

# MYTHES DE L'AMAZONIE

*Une traversée de l'imaginaire shipibo*

© L'Harmattan, 2005  
ISBN : 2-7475-7875-5  
EAN : 9782747578752

---

Pierrette BERTRAND-RICOVERI

# MYTHES DE L'AMAZONIE

*Une traversée de l'imaginaire shipibo*

**L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École-Polytechnique  
75005 Paris  
FRANCE

**Harmattan Könyvesbolt**  
1053 Budapest,  
Kossuth L. u. 14-16  
HONGRIE

**L'Harmattan Italia**  
Via Degli Artisti 15  
10214 Torino  
ITALIE

**Recherches Amériques latines**  
*Collection dirigée par Denis Rolland et*  
*Joëlle Chassin*

La collection *Recherches Amériques latines* publie des travaux de recherche de toutes disciplines scientifiques sur cet espace qui s'étend du Mexique et des Caraïbes à l'Argentine et au Chili.

**Déjà parus**

Jean-Pierre BLANCPAIN, *Immigration et nationalisme au Chili. 1810 – 1925*, 2005.

Marc LENAERTS, *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie*, 2004.

Pietro LAZZERI, *Le conflit armé en Colombie et la communauté internationale*, 2004.

Mylène PERON, *Le Mexique, terre de mission franciscaine (XVI-XIX)*, 2004.

Michel MONER et Christine PÉRÈS (textes réunis et présentés par.), *La littérature pour enfants dans les textes hispaniques*, 2004.

P. LESBRE et M. J. VABRE, *Le Mexique préhispanique et colonial*, 2004.

Carlos AGUDELO, *Enjeux du multiculturalisme*, 2004.

Fedrica MORELLI, *Territoire ou Nation : Réforme et dissolution de l'espace impérial en Équateur, 1765-1830*, 2004.

Lionel BAR, *Communication et résistance populaire au Nicaragua*, 2004.

Martine DAUZIER (coord.), *Le Mexique face aux États-Unis : stratégies et changements dans le cadre de l'ALENA*, 2004.

DAVID DIAS Mauricio, *Dynamique et permanence des exclusions sociales au Brésil*, 2004.

TETTAMANZI Régis, *Les écrivains français et le Brésil*, 2004.

CRUZOL Jean, *Les Antilles – Guyane et la Caraïbe, coopération et globalisation*, 2004.

SAUTRON-CHOMPRÉ Marie, *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains : la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, 2004.

*Dans une langue, celui qui parle, et qui  
ne cesse de parler dans un murmure  
qu'on n'entend pas mais d'où vient  
pourtant tout l'éclat, c'est le peuple.*

Michel Foucault  
*Les Mots et les Choses*

*Ma plus vive reconnaissance s'adresse aux Shipibo pour l'hospitalité, l'enthousiasme, la générosité et l'amitié avec lesquels ils m'ont accueillie et accompagnée durant toutes ces années, pour nous apprendre à les connaître et les aimer.*

## INTRODUCTION

Lorsque le 18 juillet 1977 au cœur de l'Amazonie péruvienne, j'enregistrai pour la première fois un mythe shipibo, ce fut un pas décisif, ô combien inconscient, quant à la tâche à laquelle je m'attelai, en abordant ainsi un domaine inconnu, étranger et quasiment inexploré. L'entreprise, colliger les mythes shipibo, les transcrire, les traduire, les analyser, fut un investissement majeur tant dans mon activité d'enseignant-chercheur que de clinicien.

Elle a exigé une connaissance approfondie de la société, rendue accessible par une imprégnation continue au cœur de la vie indigène. Y convergent le désir de savoir conjoint à cette jouissance que procurent la découverte et le déchiffrement d'un espace encore vierge, l'impulsion exotique, l'enthousiasme et l'exaltation d'une recherche à valeur d'épreuve vécue, ouverte sur l'inattendu, le souci de fixer par l'écriture les paroles et les croyances transmises par une tradition orale menacée de déclin par les formes de domination, d'oppression, de destruction que le modernisme occidental fait peser sur l'histoire culturelle d'un peuple, l'ambition enfin, par ce biais, d'approcher chez un peuple indien au rituel très discret, certains aspects de la vie religieuse et philosophique dont on juge ordinairement et à juste titre qu'elle est, dans les sociétés sans écriture, exprimée spontanément par la mythologie.

Peut-être, à ce moment-là, l'étrangère que j'étais pensait-elle que cerner des images prégnantes transmises par le bouche à oreille, permettrait d'évoquer des siècles d'existence et de pensée commune... Alors, des heures et des heures, elle a écouté le verbe de ceux qui « savent » encore, à la brune surtout, à ce moment propice, où les femmes et les hommes délient gravement leur mémoire en disant les paroles des Anciens, et fouillent avec patience et foi, cet héritage mémoriel, dont ils guettent inquiets les signes de déperdition.

Recueillir les mythes propres à une culture peut paraître d'emblée, une trajectoire lisse, facilement accessible pour peu que l'on s'applique à écouter l'histoire : loin s'en faut.

Non seulement le récit englobe, capte, enveloppe, mais progressivement les personnages attirent, aspirent, captivent, renvoient le mythologue à un autre personnage, à un autre récit, et nous voilà dans ce travail de repérage, d'articulation des thèmes, de systématisation, voire d'interprétation, enchaînés pour longtemps à la trame d'une vaste toile, dont on ne parvient jamais à explorer la chorégraphie complexe, que le cheminement des fils est susceptible de délivrer.

Emprunter cette voie, dans l'univers shipibo, c'était en matière de recherche fouler un espace illimité, mais l'objectif de cet ouvrage étant de faire connaître au grand public la richesse de la tradition orale des Indiens d'Amazonie, en présentant un corpus de « morceaux choisis », l'ensemble retenu est nécessairement de dimension modeste.

Il n'est donc pas question ici, d'introduire le lecteur dans le champ des analyses ethnolinguistiques, et *a fortiori* sémiologiques, voire structuralistes ou psychanalytiques, mais plutôt, de lui donner en partage, quelques fruits de la récolte, et lui livrer ce faisant, quelques repères susceptibles de contribuer au démenti des stéréotypes habituels.

Aujourd'hui encore, ne dit-on pas de l'Indien, non seulement, qu'il ignore l'existence du progrès technique, mais qu'il n'a ni langue, ni culture, pas davantage d'histoire, de religion, voire qu'il est incapable de penser ?

Les textes qui suivent, par leur richesse, leur originalité, leur diversité témoignent au contraire, d'une indiscutable valeur socio-culturelle et esthétique.

Les livrer au public, participe sans doute d'une humble sauvegarde du patrimoine universel, mais avant tout d'une entreprise de désaliénation à laquelle chaque interlocuteur indien s'est appliqué, avec patience, confiance, ténacité, foi.

En nous introduisant dans leur mode de pensée, pour nous en faire saisir, non seulement les thèmes qui leur sont chers, mais leur cohérence et le questionnement qu'ils contiennent du point de vue ontologique, il s'agit pour les Shipibo de protester contre les mises

en cause générées par notre système, mais aussi de résister et d'affirmer leur identité.

Ce geste trop limité qui consiste à rendre ici, l'écho de quelques repères-clefs dans l'itinéraire de leur pensée, ne saurait infléchir l'impression que cette protestation, face aux forces de destruction, demeure de bien piètre mesure ; toutefois j'ai voulu œuvrer sincèrement avec ceux qui m'ont accueillie, soutenue, aidée au fil des multiples séjours dans leurs communautés. J'ai voulu mettre une longue étude et cet ouvrage à leur service, et m'associer avec eux dans cette intention combative.

Adopter ce point de vue, c'est donc me ranger parmi ceux, qui ne peuvent accepter, que l'Histoire, au nom du progrès, en sus des bouleversements matériels et sociaux, en train de se poursuivre, escamote le contexte intellectuel et affectif d'une civilisation traditionnelle, soucieuse de maintenir ses particularités, bien que voisine de Pucallpa, foyer contagieux de modernisme.

Ainsi donc, si la publication de ce corpus de textes, s'avère un des moyens de promouvoir la culture shipibo, il n'en reste pas moins, qu'elle vise autant que possible, à favoriser une conjonction plus harmonieuse des différentes cultures amazoniennes, et par là, à œuvrer aussi modestement soit-il, pour que se réalise une culture nationale vivante et dynamique.

Souscrivant à l'assertion suivante que P. Jaulin énonce, il importe de rappeler « qu'une civilisation universelle ne peut être qu'une civilisation de dialogue, faute de quoi, l'univers humain éclaterait, et le dialogue n'est possible, que si toute partie, toute civilisation, se refuse à prétendre à la totalité »<sup>1</sup>.

### **Vers une définition du mythe**

Alors que dans le monde antique et chrétien, la pensée rationaliste a progressivement vidé le *mythos* de toute valeur métaphysique, pour le rejeter du côté de la fable, de la fiction, de l'illusion, depuis un demi-siècle, la plupart des auteurs situent le mythe dans une perspective proche de l'appréhension qu'en ont les sociétés

---

<sup>1</sup> P. Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970 p. 424. Avant cela, C. Lévi-Strauss écrivait "la civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité". in *Race et Histoire*, Paris, Publications de l'Unesco, 1952, p. 45.

traditionnelles, c'est-à-dire dans le cadre d'une tradition sacrée, où il désigne une « histoire vraie », sacrée, exemplaire et significative.

Dans cette optique, sa fonction pourrait être entendue comme la révélation de modèles fournissant une signification au monde et à l'existence humaine. Dès lors, saisir l'importance de la mythologie c'est apprécier son poids dans la constitution même de l'homme, pour lequel les idées de réalité, de valeur, de transcendance prennent sens. En même temps le monde se laisse appréhender comme cosmos intelligible, significatif et organisé.

Tous les matériaux qui figurent dans cet ouvrage ne sont pas des faits bruts, mais un « donné à entendre », un donné « par » et « à travers », car il n'y a pas davantage de faits bruts que d'objectivité pure. Ainsi présentés et organisés, ils invitent à cheminer au cœur de l'imaginaire<sup>2</sup> shipibo, à partir de ce que des hommes ont dit, caché ou retenu : parole directe, parole en images, propos réfléchis, rigoureux ou expression spontanée publique ou privée, profane ou sacrée. Moisson de paroles donc, où il s'agit avec « l'ouïr » de « voir avec », mais aussi, traversée accompagnée d'où le dialogue n'est pas exclu<sup>3</sup>.

Lorsqu'on se penche sur une tradition orale, on est frappé par l'exubérante variété des genres narratifs – poétiques, épiques, liturgiques, oratoires, etc. – qui généralement coexistent au sein d'une même culture. Pas d'exception non plus pour la culture shipibo. Cet ouvrage tire sa matière, aussi bien des mythes dits « d'origine », auxquels tant d'auteurs réduisent habituellement la mythologie, que de récits a-temporels, à connotation plus spécifiquement sociologique, ou d'épisodes historiquement marqués.

<sup>2</sup> Nous partageons la définition de G. Durand qui dit de l'imaginaire qu'il est "l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital pensé de l'*homo sapiens* et qui apparaît comme le grand dénominateur fondamental où viennent se ranger toutes les procédures de la pensée humaine". *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 12.

<sup>3</sup> Entre le locuteur et les auditeurs s'institue un dialogue qui tient au savoir culturel partagé, d'où au début tout le moins, le chercheur est exclu. Rappelons ici, la fonction hautement relationnelle du langage qui fait dire à J. Lacan : "L'Autre est donc le lieu où se constitue le Je qui parle avec celui qui entend, ce que l'on dit étant déjà la réponse et l'autre décidant à l'entendre si l'un a ou non parlé. Mais en retour, ce lieu s'étend aussi loin dans le sujet qu'y règnent les lois de la parole, c'est-à-dire bien au-delà du discours qui prend du moi ses mots d'ordre, depuis que Freud a découvert son champ inconscient et les lois qui le structurent." *Écrits*, I, Paris, Seuil, 1966, p. 242.

C'est dire que les textes rapportés ici relèvent manifestement de plusieurs genres.

La matière entendue ne se pliant jamais sans artifice à des catégories ordonnées, telles que mythe, fable, conte, légende ou encore en se référant au contenu – histoire d'animaux, d'ogres, etc. – ici, sera baptisé, « mythe », chaque récit transmis, dans la mesure où il fournit des représentations, révèle des associations autour d'images maîtresses, qui telles des dominantes appellent des harmoniques. Car un mythe en accroche un autre et progressivement par le jeu de la transmission et de la répétition, à force de variantes, de reprises, de glissements des thèmes d'une forme culturelle à l'autre (chant, proverbe, anecdote ou conte...) un ensemble se dessine, qui permet l'interprétation par le dégagement de lignes directrices, de constantes et de points forts.

« Le mythe, comme récit de la geste fondatrice de la société par les ancêtres, constitue le fondement de la société, le recueil de ses maximes, de ses normes et de ses lois, l'ensemble même du savoir transmis aux jeunes gens dans le rituel d'initiation »<sup>4</sup>. Cette belle définition de P. Clastres, qui insiste sur la fonction paradigmatique que le mythe remplit pour répondre aux interrogations métaphysiques que se posent les auditeurs, correspond sans aucun doute, à une catégorie particulière de récits largement présentés dans le corps de cet ouvrage dans la mesure où les conteurs l'ont revêtu d'un sérieux tel, qu'ils apparaissent comme sacralisés.

Ce sont par exemple, les ensembles traditionnellement constitués, qui traitent de façon figurative des entités suprêmes, telle Lune (*Oshe*), Soleil (*Bari*), Eclair (*Caná*) ou encore des Incas ; mais si des récits de ce type permettent le dégagement de modèles exemplaires stables clairement dessinés et fermement articulés, d'autres formes narratives sont tout aussi révélatrices des systèmes de représentations sur lesquels se bâtit la culture étudiée.

Aussi, pour ne pas enclorre la pensée mythique dans un genre conventionnel et un champ narratif unique, la définition de P. Clastres est associée ici au propos de J.P. Vernant qui, face à la problématique contemporaine que pose aux mythologues la défini-

---

<sup>4</sup> P. Clastres, *Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud* in Recherches d'Anthropologie politique, Paris, Seuil, 1980, p. 79.

tion même de leur objet d'études, préfère substituer au mot « mythe », un autre substantif : « le mythique ».

Dans cette perspective le « mythique » peut être défini, comme « ce qui permet d'établir entre les différents éléments d'une culture lorsque la transmission et l'apprentissage du savoir s'y font par tradition orale, un jeu de correspondances symboliques assurant la cohérence, la stabilité, la permanence relative de l'ensemble »<sup>5</sup>.

Si ce nouveau terme fait perdre en précision par rapport aux termes conventionnellement admis, il gagne en étendue et en importance, dans la mesure où il ne s'agit plus de désigner un aspect limité d'une culture traditionnelle, mais de saisir « le mythique » « dans tout ce qui constitue ..., le tissu intellectuel, l'aspect mental de la vie collective dans lequel il intervient pour structurer, classer, systématiser, rendre assimilable, édifier une pensée commune, un savoir partagé »<sup>6</sup>.

### Le savoir des mythes

Les mythes shipibo, désignés génériquement du terme « *moatian Jonibo joi* », paroles des ancêtres (littéralement paroles des hommes du temps passé) englobent, on l'a dit, différents types de récits. Cette expression orale renvoie aussi bien à des histoires de vampires, d'ogres et d'ogresses, de génies, de revenants, à des fables sans référence religieuse et racontées par pure diversion, qu'à des histoires « vraies » qui disent l'origine du monde et mettent en scène les dieux et les héros fondateurs pré-humains ou humains.

Pénétrer cet univers, c'est avoir accès à un système symboliquement exprimé par la tradition orale, dans lequel on peut saisir quelque chose de l'histoire culturelle d'un peuple, de sa conception du monde, des rapports de l'homme au monde, et des hommes aux autres hommes.

Chercher à comprendre cette mythologie, c'est d'abord mettre de l'ordre dans un fouillis de matériaux étourdissants, analogue à l'espace sauvage où les lianes croisées, d'arbre en arbre, enchevêtrées, interminablement proliférantes, inextricables, nous cachent

<sup>5</sup> J.P. Vernant, "Le mythe au réfléchi" in *Le Temps de la réflexion*, Gallimard, 1980, pp. 21-25.

<sup>6</sup> J.P. Vernant, op. cité, p. 24.

autant le ciel, que la peau de la terre. C'est aussi apprendre à distinguer sous les paroles libres qui se développent en surface, se répètent, se recourent, s'entremêlent, foisonnent ce qui reste enfoui, retenu, qui constitue le fond de la tradition orale, c'est-à-dire ce qui approche de la sacralité des origines et s'oppose à la contingence fluctuante des vérités apparentes.

Parler pour distraire, certes, les Shipibo y excellent ; les nombreuses histoires de chasse, de pêche où interviennent les esprits — *yoshin* — des eaux et de la sylvie, les fables, les anecdotes humoristiques ou grivoises faites pour provoquer les femmes en témoignent ; mais, il existe au-delà de ce que l'on raconte par pure diversion, des récits faits pour entrouvrir, alimenter, transmettre une connaissance plus profonde qui rapproche de la « source des choses ».

Ainsi, après une moisson du domaine public, faire étape au savoir commenté favorise, par le matériel exégétique, au-delà de l'émergence des représentations collectives prégnantes, le passage du contenu manifeste au contenu latent.

Pour celui parmi les Indiens, qui négocierait l'accession d'un *nahua* — un étranger — à ce niveau de compréhension du patrimoine culturel la démarche peut prendre l'aspect d'une aventure risquée : celui qui parle s'expose au double péril, bien ou mal assumé, d'être pénalisé ; d'abord par la communauté, qui, entre communication et réticence, définit la gestion d'un savoir et juge de la solidarité de celui qui parle, ensuite par les « esprits » gardiens de l'équilibre social, ces *yoshin* bénéfiques ou malins qui sont partout et dont il importe de maîtriser symboliquement la stratégie, en mesurant les paroles dites.

« Dire les choses de la tribu... », c'est parler peu à la fois ; or, transmettre à l'étranger, collaborer avec lui, c'était divulguer un savoir que l'on garde entre soi, en quelque sorte se faire complice d'une infraction. Une telle « déviance » a donné aux narrateurs même les plus engagés dans le projet, une qualité particulière au flux des paroles livrées oscillant tour à tour entre une réserve prudente et une fertilité résolue. C'était comme si la transmission exigeait des répit défensifs, une suspension du dire qui vienne réparer au fur et à mesure, chez l'informateur cette part du « soi » entamée par la transgression commise.

Ainsi fallait-il parfois attendre que la parole se dénoue, reprenne, se dégage de la prolifération souvent répétitive du fouillis superficiel, afin que les exégètes parmi les plus précieux, reconstituent leur être, pressé, menacé, mis à mal même par notre désir insatiable de toujours mieux entendre, mais où nos propres « *yoshin* », ceux des Blancs cette fois, pouvaient toujours, méconnus et incontrôlables, soudainement surgir et frapper.

Recueillir des mythes pour y entendre quelque chose, en obtenir des commentaires, reconnaître la place qu'ils tiennent dans l'existence des Shipibo et comment ils informent et/ou reflètent leur pensée, tout cela exige du temps, une longue patience, une alliance confiante, une imprégnation prolongée dans leur culture, une méthode de travail.

L'observation-participante des comportements indigènes, les enregistrements sonores sur bandes magnétiques, la transcription en langue vernaculaire puis la traduction des récits, des chants et autres productions de diffusion orale, le dépouillement des entretiens libres ou thématiques, l'organisation puis l'analyse de tous les matériaux d'enquête soumis à l'exégèse des conteurs, chamanes et auditeurs divers, voire l'expression graphique, et le journal de route inclus, c'est tout cela, conjointement à l'apprentissage de la langue, qui a contribué à saisir les conceptions des autochtones, à comprendre leur vision du monde et leurs rapports avec la vie : visée ultime de l'ethnographie s'il en est.

Dans cette exploration du monde légendaire il conviendra de ne pas dissimuler la dette contractée à l'égard d'illustres devanciers, tels M. Mauss<sup>7</sup> et G. Dumézil<sup>8</sup>, dont les travaux par la voie qu'ils ont tracée ont constitué un cadre précieux pour cette traversée de l'imaginaire shipibo.

<sup>7</sup> Cet auteur, lorsqu'il souligne le caractère institutionnel du mythe, le rapproche du langage, et le considère tel un système symbolique qui permet la communication au sein d'une société, forme avec ses catégories mentales et ses noms classificatoires l'atmosphère générale des sociétés archaïques, et régleme aussi bien leur éthique, leurs pratiques religieuses que leur économie. M. Mauss, *Œuvres*, Vol. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969, pp. 195-212.

<sup>8</sup> G. Dumézil. Par sa mise en lumière des grands cadres de la pensée, des modes de représentation de l'univers, humain et divin, de l'organisation sociale, le mythologue comparatiste nous a orientée vers la nécessité de donner plus de poids à l'élucidation des entités sacrées, à l'analyse de leurs fonctions respectives, comme à l'étude des notions-clés indispensables pour saisir la portée significative des récits.

Toutefois, avant d'introduire le lecteur à cet univers symbolique qui nous livre les conceptions cosmothéogoniques et l'histoire culturelle du peuple, situer le contexte socioculturel où il se déploie apporte l'éclairage complémentaire nécessaire à l'appréhension des valeurs sémantiques du discours entendu.

## La famille linguistique Pano

Les Shipibo<sup>9</sup>, dont on va lire les récits vivent dans le bassin de l'Ucayali, en Amazonie Péruvienne, sur les rives de la partie centrale de ce fleuve qu'ils nomment *Paró*. Les ethnies péruviennes riveraines voisines sont les Conibo au sud et les Shetebo au nord. Plus retirés dans les zones interfluviales du bassin on trouve les Cashibo, les Capanahua, les Amahuaca, les Cashinahua, les Sharanahua.

Par leur langue, les Shipibo appartiennent à la famille ethno-linguistique Pano qui doit son nom (qui signifie tatou à l'origine) à l'une de ses composantes aujourd'hui disparue, une branche des Shetebo du bas Ucayali, qui fut la première à accepter la domination espagnole, et dont le parler – le Pano – servit de mesure étalon aux linguistes pour l'évaluation des autres idiomes pano de la région<sup>10</sup>.

L'homogénéité linguistique pano a ainsi été reconnue très tôt, comme en témoignent les relations missionnaires des premiers contacts.

Bien que les Panobo se soient depuis longtemps éteints, la dénomination pano persiste. Le Pano serait une des quatre principales

<sup>9</sup> Afin de prononcer correctement la dénomination *Shipibo*, nous avons choisi de ne pas appliquer aux termes en langue indigène la règle du pluriel des noms de la langue française, nous écrivons donc les *Shipibo*.

Le *sh* de nos transcriptions tout comme le *h* doivent se prononcer à l'anglaise. Pour ne pas alourdir la transcription, nous avons renoncé à marquer quand le *sh* est ou n'est pas rétroflexe (c'est-à-dire articulé avec la pointe de la langue retournée vers l'arrière, ce qui en fait une consonne distincte de notre *ch* français). Ainsi devant *i* la prononciation du *sh* shipibo est toujours celle du *ch* français, mais elle est le plus souvent rétroflexe dans les autres cas.

Pour ce qui concerne les nasalisations, les voyelles *o* et *a* suivies de *m* ou *n* se prononcent "*on*" et "*an*", comme en français ; la voyelle *ë* se rapproche de la prononciation du *e* de "*le*"; en se nasalisant le *ë* donne le son *ën* qu'on peut rendre par "*un*". Le *i* nasalisé, in-existant en français pose problème : ceux qu'on trouvera transcrits ici par *in* doivent être prononcés "*ign*". Enfin à l'intérieur des mots les consonnes nasales *m* ou *n* se font sentir devant la consonne suivante comme dans un accent méridional du français.

<sup>10</sup> Colini G.A. "L'indiani dell'alto Amazoni", *Bolletino della Societa Geografica Italiana*, IX, 1884, p. 530.

souches linguistiques de la forêt tropicale amazonienne avec le Tupi, le Carib, l'Arawak. La famille pano d'une uniformité linguistique et territoriale exceptionnelle occupe une aire quasiment ininterrompue qui s'étend sur tout l'Est du Pérou, sur une grande partie de l'Ouest du Brésil et sur la Bolivie.

Selon E. Loos<sup>11</sup> cette famille linguistique compterait une vingtaine de langues réparties entre le fleuve Amazone et le Nord-Est de la Bolivie ; mais l'apparement de celles-ci, même lorsqu'il est reconnu par les autochtones eux-mêmes – 35.000 à 40.000 locuteurs – n'implique ni l'uniformité des modes de vie, ni l'uniformité culturelle, ni l'alliance politique.

Dans la région de Haute-Amazonie où vit le peuple qui nous intéresse, le fleuve Ucayali structure deux aires distinctes qui renvoient à l'opposition fondamentale entre les ethnies riveraines et celles des interfluves.

Les Shipibo-Conibo occupent un territoire riverain bordant l'Ucayali et se distinguent des peuples de l'intérieur des terres en ce qu'ils sont fondamentalement des navigateurs, donc des pêcheurs, tandis que les Indiens des zones interfluviales sont en priorité des piétons-chasseurs. Ils constituent le plus célèbre, le plus nombreux, mais aussi le plus divergent des groupes pano. En dépit d'un contact pluriséculaire avec la société péruvienne, ils ont conservé de nombreux traits traditionnels et jusqu'à une époque récente régnaient en maîtres incontestés de la plaine alluviale ucayalienne.

La période contemporaine a donné depuis 1980 une assise plus solide aux recherches académiques de cette région qui perd peu à peu son statut de *terra incognita*, toutefois il reste encore beaucoup à faire. Même si les données de l'ethnologie, de l'histoire et de l'archéologie commencent à être analysées, confrontées, l'heure des synthèses est encore loin. Le panorama succinct qui suit, en rappelant les contextes historiques, ethno-politiques et sociologiques de cette civilisation amazonienne, n'a d'autre but que d'en camper pour le lecteur une esquisse, dont il pourra davantage cerner le trait dans une articulation avec les informations que fournis-

---

<sup>11</sup> Loos E. "The phonology of Capanahua and its grammatical basis", *Publications in linguistics and related fields*, n° 20, Instituto Lingüístico de Verano, 1969, p. 233.

sent les textes présentés où s'exprime toute la pertinence du discours mythique.

### Quelques repères historiques

D'après les relations des missionnaires franciscains, les premiers contacts Blancs-Shipibo remontent à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Les premiers témoignages connus relèvent déjà leur attitude guerrière, leur farouche opposition aux travaux de pacification, ainsi que le souci de constituer un vaste réseau d'alliances matrimoniales et politiques entre chefs, pour la défense de leurs terres.

Leur obstination à s'opposer à l'entrée des Blancs, mais aussi leur suprématie sur leurs alliés pano ou leurs ennemis, fit écrire à nombre d'ecclésiastiques, aventuriers puis historiens, qu'ils dominaient tout le bassin de l'Ucayali, tels de véritables corsaires, et ne cessèrent de résister aux « réductions » que le zèle apostolique des Ordres jésuites ou franciscains, tenteront d'établir jusqu'à l'indépendance du Pérou en 1821.

À propos de cette domination de fait, qu'ils exercèrent jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, tous les auteurs s'accordent à reconnaître la vaillance, les qualités de navigateurs et de commerçants des Shipibo ; mais à l'époque du caoutchouc (1840-1920), cette qualité de corsaire et ce mode de relation traditionnellement exercés sur leurs semblables des régions interfluviales, et même sur certains riverains, vont s'adapter au nouveau contexte historique, et de « Seigneurs de l'Ucayali » qu'ils étaient, contraints de pactiser cette fois, avec l'envahisseur blanc, les Shipibo vont se muer en complices de celui-ci, afin de survivre.

Attaquer les peuples voisins, y faire des captifs progressivement intégrés au groupe des vainqueurs, cela s'inscrit traditionnellement dans le schème des relations guerrières de la culture ; ce type de relation va se trouver réactivé au service de l'exploitation blanche, lorsqu'à la servitude dans les grandes exploitations forestières, les Shipibo préféreront le rôle de rabatteurs d'esclaves, mené dans les ethnies voisines moins puissantes<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Avec les Cocamas, groupe de la famille Tupi-Garani, ils échangèrent contre des captifs de leurs razzias dans les tribus pano moins puissantes – Cashinahua, Capanahua ou Cashibo – des outils en métal.

De ce pacte avec les Blancs, en qualité d'entremetteurs et pourvoyeurs d'esclaves, la plupart des historiens s'accordent à penser qu'il était pour le peuple la seule issue possible, même si, malgré les compromis auxquels ils furent acculés, nombreux sont ceux qui ne purent échapper au pillage, aux travaux forcés, à l'esclavage, aux déplacements massifs, à l'extermination enfin, que bandits cosmopolites et marchands de chair humaine ne cessèrent de perpétrer dans l'entreprise esclavagiste de l'épopée du caoutchouc.

Plus tard, les orientations politiques de l'Etat Péruvien, après la faillite des exploitations caoutchoutières, renouvelleront le système extractivo-mercantile<sup>13</sup> de l'Amazonie, intensément exploitée depuis, comme un réservoir inépuisable de richesses naturelles, et non comme un bien-fonds dont la mise en valeur devrait assurer une rentabilité à long terme. Cette conception partagée par les découvreurs de jadis, et plus tard par les exploiters en tous genres, qu'il s'agisse d'aventuriers individualisés, de la bourgeoisie d'entreprise locale, puis de la bourgeoisie nationale implantée à Lima, va encore dans le sens des intérêts blancs, aujourd'hui ceux de l'oligarchie liménienne.

L'axe routier reliant la capitale au cœur de l'Ucayali Central, destiné à favoriser le contrôle de l'Etat sur les régions éloignées de la forêt est d'une importance considérable pour les Shipibo. En effet, l'implantation d'une zone de colonisation dans cette région, l'afflux important d'immigrants et colons décidés une fois de plus, à exploiter leur force de travail et leur connaissance du milieu naturel, accentueront leur spoliation, comme celle des populations avoisinantes ; car qu'ils participent à l'extraction du caoutchouc, à la culture du coton, à l'élevage ou à l'exploitation du bois, puis à la construction des routes, toujours les Shipibo, malgré leur résistance sont comme la plupart des peuples amazoniens, le jouet du système extractivo-mercantile, qui, inauguré dès le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne cesse de sévir.

L'introduction de l'idéologie missionnaire puis la mise en place de nouveaux types de production et de commercialisation ont provoqué un irrémédiable bouleversement au sein des ethnies ama-

---

<sup>13</sup> Au cacao, girofle, indigo, coton, à la vanille, ajoutons la place considérable qui concerne l'exploitation du bois, et précisément des essences précieuses, telles le cèdre et le caoba.

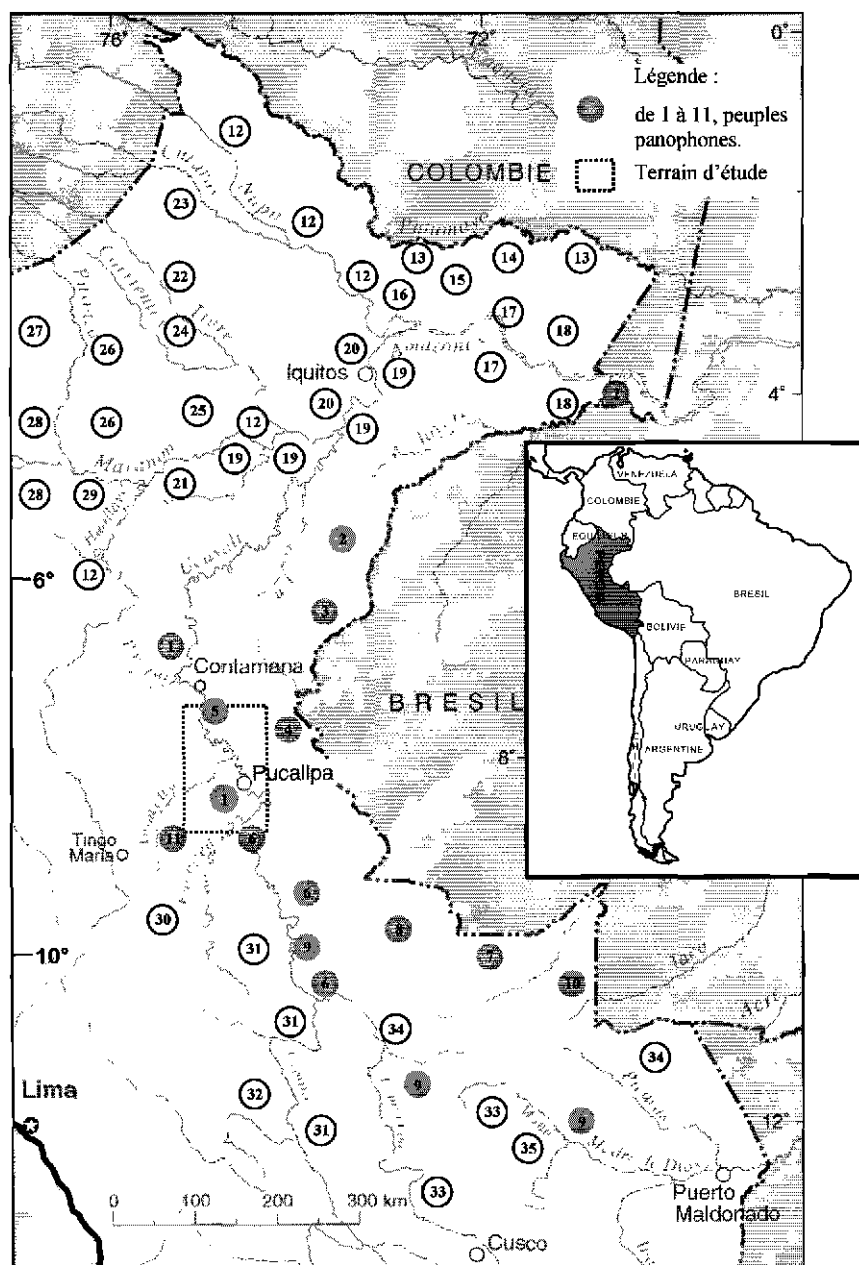
zoniennes, la vie socio-économique des Shipibo ne pouvait donc manquer aussi d'être profondément ébranlée par les actions de la conquête blanche.

Pour conclure sur leur histoire au cours des siècles brièvement parcourus ici, nous retiendrons deux traits saillants : d'une part, qu'elle est d'abord celle d'une opposition avec l'étranger le plus radical tant par la culture, la distance géographique, la technologie, les traits physiques ; d'autre part, quelle qu'ait été leur capacité de résistance à l'envahisseur, qu'elle est aussi, celle d'une suite de compromis et de transactions traduite par un jeu d'alliances, qui, contrairement au destin de multiples ethnies amérindiennes anéanties, ont sans doute contribué à la survie du groupe.

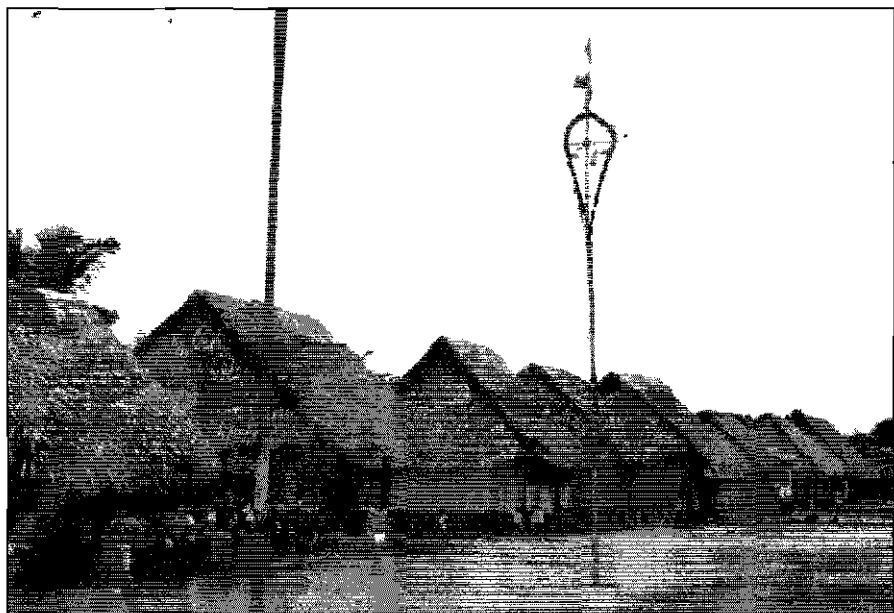
Cette capacité à « composer avec l'autre », manifeste dans la confrontation historique avec l'extérieur, est à l'œuvre également, dans l'organisation et le contenu de leur mythologie où l'on trouvera incluses des thématiques narratives exogènes, telles l'influence de l'Inca ou les prémisses de la christianisation.

Déjà décimés autrefois par la violence des épidémies, des armes, de l'exploitation abusive, aujourd'hui c'est l'ampleur de la pénétration culturelle favorisée par le développement des moyens de communication, l'implantation de nouvelles technologies, l'imposition de nouvelles structures politiques, qui continuent de saper en profondeur et plus insidieusement encore, les structures traditionnelles du groupe et les valeurs qui les fondent.

L'approche de celles-ci, largement accessibles par le biais des mythes, sera éclairée par les quelques données ethnosociologiques qui suivent ce bref rappel historique.



**DONNÉES  
ETHNOSOCIOLOGIQUES**



Vue du village de Paoyan, avec sa place principale, ses maisons unifamiliales.



Nos familiers à Roaboya : les enfants, Inimano *alias* Wilfredo Ramirez, un interprète fidèle et le chamane Yoransina *alias* Patricio Ilario Huaita, à l'arrière plan.

Parmi les diverses populations de l'Amazonie péruvienne, les Shipibo restent aujourd'hui encore, le groupe le plus important par le nombre et l'influence qu'ils exercent dans la région.

Fer de lance dans la résistance opposée aux Espagnols lors de la conquête, ils ont réussi à imposer de nombreux traits culturels et même parfois leur langue, aux autres groupes moins puissants<sup>14</sup>.

La population shipibo est répartie en une centaine de villages traditionnellement implantés sur une partie de la vallée du Rio Ucayali et de ses principaux affluents : région centrale du Pérou appelée Selva ou Selva Baja. La mixité des populations shipibo, conibo et shetebo ne permet plus de cerner, avec précision, les limites territoriales des trois ethnies, cependant les familles shetebo prédominent en amont du Rio Suaya, les familles conibo au sud du Pachitea, et les familles shipibo entre le Suaya et le Pachitea. Cela représente pour l'ensemble environ 16.000 âmes dont 12.000 Shipibo, pour un territoire de 15.000 kilomètres carrés, soit 8% de la population amazonienne évaluée pour le Pérou à 200.000 personnes<sup>15</sup>.

Le fleuve est la principale voie de communication et d'échanges entre les communautés voisines, c'est aussi une réserve de pêche.

Le travail agricole est traditionnellement familial, la possession des terres est communale, et chaque unité familiale gère une superficie de terrain déterminée par un dispositif légal plus ou moins bien appliqué<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cashibo, Amahuaca et Capanahua ont souvent été l'objet de razzias shipibo au cours des siècles précédents, et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>15</sup> Recensement de 1977 établi par le SINAMOS (Système National d'Appui à la Mobilisation). Créé en 1972 au lendemain du renversement de Belaunde par le Gouvernement Révolutionnaire de Velasco, le SINAMOS s'inscrit dans la foulée de la législation de ce gouvernement en matière d'éducation et d'agriculture. Chargé d'appliquer, entre autres mesures, la loi du 24 juin 1974 qui visait à associer la reconnaissance des indigènes amazoniens à une politique de développement fondée sur la mise en valeur agro-pastorale de la forêt. A.M. d'Ans, sans en omettre la dimension positive, relève les imperfections de cet organisme, et en souligne la lenteur et la lourdeur bureaucratiques, ainsi que sa déviation par rapport au but initial : favoriser pour chaque communauté native leur inscription officielle et leur permettre de remplir les conditions légales (dépôt de règlement interne, procès-verbaux d'installation de leur assemblée, nomination de leurs autorités, etc.) pour exercer légitimement leur personnalité juridique (*Amazonie péruvienne indigène*, Paris, Payot, 1982, pp. 338-339.)

<sup>16</sup> La titularisation des terres pour les indigènes, s'est souvent faite selon des critères anarchiques même si le décret du 1<sup>er</sup> Mars 1957 instaure que 10 hectares par membre d'au moins

Les Shipibo occupent des « terres hautes » constituées par des dépôts alluviaux anciens rarement inondés, et des « terres basses » que les grands fleuves découvrent lors de la décrue et qui sont d'une productivité considérable.

Découvertes en période sèche durant trois à cinq mois, ces dernières permettent la culture saisonnière de légumes dont le cycle végétatif est court. Le riz, le maïs, l'arachide, les haricots sont cultivés sur ces « terres basses ».

Les champs des cultures permanentes à cycle végétatif long sont en majorité les bananeraies et le manioc ; les papayes, les oranges et citrons occupent également une place remarquable dans l'alimentation de la famille, avec à un moindre degré l'avocat, la canne à sucre, la mandarine.

Comme la plupart des groupes de la forêt amazonienne, les Shipibo pratiquent une agriculture sur brûlis. Y dominent le maïs, les bananes et le manioc, cultures traditionnelles, mais aujourd'hui on plante aussi des patates douces, des tomates, des pastèques, des cacahuètes, des calebasses, des piments rouges.

En général l'homme brûle, défriche, nettoie et parfois récolte. C'est la femme qui plante et entretient les essarts – binage, sarclage – récolte les fruits et les racines.

Depuis que le gouvernement péruvien a promulgué la loi qui fixe un code juridique à la propriété terrienne des communautés natives, les Shipibo ont obtenu aussi l'usufruit des plages qui bordent l'Ucayali ; les cultures saisonnières comme le riz et les haricots y sont pratiquées pendant la saison sèche et progressivement adoptées sans que la consommation de ces produits soit généralisée.

C'est le 24 juin 1974, que le gouvernement révolutionnaire du général Velasco, publie la « loi des communautés natives et de promotion agro-pastorale des régions de forêt (*Selva*) et du piémont boisé (*Selva Baja*) ». Ce décret-loi rompt avec l'idéal de colonisation de la forêt amazonienne par les Métis, employeurs d'une importante main-d'œuvre indigène, en prônant la priorité, non plus à l'immigration, mais l'appui aux communautés natives,

---

cinq ans serait la superficie octroyée à chaque communauté inscrite. En réalité le rapport terre/homme varie de 5 à 10 hectares et plus, selon les communautés.

auxquelles sont attribuées des terres « inaliénables, imprescriptibles et insaisissables. »<sup>17</sup>.

Complétée par une « Loi forestière et de faune sylvestre », la loi sur les communautés natives, en rendant possible une restructuration territoriale complète de la forêt amazonienne a de fait permis d'assurer de meilleures conditions d'autosubsistance aux natifs de cette région, et ramené à une certaine prospérité, le secteur indigène d'activité<sup>18</sup>.

Compte tenu du milieu physique dans lequel il évolue on ne peut qu'être admiratif devant les qualités de pêcheur, de chasseur et d'agriculteur qu'exige pour le Shipibo cet univers d'eau et de forêts entremêlées.

Le régime des fleuves étant soumis à des variations irrégulières il faut souligner cet aspect aléatoire de la production des « terres basses » qui exigent une adaptabilité à ces conditions hydrographiques. La modification des cours d'eau impose au Shipibo le changement périodique des lieux de culture, leur dispersion même, et lors d'inondations imprévues qui ruinent la récolte le recours plus fréquent aux activités fondamentales de chasse et de pêche.

La chasse se pratique durant les mois de fortes pluies où les crues de rivière ne facilitent pas la pêche à savoir, entre octobre et

---

<sup>17</sup> Cette loi prévoit également la restitution aux communautés des terres situées dans le périmètre du territoire communal, qui avaient été antérieurement distribuées à des colons particuliers. L'Etat garantit l'intégrité de la propriété territoriale des communautés natives, l'établissement des registres d'état civil, le cadastre de leurs possessions et la délivrance des titres de propriété correspondants.

L'article 9 fixe les critères retenus pour l'attribution des terres :

- si les communautés sont devenues sédentaires, elles recevront en propriété les terres qu'elles occupent au jour de la promulgation de la loi,
- si elles réalisent des migrations saisonnières, elles recevront la totalité de la superficie où elles ont coutume de les effectuer,
- si elles ne possèdent pas de terres en quantité suffisante, on leur attribuera l'aire requise pour la satisfaction des besoins de la population.

Cette loi qui fixe donc un code juridique à la propriété terrienne tend à corriger de nombreuses lacunes qui, jusqu'alors, plaçaient les indigènes de la forêt en position d'infériorité par rapport aux autres membres de la communauté nationale ; elle fait obligation aux fonctionnaires et employés publics de "donner suite immédiatement à toute plainte présentée par des membres de la communauté native, concernant le non respect de la législation du travail, l'irrégularité dans les démarches en vue de l'octroi de documents d'identité, l'occupation ou l'exploitation illicite de ressources naturelles appartenant à la communauté ou tous autres faits ou actions s'exerçant à leur préjudice".

<sup>18</sup> A.M. d'Ans, *Amazonie péruvienne indigène*, op. cit. pp.208-223.

décembre, et entre mars et mai. Rarement commercialisé, son produit est consommé au sein de la communauté et quoique la tradition orale abonde en récits de chasse dans les territoires giboyeux où l'on boucane à profusion des prises prodigieuses et variées, la réalité est toute autre, car l'exploitation abusive de la faune sylvestre<sup>19</sup>, a entraîné sa rareté, et le chasseur d'aujourd'hui, fut-il d'une remarquable adresse, doit s'enfoncer chaque année davantage dans la forêt pour ramener quelque gibier substantiel.

L'éloignement des espèces comestibles, tel l'agouti ou le paca par exemple, laisse donc un champ plus large à la pêche qui fournit la plus grande partie des protéines nécessaires à l'alimentation.

D'ailleurs durant les hautes crues, quand la pêche se fait rare et que vient le moment de la migration des espèces, les Shipibo pallient l'insuffisance du gibier par la consommation de poissons fumés dont les réserves sont constituées au cours de la pleine saison, idéale entre juin et novembre. Les Shipibo évitent l'Ucayali dont le débit est trop fort, ils préfèrent les bras morts, les lacs tranquilles où le poisson se réfugie, qui permettent une pêche abondante et facile, tant les espèces vivant dans ce vaste réseau hydrographique sont variées. La place de la pirogue y est donc centrale.

Les tatous et chéloniens terrestres ou aquatiques, dont les Shipibo sont très friands et dont la capture pratiquée collectivement, constituait autrefois une manne prodigieuse en matière de réserves et d'échanges commerciaux, sont désormais rares, tant leur prédation fut incontrôlée.

On peut remarquer toutefois que, même dans les villages les plus acculturés, les habitudes alimentaires traditionnelles ne sont guère modifiées. Les Indiens qui, tels les instituteurs, veulent affirmer leur accession à un statut de « quasi-métis » pratiquent un élevage bovin et porcin de quelques têtes, mais celui-ci reste peu étendu en raison des limitations écologiques.

---

<sup>19</sup> La déprédation de la région forestière accélérée par le marché international des peaux est également la résultante d'une part, d'un facteur climatique régulier : les crues, qui obligent tous les animaux, gibier compris, à se réfugier dans des îlots où les chasseurs les traquent avec facilité ; d'autre part, de la pression croissante d'exploitants divers – pétroliers, bûcherons – dont la présence a modifié cette activité essentielle. Le gibier consommé dans les communautés où nous avons séjourné se composait plus souvent de singes et menus oiseaux, que de chevreuil, pécari ou agouti, plutôt rares.

La volaille, très répandue pourtant, les bovins et les porcins plutôt rares continuent d'être perçus comme des « nourritures de Métis ». Si l'élevage de poules, lapins et canards est de plus en plus fréquent il est électivement destiné à la vente. Aisément monnayables, ces espèces permettent l'achat d'outils, tissus, carabines, cartouches, casseroles, tous biens de consommation particulièrement prisés mais produits de l'extérieur.

En définitive la banane, le maïs, le manioc et la pêche restent donc la base principale de cette civilisation. D'ailleurs l'imaginaire mythique, nous le verrons par exemple dans la place accordée à la divinité Lune, s'articule étroitement sur le réel écologique, social et économique.

Toute une ligne de production a en contrepartie pour finalité, l'obtention des ressources monétaires nécessaires à l'acquisition sur le marché, de ces biens qu'ils ne peuvent produire sur place. Aussi, outre les produits de la chasse, de la pêche, de l'agriculture et de l'élevage, les Shipibo commercialisent-ils des produits artisanaux dans lesquels ils excellent, notamment les céramiques et les vêtements typiques, production qui, lorsqu'elle est destinée au commerce touristique témoigne souvent d'une remarquable créativité. Cette production particulière, liée à l'expression spécifique des communautés pose pour sa commercialisation le problème de la traduction monétaire sur le marché international, d'une valeur ethnique.

Les projets spécifiquement ethniques exigent un système de transcription des valeurs. Evaluée « monétairement » sur une place étrangère, « la valeur indigène » ou « valeur de réciprocité » se voit assortie d'un prix d'achat différé, indexé au prix de vente. Il en résulte « un prix de retour » désignant la différence entre la valeur marchande indigène et la valeur marchande occidentale. Les Shipibo pratiquent de tels contrats pour leurs céramiques d'art<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Inscrite fonctionnellement et culturellement dans ses traditions, la céramique offre au Shipibo un moyen de représentation ethnique face au monde occidental et lui garantit une relative autonomie définie au cours des années 1977, 78, 79. Exportateur de sa production, le Shipibo touche en prix de retour 70 % du revenu net. Lié à une politique des frontières inter-ethniques, ce "prix de retour", à la disposition de l'autorité indigène, se redistribue, tel un "contre-don", sous forme d'utilités destinées à la collectivité ou au développement culturel de celle-ci.

D. Temple analyse finement ce contrat particulier passé avec les Shipibo dans le cadre de la politique contractuelle relative à la céramique d'art. "Echange inégal ou ethnodéveloppe-

Ces contrats, par delà les préoccupations économiques de la communauté indigène, engagent une meilleure compréhension des mécanismes tant de l'exploitation que de la réciprocité traditionnelle et déterminent le pouvoir ethnique à se constituer en force politique face aux contre-pouvoirs réfractaires à l'ethnodéveloppement<sup>21</sup>.

En effet, l'ethnodéveloppement des communautés natives<sup>22</sup> est régulièrement soumis à des pressions déstabilisatrices destinées à les destituer de leur spécificité, à les asservir d'une manière ou d'une autre. Les Shipibo sont donc contraints à une lutte constante et vigilante, afin que soit maintenue leur identité culturelle, indissociable de structures économiques définies.

### Une organisation sociale en pleine mutation

Les communautés natives connaissent une organisation sociale nourrie des vestiges du passé et des modèles contemporains. C'est dire qu'elles sont dans une période transitoire : les formes architecturales, les règles de résidence, de mariage et de filiation changent ; ce qui implique que la taille et la composition des familles varient et par là l'organisation de l'espace.

Le village shipibo, tel que nous le connaissons aujourd'hui est donc très éloigné de l'unité résidentielle traditionnelle commune aux différents groupes de la famille Pano. Aux grandes maisons multifamiliales, foyers des parents de même lignage, ont succédé les constructions actuelles, plus petites, abritant chacune la famille nucléaire et rassemblées de plus en plus selon les caractéristiques des villages avec des rues, une place, des services, des autorités locales, une école le cas échéant. Si le principe de matrilocalité reste généralement appliqué, la filiation aujourd'hui est patrilinéaire, et l'acculturation planifiée qui perdure multiplie les cas de

---

ment ? Le cas des Indiens shipibo d'Amazonie péruvienne", *Pluriel-Débat*, N° 29, Paris, 1982, pp. 63-73.

<sup>21</sup> Les discussions des contrats demeurent complexes du fait de la permanence de systèmes économiques radicalement distincts, voire contradictoires. L'investissement indigène, non légalisé, reçoit éventuellement le soutien d'un tiers, telle une organisation d'aide au tiers-monde, qu'il s'agisse d'aide juridique commerciale ou encore de crédit.

<sup>22</sup> Les communautés natives sont définies comme des ensembles de familles liées par les éléments principaux suivants : langue ou dialecte, caractères culturels et sociaux, détention et usufruit communs et permanents d'un même territoire, avec habitat groupé ou dispersé.

néolocalité et patrilocalité en même temps qu'elle impose aux Indiens, de se doter d'un nom espagnol.

Toutefois le Shipibo n'a rien d'un individu isolé, même si l'ancienne indivision de l'habitat et de la famille est pratiquement révolue dans ces nouvelles unités territoriales que forment les communautés natives, la parentèle constitue une structure dynamique autour de laquelle s'organise la vie quotidienne.

Composée essentiellement de parents de même lignage matrilinéaire, malgré les changements notables énoncés plus haut, cette parentèle perpétue les valeurs traditionnelles d'échanges, de respect, de conseil, de solidarité, d'aide, notamment à l'occasion de l'ouverture d'un terrain de culture ou de la construction d'une nouvelle maison, par exemple.

La vie sociale du Shipibo réalise de la sorte, un compromis original entre d'une part, l'exigence d'indépendance et l'exigence d'appartenance au groupe, d'autre part, entre leur attachement à un mode de vie propre et leur aptitude remarquable à se modeler sous les contraintes externes et à intégrer les événements et apports extérieurs.

De fait, le Shipibo pratique largement la cohésion horizontale – échanges de services – bien plus que la cohésion verticale – hiérarchie absolue –. Fortement socialisé, le maintien de ses valeurs : la moralité publique, la solidarité, le partage, la participation aux rites collectifs à finalité ludique ou utilitaire, va de pair avec sa revendication de liberté.

Au sein de la famille il détient l'autorité officielle ; dans le contexte de la communauté celle-ci est exercée par un chef de village dont le rôle en pleine mutation, s'avère de plus en plus réduit par la présence d'autres autorités civiles, officiellement élues et légitimées par la reconnaissance de charges que le gouvernement a précisées. Il s'agit de l'Agent Municipal chargé de la planification du travail communal et du Lieutenant-Gouverneur, représentant politique du pouvoir central de Lima.

La distinction entre l'autorité traditionnelle et celle du gouvernement central s'en trouve précisée. Le chef de village, plus généralement un Ancien, dont la maturité et les qualités morales sont reconnues par le groupe, convoque et organise des sessions qu'il préside et où sont discutées les affaires de la communauté. De

concert avec lui exercent le pouvoir, le Lieutenant-Gouverneur et l'Agent Municipal.

Si ces deux personnages n'ont en rien affecté l'autorité dans les relations parents – enfants, en revanche la figure de l'instituteur bilingue vient compliquer ces notions d'autorité et de pouvoir.

Sur le plan familial, la contradiction entre les modèles culturels de l'éducation de tradition orale et les modèles véhiculés par l'école, rend de plus en plus problématique l'exercice de l'autorité traditionnelle c'est-à-dire le pouvoir de se faire respecter et obéir et celui de transmettre oralement les valeurs culturelles indigènes.

L'instituteur, lui, transmet la supériorité des valeurs blanches, par l'alphabétisation présentée aux élèves, comme le seul enseignement valable, au regard de l'apprentissage de la tradition orale transmise par les Anciens ; il initie l'enfant à s'autonomiser, s'individualiser, à acquérir des connaissances nouvelles et à s'affirmer par une réussite personnelle souvent conflictuelle avec l'idéal traditionnel qui vise moins l'acquisition des connaissances, que le perfectionnement moral et spirituel de la personne et le respect des valeurs collectives.

Les parents confient alors souvent leur enfant à l'instituteur qui apparaît comme une véritable figure de transition entre l'image de l'autorité traditionnelle et celle de l'autorité actuelle. D'ailleurs, les cas sont nombreux où ce personnage gère dans le village les relations avec l'extérieur. Le fait de s'exprimer dans les deux langues et de mieux connaître le « monde des Blancs » lui permet de canaliser les rapports de la communauté avec la société dominante. Quand on le consulte pour toute initiative concernant la population et notamment lorsqu'il s'agit de conclure un échange avec les Métis, il assume un rôle de chef que sa position économique prestigieuse en qualité de salarié de l'Education Nationale, vient asseoir davantage.

L'importance accordée à la langue vernaculaire progressivement reconnue dans les programmes scolaires de l'enseignement primaire, après la promulgation de la Loi Générale d'Education (1972) et la politique d'éducation bilingue, ont provoqué du côté indigène un sursaut de fierté normal, parmi ceux qui, depuis plus de quatre siècles s'étaient vus refuser, et le droit à la parole et

l'intelligibilité et la légitimité culturelle, de toute parole proférée dans leur langue<sup>23</sup>.

Malgré les insuffisances de cette loi, notamment au sein du bassin ucayalien, la restitution de la langue indigène, dont la dignité est cautionnée par le prestige de l'écriture et de l'école jusque-là réservées aux Blancs, a favorisé l'expression d'une conscience ethnique et l'éclosion d'une politisation éclatante qui s'inscrit dans ce mouvement de libération de la parole populaire, né sous le régime velasquista.

Grâce aux contacts noués avec leurs collègues des autres groupes ethniques, ce sont les instituteurs indigènes qui, par le biais de leur formation sont devenus les artisans privilégiés de la communication interethnique et les initiateurs d'une réflexion politique.

Hormis la place de la parentèle, celle du pouvoir détenu par la chefferie coutumière et les institutions nouvelles, il importe de relever la présence d'une troisième structure fondamentale dans l'organisation de la vie quotidienne des Shipibo : c'est le chamanisme.

Inséparable d'une somme de concepts, croyances, attitudes et comportements, la pratique chamannique constitue un ensemble idéologique où le chamane – *muëraya* – est le pivot idéal et fonctionnel de la société. L'étude du chamanisme shipibo permet de saisir comment en tant que phénomène, il organise la vie et la pensée des indigènes. C'est aussi par des contacts prolongés avec ces personnages qu'un travail approfondi a pu être mené, et c'est leur implication fructueuse dans notre projet, qui nous donne aujourd'hui accès au système cosmologique que les Shipibo ont élaboré.

### Une cosmologie dynamique

Grand explorateur des espaces cosmiques le *muëraya*, franchit librement les limites de la condition humaine et par sa force pro-

---

<sup>23</sup> En application de cette loi, tous les réseaux d'enseignements missionnaires existants, monolingues ou bilingues, furent déprivatisés, déconfessionnalisés et nationalisés par leur intégration au système national des "noyaux éducatifs" : structure de base groupant par circonscription les centres éducatifs, les délégués des enseignants, les représentants des parents et des institutions sociales et culturelles.

pre – *coshi* – et son savoir – *onan* – maintient en équilibre pour les hommes, la structure de l'univers créé puis fixé « Autrefois..., Avant..., Au commencement... » par Père-Soleil et ces entités tutélaires que sont les Grands Ancêtres et les héros fondateurs.

Mais de quel « Avant » s'agit-il ?

Même si aujourd'hui certains récits s'enrichissent de quelques détails d'origine biblique, il s'agit rarement d'un commencement initiant une continuité d'ordre temporel. La pensée indienne situe Père-Soleil, les ancêtres fondateurs en « un temps d'avant le temps », en un temps primordial, préhumain, où prennent place les événements tels l'origine du monde, la fondation de la culture, l'institution de la société.

Ces forces suprêmes créatrices sont suppléées par d'autres, médiatrices entre les hommes et celles-ci ; ce sont d'une part, les *Yoshin*<sup>24</sup>, sorte de génies, esprits-délégués des eaux, des forêts, des vents, des défunts, d'autre part, les *Ibo*, mères ou maîtres de chaque espèce végétale ou animale dont ils sont le prototype primordial, généralement gigantesque, et qui veillent à l'obéissance des hommes aux lois du cosmos.

C'est à ces « forces » que s'allie le chamane pour *parler* avec les dieux, les héros, les défunts. Par le réseau de relations qu'il entretient avec les « Gens » qui peuplent les obscurités souterraines, les espaces sidéraux, aquatiques ou sylvestres, ou ceux qui bordent l'enchevêtrement des chemins de la terre où s'organisent les activités humaines, il peut mettre en branle dans l'édifice global des « êtres-forces » les puissances constitutives et/ou gardiennes de l'univers.

<sup>24</sup> Les *yoshin* sont des "esprits" (les Shipibo traduisent ce terme par *espiritus*, *demonios*) grands ou petits. Il y en a au ciel, sous la terre, dans l'eau des lacs et des rivières, dans les pierres et dans la forêt. Nous ne connaissons pas leur apparence car ils peuvent en changer chaque fois. Les choses que l'on ne connaît pas sont des *yoshin*. Les tourbillons du fleuve, les rafales du vent, le serpent, le dauphin, les plantes, peuvent être des *yoshin* sous leur apparence ordinaire et même le chercheur porte en lui des *yoshin* qui peuvent à l'occasion provoquer des maladies (expérience vécue lors d'une mission à Roaboya). Ces *yoshin* ne sont pas seulement des "doubles" libres et errants de chaque chose, ils interviennent constamment dans les affaires humaines, ou bien par ordre d'un sorcier, ou bien spontanément parce qu'on leur a déplu. Il existe un nombre infini de petits *yoshin* anonymes peu identifiables, mais certains plus importants sont particulièrement évoqués. C'est le cas, par exemple, pour *Ronin*, l'anaconda, maître des eaux, *Ino*, le jaguar, maître de la forêt, *Neino*, la Mère des loutres etc. Le terme *yoshin* désigne également l'un des principes spirituels du vivant.

C'est par le *verbe* qu'il entreprend avec les « esprits » le voyage onirique vers les dieux, afin de recouvrer pour les hommes de la terre, au-delà de leur simple apparence, l'essence des choses.

En d'autres termes dans sa fonction rituelle, il célèbre pour et avec eux, la volonté des hommes de maintenir vivant, ce « temps d'avant le temps », de le répéter sans cesse, afin de rappeler l'ensemble des règles et institutions de la société où ils vivent. Ensemble de normes, de lois léguées par les Grands Ancêtres, transmises par le bouche à oreille, auxquelles ils doivent se conformer, et dont la référence qu'ils y font, témoigne de leur volonté de persévérer en leur être culturel.

L'exercice du chamanisme renvoie donc implicitement ou explicitement à l'œuvre des Grands Ancêtres, au rôle des Héros, des Mères, impliqués par nécessité dans le déroulement du rite. Toutefois ces figures majeures d'une importance capitale souvent directement invoquées, ne doivent pas occulter la place privilégiée attribuée à l'homme au sein de cette arène de « forces ».

En effet la cosmologie shipibo, résolument anthropocentrique, le situe délibérément au centre de la création. C'est pour lui que le monde physique, support de son existence et peuplé d'animaux et de végétaux, a été façonné. Dans le milieu naturel où il est installé, c'est à lui que les divinités ont fait don des éléments de sa survie. C'est lui qui bénéficie de la richesse, et de la diversité de la création. Ainsi par exemple, c'est pour lui que Frère-Lune introduit la culture, qu'Anaconda féconde les rivières, et c'est encore lui dont la maladresse ou la facétie, l'irréflexion, voire la provocation, ainsi que nous le verrons dans le mythe de la « Grande Eau », est susceptible de produire les bouleversements irrémédiables de l'ordre cosmique qu'instituèrent les Ancêtres.

Dans cette perspective, dans le concert des forces énoncées, l'homme est lui-même une force qui participe à l'énergie globale qui imprègne l'univers.

Son adhésion et sa fidélité aux lois héritées des Anciens, comme sa transgression, jouent dans l'équilibre de l'édifice universel, aussi bien un rôle de maintien, que de désorganisation ou de rétablissement de l'ordre cosmique.

Il apparaît ainsi que l'instabilité est installée au cœur du monde, en raison du dynamisme de ces « forces » – créatrices,