

---

# Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou)

Françoise Morin *Université Lyon 2, France*

---

**Résumé :** Bien que les Shipibo-Konibo d'Amazonie péruvienne aient subi le prosélytisme des religions chrétiennes pendant près de quatre siècles, leurs pratiques chamaniques ont toujours persisté, parfois de façon souterraine. Comme le souligne Thomas DuBois (2009:233) « The persistence of shamans and shamanic traditions within communities experiencing concerted missionization is a sign of the power and resilience of shamanic belief systems in general ». Quels impacts ont eu les différentes religions chrétiennes sur les pratiques chamaniques shipibo-konibo ? quelles transformations et quelles adaptations ce phénomène de résilience a-t-il entraîné ?

**Mots-clés :** Amazonie péruvienne, chamanisme, christianisation, résilience, femme chamane, flexibilité.

**Abstract:** Although the Shipibo-Konibo of the Peruvian Amazonia have been subjected to the proselytism of Christian religions for close to four centuries, their shamanic practices have endured, sometimes in an underground manner. As Thomas DuBois (2009:233) emphasizes, "the persistence of shamans and shamanic traditions within communities experiencing concerted missionization is a sign of the power and resilience of shamanic belief systems in general." What impact have the different Christian religions had on the shamanic practices of the Shipibo-Konibo? And what kinds of transformations and adaptations have been brought about by this process of resilience?

**Keywords:** Shipibo-Konibo, Peruvian Amazonia, shamanism, Christianization, resilience, women shaman, flexibility.

---

Bien que les Shipibo-Konibo d'Amazonie péruvienne aient subi le prosélytisme de missionnaires catholiques et protestants pendant près de quatre siècles, leurs pratiques chamaniques ont persisté. Comme Thomas DuBois le remarque avec pertinence « The persistence of shamans and shamanic traditions within communities experiencing concerted missionization is a sign of the power and resilience of shamanic belief systems in general » (2009:233). Pour comprendre l'importance des pratiques chamaniques actuelles et leur résilience sur la longue durée, il faut d'abord tenir compte des actions entreprises par les différentes confessions chrétiennes pour convertir les Shipibo-Konibo de la vallée de l'Ucayali depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. La lecture des récits missionnaires permet de connaître les représentations négatives que ces religieux avaient du chamane et de ses pratiques, ainsi que leurs interactions avec ces hommes qu'ils considéraient comme des « sorciers ». À travers ces archives, on peut lire en filigrane comment le chamanisme était pratiqué à cette époque et par qui. Dans les années 1960-1990, plusieurs séjours dans différentes communautés shipibo-konibo de la vallée de l'Ucayali m'ont permis d'observer les stratégies des missionnaires linguistes de l'Instituto Linguístico de Verano, ayant d'ailleurs les mêmes représentations négatives sur le chamanisme que les Jésuites et les Franciscains. En voulant former une nouvelle élite d'instituteurs bilingues, ils cherchaient à transformer l'organisation sociale et politique des communautés shipibo-konibo et à éradiquer les chamanes.

Dans un second temps, je m'intéresse dans cet article à la situation actuelle qui se caractérise par une montée en puissance des pratiques chamaniques. À partir de témoignages de différents types de chamanes shipibo-konibo existant aujourd'hui, je montrerai comment les uns et les autres ont acquis leurs pouvoirs chamaniques, quelles sont leurs particularités et leurs pratiques. Cet état des lieux permettra de mesurer la résilience du chamanisme shipibo-konibo et d'indiquer

son évolution dans une société touchée par la modernité et la mondialisation.

Depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle, on assiste en effet à une mondialisation des pratiques chamaniques. Avec le développement des communications par internet et la circulation de certains chamanes shipibo-konibo entre les Amériques et l'Europe, ce chamanisme a acquis une dimension internationale. C'est l'objet de la troisième partie de cet article. Pour répondre à la demande d'Occidentaux en mal de mysticisme, des centres chamaniques ont été créés par certains chamanes dans des environnements naturels, proches d'Iquitos et Pucallpa, deux centres urbains de la vallée de l'Ucayali. C'est dans ce contexte qu'un nouveau chamanisme à base d'*ayahuasca* se développe et contribue à l'internationalisation du chamanisme shipibo-konibo. À partir de données recueillies auprès de chamanes participant au développement de ce chamanisme *ayahuasquero*, je m'interroge sur les conséquences de cette nouvelle orientation des pratiques chamaniques shipibo-konibo.

### Action missionnaire et résilience chamanique

Des explorateurs espagnols en quête de l'El Dorado s'aventurèrent dès 1557 sur l'Ucayali et découvrirent le territoire des Pariaches. C'était en réalité des Konibo dont le premier contact avec des Occidentaux fut bref et sans conséquence. Un siècle plus tard, ces autochtones virent arriver d'autres étrangers. C'était des missionnaires Jésuites et Franciscains, chargés par le Vice-Roi du Pérou, Pedro Alvarez de Toledo, d'explorer les territoires de l'Orient et d'évangéliser les « Infidèles » qui y vivaient. Parmi eux, les Konibo qui, avec les Shipibo et les Shetebo<sup>1</sup>, formaient ensemble le groupe des Pano riverains. Leur mainmise sur les plaines alluvionnaires de l'Ucayali, le plus riche écosystème de la Haute Amazonie, et la pratique de raids guerriers pour se procurer femmes et esclaves, avaient permis à ces Pano riverains, avant l'arrivée des Espagnols, de s'imposer peu à peu sur ce grand axe de communication régionale qu'est l'Ucayali, tout en refoulant ou en réduisant les autres Pano. Ils partageaient une langue commune, un ancien système clanique (Morin 1998:342) et, comme d'autres groupes d'Amazonie occidentale, pratiquaient le chamanisme.

Pour pacifier ces Pano, les Jésuites et les Franciscains rencontrèrent de nombreux obstacles. Ils eurent pour stratégie de les sédentariser et de les attirer dans des « réductions » en leur distribuant des outils de métal. Cette stratégie, développée en particulier par les Jésuites, remporta un certain succès à Santiago de La Laguna, au nord de l'Ucayali. Bien que leur territoire en fut très

éloigné, les Konibo s'y rendaient avec leurs esclaves. Habités à faire des raids auprès des Amahuaca et des Remo pour capturer hommes, femmes et enfants pour leur usage interne (Santos-Granero 2009:24), les Konibo se servaient de ce butin comme monnaie d'échange contre des haches et des machettes. Les Jésuites acceptaient cet échange parce qu'en libérant ces esclaves, ils en faisaient des catéchistes. Ils voulaient aussi s'allier les Konibo pour leur installation future dans le Haut Ucayali où ces derniers jouaient déjà les intermédiaires grâce à ce riche butin de métal. Mais cette politique de séduction eut ses limites lorsque Jésuites et Franciscains voulurent imposer leurs normes religieuses et transformer leurs coutumes. Des rébellions successives chassèrent une première fois ces missionnaires à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, puis les Franciscains revinrent jusqu'à la suppression des ordres religieux par Simon Bolivar en 1821. Réhabilités 15 ans plus tard, les Franciscains rétablirent quelques bases missionnaires sur l'Ucayali assorties d'écoles.

Dans quelle mesure cette présence missionnaire ayant pour but la pacification et la conversion des « Sauvages » eut-elle un impact sur leurs pratiques chamaniques et comment les « soldats du Christ » percevaient-ils les chamanes ? Les récits des missionnaires les décrivent comme une incarnation du diable. Ils nient l'effet thérapeutique de leurs traitements des malades et ne cessent de les critiquer en dénonçant leurs supercheries. Pour l'historiographe des Missions Jésuites, Chantre y Herrera (1901:77-83), le chamane est un sorcier qui est aussi devin et guérisseur. L'auteur précise que ce sorcier prend de l'*ayahuasca*, qu'il qualifie de « breuvage infernal » pouvant occasionner des troubles dans le jugement et des pertes de raison. Lorsqu'il s'intéresse à l'art du guérisseur aspirant le mal du corps du patient, il estime qu'il y a supercherie. Il pense qu'il a placé préalablement dans sa bouche des petites pierres ou des arêtes de poisson qu'il fait ensuite mine d'extraire du corps du malade. Chantre y Herrera (1738-1801) s'inspira pour écrire cette histoire du rapport de Franz Xavier Veigl (1768), dernier Supérieur de la Mission de Maynas, responsable de l'évangélisation des tribus de l'Ucayali, et donc des Shipibo-Konibo. Son rapport mentionne que : « Parmi les plantes nocives on trouve l'ayac-huasca, qui est une liane [...]. Elle sert à mystifier et à ensorceler [...]. Les indiens boivent constamment une préparation de son jus et perdent en quelques instants leurs esprits » (cité par Tournon 2002:51).

Bernardo Izaguirre (1922:315-16), l'historiographe des Missions Franciscaines, partageait les critiques des Jésuites sur les chamanes. Tout en reconnaissant que « les guérisseurs connaissaient un grand nombre de

plantes médicinales », il pensait que les malades étaient « ensorcelés ». Seul le *mueraya*<sup>2</sup> (*dixit*) pouvait intervenir « en soufflant abondamment des fumées de tabac sur le malade ; il suçait fortement avec la bouche pleine de cette fumée sur la partie endolorie pour extraire la cause du mal et dénoncer l'ensorcellement ». Mais pour Izaguirre, ce *mueraya* était néanmoins « un imposteur ». Il cite un rapport du Père franciscain Fernando Pallarés (1854) précisant le déroulement de ces cérémonies chamaniques :

Les infidèles de l'Ucayali se réunissent de temps en temps dans une maison d'un de leurs chefs, que les uns appellent sorcier et les autres *mueraya*. Ce dernier se place sous une espèce de tente avec une grande pipe de tabac à la main et [...] le *mueraya* commence à parler une langue que les participants ne comprennent pas tandis qu'une autre voix lui répond [...] puis il commence des sortes de litanies auxquelles répondent les participants.

Ce missionnaire franciscain précise qu'on craint beaucoup ce type de sorcier parce qu'il peut introduire dans le corps d'une personne des petits morceaux de bois semblables à de petits clous. Pour le guérir, le *mueraya* introduit en cachette dans sa bouche des petits clous et commence à sucer la partie malade, tout en faisant sortir avec la pointe de sa langue quelques-uns de ces clous et les exhibe aux yeux de tous. Pallarés critique cette imposture, tout en admettant que ce subterfuge puisse marcher quand la maladie est purement imaginaire, ce qui arrive, selon lui, très souvent (cité par Izaguirre 1926:475-76).

Le rapport de Fernando Pallarés nous montre que les pratiques chamaniques perduraient après deux siècles de présence missionnaire (1641-1854) et que les chamanes occupaient toujours une place importante dans la société shipibo-konibo. Ces descriptions sont certes critiques, mais il faut se rappeler que le chamane considérait le missionnaire comme un dangereux rival et redoutait sa concurrence. Ainsi, il arrivait que les chamanes konibo fassent courir le bruit que « ceux qui fréquentaient l'église s'exposaient à être ensorcelés » (Métraux 1952: 108-109). C'est sans doute pour cela qu'ils craignaient le baptême en lui attribuant un pouvoir maléfique. Pendant longtemps les missionnaires durent le réserver aux seuls agonisants et aux très jeunes enfants. Mais par la suite, ce rite fut perçu par les indigènes comme une opération bénéfique. Persuadés que l'eau bénite pouvait les guérir, ils cherchaient à se faire baptiser chaque fois qu'ils étaient malades.

Ces descriptions nous apprennent que le chamane, appelé *mueraya*, cumule plusieurs rôles. Il est devin,

sorcier et guérisseur. Il chante dans des langues étrangères, connaît les plantes médicinales, pratique les techniques de succion, fume du tabac et prend de l'*ayahwasca*. Rappelons que Peter Gow (1994) a émis l'hypothèse que l'usage de cet hallucinogène était relativement récent dans la vallée de l'Ucayali. Selon lui, il se serait développé dans le contexte des « réductions » jésuites et franciscaines qui réunissaient plusieurs milliers d'Amérindiens, en particulier ceux qui avaient souffert des épidémies et qui restaient très perturbés par ce traumatisme. L'éclosion de ce chamanisme à base d'*ayahwasca* dans ce contexte missionnaire expliquerait, selon Peter Gow, plusieurs de ses particularités. Il pense, en effet, que la session chamanique avec prise d'*ayahwasca* parodie la messe catholique. Il cite comme exemple la façon dont le chamane souffle de la fumée de tabac sur chaque tasse d'*ayahwasca* avant de l'offrir aux participants et la croyance que la décoction d'*ayahwasca* représente le corps d'un esprit très puissant de la forêt. Peter Gow reconnaît toutefois que cette similarité entre les deux rituels ne lui a jamais été mentionnée par un informateur autochtone et que son analyse est quelque peu spéculative, car elle manque de solides données pour l'argumenter.

Les récits des missionnaires cités plus haut apportent peu d'éléments qui pourraient valider l'hypothèse de Peter Gow. L'usage de l'*ayahwasca* est certes mentionné par le Jésuite Franz Xavier Veigl, mais rien ne permet de dire qu'il résulte d'observations faites dans la « réduction » de Santiago de La Laguna. Ce Jésuite était en charge de la conversion des tribus de l'Ucayali et, à ce titre, il devait visiter, voire séjourner dans différentes localités situées le long de ce fleuve. Il aurait donc pu observer l'usage de l'hallucinogène dans un village comme San Francisco Javier de los Conibo, bien connu d'un de ses prédécesseurs, le Père Heinrich Richter, qui y séjourna à plusieurs reprises entre 1686 et 1695. Cette dernière hypothèse invaliderait celle de Peter Gow en montrant que le chamanisme à base d'*ayahwasca* ne se serait pas développé dans et à partir des « réductions » jésuites et franciscaines, mais qu'il était pratiqué depuis longtemps par les Pano riverains. Luis Edouardo Luna (2011) nous rappelle d'ailleurs que cet hallucinogène faisait partie d'un commerce très ancien entre les Andes et l'Amazonie, bien avant l'arrivée des missionnaires.

Ce qui me semble plus intéressant dans ces récits, c'est la représentation qu'ont les missionnaires du *mueraya*. Ils nous présentent ce personnage de façon réductrice et discriminatoire en utilisant le terme de « sorcier », catégorie négative qui trahit leurs préjugés. Convertir étant leur objectif prioritaire, les missionnaires avaient

tendance à dénigrer les *mueraya* et ne cherchaient pas à comprendre leurs pratiques chamaniques. Ils semblent ignorer aussi l'existence d'autres intermédiaires religieux autochtones comme l'*onanya* et le *yobé*. En effet, leurs descriptions évoquées plus haut ne reflètent pas la hiérarchie chamannique relevée par les anthropologues chez les Shipibo-Konibo (Gebhart-Sayer 1987; Illius 1987; Cárdenas Timoteo 1989; Morin 1998; Leclerc 2003; Colpron 2004) et dont je présenterai plus loin des exemples contemporains.

Si cette action missionnaire dans l'Ucayali échoua aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles sur le plan religieux, elle facilita, au XIX<sup>e</sup> siècle, l'ouverture de cette région amazonienne au commerce, puis à l'exploitation des ressources naturelles. Celle du caoutchouc (1860-1920), avec sa pratique de l'esclavage et les violences du système mis en place, causa de grands bouleversements dans les sociétés amérindiennes. Pour Peter Gow (1994), c'est dans ce contexte que l'usage rituel de l'*ayahwasca* se serait diffusé dans toute la région de l'Ucayali via les « Indiens christianisés » des ex-réductions missionnaires. Devenus des « travailleurs métis » dans la nouvelle hiérarchie sociale imposée par les maîtres de l'industrie du caoutchouc, ils auraient apporté aux « Indiens de la forêt », plus récalcitrants, les rituels chamaniques à base d'*ayahwasca* pour soigner les maux occasionnés par la violence de l'exploitation de cette industrie. Les travaux d'André-Marcel d'Ans (1982) montrent en fait qu'une plus grande complexité caractérise les interactions entre les différents protagonistes de l'exploitation du caoutchouc dans la vallée de l'Ucayali. En effet, la pratique traditionnelle des Shipibo-Konibo pour capturer des esclaves fut « récupérée, recyclée (par les exploitants du caoutchouc) et changea fondamentalement de sens » (d'Ans 1982: 163). Ces « chasses à l'Indien » ou *correrias*, décrites par le voyageur français Olivier Ordinaire (1887), étaient conduites par les Shipibo-Konibo à la demande des caoutchoutiers. C'est ainsi qu'en acceptant d'être des pourvoyeurs d'Indiens, de nombreux Shipibo-Konibo évitèrent eux-mêmes la servitude et n'entrent pas dans la catégorie des « Indiens christianisés », tel que Peter Gow l'entend. Cela rend plus complexe la hiérarchie sociale qu'il a dépeinte. Leur rôle dans les *correrias* affaiblit son hypothèse sur le développement du chamanisme à base d'*ayahwasca* dans la vallée de l'Ucayali.

Dans les années 1940, l'État péruvien se préoccupa d'intégrer l'espace amazonien à la sphère nationale en développant notamment des moyens de communication et en faisant la promotion de son développement économique (Barclay 1991:55). Ceci favorisa la venue de milliers de métis, originaires de la côte et des Andes, qui recherchaient des « terres vierges » pour s'installer.

Les populations amérindiennes devinrent minoritaires et ne disposant d'aucun titre officiel de propriété, elles furent les victimes des nouveaux colons qui envahirent leurs territoires et imposèrent leur loi. L'État péruvien chercha alors à intégrer les Amérindiens dans la société nationale. Mais ces populations parlaient un grand nombre de langues, différentes de l'espagnol, la langue nationale, et pratiquaient encore des coutumes considérées comme sauvages et très éloignées des valeurs républicaines. Il fallait donc les éduquer pour en faire des citoyens. C'est dans ce contexte que le gouvernement Prado accueillit avec bienveillance en 1945 la proposition des linguistes américains de l'Université d'Oklahoma de prendre en charge l'éducation bilingue de tous les groupes amérindiens d'Amazonie péruvienne. En réalité, ces linguistes faisaient partie des Wycliffe Bible Translators (WBT), une des plus grandes entreprises missionnaires nord-américaines qui avait pour but d'évangéliser le monde. Ils représentaient le « protestantisme évangéliste » avec une double identité (Aubrée 1991:446; Stoll 1981:29) qu'ils instrumentalisaient selon leurs interlocuteurs.

Après avoir élaboré les outils pédagogiques pour une éducation bilingue (langue nationale / langue autochtone), ces missionnaires linguistes créèrent un Centre de Formation pour des Maîtres Bilingues dans leur base à Yarinacocha près de Pucallpa, la capitale régionale. Chaque année, des autochtones sélectionnés par les linguistes dans les populations dont ils étudiaient les langues venaient se former avant de repartir dans leurs groupes où ils devaient non seulement alphabétiser les jeunes, mais aussi prôner une morale chrétienne et répandre la parole de Dieu. Les missionnaires linguistes comptaient ainsi sur leurs recrues pour introduire de nouvelles valeurs, faire progresser la société, développer de nouvelles pratiques religieuses et commenter le Nouveau Testament traduit dans 41 de ces langues amérindiennes. La nomination des maîtres bilingues dépendait en réalité de leur conversion à l'évangélisme. Les Shipibo-Konibo furent les premiers affectés par cette nouvelle politique missionnaire puisque la base de Yarinacocha se trouvait au centre de leur territoire. Leur nouvelle appartenance religieuse s'accompagnait d'une série d'interdits comme la bière de manioc, le tabac, l'adultère, la polygamie et la participation à des sessions chamaniques. Les linguistes évangélistes s'étaient rendu compte que le chamanisme constituait en quelque sorte le « noyau dur » de la culture shipibo-konibo et qu'il fallait le détruire (Stoll 1985:197) pour faire triompher la parole biblique. Ils critiquaient ouvertement les chamanes qui n'étaient que des incarnations de Satan, des sorciers et des charlatans. Pour éviter les insultes et les critiques,

les chamanes préféraient souvent vivre en dehors des villages et y revenir la nuit pour soigner les malades ou veiller les morts, comme je l'ai observé lors de mon séjour en 1966 à Utucuru, village konibo dans le Haut Ucayali.

Pour concurrencer l'autorité des chamanes, les missionnaires linguistes eurent pour stratégie de former, avec les maîtres bilingues, une nouvelle élite avec d'autres valeurs et d'autres critères que ceux sur lesquels se fondait jusqu'alors l'autorité. Leur connaissance de la vie urbaine et du monde métis comme leur maîtrise de la lecture et de l'écriture leur conféraient un grand prestige. Le fait de recevoir un salaire leur permettait d'acquérir des biens de consommation que beaucoup convoitaient. Ayant appris pendant leur formation à juger leurs traditions et leurs coutumes comme obsolètes, ils s'employaient à faire respecter les lois péruviennes et devenaient des agents de l'intégration à la société nationale.

Pour mieux façonner les instituteurs bilingues shipibo-konibo et en faire de nouveaux leaders, les missionnaires linguistes les incitèrent à ne plus respecter les règles de la matri-uxorilocalité qui imposait aux hommes de vivre près de leurs beaux-parents. Pour se conformer au message biblique qui prescrit à l'homme d'être le chef de la famille, les missionnaires s'employèrent à disperser au maximum les instituteurs shipibo-konibo dans les divers villages le long de l'Ucayali, loin de leur communauté d'origine. Ils voulaient ainsi rompre les solidarités traditionnelles et transformer la structure familiale qui représentait un frein à leur action missionnaire.

En 1966, alors que les linguistes célébraient le vingtième anniversaire de leur implantation en Amazonie péruvienne, une crise traversa la société shipibo-konibo qui traduisait le malaise de ses diverses composantes face aux pressions missionnaires. Les femmes des instituteurs, qui avaient réussi à préserver jusqu'ici tout un savoir-faire traditionnel, refusaient de quitter leur famille pour adopter une résidence néolocale comme les linguistes l'imposaient à leurs maris. Certaines prenaient des plantes contraceptives pour ne plus avoir d'enfant, d'autres refusaient de remplir leurs tâches quotidiennes.

Les chamanes ayant généralement plusieurs femmes refusaient les nouvelles règles de morale dictées par les missionnaires qui considéraient la polygamie comme un « péché ». Bien que les cures chamaniques et les chamanes fussent critiqués par les missionnaires, le pouvoir que détenaient le *méraya* et l'*onanya* comme intermédiaires entre les esprits et les hommes avait encore, chez les Shipibo-Konibo, une très grande valeur. Si certains rites avaient disparu comme la déformation

crânienne à la naissance, l'excision des jeunes filles pubères (interdit par l'État en 1947) et les combats au *huishate* des hommes (Morin et Saladin d'Anglure 2007), la crainte des mauvais esprits n'avait pas pour autant disparu et les chamanes étaient les seuls qui pouvaient gérer ces problèmes.

Ces conflits sociaux annonçaient aussi les mobilisations politiques des Shipibo-Konibo des années 1970-1980 où certains chamanes eurent leur place. Ces derniers ne se cachèrent plus en forêt et participèrent ouvertement aux débats qui devaient mener à la création d'une organisation ethnique et à la revendication de droits territoriaux et politiques (Morin 1992). Un exemple de cet engagement des chamanes dans la vie politique, c'est celui de Guillermo Arevalo qui, en 1977, participa à la construction du Front de Défense des Communautés Natives (FREDECONA) dont il devint le secrétaire général. On assistait alors à une réaffirmation du chamanisme. Les chamanes shipibo-konibo avaient su faire preuve de résilience, ce qui leur fournit des armes pour renouer avec leurs pratiques et leur pouvoir.

### Des pratiques et du pouvoir chamanique contemporain

L'examen des sources historiques a mis à jour la capacité de résistance séculaire des chamanes shipibo-konibo. Il en ressort néanmoins une image diabolisée et très sommaire des pratiques chamaniques, brossée par les divers missionnaires. Pour connaître la situation contemporaine et mieux comprendre la diversité des praticiens, leur hiérarchie et leurs fonctions, je vais utiliser les données de mes recherches<sup>3</sup> de terrain réalisées entre 1994 et 2012, tout en faisant référence aux autres travaux anthropologiques sur le chamanisme amazonien qui se sont multipliés depuis les années 1980.

Dans les années 1990, parmi les divers types de chamanes existant dans les communautés shipibo-konibo, on compte une dizaine de *mérayas* et une centaine d'*onanya* dont une quinzaine de femmes pour une population d'environ 25 000 individus (Morin 1998:376).

Les *mérayas* sont considérés comme des « chamanes-prêtres » très puissants qui pratiquent l'ascèse, le rêve, la transe et l'union mystique comme l'ont montré les travaux de Bruno Illius (1987:120). D'après les entretiens que nous avons menés avec plusieurs chamanes, le mariage mystique des *mérayas* avec des *chaikoni* leur ouvre la voie de la communication avec l'univers cosmique des esprits. Ils sont des médiateurs entre cet univers cosmique et les Shipibo-Konibo (Saladin d'Anglure et Morin 1998, 2007; Morin et Saladin d'Anglure 2003; Morin 1998). On peut voir là certaines caractéristiques

des *cornesha*, autorités religieuses des Amuesha (Santos-Granero 1991:134).

Pour le chamane shipibo *Kestenbetsa*<sup>4</sup>, le *méraya* a le pouvoir de s'associer avec les esprits supérieurs. Il nous cita l'exemple de trois proches parents comme le *méraya Raivima*, qui était devenu un allié du soleil, chez qui il se rendait par une échelle céleste pour en rapporter du gibier. Un second, le *méraya Kenejisma*, avait des contacts avec l'esprit du feu. Et un troisième avait un lien spécial avec l'esprit de la lune qu'il pouvait faire descendre pour le consulter. Tous avaient contracté des mariages mystiques avec des *chaikoni*. Ce sont des Shipibo-Konibo primordiaux qui, à la fin des temps mythiques, sont restés fidèles à l'Inka. Ils en ont été récompensés par la faculté de se rendre invisibles. Intermédiaires entre les esprits-maîtres des animaux, des plantes, de l'environnement et les humains, les *chaikoni* sont dotés des plus grands pouvoirs chamaniques. Lorsqu'ils deviennent les alliés d'un *méraya*, ils le fournissent en gibier et en poissons et peuvent aussi lui inspirer les motifs que les femmes utilisent pour décorer les céramiques, les vêtements et les habitations (Gebhart-Sayer 1986:191). Le *méraya* peut faire apparaître ses auxiliaires *chaikoni* dans sa moustiquaire afin qu'ils soignent ses patients.

*Kestenbetsa* racontait par exemple comment le *méraya Chanan*, avec qui il était parent du côté maternel, fit appel à ses auxiliaires *chaikoni* pour soigner sa mère :

Le traitement dura trois jours sans qu'il prit de l'*ayahuasca*. *Chanan* disparut de la moustiquaire et les *chaikoni* arrivèrent. De leur corps s'exhalait une agréable odeur parfumée, ils portaient une chemise, des pantalons brodés et des bracelets. C'étaient des hommes vêtus de noir, avec des visages de Shipibo. Ils commencèrent leur traitement, en chantant et en suçant une partie de la nuque de ma mère avec du tabac. Puis ils dirent que la loutre géante du fleuve lui avait fait du mal et qu'ils allaient faire intervenir le jaguar pour qu'il mange cette dernière. Ils attrapèrent la loutre qu'ils mirent dans la moustiquaire. Le jaguar attaqua la loutre. Après l'avoir mordue et tuée, il disparut avec son cadavre et ma mère fut guérie. [Entretien Yarinacocha 1994]

*Chanan* avait donc un lien privilégié avec les *chaikoni*. Ce lien était le fruit d'une initiation assez éprouvante que *Kestenbetsa* nous raconta :

Un jour qu'il pêchait sur le lac Imiria, il rencontra un *chaikoni* qui lui proposa d'être son ami. *Chanan* ayant accepté, le *chaikoni* revint au début de la nuit pour lui dire que son père l'avait choisi pour être *méraya*. *Chanan* accepta et le *chaikoni* lui remit du

*merayati huaste*, une plante avec laquelle il devait se baigner trois fois par jour pendant trois jours. Une fois purifié, deux *chaikonibo*<sup>5</sup> vinrent pour le préparer. Ils jouèrent avec lui en se servant de son corps comme d'un ballon qu'ils se lançaient l'un à l'autre. Cela dura toute la nuit et ils le laissèrent épuisé. Puis après deux jours, ils revinrent et le baignèrent avec une autre plante. *Chanan* se sentit mieux. Les coups lui avaient fait perdre du poids. Puis très tôt le lendemain, alors que *Chanan* rentrait en transe, le jaguar vint, le prit par la nuque en le mordant. Il lui suça le sang afin qu'il perde encore du poids corporel. Il le mit sur son dos et l'emporta. *Chanan* se réveilla dans une grande maison où les femmes ressemblaient à des femmes shipibo, les hommes étaient vêtus de *cushmas*, portaient des couronnes et des bracelets. On lui retira son vêtement et on le baigna dans de l'eau parfumée. Tout en le rhabillant avec un autre vêtement, on lui prescrivit quelques règles pour un an, comme ne pas avoir de relation sexuelle avec sa femme ou avec d'autres femmes, éviter l'alcool et adopter une diète à base de poisson et de banane. S'il respectait cette discipline, il pourrait conserver les forces chamaniques qu'ils lui donnaient. *Chanan* avait l'impression d'être là depuis très peu de temps alors que trois jours s'étaient écoulés depuis son départ. Les *Chaikonibo* l'accompagnèrent sur le chemin du retour en lui demandant de ne rien raconter aux siens. Ils lui remirent une petite flûte dans laquelle il devait souffler pour aller et venir entre sa maison et celle des *chaikonibo*. [Entretien Yarinacocha 1994]

*Chanan* avait une famille *chaikoni* qu'il contactait en chantant pendant sa transe. Son épouse *chaikoni* s'appelait *Roniabe* et leurs deux enfants, *Kestensoi*, le fils et *Wesharama*, la fille.

On remarque, à travers ce récit, l'importance du jeûne et de l'abstinence sexuelle pour devenir *méraya*. Au dire de plusieurs chamanes, leur rigueur contribue à la raréfaction actuelle des *mérayas*. Car cette abstinence sexuelle stricte concerne aussi la conjointe du chamane quand c'est un homme ou l'inverse quand il s'agit d'une chamane. Ainsi *Isconihue*, un *méraya* de Paoyan, avait atteint un haut degré de pouvoir après son mariage avec une *chaikoni*. Elle l'assistait dans ses cures, lui procurait gibier et poisson en abondance, et cela jusqu'au jour où, revenant chez lui, il surprit sa femme au lit avec un de ses cousins. Il tenta de laver cet affront par un duel au *huéshati* (couteau fait d'une lame en bec de toucan), mais la souillure morale était telle que l'épouse *chaikoni* quitta *Isconihue*. Ils avaient eu ensemble deux enfants qui, après le départ de leur mère, devinrent ses esprits auxiliaires et continuèrent à lui apporter assistance. C'est ainsi que *Isconihue* perdit son statut de *méraya* et rétrograda au rang d'*onanya* (Morin et Saladin

d'Anglure 2003). Il apparaît donc que ce statut requiert beaucoup de vigilance et s'avère très instable. Accéder au rang de *méraya* ne signifie pas s'y maintenir sa vie durant. Faute d'avoir respecté les règles édictées par les esprits, plus d'un *méraya* a perdu son rang et sa fonction. À cela s'ajoute l'introduction de la radio et de la télévision dans les communautés shipibo-konibo qui les insèrent dans un monde peu propice à l'ascèse chamanique.

Si les *mérayas* sont devenus rares dans les années 2000, les *onanya* sont eux très présents dans de nombreuses communautés shipibo-konibo. Ils ont le pouvoir de soigner les maladies, principalement celles causées par des esprits ou par les effets de maléfices. C'est lors de transes induites par l'absorption d'hallucinogènes que les *onanya* établissent leur diagnostic et agissent sur les esprits ou sur les sorciers.

L'environnement familial est important dans la détermination de la vocation d'un *onanya*, mais celle-ci peut aussi résulter d'un choix volontaire. Prenons le cas de *Kestenbetsa* qui avait plusieurs *onanya* et *méraya* dans sa parenté et sur plusieurs générations. Très jeune, il manifesta des dons de clairvoyance à la chasse ou à la pêche et de prémonition quant à l'arrivée de visiteurs ; ces dons étaient souvent interprétés comme des signes de prédestination au chamanisme. Mais à sept ans, on l'envoya dans un internat catholique à Puerto Inca et c'est seulement à 24 ans, après des études au Brésil pour devenir infirmier, qu'il décida de devenir chamane et d'assumer ainsi l'héritage familial. Il travaillait alors à l'*Hospital Amazonico* de Yarinacocha, près de Pucallpa, et se rendait compte des limites des thérapies occidentales pour soigner certains malades. Il voulut alors acquérir les connaissances chamaniques qui pourraient l'aider à soigner ses patients. Il commença une formation dans ce sens, mais ne voulut pas dépendre d'un seul maître. Il alla s'instruire auprès de six chamanes, dont plusieurs *mérayas*, chacun ayant un savoir différent, provenant soit de l'esprit du feu, soit de celui de l'eau, de l'espace ou de la terre. Il restait deux à trois mois chez chacun de ces maîtres, mais sans jamais prendre d'*ayahwasca*. Certains d'entre eux étaient des chamanes apparentés à sa famille, d'autres appartenaient à d'autres groupes (Campa, Piro) et l'un d'eux était même métis. *Kestenbetsa* voulait cumuler différents types de savoir pour acquérir plusieurs compétences afin d'accroître son pouvoir pour accéder par degré au plus haut niveau. Après deux ans de formation auprès de ces six chamanes, il s'installa à Paoyan et commença à prendre de l'*ayahwasca*. Il prit peu à peu contact avec des esprits qui le guidèrent et purifièrent son esprit comme son corps. Puis ils lui remirent un vêtement spirituel et tous

les attributs symboliques correspondant à la fonction d'*onanya*. Il commença alors son premier voyage chamanique qui lui permit de rentrer en communication avec des chamanes défunts de sa famille. Puis il effectua un second voyage vers le monde de l'eau où il rencontra les *jene chaikonibo*, les *chaikonibo* subaquatiques, qui lui proposèrent d'avoir des relations plus étroites. Il refusa, car il voulait poursuivre son apprentissage. Pour cela, il s'imposa un jeûne sévère à base de fruits et quitta sa famille pour se retirer dans la forêt pendant quatre mois. Il y rencontra les *chaikonibo* de la forêt qui lui offrirent de devenir leur gendre. Il accepta et épousa leur fille. Avec ce mariage mystique, il avait atteint un niveau qui lui ouvrait la voie pour devenir *méraya*. Il arrivait à pratiquer une forme de lévitation, mais était loin de pouvoir disparaître pour accomplir les voyages chamaniques de son parent, le *méraya Chanan* (cf. *supra*). Il fallait choisir entre une vie ascétique à l'abri des contacts extérieurs et une vie plus exposée au monde environnant. *Kestenbetsa* avait de plus en plus d'engagements dans la société civile et de sollicitations, comme l'offre d'un travail d'inventaire des plantes médicinales de sa région dans le cadre du projet AMETRA (*Aplicación de Medicina Tradicional*) financé par une ONG suédoise, ce qui impliquait de nombreux déplacements. Il se laissa tenter par cette demande et se trouva très vite inséré dans une forme de mondialisation du savoir, aux antipodes d'une vie d'ascète. C'est alors que son épouse *chaikoni* le quitta. Néanmoins, sa réputation ne cessa de grandir comme *onanya* et de nombreux malades shipibo-konibo sollicitèrent ses soins, et même certains médecins de l'*Hospital Amazonico* lui envoyèrent leurs patients. Il eut alors l'idée, en 1997, de formuler un projet de centre de formation au chamanisme pour des shipibo-konibo, déjà scolarisés et manifestant des dons et de l'intérêt pour cette pratique. Comme il avait lui-même reçu une formation d'infirmier et qu'il avait travaillé à l'hôpital, il voulait que ces apprentis chamanes connaissent aussi les bases des approches occidentales de la médecine et de la santé publique (Arevalo 1997). Cela demandait un financement qu'il sollicita auprès de diverses ONG. Il réussit à le construire au début des années 2000, mais ce centre de formation attira aussitôt des Européens en quête de nouvelles expériences spirituelles à partir d'*ayahwasca*. La réussite de son entreprise suscita alors de la jalousie et son centre devint l'objet d'attaques, de violences et de destructions, ce qui conduisit à sa fermeture et à l'exil de *Kestenbetsa* à Iquitos où il créa un autre centre chamanique très ouvert sur une clientèle internationale. Cette nouvelle orientation du chamanisme shipibo-konibo sera traitée dans la troisième partie de cet article.

Les travaux anthropologiques des années 1980 envisageaient le chamanisme shipibo-konibo sur un mode masculin. Comme nos recherches comparatives sur le chamanisme inuit et sibérien (voir note 3) attestaient d'un chamanisme féminin, il fallait enquêter sur cette question chez les Shipibo-Konibo. À partir de 1994, elle fit partie de nos principales préoccupations malgré une certaine réticence de la part des hommes chamanes à aborder ce sujet. Très vite, nous réussîmes néanmoins à rencontrer des femmes chamanes qui avaient suivi des cheminements tout à fait comparables à ceux des hommes interrogés. Je citerai un cas assez exemplaire, celui de *Panshinbeka*, une femme *onanya* âgée d'environ 80 ans. Très jeune, elle aussi avait été en contact dans sa famille, tant maternelle que paternelle, avec de grands *mérayas* qui l'avaient introduite dans leur réseau de parenté avec les *chaikonibo*. Elle raconta ainsi sa formation dans ce contexte chamannique familial :

Quand j'étais toute petite, mon oncle maternel, *Kenejisma*, un puissant *méraya*, m'avait fait prendre un peu d'*ayahuasca* en soufflant dessus et m'avait mis quelques gouttes de « *piña del arbol* » dans les yeux. Dans l'après-midi qui suivit, tout mon corps tremblait. Après mes 12 ans, je commençais une diète chamannique d'une année, sous la houlette de mon oncle. Je ne devais pas manger de piraña, ni de singe, ni de poisson chambira, ni de viande de porc. Il fallait en outre consommer très peu de sel. Puis *Kenejisma* me fit baigner pendant un mois avec une macération de plante aromatique, du *niwe rao*, pour me purifier. C'est alors qu'il me fit accéder à la force et au pouvoir de l'*ayahuasca*. Au cours d'une session chamannique, il me fit boire de l'*ayahuasca* et chanta des *icaros*. Au cours de la transe, je vis des serpents, des boas et des vipères qui m'effrayèrent et je voulus arrêter là ma formation. Mais mon oncle m'encouragea à continuer. J'en repris une seconde fois et fus très heureuse de faire la connaissance, pendant la transe, de mon cousin *chaikoni* *Senen niwe* ainsi que d'autres *chaikonibo*, proches parents de *Kenejisma*. Depuis, ce cousin *chaikoni* vient souvent me donner des forces pendant les sessions chamaniques. Il chante avec une voix très haute et connaît tous les chants des Incas. Il procure aussi de très beaux poissons à ma famille. La rencontre avec *Birinpani*, mon futur conjoint *chaikoni*, eut lieu durant une autre session chamannique, puis en rêve. Nous sommes tombés amoureux l'un de l'autre. Je continue encore aujourd'hui à le retrouver dans mes rêves. Il est près de moi dans la vie normale. Et la nuit dernière, lors de la session chamannique, il est venu se fondre en moi et chanter à travers moi. Avec ce conjoint *chaikoni*, j'ai eu une fille, Virginia. J'ai su que *Birinpani* était son père, car j'ai rêvé qu'on introduisait dans mon vagin une

petite figurine qui allait devenir Virginia. Mon époux *chaikoni* me demanda de ne pas fréquenter d'autres hommes sinon le bébé naîtrait mal formé. [Entretien San Rafaël 2002]

En séjournant dans la communauté où vivait *Panshinbeka* en 2001 et 2002, j'ai bien connu sa fille Virginia qui était l'épouse d'un chamane. On disait qu'elle avait des prédispositions au chamanisme et elle participait aux séances chamaniques organisées conjointement par sa mère et son époux.

Avec cet exemple, on mesure l'importance de la parenté spirituelle résultant de l'alliance matrimoniale avec les *chaikoni* qui rappelle l'étude d'Isabelle Daillant (1994) chez les Chimane de Bolivie. Plus récemment, Cédric Yvinec (2005) a proposé une comparaison des divers types de communication avec des entités non humaines à partir d'exemples provenant d'une quarantaine de groupes indiens d'Amazonie – dont nos données sur les Shipibo-Konibo – et montré comment ces événements utilisent un même langage fondé sur la parenté.

Les deux catégories de chamanes, le *méraya* et l'*onanya*, dont j'ai présenté ici quelques exemples, évoquent les deux idéaux de chamanisme que Stephen Hugh-Jones (1994) a appelé le « chamanisme vertical » avec pour principale composante un savoir ésotérique transmis au sein d'une petite élite, et le « chamanisme horizontal » plus démocratique, centré sur l'action et incluant l'usage d'hallucinogènes. Le *méraya* shipibo-konibo ne soigne pas directement les patients, il chante, consomme du tabac, entre en transe et disparaît pour visiter ses esprits auxiliaires qui viennent alors soigner ses patients. L'*onanya* consomme de l'*ayahuasca* pour entrer en transe, voyage avec ses esprits auxiliaires pour chercher dans d'autres mondes les remèdes appropriés qu'il appliquera à ses malades.

J'ai souligné plus haut que les *mérayas* étaient de moins en moins nombreux, comme si leurs mondes étaient incompatibles avec la modernité, le monde urbain et la société occidentale. C'est ce que Jon Christopher Crocker (1985) avait déjà remarqué à propos de la disparition du « chamanisme vertical » chez les Bororo du Brésil.

Il existe enfin chez les Shipibo-Konibo une troisième catégorie de chamanes qui est le *yobé*. C'est une spécialisation que peuvent acquérir tant les *onanya* que les *mérayas* et qui repose sur la connaissance et l'usage de fléchettes magiques (*yobé*), constituées d'épines invisibles de palmier Chonta. Pour apprendre l'art de tuer avec ces dards magiques, le *yobé* traditionnel fait une diète en forêt avec la loutre de rivière (*neíno*) qui prend forme humaine et lui enseigne comment conserver ces



fléchettes dans un flegme et comment les envoyer dans le corps de sa victime. On craint le sorcier-*yobé* pour son pouvoir maléfique et seul l'*onanya-yobé* très expérimenté peut parvenir à extraire par succion les fléchettes magiques envoyées dans le corps du patient et même les rediriger contre le sorcier. Cette tradition chamanique utilisant des « dards » qu'on lance contre sa victime se retrouve dans plusieurs groupes de l'Amazonie péruvienne comme les Yagua (Chaumeil 2000) ou les Achuar (Crépeau 2007).

Il reste que la très grande majorité des chamanes shipibo-konibo sont aujourd'hui des *onanya*. La plupart ont été scolarisés et plus ou moins christianisés. À un moment ou l'autre de leur vie, certains ont été éduqués dans la religion catholique comme *Kestenbetsa*, d'autres se convertissent à l'évangélisme. Puis au bout de quelques années, ils reprennent leurs pratiques chamaniques. Ce va-et-vient entre diverses références religieuses enrichit le chamane et lui permet de s'ouvrir à plusieurs sources de connaissances. Car l'*onanya* est capable d'incorporer des perspectives différentes qui renforcent son pouvoir et diversifient ses compétences comme l'a constaté aussi Anne-Marie Colpron. Elle souligne que « les *onanyabo* développent un intérêt particulier pour les savoirs étrangers puisqu'ils leur fournissent des compétences inconnues du système local, ce qui les avantage dans leurs combats chamaniques » (2012:398).

Le chamanisme shipibo-konibo est ainsi doté d'une grande capacité d'incorporations que l'on retrouve par exemple dans les *icaros*, ces chants qui leur servent à communiquer avec les esprits. Les chamanes y introduisent des références chrétiennes en invoquant au même titre Dieu, Jésus-Christ, les Saints, l'Inca et les diverses entités de la cosmologie shipibo-konibo. Les mondes invisibles, autochtones et chrétiens y sont intimement liés et font de l'Inca civilisateur un Dieu tout puissant, et des *chaikonibo*, considérés comme une humanité modèle proche de l'Inca, des exemples comparables aux saints catholiques. Dans ces *icaros*, on peut aussi trouver des références au monde urbain et à la technologie moderne comme dans le récit de l'*onanya Kenebari* sur l'un de ses voyages chamaniques.

J'étais emmené par un oiseau, comme un avion qui m'emportait très loin, dans une ville céleste habitée par les esprits. Une fois arrivé là-bas, je me rendais dans une officine, une sorte de pharmacie où on me demandait ce que je cherchais. Puis on me remettait une pastille que j'avalais. Cette pastille se transformait en *icaro* et m'enseignait comment soigner tel ou tel de mes malades. [Entretien Yarinacocha 2011]

La faculté d'inclure tant la modernité que les entités chrétiennes est la preuve d'une grande flexibilité, caractéristique de la résilience du chamanisme shipibo-konibo. Cette faculté lui a permis de résister malgré des siècles d'action missionnaire et d'entreprises coloniales. Cet éclectisme a aussi été relevé par Roberte Hamayon (2000) pour le chamanisme sibérien, et par Bernard Saladin d'Anglure (2001:208) pour le chamanisme inuit, lorsque les chamanes sont confrontés à d'autres systèmes rituels et cosmologiques.

### 3. Internationalisation du chamanisme shipibo-konibo

Depuis le début des années 2000, des chamanes shipibo-konibo sont de plus en plus sollicités par un public occidental en quête de nouvelles expériences spirituelles à partir d'hallucinogènes et à la recherche d'une médecine alternative à base de plantes. Un certain nombre de ces chamanes sont invités et voyagent en Europe pour participer à des « séminaires chamaniques » où ils encadrent des prises d'*ayahuasca* tout en initiant ce public à leur représentation de la nature et à leur vision du monde. Silvia Mesturini a ethnographié, en Belgique dans le Brabant Wallon dans les années 2000, ces week-ends de « médecine chamanique » où le chamane « fonctionne comme conseiller et médiateur entre les effets du breuvage et les interprétations individuelles des expériences vécues » (Losonczy et Mesturini Cappel 2010:104).

Pour approfondir ces découvertes, certains de ces participants occidentaux voyagent en suivant des itinéraires qui les conduisent au Gabon pour le rituel de l'*iboga*, au Mexique pour prendre du *peyotl*, et en Amazonie occidentale pour la prise ritualisée d'*ayahuasca*. Pourquoi l'*ayahuasca* devient-il « le noyau d'un champ rituel transcontinental » ? Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel estiment qu'« une composante importante de ce succès semble liée à sa double association, à la fois avec la forêt tropicale vue comme paradis vierge d'une nature intacte et aux Amérindiens, représentés comme ses gardiens et dépositaires d'une « sagesse immémoriale » (2010:98).

Parmi les nombreux groupes indiens qui utilisent cet hallucinogène, les Shipibo-Konibo ont la réputation d'être « des maîtres de l'*ayahuasca* », car leurs chamanes préparent la meilleure décoction à partir de la liane *Banisteriopsis Caapi* et des feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis* et chantent les plus beaux *icaros*. Au début des années 2000, deux films de Jan Kounen, la fiction *Blueberry* (2003) et le documentaire *D'autres mondes* (2004) mettant en scène des chamanes shipibo-konibo

eurent un certain impact sur des personnes déjà sensibilisées aux méthodes alternatives de guérison et au chamanisme (Rama Leclerc 2013:368). Selon cette anthropologue, le documentaire *D'autres mondes* qui resta plus de deux ans à l'affiche en France « provoqua un véritable déclic, une réflexion existentielle chez de nombreuses personnes, amenant certaines à projeter un voyage pour le Pérou ».

Pour accueillir ce public occidental, des centres chamaniques se sont construits depuis une dizaine d'années dans des régions proches des deux grands pôles urbains de la vallée de l'Ucayali. En 2012, il y en avait 25 dans la région d'Iquitos et une dizaine dans les environs de Pucallpa. Ils sont situés en forêt, dans des environnements naturels, mais assez proches de l'aéroport de ces deux villes. Certains ont été créés par des chamanes shipibo-konibo, d'autres par leurs disciples occidentaux qui se présentent comme des « néo-chamanes ». Tous ont un site web en anglais ou en français qui présente leur vision du monde, les fondamentaux de leur traitement, la qualité de leurs thérapeutes, le confort de leur installation et les modalités d'inscription et de paiement en monnaie locale ou en dollars. La clientèle intéressée par ce « tourisme religieux », majoritairement des femmes, est issue des classes moyennes et composée d'intellectuels, d'artistes, de dirigeants d'entreprise et de professions libérales. Beaucoup ont suivi ou suivent encore une thérapie. Un certain nombre traverse une crise existentielle et recherche à travers les prises ritualisées d'*ayahuasca* une solution à leur mal-être. D'autres, venus découvrir cette « plante de pouvoir » lors d'un séjour d'une semaine, ont choisi de rester et de devenir, après une longue initiation, des disciples de leurs maîtres chamanes shipibo-konibo. Ils ont même ouvert des centres chamaniques dans les environs d'Iquitos en collaboration avec des chamanes autochtones.

Quelques-uns de ces centres chamaniques comme *The Temple of the Way of Light* choisissent la collaboration de femmes chamanes shipibo-konibo qui ont traditionnellement une grande connaissance des plantes médicinales de la forêt et qui apportent la sécurité et la confiance à la clientèle féminine. Les responsables de ce centre chamanique expliquent que cette collaboration avec des femmes chamanes repose aussi sur le fait

qu'elles sont connectées avec l'« énergie divine » de la Terre-Mère dont notre monde manque le plus aujourd'hui. Les cérémonies à base d'*ayahuasca* conduites par ces femmes chamanes doivent permettre de retrouver ces énergies. Et d'ailleurs, le réveil spirituel que l'on constate sur toute la planète est la manifestation de cette « Énergie Divine Féminine » qui est en train de renaître en chacun de nous.

Ce discours<sup>6</sup> s'adresse notamment aux femmes occidentales qui connaissent parfois un malaise existentiel ou suivent des thérapies. Certains psychothérapeutes occidentaux commencent d'ailleurs à fréquenter ces centres chamaniques pour mieux comprendre les effets positifs sur leurs patientes de ces cures à base d'*ayahuasca* et de plantes médicinales.

La création de ces centres chamaniques a impulsé de nouvelles pratiques, différentes de celles du chamanisme traditionnel, celui qui est pratiqué dans les communautés shipibo-konibo.

D'abord au niveau des femmes chamanes qui étaient encore invisibles dans les années 1990 (Morin et Saladin d'Anglure 2003, 2007; Saladin d'Anglure et Morin 1998; Morin 2007; Colpron 2006, 2004,) et qui ont été de plus en plus sollicitées et valorisées par ce « chamanisme en mouvement » (Chaumeil 2000). Ce sont des femmes d'une cinquantaine d'années et plus, sans enfants à charge. Elles peuvent donc plus facilement voyager, circuler d'un centre chamanique à l'autre et revenir dans leur communauté pour participer aux besoins économiques de leur famille étendue. Face à la prolifération des Occidentaux « néo-chamanes » ou de jeunes hommes autochtones qui s'affichent comme chamanes et sont souvent peu qualifiés, ces femmes chamanes expérimentées se sont réunies en congrès pour la première fois en 2008 à Pucallpa avec deux objectifs : l'un, à court terme, visant au renforcement des connaissances chamaniques et l'autre, à plus long terme, demandant la protection des connaissances chamaniques autochtones et la promotion de la participation active de la femme chamane. Plus récemment, l'une d'entre elles, *Panshimbeka*, dont nous avons présenté plus haut le parcours chamanique, a décidé de quitter la région d'Iquitos où elle pratiquait dans plusieurs centres chamaniques pour revenir vers sa communauté d'origine. Là, avec sa famille étendue, elle a créé à quatre heures de marche du village, au cœur d'une réserve naturelle, son propre centre où elle pratique « un chamanisme familial ancestral », ouvert à un public occidental qui recherche l'isolement et un plus grand contact avec la nature selvatique au prix d'un confort assez rustique. En 2005, Barbara Tedlock, une anthropologue initiée au chamanisme au Mexique, a publié un ouvrage qui a connu un grand succès : *The Woman in the Shaman Body*, où elle pense avoir découvert l'importance des femmes ou du féminin dans le chamanisme, et ceci depuis les origines de l'humanité, ouvrage qui n'est pas sans conforter le tourisme féminin en Amazonie, mais dont les points faibles sont les généralisations un peu hâtives et l'ignorance des travaux des anthropologues francophones qui, depuis les années 1980, ont publié de nombreux articles sur cette question

(par exemple, Hamayon 1982; ou Saladin d'Anglure 1992, 1988).

L'internationalisation de la clientèle de ces centres chamaniques a contribué au prestige et au pouvoir de certains chamanes shipibo-konibo en leur donnant une dimension planétaire. Par l'intermédiaire de leurs clients, des chamanes ont été invités à participer à des rituels chamaniques en Yakoutie et en Mongolie où, depuis les années 1990, le chamanisme est l'une des ressources de la reconstruction identitaire. Ces expériences confortent leur réputation et ils s'en servent pour se démarquer des autres chamanes shipibo-konibo. C'est en accumulant ces savoirs étrangers, affirment-ils, qu'ils acquièrent de nouvelles compétences et de nouveaux esprits auxiliaires chamaniques.

L'exercice de ce chamanisme *ayahuasquero* demande au chamane d'adapter sa pratique à une clientèle principalement intéressée par la prise de ce puissant hallucinogène permettant un voyage dans les profondeurs du soi. Rama Leclerc (2013:374-375) considère ce chamanisme comme « une médecine de purification, de nettoyage physique et psychologique, comme une thérapie corporelle ». La consommation de l'*ayahuasca* devient alors une pratique de guérison. À raison de plusieurs prises rituelles d'*ayahuasca* par semaine par une vingtaine ou une trentaine de participants, l'approvisionnement en *ayahuasca* à partir de plantes sauvages recueillies en forêt devient difficile d'où la création de jardins botaniques dans le périmètre de chaque centre chamanique où sont cultivées les deux composantes de ce psychotrope. Son utilisation diffère donc complètement de la pratique traditionnelle dans les communautés shipibo-konibo où seul l'*onanya* boit cette décoction pour ouvrir sa vision et accéder au monde des esprits qui l'aident à diagnostiquer le mal dont souffre le patient.

Cette volonté d'adaptation à cette clientèle, on la retrouve dans le vocabulaire utilisé par le chamane qui emprunte le concept occidental « d'énergie » (*energías* en espagnol) plutôt que le terme d'« esprit maître » (*ibo* en langue shipibo) correspondant à chaque espèce végétale (Colpron 2012:395). Cette volonté d'adaptation se traduit aussi par ce que Jean-Pierre Chaumeil (2013: 128) appelle une sorte « d'aseptisation » ou « d'occidentalisation du chamanisme » dans la mesure où l'on expurge « toute référence susceptible de contrevenir à la morale bien pensante du tourisme équitable » par exemple, le chamanisme offensif ou défensif du *yobé* qui fait aussi partie du chamanisme shipibo-konibo.

Le développement de ces centres chamaniques instaure une relation économique entre les clients et le chamane qui devient, selon Jean-Loup Amselle (2013),

un « entrepreneur chamanique ». La commercialisation du chamanisme *ayahuasquero* représente néanmoins une source importante d'amélioration des conditions matérielles de vie de nombreux chamanes et notamment des femmes chamanes comme le montre l'étude d'Andrea Herbert (2010). Mais cette dimension économique du chamanisme *ayahuasquero* a aussi des impacts négatifs. Il attire un certain nombre de jeunes, originaires de communautés shipibo-konibo, qui se font passer pour *onanya* alors qu'ils n'ont suivi aucune initiation. Selon le chamane *Kenebari* dont nous avons parlé plus haut, ces jeunes ne sont que des *yobé* qui apprennent la magie noire dans les livres, vont dans les cimetières où ils ont toutes sortes de visions et utilisent leurs connaissances à des fins maléfiques. Ils profitent de la demande liée à l'afflux d'Occidentaux, attirés par le tourisme religieux dans les grandes villes comme Pucallpa.

## Conclusion

Pendant quatre siècles, le chamanisme shipibo-konibo a fait preuve d'une remarquable résilience face aux missionnaires catholiques et protestants qui se sont appliqués à le diaboliser et à l'éradiquer. Il connaît, depuis les années 1990, un grand essor grâce aux capacités des *onanya* qui incorporent des éléments chrétiens et des symboles de la modernité. Cette dernière, ainsi que l'internationalisation du chamanisme shipibo-konibo ont néanmoins comme impacts, la disparition des *mérayas* et l'augmentation du nombre des *yobé*.

De proscrits qu'ils étaient encore il y a une quarantaine d'années, les chamanes *onanya* deviennent aujourd'hui une ressource spirituelle pour un nombre croissant d'Occidentaux en quête de nouvelles expériences mystiques. L'internationalisation du chamanisme shipibo-konibo coïncide en effet avec une crise des valeurs en Occident, avec un mal-être, une perte de repères dans une société où dominent l'individualisme, l'utilitarisme et le matérialisme ; il en résulte une recherche de nouvelles spiritualités, de nouveaux rapports avec la nature, de nouveaux liens sociaux aussi. De cette valorisation par les Occidentaux du chamanisme shipibo-konibo et de sa renaissance locale semblent avoir résulté également sa reconnaissance au niveau national. La Résolution ministérielle 836 de l'*Instituto Nacional de Cultura* du Pérou a en effet déclaré en juin 2008, l'usage traditionnel de l'*ayahuasca* « Patrimoine culturel de la Nation ». Avec cette patrimonialisation de l'*ayahuasca*, on assiste à une reconnaissance par la société péruvienne de la médecine traditionnelle autochtone et des savoirs des chamanes.

Françoise Morin, Département d'anthropologie, Université Lyon 2, Campus Porte des Alpes – Bâtiment Z 5, avenue Pierre Mendès-France. France. 69676 Bron Cedex. Courriel : francoise.morin@univ-lyon2.fr

## Notes

- 1 Les Shetebo qui vivaient dans le Bas Ucayali furent les premiers à souffrir des contacts avec les Blancs. Les épidémies, les guerres et la fusion de ceux qui restaient avec les Shipibo sont à l'origine de leur quasi disparition. On les retrouve cependant nombreux dans les généalogies et la mémoire collective.
- 2 *Mueraya* ou *muraya* serait la forme espagnole utilisée par les missionnaires pour le terme en langue shipibo : *mérati* qui signifie, selon B. Illius (1987:222), « arriver à voir », « trouver ».
- 3 J'ai participé comme co-chercheuse avec Bernard Saladin d'Anglure de l'Université Laval (Québec) à un programme de recherche comparative comprenant quatre projets de recherche, financés par le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada :
  - « Des prêtres, des chefs et des chamanes, catégorie sociale de sexe et pouvoir politique et religieux chez les Inuit, les Shipibo et les Tchouktches ». Mission Ucayali (Pérou) en 1994.
  - « Mariage mystique, androgynie symbolique et pouvoir chamanique chez les Inuit et les Shipibo ». Mission Ucayali (Pérou) en 1997.
  - « Chamanisme et christianisme chez les Inuit du Canada et les Shipibo d'Amazonie péruvienne ». Mission Ucayali (Pérou) en 2001 et 2002.
  - « Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo ». Mission Ucayali (Pérou) en 2007, 2011 et 2012.
 Nos plus vifs remerciements vont au CRSH qui nous a permis d'achever ce vaste programme d'anthropologie comparative. J'ai également bénéficié en 1997 d'une subvention du Legs Lelong (CNRS, Paris).
- 4 Ces données proviennent d'une histoire de vie du chamane *Kestenbetsa* que nous avons élaborée avec lui sous la forme d'entretiens en 1994 et 1997.
- 5 Un *chaikoni*, des *chaikonibo*.
- 6 Discours consulté sur le site : [www.templeofthewayofflight.org](http://www.templeofthewayofflight.org). Consulté le 27 septembre 2014.

## Références

- Amselle, Jean-Loup  
2013 Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne. Paris: Albin Michel.
- Arevalo, Guillermo Valera  
1997 Centro de compartimiento espiritual Questembetsa. Proyecto de investigación y promoción de la salud del pueblo Shipibo-Conibo mediante el rescate de la medicina tradicional y la contribución de la medicina occidental. Lima : IDIMA.
- Aubrée, Marion  
1991 La pénétration du « protestantisme évangéliste » en Amérique latine. *Revue Tiers Monde* 32(126):439–449. <http://dx.doi.org/10.3406/tiers.1991.4615>.
- Barclay, Frederica  
1991 Protagonismo del estado en el proceso de incorporación de la Amazonía. *Dans Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. F. Barclay *et al.*, dirs. Pp. 43–100. Lima: Terra Nuova / CISEPA.
- Cárdenas Timoteo, Clara  
1989 Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali. Lima : IIP / CAAP.
- Chantre y Herrera, Jose  
1901 Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Chaumeil, Jean-Pierre  
2000 Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. Genève : Georg Éditeur.  
2013 Une façon d'agir dans le monde. Le chamanisme amazonien. *Dans D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*. K. Buffretille *et al.*, dirs. Pp. 109-134. Paris : EPHE, Études mongoles et sibériennes.
- Colpron, Anne-Marie  
2004 Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Montréal : Université de Montréal.  
2006 Chamanisme féminin « contre nature »? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la Société des Américanistes* 92(1-2):203–235.  
2012 Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Dans Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. M. P. Bousquet et R. Crépeau, dirs. Pp. 387–415. Paris: Karthala.
- Crépeau, Robert  
2007 Les substances du chamanisme : perspectives sud-américaines. *Anthropologie et Sociétés* 31(3):107–125. <http://dx.doi.org/10.7202/018378ar>.
- Crocker, Jon Christopher  
1985 Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. Tucson: The University of Arizona Press.
- d'Ans, André-Marcel  
1982 L'Amazonie péruvienne indigène. Paris: Payot.
- Daillant, Isabelle  
1994 Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne. Thèse de doctorat, Département d'ethnologie : Université Paris X-Nanterre.
- DeBoer, Warren R.  
1981 The Machete and the Cross: Conibo Trade in the Late Seventeenth Century. *Dans Networks of the Past: Regional Interaction in Archeology*. P. Francis, F.J. Kense, P.G. Duke, dirs. Pp. 31–48. Calgary: Archaeological Association of the University of Calgary.

- DuBois, Thomas A.  
2009 *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gebhart-Sayer, Angelika  
1986 Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre les Shipibo- Conibo. *America Indigena* 46(1):190–218.  
1987 Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo. Hohenschäftlarn : Klaus Renner Verlag.
- Gow, Peter  
1994 River People: Shamanism and History in Western Amazonia. *Dans Shamanism, History, and the State*. Nicholas Thomas et Caroline Humphrey, dirs. Pp. 90–113. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hamayon, Roberte  
1982 Des chamanes au chamanisme. *L’Ethnographie* 78(87-88):13–48.  
2000 Avant-propos. *Dans La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*. D’Aigle *et al.*, dirs. Pp. 7–13. Nanterre: Société d’Ethnologie.
- Herbert, Andrea  
2010 Female Ayahuasca Healers Among the Shipibo-Konibo (Ucayali-Peru) in the Context of Spiritual Tourism. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre psicoativos, NEIP. <http://neip.info>. Consulté le 14 avril 2015.
- Hugh-Jones, Stephen  
1994 Shamans, Prophets, Priests and Pastors. *Dans Shamanism, History and the State*. Nicholas Thomas et Caroline Humphrey, dirs. Pp. 32–75. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Illius, Bruno  
1987 Aní Shinan : Schamanismus bei den Shipibo-Conibo. Tübingen: Verlag S y F.
- Izaguirre, Bernardino  
1922 Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921, vol. 1. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaria.  
1926 Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921, vol. 12. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaria.
- Leclerc, Rama  
2003 Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d’Amazonie péruvienne. Une étude des rapports entre humains et non-humains dans la construction sociale. Thèse de doctorat, Département d’ethnologie. Paris-Nanterre : Université Paris 10.  
2013 *Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et Ayahuasqueros occidentaux*. *Dans Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. S. Baud et Ch. Ghasarian, dirs. Pp. 363–386. Paris: Imago.
- Losonczy, Anne-Marie et Mesturini Cappelletti, Silvia  
2010 Entre l’ « Occidental » et l’ « Indien ». *Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques*. *Autrepart* (56):93-110.
- Luna, Luis Eduardo  
2011 Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca. *Dans The Internationalization of Ayahuasca*. Beatriz Caiuby Labate et Henrik Jungaberle, dirs. Pp. 123–130. Berlin: Lit Verlag.
- Métraux, Alfred  
1952 Jésuites et Indiens en Amérique du Sud. *Revue de Paris* : 102-113.
- Morin, Françoise  
1992 Les premiers congrès shipibo-conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes* 78(2):59–77. <http://dx.doi.org/10.3406/jsa.1992.1457>.  
1998 Los Shipibo-Conibo *Dans* Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. F. Santos et F. Barclay, dirs. 3:275–438. Quito : Smithsonian Tropical Research Institute / Abya Yala.  
2007 Genre, alliance et filiation dans les relations chamanes-esprits chez les Shipibo-Conibo. Un itinéraire de recherche conjointe et multisituée. *Anthropologie et Sociétés* 31(3):87–106. <http://dx.doi.org/10.7202/018377ar>.
- Morin, Françoise et Bernard Saladin d’Anglure  
2007 Excision féminine / incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d’Amazonie péruvienne. *Dans Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre dans les sociétés matrilineaires et uxori-locales*. N. Cl. Mathieu, dir. Pp. 183–212. Paris: Éditions EHESS.  
1997 Histoire de vie du chamane *Kestenbetsa*. [non publié].  
2003 Enfants d’esprits et conjoints invisibles ou la double vie sociale des chamanes Inuit et Shipibo *Parcours anthropologiques* 3:39-45.
- Myers, Thomas P.  
1988 El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonia Alta. *Amazonia Peruana* 8(15):61–81.
- Ordinaire, Olivier  
1887 *Du Pacifique à l’Atlantique*. Paris: Plon.
- Perrier Bruslé, Laetitia  
2005 La dernière frontière. Loin des Andes, trop près du Brésil. La frontière orientale et la construction du territoire en Bolivie. Thèse de doctorat, Département de géographie. Paris : Université Paris 1 Sorbonne.
- Roe, Peter G.  
1988 The Josho Nahuanbo are All Wet and Undercooked : Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History. *Dans Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Jonathan D. Hill, dir. Pp. 106–135. Chicago: University of Illinois Press.
- Saladin d’Anglure, Bernard  
1988 Penser le féminin chamanique, ou le tiers-sexe des chamanes inuit. *Recherches amérindiennes au Québec* 18(2-3):19-50.  
1992 Le troisième sexe. *La Recherche* 245:836-844.  
2001 La construction de l’identité chamanique chez les Inuit du Nunavut et du Nunavik. *Études/Inuit/Studies* 25(1-2):191-215.

- Saladin d'Anglure, Bernard and Françoise Morin  
 1998 *Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien.* *Anthropologie et Sociétés* 22(2):49-74. <http://dx.doi.org/10.7202/015537ar>.
- 2007 *Le sexe des « esprits ». 'Sociocosmologie' des chamanes Inuit et Shipibo-Conibo.* *Dans La « nature des esprits » : Les rapports entre humains et non-humains dans les cosmologies autochtones.* F. Laugrand et Y. Oosten, dirs. Pp. 193-217. Québec : Presses de l'Université Laval
- Santos-Granero, Fernando  
 1991 *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru.* London: The Athlone Press.
- 2007 *Time is Desease, Suffering and Oblivion. Yanasha Historicity and the Struggle against Temporality.* *Dans Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives.* Carlos Fausto et Michael Heckenberger, dirs. Pp. 47-73. Gainesville: University Press of Florida.
- 2009 *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life.* Austin: University of Texas Press.
- Stoll, David  
 1981 *Words Can Be Used in so Many Ways.* *Dans Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics.* S. Hvalkof et P. Aaby, dirs. Pp. 23-39. Copenhagen: IWGIA and Survival International.
- 1985 *Pescadores de hombres o fundadores de imperio.* Lima: DESCO.
- Tedlock, Barbara  
 2005 *The Woman in the Shaman Body.* New York: Banta Books.
- Tournon, Jacques  
 2002 *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali.* Lima: CAAAP.
- Yvinec, Cédric  
 2005 *Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie.* *Journal de la Société des Américanistes* 91-1:41-70.
-