

IMAGES DU TEMPS MYTHIQUE / MOMENT D'UN ITINERAIRE

Fragment de la tradition orale shipibo

*Pierrette Bertrand-Rousseau**

Résumé:

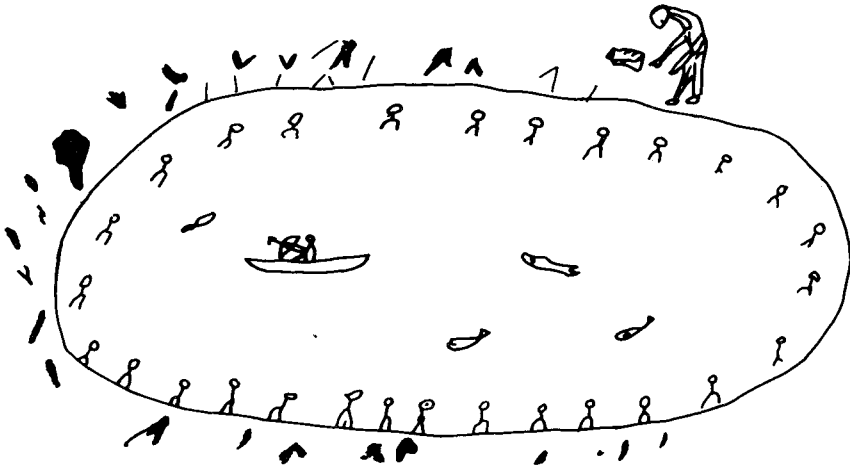
Le mythe rapporté ici illustre un moment de l'histoire culturelle mythique shipibo. Après avoir rappelé la diversité des modes d'approche du discours mythique, l'auteur, en rendant compte de son parcours de mythographe propose, à partir des données du terrain, une image globale de la cosmogonie shipibo telle que la véhicule la tradition orale.

Resumen:

El mito transcrito en este artículo ilustra un momento de la historia cultural mítica shipibo. El autor, luego de hacer recordar la diversidad de los modos de enfoque del discurso mítico, a través de su recorrido de mitógrafo propone, a partir de los datos obtenidos en el terreno, una imagen global de la cosmogonía shipibo tal como la vehicula la tradición oral.

* Université René Descartes, UER de Psychologie — Paris V — 28, rue Serpente, 75006, PARIS.

OU L'ON APPREND COMMENT UN TERRIBLE DELUGE DECIMA
TOUT UN PEUPLE (**)



Un jour, les hommes du village s'en furent pêcher à la nivrée. Pour cette pêche là, nous utilisons le *ášha*, ou bien la résine du *aná*, ou encore le *huarabuasco*(1). Ce sont des plantes de la forêt, que tous les miens connaissent. Nous l'avons appris de nos pères, on les coupe en menus morceaux, on les pile soigneusement, puis avec le jus obtenu, on empoisonne l'eau du lac, afin que les poissons endormis par la drogue, se laissent cueillir comme un fruit

(**) Ce mythe a été recueilli à Paococha en 1977, auprès de Sui Rahua alias Guillermo Ramirez qui en a exécuté les illustrations.

La transcription de la version shipibo a été réalisée avec l'aide de Roger Marquez Bardales, Elias Dias et Cecilio Soria Gonzales, shipibos natifs des communautés de Puerto Belen et Panaillo (Département de Loreto, Ucayali)

(1) *Barbasquear*: utiliser du *barbasco*.

D'après Enrique D. Tovar, le *barbasco* est un composé végétal, extrait des racines vénéneuses de plusieurs arbustes; ces racines deviennent vénéneuses si elles sont pilées; dilué dans l'eau le *barbasco* asphyxie les poissons, affluant à la surface on peut ainsi les saisir facilement. Le *Barbasco* ne devient mortel qu'à très fortes doses

Le composé est fait en général de:

— *clibadium strigillosum*, *lonchocarpus nicon* (légumineuse), *cracca toxiconio*, *cassia hirsuta*, mais il peut s'y ajouter d'autres végétaux.

Dans la Selva on préfère le *huasca-barbasco*, Raimondi dénomme: *Jacquinia armillaris* l'arbuste du *barbasco*. Dans la langue des panó on le connaît sous le nom de *huaco* Selon nos informateurs: le *huarahuasco* est le nom du *barbasco*.

De la racine, ils extraient un jus blanc, qu'ils recueillent dans un récipient, puis ils le mêlent à l'eau du lac. Si cet arbuste manque, on peut utiliser le *ášha* (végétal non identifié feuilles et fruits pilés) ou bien la résine du *aná*, en espagnol: *catahua* (cf *Vocabulario del oriente peruano*. Enrique D. Tovar).

Mais, ce jour-là pourtant, malgré le soin qu'ils avaient pris à mêler l'eau et le poison, seuls de tous petits poissons affleuraient à la surface.

— “La pêche donne peu aujourd'hui à tes frères, et malgré le *ás̄ba* je ne vois que fretin, dit l'Inca à son fils. Va d'abord leur porter secours. Ensuite tu distribueras à chacun, la part dont il a besoin!”

Obéissant à l'ordre de son père, le jeune se met en route et regagne le lac, pour venir en aide aux pêcheurs. Habilement il guide sa pirogue, sur les eaux tranquilles, commence à décocher ses flèches, d'abord l'une, puis l'autre, et puis une autre encore et chaque fois, il remontait à l'extrémité de son arme un nouveau poisson qui, de tout petit qu'il était, grandissait à vue d'oeil

— “D'où vient cet enfant étranger, qui pêche dans nos eaux?” dit un Shetebo en colère.

— “On ne peut le laisser ainsi, profiter de notre travail . tuons-le!” Aussitôt dit, ils l'agrippèrent, lui arrachèrent violemment ses flèches, arc, harpon, puis, ils creusèrent la terre, afin de l'y enterrer avec sa rame, sa pirogue et ses armes de pêche Leur forfait accompli, ils s'emparèrent des poissons et s'en retournèrent au village.

Peu après, en ce même lieu, apparaît un homme Shetebo qui n'avait pu pêcher. Il avait nom Yahua Beca Jocona. Sa femme devant bientôt donner le jour à un enfant, il ne pouvait pêcher lui-même, car on dit que dans ces cas-là les poissons ne s'ennivrent pas. Alors, il s'en venait voir, si par bonheur ses compagnons, en avaient laissé quelques-uns

Tandis qu'il arpentait les rives du lac en quête de nourriture, un son étrange le surprit...

— “Quel est ce bruit?” se disait-il.

Il s'appliquait à mieux entendre, lorsqu'un son identique retint son attention. Il reconnut des pleurs: les pleurs d'un petit enfant Il revint sur ses pas, se mit à écouter de toutes ses oreilles, fit quelques pas encore, d'un côté, puis de l'autre, et quand il fut certain d'être dans la bonne direction, il se dirigea lentement, vers l'endroit d'où venait l'appel

Il écarquillait les yeux, il écartait les herbes, observait avec attention le sol où il avançait . Soudain, il aperçut la trace d'une main. Alors il creusa la terre, avec tant de vigueur, que le fils de l'Inca se trouva très vite à l'air libre Yahua Beca Jocona l'extirpa du trou, le moucha soigneusement, lui débarbouilla le visage, puis le lava complètement. Alors l'enfant parla:

— “Toi seul m'a recueilli, dit-il, tandis que mes frères, m'enterrèrent; moi, et mes armes de pêche, ma pirogue et sa rame avec!. Déterre-les!” commanda-t-il.

Et l'homme obtempéra.

— “Mon père va s'affliger, de ce que j'ai subi des autres, sans doute il s'en irritera et se fâchera contre eux, mais moi, je vais pêcher pour toi, attends-moi sur la rive; lorsque je reviendrai tu pourras te nourrir!”

Et tandis que Yahua Beca Jocona patientait, l'enfant fit comme il l'avait dit.

La pêche, nous dit-on, fut des plus fructueuses... quand le fils de l'Inca l'eut remise à son sauveteur, il s'exprima en ces termes:

— “Ecoute bien! A l'avenir, tu devras faire exactement ce que je te commande. Rentre chez toi! Lorsque ta femme aura préparé le repas, grimpez jusqu'au sommet

du *nane* (2). L'orage va gronder, les éclairs sillonner le ciel. Du levant au couchant, de l'aval à l'amont, du haut en bas, viendront des pluies torrentielles, de véritables trombes... L'obscurité va s'établir: les eaux seront meurtrières et elles décimeront ton peuple (3). Je t'annonce cela, afin que tu en réchappes. Toi seul seras sauvé. Retourne-t'en dans ta maison!"

L'homme revint chez lui, raconter à sa femme, comment ses compagnons maltraitèrent le fils de l'Inca, puis il lui rapporta la prédiction de ce dernier, et enfin les conseils qui avaient été prodigués.

A peine le repas tirait-il à sa fin que le tonnerre se fit entendre. Les roulements retentissaient de tous les points de l'horizon, terribles, menaçants. Déjà le ciel s'obscurcissait annonçant l'ouragan tout proche. Très vite, ils coururent jusqu'au *nane*, mais à peine commençaient-ils à grimper, qu'une pluie diluvienne s'abattit sur la terre. Sans la moindre difficulté, les jeunes se hissèrent jusqu'aux plus hautes branches, la maman moins agile, à cause de son état, gênée par son gros ventre, montait péniblement. Derrière elle, impatient, le père l'exhortait à l'effort. Il la poussait, la soutenait, afin qu'elle progresse mieux, mais en vain.

— "Puisque tu n'y arrives pas, je monte!" dit-il et il la devança. La tirant par la main, il tenta de nouveau de la hisser le long du tronc. Toujours, hélas, inutilement! On n'était pas plus avancé. Entre-temps le niveau des eaux montait dangereusement; alors, abandonnant sa femme l'homme accéda jusqu'au faite et s'installa avec ses fils. On dit que la maman se trouva métamorphosée en *nacasb* (4): c'est-à-dire, en nid de termites.

Pendant plusieurs nuits, plusieurs jours, l'obscurité régna: profonde, totale. La pluie tomba à verse, sans discontinuer. Les eaux débordaient de partout, inondant le pays, submergeant les jardins, les maisons, le village. C'était le désolément.

Au sommet de son arbre, Yahua Beca Jocona attendait... Quand la faim et la soif se faisaient trop pressantes, il n'avait qu'à tendre le bras pour saisir dans le noir les fruits mûrs du *Nane*. On dit aussi, que plusieurs fois, se trouvaient à portée de main, poissons cuits et viande fumée, toutes sortes de nourritures, de la boisson en quantité... comme si la table était mise. Ils demeurèrent ainsi perchés longtemps, très longtemps, dit-on. Enfin la pluie cessa, le chant d'une colombe annonça le matin, puis progressivement commença la décrue. Pour juger du moment où il pourrait enfin descendre de son perchoir, le père lançait des fruits, dans l'eau. Au son qu'ils produisaient, il pouvait apprécier si le niveau baissait

(2) Le *Nane*: en espagnol huito

Plante rubiacée, *Genipa Americana* Arbre dont les fruits mûrs sont comestibles et souvent utilisés contre les affections pulmonaires. Les fruits verts, lorsqu'on en exprime le jus donne une teinture noire, dont les Shipibos et autres natifs d'amazonie se servent pour peindre ou décorer leurs corps et teindre leurs cotonnades

(3) Les quatre points cardinaux.

Quand le narrateur dit qu'il va tonner "en forme de croix" cela signifie d'Est en Ouest, du Nord au Sud à savoir en Shipibo:

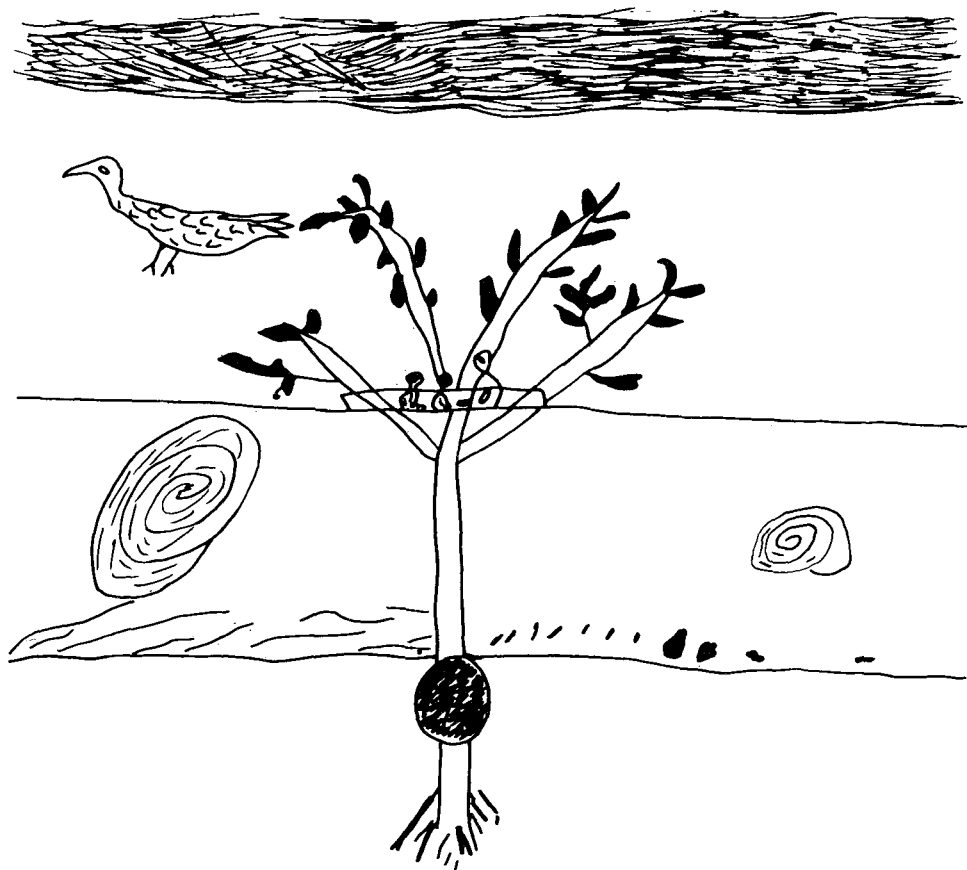
Est —*Bari picota naman*: d'où naît le soleil

Ouest —*Bari jiquiai naman*: où rentre le soleil

Nord —*Chiponki*: vers le bas: aval

Sud —*Rebeki*: vers le haut: amont

(4) *Nacasb*: c'est le nom que les Shipibos donnent au termite, et au nid de ceux-ci.



— “Toncon! toncon!” faisaient les premiers fruits lancés; “Tash!... tash!” firent les derniers... Dès lors Yahua Beca Jocona sut que les eaux avaient baissé, et que la boue seule, persistait. Il patienta encore un jour puis rejoignit le sol.

Autour de lui c'était: le désert, la désolation. Le fléau avait transformé le paysage en ruine.

Il appela très fort, dans l'espoir de se faire entendre... Rien! Pas un seul écho à sa voix. Il réitéra son appel en scrutant le lointain, rien ni personne ne répondit. Comme l'avait prédit l'Inca, l'inondation dévastatrice avait fait du pays une terre de solitude.

Entre-temps les enfants, toujours dans les branches du *Nane* réclamaient leur père, afin que celui-ci les aide à descendre à terre.

— “Cahué papa! cahué papa! cahué papa!” (5)

(5) *Cahué papa! cahué papa!* C'est en ces termes, nous précise un autre informateur, que les enfants appelaient leur père, ce qui signifie “Allons papa! Allons papa!” Dans ses commentaires il ajoute que le mot *cahué* serait à l'origine du nom de l'oiseau *maëcahué*. . .

— “Père, Père, criaient-ils en chœur, allons-nous en! allons-nous en! allons-nous en!”

— “Un instant!” dit le père.

Mais ceux-ci criaient de plus belle: “Père, Père, viens nous aider!”

C'est ainsi, que les deux petits, à force d'appeler se virent transformés en rapaces, deux faucons qui prirent leur envol en criant: “maëcahua! maëcahua! maëcahua!”.

Aujourd'hui nous pensons encore, que le cri de cet oiseau-là est un mauvais présage. Il annonce une mort prochaine.

L'homme s'en resta seul et triste, sans femme, sans enfant... En peine il erra longtemps dans ce vaste désert dans l'espoir de trouver quelqu'un.

Pas âme qui vive, hélas!... Un jour qu'il revenait de sa quête infructueuse il trouva au pied de cet arbre où il avait trouvé refuge, nourriture et boisson, comme pour une table mise, et ceci, à plusieurs reprises. Etonné, réjoui, de plus en plus curieux de connaître l'auteur de ces dons secrets, il résolut enfin de percer le mystère. Pour se mettre à l'affût, il creusa dans la terre un trou à grandeur d'homme et s'y posta avant le jour. L'aurore commençait à poindre. Soudain le bruit d'une pirogue glissant sur les eaux du lac, parvint à ses oreilles...

Ecarquillant les yeux, il aperçoit tout proche l'une à la proue, l'autre à la poupe, deux jeunes filles ramant à l'amble.

— “Débarque, et dis-moi s'il est là!” dit la dame de la proue, “puis nous déposerons les mets, que nous avons pour lui”

Elles amarrent leur embarcation non loin de sa cachette et il les voit distinctement. Et pendant que la seconde obéissant, met pied à terre, vite, Yahua Beca Jocona se tapit dans l'abri, afin de se mettre à couvert.

Quand elle fut à sa portée, d'un bond il se précipita sur elle et la saisit brutalement tandis qu'elle se débattait en criant.

— “Non! Non! ne t'avise pas de me prendre. C'est celle qui est dans la pirogue qui t'est destinée par l'Inca! Tu dois l'accueillir en épouse! Laisse-moi, laisse-moi, je ne suis que servante!” Et elle s'évertuait à fuir l'emprise de l'étranger.

Pour forcer l'obstiné à lâcher prise, la maîtresse décocha vers le couple un vol d'insectes piqueurs (6). En vain, l'agresseur têtu, n'en résistait que davantage. Ni les guêpes, ni les abeilles, ni les scorpions, ni les fourmis, ni même les perce-oreilles ne purent en venir à bout. L'homme ne céda point.

. . Une autre interprétation de l'origine du nom donné à cet oiseau nous vient de Roger Marquez Bardales, Shipibo natif de Puerto Belen qui a participé à la transcription du mythe, en langue vernaculaire, il pense que *mahua* signifie la mort, *cahuai*: “envelopper en enroulant; un mort doit être enveloppé,” dit-il, c'est pourquoi, l'oiseau *maëcahué* (en espagnol: huancahui) présage une mort prochaine.

Huancahui sorte de rapace, identifié par Enrique D. Tovar comme appartenant au genre *hétérospygias*, noir, de la taille d'une poule, les ailes tachetées de blanc, il possède au bout des plumes de la queue des sortes de pointes acérées qui lui permettent de tuer ses proies (couleuvres). C'est un faucon, de la famille des *Accipitridae* que Rodolphe Meyer de Schauensee identifie dans son ouvrage comme *Savanna Hawk* (en espagnol: halcón de monte) cf. 39 et 46.

(6) Ce vol est constitué de: *Bina*: guêpe, *Nimbo*: scorpion, *je* et *Unan*: respectivement fourmis de petite taille et grosses fourmis non identifiées, *Bona*: en espagnol local “Isula”, est une fourmi noire de la flore que les entomologistes identifient comme: “*mirmica-sueveissima*” ou “*cryptocertus atratus*”, on l'appellerait encore “tocandera du Brésil”. *Bona* est également le nom que les shipibos donnent à l'abeille; *mahuish*: perce-oreilles.



— “Bien! dit la fille de l’Inca, puisque c’est elle que tu veux, reste donc avec elle, je m’en vais le dire à l’Inca!” Et elle s’en retourna, dépitée et blessée que son père l’ait mandée vers un homme qui ne l’avait pas accueillie.

Yahua Beca Jocona prit donc épouse en la servante. Ils firent l’amour à la manière, qu’il est dit, d’autrefois, c’est-à-dire, quand la femme accueillait le *Bošhi* (7) de l’homme entre ses deux orteils —pour être plus précis, le gros orteil et le second—. C’était ainsi d’ailleurs qu’elle se trouva enceinte, et c’est de là aussi, que naissaient les enfants... mais seules les mères savaient cela; les pères n’avaient pas droit à ce savoir des femmes! Aussi quand se manifestèrent les signes de la délivrance, elle envoya le père quérir des fruits de *Nane* afin d’en enduire l’enfant, comme c’est la coutume

Curieux d’apprendre comment elle donnait le jour à ses fils, l’homme feignit de s’éloigner, puis s’en alla cacher parmi les hautes herbes afin d’épier sa femme... Alors, juste à cette place, entre le gros orteil et le second orteil, émergea une créature, un tout petit garçon.

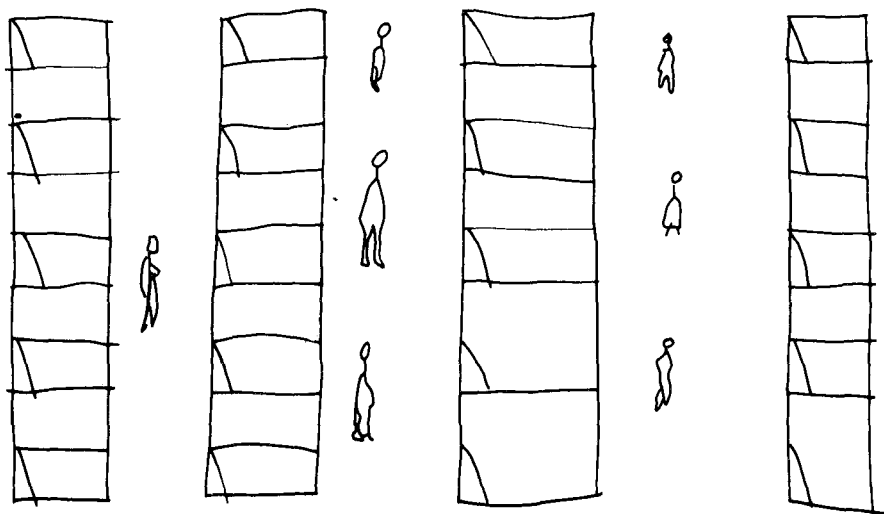
La femme essaya de l’asseoir, mais l’enfant paraissait sans vie. Elle tenta à nouveau, voulut le mettre debout, étrangement, le nouveau-né ne pouvait tenir sur ses jambes. Patiemment elle recommençait quand elle aperçut derrière elle le mari l’épiant en secret. En colère elle s’écria:

— “Pourquoi m’as-tu épiée? A cause de toi, dès lors, nous connaissons la mort. Des enfants pourront vivre, mais d’autres naîtront morts-nés et chétifs comme celui-ci. A peine venus au monde, autrefois, nos enfants tenaient fermement sur leurs jambes, ils couraient, folâtraient, jouaient ensemble autour de nous... très vite ils devenaient des hommes... Désormais, à cause de toi, il n’en sera plus ainsi. Jamais! Plus jamais! Jamais! Les petits qui viendront grandiront lentement et tous, nous devons mourir!
— Va t’en quérir du *Nane*, je vais donner le jour à un nouvel enfant!”

(7) *Bošhi*: sexe de l’homme; *shēbi*: sexe de la femme.

Cette fois, il se garda bien de ne pas accomplir ce qu'elle lui avait commandé; il rapporta des *Nane* verts, ils en exprimèrent le jus puis, comme dit la coutume, pour le protéger des *Yōshin* (8), la mère enduisit totalement le corps de son petit, de manière que sa peau imprégnée de teinture prenne un beau noir profond.

Et c'est ainsi que de l'amour de l'homme et de la servante, naquirent des enfants qui devenus des hommes, engendrèrent d'autres enfants qui eux-mêmes se multiplièrent (9) pour former un peuple nouveau.



(8) *Yōshin*: esprit malfaisant. Cf. note (28).

(9) Dans une variante que nous livre Roger Marquez Bardales, le premier né grandit très vite, atteint aussitôt l'âge adulte, et en une seule nuit la terre se repeuple. C'est seulement le deuxième enfant qui naît faible et chétif.

JASCATAŠH HUISTIORA JENEN
 (De cómo) (una) (agua)
 EHUAN JONIBO QUEYONI
 (grande) (hombres) (murieron)

DE COMO UNA LLUVIA DILUVIANA

DIEZMO A TODO UN PUEBLO

1. Moatian jato jenen ehuan queyócani ron-
qui onáncasai, jára en yoiyai rama.

2. Jóniboronqui moatian, šheteboronqui bo-
cana iqui áshani, áshani bošhonronqui áshan-
cana iqui.

3. Áshancanabironqui ica iqui, paenyamai
yapa. Paenyamaitianqui Incanqui jahuen ba-
que rana iqui.

4. Jochibaon áshanabira paenyamai, jato
tšacašon jatíribi jato senen aquin menitan-
hue aquinqui áshon rana iqui.

5. Icašhbironqui icá iqui ja jonibaon, šhete-
baon oinaronqui icá iqui jáhuebi paényamai,
Icašhbiqui saninshocoboresqui paena iqui

6. Paenaitianronqui acá iqui, ja sanínshoco-
boqui tšácaquin, jatianqui ja saninshocobo
tsácaqui icá iqui ani yapaboqui iquí.

7. Jáscara iquenqui, huestiora šheteboqui,
icá iqui:

8. "Jahueranoaşh ja nahua jošhonqui acai,
baquen jošhon acai non áshana acai janrës
acai tšácaquin," "Non acámatiambi.

9. Iyamaisirai retenon ahuë icá iqui."

10. Icašh nocon joinbiribi, shipibo joinbiribira
en nato yoiai.

11. Icašhbira, ja jaton joinbiribi huetsaresibi
yoicanai icatiai.

12. Huétsarésibi, jábora nocon joinbiribi en
yoiai.

13. Jáscara icašh ja jascáshonqui acana iqui,
ja baquequi yatanquin.

14. Ja yatanšhonqui jatíbi jahuen yómera
shocoboqui bichioncana iqui.

15. Bichinquin senen ayonšhonqui, manome-
ran míncana iqui.

16. Mínšhonqui huetsancoqui acá iqui,
jahuen huinti, jahuen móntaria shocoqui
míncana iqui.

17. Ja mínbaini, ja piti bibaini, ja šheteboqui
bocana iqui.

1. Ahora voy a contar cómo el Diluvio arrasó
a mucha gente.

2. Un día unos hombres shetebos se fueron a
pescar con *ásha*, y llegando echaron *ásha*

3. A pesar que les habían echado *ásha*, los
peces no se mareaban, viendo eso, el Inca
mandó a su hijo, diciendo:

4. "Tus hermanos a pesar de haber echado el
ásha a los peces no se marean; pues anda tú a
pescar y luego repártelo a todos por igual, y
así dicho se fue."

5. Para los shetebos no se mareaban por na-
da; solamente se mareaban unos pecesillos

6. Se mareaban los pecesillos y picaban, en-
tonces aquellos pecesillos picados se conver-
tían en grandes pescados.

7. A pesar de ello un shetebo dijo:

8. "¿De dónde viene y qué hace ese muchacho
extraño?, es el único que está pescando donde
hemos barbasqueado y aprovechando antes
que nosotros.

9. Mejor hay que matarlo!" dijo

10. pero yo le estoy diciendo en mi propio idio-
ma shipibo

11. Pero ellos contaban en su propio idioma
muy diferente.

12. Diferente, esto voy a contar en mi propio
idioma.

13. Es por eso que al muchacho lo agarraron.

14. Lo agarraron y le quitaron todo lo que ha-
bía pescado.

15. Después de quitarle todo lo enterraron en
el barro.

16. Y después en otro sitio, enterraron su re-
mo, su pequeña canoa, lo enterraron.

17. Enterrándolo, agarrando los pescados, los
shetebos se fueron.

18. Ja bocana iquetianqui, bocanquetianqui, huestiora joniresqui icá iqui joáma, jahuen ahuíñ tóya iquentianqui jóyama iqui, tóya iquetian; Tóyašhon oina, ashancanai oina, paenyamai iquetianqui jóyama iqui.
19. Ja joyama jóniqui, moa ašhancana iquétianqui joá iqui
20. Jošhonqui oinabiqui icá iqui, huestiora yapabiqui mahuatama.
21. Pisišhocobi, biti shinanabi joá yama icá iqui.
22. Jascáshon ja ián quetani caquin nincatronqui icá iqui baque huini.
23. huiniaitianqui ja joninqui onanti atipanyama iqui, jahueranoashqui icai išhon.
24. Banécainšhon nincataqui icá iqui, ja ihuanainribi
25. Oque cašhon nincataqui huetšanco; oquen išhtobeconi.
26. Iquinqui acá iqui, oina icá iqui jaín chínicana jonin mequen rácata iqui.
27. Ja mequen racáquetianqui, jaín chinia iqui
28. Chinišhon oina icá iqui jaín baque mín-cana.
29. Ja bišhonronqui mano recó aca iqui.
30. Recó ašhonqui chocayona iqui.
31. Chócayoncanaqui icá iqui ja baque yoyo iqui:
32. "Minresa aque, ea biquin.
33. Nenora ea aque jochibaon nocon huinti ea jonenanquin; ea bišhonhue.
34. Neno ribira nocon nonti iqui, ea tšecas-honhue," icá iqui.
35. "Já patashribira nocon canoti iqui, nocon pia shocoribira ea jonenanque, ea picošhonhue", acá iqui.
36. Jascáquetianqui quéyoquin picošhona iqui.
37. Bišhonquetianqui: "jacómara nocon papan rama shinanai ea jascá acanquetian.
38. En mia ašhonbano pítishoco.
39. Pítishoco tsacašobano éapari mánahue min, já cašhon pitano", ašhonqui yoia iqui.
18. Después que se fueron, un solo hombre no había venido a la pesca porque su esposa estaba encinta; (porque cuando una mujer encinta ve los pescados no se marean, por eso él no había ido).
19. Cuando los otros habían terminado de "barbasquear" vino el hombre.
20. Cuando llegó vio que no se había muerto ni un pescado.
21. Aunque sea pescado podrido vino a llevar, pero tampoco había.
22. Entonces se fue caminando a la orilla de la cocha y de repente escuchó el llanto de un niño.
23. Al escuchar el llanto, el hombre no sabía de donde era, de donde era ése.
24. Regresando de donde venía escuchó en el mismo sitio donde estaba.
25. Se fue a otro lado y escuchó en otro sitio; corría de un lado a otro
26. De repente se dio cuenta que había una huella de mano en el suelo, donde habían cavado.
27. Viendo esa huella de una mano comenzó a cavar
28. Cavando vio que era un niño, que habían enterrado.
29. Una vez sacado (de la tierra) le limpió la nariz.
30. Limpiando la nariz, lo bañó.
31. Ya limpiado, el niño comenzó a hablar:
32. "Usted es el único que me ha recogido
33. Aquí tus hermanos mayores enterraron mi remo, sácamelo.
34. Aquí también mi canoa, me la vas a sacar, dijo.
35. A su lado está mi arco; también mis flechas las han escondido y sácamelas!" dijo.
36. Apenas dicho lo sacó todo.
37. Cuando lo sacó: "Mal va a pensar mi padre porque me han hecho estas cosas.
38. Yo voy a pescar para tí.
39. Espérame te lo voy a pescar, para cuando llegues puedas comer eso!" le dijo.

40. Jascáa aquin acáqui ja jóniqui, ián queš-haquí quenita iqui.
41. Ja baquên piti tšaca iqui y jascaquétian-qui, pitiqi acá iqui bešhonquin bešhonqui acá iqui:
42. "Natoshoco pari atanhue, minres aque ea biquín, jochibaon ea aqué minquin.
43. Išhton cašhon pitanhue.
44. Min ahuin yoá amašhon min pitanhue
45. Naneribira jaque jan cašh itanhue.
46. Ramara icai, corosira inošh iqui tirín iqui, bari joai naman, bari cai naman, reboquiašh, chipónquiašh.
47. Iquetianra jenen ehui, játora quéyoai.
48. Iquetian en mia yoiai mia quišhpino išhón".
49. Catanhue aquin yoia, jascaqui jóniqui joá iqui.
50. Jošhonqui jahuen ahuinqui yoia iqui:
51. "Ištontani yoahue, jahue itašhonra acan-que ášhani bošhonbiraqui aque Incan báque minquin".
52. "Jenen ehuaronquiai išhón amenhue!" aquinqui acá iqui.
53. Jascáquetianqui acá iqui, ahuinqui išh-tonqui yoá aca iqui.
54. Yoá ašhonqui picana iqui.
55. Ja moa piquin senenribaitianqui corosi tirín icá iqui.
56. Ja moa piquín seneashqui nanen netaibir-onqui icá iqui jenetiai.
57. Jenetiaqui icá iqui.
58. Jascáquetianqui baque rabequi moa raana icá iqui bochiqui.
59. Jahuen títares ja tóya icašhqui nemeyamaa iqui.
60. Ja nemeyamai ftiqui, moa cati atipayamaitianqui, moa jenen ayoraitianqui.
61. "Miara caményamaresai!" acashqui jan mapeinicaini —cáiqui, jóniqui neti.
62. Jatianqui jóniqui icá iqui moa ahuioma baneti, jahuen ahuinqui icá iqui moa nácašhi.
63. Jáscatashonqui jóniqui icá iqui jain peyashini.
40. Así cuando le dijo, el hombre se quedó parado a la orilla de la cocha.
41. El chico pescó bastante pescado y después le trajo al hombre y le dijo:
42. "Vete a comer esto, sólo usted me ha recogido, mientras que tus hermanos me han enterrado.
43. Vaya rápido y come.
44. Le vas a hacer cocina, a tu esposa para que coma.
45. Hay un árbol de huito ahí vas a estar.
46. Hoy va a tronar en forma de cruz, de donde sale el sol, de donde entra el sol, de arriba, de abajo.
47. Hecho esto va a venir una creciente grande y los va a matar a toditos.
48. Por eso te digo para que tu te salves!"
49. Como le dijo que se vaya el hombre se fue.
50. Llegando contó a su esposa.
51. "Prepara pronto la comida, no se porqué cuando se fueron a barbasquear enterraron al hijo del Inca!
52. Dice que va a venir una creciente grande, prepara todo lo más pronto posible!" le dijo.
53. Una vez dicha la palabra, la esposa preparó los alimentos rápido.
54. Después comieron.
55. Apenas terminaron de comer, empezó a tronar en forma de cruz.
56. Ya cuando terminaron de comer y que estaban subiendo al huito empezó la creciente
57. Ya estaba crecida el agua.
58. Y entonces los dos niños ya habían subido arriba.
59. Su madre como estaba embarazada no podía subir.
60. Como no podía subir, cuando ya no podía, como el agua ya le llegaba.
61. "Como tu no puedes subir" le dijo, pisándola el hombre subió.
62. Entonces el hombre se quedó sin esposa, pues su señora, dicen, que se convirtió en nido de comején.
63. Y así el hombre permaneció sentado en el árbol durante aquella noche.

64. Moa básí, moa metaronqui icá iqui, moa misa quescashamanqui, moaqui peyaca.
65. Jascataşhqui jaín icá iqui ja jóniqui jihuín peyacashini, jenë tşosinai camán
66. Jatíbibi nane bişhon, nane bimi mémequin bişhon pótaronqui icá iqui moaqui toncon iqui, jaquiribi acáqui toncon iribai.
67. Jaquiribi acáqui pásh iriti.
68. Jascataironqui shotóribishoco queota iqui.
69. Jatianqui moa şhínana iqui moara nete şhabatai işhon
70. Nete şhabáquetian, oínaqui icá iqui bari queyainati, jatianqui jóniqui páqueta iqui.
71. Paquetashqui icá iqui saí iti.
72. Saí iti, jonibo quenai
73. Iresbiresi ja joni icá iqui, moa onanaşhbi jenen ehuan queyoa iquenbi iredi
74. Jascá jascatai camanqui, baque rabequi icá iqui quená quenati:
75. "Ea bihue papá iqui, ea bihue" iqui.
76. Jáqui icá iqui, "oinparihue baqué" iqui.
77. "Empari jato quenabanon "
78. Moara mia bícai, ea pari mánahue acá iqui.
79. Jascati moa bijoiqui icá iqui:
80. "Ea mánahue", baqué bi iquëmbiqui icá iqui, moa maecahuaqui.
81. Moaqui icá iqui noyabaini moa cai
82. Jascataşhonqui maecahua iqui.
83. Jascata icashqui ramaqui, ja mahuá canon icai queoti máecahua.
84. Jascáquin ja jato queyómayonash, icá iqui bena bena quin oina icá iqui piti.
85. Jatianqui, jainşhonqui shinanribia iqui, tşoncayamain acai piti béquin, işhonqui şhinana iqui.
86. Jaqui méрати atipayama iqui, iquironqui şhinana iqui mai chinití.
87. Jascáşhonqui mai chinia iqui.
88. Mai chiniaşhqui, ja şhanquemeran náraca iqui.
89. Jainşhon oinaqui icá iqui, Incan baque icá iqui joi.
64. Después de mucho tiempo, tocó y se fijó como si estuviera sentado en una mesa.
65. Y de esa manera, siguió sentado, hasta que bajara el agua
66. Cogiendo unos huitos, y luego de haber tomado, tiró uno de los huitos al agua, todavía sonaba, otra vez hizo la misma cosa.
67. Otra vez la hizo y ya no sonó como antes.
68. Cuando pasó esto cantó una paloma.
69. Entonces pensó de que ya amanecía el día.
70. Ya cuando amaneció, vio de que el sol se ponía más alto; entonces el hombre bajó al suelo.
71. Después de bajar empezó a gritar.
72. Gritaba llamando a la gente.
73. En vano el hombre gritaba, sabiendo que todos se habían exterminado por la creciente
74. Mientras hacía esas cosas, sus dos hijos gritaban para que les recoja.
75. "Venga a recogernos papá, venga a recogernos!"
76. Entonces decía: "¡esperen un rato!"
77. Voy a llamarles primero
78. Ya te voy a recoger, espérame todavía!"
79. Cuando ya estaba viniendo a recogerlos.
80. Y cuando les decía: "Ya te voy a recoger" ya se habían convertido en huacahui.
81. Y después se fueron volando.
82. Y así se convirtieron en huacahui.
83. Es por eso que ahora, para que se muera una persona, canta el huacahui.
84. De esa forma cuando terminaron la vida, y tanto estar buscando a otros, se encontró con una comida.
85. Entonces pensó primero, "¿quién será que trae la comida?" pensó así
86. Y no pudo encontrarlo, de tanto estar pensando pensó cavar la tierra.
87. De manera comenzó a cavar la tierra.
88. Una vez cavado se metió adentro.
89. De allí mirando, dicen que, vino la hija del Inca.

90. Ja joquetian mapeinamabainshon jahuen yónoti resqui yatana iqui.
91. Yatanquetianqui acá iqui jatfbi jahuequinquin quéyoquin, mahuisin, onan, ninbo, jatininquin acá iqui, jaabi jonin jeneyama iqui.
92. Icašhbi ja chibitaicaya icá iqui, ja caya Incan rana icá iqui, jahuen ahuín iticaya icá iqui.
93. Jascáshon jeneyama iqui.
94. Jeneyamaquetianqui yoia iqui:
95. "Joní"; aronquia iqui, "quenquiribira min aque yatanquin, ahué biquin, eara moa cai, en papa yoibatanon."
96. Abainiqui cá iqui.
97. Jáscara icašhiqui rama camanbiqui jáscara icanaí.
98. Jascáshonqui moa seneanšhonqui chota-casa iqui:
99. "Atimapaririqui, minra acásbirai, ahue nocon tae techapashoco",
100. Išhonqui ama iqui.
101. Jascarainoasqui picota iqui baqué, Yahua Béca Jocona.
102. Acá iqui shinanquin; "Jahueranoash cayamain picotai nato baqueshocobo? rámara en mayáshon oínai icá iqui"
103. Jatianqui ainboninquin yoia iqui:
104. "Moara min baquebo picotai, nane bitanhue, non jan nashimanon."
105. Ja mayašhon oina ronqui icá iqui tae techapainoashqui baqueshocobo shere abeiranshonqui yásana iqui.
106. Yásanabironqui icá iqui jiriomashoco.
107. Jáquiribi acáqui iyamai.
108. Jahuequescatiqui icai?
109. Išhon naisquin jísa icá iqui, jain ja pecaoqui mencota.
110. "Jainšhon ea oinhue aquinra mia en ayamahuanque, nane bitanhue non baque picotai nashimanon, aquinra mia ahuanquè."
111. "Jáhue atiqui min ea acá jascáquin?"
112. "Min ochanbira inošhiqui baquebo, picotash inošhiqui mahuáshocobo inošh iqui caibo picoti."
113. "Caibo mahuá inošhiqui picoti, caibo iti iqui jiriabo".
90. Llegando subió y cuando estaba subiendo lo agarró a su sirvienta no más.
91. Cuando le agarró, dice que todas las especies, hormigas, alacranes, lo picaron, ni así le soltó.
92. Pero la que popeaba, era la que había sido enviada por el Inca, para que sea su esposa.
93. Y de esa forma no dejó de agarrar.
94. Cuando vio que no soltaba le dijo:
95. "Señor, ya que queriendo también le has agarrado, quédate con ella, yo ya me voy, yo le voy a avisar a padre."
96. Así diciendo se fue.
97. Es por eso que hasta hoy también sucede la misma cosa.
98. Cuando todo había terminado, quiso hacer el amor:
99. "No todavía se puede, pero si quieres hacer, hágalo a mi pie..."
100. De esa manera se dejó hacer.
101. De ahí nació su hijo, de Yahua Beca Jocona.
102. Entonces pensó, "¿de dónde nacerán las criaturas?, ahora voy a verlo dando mi vuelta!"
103. Entonces la mujer le dijo:
104. "Ya van a nacer tus hijos, vete a traer huito par hacer bañar con eso."
105. Yendo se fue a dar la vuelta para ver de dónde y cómo nacían las criaturas y vio que de entre los dedos salía una criatura, jalando la hizo sentar.
106. Ló había hecho sentar pero estaba sin conocimiento.
107. Otra vez probó y nada.
108. "¿Qué es lo que ocurre?"
109. Se voltió y vio atrás que alguien estaba escondido.
110. "De ese lugar no te he dicho para que me veas, anda trae huito para cuando nazca nuestro hijo, para hacer bañar, así te dije.
111. ¿Por qué me has hecho así?
112. Por tu culpa al nacer los hijos nacerán débiles.
113. Algunos van a nacer muertos, otros con vida."

114. [Jáscara icashqui icai rámacamanbi jáscara pícoti]
115. Min ochacopira chiní baquëbo inoshiqui, mahuati.
116. Jascáquin siná ayonshonqui acá iqui yoi-quin: "Níchinhue neno".
117. Aquinqui níchina iqui, ja baque.
118. Nane benatanhue, eara jaquiribí baquenai.
119. Cašhon bea iqui nane, jainšhon nashima iqui ja baque.
120. Jainoašh moa yámeta iqui.
121. Nete šhábatáin jonin nřncataqui icá iqui, jóniboqui saa iqui, mescóquesca yoinabo, cabayo, huaca, átapa, pabo, ja yamé caitabo.
122. Jainšhon jonin jahuen ahuin yócata iqui:
123. "Jahueranoašhqui quëotai, ja jónibo saa icai?"
124. "Minqui šhinayamabiresai, min baqueboriqui, mín aibataboriqui",
125. Aquinqui yoia iqui jahuen ahuinin.
126. Jascatašhonqui icá iqui jaquiribiqui noa cairibia iqui.
127. Járesiqui non yosibaon noa yoia.
114. Por eso es que hasta ahora nacen así (*comentario del narrador*).
115. "También por tu culpa, los descendientes morirán."
116. Después de haberle reñido le dijo: "Hazle parar aquí!"
117. Y así le hizo parar al niño.
118. "Vete a buscar huitto voy a dar a luz a otro niño!"
119. El hombre se fue, trajo el huitto y le bañaron al niño.
120. Luego vino la noche.
121. En la madrugada dicen que se escuchó bullicio de una multitud: hombres, toda clase de animales, caballo, vaca, gallina y pavos; los que se habían multiplicado durante la noche.
122. Entonces el hombre preguntó a su esposa:
123. "¿De dónde son esos gritos de animales, clamor de gente?"
124. —No te acuerdas nada, son tus hijos que tu has hecho ayer "
125. Así le dijo su esposa.
126. De esta manera dicen que otra vez nos hemos multiplicado.
127. Es así que nos contaban nuestros antepasados.

Objet de fascination et d'étude persévérante, les mythes, contes et légendes, du peuple Shipibo (1), constituent une partie des matériaux que je me suis attachée à réunir, au cours d'enquêtes effectuées ces dernières années. Séjours trop courts pour

(1) Aujourd'hui les Shipibos peuplent la vallée de l'Ucayali, entre le 6ème et le 10ème degré de latitude sud en amazonie péruvienne. Leurs communautés s'établissent sur les bords de l'Ucayali et ses affluents soit: le Maquia, le Cashiboya, le Roaboyo, le Calleria, le Tamaya et le Sheshea pour la rive droite, et pour la rive gauche, le Cushabatay, le Pisqui, l'Aguaytia et le bas Pachitea.

Le territoire Shipibo (15000 km²) est une vaste plaine alluviale à 200m au-dessus du niveau de la mer. Si l'on se réfère aux chiffres du recensement de 1976 (cf. Sinamos — Unams), on estimerait à 15000 habitants le nombre de Shipibos répartis le long des cours d'eau.

D'après les travaux archéologiques de Lathrap sur l'occupation préhistorique de l'Ucayali, les ancêtres Shipibos, Conibos et Shetebos, les panoans de l'Ucayali seraient représentés par la culture Comancaya. L'auteur rapporte qu'à l'origine ces groupes formaient une unité.

la plupart, puisqu'aucun organisme officiel, à l'exception de l'I.F.E.A. (2), n'en favorisait financièrement le projet.

Recueillie sur le terrain par la méthode ethnographique, la récolte des données a été fructueuse. La plupart sont enregistrées en langue vernaculaire (3), d'autres en espagnol.

Une classification sommaire de cet ensemble hétérogène pourrait prendre la forme suivante:

1) *Les mythes d'origine proprement dits*

Ils se réfèrent par exemple:

- à l'origine de leur peuple,
- de certains traits topographiques de leur territoire (ex. le lac de Comancaya, le mont Canchahuaya),
- de l'agriculture, de la pêche, des dessins de la tribu,
- des activités chamaniques, etc.

.. Venus du Sud, issus d'une même culture ils auraient déferlé sur l'Ucayali vers le IXème siècle et progressivement se seraient divisés en occupant respectivement: pour les Shipibos, la partie médiane de la vallée, pour les Conibos, l'amont, au Sud de Pucallpa, et pour les Shetebos, l'aval, dans la région de Contamana, au Nord de Pucallpa. Cette hypothèse infirme celle que R. Girard développe dans son ouvrage

Actuellement, Pucallpa est le centre urbain économique et commercial le plus actif.

Il est impossible aujourd'hui d'observer pour ces divers groupes une localisation géographique aussi nette. Dans ce qui fut, jadis, territoire shipibo on rencontre aussi bien, des Conibos, que des Shetebos, et réciproquement, mais à quelques variantes dialectales près, tous parlent la même langue

(2) Mission à l'Institut Français d'Etudes Andines à Lima (octobre 83-janvier 84).

(3) Les Shipibos, avec les Conibos et les Shetebos appartiennent au groupe linguistique Panó

Quotidiennement Shipibos, Conibos y Shetebos utilisent leur langue. Dans les communautés natives on rencontre surtout des monolingues shipibo-conibo, en moins grand nombre, des bilingues, et je n'ai jamais rencontré un natif parlant uniquement l'espagnol. La politique nationale de l'éducation bilingue, et la réforme de l'éducation péruvienne a permis de multiplier non sans difficultés les expériences d'enseignement primaire bilingue en Amazonie.

Les enfants actuellement sont pour la plupart scolarisés dans le bilinguisme espagnol-shipibo (cf les travaux de la Sinamos—Unams). Leurs parents communiquent avec eux dans leur langue, les réunions d'adultes auxquelles j'ai souvent assisté se tiennent en shipibo. Devant mon intérêt pour leur mythologie la plupart des instituteurs ou des adultes bilingues se sont proposés pour m'aider à la compréhension des récits traditionnels. En effet, l'emploi de l'espagnol pose beaucoup de difficultés pour les femmes et les hommes mûrs qui n'ont pas pu bénéficier d'un enseignement bilingue comme les enfants actuels, ou les adultes formés pour cet enseignement soit par le centre de formation des instituteurs bilingues (Centro Vacacional de Capacitación para profesores bilingües), soit par l'Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.).

Pour ces raisons et d'autres encore, géographiques et historiques que je n'ai pas compétence pour analyser en profondeur, le lexique et les systèmes morpho-phonologiques et syntaxiques du shipibo ne me paraissent pas particulièrement ébranlés par l'espagnol, néanmoins quelques rares récits mythiques transcrits en langue vernaculaire puis traduits en espagnol laissent apparaître quelquefois une tendance à la "castellanización". C'est le cas pour le texte présenté ici.

2) *Les mythes historiques*

Ces récits nous informent à la fois sur l'organisation sociale des populations selvatiques et se réfèrent pour la plupart à des événements historiques que la mémoire du peuple a conservés.

Ils témoignent d'une métabolisation par le biais du mythe, de faits réels dont l'existence a été effectivement perçue. Selon Levi-Strauss, ce mécanisme défensif, intégratif, serait l'expression d'une résistance dynamique du milieu culturel, au flux des événements. Défense dont la finalité serait la recherche d'un équilibre (4).

Parmi ceux-ci, certains évoquent les luttes inter-tribales des populations de la forêt, d'autres la rencontre ou choc culturel avec les civilisations Inca d'abord, puis blanche.

3) *Les chants de cures chamaniques*

Ils relatent le voyage onirique du *Mueraya* —le chaman shipibo— personnage médiateur entre les esprits tutélaires et les hommes.

4) *Les récits fantastiques*

Y évoluent des êtres extraordinaires: des monstres aquatiques ou sylvestres, gigantesques, effrayants, friands de chair humaine, toutes formes imaginaires de la terreur.

5) *Des fables, proverbes et anecdotes* (5)

Le caractère arbitraire de cette classification ne saurait échapper à quiconque, d'autant qu'il n'est pas rare qu'un mythe classé sous la rubrique quatre, par exemple, contienne des éléments relatifs à l'origine d'une espèce animale, ou d'un personnage mythique monstrueux (*Acuron-Itantitan*), elle ne présente semble-t-il qu'un intérêt mineur, celui de:

- faciliter pour le chercheur l'organisation encore provisoire d'un matériel hétérogène,
- de montrer que le mythe s'applique aux réalités les plus diverses: théogonies, cosmogonie mais aussi fables, proverbes, anecdotes traditionnels,
- de rappeler pour d'aucuns, le caractère abondant et éclectique de la tradition orale shipibo, et l'urgence de leur constitution en archives.

En résumé ce matériel mythique constitue un ensemble d'une vaste ampleur, qui reflète la pensée des autochtones, leur spéculation sur le monde physique, social, culturel, et la réalité de ce monde. Hétéroclite par la multiplicité de ses composantes thématiques et structurales, il trouve néanmoins son unité en ce qu'il relève du "ouï-dire", de la transmission de bouche à oreille et dans le fait que tous s'inscrivent dans une tradition orale qui confie à la mémoire collective le soin de les conserver, de les transmettre de génération en génération, par le truchement de l'écoute, de la répétition et grâce à la marque qu'il imprime au sein de chaque individu (6).

(4) Levi-Strauss, "L'Homme Nu."

(5) Bertrand-Rousseau, "Cinco Fábulas Shipibo" in *Debates en Antropología*.

(6) A propos de l'inquiétante étrangeté, M. Ledoux, après avoir parlé du mythe écrit: "là encore, ce qui me tisse au plus profond de mon individualité qui est moi et n'est aussi pas moi, s'impose à moi sans qu'au départ je le veuille, ni même le sache."

L'éclairage qu'un discours mythique peut apporter aux faits historiques par l'articulation aux données de l'histoire (7), de l'archéologie, de la psychanalyse (8), je ne le démontrerai pas ici, laissant aux spécialistes de chaque discipline, et le soin d'opérer les recoupements nécessaires entre les données de terrain émanant de diverses sources, et celui de poser les problèmes méthodologiques liés à l'interprétation de ces mêmes données. Il me semble plus justifié d'essayer de répondre ici, à la question suivante que je n'ai cessé d'entendre, de manière répétitive, depuis le début de ce travail.

Quel intérêt à ce qu'une clinicienne de formation psychanalytique, se mette à l'écoute des mythes?

Ce n'est certes pas le lieu de développer les raisons personnelles qui m'ont familiarisée avec les problèmes que soulève la rencontre ou le choc de deux cultures, les bouleversements psychologiques ou culturels qui en résultent, toujours est-il que la question de la préservation d'un patrimoine culturel n'a jamais cessé d'être au coeur de mes préoccupations (9) et quand dans l'expérience clinique on se trouve confronté de surcroît à des patients transplantés dont les symptômes sont entendus en rapport au trauma, que constitue la rupture avec leur culture d'origine, observation clinique et fait social se rejoignent, sans se confondre pourtant, car en effet il n'est pas dans notre propos de plaquer une interprétation psychanalytique sur un phénomène sociologique tel que la dégradation d'un discours mythique (10).

Certes, je pourrais dire en caricaturant, que la démarche ethnographique entreprise, celle de consigner les éléments mythiques d'une ethnie étrangère minoritaire, ne trouve son fondement que dans la psyché du chercheur qui associe l'expérience de la perte chez l'individu, la menace ethnocidaire qui plane sur une culture et son propre constat d'échec devant les aspects lacunaires du discours qu'il a consigné; mais associer n'est point confondre, et cette mise en rapport n'a de sens qu'en tant que mythe et fantasme individuel sont tous deux les produits de l'esprit humain, et par conséquent justifie aussi bien l'intérêt de l'ethnologue que celui de l'analyste.

(7) Pour cette question, précisément, le lecteur peut se reporter ici à ce qu'écrit M. Godelier à propos des mythes Baruya de la Nouvelle Guinée.

(8) Par essence, polysémique, le mythe se prête à des interprétations qui peuvent se développer à une multitude de niveaux; davantage motivés par l'intérêt pour le produit achevé de la mise en scène mythique, les anthropologues influencés par la méthode structurale mettaient l'accent sur le mythe, en tant qu'expression d'un symbolisme culturel, et mise en oeuvre d'une pensée analogique, les psychanalystes confrontés à la littérature orale s'attachaient à dégager du contenu mythique l'expression dramatisée des problèmes rencontrés par un individu dans le développement de sa personnalité.

Les recherches actuelles semblent témoigner de rencontres pluri-disciplinaires, où comprendre le mythe c'est examiner son statut de croyance, c'est lui restituer son rapport au sujet, en même temps qu'on en décrit et classe les formes objectives (cf. le colloque de Royauumont sur le mythe).

(9) L'étude des thérapies traditionnelles en Corse ont fait l'objet de mes premiers travaux de recherche.

(10) L'analyse de ce phénomène est en cours d'élaboration, la méthodologie que G. Déveaux a élaborée dans son oeuvre devrait pouvoir constituer un instrument qui permette d'éviter les confusions, car c'est une caractéristique très fréquente des interprétations psychologiques que de n'utiliser pour l'étude des phénomènes sociaux que les concepts généraux de la psychologie, si bien que la démonstration n'a plus aucune valeur explicative.

Sans vouloir m'étendre davantage sur ce point, qui fera l'objet d'autres publications, j'avouerai tout de même, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que ce travail sur les mythes constituait à l'origine une sorte d'errance dans ce parcours d'ethnographie.

Errance fertile s'il en fut, car, à peine étais-je rendue sur le terrain pour décrire et interroger l'expérience chamanique shipibo —démarche initiale que je souhaitais effectuer dans le cadre théorique de l'ethno-psychiatrie— que la conjonction des difficultés rencontrées infléchit l'entreprise.

D'un côté, la pauvreté des archives, le barrage de la langue, les obstacles objectifs à la conception d'une image, même globale et floue de la culture où je désirais travailler; de l'autre, les effets contre-transférentiels inhérents au travail sur le terrain, quelquefois difficiles à identifier dans la quête de ce "même-autre" (11) masquaient, ralentissaient, ou bouleversaient méthode et démarche (12).

En effet, habituée par la formation psychanalytique même et le travail clinique en milieu hospitalier à prêter l'oreille au "trauma", dès les premières enquêtes, ce qui interpelait "l'étrangère" était justement ce qui lui était le plus familier dans sa pratique journalière: la souffrance. J'avais alors résumé cette perception en une phrase lapidaire: "ils ont mal à leur culture". Ce qui avec le recul ne me paraît pas si erroné, mais il y avait là tout de même dans cette expérience de profonde altérité culturelle cette confrontation à "un autre" si éloigné, dans ce mouvement inconscient de réduire la différence, de vouloir trouver du "même", une réelle confusion, un "évanouissement de l'objet". Si bien que de ce "désir de guérir", qui fonde l'activité psychothérapeutique, d'oeuvrer par la "parole" dans l'espace psychique, pour la restructuration interne du sujet, à celui de restituer "une parole" autre; celle des sages shipibos, la distance a été volontairement franchie.

En définitive, cette errance dans la mythologie, même si elle fut rentable puisqu'elle a permis la reconstitution, dans un ensemble cohérent, des éléments hétérogènes du discours mythique, n'aura été, à l'origine, qu'un effet de transfert.

Quant au résultat de celle-ci, il ne serait à tout prendre qu'un reflet des difficultés objectives et subjectives auxquelles confronte toute recherche sur l'Homme (13), si l'on me permet d'introduire une note d'humour: l'avatar d'un symptôme de l'ethnographie en somme, une "symptomologie"

Que pensent les indiens shipibos, comment pensent-ils le monde et le malheur du monde?

Comment recouvrer un corps sain, aérien?

Au terme de quatre siècles d'histoire dramatique ce questionnement poursuit son parcours.

La violence conjuguée à laquelle les a confrontés l'arrivée des européens évangélistes et commerçants, la brutalité du choc culturel, la transformation des struc-

(11) Je renvoie le lecteur à ce travail éclairant où J. Pouillon compare entre eux d'abord, puis au modèle de la cure psychanalytique, les modèles psychothérapeutiques de deux cultures traditionnelles.

(12) Pour la question de l'analyse qui porte sur les obstacles à la recherche que l'on effectue, le lecteur peut se reporter au récent ouvrage de G. Dévereux: "De l'angoisse à la méthode".

(13) Entendu que l'obstacle majeur est le fait que toute recherche sur l'homme est aussi une recherche de soi-même.

tures sociales, a certes définitivement ébranlé l'édifice de leur univers mythique et disloqué l'ordre antique mais, à parcourir les communautés shipibos, on saisit combien l'attachement à leurs croyances constitue l'élément vivant: attachement durable (14) à un noyau vital, qui tout en alimentant l'esprit de résistance (15) révèle aussi, malgré la profondeur du désarroi (16) où les plonge la menace ethnocidaire qui perdure, les forces de re-création.

Certes des pans entiers de ce discours mythique semblent à jamais perdus, et c'est un choix trop ambitieux et qui se veut de longue haleine que cet engagement dans la voie d'une restitution.

Se mettre à l'écoute d'une parole étrangère, élaborer, interpréter les données recueillies dans une ethnie aussi lointaine, ne participe-t-il pas également d'un mythe millénaire familial à bien des cultures: celui de renouer un dialogue originel?

En m'orientant patiemment dans ce parcours de mythographe, vers une meilleure compréhension de leur conception du monde, en déployant pour nous le discours des dieux et des sages, de la "parole des ancêtres" reprise par les conteurs aux commentaires en liberté, les anciens qui m'ont guidée n'ont guère cessé de poursuivre leur questionnement, de faire part de leur inquiétude devant ce bouleversement culturel, le danger d'extinction qui pèse sur leurs traditions. Leur participation remarquable, dans toutes les communautés où j'ai séjourné, témoigne de leur adhésion au projet, de leur effort pour qu'il advienne et ne laisse aucun doute quant à leur désir que subsistent les valeurs qui les ont baignés.

Au terme de ces contacts répétés, à l'écoute du discours mythique tenu par les shipibos, comment concevrons nous le mythe?

(14) Adhésion d'autant plus impérative que dans son déroulement le récit apporte une réponse à des questions fondamentales, comme l'origine de la vie, l'existence de la mort, la condition humaine, le statut des dieux, les formes de la vie sociale.

(15) Cette résistance active est le fait des plus jeunes, elle s'affirme par l'engagement de ceux-ci au sein des associations et fédérations dont le nom suit, avec leur organe de publication: AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) Voz Indígena, FECONAU (Federación de comunidades nativas del Ucayali) Voz Nativa del Ucayali, JUNAU (Juventud Nativa del Ucayali) Opinión, ADESHIL (Asociación de Estudiantes Shipibos en Lima) Causa Indígena, MAROTI SHOBO (Empresa multicomunal de Artesanía Shipiba) Runcato.

(16) La narration des mythes conduisait les plus anciens à nous faire part dans leurs commentaires de leur inquiétude, quant à la perte de leur édifice mythique; cette expérience de la perte directement exprimée avec une tonalité dépressive conduisait par le fantasme d'un retour aux anciennes structures, soit à les surinvestir, soit à les refouler massivement, à tel point que "l'oubli", manifestation la plus éclatante et la plus répandue aussi, m'apparaît alors comme ce que G. Dévereux désigne sous le terme de "désordre type": c'est-à-dire une affection psychologique dont la logique et la structure sont homothétiques à l'origine et à la structure de l'organisation sociale dans laquelle il s'insère.

Ce refoulement massif de leur culture, que j'ai maintes fois constaté dans le travail clinique avec les transplantés, est l'un des mécanismes défensifs les plus évidents dans l'effort de ces derniers à s'adapter à la culture du pays d'immigration. Par ailleurs, le plaisir des plus jeunes à renouer, au cours des travaux de transcription, avec ce qui constitue et a constitué leur espace psychique interne, va dans le sens de cette observation. Chez ceux-ci toutefois, il y a peu d'affects dépressifs, mais davantage une défense de type hypomaniaque contre la dysphorie, dont témoignent les attitudes toniques d'opposition, de lutte au sein des divers organismes suscités.

Certes le discours mythique reflète la réalité, et l'on pourrait y découvrir, transposée comme en un miroir déformant, soit une "réalité singulière géographiquement située et socialement caractérisée" soit "une réalité psychique universelle que partout structureraient les mêmes pulsions, les mêmes complexes, les mêmes problèmes" (17).

Cependant, ce qui m'interpelait avec le plus d'insistance au cours des premières cueillettes avec les shipibos, ce fut, davantage que le produit fini de la mise en scène mythique, la manière dont au fil du récit, quelquefois tenu par fragments, venaient à être posées les questions fondamentales, métaphysiques pourrait-on dire, et les réponses qu'elles recevaient. Cette interrogation tout aussi manifeste ou latente qu'elle ait pu apparaître, m'a semblé perpétuelle et pour en être essentielle, elle n'excluait jamais ni le plaisir de l'auditeur, ni celui du conteur.

Parole des ancêtres qui maintient le rapport des hommes à leurs dieux, parole qui assure leur ancrage en ce monde, espace où se déploie *l'Ethòs* de la tribu, où s'enracinent tout ensemble le désir de jouer dans l'extraordinaire et la soumission exemplaire, lieu encore, où s'exerce l'écoute du sacré comme son interrogation, c'est en ces termes qu'il me plairait ici de définir le mythe tel qu'il nous apparaît dans la pensée des indiens shipibos.

Cette définition me paraîtrait insuffisante si j'omettais de mentionner l'émotion qui naissait dès les premières paroles, et j'expérimentais pour moi-même, comme pour le locuteur, dans cette confrontation avec une culture si lointaine: la valeur maturante du mythe, sa fonction hédonique, morale, voire cathartique, qui faisait de notre conteur une sorte de thérapeute, à la fois pédagogue et éducateur puisque dépositaire des valeurs du groupe où je m'essayais à co-naître.

A ceux qui s'étonneraient encore de ce qu'un chercheur de formation psychanalytique s'interroge sur la pensée mythique, je dirais que c'est là poursuivre la réflexion sur "l'imaginaire vivant" à laquelle confronte déjà l'expérience clinique.

Vivant parce qu'en tant que "parole", les mythes ont la valeur de modèles structuraux et structurants, organisateurs du monde et du rapport au monde, au sein duquel ils assurent la communication, vivant par la force convaincante qu'ils exercent sur ceux qui la profèrent, vivant encore parce qu'à leur caractère synthétique, paradigmatique, s'ajoutent l'émotion, la sensibilité, la participation affective à la fois ludique et sacrée des conteurs, des auditeurs, que l'on ne saurait exclure.

Une réflexion sur le mythe paraît donc nécessairement liée,

— d'une part, à sa reconnaissance en tant que discours déployé dans un espace géographiquement déterminé et socialement caractérisé où il organise la communication entre les hommes,

— d'autre part à un questionnement sur son rapport au sujet, c'est-à-dire, les attitudes psychologiques, conscientes ou inconscientes mises en oeuvre dans leur formation et leur formulation,

(17) A propos de la "fonction mythique", Jean Pouillon rappelle que ces points de vue illustrent respectivement les interprétations fonctionnaliste et psychanalytique; toutes deux complémentaires et indispensables pour le mythologue qui voudrait déchiffrer le sens du mythe à la lumière de l'ethnographie (p. 90).

— enfin à une compréhension de leur fonction non seulement descriptive de la réalité ethnographique ou psychique mais également de sa fonction opératoire en tant que modèle parlant.

A vrai dire, nous ne tomberons pas dans ce court article dans un affrontement polémique fait d'arguments abstraits justifiant la légitimité du psychanalyste, de l'anthropologue ou de l'historien à faire du mythe son lieu d'élection, qu'à tout le moins le document ethnographique présenté ici soit reçu comme le lieu d'un dialogue inter-disciplinaire (mythe contemporain ?) ou mieux, comme l'expression d'un respect pour ceux qui me rendirent sensible à leur propre pensée et m'accueillirent parmi eux.

Selon les conteurs shipibos qui se sont employés, par les innombrables détours du récit, à acheminer l'étrangère dans les méandres de cette pensée souveraine, je traduirais ainsi le reflet que j'ai pu saisir de l'image du monde vers laquelle ils me conduisirent. Ce faisant, l'artifice d'une telle reconstruction, sa dimension réductrice et rudimentaire, voire mortifère, ne m'échappent pas. Une telle réduction de la richesse que véhicule le discours mythique des indiens shipibos est comme une trahison, guère plus satisfaisante que la classification thématique ou formelle du matériel recueilli, elle n'a pour fonction que de tenter d'organiser en un tout cohérent des fragments épars généralement livrés par bribes ou par épisodes, sans liens apparents entre eux.

D'une manière générale, la culture shipibo émergerait d'un chaos primordial, séjour désert et anonyme, obscur, sans lune, ni soleil, sans astres ni lois, ni art ni savoir (18).

Puis apparaît la vie, le soleil, la nuit; animaux plantes et hommes, tous doués de parole se jouent des métamorphoses, échangent leur état (19), les fleuves inversent leurs cours, ciel et terre se meuvent (20), s'interpénètrent, se confondent.

Tantôt créature alifère, tantôt lamentein ou étoile, l'homme se transforme sans cesse et se muent les espèces, sans maladie ni mort; tantôt dans l'abondance (21), tantôt le dénuement (22) encore sans mémoire ni nom.

Avec la lune, le soleil, à l'état d'ignorance succède la culture (23), le savoir, la lumière, le temps, l'identité. La terre fait éclore sa floraison d'astres migrants qui vont peupler le ciel (24); les dieux et les héros par leurs actes éclatants émergent de la masse énorme des vivants, divisent les espèces (25), les hommes également qui forment de nouveaux peuples (26), l'espace (27) où vont se déployer, désormais séparés, mais en perpétuel échange, les séjours des êtres chtoniens, celui des espèces vivantes, aquatiques et sylvestres, animales et humaines, celui des dieux enfin, astres ou fragments du cosmos qui, devenus célestes, président aux destinées du monde.

De cette séparation s'inaugurent les oppositions, l'écart, la différence, la spécificité. L'identité des choses, des hommes et des dieux, maintient les vivants côte à côte, donne ses formes à l'univers.

(18 à 27) Les notes 18 à 27 renvoient aux mythes suivants: l'origine des dessins de la tribu, l'amante du Boa, l'origine du peuple shipibo, l'ère de l'Inca généreux, l'ère de l'Inca tyrannique, les amours de "Lune" et de la jeune excisée, l'origine des pleiades, l'origine des oiseaux, l'origine des peuples de la forêt, le mythe des jumeaux.

A la parole universelle, succède la variété des langues, celle des arbres et des astres, des plantes cultivées, celle des êtres aquatiques et des souffles (28) sylvestres, celle de l'homme enfin, en dialogue avec les dieux, dont l'attention aigüe anime la durée par des prodiges terrifiants, des hauts-faits magnanimes.

Une catastrophe cosmique contemporaine de ces âges anéantit l'éternité; la créature humaine désormais fixée à la terre rencontre la souffrance, la figure de la mort; de pair avec celles-ci, la précarité de sa condition d'homme et la conscience douloureuse de son imperfection.

Sans doute, du dialogue originel comme du chaos primordial, l'homme semble avoir conservé une intelligence plénière. La vie quotidienne des shipibos fourmillerait d'exemples où se peut lire l'ambivalence d'une telle conception des choses. L'état pathologique vécu le plus souvent comme une dissolution de la personnalité dans une expérience de possession (29), un chaos individuel qui trouve pourtant son répondant culturel dans "les désordres ethniques" (30), pourrait constituer l'un d'eux. Le symptôme est affaire de *Yōshin*: *Yōshin* des espèces vivantes animales ou végétales, *caya* errantes des défunts qui demeurent avec l'homme dans un rapport étroit d'intelligibilité de leurs actes; esprits ou âmes qui le traquent, l'agressent, le guident comme si, même pour en avoir perdu son caractère de réversibilité, l'antique dialogue se perpétuait, comme se perpétue leur présence influente.

En effet, dans son parcours de visionnaire à travers le cosmos, le *Mueraya* est désormais seul à pouvoir rétablir, par l'échelle mythique, cette relation perdue avec les espaces et les êtres autrefois dans l'échange.

D'une part au cours du voyage, il nommera les choses, les esprits et les dieux, montrant ainsi que son rapport avec les esprits tutélaires s'établit sur un principe d'identité (30), d'autre part, dans sa transe il est la vivante preuve de l'identité mise en doute.

Pour ceux qui croient en lui, son voyage dramatise la vérité mythique d'un monde unaire aujourd'hui partagé en deux: le monde des humains et celui des esprits, dont il assure la communication

Métaphore du chaos, mais métaphore d'une médiation possible dans un univers ordonné, où l'on classe, nomme, identifie, le chaman (31) peut donc être perçu,

(28) *Yōshin*: nom générique que les shipibos utilisent pour désigner les nombreux esprits qui peuplent leur univers. Sylvestres, aquatiques ou terrestres, ces *Yōshin* manifestent leur présence par le biais des "intersignes": souffles, cris ou bruits insolites, ombres, odeurs, frôlements. Comme les *caya* (âmes), ils peuvent être porteurs aussi bien de positif que de négatif.

(29) Luc de Heusch dans son ouvrage distingue la "possession inauthentique" qu'il associe à la possession démoniaque et "la possession chamanique". En m'inspirant de Marcel Mauss, dans son esquisse d'une théorie de la magie, je penserais plutôt que la maladie peut être également considérée comme une expérience à minima, de la possession (cf. "Étude sur le mauvais oeil en Corse").

(30) Terme emprunté à G. Dévereux. Cet auteur a établi une typologie ethnopsychiatrique des "désordres ethniques". C'est une affection psychologique structurée et agencée culturellement, une sorte de modèle d'inconduite fourni par la culture à ses membres (cf. "Normal et Anormal", pp. 2 à 80, in *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*).

(31) Dans un chant de cure, recueilli à Roaboya, le *Mueraya* flatte l'esprit du tapir, l'exhorte à pénétrer le corps de l'enfant, afin que l'esprit du *Nishi* (plante hallucinogène) qui le possède cède la place. Le passage d'un monde à l'autre est donc également l'affaire des esprits qui font en sens inverse le chemin effectué par le chaman, et pénètrent par effraction dans le

comme la métaphore vivante de cette conception binaire de l'univers shipibo. Ainsi l'ordre originel d'abord, puis l'ordre actuel — perturbé par l'accidentel du symptôme — se trouveront rétablis (32).

En définitive, si nous projetons sur les matériaux organisés une diachronie qui n'est certes pas toujours le fait des conteurs, on pourrait repérer l'existence hypothétique de différentes ères mythiques qui retraceraient l'histoire culturelle.

La première, que je dirais "d'indifférenciation", où l'espèce humaine comparable à l'espèce animale vit une ère de difficultés dans la compagnie d'animaux dont il ne se distingue pas. C'est "l'ère des métamorphoses". Aucun principe d'identité ne vient régir la condition des espèces vivantes; l'univers apparaît comme un "tout" indifférencié.

Une deuxième ère, où progressivement s'affirmerait l'identité.

La lune d'abord, entité masculine tutélaire, apporte aux humains la culture de la terre, la boisson, le feu. La différenciation des espèces s'amorce.

Une période plus tardive où semble prendre racine une organisation sociale au sommet de laquelle les "Incas", héros culturels, tyrans ou libérateurs, continuent d'ordonner le monde. Ils identifient chaque espèce, introduisent l'art et la loi, divisent l'humanité, dénomment chaque groupe ethnique et leur assignent un territoire. C'est le triomphe de l'identité individuelle et culturelle. C'est "l'ère des séparations", de la discontinuité (33).

Lui succède un déluge où châtiés par l'Inca, les hommes, qui par son pouvoir pouvaient être à l'égal des dieux, sont décimés par le fléau et désormais fixés dans leur condition humaine. C'est l'introduction de la mort, celle du temps humain.

Enfin l'ère actuelle; l'évoquent "les mythes historiques" référés au dernier millénaire et aux cinq cents dernières années. Les luttes inter-tribales, les rencontres ou choc culturel avec les Incas, les blancs, trouvent leur place dans celle-ci.

Le texte rapporté plus haut concerne ce moment pivot, entre la deuxième et la troisième ère.

La transcription d'un mythe a pour corollaire sa dégradation; la première dégradation, et non la moindre, tient à ce que la richesse de l'action, du geste, du ton, des onomatopées, l'ambiance dramatique recrée oralement n'est plus. En soumettant l'allocutoire à l'écrit, cette perte est irrémédiable; par conséquent, pour rendre compte au plus près du mythe vécu je me suis efforcée à une transcription aussi exacte que possible de la narration du mythe dramatisé.

. . . corps des humains. On peut alors déduire que l'ère des métamorphoses se trouve également évoquée: L'homme possédé par le *Yoshin* qui a investi son espace intérieur est lui-même un *Yoshin*. Par le biais de la possession il est *Yoshin* animal, végétal, sylvestre ou aquatique (Pour une étude générale sur le chamanisme en Amazonie, le lecteur peut se reporter à l'ouvrage d'Alfred Métraux "Les Relations et magies indiennes d'Amérique du Sud" ou à celui de Mircea Eliade, "Le Chamanisme").

(32) En somme tout se passerait comme si la maladie représentait pour les membres de cette société l'ultime médiation possible avec les esprits tutélaire.

(33) Ici, le discours mythique fait part de subdivisions en deux temps ou en deux espaces (?) le premier de misère, le second d'abondance.

Par ailleurs, j'ai voulu l'écrire dans un système symbolique dont les shipibos des nouvelles générations pourront prendre connaissance. Beaucoup savent écrire et lire leur propre langue et l'espagnol, pour ceux qui désireront entrer par l'écrit dans la sagesse de leur patrimoine culturel, il m'a semblé préférable de proposer cette transcription en langue vernaculaire et sa version littérale en espagnol, plutôt qu'une traduction améliorée.

Enfin, traduire, c'est tenter de faire passer dans un univers culturel et linguistique déterminé la lettre et l'esprit des textes, issus d'un système culturel différent, produits par une pensée propre. Lorsque, comme dans le mythe rapporté ici, le texte est établi à partir d'un récit, il est doublement difficile d'en restituer l'esprit. La version française s'essaye à le faire: puissé-je avec celle-ci introduire le lecteur français à ce que recèle de charme et de poésie la pensée des indiens shipibos.

· Bibliographie

BERGMAN ROLAND

— **"Shipibos Subsistence in the Upper Amazone Rainforest"**, University of Wisconsin, 1974.

BERTRAND-ROUSSEAU P.

- **"Ile de Corse et magie Blanche, étude des conduites magico-thérapeutiques"**. Publications de la Sorbonne série NS, Recherches Paris 1978.
- **"Contributions à l'Etude du mauvais oeil en Corse"** in **Ethno-Psychologie, Revue d'Ethnopsychologie des Peuples** N° 36, Paris, Juin 1976, p. 4-18.
- **"Cinco Fábulas Shipibo"** in **Debates en Antropología** N° 5. Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1980, p. 225-232.
- **"De cómo los shipibos y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse"**, in Vol V, N° 9 **Amazonía Peruana**. Centro Amazónico de antropología y aplicación práctica, Lima 1983, p. 79-85.

CHIRIF TIRADO A, MORA BERNASCONI C., MOSCOSO MIRANDA R. Sinamos — Onams
"Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali: diagnóstico socio-económico", Lima 1977.

DEVEREUX GEORGES

- **"Essais d'Ethnopsychiatrie Générale"**, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines 1970, 1ère édition).
- **"Ethnopsychanalyse complémentariste"**, Paris Flammarion 1972.
- **"De l'angoisse à la méthode"**, Paris Flammarion 1982.

ELIADE MIRCEA

— **"Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase"**, Paris Payot 1968.

FAUST W. NORMA

— **"Lecciones para el aprendizaje del idioma shipibo-conibo"**, documento de trabajo N° 1, Instituto Lingüístico de Verano, Pucallpa, Perú.

GIRARD RAPHAËL

— **"Les indiens de l'Amazonie Péruvienne"**, Paris. Payot (bibliothèque scientifique) 1963.

GODELIER MAURICE

— **"Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage"**, in **Annales (Economies-Sociétés-civilisations)** N° 3 et 4, Paris. Armand Colin 1971, p. 541-558.

HEUSCH LUC DE

— **"Pourquoi l'épouser et autres essais"**, Paris. Gallimard 1971.

LATHRAP DONALD. W.

— “**The Upper Amazon**”, Londres, Ed. Thames and Hudson 1970.

— “**Economía de caza de la zona de bosque tropical de Sud América**,” en separata del curso de Etnología amazónica de la Pontificia Universidad Católica del Perú, edición mimeografiada, Lima 1970.

LEDOUX MICHEL

“Autour de l’Inquiétante Etrangeté” in **Revue Française de Psychanalyse**, Paris 1979, p. 469-481.

LEVI-STRAUSS

— “**Mythologiques**” (4 vol.), Paris Plon 1964-1971.

— “**L’Homme nu**”, Paris Plon 1971.

MAUSS MARCEL et HUBERT H.

“Esquisse d’une théorie générale de la magie” in Mauss, **Sociologie et Anthropologie**, Paris, PUF, 1950.

METRAUX ALFRED

“**Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud**”, Paris Gallimard 1967.

MEYER DE SCHAUENSCE RODOLPHE

“**A Guide of the birds of South America**”, Ed. Olivier et Boyd, Edinburg 1971.

MORIN FRANÇOISE

“**Les shipibos de l’Ucayali. Rencontre d’une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale. Aspects psychosociologiques des changements**”. Thèse de doctorat de 3ème cycle présentée à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Paris, 1973.

POUILLON JEAN

— “Malade et médecin: le même et/ou l’autre?”, remarques ethnologiques, **Nouvelle revue de Psychanalyse** N° 1, Paris 1971, p. 469-481.

— “La fonction mythique” in **Le temps de la réflexion**, Gallimard Paris 1980, p. 83-98.

TOVAR D. ENRIQUE

“**Vocabulario del Oriente Peruano**”, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú 1966.

VARESE STEFANO

— “La Selva: Viejas Fronteras Nuevas Alternativas” en **Participación** N° 5, Lima 1974.

— “**La Sal de los Cerros**”, ediciones Retablo de Papel, Lima 1973.