiques. Dans la même logique, le *mariri* logé dans le corps du chamane détient un pouvoir de succion sur ses homologues cloués dans le corps du malade. Les esprits des plantes pourvoient aussi le chamane de protections (*arkana*). Au cours de son cheminement, le chamane devient ainsi de plus en plus fort et invulnérable. Enfin, les plantes enseignent les chants magiques, mode de communication à travers lequel tout l'apprentissage s'effectue. Nous comprenons alors pourquoi les chamanes shipibos accordent plus d'importance aux plantes qu'au maître chamane humain: c'est par leur entremise qu'ils acquièrent tous les accessoires constituant le pouvoir chamanique.

Contrairement à la conception occidentale de la nature, les Shipibo ne considèrent guère les plantes comme des êtres inférieurs aux humains et leur attribuent plutôt de grands pouvoirs. En étudiant la manière dont les Shipibo se représentent, nous allons constater comment ils infèrent aux plantes les mêmes éléments essentiels à la composition de l'être humain.

5.8 Les âmes des Shipibo, concept de *shinan* et *nete*

Les Shipibo n'établissent pas de dichotomie claire entre le corps et l'esprit humain tout comme ils n'en font pas entre la nature et l'être humain. L'être humain est conçu comme ayant plusieurs âmes. Ces âmes se localisent dans la profondeur de la chair (du corps: *yora*), réceptacle des éléments indispensables à la vie. Le *caya*, terme générique shipibo pour désigner tous les éléments spirituels qui constituent la personne (Bertrand, 1986: 105), est non seulement multiple mais peut aussi être interchangée entre les humains, les plantes et les animaux (Foller, 1990: 106). Les Shipibo bilingues traduisent ce concept comme âme (*alma*) (Balzano, 1978: 185). Selon Bertrand (1986: 110) et contrairement à ce que suppose Eakin, le *caya* ne serait pas une notion d'inspiration chrétienne mais plutôt une notion indigène, utilisée par les missionnaires dans le but d'imposer le christianisme. Il désigne un double intégral, identique en tout sens à la personne et seulement visible aux yeux du chamane (*ibid.*: 107). Il se compose de plusieurs éléments: deux vrais, légitime (*quiquin*) et deux "faux" (*quiquinma*). Les *quiquin caya* sont les seuls éléments susceptibles de se maintenir suite à la mort d'une personne et à garder un caractère proprement shipibo: le *bero yoshin* et le *caya quiquin*, d'où leur appellation *quiquin* (*ibid.*: 105). Les *quiquinma* se transforment plutôt en ombres dangereuses et mortifères. Le *caya* regroupe tous ces éléments et est conçu comme un élément flexible, qui vibre et fait vivre l'être humain. Il peut être volé (perte de l'âme) ou cloué et paralysé par des épines dans le corps qui le fixent et le durcissent (*chonteado*) ce qui provoque la maladie. Le chamane intervient alors pour rendre le *caya* flexible à nouveau (*ibid.*: 106). Le chamane ne traite pas de manière séparée ces différentes instances vitales: il se réfère toujours au double intégral et au principe vital, le *caya* et cherche à rétablir la conjonction corps et esprit (*yoral caya*) (*ibid.*: 107).

Le concept de *caya* doit être différencié de *shinan*. Dans son utilisation quotidienne, le terme *shinan* signifie, selon Illius (1992: 64), pensée, raison, idée et modal. Selon Bertrand (1986: 95), elle signifie plutôt l'accumulation d'expériences, la mémoire, la connaissance, la compréhension et la concentration. C'est "le pouvoir de discernement entre le bien et le mal, qui se réfère autant à la valeur morale qu'à sa capacité d'entendement" (*ibid.*: 97). Foller (1990: 104) le lie au caractère de la personne: si un homme boit trop ou ne traite pas bien sa femme, il possède un mauvais *shinan*. Tout comme Bertrand (1990: 104), Foller lie cette notion à la valeur morale de la personne ainsi qu'à sa mentalité et à son identité. Le *shinan* est aussi associé à la sexualité: une personne dévergondée témoigne d'une perturbation du *shinan*. En cas de déséquilibre ou de maladie, le *shinan* du concerné doit être renforcé (Foller, 1990: 104). Lorsque lié au savoir (*onan*) et à la force (*coshi*) le *shinan* rejoint les qualités nécessaires au chamane (*ibid.*: 96).

Le *shinan* désigne à la fois le pouvoir physique et mental. Il peut être jugé par l'intensité du *nete*. Illius (1992: 64) traduit *nete* par "aura brillante". Cette "aura" révèle le pouvoir du *shinan*. Le chamane voit "l'aura" des patients lors de la session de la prise des hallucinogènes: il voit sa couleur et sa consistance. L'aura (*nete*), initialement sans couleur, se colore au contact de substances ou d'êtres naturels et surnaturels et peut-être perçu grâce à la vue, le toucher, l'inhalation ou l'ingestion. Dans son sens quotidien, *nete* veut dire "jour" (Lauriault, Loriot, Day, 1993: 287). D'ailleurs, Don Lucio (septembre 1996) nous explique ce concept comme suit: lors de l'état de transe (*mareación*), dans la noirceur de la nuit, l'*ayahuasca* illumine comme le soleil avec tellement de pouvoir qu'il permet de "voir" comme de jour. À travers cette illumination, brillante, de couleur un peu jaunâtre, le chamane "voit" et peut traiter le malade. Don Manuel évoque son point le plus élevé de *mareación* comme une grande illumination (*ani nete*), qu'il traduit comme "l'aura de Dieu". Il nous raconte qu'il réussit à voir une partie du visage et des yeux du Créateur. Le *shinan* d'une personne en santé et forte produit une couronne de lumière, le *nete*, autour de sa tête (Illius, 1992: 75). L'aura (*nete*) des individus puissants comme le chamane se manifeste donc par une grande couronne. Cette couronne indique le pouvoir du *shinan* par sa grandeur et sa luminosité, grand *shinan* (*ani shinan*), la lumière étant liée au pouvoir (Illius, 1992: 64, 1994: 195).⁵⁶ Pour préserver son aura, le chamane doit donc éviter le contact d'éléments impurs et doit plutôt s'entourer des éléments bénéfiques de la diète et de la puissance positive des plantes *rao*.

Don Manuel (avril 1997) nous définit le *nete* comme une lumière, un pouvoir qui se reflète non seulement autour des personnes, mais aussi autour des plantes et des animaux. Ainsi, autour de l'esprit visible (*ibo*) de chaque plante, une aura se reflète et montre la puissance (*shinan*) de celle-ci. La force des *rao* étudiées auparavant se traduit par un *nete* imposant. Et même les substances "diétées", telles que l'eau de Floride, de Canan, le talc, etc., possèdent cet aura. Plus ces plantes rejoignent l'idéal du légitime (*quiquin*), plus elles s'avèrent puissantes et effectives. De par leur légitimité, leur pureté et leur force, l'aura de ces plantes et de ces substances renforcent celui du chamane ou du patient. Elles communiquent leurs qualités bénéfiques ou maléfiques selon le cas. Le chamane recherche donc le contact du *shinan* de ces plantes, pour que son "aura" devienne à leur image.

Les plantes, tout comme les Shipibo, sont constituées d'esprits (*yoshin* et *ibo*) ainsi que des essences *shinan* et *nete*. Elles ne sont donc pas considérées comme des entités très différentes des êtres humains.

⁵⁶ Illius note cette relation entre pouvoir, lumière, plumes, couronne, aussi élaborée par Baer chez les Matsiguengas (Illius, 1994: 205, Baer, 1981).

CONCLUSION

L'observateur occidental, habitué à départager le monde en domaines autonomes - nature-culture-surnature- questionne rarement sa propre cosmologie. Au contraire, cette façon de catégoriser étant ancrée dans la pratique scientifique qui lui est propre, il tend à projeter sa vision dualiste de l'univers sur les sociétés qu'il étudie. Mais une telle dichotomie, comme le souligne Descola (1996: 83), n'est pas un universel en anthropologie. À preuve, l'univers shipibo n'est pas divisé en catégories indépendantes les unes des autres comme l'univers scientifique occidental: les Shipibo incluent à la fois dans leur catégorisation des dimensions tangibles et surnaturelles. Leur conception du monde postule une deuxième dimension cachée derrière la nature, dimension non illusoire, considérée aussi réelle que le palpable. La nature est donc empreinte d'une dimension surnaturelle et le surnaturel inclut à son tour le naturel. La rivière Ucayali, par exemple, marque les différents paliers de l'univers; la cosmologie de Don Manuel (voir appendices, p.113) n'effectue pas de claire séparation entre forêt "réelle" et surnaturelle et le ciel, lui, se compose de paliers de forêts. Il y a donc une continuité entre le monde spirituel et la nature. Les Shipibo, bref, ne se pensent pas hors de cette nature mais plutôt à travers elle.

Nous reconsidérerons maintenant chaque aspect du présent travail en insistant sur cette donnée essentielle à la compréhension des classifications et de l'utilisation des plantes par les Shipibo, soit cette façon d'appréhender l'univers en tant que tout indivisible.

Nous avons abordé cette étude en soulignant l'importance des plantes dans la vie des Shipibo. Dès leur naissance, elles font partie de leur quotidien et entourent les étapes décisives de la vie, les rites de passage, les moments de crises personnelles et sociales. Ils considèrent les plantes au même titre que les humains puisqu'elles aussi détiennent une âme qui influence leur vie. Tout comme l'être Shipibo, les plantes possèdent leurs doubles et sont constituées de plusieurs âmes: *yoshin*, l'esprit éthéré et *ibo*, la manifestation matérielle de l'esprit. Les mondes végétal et humain semblent intimement liés, les âmes des plantes pouvant être interchangeées avec celles des humains. Les esprits des plantes adoptent généralement une forme anthropomorphique et vivent dans des villes, à l'image des humains, avec des industries, des bateaux, etc. Les Shipibo vont même jusqu'à surnommer ces esprits "mères" (*tita*), créant ainsi un lien de parenté avec la plante. Il en résulte donc une nature "socialisée": une jonction est créée entre la nature et la culture.

Non seulement l'univers des plantes est-il lié à celui des humains mais il lui est parfois prédominant. Dans les mythes shipibos, les plantes sont à la source du savoir, de la technologie et des éléments propre à leur culture. La connaissance ne provient donc pas de

l'être humain mais plutôt de la nature végétale qui l'entoure. De plus, nous avons vu comment les *rao*, plantes à pouvoir spécial, interviennent dans la vie des Shipibo, soit en améliorant leurs sorts ou en leur nuisant. Certains de ces *rao*, par leur puissance, sont associés au chamane et empruntent le nom de celui-ci: *onanyati rao*, *merayati rao* (chamane *rao*). Pour un non-initié, l'interaction avec ces plantes *rao* présente un danger. Seul le chamane peut contrôler les esprits des plantes *rao* par l'intermédiaire des hallucinogènes.

L'étude du phénomène chamanique chez les Shipibo est l'exemple par excellence de la corrélation étroite qui existe entre la nature, la culture et le surnaturel. Le chamane shipibo détient son savoir, son pouvoir et ses accessoires des esprits des plantes, d'où son profond respect pour le "règne" végétal. L'importance des plantes ne se réduit pas à leur utilisation matérielle en tant que médicament ou hallucinogène. Leur rôle se situe aussi à un niveau plus spirituel, leur âme enseignant et guidant le chamane dans son apprentissage. Plus l'initiation progresse, plus le chamane devient apte à voir l'esprit de la plante, *ibo* (qu'il perçoit non pas comme une hallucination mais comme la réalité) et perfectionne ainsi son apprentissage. Les plantes hallucinogènes permettent de franchir les limites d'homme ordinaire, donnent accès à l'au-delà et font du chamane un intermédiaire entre le monde humain et surnaturel. Sans elles il lui serait impossible d'être ce qu'il est. Comme le soulignait Don Lucio, c'est la plante beaucoup plus que le chamane le véritable maître de l'initié. De plus, ce sont les plantes qui fournissent au chamane ses principaux accessoires. Grâce à elles se forme le *quenyon*, flegme magique se situant au niveau de la poitrine et qui est la base du pouvoir chamanique. Ce sont elles qui lui procurent ses défenses, les fléchettes magiques (*mariri*) et ses protections (*arkana*). Elles lui enseignent aussi les chants magiques (*icaros*) et lui prescrivent la diète à suivre. Elles sont même le matériau de base dont il use pour faire sa pipe et son hochet cérémoniels ainsi que les principaux ingrédients des médicaments qu'il prescrit.

Mais l'interaction entre le chamane et les esprits des plantes dépasse aussi le niveau purement spirituel. Sa relation avec elles est aussi très organique. Tous ses sens sont à l'affût: puisqu'il cherche à acquérir la même puissance que les plantes *rao*, et pour qu'elles puissent lui communiquer leurs qualités, il doit avoir un contact concret avec elles. Le chamane s'identifie aux plantes et s'en imprègne: il s'en nourrit, il s'y baigne, il s'isole en son sein (la forêt), il tente, tout comme elles, de rester immobile et d'éviter le contact humain, surtout les femmes. Car, comme nous l'ont expliqué nos informateurs, les plantes sont jalouses et désireuses de devenir le pivot autour duquel gravite l'univers du chamane. Si le chamane respecte ces conditions et se plie à la diète qu'elles exigent, il devient à leur image: sauvage, légitime et pur (*quiquin*). Les plantes *rao* lui confèrent alors leurs attributs de puissance: une plante épineuse, comme la *chonta*, lui fournira beaucoup de fléchettes magiques (*mariri*); une

plante qui pousse en hauteur, comme le *chiricsanango*, exempte de substances impures (l'eau), plus légère et à feuilles jaunâtres, octroie son essence pure, éthérée et sa couleur puissante et une plante à odeur d'ail, tel le *jihui boains*, transmet son odeur forte et bénéfique. L'aura brillante (*nete*), qui traduit la puissance d'une plante, est aussi partagée avec le chamane et renforce la puissance (*shinan*) de celui-ci.

Empreint du pouvoir et des moyens de défense des plantes, le chamane devient lui-même *rao*, médecine. La force est acquise par la diète: le corps est alors vidé des essences impures, prêt à emprunter les qualités de la plante. C'est parce qu'il est perméable à son environnement, à l'aura (*nete*) des plantes et des humains de son entourage que le chamane doit éviter les gens qui ont eu des relations sexuelles, les femmes qui ont leurs menstruations et les mauvaises odeurs, surtout celles des aliments "diétés". Celui qui maîtrise la puissance des plantes *rao* peut les "diéter" et ainsi épouser ses caractéristiques. Mais pour les non-initiés, interagir avec ces plantes présente un danger. Le profane n'a pas "diété", son corps est donc empli d'essences impures. Il n'est pas prêt à recevoir le pouvoir des plantes. S'il ne respecte pas cette condition, il en résultera des maladies surnaturelles comme la *copia*, contagion magico-religieuse. La même plante qui a causé la maladie devra alors être utilisée pour guérir le mal: seule elle pourra rétablir l'équilibre.

Pour les Shipibo, la nature et la supernature- le matériel et le spirituel- s'élaborent dans un système plus complexe que la simple dualité. Alors que l'homme occidental conçoit son corps et son esprit comme deux entités séparées, le Shipibo, à l'inverse, considère ces deux concepts comme étroitement liés. Comme nous l'avons vu à la section deux, l'aspect matériel et l'âme de la plante ne semblent pas vraiment séparés. Pour les Shipibo, la nature détermine la forme externe de la plante et donne ainsi des signes sur ses propriétés intrinsèques. Nous ne sommes plus dans l'arbitraire: la nature tente de communiquer avec l'homme et lui parle à travers les caractéristiques qu'elle attribue à la plante. Par exemple, l'odeur forte, le goût amer, les épines ou la taille d'une plante *rao* sont tous des signes qui traduisent sa puissance. De la même façon, la toxicité d'une plante vénéneuse attestera de sa puissance spirituelle. L'arbre-roi (*el rey de los palos*), la *lupuna*, possède lui aussi de nombreux attributs qui témoignent de sa force: il est immense, très vénéneux et garni d'une multitude d'épines. Ainsi, par ses qualités physiques, la plante démontre qu'elle détient un esprit fort (*coshin yoshin*). C'est cet esprit qui sert d'auxiliaire au chamane. Pour déterminer l'utilisation d'une plante, les Shipibo se guident donc par analogies.

Puisqu'il n'existe pas de dualité entre le "corps" et l'esprit de la plante, les aspects matériel et spirituel de celle-ci peuvent être utilisés pour guérir un mal humain. Ce mal peut

être d'ordre physique ou spirituel. Par exemple, l'arbre *jihui boains* peut être utilisé contre de simples flatulences ou contre le *mal de aire*, maladie grave considérée d'ordre surnaturel. Pour les Shipibo, la maladie peut être ordinaire (*isin*) ou extraordinaire (*isinma*). Tout comme la manifestation externe d'une plante reflète sa puissance, l'ampleur et la durée d'une maladie détermine sa nature: une maladie grave et persistante sera jugée extraordinaire tandis qu'un malaise léger sera considéré ordinaire. Alors que les maladies ordinaires (*isin*) requièrent une utilisation physique de la plante, les maladies extraordinaires (*isinma*) impliquent par contre un contact direct avec l'esprit (*yoshin*) de la plante: le chamane doit adhérer à la dimension "autre" et ainsi rétablir l'équilibre.

Par contre, l'esprit de la plante étant lié à sa forme matérielle, une plante appliquée de manière externe agit aussi sur un mal surnaturel. Par exemple, si une mère, pour protéger son enfant contre les esprits (*yoshin*), frotte son corps avec un *rao*, c'est la forme matérielle de la plante (impliquée par le frottement) qui le protégera d'un mal spirituel. Chez les Shipibo règne l'idée que l'être humain est perméable et apte à s'imprégner des caractéristiques de la plante. À preuve, 60% des plantes sont administrées de façon externe, souvent sous forme d'emplâtre (Foller, 1990: 129). Les cures chamaniques s'accompagnent d'ailleurs habituellement de bains de plantes qui ont pour but de communiquer leurs caractéristiques bénéfiques au patient. Comme par osmose, ces plantes renforcent le corps et l'âme du malade qui, suite à de tels bains, est à la fois tranquilisé, reposé et revigoré. La plante *marosa incaico*, hallucinogène "diété" par Don Lucio, est aussi utilisée comme emplâtre lors des traitements qui suivent les séances chamaniques. Selon nos informateurs, elle effectue le même travail de succion que le chamane lorsqu'il traite un patient atteint de fléchettes magiques (cas de *chonteado*).

Nous voyons donc la complexité de la réalité shipibo: les aspects matériels et surnaturels étant intégrés dans un même système, une dimension influence l'autre. C'est ce que démontre l'exemple des *rao*: si, lors du traitement, la partie concrète de la plante est utilisée, son esprit n'en est pas pour autant moins influent. Par l'exemple des classifications des plantes dans le chamanisme shipibo, nous avons voulu démontrer comment les catégorisations occidentales ne tiennent plus lorsqu'il s'agit de décrire leur réalité. Il serait donc plus approprié d'aborder l'étude des classifications en l'insérant dans une étude ethnologique générale. De même, l'étude taxinomique des plantes n'est pas suffisante: il importe aussi d'étudier leur utilisation. Dans le cas des Shipibo, nous l'avons vu, l'utilisation des plantes dans le chamanisme inclut leur partie matérielle et spirituelle. Une telle utilisation de la plante déteint sur les catégorisations que font les Shipibo.

Les classifications universalistes élaborées par Berlin semblent donc inappropriées pour décrire la réalité shipibo. Berlin (1973) a élaboré un modèle théorique à catégories hiérarchiques mutuellement exclusives ("règne", "familles", "genre", "espèce", "variété") qui semble une transposition flagrante de la classification linnéenne sur celle des autochtones. Ce modèle semble utile pour effectuer un premier dépistage d'identification des plantes. Toutefois, il ne doit pas être considéré comme une classification définitive car il trahit la nature et la complexité des modèles autochtones. Berlin a le mérite de vouloir théoriser les classifications autochtones dans le but d'une analyse comparatiste. Mais il se trahit: se concentrant sur les similitudes entre classifications occidentale et autochtone, il délaisse la spécificité de chaque classification et au lieu de comparer il en arrive à généraliser des principes scientifiques occidentaux. Berlin privilégie la taxonomie, l'activité cognitive de la catégorisation et néglige l'aspect utilitaire des plantes. En désirant montrer l'indépendance de la connaissance sur l'utilité pratique, il isole les classifications du contexte dans lequel elles s'élaborent.

D'autres auteurs, tels que Hunn, Beaucage et Descola, préconisent plutôt un équilibre entre la théorie et la pratique. Ils acceptent le postulat de Lévi-Strauss (1962: 21) selon lequel la connaissance observe une certaine autonomie face à la pratique: les catégorisations ne répondent pas nécessairement à un intérêt pratique. Mais ils soulignent toutefois l'importance de l'aspect utilitaire dans les classifications: la science indigène est la plupart du temps appliquée et rarement purement théorique. Selon Hunn (1982: 834), l'utilité d'une plante ne peut être ignorée puisqu'elle impose un procès sélectif sur la taxonomie. Il donne l'exemple, rappelons nous, d'une société de pêcheurs qui répertorie et identifie davantage l'univers aquatique que celui des oiseaux. Beaucage (1990) et Descola (1986) nuancent eux aussi les postulats de Berlin: les critères distinctifs de reconnaissance sont d'abord d'ordre morphologique mais les systèmes traditionnels se basent à la fois sur la morphologie, la taxonomie et la pratique. D'ailleurs, ces auteurs soulèvent l'importance de la pratique qui dépasse souvent la taxonomie: un informateur peut savoir l'habitat et les propriétés d'une plante mais en oublier le nom.

Les présupposés théoriques divergents de ces auteurs semblent provenir de la possibilité de se détacher ou non de convictions ancrées dans la science. Ainsi, tout au long de la "Pensée sauvage", Lévi-Strauss s'évertue à démontrer par de nombreux exemples, que les classifications indigènes sont des systèmes de correspondances à plusieurs dimensions. Mais il en revient toujours à l'opposition binaire en distinguant le "A" du "non-A". Il mentionne que "les logiques travaillent simultanément sur plusieurs axes" (Lévi-Strauss, 1962: 81) et que "le principe logique est de toujours pouvoir opposer des termes qu'un appauvrissement préalable

de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts" (*ibid.*: 95). Selon Lévi-Strauss "l'univers est représenté sous la forme d'un continuum fait d'oppositions successives" (*ibid.*: 170). Son désir de créer des *Gestalten* semble donc le pousser à imposer aux sociétés étudiées cette caractéristique occidentale qui consiste à structurer la réalité de façon binaire. Il tombe ainsi dans le piège dont il avait lui-même mis en garde: "on ne parvient plus à imaginer un système dès que sa représentation exige un continuum dépassant trois ou quatre dimensions" (*ibid.*: 110). La notion centrale de sa théorie de contrastes directs dérivée des méthodes des linguistes structuraux, la *Gestalt*, va déteindre sur tous les modèles taxinomiques hiérarchiques de ses successeurs universalistes. Les botanistes construisent donc des modèles, la plupart du temps, à partir de choix dichotomiques. Mais cette façon de procéder n'est qu'un outil d'identification et non une classification naturelle. Ces chercheurs semblent agir comme s'ils étaient convaincus qu'un ordre existe dans la nature et qu'il faut en rendre compte. Or, toute classification, qu'elle procède par dichotomie ou non, désire rendre compte de la nature.

En appliquant la théorie rigide de Berlin, nous aurions négligé la catégorisation multiple effectuée par les Shipibo. Nous avons, en un premier temps, utilisé le modèle de Berlin pour effectuer un dépistage et relevé une assignation simple (voir section 1.7). Comme nous l'avons vu, malgré le fait que les "règnes" animal et végétal sont utilisés en espagnol (un équivalent de ces concepts n'existant pas en shipibo), il ne semble pas avoir de distinction claire entre ces concepts (voir section 1.7, p.31). D'ailleurs, pour les Shipibo, l'être humain ne semble pas séparé de ces deux "règnes". Nous avons aussi ressorti quelques classifications de "familles", malgré qu'elles présentaient certaines différences par rapport aux universels de Berlin. Par exemple, la "famille" arbre n'observe pas le critère de grandeur puisqu'elle regroupe les arbustes. En plus des différences retrouvées dans ce premier dépistage, toute la catégorisation des *rao* aurait été négligée en suivant uniquement le modèle de Berlin.

Etudier l'utilisation des plantes dans la pratique chamanique nous a permis de montrer que les Shipibo ont un système multiple de classification. Nous voulons donc mettre l'accent sur le danger que nos propres classifications, que notre propre découpage du monde puisse déteindre sur les études qui porteraient sur des ethnies différentes. Le modèle de Berlin permet un premier dépistage s'il est appliqué de manière ouverte et si une étude ethnographique générale permet de faire ressortir la spécificité de l'ethnie étudiée. L'étude des plantes à travers le chamanisme nous a permis de découvrir la catégorisation des *rao*. Etudier une autre pratique chez les Shipibo où les plantes sont utilisées (par exemple l'usage des plantes médicinales par les femmes, ou l'utilisations des plantes dans l'artisanat) permettrait sûrement de découvrir une autre catégorisation qui s'ajoute à celle de Berlin et celle ressortie par la pratique chamanique.

APPENDICES

CHANT DE DON MANUEL

Nous avons enregistré ce chant lors d'une séance de guérison par l'*ayahuasca* (avril 1997) durant laquelle Don Manuel traitait pour la quatrième soirée consécutive un métis venu de Contamana et qui souffrait de *daño*. Don Manuel nous expliqua que le *daño* avait été envoyé par *envidia* d'un chamane métis. Dans ce cas-ci, il prenait la forme d'un serpent, *yacuruna*, qui entourait le corps du patient, le gardait attaché et par conséquent, alité et souffrant de fortes fièvres. Avec l'aide de son auxiliaire, l'éclair, Don Manuel tente de détacher le serpent. Le *daño* a emporté l'âme du métis dans le ventre du *yacuruna*, où il fait sombre. Don Manuel, avec l'aide de ses auxiliaires, guide l'âme pour qu'elle réincorpore le corps du patient.

Choro akebainshon yara ashonba	Desatándolo lo voy a curar
Choro akebainki mia keyoshonbano	Desatándolo te voy a sanar
Kana kana tainshon mia sama keyoshonbano	En pleno relámpago te voy a sanar
Kana kana tain	En pleno relámpago
En sama choronon, mia choronon	Desatándolo de tu dieta, desatándolo
Poro a ti inkanto	Piedrecita blanca
En mia raresh abano	Para curar del vientre te lo voy a sobar
Yora shamakirishon, rama chokano	Al fondo del cuerpo, te lo voy a lavar
Moa soa soa bainkin en en ranon choronon	Limpiando, limpiando lo voy a desatar al joven
Nishi shcameranshon, nishishcameranshon, Nishi meranshon	Mediante la toma del ayahuasca (bis) Toma de ayahuasca
Jawen onan pontera, en mia ponte shokono	Desde sus conocimientos lo voy a dirigir
Jainriki, mia baneni, ani ota meran	Donde te has quedado, en esa sombra grande
Bari ota meran, Ronin ota meran	Bajo la sombra del sol, bajo la sombra de Ronin
Jawen mai Roninka, mai Roninkan	Tierra de Ronin, Tierra de Ronin
Akoron kano kano bainra, rama kano choronon	Ronin librándolo (bis) te lo voy a desatar
Soa soa baiban (3 fois)	Librandolo, librándolo y limpiándolo
Min pono tana tana bainra sama parankin	Siguiendo tu vena, tu vana dieta

Ronin inkanto, poro Ronin inkanto
 Ani mayaniwera
 Kano kano baina (3 fois)
 Jawen noi ronobo, huiso noi ronobo

Piedra de Ronin, desde el fondo del vientre
 El gran remolino
 Librándolo, librándolo, librándolo
 De sus queridas víboras, víboras negras

Huiso kanobo mia chorobainkin
 Choro choro baikin (3 fois)
 Mai rono koshoshka, ani Ronin poro Roninka
 Mia ati panshora
 Choro choro bainshonban (3 fois)

Víbora negra, te va desatando
 Desatándolo, desatándolo, desatándolo
 Tierra de víbora bufeo, si te puedo desatar
 Gran vientre de Ronin
 Desatarlo, desatarlo, desatarlo

Kano kano baina, reban poro ratanki, mia ati panshora Llevándolo (bis) en punta si lo pudiera
 Mia choro choro bainba (3 fois)
 Jawen mai shawe ronobo,
 mai shawe ronobo
 Ani kokarachabo min reken bochiki

Te lo van a sobar
 Te voy a desatarlo, te lo voy a desatar
 Del fondo de la tierra,
 Gran víbora oso ormiguero

Kaya kayatiresa (3 fois)
 Mai shena ronobora (2 fois)
 Poro Ronin inkanto,
 Isa bobi chorobain
 En rai abano, en ranon chorono (3 fois)

Espíritu, espíritu (3 fois)
 Gusano víbora de la tierra (2 fois)
 El fondo del vientre, piedrecita de Ronin
 Desatando a los pajaros
 A curar un jefe lo voy a desatar al joven

Mai choro ronobo (2 fois)
 Poro Ronin inkanto ani peka ronoya (2 fois)
 Shekerono inkanto, ani poro Roninya
 Mia ashon yora abano
 Kaya teneshonra, rama kaya chorono

Tierra de víbora de caracol
 El fondo del vientre, piedrecita de Ronin
 Piedrecita de caracol, gran espalda de víbora,
 Gran vientre de Ronin, desatándolo
 Te curaré, te curaré,
 Aguantando el espíritu, desatando el espíritu
 Yo te lo desate, jee shaa...

En mia choro ke jee shaa

COSMOLOGIE DE DON MANUEL

Sous la terre existe un peuple de Shipibo et d'étrangers (*gringos*), de grandeur humaine. Les hommes y sont vêtus comme des docteurs et les femmes comme des gardes-malades. Ces gens aident Don Manuel lors des séances chamaniques de guérison. La terre est également peuplée de gens muets, qui ne chantent pas, donc, par conséquent, qui n'aident pas à guérir (car pas de communication par chants magiques). Dans des souterrains habite aussi le peuple des Inca. Vêtus d'or, pourvus de couronnes et de bijoux, les Inca, êtres bienfaiteurs, donnent de grands pouvoirs pour guérir, mais n'offrent pas de défenses.

Dans l'eau loge le peuple des gens sans anus, qui ne peuvent guère manger puisque leur corps n'est pas pourvu d'orifice digestif. Ils se nourrissent de l'odeur des aliments. L'univers aquatique détient une apparence différente aux yeux du chamane: la version aquatique de Ronin (l'Anaconda cosmique), les *yacumamas*, sont en fait des bateaux (*lanchas*); les dauphins incarnent les marins; les tortues aquatiques (*motelos*) et les raies des chapeaux et les boas des hamacs. *Ronin* possède des guides, des petits êtres humains, qui aident Don Manuel dans les rituels de guérisons. Les sirènes⁵⁷, femmes à beau visage et à queue de poisson, s'avèrent aussi des aides auxiliaires du chamane: lorsque l'âme d'un patient est perdue sous l'eau par le *susto* (maladie de perte de l'âme), Don Manuel a recours à ces auxiliaires marins. Ces derniers, kidnappant les baigneurs, permettent aussi à Don Manuel de noyer des victimes à distance. Les esprits de l'eau peuvent collaborer en se transformant en humains: un trait anormal trahit toutefois leur nature, par exemple un pied à l'envers.

Dans la forêt (*monte*), Don Manuel possède comme aides auxiliaires les esprits des arbres, des plantes et des animaux. Il ne semble pas distinguer clairement les arbres de la jungle "réelle" et ceux des forêts célestes, puisque dans le ciel il décrit douze étapes marquées par une plantation d'arbres. À chaque étape siègent de grands peuples illuminés, habités par des femmes extrêmement belles (femmes shipibos, métisses, étrangères), et des peuples d'oiseaux. Dans les dernières étapes du ciel, les oiseaux parlent et aident le chamane dans ses cures. La première étape abrite une plantation de l'arbre *cayapori*, (arbre *rao*, non identifié scientifiquement), la deuxième une plantation de l'arbre *huairacaspi* (*Cedrelinga Catenaeformis*), arbre "diété" par notre informateur. Ces deux premiers paliers du ciel, étant proche de la terre, abondent de démons, souvent incarnés par des chauve-souris et des vampires. Les trois étapes suivantes comprennent aussi des plantations d'arbres "diétés" par Don Manuel, respectivement, *ishpingo* (*Amburana cearensis*), *inoashatan* (*Couroupita*

⁵⁷ Les sirènes des Shipibo, nommées *jenen yoshin*, littéralement "esprits des eaux", s'apparentent aux sirènes occidentales: belles femmes séductrices qui attirent les hommes par leurs chants.

Amazonica), *shono* (*Ceiba pentandra bombacea*). La sixième étape est une plantation de *cuman* (non identifié scientifiquement), arbre dur comme de l'acier, qui possède comme esprit (*ibo*) des petits hommes de ce même métal. Don Manuel n'a pas "diété" cet arbre, mais il peut contacter ses esprits (*ibo*) puisque, lors de voyages chamaniques, il a visité cette étape du ciel. La septième plantation est constituée de *yamajihui* (non identifié scientifiquement), arbre "diété" pendant six mois lors de voyages chamaniques.

À partir de la huitième étape du ciel, Don Manuel décrit des peuples de plus en plus puissants de *meraya* (chamane à son stade le plus élevé), ses aides auxiliaires par excellence lors des rituels de guérison. Le huitième palier est nommé *corijoni*, *cori* se traduit par "or" (Lauriault, Lorient, Day, 1993: 152) et *joni* signifie "être humain": il est d'ailleurs peuplé de gens en or. Le palier suivant: *coripampa*, littéralement "champs d'or", est décrit comme le précédent. Le dixième étage, *Santo ribajuni*, littéralement: les hommes à nouveau saints (*riba*: à nouveau, *ibid.*: 367). Le onzième étage, *coririba*, signifie "à nouveau or". Le dernier étage est celui des *palos voladores*, immense ville de lumière, remplie d'oiseaux-anges et de pasteurs qui guident le chamane. Don Manuel (avril 1997) a aussi visité le *monte* Aara où Dieu est né et le *monte* de *Belen*, la Galilée. Il a des contacts "avec le Dieu des Juifs et avec le créateur même". C'est grâce à ces contacts et au pouvoir de Dieu que Don Manuel explique sa puissance en tant que chamane.

BIBLIOGRAPHIE

ALES, C.

1981 "Les tribus indiennes de l'Ucayali au XVIe siècle", *Bulletin de l'institut français d'études andines* 10 (3-4): 87-97.

AREVALO, G.

1986 "El Ayahuasca y el Curandero Shipibo-Conibo del Ucayali", *América Indígena* 46 (1): 147-161.

1994 *Medicina Indígena. Las Plantas Medicinales y su Beneficio en la Salud Shipibo-Conibo*. Lima, Edición AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana).

AYALA, F., W.H. LEWIS

1976 "Drinking the South American Hallucinogenic Ayahuasca", *Economic Botany* 32: 154-156.

BAER, G.

1979 "Religion y Chamanismo de los Matsigenka", *Amazonia Peruana* 2 (4): 101-138.

1981 "Religion and Symbols: A Case in Point from Eastern Peru", *Scripta Ethnologica* 6: 49-52.

BALZANO, S.

1978 "Prospeccion Etnografica entre los Shipibo (Pano) de Maputay", *Scripta Ethnologica* 5: 183-186.

BARRAU, J.

1990 "L'homme et le végétal" in *Histoire des Moeurs I*. J. Poirier (éd.), Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade: 1279-1306.

BEHRENS, C.A.

1986 "Shipibo Food Categorization and Preference: Relationships Between Indigenous and Western Dietary Concepts", *American Anthropologist* 88: 647-657.

BERGMAN, R.

1990 *Economía Amazonica. Estrategias de Subsistencia en las Riberas del Ucayali en el Peru*. (Edición Revisada por el Autor). Lima, CAAAP.

BERLIN, B., D.E. BREEDLOVE, P.H. RAVEN

1966 "Folk Taxonomies and Biological Classification". *Science* 154: 273-275.

1973 "General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology". *American Anthropologist* 75: 214-242.

BERLIN, B.

1974 "Sumario de la Primera Expedición Etnobotánica al Río Alto Marañón, Departamento de Amazonas, Perú", *Amazonia Peruana* 1 (2): 87-100.

BERLIN, B., J.P. O'NEIL, J.S. BOSTER

1981 "The Perceptual Bases of Ethnobiological Classification: Evidence From Aguaruna Jivaro Ornithology". *Journal of Ethnobiology* 1 (1): 95-108.

BERTRAND, P.

1983a "Images du temps mythique/moment d'un itinéraire: fragment de la tradition orale shipibo", *Bulletin de l'institut français d'études andines* 12 (3-4): 83-107.

1983b "De Como los Shipibos y Otras Tribus Aprendieron a Hacer los Dibujos Típicos y a Adornarse", *Amazonia Peruana* 5 (9): 79-85.

1984 "A Propósito de la Mitología Shipibo", *Anthropologica* 2 (2): 209-232.

1986 "La Concepción del Hombre entre los Shipibo", *Anthropologica* 4: 93-114.

1996 "Un Aspecto de la Dialéctica Masculino-Femenino en la Mitología Shipibo", *Anthropologica* 14: 81-103.

BIDOU, P.

1983 "Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pira-Parana, Vaupes, Colombie", *L'Homme* 23 (1): 5-43.

BILODEAU, D.

1981 "Le susto, faiblesse ou maladie de l'âme?", *Recherches amérindiennes au Québec* 11 (1): 34-40.

BONNET, J.

1990 "L'homme et le parfum" in *Histoire des Moeurs I*. J. Poirier (éd.), Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade: 679-722.

BONTE, P., M. IZARD

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

BROWN, M.F.

1988 "Shamanism and Its Discontents", *Medical Anthropology Quarterly* 2 (2): 102-120.

BURGA FREITAS, A.

1941 *Ayahuasca, Mitos y Leyendas del Amazonas*. Buenos Aires, Editorial Tor.

BUTT, A.

1962 "Réalité et idéal dans la pratique chamanique", *L'Homme* 2 (3): 5-52.

CALLER, C.

1941 "Ayahuasca", *Boletín del Museo de Historia Natural Javier Prado* 5: 313-321.

CAMINO, A.

1980 "Ecología e Ideología en la Cultura Nativa del Bosque Tropical", *Shupihui* 5 (16): 523-530.

CAMPOS, R.

1974 "Produccion de Pesca y Caza de una Aldea Shipibo en el Rio Pisqui", *Amazonia Peruana* 1 (2): 53-74.

CARDENAS, C.

1989 *Los Unaya Y Su Mundo. Aproximacion al Sistema Medico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*. Lima, Instituto Indigenista Peruano, CAAAP.

1990 "Medicina Popular en Madre de Dios: A Proposito de una forma de Atencion de la Salud Practicada por una Curandera Nikkei", *Peru Indigena* 12 (28): 193-210.

CHAUMEIL, J-P.

1979 "Chamanismo Yagua", *Amazonia Peruana* 2 (4): 35-69.

1982a "Représentation du monde d'un chamane yagua", *L'Ethnographie* LXXVIII (87-88): 49-53.

1982b "Les plantes qui font voir. Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du nord-est péruvien", *L'Ethnographie* LXXVIII (87-88): 55-84.

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris, EHESS.

1985 "Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'amazone péruvienne", *Société des américanistes* 71: 143-157.

1986 "Discurso Etno-Medico y Dinamica Social Entre los Yagua del Oriente Peruano", *Antropologica* 4: 115-130.

1988 "Le huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire", *Recherches amérindiennes au Québec* 18 (2-3): 115-126.

1990 "Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en amazonie péruvienne", *Problèmes d'Amérique latine* 96 (2): 93-112.

1991 "Réseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou)" in *Otra América en Construcción: Memorias del Simposio Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones populares*. Amsterdam, ed. E. Pinzon, R. Suarez, G. Garay :9-21

1992a "Chamanisme à géométrie variable en amazonie", *Diogène* 158: 92-103.

1992b "La Vida Larga. Inmortalidad y Ancestralidad en la Amazonia" in *La Muerte y el Mas Alla en las Culturas Indigenas Latinoamericanas*. M.S. Cipolletti, J. Langdon (éd.), 47 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ediciones ABYA-YALA: 113-123.

CHAUMEIL, J-P.

1993 "Las Plantas-Maestro y sus Discipulos, Curanderismo del Amazonas", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 2 (1): 29-43.

CHIAPPE, M., M. LEMLIJ, L. MILLONES.

1985 *Alucinogenos y Chamanismo en el Peru Contemporaneo*. Lima, Ediciones el Virrey.

CHIRIF, A., C. MORA, R. MOSCOSO.

1977 *Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali: Diagnostico Socio-Economico*. Lima, SINAMOS, ONAMS.

CONKLIN, H.C.

1955 "Hanunoo Color Categories", *Southwestern Journal of Anthropology* 2: 339-344.

CRÉPEAU, R.

1986 "L'amazonie péruvienne indigène aujourd'hui. Entrevue avec l'anthropologue péruvien Alberto Chirif", *Recherches amérindiennes au Québec* 16 (4):103-108

1988a "Chamanisme des Amériques", *Recherches amérindiennes au Québec*, numéro spécial, 28: 2-3.

1988b "Le chamane achuar. Thérapeutique et socio-politique", *Recherches amérindiennes au Québec* 28: 101-114.

1996 "Une écologie de la connaissance est-elle possible?", *Anthropologie et sociétés* 20 (3): 15-32.

1997a "La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo", Quatrième conférence internationale de la International Society for Shamanic Research (ISSR), Chantilly, 1-5 septembre.

1997b "Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?", *Recherches amérindiennes au Québec* 27 (3).

D'ANS, A.M.

1982 *L'Amazonie péruvienne indigène*, Paris, Payot.

DAVILA, C.

1986 "Shamanismo y Curanderia Shipiba", *Agro. Revista del Banco Agrario del Peru* 5: 43-45.

DEL CASTILLO, G.

1963 "La Ayahuasca. Planta Mágica de la Amazonía", *Perú Indígena* 24: 88-98.

DESCOLA, P., J-L. LORY

1982 "Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en haute-amazonie (Achuar) et en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya)", *L'Ethnographie* LXXVIII (87-88): 85-111.

DESCOLA, P.

- 1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar*. Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society" in *Conceptualizing Society*. Adam Kuper (éd.), Routledge, London: 107-126.
- 1996 "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice", in P. Descola et G. Palsson (éd.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge, London: 82-102.

DOBKIN DE RIOS, M.

- 1969 "La Cultura de la Pobreza y el Amor Mágico: Un Síndrome Urbano en la Selva Peruana", *América Indígena* 29 (1): 3-15.
- 1971 "Curanderismo con la Soga Alucinogena (Ayahuasca) en la Selva Peruana", *América Indígena* 31 (3): 575-592.
- 1978 "Relacion entre las Creencias en la Brujeria y en la Enfermedad Psicomatica" in *Salud y Nutricion en Sociedades Nativas*. Alberto Chirif (éd.), CIPA, Lima: 75-84.
- 1984 *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights, Waveland.
- 1986 "Curacion Urbana Amazonica: Concordancia o Discrepancia Doctrinal?", *Amazonia Peruana* 9 (15): 99-105.
- 1989a "Shamanism and Altered States of Consciousness: An Introduction", *Journal of Psychoactive Drugs* 21 (1): 1-6.
- 1989b "A Modern-Day Shamanistic Healer in the Peruvian Amazon: Pharmacopoeia and Trance", *Journal of Psychoactive Drugs* 21 (1): 91-98.

DOBKIN DE RIOS, M., F. KATZ

- 1971 "Hallucinogenic Music: An Analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions". *Journal of American Folklore* 84 (333): 320-327.

EAKIN, L., E. LAURIAULT, H. BOONSTRA

- 1980 *Bosquejo Etnografico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

ERIKSON, P.

- 1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi", *Société des américanistes* 72: 185-209.
- 1993 "Une nébuleuse compacte: Le macro-ensemble Pano". *L'Homme* (La remontée de l'Amazonie) 33 (2-4): 45-58.

FABRE, R.

1955 "Quelques plantes médicinales de l'Amérique latine: leur utilisation thérapeutique", *Revue générale des sciences pures et appliquées* 62 (1): 43-55.

FOLLER, M-L.

1990 *Environmental Changes and Human Health. A Study of the Shipibo-Conibo in Eastern Peru*. Sweden, Göteborg, Humanekologiska Skrifter 8.

FRANK, E.

1980 "...Y se lo Comen. Estudio Critico de las Fuentes Escritas Sobre el Canibalismo entre los Indios Pano", *Amazonia Peruana* 3 (5): 235-240.

FRIEDBERG, C.

1960 "L'ethnobotanique péruvienne: répartition des espèces utilisées par l'homme dans la médecine et la magie et ses rapports avec les zones floristiques", in *Institut français d'études andines*, mai: 46-56.

1974 "Les processus classificatoires appliqués aux objets naturels et leur mise en évidence". *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 21 (10-11-12): 313-334.

FURST, P.

1972 *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*. Paris, Éditions du Seuil.

GATES, B.

1986 "La Taxonomia de las Malpigiaceas Utilisadas en el Brebaje del Ayahuasca", *América Indígena* 46 (1): 49-72.

GARCIA, F.

1993 *Etnohistoria Shipibo. (Tradicion Oral Shipibo-Conibo)*. Lima, CAAAP.

GEBHART-SAYER, A.

1986 "Una Terapia Estetica. Los Disenos Visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *América Indígena* 46 (1): 189-218.

GHEERBRANT, A.

1988 *L'Amazone, un géant blessé*. Paris, Découvertes Gallimard.

GIOVE, R.

1992 "Madre Ayahuasca", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 1 (1): 7-11.

1993 "Acerca del Icaro o Canto Shamanico", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 2 (1): 7-27.

1995 "Tai Tai Timbira", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 3 (2): 107-109.

GUILLEN, F.N.

1975 "El Sistema de Colores en el Idioma Shipibo", *Educacion, La Revista Del Maestro Peruano* 6 (13): 27-34.

HAMAYON, R.

1982 "Des chamanes au chamanisme", *L'Éthnographie*, 78 (87-88): 13-48.

1992 "Le jeu de la vie et de la mort, enjeu du chamanisme sibérien", *Diogenes* 158: 63-77.

1992 "Postface: chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire", *Diogenes* 158: 151-160.

HARNER, M.J.

1973 *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford University Press.

HAUDRICOURT, A.G.

1962 "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme* 2 (1): 40-50.

HULTKRANTZ, A.

1985 "The Shaman and the Medecine-Man", *Social Science and Medecine* 20 (5): 511-515.

HUNN, E.

1975 "A Mesure of the Degree of Correspondence of Folk to Scientific Biological Classification". *American Ethnologist* 2: 309-327.

1976 "Toward a Perceptual Model of Folk Biological Classification". *American Ethnologist* 3: 508-524.

1982 "The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification". *American Anthropologist* 84: 830-847.

ILLIUS, B.

1992 "The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru" in *Portals of Power. Shamanism in South America*. E.J. Langdon, G. Baer (éd.), University of New Mexico Press: 63-77.

1994 "La Gran Boa: Arte y Cosmologia de los Shipibo-Conibo", *Amazonia Peruana* 24 (12): 185-212.

INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO, FEDERACION DE COMUNIDADES NATIVAS DEL UCAYALI, HOSPITAL AMAZONICO DE YARINACOCHA.

1986 *Seminario Taller Sobre Estudios, Experiencias y Aplicacion de la Medicina Tradicional en el Ambito del Grupo Etnico Shipibo Conibo del Rio Ucayali*. Clara Cardenas (éd.), Lima.

JORALEMON, D.

1990 "The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy", *Journal of Anthropological Research* 46 (2): 105-118.

KARSTEN, R.

1955 "Los Indios Shipibo del Rio Ucayali", *Revista del Museo Nacional* 24: 154-173.

KEARNEY, M.

1969 "Los Conceptos de Aire y Susto: Representaciones Simbolicas del Ambiente Social y Geografico Percibido", *America Indigena* 29 (2): 431-450.

KEIFENHEIM, B.

1990 "Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano", *Société des américanistes* 76: 79-94.

1992 "Identité et altérité chez les indiens Pano", *Société des américanistes* 78: 79-93.

LAMAR, T.

1985 *Medicinal Plant Use of the Shipibo Indians of the Peruvian Montana*. Mémoire de maîtrise, Université de Washington.

LANGDON, E.J.

1986 "Las Clasificaciones del Yaje Dentro del Grupo Siona: Etnobotanica, Etnoquimica e Historia". *America Indigena* 46 (1): 103-115.

1992 "Shamanism and Anthropology" in *Portals of Power. Shamanism in South America*. E.J. Langdon, G. Baer (éd.), University of New Mexico Press: 1-21.

LATHRAP, D.W.

1976 "Shipibo Tourist Art" in *Ethnic and Tourist Arts*. N.H.H. Graburn (éd.), Los Angeles, University of California Press: 197-207.

LAURIAULT, E., J. LORIOT, D. DAY.

1993 *Diccionario Shipibo-Castellano*. Pucallpa, Instituto Linguistico de Verano, Serie Linguistica Peruana n.31.

LEMLIJ, M.

1984 *Uso de Alucinogenos en la Selva Peruana*. VII Seminario-Taller: Sistemas Tradicionales de Salud en el Peru. Lima, Centro de Altos Estudios Sindicales, Fundacion Friedrich Ebert.

LÉVI-STRAUSS, C.

1957 "Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines" in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*. Rome, Série Orientale Roma XIV, Is.M.E.O: 47-56.

1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

1971 "Finale" in *L'homme nu*. Paris, Plon: 557-621.

1973 "Les champignons dans la culture" in *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon: 263-279.

1974a "Magie et religion" in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 191-275.

LÉVI-STRAUSS, C.

1974b "Les organisations dualistes existent-elles?" in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 154-188.

1983 "Mythe et oubli" in *Le regard éloigné*. Paris, Plon: 253-261.

1993 "Un autre regard", *L'homme* (La remontée de l'amazone) 33 (2-4): 7-10.

LUCENA, M.

1971 "Observacion Participante de una Toma de Yagé entre los Kofan", *Universitas Humanistica* 1: 11-21.

LUNA, L.E.

1984 "The Healing Practices of a Peruvian Shaman", *Journal of Ethnopharmacology* 11: 123-133.

1986 "Le concept de plantes qui enseignent chez quatre chamanes métis d'Iquitos, dans le nord-est du Pérou", *Psychotropes* 3 (2): 57-76.

1992 "Icaros. Magic Melodies Among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon" in *Portals of Power. Shamanism in South America*. E.J. Langdon, G. Baer (éd.), University of New Mexico Press: 231-253.

LUNA, L.E., D.J. MC KENNA, G.H.N. TOWERS

1986 "Ingredientes Biodinamicos en las Plantas que se le Mezclan al Ayahuasca: una Farmacopea Tradicional No Investigada", *América Indígena* 46 (1): 73-99.

LUNA, L.E., P. AMARINGO

1991 *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic Books, Berkley, California.

MABIT, J.

1988 "L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazone péruvienne", *Document de travail de l'institut français d'études andines* 1: 1-15.

1992 "De los Usos y Abusos de Sustancias Sicotropicas y los Estados Modificados de la Conciencia", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 1 (1): 13-23.

MEDINA, J.

1996 "Aceptan Practicas de Curanderismo como Fuente de Conocimiento Cientifico", *El Comercio*. Entrevista a Jorge Gonzalez Ramirez, Lima, 6 de mayo: A17.

1996 "Jovenes Shipibos Rescatan su Cultura", *El Comercio*. Lima, 27 de Octubre: B23.

METRAUX, A.

1967 "Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie" in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard: 81-101

MINISTERIO DE EDUCACION

1993 *Quirica*. Region Ucayali, Direccion Regional de Educacion de Ucayali, Unidad de Educacion Bilingue.

MITRANI, P.

1992 "Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme", *Diogenes* 158: 130-147.

MORIN, F.

1973 *Les Shipibos de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale*. Thèse de Doctorat de 3e Cycle, Paris V-Sorbonne.

1976 "L'attente de l'Inca ou l'exemple d'un messianisme raté" in *Hommages à Roger Bastide - L'autre et l'ailleurs*. Berger Levrault (éd.), Paris: 416-422.

1992 "Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70", *Société des américanistes* 78: 59-77.

MYERS, T.P.

1974 "Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River, Peru", *Ethnohistory* 21 (2): 135-157.

NARANJO, P.

1983 *Ayahwasca: Etnomedicina y Mitologia*. Quito, Ediciones Libri Mundi.

NARBY, J.

1997 *La Serpiente Cosmica, el ADN y los Origenes del Saber*. Lima, Takiwasi, Racimos de Ungurahui.

ORTIZ, A.

1987 "El Inca y el Chaman", *Anthropologica* 5: 19-29.

PERRIN, M.

1982 "Point de vue anthropologique sur les drogues toxicomanogènes" in *Drogue et civilisation. Refus social ou acceptation?* Paris, Pergamon Press: 127-138.

1987 "Shamanistic Symptoms or Symbols? A Case of Indetermination (The Body of the Guajiro Shaman)", *Anthropos* 82: 567-580.

1991 "Logique "sauvage" des psychotropes: le cas des sociétés chamaniques", *Psychotropes* 6 (3): 85-92.

1992a "Enfoque Antropologico sobre las Drogas", *Takiwasi: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia* 1 (1): 31-51.

1992b "Poétique de Setuuma, chamane guajiro", *Diogenes* 158: 161-163.

1995 *Le Chamanisme*. PUF, Que-sais-je?, Paris.

RAMIREZ, M.C., C.E. PINZON

1986 "Los Hijos del Bejuco Solar y la Campana Celeste. El Yaje en la Cultura Popular Urbana", *América Indígena* 46 (1): 163-186.

REGAN, J.

1986 "Chamanismo y Etnobotánica en la Cuenca Amazónica", *América Indígena* 46 (1): 164-166.

1987 "Religion Indígena Amazónica", *Shupihui: Revista Latinoamericana de Actualidad y Análisis* XII (41): 85-90.

1993 *Hacia la Tierra Sin Mal. La Religión del Pueblo en la Amazonia*. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1975 *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

RIPINSKY-NAXON, M.

1989 "Hallucinogens, Shamanism and the Cultural Process", *Anthropos* 24: 219-224.

RIVIER, L., J-E. LINDGREN

1970 "Ayahuasca, The South American Hallucinogenic Drink: an Ethnobotanical and Chemical Investigation", *Economic Botany* 24: 101-127.

ROE, P.

1982 *The Cosmic Zygote*. New Jersey, Rutgers University Press.

1983 *Mythic Substitution And Stars: Aspects of Shipibo And Quechua Ethnoastronomy Compared*. Paper presented at the First International Conference on Ethnoastronomy, Smithsonian Institution, Washington D.C.

1988 "The Josho Nahuanbo are all Wet and Under Cooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend and History" in *Rethinking History and Myth*. J.D. Hill, Urbana: University of Illinois Press: 106-135.

ROSSI, I.

1991 "La voie de la connaissance: substances psychotropes et traditions chamániques amérindiennes", *Psychotropes* 6 (3): 93-97.

SAN ROMAN, J.V.

1979 "Visiones, Curaciones y Brujerías (Hablan los Chamanes)", *Amazonia Peruana* 2 (4): 7-32.

SMITH, P.

1979 "Aspects de l'organisation des rites" in *La fonction symbolique*. M. Izard et P. Smith (comp.), Paris, Gallimard: 139-170.

SCHULTES, R.E.

1985 "Conservation Looks to the Medecin Man", *Interciencia* 10 (5): 248-251.

1986 "El Desarrollo Historico de la Identificacion de las Malpigiaceas Empleadas como Alucinogenos". *Amazonia Indigena* 46 (1): 9-47.

SOUKUP, J.

1970 *Vocabulario de los Nombres Vulgares de la Flora Peruana y Catalogo de los Generos*. Lima, Editorial Salesiana.

STAHL, E.

1930 "La Tribu de los Cunibos en la Region de los Lagos del Ucayali", *Boletin de la Sociedad Geografica de Lima* XLV: 139-166.

STEWART, J.H., A. METRAUX

1963 "The Panoan Tribes of Eastern Peru" in *Handbook of South American Indians* 3: 555-595.

TALLER DE TRADICION ORAL DEL CEPEC et P. BEAUCAGE

1987 "Catégories pratiques et taxonomies: notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas". *Recherches amérindiennes au Québec* 17 (4): 17-34.

1990 "Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les Maseuals". *Recherches amérindiennes au Québec* 20 (3-4): 3-18.

TOURNON, J.

1990 "Magia, Brujeria, Chamanismo, Plantas y Enfermedades", *Anthropologica* 8: 179-192.

1991a "Medicina y Visiones: Canto de un Curandero Shipibo-Conibo, Texto y Contexto", *Amerindia* 16: 179-209.

1991b "La Clasificacion de las Plantas entre los Shipibo-Conibo", *Anthropologica* 9: 119-151.

TOURNON, J., U. REATEGUI.

1984 "Investigaciones Sobre las Plantas Medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali". *Amazonia Peruana* 5 (10): 91-118.

1988 "Enfermedad y Medicina entre los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali", *Amazonia Peruana* 8 (15): 9-31.

TOURNON, J., U. REATEGUI, G. SERRANO, J. ALBAN

1986 "Plantas y Arboles Medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: Concepciones Nativas y Botanica", *Revista Forestal del Peru* 13 (2): 107-130.

TOURNON, J., M. SILVA

1988 "Plantas para Cambiar el Comportamiento Humano entre los Shipibo-Conibo", *Anthropologica* 6: 161-176.

URTEAGA, L.

1991 *El Universo Sagrado. Version Literaria de Mitos y Leyendas de la Tradicion Oral Shipibo-Coniba*. Lima, Peisa.

VAN GENNEP, A.

1903 "De l'emploi du mot chamanisme", *Revue de l'histoire des religions* 47: 51-57.

VILLAREJO, A.

1988 *Asi es la Selva*. Iquitos, CETA (Centro de Estudios Teologicos de la Amazonia).

WAISBARD, S-R.

1958 "Les indiens Shamas de l'Ucayali et du Tamaya", *L'Ethnographie* 53: 19-74.