



Usages d'une ou de plantes psychotropes dans les Andes septentrionales et centrales (culture mochica, entre le 1^{er} et le 9^{ème} siècle).

À propos de *Brugmansia suaveolens* et de ses usages parmi les Awajun (Pérou)

Sébastien BAUD

En hommage à Marcos et à Walter.

Les *Brugmansia* spp. sont des arbustes, dont les fleurs blanches, jaunes ou rouges, ont une forme de calice typique. Ils appartiennent à la famille des Solanaceae et ont longtemps été rangés par les botanistes dans le genre *Datura* — des plantes herbacées. Ils sont toujours décrits d'un usage dangereux par les guérisseurs, chamanes et, d'une manière générale, par les populations des Andes septentrionales et centrales d'où ils sont originaires. À raison. Rares sont donc les témoignages « de première main » : histoires, parfois extraordinaires, et « on-dit » accompagnent la reconnaissance implicite de ne pas les utiliser soi-même. Plusieurs facteurs et idées reçues participent par ailleurs de l'ignorance générale à leur sujet : une lecture des chroniques espagnoles du XVI^e siècle comme autant de témoignages d'une continuité entre époques préhispanique et contemporaine ; la circulation des remèdes ; des termes vernaculaires attribués à telle ou telle espèce dans les littératures scientifique et grand public alors qu'ils varient dans le temps et dans l'espace ; l'idée d'un végétal psychotrope donnée pour essentielle, minorant la richesse des taxonomies locales et les nombreux usages thérapeutiques ; enfin la mention récurrente d'une ivresse (parfois d'un coma) durant deux, voire trois jours, alors que les Awajun, qui manipulent *Brugmansia suaveolens* de façon ordinaire, attribuent à cet arbuste une action de vingt-quatre heures tout au plus.

R. E. Schultes cite six variétés botaniques, L. M. Bristol trois, T. E. Lockwood cinq, tous deux mentionnant un certain nombre d'hybrides et de cultivars (in De Feo, 2004). Le Missouri Botanical Garden¹ accepte sept variétés. Dans le piémont occidental et en montagnes (jusqu'à 3400 m d'alt., à Cuzco par exemple où j'ai pu observer la dernière dans le jardin d'un chamane), sont donnés *Brugmansia arborea*, *B. aurea*, *B. candida*, *B. cornigera* et *B. sanguinea* (syn. *B. bicolor*). Dans les basses

terres orientales, *B. suaveolens* et *B. x insignis*. Le fait que celles-ci soient toutes cultivées (Schultes, 1976)² et fréquemment confondues (Califano & Fernández Distel, 1982) plaide pour des usages anciens et diffus. Une telle idée est corroborée par quelques noms véhiculaires, aux traductions imprécises, présents avec des variantes là où sont utilisés ces arbustes ; une constante dès qu'il est question de psychotropes et autres plantes rituelles d'importance. Dans le cas des *Brugmansia* spp., les termes appartiennent à un champ lexical se rapportant à une communauté d'usages mêlant ivresse (le fait d'être pris... agi par une substance) et transformation de soi, divination et ancêtre.

Dans le nord-ouest du Pérou pour donner un exemple, plusieurs plantes sont désignées par le terme *cimora* ou *timora* et différenciées par quelques noms, d'animaux notamment : *oso*, *toro*, *galga*, etc. (cf. ci-après). Ces mêmes qualificatifs sont accolés aux *maïque*, une (des) plante(s) médicinale(s)³ amère(s) et « très appréciée(s) pour les maux d'estomac » (Friedberg, 1963 : 255), comme aux *Brugmansia* spp. appelés dans cette région *misha* et, dans les langues jivaro voisines, *maikua*. La parenté phonétique de ce dernier avec le mot *maïque* témoigne d'une circulation des termes, en parallèle (sans être identique) à celle des plantes ; la présence de graines amazoniennes dans les tombes préhispaniques situées sur la côte comme sur les étals des marchés contemporains l'illustre fort bien (cf. ci-après). Entre autres végétaux auxquels renvoie le vocable *cimora* et/ou entrant dans la composition du breuvage homonyme, il y a le *san pedro*⁴, les *Iresine* spp. et *Sanchezia* spp.⁵, *Euphorbia cotinifolia* — un ichtyotoxique, voire un ingrédient du curare —, *Alternanthera* sp.⁶, *Coleus* sp. et *Acalypha* sp. (Friedberg, 1963 ; Davis, 1983 ; De Feo, 2003). Pour quelques auteurs (Nencini *et al.*, 2006), *Iresine herbstii* est utilisé dans le but d'expulser les mauvais esprits du corps du malade et pour diagnostiquer — en interrogeant l'invisible — la nature et l'origine de la maladie ; associés à *Brugmansia arborea*, ils auraient une action synergique sur quelques récepteurs sérotoninergique et dopaminergique bien connus de la neuropharmacologie, « confirmant leur usage rituel » (*ibid.*).

Tiges et feuilles des *Brugmansia* spp. renferment des alcaloïdes tropiques (atropine, scopolamine et hyoscyamine), dont les teneurs sont plus élevées chez les jeunes plantes et l'activité transcutanée démontrée (De Feo, 2004)... « confirmant » là aussi quelques usages locaux. Dans cet article, je n'aborderai pas ces questions de « validation scientifique ». De même que le terme *cimora* ne désigne probablement pas une espèce (ou un genre botanique) mais « une qualité, celle de se transformer »

(Friedberg, 1963 : 383), il sera ici d'abord question de nomenclature — d'un jeu sémantique. Je présenterai ensuite quelques usages présents dans la littérature, puis centrerai le propos sur *Brugmansia suaveolens* dans les pratiques awajun (famille linguistique jivaro) que j'ai pu observer durant plusieurs séjours sur le Haut Marañón et ses affluents (Pérou). Cette troisième partie débutera par un bref retour sur les modalités mythiques d'acquisition des plantes psychotropes. Suivra l'exposé de quelques données sur cet arbuste et ses variétés présentes dans les jardins awajun, leurs préparations, leurs usages et les représentations qui y sont attachées. J'aborderai pour terminer la description d'un emploi précis, à savoir la quête d'une « vision-pouvoir », sorte d'intériorité nouvelle transformant la jeune personne en un adulte accompli. Loin d'une exhaustivité inaccessible, je souhaite dans cet article apporter quelques précisions sur ces plantes médicinales et psychotropes — d'aucuns diront magiques — que sont les *Brugmansia* spp.

Un jeu sémantique : qui rend tel un esprit

Excepté Eleonora Mulvany (1984) qui voit des fleurs de *Brugmansia* sp. dans certains motifs végétaux de l'obélisque Tello (Chavín de Huantar), leur absence dans l'iconographie préhispanique, par ailleurs très riche, interroge. Dans les chroniques espagnoles des premières années de la conquête, deux termes reviennent régulièrement : *chamico* et *flo-ripundio*. Le second fait (notamment) référence aux *Brugmansia* spp., il en sera question plus bas ; le premier aux *daturas*. Au Pérou, deux variétés sont recensées : *D. innoxia* et *D. stramonium*. Les « Indiens » utilisaient une herbe appelée *chamico* « pour s'enivrer... si l'on en boit en grande quantité il fait perdre la raison à tel point que même en ayant les yeux ouverts on ne reconnaît rien ni personne » (Cobo [1653], in Salazar-Soler, 1989). Ils l'utilisaient aussi « pour se soigner des envoûtements » : « prise dans du vin, de l'eau ou une autre boisson, la graine plonge les personnes dans une léthargie plus ou moins longue selon la dose absorbée » (Vázquez [1628], in Girault, 1984 : 399). Pareillement, la « gomme sécrétée par la tige [l'était] pour se mettre en état d'hallucination » (Anónimo [1760], in Girault, 1984 : 400). Parmi les guérisseurs kallawaya, pour donner un exemple contemporain, *D. stramonium*, qu'ils appellent *chaminku*, est utilisé en cataplasme sur les brûlures, abcès, tumeurs et hémorroïdes ; fumé ou brûlé, il l'est contre l'asthme et en décoction pour ses effets narcotiques (Girault, 1984).

Communément appelés *floripondio*, vocable présent chez José de Acosta (1590) et Charles-Marie de La Condamine (1778)⁷ pour ne citer que deux auteurs, les *Brugmansia* spp. sont également désignés par les termes *campanilla*, *borrachero*⁸, *tomapende*⁹, *toé*¹⁰, *maricahua*¹¹, *misha*¹² ou encore *huando* ou *huanto*¹³ en espagnol local, voire *cimora*¹⁴. En quechua, l'arbuste est appelé *marikawa*, *wantuq*¹⁵, *kamapchu* (Girault, 1984) ou *kampachu* (Franquemont *et al.*, 1990) et *huacacachu* ou *wak'a q'achu* (« herbe (née) de l'ancêtre ») selon J. J. von Tschudi, qui écrit (1854 : 189 ; ma traduction) :

« Les sorciers indiens autrefois prétendaient se transporter auprès de leurs divinités, après avoir bu le jus de la pomme épineuse, afin de se mettre dans un état d'extase [...]. [Ils prétendaient de même] communiquer avec les esprits de leurs ancêtres, et obtenir d'eux un indice [qui les mènera] aux trésors cachés dans les *huacas*, ou tombes ; d'où le nom indien de la pomme épineuse — *huacacachu*, ou plante sépulcrale.

J'ai eu une fois l'occasion d'observer un Indien sous l'influence de cette boisson. Peu de temps après avoir avalé la boisson, il tomba dans une lourde stupeur : il resta assis avec les yeux fixés sur le sol, la bouche fermée convulsivement, et les narines dilatées. Après un quart d'heure, ses yeux commencèrent à rouler, de l'écume vint à ses lèvres mi-ouvertes, et tout son corps fut agité par d'affreuses convulsions. Ces violents symptômes ayant cessé, un profond sommeil de plusieurs heures suivit. Le soir, je vis de nouveau cet Indien. Il rapportait auprès d'auditeurs attentifs les détails de sa vision, au cours de laquelle il prétendait avoir dialogué avec les esprits de ses ancêtres. Il paraissait très faible et épuisé. »

Le terme *wak'a*, « sacré » dans son acception commune, indiquait à l'époque inca une catégorie d'ancêtres, dont le comportement exceptionnel de leur vivant favorisa, à leur mort, leur transformation en éléments du paysage : montagnes et lacs. Celui de *kama-* (dans *kamapchu*) évoque une « force vitale animatrice » (Taylor, 2000). Plus exactement, dans les Andes, les personnes étaient animées par de multiples sources, principe(s) personnel(s) bien sûr, mais également doubles immatériels de leur environnement physique (*wak'a*) qui prenaient possession du corps des chamanes, appelés *kamasqa* dans les chroniques. « Animés » par des oiseaux est-il écrit, ces derniers étaient alors capables de se métamorphoser, de voler et de parler avec le « diable » ou *supay* (Polo de Ondegardo, 1571).

À l'époque inca, le terme *supay* désignait une famille d'esprits, élevés

au rang d'« adversaires de Dieu » par les premiers missionnaires chrétiens qui ont ainsi gommé leur multitude. Dans le vocabulaire quechua anonyme de 1586, il est traduit par « démon », « fantôme » et « ombre (qui subsiste après la mort) de la personne » (*in* Taylor, 2000 : 20). En ce sens, le verbe *supayya-*, « se transformer en *supay* » signifie « devenir un mort, une ombre, un fantôme » (*ibid.*). Chez les Chébero, qui habitaient entre les fleuves Marañón et Huallaga, les *Brugmansia* spp. utilisés pour se rendre invisible et aller sous l'eau à la rencontre d'un parent décédé étaient appelés *campana supaya* (Steward & Métraux, 1946). Plus récemment, dans le chamanisme quechua du haut Pastaza, l'« esprit petit duc » (*Megascops choliba*) est appelé *urkututu supay* (Gutierrez Choquevilca, 2011) et, dans les Hautes Terres, le tabac *supay qarqu* (mais aussi *sayri* ou *khuri*), l'herbe « qui chasse le démon » du corps du « possédé », de l'*endemoniado* ou *çupaypa yaucusccan* (González Holguín, 1608). Enfin, dans une version andine du conte « Jean de l'Ours », la jeune femme et son amant — le curé — s'envolent auprès du diable (*supay*) après s'être couverts de plumes rouges et avoir introduit dans leurs bouche et anus des bougies de couleur verte (Robin, 1997)... image à n'en pas douter de l'ingestion par voie orale et en lavement d'une décoction végétale psychotrope, à moins qu'il ne s'agisse d'un emprunt à l'imaginaire européen relatif aux sorcières, ces femmes connues pour préparer un onguent à base de Solanaceae à l'origine d'un voyage « en esprit » auprès du diable ¹⁶.

Si *huando*, *guándug* ou *wantuq* traduit le fait de transporter sur ses épaules ou sur une civière — à l'exemple de celle portant la momie de l'ancêtre à l'époque inca ¹⁷ ? —, il peut être rapproché d'un autre mot quechua : *watuq*, précisément « qui devine », une catégorie fonctionnelle dans laquelle entre l'*achiq* (celui qui observe la direction que prend la salive mélangée à la coca et crachée entre le pouce et l'index) et le *kukaqhawaq* (« celui qui regarde dans les feuilles de coca ») — *qhawa-* dans la langue parlée au Cuzco, *kawa-* dans les dialectes amazoniens (Taylor, 2006) ¹⁸. Si Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca (com. pers.) voit dans le terme *marikawa* la lexicalisation quechua d'un emprunt aux langues jivaro voisines (*maikua*), il partage avec le terme *parica* (en tupi, cette autre langue véhiculaire ; cf. ci-après) un même sens. Tous deux évoquent la vision née de l'ivresse psychotrope (*mari-ri*) et le regard porté (*kawa*) au-delà de l'opacité des corps ¹⁹. *Campana supayya*, « la fleur qui rend tel un *supay*... une ombre, un esprit » ou, pour le dire autrement, qui permet d'adopter une perspective différente par une rupture ontologique, qui permet de « “sortir” de son propre corps pour

emprunter un instant le regard de l'autre » (Lenaerts, 2006 : 133). C'est là la métamorphose passagère et dangereuse d'un être humain qui doit, pour y arriver, prendre le risque de cesser de l'être, qui doit prendre le risque de « personnifier, prendre le point de vue [...] de celui qui doit être connu [...] pour répondre de façon intelligente à la question du "pourquoi" », écrit E. Viveiros de Castro (2009 : 37).

Or un tel devenir, nécessaire à l'acte divinatoire, suppose une ivresse passagère induite par une plante appelée *borrachero* (« qui enivre »). Le *curandero* huancabambino n'est-il pas appelé *enmishado*, « pris par les effets du *misha* » (De Feo, 2004)²⁰, tout comme le corps du chamane andin est possédé par les anciennes *wak'a*, doubles immatériels des montagnes et de la terre appelés aujourd'hui *apu* et *pachamama* (Baud, 2011a) ? L'homonymie entre les termes *mesa* (ou *misa*), par lequel est connu ce dernier rituel, et *misha*, nom donné aux *Brugmansia* spp., est frappante... à moins que ce dernier ne fasse référence à une chose « panachée, de deux couleurs », *misa* en quechua²¹. D'ailleurs, il existe un *san pedro misa*, variété aux fleurs à la fois blanches et rouges — deux couleurs signifiantes, l'une de la mort, l'autre de la vitalité dans une référence à l'iconographie mochica (squelettes blancs, pénis et capes féminines rouges). Pareillement, *Fittonia albivenis* est appelée *misapu panga*, « feuilles aux deux couleurs » ; après les avoir mâchées, les femmes Shibo les appliquent sur leurs yeux « pour voir » et être de bonnes dessinatrices de *kene*²² (Tournon *et al.*, 1986).

Dans une même logique, écrit T. Bouysse-Cassagne (2005), si les mineurs andins offrent la coca mâchée pour « ramollir » la veine et faciliter l'extraction du minerai, ils ne manquent pas avant de passer la porte menant à l'intérieur de la montagne (*ukhupi*) — ce voyage « chamanique » dans un monde-autre — de boire et de danser plusieurs jours et nuits, d'inhaler du tabac apporté des terres chaudes et d'offrir au « propriétaire » des lieux une herbe appelée *curu*, comme ils le faisaient déjà en 1632...

« Presque tous meurent dans un état pitoyable d'idolâtrie, car dans la mine ils se livrent à d'abominables idolâtries, l'appelant dame et reine [les veines de minerai] et lui disant de s'attendrir et lui offrant en sacrifice une herbe maudite qu'ils appellent coca [...]. les Indiens l'achètent pour qu'elle leur donne force et cela est une terrible tromperie du démon, auquel les Indiens font idolâtrie en l'appelant Otorongo, qui veut dire tigre fort et auquel ils offrent des racines qui appellent *curu*. » (Cárdenas, *in* Bouysse-Cassagne, 2005 : 453 ; ma traduction.)

Le *curu*²³ mentionné dans cet extrait est probablement un *Geranium* sp. ; de fait, une variété appelée *yana kurru* est mastiquée en prévention des migraines résultant du « mauvais air » ou pour se préserver des maléfices (Girault, 1984), précisément du *wak'a*, de l'ancêtre, censé résider à l'intérieur de la montagne... et connu aujourd'hui comme le *tio*, le diable ou *supay*. À ce propos, selon Siri von Reis Altschul (1967), le terme *coro* ou *curupi* (comme celui de *parica* plus au nord) désigne une poudre inhalée, préparée notamment avec les graines d'*Anadenanthera* spp., à l'exemple du *vilca* ou *willka*, le plus souvent identifié comme *A. colubrina* var. *cebil*, et du *yopo* ou *A. peregrina*. Pour citer un autre auteur :

« Les Omaguas font grand usage de deux sortes de plantes, l'une que les Espagnols nomment Floripondio, dont la fleur a la figure d'une cloche renversée, & qui a été décrite par le P. Feuillée ; l'autre qui, dans la langue Omagua, se nomme Curupa, & dont j'ai rapporté la graine : l'une & l'autre est purgative [*sic*]. Ces peuples se procurent par leur moyen une ivresse qui dure 24 heures, pendant laquelle ils ont des visions fort étranges. Ils prennent aussi la Curupa réduite en poudre, comme nous prenons le tabac [c'est-à-dire prisee]. » (La Condamine, 1778 : 70.)

Si les termes *cimora*, *misha*, *kurru*, *willka*... et leurs nombreuses graphies ont pu désigner par le passé une espèce botanique, ils dénotaient (d'abord ? aussi ?) des usages et des qualités. Cela se retrouve dans les systèmes classificatoires actuels, avec quelques différences cependant, suite aux multiples emprunts d'une langue à l'autre, aux différences entre les milieux naturels, comme à la substitution d'une plante par une autre au sein d'une société. Ainsi le terme *huarhuar*, parfois donné pour un synonyme de *misha* (De Feo, 2004), sert à nommer la bière de maïs à laquelle les personnes ajoutent, entre autres plantes, les étamines des fleurs de *Datura stramonium* (Reinburg, 1921), les graines de *willka* ou celles d'*ishpingo*²⁴. Si ce dernier terme est le nom donné en espagnol local à des Lauraceae (*Nectandra* sp. et *Ocotea* sp.), son homonyme awajun est *ishpig*. Il note *Guarea macrophylla*²⁵. Mieux, *ishpingo* serait un emprunt au quechua (parlé à Chachapoyas) *shapinku*, « démon, lutin, esprit (*duende*) » (Taylor, 2006)... tout comme le terme *chaminku* (*D. stramonium*).

Que ce soit *supay* ou *shapinku*, il est question de cette « âme-ombre » de l'ancêtre (*ibid.*), dont le corps momifié (*mallki*, littéralement « qui a été planté »), le corps semence donc, a donné naissance à une plante. À l'exemple du *wak'a* (cf. ci-avant), un tel « devenir plante » est explicite dans le triple sens du mot *willka* à l'instant mentionné : 1. « petit-fils, ancê-

tre, sacré » (González Holguín, 1608) ; 2. *Anadenanthera* spp. ; 3. champ lexical évoquant la notion de lavement²⁶ (Altschul, 1967). En somme, le *willka* serait cette substance issue d'une plante, née du corps de l'ancêtre mis à germer dans une matrice chtonienne et introduite dans le corps (par les voies nasales et/ou) en lavement pour devenir à l'image de l'ancêtre — puissant et doté d'une force vitale animatrice²⁷ — ou pour le moins favoriser la rencontre spirituelle avec le *wak'a*. Précisément ce qu'est et fait le *baikua* awajun (ou *maikua* jivaro). S'il s'agit là d'une fantaisie sémantique, l'hypothèse formulée trouve sa réalité dans l'exemple awajun, mais avant de l'exposer, il n'est pas inutile d'évoquer d'autres usages.

Usages des Brugmansia spp. dans les Andes septentrionales et centrales

Dans la vallée de Sibundoy (Colombie), les Kamsá ajoutent les feuilles de *B. candida* à la bière de maïs pour en relever les effets intoxicants (Schultes & Raffauf, 1990) et distinguent plusieurs variétés locales, créées à partir de *B. aurea*, selon la taille et la forme des feuilles, la couleur des fleurs et les effets induits par leurs usages. Celles-ci sont appelées *amarón*, *dientes*, *munchira*, etc., voire *culebra borrachero* (*Methysticodendron amesianum* — un *Brugmansia* aux feuilles atrophiées connu uniquement dans cette vallée). En Équateur, les populations des Hautes Terres utilisent *B. aurea*, *B. sanguinea* et *B. x candida*, plantés près des maisons pour protéger ses habitants des sorciers (Muñoz Bernand, 1999 ; Armijos *et al.*, 2014). Si les fleurs, surtout les rouges, sont employées pour « nettoyer » la personne ensorcelée, *B. aurea* aux fleurs jaunes l'est en bouquet, associé à d'autres plantes dont la rue (*kuyu*, *Ruta graveolens*), pour « expulser » mauvais airs et effroi. Parmi les *yachaq* de ces régions andines, les *Brugmansia* spp. sont réputés pour leurs propriétés psychoactives et narcotiques (Cerón & Montalvo, 2002).

À Huancabamba et Ayabaca (Pérou), les *curanderos* nomment les *misha* « par des noms d'animaux (comme d'ailleurs sont distinguées les différentes *timoras*) » (Friedberg, 1963 : 42). Tous sont cultivés dans les jardins de simples et utilisés dans un but divinatoire et thérapeutique. Vincenzo De Feo (2003 ; 2004) mentionne les variétés suivantes : *misha leon*, « puma », ou *oso*, « ours » (*B. aroborea*), employé pour « sa force » ; *galga*, « chien de chasse » (*B. aurea*), lequel évoque la vitesse de déplacement ; *curandera* (*B. candida*), pour ses vertus thérapeutiques, notamment pour soulager les maux de tête par inhalation d'une teinture

des feuilles ; *rastrera* (*B. insignis*) pour retrouver un objet ou un animal perdu ; *toro* (*B. sanguinea*) dont les feuilles séchées, mouillées avec de l'alcool ou des parfums (*agua florida*, de *cananga*), sont appliquées sur les parties douloureuses du corps ; inhalée, la teinture aide à voir ce qui est caché, « à éclaircir » ; *colambo*, « serpent » (*B. suaveolens*), parfois associé au tabac, utilisé en friction ou en bain en cas d'irritation cutanée, de plaie et d'ulcère ; *inca* (*B. versicolor*) aux « effets hallucinogènes » ; et *ocultaroda* (*B. sp.*), pour découvrir les agissements des sorciers. Excepté *misha inca*, aucun n'est ingéré par voie orale en raison de leur dangerosité (*ibid.*). D'un usage essentiellement topique (cataplasme, friction, « passé » sur le corps) comme vulnérable, anti-inflammatoire, en cas de rhumatismes, d'arthrite ou « pour rêver », le suc extrait des feuilles et/ou des tiges, préparé en teinture, peut aussi être inhalé (une technique appelée *shingada* ; du quechua *sinqa*, « nez ») en cas de maux de tête ou pour clarifier les pensées. Enfin, les feuilles « attachées » sur le front ou la nuque dans le cadre du rituel autour du *san pedro* le sont « pour voir » (*ibid.*).

Parmi les Kallawayá (Bolivie), les diverses variétés connues sont utilisées pour leurs propriétés médicinales : les feuilles de *B. arborea* (espèces cultivées dans les vallées chaudes) séchées et réduites en poudre le sont pour soigner abcès et tumeurs (application topique) ; fraîches en cas de migraines (*idem*) et asthme (brûlées) ; ses fleurs, « à petites doses », en décoction comme narcotique ; en infusion dans le traitement des fortes coliques ; mélangées à de l'alcool pour soigner muscles froissés ou endoloris (en friction) ; enfin, « une fleur fraîche sous l'oreiller procure un sommeil tranquille » (Girault, 1984 : 386). Les feuilles séchées et broyées de *B. sanguinea* — *puka* (« rouge ») *kamapchu* — le sont pour soigner les rhumatismes, début de paralysie, abcès et tumeurs (en friction ou pommade) ; ses fleurs pour ses propriétés narcotiques (infusion) ; ses fruits pour les rhumatismes aigus (friction) ; ses graines comme « drogue hallucinogène » et abortive (*ibid.*). Les feuilles de *B. cornigera* — *yurak* (« blanc ») *kamapchu* — fraîches et brûlées dans le traitement de l'asthme et d'une toux chronique (inhalation), fraîches et bouillies en cas de fortes migraines (cataplasme) ; celle-ci est réputée d'une efficacité moindre que la précédente (*ibid.*).

Dans les Basses Terres, P. Reinburg (1921 : 213) mentionne l'utilisation par les Záparo de l'*isñiona* ou *B. arborea* pour partir « au pays des songes » d'où la personne rapporte « des renseignements précieux sur l'avenir [et] les ennemis que l'on peut avoir ». Les Kófán emploient les feuilles de *B. x insignis* comme narcotique et administrent à leurs chiens

le jus des fleurs (Schultes & Raffauf, 1990). Dans la région située entre le Brésil, la Colombie et le Pérou, les feuilles de *B. x insignis* sont ajoutées à l'*ayahuasca* (*ibid.*). Les Secoya et Siona, qui l'appellent *pehi*, distinguent plusieurs variétés : *muhu*, « tonnerre » ; *semé*, « agouti » ; *sesé*, « pécar à lèvres blanches » ; *takiyai*, « jaguar », etc. (Vickers & Plowman, 1984). Deux modes préparatoires ont été relevés : une décoction des branches et la réduction en cendres des feuilles, alors ajoutées à l'*ayahuasca* pour en accroître les effets (*ibid.*). Plus au sud, une décoction de l'écorce des branches est ingérée par voie orale ou en lavement par l'apprenti *topakéri*²⁸ (Harakmbet, Pérou) lorsqu'il est dépassé par les maladies (qu'il sera amené à guérir). L'arbuste, appelé *xayápa*, doit l'aider à effrayer les animaux à l'origine de celles-ci (Califano & Gonzalo, 2004).

B. x insignis est également utilisé par les Shuar d'Équateur (Baker *et al.*, 1987), à moins qu'il ne s'agisse de *B. suaveolens*, lequel peut être mélangé à l'*ayahuasca* (Bennett, 1992). Comme d'autres, ceux-ci énumèrent différents arbustes et usages : *ayash maikua* en cas de menstrues trop fortes et d'une faiblesse corporelle (anémie ?) ; un *maikua* (sans précision) pour « être courageux » ; *tsuakrotin* (« guérisseur »), en cas d'infection, de coupure et pour voir son futur ; *tuktur* (*doctor* ?) et *ukunch* (« os »), associé aux feuilles du *natsampar* (*Pothomorphe peltata* ou *Piper umbellatum* selon les auteurs)²⁹, en cas de fracture ; *quichua* pour soigner une piqûre d'insecte ; *uchi takutai*, pour aider à accoucher (littéralement « qui amène l'enfant ») ; un *maikua* (*idem*) pour apaiser les douleurs liées à la grossesse et à l'accouchement, les affections liées aux menstrues, et soigner les chiens qui vomissent du sang (Bennett, 1990, 1992 ; Gerique Zipfel, 2010 ; les traductions sont miennes) ; ou encore *yawa maikua*, lequel permet au chien, côté achuar, « d'entrer en contact avec le monde des doubles dématérialisés, afin d'y développer les connaissances et les aptitudes propres à en faire un bon chasseur » (Descola, 1986 : 286 ; aussi chez Harner, 2006).

En Amazonie péruvienne, c'est *B. suaveolens* qui est essentiellement présent dans les jardins. Il est appelé *wahashupa* parmi les Sharanahua qui en mélangent les feuilles à l'*ayahuasca* (Rivier & Lindgren, 1972) ; *sááro* parmi les Ashéninka³⁰, voir *nato* (Lenaerts, 2004), *hayapa* (à rapprocher de *xayápa* ; cf. ci-avant), *kepigari* (« venimeux, toxique ») et *saaro* en machiguenga, de *saa-*, « brûler » au sens médical d'appliquer un pansement brûlant — sur une fracture, des douleurs d'estomac liées à de l'arthrite ou des enflures. Selon Glenn Shepard (2005), la décoction du liber favorise l'accouchement et est utilisée pour guérir d'une sorcellerie ou, dans le cadre de l'initiation chamanique, pour établir le

contact initial avec les Saangariite. Au cours de l'ivresse, la personne découvre l'animal ou le sorcier à l'origine de sa maladie, puis traverse la forêt pour se rendre dans le village de ces esprits qui soignent à l'aide de la technique classique de la succion. L'auteur précise que, dans les villages ayant un contact suivi avec la société métisse, les Saangariite sont remplacés par des docteurs étrangers, vêtus de blanc, osculant avec leur stéthoscope et réalisant des injections, après avoir transporté le malade, dans leur avion, jusqu'à une ville éloignée.

L'auteur mentionne aussi une « variété » sauvage, probablement *Juanulloa parasitica*³¹, un épiphyte, dont les fleurs orangées ne sont pas sans rappeler celles des *Brugmansia* spp. ; celui-ci est absorbé par les Machiguenga pour améliorer la précision du tir lors des chasses à venir et donné aux chiens pour aiguïser leur flair. Parmi ces autres plantes assimilées localement aux *Brugmansia* spp., les Kokama (Pérou) utilisent *Teliostachya lanceolata* var. *crispa*, qu'ils appellent *toé negro*, pour ses propriétés psychotropes et éprouver une longue ivresse (jusqu'à trois jours ?), qu'il soit (branches et/ou feuilles) mélangé à l'*ayahuasca* ou préparé seul (Schultes & Raffauf, 1990). Appartiennent à cette famille des Acanthaceae, les *Sanchezia* spp. (cf. ci-avant) et *Justicia pectoralis*³², dont les feuilles séchées et roulées en cigare dans le liber de *Couratari multiflora*³³, comme le tabac par ailleurs, sont fumées par les Wayãpi (Guyane) pour leur propriété enivrante (Grenand *et al.*, 2004) ; les feuilles de *J. pectoralis* var. *stenophylla* sont séchées, réduites en poudre et ajoutées à la résine d'*epena* ou *Virola elongata* par les Waïka (Venezuela) qui l'appellent *mashihiri* (Schultes & Raffauf, 1990).

Pour terminer cet aperçu, tiges et/ou feuilles sont également mélangées à l'*ayahuasca* par quelques *curanderos* métis d'Iquitos ou de Tarpoto (comme additif à la *mezcla*) et parmi les Yagua (à la seule liane ; Chaumeil, 1998). Parmi ces derniers, l'absorption de cette solanacée qu'ils appellent *méyupa* est nécessaire pour qui souhaite accéder à la fonction chamanique. Une telle idée est présente chez P. Reinburg (1921 : 213), à propos des Záparo (Pérou), qui écrit que le *huánto* est « une boisson d'épreuve à l'usage de ceux qui se destinent à exercer l'état de sorcier » ; et chez Raoul d'Harcourt (1939 : 88) qui écrit, sans préciser le lieu d'une telle pratique, que le « datura » est « une boisson rituelle qui sert aussi à prouver les qualités de ceux qui se destinent au métier de guérisseur ou de sorcier ». Cet usage se retrouve chez les Awajun, bien qu'il n'y soit pas réservé au seul chamane, ni d'ailleurs aux seuls hommes. Je précise également que les Awajun ne mélangent

jamais (à ma connaissance) *B. suaveolens* au *datem*, nom qu'ils donnent à l'*ayahuasca*, car disent-ils les plantes « se battraient » dans le récipient utilisé pour la cuisson, avec le risque que leur esprit meure et qu'elles soient sans effets.

Modalités mythiques d'acquisition des plantes psychotropes

Les Awajun interrogés ne s'accordent pas sur l'origine des plantes psychotropes utilisées au quotidien. Pour certains, le *mamabaikua*, sorte de prototype sauvage des différents *Brugmansia* spp. connus aujourd'hui, et le *datem* (*Banisteriopsis caapi*) leur furent donnés par Nugkui, l'esprit tutélaire des jardins³⁴, à l'instar des cultigènes alimentaires. Qualifiée de *datema dukuni* (« mère du *datem* »), Nugkui leur enseigne également comment préparer et boire le breuvage amer dans le dessein d'avoir de beaux essarts. Si les Awajun adoptèrent ce savoir-faire, les hommes comprirent très vite « qu'ils y trouvaient aussi la force de se battre » selon Walter Cuñachi, médecin-herboriste ou *tsuajatin*³⁵ fameux du Chiriacu (un affluent du fleuve Marañón), décédé en 2017. Cette découverte n'est pas sans rappeler les aventures de Bikut, figure mythique de la fureur guerrière. Bikut vivait à une époque indéterminée, marquée par les défaites successives des Awajun dans les conflits qui les opposaient à leurs voisins. Le récit de son histoire commence par un rêve, celui de son père : l'esprit d'un guerrier défunt (*maanin*) s'y présenta pour lui dire que s'ils voulaient être victorieux, il devait préparer et donner à son fils, tout jeune, cette plante qui ouvre les chemins du monde des esprits ou « chemins de la connaissance » (*jinti wainbau*).

Après avoir jeûné aux abords d'une cascade « jusqu'à libérer sa pensée » et s'être longuement nourri et enivré du *datem*, du tabac (*tsaag*) et/ou des feuilles du *mamabaikua* selon les versions recueillies (Brown, 1978 ; Tanques, 1994 ; par moi)³⁶, le garçon entendit un rugissement qui fit trembler les arbres et, au milieu d'éclairs, apparut un grand félin. Celui-ci lui annonça qu'il serait un guerrier fameux et qu'« en de prochaines visions, il verrait le destin de la nation awajun afin qu'il le répande parmi ses frères ». Puis, il lui donna « le pouvoir de connaître le cœur et les pensées des personnes ». Après cette expérience, le garçon sut qu'« il était un *waimaku*, un "visionnaire". Sa famille le trouva étrange parce qu'il répétait : je me suis transformé en un Bikut. Je suis devenu un Bikut. Je suis Bikut » (Baud, 2011b). À sa mort, dit l'his-

toire, du corps-semence mis à germer poussèrent deux *tsuak*, deux médecines, le *bikut* et le *datem* selon une version du mythe recueillie en 1999 (fleuve Chiriacu) ; deux *tsuak*, deux *Brugmansia* selon une autre (2007 ; même affluent), une aux fleurs blanches et une aux fleurs rouges (*ibid.*)³⁷ :

« À l'approche de la mort, puisqu'il savait quand il allait mourir, il leur dit : "après ma mort, enterrez mon corps, sous le faitage [de la maison], là au milieu. Quand mon corps aura pourri, enlevez la maison pour me donner de l'air. L'endroit se couvrira alors de végétation. Au milieu de celle-ci, pousseront deux plantes, une [aux fleurs] blanche[s] et une [aux fleurs] rouge[s]. La blanche sera utilisée pour soigner les maladies et la rouge, quand un os sera cassé." » (Walter.)

Pareillement est-il dit au sein de quelques maisonnées abritant un « visionnaire », du cadavre du *waimaku* contemporain qui se décompose au sein de la terre nourricière naît une plante, celle-là même que la personne avait ingérée peu avant sa rencontre avec Ajutap (cf. ci-après). Cette plante préparée avec soin permettra à celui qui en boira la décoction de rencontrer à son tour cet aïeul, esprit individué et rattaché au territoire d'un groupe local, dépositaire d'une « vision-pouvoir » qui se transmet ainsi de génération en génération.

Un tel « devenir plante » n'est pas propre à l'être humain, puisque de la lente et mystérieuse germination de la tête de la loutre (*uyu*) déposée dans le giron de la terre naît une médecine (*uyu tsuak*). Les feuilles de celle-ci, mâchées et frottées sur le corps de la personne, accroissent l'efficacité des « chants du cœur » (*anen*). S'il en est ainsi, c'est que Tsugki aime à prendre l'apparence de ce mammifère aquatique lorsqu'il ou elle apparaît dans les rêves. Tsugki est une famille d'esprits qui mènent, sous la surface de l'eau, rivières et lagunes, une existence matérielle et sociale à l'image de celle des êtres humains. Dans le mythe et dans quelques histoires personnelles, Tsugki invite l'être humain à la ou le suivre dans son univers aquatique. Pour ce faire, ce non-humain frotte le corps de la personne avec du *pjipig* (*Cyperus* sp.) après qu'elle ou il l'eut mâché et lui dit de s'accrocher à ses cheveux. Dans le mythe, l'homme partagea le quotidien de sa parentèle aquatique et but la décoction d'une plante psychotrope. Cette plante que l'homme rapporta parmi les êtres humains, c'était le *datem*³⁸. D'ailleurs, beaucoup aiment à raconter que la décoction de cette liane induit chez celui qui l'ingère le sentiment que la terre est parcourue de « vagues géantes »... de la même façon qu'à la

fin du mythe, Tsugki provoqua une crue dont les vagues dévastèrent les maisons riveraines.

D'une manière générale, le savoir botanique awajun est riche et précis, en lien avec la topographie accidentée de la région (entre 300 et 750 m d'altitude), à l'origine d'une diversité des sols et des forêts, connue et répertoriée par ses habitants. Outre les cultigènes à usage alimentaire, les plantes ornementales, tinctoriales, les poisons de pêche, le coton, les calebassiers et les espèces sylvestres semées ou épargnées lors de l'essartage, plusieurs plantes médicinales entrent dans les jardins, à l'exemple des nombreuses variétés de *pijipig* (*Cyperus* spp.) et *ajeg* (*Zingiber* sp.) plantées par les femmes, qui les reconnaissent sur la base d'indices morphologiques ou d'après leur emplacement dans le jardin. Walter raconte :

« C'est ma mère qui m'a appris le *bikut* [*B. suaveolens*], car avant c'étaient les femmes qui manipulaient cette plante. Par tradition. Ce sont les femmes qui détiennent le secret de son usage. Ce sont elles aussi qui boivent le plus souvent le jus extrait de ses feuilles. L'homme utilisait le *datem* et le tabac. La femme le *bikut*. Aujourd'hui si je travaille avec cette plante, c'est parce que ma mère me l'a enseignée, à moi et à mon épouse. »

Parmi ces plantes râpées, macérées ou cuisinées, une variété de *pijipig*, appelée *kupina umutai*, et un gingembre, appelé *tunchi ajeg*, sont réputés posséder des propriétés étonnamment psychotropes, fonctionnant à la manière des *Brugmansia* (cf. ci-après) : leur esprit apparaît au malade dans le rêve qui suit la consommation de leurs rhizomes broyés dans un peu d'eau et effectuée la cure, en cas de fracture pour la première, de sorcellerie pour le second³⁹. Un autre gingembre, « ainsi tout petit », peut être mentionné, puisque selon Walter :

« Il induit une ivresse à l'exemple du *bikut* [*B. suaveolens*], c'est pourquoi nous l'appelons aussi *bikut*. Nous l'utilisons en dernier, quand aucun remède n'est venu aider le malade. Nous les donnons conjointement [les deux *bikut*] quand la maladie est grave. Nous donnons [en lavement] en premier le *bikut*, puis le *ajeg*, surtout quand la personne est inconsciente. Ainsi elle peut réagir et nous dire ce qui lui arrive. »

Une taxonomie locale

Appelé *baikua*, *bikut* ou *tsuak* par les Awajun, *B. suaveolens* est cultivé autour des maisons et dans les jardins, les arbustes ne dépassant pas deux mètres car :

« Quand le *bikut* a plus de cinq ans, il commence à sécher, puis meurt. Il faut donc le remplacer par de jeunes plantes, par bouturage simplement. Nous utilisons les feuilles de l'arbuste après huit mois. Plus le pied est jeune, mieux c'est. » (*ibid.*)

Les Awajun emploient les feuilles et les tiges (d'un diamètre de 4 à 5 cm) de cet arbuste dispersé par bouturage et échangé entre familles. Ils distinguent communément cinq (ou six) variétés selon la couleur des fleurs (de 25 à 30 cm de long et de 9 à 12 cm dans leur partie la plus large), des fleurs tout en nuances de rouge ou de blanc :

- rouges (1) ;
- blanches et nettement plus ouvertes, tiges blanches (2) ;
- blanches, rayées de vert (3) ;
- blanches, il y a deux variétés : chez l'une les fleurs sont jaunes en dedans, chez l'autre pourpres (ou rouge pâle) (4) ;
- rouge pâle (5).

Entre parfois en considération l'écorce des jeunes tiges : sa couleur, du vert au blanc, et sa texture. Cinq variétés, ai-je écrit, donc aussi cinq usages :

1. en cas de fracture, « quand l'os est brisé » ; en cas d'accident, d'inflammation (des disques) de la colonne vertébrale, d'arthrose ; le plus puissant ; « acquis, selon Walter, des Shapra (Candoshi), via le fleuve Morona, puis le Santiago » ;
2. en cas de maladies comme les cancers (de la peau, de l'utérus, de l'estomac), les kystes, les maladies vénériennes (gonorrhée, syphilis)... ces maladies chroniques, peu importe les symptômes⁴⁰, exclues du champ thérapeutique familial ;
3. en cas de sorcellerie ; voire pour obtenir une « vision-pouvoir » ;
4. pour obtenir une « vision-pouvoir »... deux *baikua*, donc deux types de visions (cf. ci-après) ;

5. pour faciliter l'accouchement ; quand le fœtus se présente dans une mauvaise position, selon Doris (San Antonio).

Cet inventaire n'est pas donné tel quel par chacune des personnes interrogées : il existe des divergences quant au nombre, aux caractéristiques morphologiques et aux usages. Ainsi Segundo Cuevan (Yutupis) m'a parlé de deux *bikut*, l'un aux fleurs et tiges blanches (utilisé en cas de maladie et sorcellerie), l'autre aux fleurs rouges et tiges vertes (en cas de fracture). Pour sa part, Walter, lors de notre dernière rencontre, a évoqué une septième variété (que je n'ai pas vue) aux fleurs blanches, introduite récemment depuis le Brésil et ne dépassant pas 1,20 m : « On n'utilise que les feuilles, qu'on triture bien, pour en faire une pâte qu'on applique sur la partie douloureuse (contusion, fracture...) en cataplasme. On ne le boit pas. »

Si *baikua* est un terme générique, *bikut* une référence au héros culturel éponyme et *tsuak* une référence aux propriétés que leur reconnaissent les Awajun — des remèdes par excellence, polyvalents et ultimes —, ce sont là trois termes vernaculaires parfois donnés pour synonymes, parfois distingués. Dans ce cas, le *baikua* est réservé à la quête visionnaire, et le *bikut* comme le *tsuak* sont utilisés pour guérir, à moins que seul le *bikut* ne joue cette fonction hiératique. De fait, quand il n'y a ni devin (*pasuk*)⁴¹, ni chamane (*iwishin*), les personnes ont recours à cet arbuste. Selon Walter :

« Tu récoltes [alors] quelques feuilles du *bikut* et les roules pour en extraire le jus que tu frottes sur ton visage, juste avant de dormir. Si tu vis en couple, tu dois te coucher seul. Dans ton sommeil, vient alors le médecin, l'esprit de la plante : “Oyé, réveille-toi, réveille-toi !” Tu te réveilles alors, dans ton rêve car tu dors toujours. “Regarde, tu as cette douleur pour cette raison...” C'est comme une consultation. “Bois *bikut* !” La feuille seule t'a ausculté et t'a dit quoi faire. Tu dois alors te lever et prendre ton *bikut*. »

Pour sa part, M. F. Brown (1978) mentionne ce qu'il appelle des « sous-variétés » (les traductions sont miennes) : du *baikua*, il y a les *shiig* (« bien »), *tajimat* (« fortuné », dont la production horticole est abondante) et *shiwag* (« ennemi ») ; du *tsuak*, *mntuk* (« court »), *santiak* (nom de personne), *samu* (effet du *datem*), *pinchu* (« aigle ») et *chumpit* (terme *wampis*, « mettre dedans, embarquer ; remplir un récipient » ; *chimpit* en awajun) ; le *bikut*, aussi appelé *tajimat bikut*, n'en aurait pas. Selon l'au-

teur, le *baikua* et le *bikut* seraient « frères », c'est-à-dire que leur « essence » peut être mélangée dans le verre. Enfin, Kevin A. Jernigan (2009) évoque l'utilisation d'un *baikua*, donné au chien, en lavement afin qu'ils voient par anticipation les animaux qu'ils seront amenés à chasser.

Les modes préparatoires sont multiples, la dose variant selon l'effet recherché, l'âge, la morphologie et l'état de santé de la personne. Après avoir demandé la permission à l'arbuste en y accrochant un morceau de tissu et lui avoir signifié pourquoi il allait être « amputé », quelques tiges « sont coupées à l'aube [vers cinq heures ; à jeun], puis enveloppées dans de grandes feuilles ou un tissu et cachées à côté du lit du patient », selon Isabel Taijin (Nazareth). Communément (1, 2, 3), de trois à six tiges, de trente à quarante centimètres de long, sont râpées pour en extraire la sève (*puwag*), laquelle est ensuite filtrée à l'aide d'un tissu. Le verre (*datip*) est rempli à hauteur d'un ou deux doigts.

Dans le cas du *baikua* ou *bikut* pour obtenir une vision (4), le jus extrait est mélangé à un peu d'eau et filtré. Un bol (*pinig*) est rempli, puis recouvert d'une feuille de bananier pour éviter que la personne ne se décourage. Pour la même raison, le malade ne doit pas assister à la préparation. S'il ne peut se déplacer, sa tête est couverte. En cas de refus, la plante est administrée en lavement, à l'aide de la tige d'une poacée (probablement *Lasiacis maculata*) appelée *nagku* en awajun⁴².

Troisième manière de faire, les feuilles sont frottées sur le ventre pour aider à l'accouchement (5) ou sur la poitrine pour recevoir un rêve fort (4). Selon Yegbai Esamat (Shushug) :

« Le soir, si tu t'interroges, si tu as besoin de savoir, récolte une feuille du *bikut*, pose-la sur la table et enroule-la autour d'un bâton en la pressant afin d'en extraire le jus. Tu te passes ensuite celui-ci sur le corps, la poitrine, la tête, les bras juste avant de dormir. L'esprit de la plante viendra alors te voir et te parlera, car cette plante a cette propriété : elle te révèle en rêve ce qui doit advenir. »

Avant de donner à boire à son patient la préparation, en milieu d'après-midi, le *tsuajatin* chante pour animer et encourager la personne :

« *Ikam yawaya jakauwa tepauwa waintaikai*

[Par hasard,] a-t-on déjà rencontré [en forêt] un jaguar couché, mort [demande la ou le *tsuajatin*] ? Ou pour le dire autrement : “Jamais ne s'est rencontré un jaguar mort : ce n'est [donc] pas aujourd'hui que tu vas mourir !”

Imanuchi naamkita

Fais-le ainsi

Pegkejuchi naamkita

Fais-le bien... c'est-à-dire : "Bois ! Et ne meurs pas !"

Semagkuwa jakauwa waintaigkai

A-t-on déjà rencontré un caïman mort ?

Imanuchi naamkita

Fais-le ainsi

Pegkejuchi naamkita

Fais-le bien

Pagkina jakauwa waintaigkai

A-t-on déjà rencontré un anaconda mort ?

Imanuchi naamkita

Fais-le ainsi

Pegkejuchi naamkita

Fais-le bien

[...]. »

Après avoir bu, la personne s'allonge. Les tiges restantes, toujours enveloppées, sont placées à côté de sa tête pour inviter l'esprit végétal à se présenter (dans la vision). Les premiers effets apparaissent rapidement : la personne tombe dans un profond sommeil, duquel elle se réveillera trois heures plus tard, en proie à une très forte fièvre, à un assèchement des muqueuses buccales, à une difficulté à respirer... à une angoisse effrayante (qui accompagne la prise de conscience d'avoir ingéré une substance qui lui fait perdre le contrôle d'elle-même). Hallucinations, délire et coma avec dépression respiratoire sont fréquemment répertoriés dans la littérature médicale en cas d'« empoisonnement » aux Solanaceae. De fait, ces premières heures sont les plus critiques. Elles demandent toute l'attention et le savoir-faire du praticien ou du parent, qui prend soin de la personne et humecte régulièrement sa bouche (mais aussi sa poitrine, sa gorge, sa nuque...) avec du coton mouillé. Si la personne « se désespère » ou éprouve une angoisse trop forte, il l'apaisera et la rassurera, voire lui donnera à boire une eau tiède légèrement sucrée avec du miel. Selon Walter :

« La personne commence à s'enivrer, à s'enivrer... et s'endort. L'ivresse arrive rapidement. C'est la plante qui vient et qui commence à se mani-

fester. [...], la première réaction, au réveil, est une certaine forme de désespoir. La personne se tourne et se retourne en tous sens parce que la température du corps monte pour éliminer tout virus et toute maladie présente dans le corps. C'est de cette manière qu'elle soigne, élimine, bloque, brûle les maux du corps. Puis, la température baisse pour atteindre son niveau habituel. La personne a la gorge sèche et a soif. Je frotte alors un morceau de coton mouillé sur le cou et verse quelques gouttes d'eau dans la bouche. Pas trop. De même, je frotte la poitrine pour la rafraîchir. »

Si la personne a ingéré une dose trop grande ou si elle est confrontée à une forte odeur (pendant ou après la cure), si « son estomac est tout chamboulé, si elle convulse », le *tsuajatin* lui donnera à boire une eau tiède dans laquelle il aura écrasé un piment (*jima*) et évoquera dans son chant les petits des jaguar, caïman et anaconda... demandant à la personne si ceux-ci souffrent de douleurs d'estomac (*pagkina uchijiya wakena najemakua pujuwa waintaigkai ?*). La réponse étant (de fait) négative, le *tsuajatin* enjoint la personne à oublier sa douleur (*imanuchi awasata*).

Si ces variétés sont communément utilisées, les règles et usages qui circonscrivent leur consommation sont particulièrement sévères. Pour cause, l'absorption de quelques feuilles suffit à enivrer une personne plusieurs heures, comme l'écrit Philippe Descola (1993 : 93) :

« La “grande stramoine”, *juunt maikiua*, suscite pendant plusieurs jours un violent délire, marqué par des phases alternées de narcose et d'excitation, au cours duquel les Achuar entrent en contact avec les esprits ancestraux *arutam*. »

Voire à rendre « fou », écrit pour sa part Claudine Friedberg (1963 : 354), qui a observé ses usages parmi les Awajun voici plus de cinquante ans :

« Le *maikouang* [...] se prépare de la façon suivante : on coupe quatre fragments de tige de 15 cm de long environ ; on les râpe dans une marmite très plate et on ajoute un peu d'eau pour mouiller les râpures. C'est le jus ainsi obtenu que l'on absorbe sans le cuire ; on le prend à jeun, puis on se couche. Quand celui qui a bu se réveille, il sort comme un fou dans la forêt. Pour que rien ne lui arrive de fâcheux, un ami le suit partout. Le lendemain le drogué boit de l'eau et redevient normal. Mais jusqu'à ce qu'il retrouve ses esprits il ne lui faut absorber, dit-on, aucune nourriture s'il ne veut pas rester définitivement fou. »

Les témoins assistent à une fantastique mise en scène du vécu intérieur de la personne, ivre de la plante. Mimes, manipulations corporelles (cas d'une fracture), dialogues avec un interlocuteur invisible (pour eux) et pensées prononcées à haute voix permettent à tous de suivre la cure invisible. Au cours de l'ivresse de type dissociatif provoquée par les alcaloïdes tropaniques, le malade « voit » un ou deux médecins vêtus de blanc, de taille moyenne, dotés d'un nez — « comme une trompe » — et d'un menton proéminents, fumer, projeter de la buée lorsqu'ils parlent et opérer son corps, allongé devant lui. C'est l'esprit de la plante (*bikuti aentsi*)... à moins que celui-ci n'apparaisse avec les traits d'un parent décédé, grand buveur de plantes psychotropes, pour désigner le sorcier, fauteur de maux, et indiquer le remède à prendre. Dans ce qui se joue, disent les Awajun, il y a trois personnes : celle qui mime ce qu'elle voit, c'est-à-dire celle qui se soigne « animée » par la plante ; celle qui est dans un ailleurs — « dans sa vision » — et regarde celle qui est allongée... tandis qu'une troisième personne — l'esprit végétal — opère.

À son réveil, la personne ne quitte pas le lieu du rituel — un abri situé à l'écart — et se préserve des effluves de la cuisine, des parfums et de toute fumée (de feuilles sèches) pendant deux ou trois jours. De même, durant une semaine, elle ne mange, ni viande de cochon et de tatou, ni larve de coléoptère, ni crabe et poisson salé, ni sel et friture, et s'abstient de toute relation sexuelle⁴³. Dans la matinée, pour « couper » l'ivresse et faire en sorte que le corps ne soit plus sensible aux odeurs, le *tsuajatin* donne à boire à la personne la macération d'un gingembre — le *ajeg wakenchatai* (de *wake*, « estomac »)⁴⁴, et chante un chant appelé *esaksatu* (de *esakaut*, « effacer, nettoyer une tache »), le couplet est répété plusieurs fois :

« *Esaksatu naamkita*

Que le nettoyage se fasse [que cesse l'ivresse]

Pegkejush naamkita

Que la personne se rétablisse [après l'ivresse... qu'elle devienne belle]. »

Après, la personne s'alimente. En cas de fracture, deux jours plus tard, la personne adulte pourra ingérer l'écorce bouillie du *chikaun*, *Myroxylon balsamum*, une écorce parfumée, voire un *Cyperus* appelé *ikantai pijipig*. Il faut encore deux ou trois jours pour que la personne récupère complètement.



Fig. 1 & 2. Ingestion de la plante psychotrope et rencontre visionnaire avec Ajutap, Lucas Kasen, treize ans, Nazareth, 2014.

Dans le cas du *baikua* ou *bikut* pour obtenir une vision, c'est quelque peu différent. Là, pas de chant, tout juste une recommandation faite à celui qui va boire en fin de matinée ce que contient le bol. Posant son pied droit sur celui de son fils, celui-ci appuyé sur une pierre, et après avoir projeté le liquide psychotrope (préalablement mis en bouche) à droite, à gauche et sur leurs pieds réunis, le père lui intime ainsi :

« Tant tu t'es fâché (plus jeune) pour ne pas manger la nourriture que ta mère te préparait

Ainsi je veux que tu boives cette boisson (*umutai*) pour que tu sois un visionnaire

Kajemum imanisam uwagta

De la même façon que tu te mets en colère, je veux que tu boives

Shiwag mantamawai

Pour que tes ennemis ne te tuent pas

Waimakta (ter) aishmag wajam

et pour que tu rencontres la vision comme tout homme debout. »

Quête d'une « vision-pouvoir »

Après ses exploits guerriers, ajoute le mythe, *Bikut* fut attaché à l'un des piliers (*paina*) de la maison... pour que sa fureur guerrière ne se retourne pas contre sa famille. Assis là, il enseigna ce que lui avaient révélé ses visions, ces savoirs (concernant les usages alimentaires, thérapeutiques, etc. des végétaux) acquis dans l'expérience de la transe, comme les conduites à suivre au quotidien. Cet état est appelé *bikut* : de boire sans cesse le jus de cet arbuste, la personne oscille entre folie et inspiration. Sans atteindre cet état chronique, celui qui souhaite acquérir une « vision-pouvoir » absorbe l'esprit (*puwag*) du *baikua* qui, à défaut de provoquer la rencontre spirituelle, l'« animera » et rendra son corps « plus fort, plus résistant », dit Isabel.

Par le passé, plus rarement aujourd'hui, filles et garçons — de façon différente — allaient ainsi en quête d'Ajutap... de cette intériorité culturelle qui habitait un parent de son vivant. Pour cela, plusieurs « chemins » (*jinti*) sont possibles. L'un profite de la mort de l'aïeul, grand buveur de plantes, et demande (d'avoir le courage) de veiller à proximité de la tombe au cours des trois premières nuits suivant le décès (Baud,

2011b). Un autre est de boire une préparation de plantes psychotropes : soit le *datem* — une décoction de la seule liane *Banisteriopsis caapi* — au cours d'un rituel collectif ; soit la sève extraite des feuilles de tabac ou des tiges d'un *Brugmansia* sp., lors d'une retraite solitaire. Quelle que soit l'occasion, Ajutap apparaît d'abord terrifiant : son arrivée est accompagnée d'éclairs et du tonnerre, le vent se lève... et un cri redoutable se fait entendre, « comme s'il allait te manger », dit Walter. Si la personne défie l'orage, sublime sa frayeur, « se lève et dit : “Oyé lâche, pourquoi cherches-tu à m'effrayer ?” », avant de frapper à l'aide d'un bâton (*payag*)⁴⁵ ce qui se dresse « là, juste devant elle », quelques feuilles mortes soulevées par le vent en un tourbillon, un boa géant ou un jaguar « en miniature » (long d'une vingtaine de centimètres)... alors la manifestation s'évanouit, remplacée par la vision apaisée d'une personne bienveillante dans le sommeil qui s'ensuit... Walter poursuit :

« Alors, il te faut t'éloigner du défunt. Tu marches vingt ou trente mètres, mais le sommeil te rattrape. Tu avances péniblement avant de t'endormir là, sur le chemin. Ajutap entre alors dans ton corps et dit : “Je me présente à toi mon fils et te transmets ce qu'ils m'ont donné à moi il y a longtemps.” »

La « vision-pouvoir » s'acquiert à travers un ensemble limité de signifiants, dont la fonction est définie culturellement : la pierre qui tombe du ciel favorise une longue vie ; l'arbre *mente* (*Ceiba pentandra*) est synonyme de protection ; l'anaconda et le jaguar que « personne ne mange » de force ; l'aigle *ukukui* de la capacité à voir au loin ; la chouette *pumpuk* (*Megascops choliba*) d'un don à la chasse, etc. Deux moments constituent cette expérience, l'objet signifiant apparaissant indifféremment à l'un ou l'autre. Selon les personnes, le premier est décrit comme un « vertige », une « ivresse » ou une « danse » — *nampeamu* en awajun, terme dérivé de *nampet* (« être ivre, danser », *to be intoxicated*, Brown, 1978) et utilisé pour décrire aussi bien les effets de la bière de manioc que celui des plantes psychotropes. Mais si les effets sont semblables, boire le *nijamanch*, acte collectif, est une expression de la sociabilité awajun. Il évoque le plaisir, à l'opposé du psychotrope, caractérisé par son absence et vécu comme une contrainte qui renvoie toujours à la solitude et à l'éprouvé d'une certaine détresse, nécessaire pour construire l'échange avec Ajutap.

L'énoncé reçu et intériorisé dans un second temps — au cours d'un rêve (*kaja*) — est synonyme d'une modification qualitative de la

conscience de soi. Il est à l'origine d'un puissant sentiment guerrier propre à engendrer une destinée exemplaire ou source d'une vie sans heurt, puisque les Awajun distinguent un « Ajutap de guerre », encourageant la bravoure et le meurtre d'un ennemi, d'un « Ajutap de vie », synonyme d'abondance, de santé et d'une longue vie ; le premier se présenterait, sans évidence, ni obligation, à celui qui a bu le *baikua* aux fleurs blanches, pourpre en dedans, le second, à celui qui a bu le *baikua* aux fleurs blanches, jaune en dedans. Rien de systématique donc, ni de réellement arrêté. Ainsi, M. J. Brown (1978) les appelle *waimaku*, *the killing vision*, reçue après absorption du *baikua*, et *niimangbau*, de *niit*, « voir, regarder » son futur, rencontré suite à la prise du *bikut*. Cela dit, très valorisée socialement, la possession de cet énoncé guide la vie de son propriétaire, reconnu comme une personne accomplie et courageuse (*kakajam*). L'acquisition de cette « vision-pouvoir », une expérience appelée *waimakbau*⁴⁶, est le point culminant d'un processus commencé par la période de jeûne. Pour qui a bu le *datem*, l'énoncé apparaît comme une lumière brillante dans le cœur (*anentai*), siège de la pensée (*anentaimat*), du visionnaire (*waimaku*), de celui « qui possède un rêve » (*kajintin*).

Une plante intimement liée à la forêt

De l'ensemble des données présentées dans cet article, un constat s'impose : concernant les *Brugmansia* spp., s'il y a peu de diversité au niveau de l'espèce, il existe une grande complexité au niveau des variétés locales et dans l'attribution des noms et des usages (Friedberg, 1963). Autrement dit, les caractéristiques prêtées à ces arbustes, comme aux autres plantes médicinales et rituelles qui passent de jardin en jardin, sont d'abord le fait d'un savoir qui se transmet, d'une mémoire. Mieux, le pouvoir attribué à un *Brugmansia* sp. particulier augmente avec ses usages : l'arbuste « qui a fait ses preuves » en donnant naissance à un *waimaku* ou en guérissant un malade très atteint, est davantage recherché. Données ou vendues, les boutures à l'origine de cette complexité sont enfouies dans la terre avec soins (à jeun, sexuellement abstinent), dans un lieu tranquille (protégé des jeunes enfants et des animaux) et à l'abri des grands arbres. Aussi, la description et la connaissance des variétés présentes autour des maisons et dans les jardins ne relèvent pas seulement de traits morphologiques. Elles tiennent également d'une familiarisation réciproque (entre humains et non-humains), corrélative d'une consommation répétée, si bien qu'en cas de danger, comme le dit Isabel :

« La plante te prévient. De même, si tu es préoccupé, l'esprit du *bikut* vient alors et te raconte [ce qui va advenir]. À ton réveil, tu demandes : "Quelqu'un est-il venu pendant mon sommeil ?" "Non", te disent-ils. C'était la plante, cette plante qui vit à côté de ta maison, cette plante que tu as dans ton corps... »

De fait, la maîtrise phytothérapeutique acquise au fil des ans par la personne, les femmes surtout, voire par le *tsuajatin* — la détérioration du processus de transmission intergénérationnelle favorisant la transformation d'un savoir commun en un savoir spécialisé — s'appuie sur la présence dans son sang ou dans sa poitrine selon les témoignages recueillis, à l'exemple des *tsentsak* du chamane, des plantes endormies. Dès lors, pour qu'elles lui prêtent leur concours dans le rituel à entreprendre, la personne prend soin de réveiller ces alliés végétaux en chantant et en avalant quelques gouttes de la préparation.

Réputé dangereux parmi les métis, relevant d'une « discipline » ou « éducation » parmi les Awajun, *Brugmansia suaveolens* puise sa puissance animatrice, affirment quelques *muun* (Isabel, Walter, Yegbai...), de la végétation alentour. Selon Walter :

« En ville, ses effets n'ont aucune force car il n'y a pas d'arbre... car cette plante travaille avec celles qui l'entourent. Elle est liée à toutes celles qui poussent à ses côtés, surtout les grands arbres. Comme une fratrie. Sa force est celle de tous, des liens qui l'unissent aux autres plantes de l'endroit. Une fois, alors que j'étais en ville et donnais le breuvage à un patient, celui-ci dit [ivre de la plante, l'énonciateur est donc la plante] : "Je suis contrarié, je ne suis pas chez moi... Eh, eh, pourquoi me gardes-tu dans une pièce fermée ?" Comme lors d'un voyage à Iquitos avec mon épouse, un autre jour. J'avais pris avec moi douze morceaux. Je les avais mis dans un sac. À notre arrivée, nous n'avons pas pris la peine de les sortir. Et la nuit qui a suivi, elle est venue me trouver [dans mon rêve] et m'a dit qu'elle avait soif et qu'elle avait chaud. À deux heures du matin, nous avons sorti les morceaux du sac et leur avons donné de l'eau... Elle nous parle ainsi... »

C'est là une idée essentielle qui, bien qu'elle soit parfois détournée en une critique ravageuse des nouvelles spiritualités, témoigne d'une modernité certaine de la pensée amérindienne quant à la relation — laquelle demande de l'attention, exige de l'apprentissage, du temps, de l'effort — existante entre l'être humain et le végétal, quant à cet espace entre nature et culture dans lequel ils interagissent.

NOTES

1. <http://www.tropicos.org> ; les noms botaniques sont donnés après les notes.

2. Claudine Friedberg (1963 : 369) note la présence de *misha* sauvages, des *B. sanguinea*, « le seul *Brugmansia* que les botanistes s'accordent à reconnaître comme spontané dans les Andes ».

3. *Agarista albiflora* (Friedberg, 1963) ou *Gaultheria reticulata* (Bussmann *et al.*, 2008), des Ericaceae tous deux.

4. Ou *Echinopsis pachanoi*, aussi appelé *achuma* ou *huachuma* (du quechua *wachu*, « colonne », voire *achhu-*, « se déplacer » ou encore *ch'uma-*, « égoutter, dégorger » ; Fernando Cabieses [1987] donne le verbe *achumani*, « enivrer »), *cimarron* ou *cimora* et *huando* (Sharon, 1974 ; De Feo, 2003). Une telle pluralité va dans le sens d'un usage ancien, probablement en association avec d'autres plantes, comme les *Brugmansia* (*ibid.* ; Friedberg, 1963) également appelés *huando*. Appelé *san pedro cimarrón* (« sauvage »... et rattaché à la sorcellerie), *E. peruviana* ou *Trichocereus peruvianus* est donné pour synonyme du premier.

5. Aussi appelé *tomapenda* (Brack Egg, 1999). Une variété est aujourd'hui consommée au Pérou comme « enivrante » (De Feo, 2003) ; une autre, peut-être la même, aurait des « effets hallucinogènes » (Schultes & Raffauf, 1990) ; les fleurs de *Sanchezia thinophila* sont préparées en décoction par les Tikuna pour laver les cheveux des jeunes filles au cours du rituel initiatique marquant leur passage à l'âge adulte (*ibid.*).

6. Les Awajun les utilisent en cas de maux de tête, d'anémie, de fièvre et comme emménagogues ; appelés *tuyuk* ou *pijisuk* ; déjà mentionnés chez Friedberg (1963), comme les *Iresine* spp. par ailleurs.

7. Le terme apparaît également chez Bernabé Cobo (1653 ; cf. note 13), mais là il s'agit de *Cantua* spp. (Polemoniaceae), dont les fleurs rouges ou jaunes et blanches — fleurs sacrées de l'Inca — sont fort semblables, bien que plus petites, à celles des *Brugmansia*. Ces arbustes sont appelés en quechua *qantu* ou *qantuta*... un terme à rapprocher de *guándug* ou *wantug*, nom donné aux *Brugmansia*, ajoutant encore à la confusion. Parmi les Kallawayas, celui aux fleurs rouges est utilisé lors des rites funéraires, ses pétales renfermant « l'eau nécessaire au défunt pour son voyage dans l'autre monde » (Girault, 1984 ; cf. note 17).

8. « La *borrachera* est un arbre de taille moyenne [...]. Sa graine, broyée et prise sous forme de boisson, enivre tellement que, aussitôt, celui qui l'a bue est comme mort » (Vargas [1599], in Girault, 1984 : 387).

9. Les Llacuash (Lamas, Pérou) connaissent deux *Brugmansia* : le *floripondio blanco*, une plante ornementale ; le *tomapende*, aux usages médicaux et chamaniques.

10. D'un usage commun au Pérou ; je n'en connais pas l'origine.
11. Dans la région d'Iquitos (Vásquez, 1992) ; ou *marikau* (au Brésil), terme que P. Reinburg (1921) rapproche du jivaro *maikoa* (cf. ci-après).
12. À Ayabaca et Huancabamba (Friedberg, 1963 ; De Feo, 2003).
13. Mais aussi *quando*, *guándug* ou *wandug* (Muñoz Bernard, 1999). Écrit *huatuni* chez Polo de Ondegardo (1916 [1571]). Juan de Velasco (1789 : 51) écrit : « Huantuc, muy semejante al floripondio : flor roja de mal olor y virtud muy diferente, porque es formidable narcótico, del cual usaban los indios para fingir visiones (qui ressemble beaucoup au floripondio : fleur rouge de mauvaise odeur et aux propriétés très différentes, parce que c'est un formidable narcotique, dont se servaient les Indiens pour feindre l'expérience visionnaire [ma traduction]). »
14. Sur la route menant de Huancabamba au « pays aguaruna » (Friedberg, 1963 : 348).
15. Le premier est employé par les locuteurs quechuas du fleuve Pastaza (Pérou) ; le second par ceux des Basses Terres équatoriennes (Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca, com. pers.).
16. Pour I. Gareis (1994), ces descriptions, comme celles du *kamasqa* des chroniques, s'inspirent précisément de la sorcière européenne présente dans le *Malleus Maleficarum* (1487).
17. Felipe Guamán Poma de Ayala (1614) traduit *guandos* par *comitiva*, « cortège » accompagnant l'Inca (cf. note 7).
18. *Kawa* est le nom donné par les Kashinawa (Haut Purus) à *Psychotria viridis* ; ils en inhalent une poudre à l'aide d'une pipe à priser « pour voir » (Deshayes, 2002) ; dans les langues arawak (*kulina*) parlées sur ce même fleuve, *kawa haru* est la coca, *kawi* l'« eau-de-vie » (Rivet & Tastevin, 1938).
19. En langue piaroa (Venezuela), *mari* note aussi bien « the evil spirit » que le chamane ; *maripa* désigne le pouvoir spirituel de ce dernier (Robin Rodd, com. pers.). En Matsigenka, l'affixe *mare-* évoque ces « lignes coudées », ondulantes (*amareaataka*) et sonores, associées aux crépitements des brûlis (*morere*), aux bracelets (*maretsi*), à la robe du serpent *marankyi* et aux Maîtres du tonnerre, de l'éclair et des jaguars (Marenantsite) (Renard-Casevitz, 1982 : 168), comme ce qui est moucheté et scintillant (*mariri*) : les plumes de l'oiseau *marini* ou la robe du jaguar.
20. Ici toute plante aux propriétés psychotropes... ou *tomapende*, « pris par la boisson » ; pareillement le chamane kashinawa (*huni mukaya*) est « pris par l'amer » des plantes, dont l'*ayahuasca* (Deshayes, 2002), et les hommes tukano « suffoqués » (*miriri*) par la femme *yajé* (Reichel-Dolmatoff, 1974).
21. Claudine Friedberg (1963) évoque pour origine le mot *mitk'a-* « glisser, trébucher », appartenant au dialecte quechua parlé dans la vallée de Sibundoy (Colombie), lequel désigne les *Brugmansia*.
22. Les *kene* sont des dessins qui enveloppent le corps, comme un vêtement ou

un halo dont la brillance est fonction de la qualité du lien que la personne établit avec son environnement.

23. De *kuru*, « ver », ou *qura*, « herbe » (syn. *q'achu*, ce dernier désigne précisément les pâturages) ; Cobo [1653] l'appelle « tabac sauvage », in Bouysson-Cassagne (2005) ; également chez Anónimo, [1760], in Girault (1984 : 394). Séchée et réduite en poudre, la racine est prisée pour dégager les fosses nasales (*ibid.*).

24. « Dans les plaines du bas Chancay, la bière qu'ils offrent aux *wak'a* est appelée *yale*, et elle est faite avec des grains de maïs germés mélangés à d'autres mâchés et à de la poudre d'*ishpingo* ; ils la rendent [ainsi] très forte et épaisse, et après l'avoir répandue sur la *wak'a*, les sorciers boivent le reste, ce qui les rend comme fous » (Arriaga [1621], in Eeckhout, 2004 ; ma traduction).

25. Est-ce l'*ishpingo legitimo* mentionné par Claudine Friedberg (1963) ? Cet arbre serait aussi, sans que la démonstration soit convaincante, le fameux *ulluchu* représenté dans l'iconographie mochica (Bussmann & Sharon, 2009) ; dans une même scène reproduite sur plusieurs céramiques, ce dernier semble naître du coït d'une femme et de l'ancêtre, plus précisément d'un homme jouant le rôle de l'ancêtre... « animé » par celui-ci après avoir absorbé, en lavement, un probable liquide psychotrope préparé par des oiseaux (cf. dessins en exergue).

26. Pour donner deux exemples : si González Holguín (1608) traduit *villcana* par *xeringa* (« seringue, clystère »), il évoque également le *villca* dont les graines, semblables à celles d'un lupin (*tarwi* ; *Lupinus* sp.), sont purgatives ; Guamán Poma de Ayala (1614) mentionne de même un *bilca tauri* (*willka tarwi*) dont les graines introduites en lavement le sont pour se purger.

27. Le *villca-cama* (le « médecin, chirurgien » ; De Velasco, 1789) n'est-il pas « animé par le *willka* » ?

28. Ou chamane ; également appelé *embayorokaeri*, celui-ci ajoute les feuilles du *toé* à l'*ayahuasca* (la liane seule ; Junquera, 1989).

29. Les Awajun utilisent les feuilles de *Pothomorphe peltata*, appelée *datsatsam*, pour soigner les inflammations du foie.

30. Marc Lenaerts (2006) donne B. *candida*.

31. *Juanulloa ochracea* est donné pour être un additif de l'*ayahuasca* (sans précision où ; Brack Egg, 1999).

32. Si l'activité psychotrope reste à démontrer, la plante est connue pour son activité sédative et antidépressive (Grenant *et al.*, 2004).

33. La cape donne son parfum particulier à ces cigares artisanaux ; pour les Wayäpi qui lui attribuent une propriété narcotique, la fumée est le chemin qu'empruntent les esprits pour venir assister le chamane (Grenand *et al.*, 2004).

34. De *nugka*, la « terre ». Bien que le mythe présente Nugkui comme un être singulier, la multiplicité de ses manifestations concrètes, avec lesquelles chaque femme traite directement dans l'intimité de son jardin, va dans le sens d'une famille d'esprits.

35. Terme construit à partir du mot *tsuak*, le remède, par opposition au *wawek-jatin*, au sorcier ; le comprimé moderne est appelé *ampi*, un terme quechua.

36. Selon quelques personnes, Bikut aurait également ingéré une décoction d'écorce de *shipitna* (*Himatanthus sucuuba*) pour se préparer à la guerre, cet arbre améliorant l'endurance et la vitesse de déplacement.

37. Selon M. J. Brown (1978), qui a travaillé dans la région du Haut Mayo, sont apparus trois *Brugmansia*, du fémur droit le *shiwag baikua*, du fémur gauche le *tajimat bikut* et de la colonne vertébrale le *muntuk tsuak* (cf. ci-après).

38. Cette troisième origine mythique est commune à nombre de sociétés amazoniennes (Déléage, 2009).

39. Sont signalés dans la littérature botanique comme « hallucinogènes » et utilisés comme tels par les populations jivaro *Cyperus articulatus* et *C. odoratus* (Bennet, 1992).

40. Ou *sugkug*, terme désignant notamment les maladies « naturelles » par opposition à celles qui nécessitent l'intervention d'un chamane : sorcelleries — *tunchi* ou *bitag* (« ce qui est sans bruit ») selon Marcos Tuesta, l'un des derniers grands chamanes de la région, décédé en 2015 — et/ou instabilité de l'identité sociale selon l'interprétation donnée à la précédente.

41. Ou un ancien capable du *mayajamu*, une inspiration longue et prédictive du succès (de l'entreprise) ; si l'ingestion du *tsuak* peut être à l'origine de ce don (Brown, 1984), il l'est aussi de fléchettes magiques (*tsentsak*) qui transforment la personne en sorcier ; pour se prémunir de cet effet indésirable et se débarrasser de celles-ci, il convient d'exposer son corps à la fumée émise par la crémation de piments (*ibid.*).

42. La tige, dure et creuse, possède des nœuds tous les 15 ou 20 cm — ce qui permet de la casser aisément ; après avoir été coupée, elle est chauffée pour en extraire la sève qui provoque des démangeaisons, puis trempée dans de l'eau tiède.

43. Appliquer le jus du *baikua* sur le pénis supprimerait toute excitation sexuelle pendant de longs mois (Brown, 1978).

44. Isabel mentionne l'*ajeg uchi umpuntai*, le gingembre commun, utilisé en lavement chez les enfants, « pour laver leur estomac ». Pareillement, dans la région d'Ayabaca, les *curanderos* appellent *arranque* une eau additionnée de maïs blanc, citron, sucre et miel (De Feo, 2004), voire des pétales de roses blanches (De Feo, 2003), utilisée pour « couper ».

45. Bâton de deux mètres en bois cacaoyer (*bakau*, *Theobroma cacao*) ou de *shuvia* (*Pourouma bicolor*). L'alternance des zones claires et foncées qui le caractérise est réalisée par la technique du négatif ou enfumage.

46. Ou *enemagbau* (du point de vue d'Ajutap) : s'exprimer avec vigueur en frappant le sol de son pied et en brandissant sa lance (pour animer les siens), par mimétisme de la manière dont Ajutap transmet le « pouvoir ».

PLANTES MENTIONNÉES

- Acanthaceae
Fittonia albivenis (Lindl. ex Veitch) Brummitt
Teliostachya lanceolata var. *crispa* Nees
Justicia pectoralis Jacq. et *J. pectoralis* var. *stenophylla* Leonard
Sanchezia spp., dont *S. thinophila* Leonard
- Amaranthaceae
Alternanthera sp.
Iresine spp., dont *I. herbstii* Hook.
- Apocynaceae
Himatanthus sucuuba (Spruce ex Müll. Arg.) Woodson
- Bombacaceae
Ceiba pentandra (L.) Gaertn.
- Cactaceae
Echinopsis pachanoi (Britton & Rose) Friedrich & G. D. Rowley et *E. peruviana* (Britton & Rose) Friedrich & G. D. Rowley (syn. *Trichocereus peruvianus* Britton & Rose)
- Cyperaceae
Cyperus spp., dont *C. articulatus* L. et *C. odoratus* L.
- Euphorbiaceae
Acalypha sp.
Euphorbia cotinifolia L.
- Ericaceae
Agarista albiflora (B. Fedtsch. & Basil.) Judd
Gaultheria reticulata Kunth
- Fabaceae
Anadenanthera colubrina var. *cebil* (Griseb.) Altschul. et *A. peregrina* (L.) Spig.
Myroxylon balsamum (L.) Harms
Lupinus sp.,
- Geraniaceae
Geranium spp.
- Lamiaceae
Coleus sp.
- Lauraceae
Nectandra sp.
Ocotea sp.
- Lecythidaceae
Couratari multiflora (Sm.) Eyma
- Malpighiaceae
Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) C. V. Morton
- Meliaceae
Guarea macrophylla Vahl
- Myristicaceae
Virola elongata (Benth.) Warb.
- Piperaceae
Piper umbellatum L.
Pothomorphe peltata (L.) Miq.
- Poaceae
Lasiacis maculata (Aubl.) Urb.
- Polemoniaceae
Cantua sp.
- Rubiaceae
Psychotria viridis Ruiz & Pav.
- Rutaceae
Ruta graveolens L.
- Solanaceae
Brugmansia arborea (L.) Lagerh., *B. aurea* Lagerh., *B. suaveolens* (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Bercht. & J. Presl, *B. candida* Pers. (et/ou *B. x candida* Pers), *B. cornigera* (Hook.) Lagerh., *B. x insignis* (Barb. Rodr.) Lockwood ex R. E. Schult. et *B. sanguinea* (Ruiz & Pav.) D. Don (syn. *B. bicolor* Pers.)
Capsicum spp.
Datura innoxia Mill. et *D. stramonium* L.
Juanulloa parasitica Ruiz & Pav. et *J. ochracea* Cuatrec.
Methysticodendron amesianum R. E. Schult.
Nicotiana tabacum L.
- Sterculiaceae
Theobroma cacao L.
- Urticaceae
Pourouma bicolor Mart.
- Zingiberaceae
Zingiber sp.

BIBLIOGRAPHIE

ACOSTA José de, 1590, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla [en ligne, <http://bibdigital.rjb.csic.es/ing/FichaLibro.php?Libro=4581>].

ALTSCHUL Siri von Reis, 1967, « Vilca and its use », in Efron *et al.*, *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, Actes du symposium, San Francisco, 28-30 janvier 1967.

ANÓNIMO, 1760, *Naturaleza, Calidades y Grados de Arboles, Plantas, Flores, Animales y otras cosas Exquisitas y Varas del Nuevo Orbe del Perú*, manuscrit, Paris.

ARMIJOS C., I. COTA & S. GONZÁLEZ, 2014, « Traditional medicine applied by the Saraguro yachakkuna, A preliminary approach to the use of sacred and psychoactive plant species in the southern region of Ecuador », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 10, 26.

BAKER M., D. NEILL *et al.*, 1987, *Plant resources of Amazonian Ecuador, Second Annual Report*, Missouri & New York Botanical Garden, Dirección Nacional Forestal, Quito.

BAUD Sébastien, 2011a, *Faire parler les montagnes, Initiation chamannique dans les Andes Péruviennes*, Paris, Armand Colin.

— 2011b, « Du cadavre à la plante psychotrope, Analyse de deux modes d'acquisition d'une "vision-pouvoir" au sein de la société awajún », *Frontières*, 21, 2 : 33-37.

BENNETT BRADLEY C., 1990, *Useful plants of Amazonian Ecuador, Fifth progress report*, avril 1990-octobre 1990, New York Botanical Garden.

— 1992, « Hallucinogenic plants of the Shuar and related indigenous groups in Amazonian Ecuador and Peru », *Brittonia*, 44 : 483-493.

BRACK EGG Antonio, 1999, *Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú*, Cuzco, CBC, PNUD.

BROWN Michael F., 1978, « From the Hero's Bones, Three Aguaruna Hallucinogens and their Uses », in Ford ed., *The Nature and Status of Ethnobotany*, Museum of Anthropology, University of Michigan, 67 : 118-136.

— 1984, *Una paz incierta, Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.

BUSSMANN R. W. & D. SHARON, 2009, « Naming a phantom — the quest to find the identity of Ulluchu, an unidentified ceremonial plant of the Moche culture in Northern Peru », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5, 8.

BUSSMANN R. W., D. SHARON *et al.*, 2008, « Antibacterial activity of northern-peruvian medicinal plants », *Arnaldoa*, 15, 1 : 127-148.

CABIESES FERNANDO, 1987, « Las plantas mágicas del Perú primigenio », *Revista de Neuro-psiquiatría*, 50 : 24-35.

CALIFANO M. & A. Fernández DISTEL, 1982, « The Use of a Hallucinogenic Plant among the Mashco (Southwestern Amazonia, Peru) », *Zeitschrift für Ethnologie*, 107 : 129-143.

CALIFANO M. & J. A. GONZALO, 2004, « La configuración del daño entre los Harakmbet (Perú) », *Archivos Departamento de Antropología Cultural*, II, 2 : 85-110.

CERÓN C. & C. MONTALVO, 2002, « Etnobotánica de la comunidad Alao, zona de influencia del Parque Nacional Sangay », *Cinchonia*, 3 : 55-63.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 1982, « “Les plantes-qui-font-voir”, Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du nord-est péruvien », *L’Ethnographie*, 78, 124 : 55-84.

COBO Bernabé, 1964 [1653], *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

DAVIS E. Wade, 1983, « Sacred plants of the san pedro cult », *Botanical Museum Leaflets*, 29, 4 : 367-386.

DE FEO Vincenzo, 2003, « Ethnomedical field study in northern Peruvian Andes with particular reference to divination practices », *Journal of Ethnopharmacology*, 85 : 243-256.

— 2004, « The ritual use of Brugmansia species in traditional Andean medicine in northern Peru », *Economic Botany*, 58 : 221-229.

DÉLÉAGE Pierre, 2009, *Le Chant de l’anaconda, L’apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua*, Nanterre, Société d’ethnologie.

DESCOLA Philippe, 1986, *La Nature domestique, Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l’homme.

— 1993, *Les Lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazone*, Paris, Plon.

DESHAYES Patrick, 2002, « L’ayawaska n’est pas un hallucinogène », *Psychotropes*, 1, 8 : 65-78.

ECKHOUT Peter, 2004, « Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac », *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 33, 1 : 1-54.

FRANQUEMONT C., T. PLOWMAN *et al.*, 1990, « The Ethnobotany of Chinchero, an Andean Community in Southern Peru », *Fieldiana Botany*, 24.

FRIEDBERG Claudine, 1963, « Mission au Pérou : mai 1961-mars 1962 », *Journal d’agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 10, 1-4 : 33-52, 5-7 : 245-258 et 8-9 : 344-386.

GAREIS Iris, 1994, « “Hexen” und “Hexer” im alten Peru, Trugbild und Wirklichkeit in den historischen Quellen », *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 4 : 265-291.

GERIQUE ZIPFEL Andrés, 2010, *Biodiversity as a resource, Plant use and land use*

among the Shuar, Saraguros, and Mestizos in tropical rainforest areas of southern Ecuador, PhD thesis, University of Erlangen-Nuremberg.

GIRAULT Louis, 1984, *Kallawaya, Guérisseurs itinérants des Andes*, Paris, ORSTOM.

GONZALEZ HOLGUN Diego, 1989 [1608], *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*, Lima, U.N.M.S.M.

GRENAND P., C. MORETTI *et al.*, 2004, *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*, Paris, IRD Editions.

GUAMÁN POMA DE AYALA Felipe, 1980 (1614), *Nueva coronita y buen gobierno*, México, Siglo Veintiuno Editores.

GUTIERREZ CHOQUEVILCA Andrea-Luz, 2011, « Sisywaytiii tarawaytiii : sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des Américanistes*, 97, 1 : 179-221.

HARCOURT Raoul d', 1939, *La Médecine dans l'Ancien Pérou*, Paris, Librairie Maloine.

HARNER Michael J., 2006 [1972], *Les Jivaros, Hommes des cascades sacrées*, Paris, Payot.

JERNIGAN Kevin A., 2009, « Barking up the same tree : a comparison of ethnomedicine and canine ethnoveterinary medicine among the Aguaruna », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5, 33.

JUNQUERA Carlos, 1989, « Alucinógenos y chamanismo en la tribu Harakmbet », *Revista española de antropología americana*, XIX : 207-227.

LA CONDAMINE Charles-Marie de, 1778, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale : depuis la côte la mer du sud, jusqu'aux côtes du Brésil & de la Guyane* [en ligne, <https://archive.org/details/relationabrg00laco>].

LENAERTS Marc, 2004, *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie, Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*, Paris, L'Harmattan.

— 2006, « Substances, relationships and the omnipresence of the body : an overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia) », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2, 49.

MULVANY Eleonora, 1984, « Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín », *Revista Chungará*, 12 : 57-80.

MUÑOZ BERNAND Carmen, 1999, *Enfermedad, Daño e Ideología, Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*, Quito, Abya-Yala.

NENCINI Cristina *et al.*, 2006, « Affinity of Iresine herbstii and *Brugmansia arborea* extracts on different cerebral receptors », *Journal of Ethnopharmacology*, 105, 3 : 352-357.

POLO DE ONDEGARDO Juan, 1916 [1571], *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*, Lima, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Peru.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1974, « Le contexte culturel du *yagé* (*Banisteriopsis caapi*) », in Furst ed., *La Chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil : 56-92.

REINBURG P., 1921, « Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du nord-ouest de l'Amazonie : l'ayahuasca, le yajé, le huánto, Etude comparative toxicologique d'une expérience personnelle », *Journal de la Société des Américanistes*, 13, 1 et 2 : 25-54 et 197-216.

RIVET Paul & Constant TASTEVIN, 1938, « Les langues arawak du Purús et du Jurúá (groupe arauá) », *Journal de la Société des Américanistes*, 30, 1.

RIVIER Laurent & Jan-Erik LINDGREN, 1972, « "*Ayahuasca*", the South American hallucinogenic drink, An ethnobotanical and chemical investigation », *Economic Botany*, 26, 2 : 101-129.

ROBIN Valérie, 1997, « El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un cura y una osa », *Bulletin de l'IFEA*, 26, 3 : 369-420.

SALAZAR-SOLER Carmen, 1989, « Ivresses et visions des Indiens des Andes, Les Jésuites et les enivremments des Indiens de vice-royaume du Pérou (XVI^e-XVII^e siècle) », *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 101, 2 : 817-838.

SCHULTES Richard Evans, 1976, *Hallucinogenic plants*, New York Western Publishing Company.

SCHULTES Richard Evans & Robert F. RAFFAUF, 1990, *The Healing Forest, Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*, Portland, Dioscorides Press.

SHARON Douglas, 1974, « Le cactus san pedro dans la médecine populaire péruvienne », in Furst ed., *La Chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques, op. cit.* : 93-121.

SHEPARD Glenn H., 2005, « Venenos divinos : plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru », in Caiuby Labate e Lucia Goulart eds, *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado de letras : 187-217.

STEWART Julian H. & Alfred MÉTRAUX, 1946, « Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña », *Handbook of South American Indians*, 3 : 535-656.

TANQUES P., 1994, *Bikut*, Lima, Centro de Ingeniera Sanitaria, Control del medio Ambiente y Salud Publica.

TOURNON Jacques *et al.*, 1986, « Plantas y árboles medicinales de los Conibo del Alto Ucayali : concepciones nativas y botánicas », *Revista Forestal del Perú*, 13, 2 : 1-31.

TSCHUDI J. J. von, 1854, *Travels in Peru, on the Coast, in the Sierra, Across the Cordilleras and the Andes, into the Primeval Forests*, New York, A. S. Barnes & co [en ligne, <http://www.gutenberg.org/files/26745/26745.txt>].

VARGAS Machuca Bernardo de, 1892 [1599], *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid [en ligne <https://archive.org/details/miliciaydescripc01varg>].

VÁSQUEZ Rodolfo, 1992, « Sistemática de las plantas medicinales, de uso frecuente en el área de Iquitos », *Folia Amazónica*, 4 : 61-76.

VÁSQUEZ de Espinosa Antonio, 1948 [1628], *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Washington, Smithsonian Institution [en ligne, <https://archive.org/details/smithsonianmisc1081948smit>].

VELASCO Juan de, 1946 [1789], *Historia del Reino de Quito en la America Meridional, Tomo 1 y parte que contiene la historia natural*, Quito, El Comercio.

VICKERS William T. & Timothy PLOWMAN, 1984, *Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador*, Chicago, Field Museum of Natural History.