



“Le jour où Páwa, notre Père à tous, a abandonné la terre ...”

Le bricolage religieux chez les Ashéninka de l’Ucayali

Marc Lenaerts

Abstract. – Religious syncretism in Amazonian cultures raises special problems. The analysis leads to distinct social and cultural fields, with dubious interconnections and boundaries. But Lévi-Strauss’s notion of “bricolage” could be an efficient tool, if used without biased reluctance about history and social change. In the case of Ashéninka people, what appears then is a dual process. Long- and short-term syncretic changes are deeply working on the successive discrepancies of divine figures, divine roles, and shamanism, while the ontological background, which is quite inconsistent with ours, remains impressively steady. [*Amazonia, Ashéninka, religious syncretism, animism, perspectivism, shamanism*]

Marc Lenaerts, Ph. D. en anthropologie (2002), professeur à l’Ecole Supérieure des Arts (Bruxelles), collaborateur scientifique de l’Université Libre de Bruxelles (Centre d’anthropologie), membre associé de l’Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, CNRS-Villejuif (EREA). – Il a publié : “Anthropologie des Indiens Ashéninka d’Amazonie. Nos sœurs Manioc et l’étranger Jaguar” (Paris 2004) ; “Idées à bouturer. Ethnoécologie amazonienne” (avec P. Erikson) (Nanterre 2002).

Cet article trouve sa source dans une réflexion sur les travaux d’André Mary au sujet des syncrétismes “en train de se faire”, et de la brillante confrontation qu’il fait à ce propos entre les catégories opératoires proposées par Roger Bastide et la notion lévi-straussienne de “bricolage” (Mary 2000). Les cas auxquels se réfère André Mary sont surtout africains ou afro-brésiliens, et il y montre fort bien comment les “pré-contraintes” symboliques qui continuent à adhérer aux matériaux d’origine disparate sont source de tensions et de contradictions, et par là de dynamisme. Mais que se passe-t-il

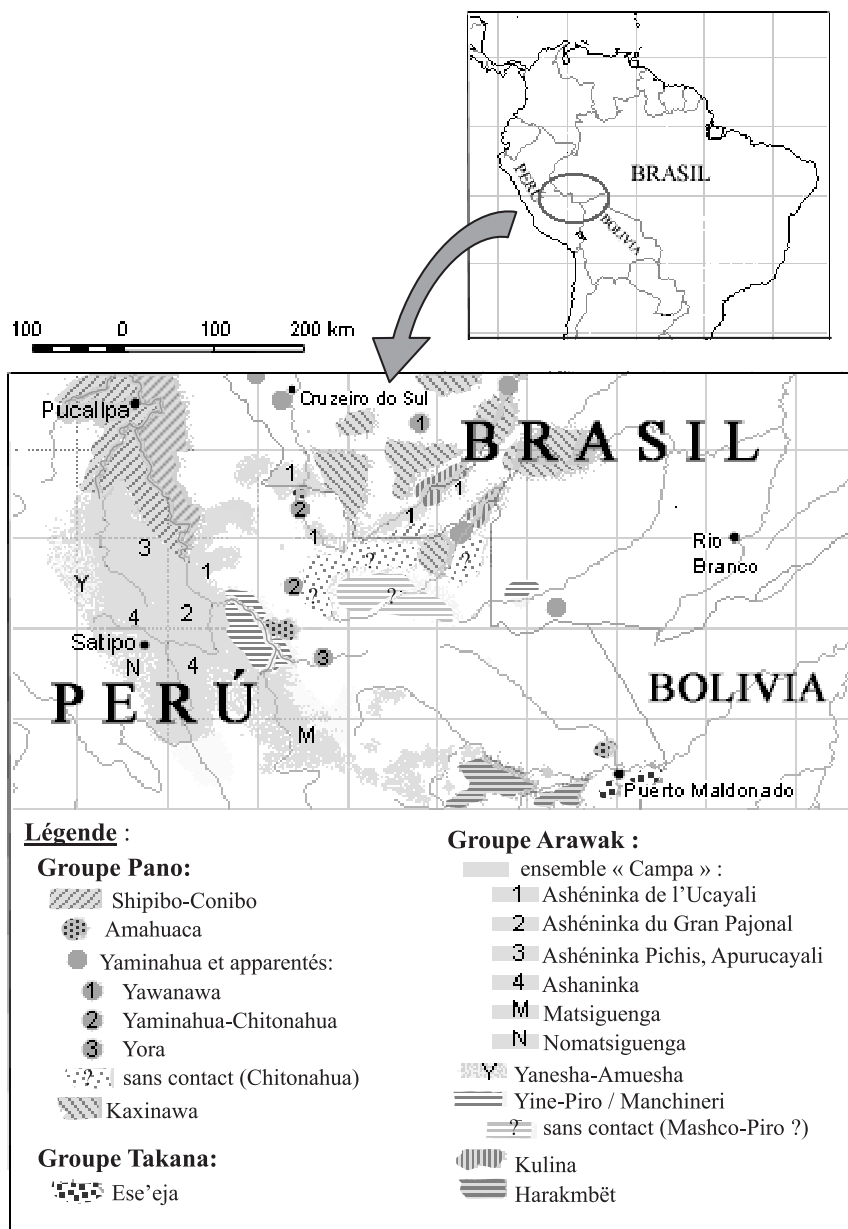
lorsque le champ du religieux ne s’organise pas autour de centres de gravité bien définis, comme les prophètes africains ou les *terreiros* brésiliens, mais présente au contraire des facettes multiples, aux articulations souvent problématiques, comme c’est fréquent en Amazonie indigène ?

Les questions posées à ce propos sont au départ assez simples : les principes du bricolage, si bricolage il y a, sont-ils alors les mêmes ? et sont-ils homogènes dans les divers domaines qu’à un titre ou à un autre, il nous faut bien considérer comme relevant du religieux ? L’examen du cas de figure des Ashéninka plaide pour des réponses assez nuancées.

Les Ashéninka de l’Ucayali et du Gran Pajonal

Pour mieux situer le cadre et les enjeux, je commencerai par quelques précisions sur les relations interethniques, passées et présentes, que les Ashéninka ont établies avec leurs voisins, et sur quelques-unes de leurs caractéristiques propres.

D’un point de vue géographique aussi bien que démographique, les Asháninka et Ashéninka constituent le noyau central de la famille ethnolinguistique des Arawaks sub-andins. Leur territoire traditionnel est concentré dans la “Selva Central” péruvienne, sur le piémont oriental des Andes, avec quelques extensions au-delà de la frontière brésilienne. A l’échelle amazonienne, il s’agit d’un groupe fort homogène et surtout fort nombreux :



Carte : Le groupement ethno-linguistique de la région. Sources : Chirif & Mora, AIDSESEP, Centro Eori, ILV-SIL (Pérou), CEDI, Governo do Estado do Acre (Brésil), et observations personnelles.

ils étaient déjà 51,052 selon le recensement officiel de 1993, un chiffre qui est à coup sûr très largement dépassé aujourd’hui.

Les divers sous-groupes de cet ensemble ne se distinguent que par quelques variations dialectales et culturelles d’ordre mineur. Mes réflexions concerneront plus directement deux d’entre eux : à l’est, les Ashéninka du Gran Pajonal (3,823 en 1993, selon la même source), et sur l’extrême frange nord-est, ceux “de l’Ucayali” (2,793 en 1993 au Pérou, et 7 à 800 au Brésil).¹ L’Ucayali et la

frontière brésilienne sont des territoires d’occupation sans doute assez récente, de l’ordre de 100 à 150 ans : la pression des colons sur les régions occidentales pousse l’ensemble des Asháninka à un lent mouvement vers les basses terres, moins peuplées et plus giboyeuses. Quant au Gran Pajonal, c’est

ninka (sous-groupes orientaux), mais lorsqu’il s’agit du terme générique, on a l’habitude de parler des Asháninka (du nom des sous-groupes occidentaux, beaucoup plus nombreux). Je dirai donc Asháninka pour tout ce qui me semble généralisable à l’ensemble du groupe, et réserverai le terme Ashéninka à ce qui concerne plus exclusivement mes données de terrain. Que l’on veuille bien me pardonner ces distinctions un peu byzantines : mes informateurs, eux, en seraient extrêmement satisfaits.

¹ Le choix de l’ethnonyme pose ainsi quelques menus problèmes pratiques. J’ai travaillé pour ma part avec des Ashé-

une enclave au relief assez accidenté, pauvre en poisson et en gibier, mais qui sert depuis des siècles de zone refuge (voir carte).

Les Asháninka sont donc aujourd’hui en train de reculer devant les colons, mais il n’en a pas toujours été ainsi. En fait, leurs relations avec le monde andin et ses structures étatiques relèvent d’une histoire fort ancienne, bien antérieure à la conquête espagnole et aux entreprises missionnaires : les échanges commerciaux et culturels remontent sans doute à la culture Huari, qui a connu son apogée entre le VII^e et le IX^e siècles après J. C.

En tout cas, des contacts soutenus sont clairement attestés entre eux et l’empire inca, qui s’est lancé à plusieurs reprises, et sans le moindre succès, à la conquête de leur territoire. Mais comme le souligne avec beaucoup d’insistance F.-M. Renard-Casevitz (1993 ; et al. 1986), on aurait grand tort de réduire ces contacts à leur seul versant guerrier : en dépit de leur opposition ferme et très efficace à toute tentative de pénétration armée, les “Anti”, comme on les appelait alors, maintenaient durant les intervalles de paix un réseau complexe d’échanges, de visites et de commerce, qui les plaçait en position d’intermédiaires entre l’empire incaïque et certains de leurs voisins Pano.

C’est exactement sur le même modèle que se sont établies ensuite les relations avec les conquérants espagnols. Les expéditions militaires étaient décimées puis anéanties dès qu’elles tentaient de pénétrer en forêt, tandis qu’avec les missionnaires alternaient les périodes d’échanges commerciaux et même technologiques (au XVII^e siècle, les missions jésuitiques n’ont pu s’installer temporairement en territoire yanasha et asháninka qu’à la condition de construire des forges et d’enseigner l’art de la fonderie, qui s’est perpétué plus d’un siècle après leur fuite), et les périodes de rébellion armée, suscitées par les exigences des missionnaires et par les épidémies que déclenchait leur présence.

La plus spectaculaire de ces révoltes est celle de Juan Santos Atahualpa, qui aboutit à fermer la “Selva Central” à toute pénétration coloniale durant un siècle entier, de 1742 à 1847. Juan Santos Atahualpa était en fait un métis originaire de la Cordillère, qui avait sans doute reçu un début de formation de séminariste et se prétendait héritier de l’Inca. Il n’a jamais vraiment réussi à obtenir un appui suffisant de la part des indiens andins. Mais les “Campa” (Asháninka, Yanasha, Matsiguenga et Nomatsiguenga) lui font confiance et se soulèvent, bientôt rejoints par leurs voisins Piro, Conibo et Shipibo, dans une confédération interethnique de fait, fort exceptionnelle à l’époque.

Juan Santos Atahualpa se proclamait “fils de Páwa”, un héros civilisateur/dieu soleil dont il sera abondamment question plus loin, et c’est à ce titre qu’il prétendait restaurer l’ordre ancien. L’épisode se trouve ainsi à l’origine de ce qu’on a appelé une “tradition messianique” ou “millénariste” caractéristique des Asháninka, et plus largement des Arawak subandins.

Des faits récurrents poussent effectivement à une telle interprétation. Le personnage de Juan Santos (qui se faisait aussi appeler “Jesús Sacramento”) réapparaît encore aujourd’hui sous le nom mythique de Sacamentaro chez les Ashéninka du Pichis et du Perené, et sous celui de Yompor Santo chez les Yanasha, Arawaks eux aussi, qui jusqu’à la fin du XIX^e siècle lui rendaient également un culte sur sa tombe supposée de Metraro (Santos Granero 1991 : 80s. ; 1992 : 256 ; Rojas Zolezzi 1994 : 59). Plus proche de nous, en 1965, c’est à nouveau en les reconnaissant explicitement comme des “fils de Páwa” que certaines communautés décident d’aider les guerilleros du MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, d’inspiration castriste), en les nourrissant, en les guidant dans la forêt, et même en combattant à l’occasion à leurs côtés (Brown and Fernández 1991 : 115). Et dans les années 80 et 90, Sendero Luminoso (Sentier Lumineux, d’inspiration maoïste) a sans doute joué sur les mêmes registres pour obtenir l’appui de certaines communautés asháninka, avant de les rebuter définitivement par sa raideur idéologique et par ses exactions.

La nature, l’ampleur et l’existence même d’un “messianisme” asháninka ont pourtant été récemment rediscutées (Veber 2003) : peut-on vraiment parler de “tradition messianique” à propos d’événements qui restent somme toute assez sporadiques, et qui surtout ne semblent souvent accompagnés d’aucune ritualisation particulière au moment même des faits ? Mais c’est un débat dans lequel je n’entrerai pas.² Mon intention n’est pas de caractériser la religiosité ashéninka, mais plutôt d’examiner comment s’articulent ses multiples facettes – y compris certains traits que l’on pourrait sans doute qualifier, sinon de messianiques, au moins de millénaristes – et ce dans un contexte bien spécifique, qui est celui des villages du département de l’Ucayali au Pérou et de la frontière brésilienne.

2 Opposer comme le fait H. Veber les attitudes et discours “millénaristes” à des comportements revendicatifs plus politiques et plus “rationnels”, très présents eux aussi sur le terrain, me semble relever d’un regard fort marqué par notre propre rationalité. Cf. aussi les divers commentaires qui suivent son article.

Pour l'instant, je me contenterai donc de souligner l'ancienneté des contacts avec la sierra, et, vieille de plusieurs siècles, l'apparente perméabilité de la culture asháninka aux apports extérieurs : messianiques ou non, le dieu soleil et les leaders "fils du Soleil" relèvent de traditions qui à l'origine n'ont rien d'amazonien.

Il ne faudrait pourtant pas s'y tromper : cette perméabilité est souvent fort ambiguë, comme on s'en apercevra au fil de l'exposé. Elle relève d'un traitement assez particulier de l'autre et de l'altérité, ce qui ne saurait vraiment surprendre dans le monde amérindien. Mais c'est là une question que je tenterai de cerner peu à peu, en allant de ses aspects les plus périphériques vers ceux que je considère les plus centraux.

Christianisme et élaborations originales

La présence missionnaire est aujourd'hui en plein reflux parmi les Ashéninka de l'Ucayali et du Gran Pajonal. Les missions catholiques y ont à peu près abandonné le terrain depuis un demi-siècle. Du côté protestant, l'ILV (Instituto Lingüístico de Verano/Summer Institute of Linguistics) vient de se retirer à son tour, considérant que son travail spécifique parmi eux est terminé, et seuls les adventistes maintiennent encore des visites très sporadiques, vaguement relayées par la présence de quelques rares convertis locaux.

Ces Ashéninka *creyentes* (au Pérou) ou *crentes* (au Brésil) sont extrêmement minoritaires. L'intransigeance morale et l'exclusivisme dogmatique qui caractérisent la tradition évangéliste les poussent à désertir tous les moments de la vie sociale où se résolvent les tensions et où se resserrent les liens communautaires – fêtes, beuveries et sessions d'*ayahuasca* –, les entraînant dans une logique de rupture progressive qui peut d'ailleurs leur coûter très cher en cas de malheur imprévu. Tous, sans exception, aboutissent à un isolement social qui est perceptible même dans l'espace : ils finissent par s'établir en ville, ou à quelques méandres en amont ou en aval, ou encore dans un village nouveau où l'on vivra entre soi – mais à quelques-uns seulement.

Le reste des villageois, c'est-à-dire l'immense majorité, préfère conserver son quant-à-soi à l'égard des entreprises missionnaires. Cela ne prend nullement la forme d'un rejet hostile, bien au contraire. La visite occasionnelle d'un pasteur, l'office qu'il décide de célébrer sont des événements, et tous y assistent, le chaman en tête, avant de reprendre le cours de la vie quotidienne. Mais

on y assiste avec une politesse cérémonieuse qui n'est au fond que l'autre visage d'une négation fondamentale du discours étranger – et aussitôt après, c'est aux mythes et aux rites proprement ashéninka que l'on revient, sans le moindre commentaire, sans le moindre indice de tension.

Aucune des communautés que j'ai personnellement visitées ne vit donc au rythme fastidieux des discours moralisateurs, des interminables sermons et des offices religieux quasi quotidiens qui sont le lot de bien d'autres communautés amazoniennes – et dont un bon exemple pourrait être leurs tout proches voisins, les Yaminahua du haut Yurua, chez qui l'ILV maintient une présence directe fort bien relayée localement : pour ces Yaminahua (du groupe ethnolinguistique Pano), "sortis de la forêt" il y a une quarantaine d'années à peine, le christianisme représente très clairement la rupture avec le passé "sauvage" et l'accès à la "modernité" – qui s'accompagnent apparemment d'un abandon (momentané?) de toute mythologie propre et de toute pratique chamanique.

Pourtant, chez les Ashéninka de l'Ucayali et du Gran Pajonal, l'absence missionnaire ne signifie pas non plus que les matériaux chrétiens soient absents de la vie quotidienne, bien loin de là. On peut y trouver de tout, en fait, depuis une version tropicalisée de la Genèse (avec fruit défendu du goyavier et feuilles de bananier utilisées par Adam et Ève pour se couvrir) jusqu'aux certificats de baptême généralisés (catholiques et/ou protestants, peu importe, pourvu qu'ils soient distribués absolument à tous, et puissent être épinglés aux papiers d'identité), en passant par la possession de bibles jamais lues ou les allusions aux Ashéninka bons chrétiens, par opposition à ces sauvages de Yaminahua qui, eux, etc.

Le tout me laisse quelque peu sceptique, pourtant. Tout d'abord, parce que tous ces éléments restent extraordinairement atomisés, coupés à la fois de tout leur contexte originel et de toute intégration à une séquence nouvelle : pour ainsi dire, "la sauce ne prend pas". Ensuite, parce que leur densité d'apparition tend à être exactement proportionnelle à celle des visiteurs étrangers : il a fallu, par exemple, le public additionnel de quelques botanistes péruviens pour assister à la systématisation des imitations de prières chrétiennes en prélude aux cures chamaniques, ou à la soudaine fabrication d'une croix avec deux rameaux de plante médicinale – en ma seule présence, on ne s'en était jamais donné la peine.

Bref, on l'aura déjà compris : tels quels, et sans préjuger de ce que tout cela pourrait donner à terme, ces gestes isolés et ces bribes de discours "chré-

tiens” me semblent être avant tout des *signes* plutôt que de véritables croyances : on les échange avec les étrangers pour négocier sa place individuelle ou collective dans le paysage interethnique “moderne”.

Quant à aller au-delà de cette valeur purement relationnelle des signes, c’est une autre affaire. Beaucoup sont tentés : *commencer* à devenir *creyente*, c’est souvent le seul moyen d’aller en ville ou de poursuivre des études un peu poussées. Mais presque tous finissent par faire marche arrière – et on peut les comprendre, à vrai dire, si l’on se souvient des risques d’isolement social qu’impliquerait une conversion définitive.

Mais par ailleurs, les Asháninka ont aussi développé tout un système religieux propre, dont l’originalité bien réelle se fonde sur un syncrétisme ancien et complexe – disons-le ainsi sans trop s’embarrasser de terminologie pour le moment. Tout laisse supposer que son élaboration s’est étalée sur plusieurs siècles, et qu’elle a été favorisée par leur art de cultiver le quant-à-soi culturel, toujours bien vivant à l’heure actuelle, et par leur histoire faite d’une alternance de contacts interethniques fort anciens avec la sierra et de longues périodes d’isolement guerrier.

En schématisant un peu, le tableau d’ensemble de leur religiosité actuelle présente donc trois termes. A la périphérie, on trouve le dogme chrétien (à l’heure actuelle, essentiellement sous ses formes protestantes fondamentalistes), avec ses discours, ses attitudes éthiques et ses rites propres, qui s’affirme d’emblée absolument exclusif, et dans lequel les Asháninka ne “tombent” qu’à titre individuel, et au prix d’une périlleuse coupure avec le reste du groupe. Au centre, un système de croyances et de pratiques religieuses propres, qui n’est bien sûr ni clos sur lui-même ni figé en son état actuel : le but premier de cet article sera d’en analyser à la fois les logiques et les contradictions. Et enfin, “flottant” entre les deux, toute une série d’éléments épars, d’origine chrétienne, mais au statut assez problématique.

En pratique, le pôle religieux “proprement asháninka” devient vite assez facile à distinguer des autres : c’est une question de langue, de façons de dire et de contextes, ainsi que de noms, de pratiques et de thèmes qui renvoient sans cesse les uns aux autres. Ce qui lui donne cependant l’allure d’un ensemble aux contours assez problématiques, c’est qu’il se trouve éclaté en plusieurs domaines ou versants, qui à nos yeux peuvent tous relever plus ou moins du religieux, certes, mais pas exactement au même titre. De plus, rien ne vient vraiment unifier ces multiples versants, ni un personnage comme

celui du chaman, ni un espace ou un moment qui serait réservé au rite pourtant devenu central des sessions d’*ayahuasca*, ni une pratique ou un discours comme la cure ou le mythe.

Les diverses facettes du religieux s’articulent plutôt en réseau, sans aucun centre vraiment définissable. Je les parcourrai donc l’une après l’autre : d’abord la figure de Páwa, divinité centrale, dans les mythes et les pratiques quotidiennes ; puis le chamanisme, ses variations géographiques et historiques, et les sessions d’*ayahuasca* – où Páwa apparaît, mais avec bien d’autres “êtres de la nature” ; et enfin le discours ontologique, la perception de l’Être et des “êtres de la nature”, ce qui nous ramènera aux mythes et à Páwa, bouclant ainsi la boucle. Chacune de ces facettes est travaillée par l’histoire et le changement. Chaque fois, on essaiera de préciser sous quelle forme exactement.

La (re)construction de Páwa

La figure de Páwa,³ à laquelle j’ai déjà fait quelques allusions plus haut, est la seule qui par certains de ses aspects approche d’une divinité au sens chrétien du terme, et elle présente sans aucun doute des traits nettement hybrides.

D’un côté, Páwa apparaît dans les mythes comme un avatar tout à fait typique des héros civilisateurs amazoniens liés aux temps originels, lorsque plantes et animaux étaient encore des hommes. Séparateur plus encore que créateur, son rôle est de mettre en place l’ordre actuel du monde. C’est lui, par exemple, qui accorde l’immortalité aux arbres et aux animaux qui changent périodiquement d’écorce ou de carapace, mais pas aux humains, qui dormaient au lieu de répondre à ses appels. C’est lui aussi qui donne aux hommes la coca, ainsi que la petite liane et la pierre à chaux calcinée qu’on lui associe, en sacrifiant son fils et en écartelant sa femme infidèle.

Mais surtout, c’est lui qui, lassé des turbulences de sa parentèle humaine, décide finalement

3 Littéralement, “père”, et le mot s’intègre dans le système des termes de parenté : pour désigner ou appeler l’oncle paternel, on dit Pawachóri, litt. “père éloigné”. Mais en pratique, le mot a tendance à se spécialiser : dans l’Ucayali et au Brésil, pour s’adresser au père réel, on préférerait la forme hispanisée “papa”.

Par ailleurs, dans ces mêmes régions, on attribue ou on associe à Páwa certains épisodes mythiques qui sont ailleurs le fait d’un autre héros mythique, Avírerí (Weiss 1975 : 309, 407, Rio Tambo). On peut y voir un certain appauvrissement du corpus mythologique, bien entendu. Mais si appauvrissement il y a, la tendance à tout concentrer sur la figure de Páwa est en soi fort significative.

de l'abandonner à son propre sort, en disparaissant à jamais vers le monde céleste. Le moment où il s'échappe le long d'une échelle, juste avant que le ciel ne s'éloigne définitivement de la terre, est aussi la dernière occasion de parachever son œuvre : il fait basculer l'échelle, et tous les parents et alliés qui ont tenté de le suivre retombent sur le sol en se transformant, d'après leurs particularités physiques et les hasards de leur chute, qui en porc-épic, avec toutes ses flèches enfoncées dans le corps, qui en paresseux, la tête et les membres ressoudés à l'envers, qui en arbre *thonéto* (*Cavanillesia spp.*), la nuque définitivement raidie par le choc.⁴

“Le jour où Páwa nous a abandonnés”, c'est donc avant tout, dans la bonne tradition amazonnienne, le moment de la grande rupture – rupture de l'indifférenciation originelle des espèces, rupture entre le ciel et la terre, rupture entre les hommes et le divin.

A cette première figure de Páwa vient pourtant s'en superposer quelques autres, qui la contredisent en grande partie : Páwa, c'est aussi le dieu soleil, ainsi que “notre père à tous” dont la présence et la puissance d'intervention se font apparemment bien sentir dans la vie quotidienne. On précise, par exemple, très souvent que suite à telle ou telle attitude peu sociale, “Páwa punit”. Ou à l'inverse, et sur un ton plus dramatique, que se mettre à “prier Páwa” est sans doute le meilleur recours pour essayer de conjurer le danger lorsqu'apparaissent les signes avant-coureurs d'une catastrophe (qui prendra sans doute la forme d'un nouveau déluge, tout prêt à anéantir l'humanité actuelle).

Mais pour éviter tout malentendu, je préfère insister d'emblée sur un point, quitte à anticiper un peu. Il faut ici distinguer clairement “Páwa” du “Dios” ou du “Deus” des chrétiens péruviens ou brésiliens : dans la bouche des Ashéninka, Páwa n'est jamais que “comme” Dios, “comme” Deus, qui représentent quant à eux le dieu des autres – dieu d'un autre monde et d'une autre langue. Et à l'inverse des “signes flottants” d'origine chrétienne qui ont été mentionnés plus haut, les rôles punisseurs ou sauvateurs de Páwa semblent bien intégrés à l'ensemble. Il ne s'agit nullement de deux registres distincts, le mythique et le religieux, ni d'un placage des traits du Dieu chrétien sur une figure ou un nom mythique indigène, comme les missionnaires ont réussi à en imposer ailleurs.

Ceci dit, le problème reste entier. Avec d'un côté un héros civilisateur qui a définitivement abandonné les hommes, et de l'autre un dieu suprême

qui est aussi juge ou sauveur, les deux visages de Páwa ne semblent guère compatibles. Par hypothèse, on l'abordera pourtant comme un ensemble unitaire malgré ses ambiguïtés, plutôt que de recourir trop vite au principe de coupure de R. Bastide. Continuons donc à débroussailler le terrain.

Les diverses “couches” culturelles qui composent la figure de Páwa sont d'origine assez évidente. La plus ancienne est presque à coup sûr celle du héros civilisateur, qui est conforme à un modèle panamazonien. Sa métamorphose en dieu soleil (plutôt qu'en une lointaine et indifférente étoile, ce qui serait plus classique), tout à la fin de ses aventures terrestres, est sans doute d'origine andine. Quant au père-juge, punisseur ou salvateur, il semble marqué par de très nettes réminiscences chrétiennes.

Dater les processus d'articulation ou de fusion des éléments issus de cette triple source s'avère par contre beaucoup plus problématique. L'apparition de la figure solaire est sans doute assez ancienne. En tout cas, sa première mention date de 1742, à propos du chef rebelle Juan Santos Atahualpa, qui se fait appeler “fils du Soleil”, on l'a vu. Mais cela fait-il déjà sens aux yeux de ses partisans, comment le laissent entendre les chroniqueurs ? La dimension solaire de Páwa entre-t-elle pleinement en jeu à cette occasion, ou seulement plus tard ? Ou peut-être remonte-t-elle à l'époque des contacts préhispaniques avec le monde andin ? Les données précises manquent pour en évaluer exactement les dates et rythmes d'intégration.

Et elles manquent tout autant en ce qui concerne les aspects liés à un dieu plus moralisateur, juge du bien et du mal. On en était encore loin aux XVII^e et XVIII^e siècles, comme le montrent à suffisance les commentaires désabusés des premiers missionnaires. Quelque chose avait-il déjà changé suite à la rébellion de Juan Santos Atahualpa, comme cela a sans doute été le cas chez les Yanesha, dont les prêtres-prophètes se caractérisaient par une très forte autorité morale (Santos Granero 1991) ? Ou faut-il attendre la fin du XIX^e siècle, lorsque les Péruviens (et les missions) reprennent pied en territoire ashéninka ? Mais même à partir de cette époque, comment évaluer exactement l'ampleur et la profondeur des changements, lorsque les seules sources disponibles sont les missionnaires ou les indigènes les plus étroitement liés aux missions ?

Contradictions et bricolage

Ceci dit, le nœud de la question ne me semble pas vraiment là. Il ne s'agit pas de déterminer la stra-

4 Pour l'intégralité des mythes cités dans cet article, cf. Lenaerts (2002 : 395ss.).

tification d’une série d’emprunts simplement accumulés, mais d’analyser l’articulation problématique de logiques divergentes ou contradictoires : s’il est bien difficile d’en dater et même d’en retracer les étapes, on peut au moins espérer en comprendre la manière, les problèmes et les enjeux tels qu’ils se présentent à l’heure actuelle.

Avec l’apparition du dieu solaire et surtout du dieu juge, le rôle originel de Páwa-héros civilisateur se trouve passablement bousculé. C’est un peu comme si après sa mise en ordre du monde et son départ “définitif” vers les lointaines régions célestes, il revenait malgré tout sur terre – mais pour y faire quoi ? Ce “Dieu le Père” qui revient prendre toute la place dans le ciel (sans pourtant jamais se confondre tout à fait avec le soleil météorologique, que l’on appelle Óriya), qu’a-t-il donc de neuf à dire aux Ashéninka ?

Les épisodes répétés des rebelles “fils de Páwa”/“fils du Soleil” le suggèrent assez nettement : c’est du côté des bousculades de l’histoire qu’il faut chercher un écho aux bousculades mythologiques. Or, parmi les nombreux mythes relatifs à Páwa, il en est un qui s’avère de nature assez différente des autres : celui de l’irruption des “Péruviens” (ou des Blancs, les *wirakocha*, un terme emprunté à la langue quechua) dans le monde de la forêt. Aux yeux des Ashéninka de l’Ucayali et du Brésil, il appartient explicitement au cycle des temps originels, avant le grand départ de Páwa. Mais aux nôtres, il est bien entendu historiquement daté.

Le mythe raconte comment, au lieu d’écouter les conseils de prudence de son père, un des fils de Páwa s’en va pêcher dans un lac de la forêt. Au bout de sa ligne, il ramène d’abord le coq, dont le chant l’avait séduit. Mais ensuite surgit “la fille du Péruvien”, puis, agrippé à ses jambes, “le Péruvien” lui-même, puis la file interminable de ses parents : leur nombre est tel qu’il faut en faire un grand massacre. Pour finir, Páwa fixe un grand clou dans le sol, et plante de force “le Péruvien” dessus : ce sera là son domaine, où il construira sa ville – tandis qu’il fait reculer au loin la rivière et la forêt, pour les réserver aux Ashéninka.

Mieux encore : lorsqu’on précise son nom, ce fils désobéissant de Páwa le dieu soleil s’appelle en fait Inca – du moins dans la version que j’ai moi-même recueillie, ou dans celle de M. Kitaka Mendes, elle aussi brésilienne (1996 : 17). Mais ailleurs, c’est autrement que les mythes ashéninka associent Inca (ou Pachakamaite) à cette invasion des “Péruviens” ou des *wirakocha*, tout en opérant par rapport aux données historiques un triple renversement : Inca (qui comme on l’a vu n’est pas ici un Andin, mais un Ashéninka) a été envoyé en aval

(et non en amont, aux sources andines des rivières), où il est prisonnier des Blancs et doit fabriquer pour eux tous les objets de métal – dont le secret a en fait été volé aux Ashéninka, qui sont depuis lors contraints à les acheter.

Résumons le tableau obtenu jusqu’ici. Páwa, le héros organisateur des temps premiers, avait mis en place l’ordre définitif du monde, puis avait disparu, sa tâche dûment accomplie : la vie de la forêt amazonienne pouvait désormais suivre son cours. Mais l’histoire a fait qu’avec l’arrivée des colons, cet ordre incontournable s’est révélé être *en même temps* un insupportable désordre. Et un fait nouveau aussi inconfortable, il faut bien en rendre compte, d’une manière ou d’une autre. C’est sous cet angle que je lirais le premier dédoublement (ou redoublement) de la figure de Páwa : à la fois le héros disparu, garant de l’ordre immuable du monde, et le dieu solaire, dont les fils renversés renverseront à leur tour, un jour ou l’autre, l’injustice faite aux peuples de la forêt.

On a là un parfait exemple de “bricolage”, au sens lévi-straussien du terme. Pour pouvoir s’imbriquer l’une à l’autre, les “pièces” d’origine discordante doivent passer par une relative myopie structurale (les jeux entre historicité et temporalité mythique sont à cet égard tout à fait significatifs), mais elles conservent cependant certaines précontraintes, comme des adhérences relevant de leur emploi dans les contextes antérieurs.

Ainsi, malgré tous les renversements structuraux, au personnage d’Inca, fils du Soleil mais devenu pur Ashéninka, restent associées la question des rapports difficiles entre sociétés étatiques et sociétés de la forêt (rapports qui datent ici de bien avant la conquête espagnole, rappelons-le), celle des échanges inégaux et des disparités technologiques, celle aussi des revendications ethniques latentes et des révoltes historiques. Et de son côté, pour gérer l’apparition soudaine des conquistadors, Páwa reprend ses traits typiquement amazoniens de demiurge organisateur/séparateur : son rôle principal reste dans cet épisode de réassigner à chacun sa place (faussement) définitive, les “Péruviens” dans les villes amazoniennes, et les Ashéninka sur les rivières et dans la forêt.

Il subsiste cependant dans tout cela un petit problème de cohérence : reconnaître un ordre apparemment définitif au monde, tout en sous-entendant son désordre fondamental et en s’attendant à son renversement naturel, cela a quelque chose d’un peu acrobatique. Au quotidien, les Ashéninka oscillent régulièrement d’une position à l’autre, sans que la contradiction latente les gêne le moins du monde, semble-t-il. J’ai l’impression que cette oscillation

logique est facilitée par certaines réinterprétations du troisième versant de la figure de Páwa, celui du dieu punisseur et salvateur, qui est peut-être un peu moins chrétien qu'il n'y paraît à première vue.

Páwa sauve ...

Malgré le mythe d'Inca, malgré une certaine tendance historique à se laisser entraîner par des "fils de Páwa" venus leur prêcher la rébellion qui les rétablira enfin dans leurs droits, la plupart des Ashéninka ne sont guère bavards sur la manière dont pourrait se produire un tel renversement réparateur. Il faut dire qu'il leur a souvent fallu payer très cher la confiance accordée à ces prophètes venus d'ailleurs, surtout lors des derniers épisodes des années 80 et 90, où beaucoup se sont trouvés pris entre les brutales exactions de Sendero Luminoso et la répression tout aussi brutale de l'armée péruvienne. Les discours revendicatifs explicites que l'on entend aujourd'hui sont surtout ceux des nouveaux leaders politiques, liés au monde urbain, qui ne se distinguent en rien de ceux des autres leaders indigènes.

Pourtant, il existe aujourd'hui chez les Ashéninka quelque chose qui continue malgré tout à évoquer un certain "millénarisme" : tout autant que dans les mythes, on rencontre dans de nombreux discours quotidiens tantôt des allusions à l'injustice et au désordre fondamental cachées sous l'ordre apparent des choses, tantôt l'annonce du grand bouleversement qui mettra fin au monde actuel. Mais cela ne s'exprime que sur un ton exclusivement pessimiste, celui du déluge, du désordre et de la catastrophe. Quant à la possibilité du renversement réparateur, si elle y est inscrite, elle ne l'est qu'en creux.

Páwa joue un rôle dans cette affaire, mais pour bien l'évaluer, il faut examiner de plus près ce qui est explicitement dit. Le sentiment de l'imminence d'une catastrophe est très présent chez les Ashéninka, j'en ai moi-même été témoin à plusieurs reprises. Dans les moments de crise, on peut très facilement plonger dans une véritable atmosphère de fin du monde, où se mêlent inextricablement les malheurs personnels qui s'annoncent et l'attente d'une réédition du premier déluge, dont le récit inlassablement répété sert alors de clé de lecture aux angoisses présentes.

Dans ce cas, il faut "prier Páwa", je l'ai signalé plus haut. Mais qu'est-ce que cela signifie exactement ? Du mythe du déluge qui sert de modèle et de référence explicite à ce genre de situation, Páwa lui-même est tout à fait absent – en fait, il n'y est

même pas mentionné. C'est tout seul, et par le seul effet de son savoir, qu'un chaman parvient à sauver sa famille et à donner ainsi naissance à une nouvelle humanité. Dans un tel cadre, quel effet l'idée de "prier Páwa" peut-elle bien avoir ? D'après tous les commentaires indigènes, il est très vague et très hypothétique : peut-être cela retardera-t-il l'échéance, peut-être cela donnera-t-il la force de rééditer l'exploit du chaman du mythe ? Dans un cas comme dans l'autre, le plus clair de l'histoire est que le dieu salvateur se manifeste sur un mode extrêmement lointain et impersonnel, comme une force abstraite plutôt que comme un véritable intercesseur.

Ce très lointain sauveur est évidemment beaucoup moins chrétien qu'on ne le croirait de prime abord. On peut y voir tout simplement l'effet d'un processus classique de réinterprétation, caractérisé ici encore par les précontraintes du bricolage : le mythe très amazonien du déluge se situe après la grande séparation des temps premiers, c'est-à-dire lorsque Páwa a déjà disparu au loin depuis bien longtemps.

Mais j'aimerais malgré tout souligner combien la manière ashéninka de superposer sur cette figure de Páwa les matériaux a priori disparates de trois traditions – chrétienne, amazonienne et andine – leur permet d'ouvrir une voie nouvelle : il devient possible de jouer sur deux tableaux à la fois, celui de la temporalité mythique et celui du devenir historique. Páwa est le sauveur ultime, certes, mais le grand bouleversement auquel on s'attend sera sans doute comme un nouveau déluge : il faudra s'y sauver soi-même. Ou encore, en le disant en termes plus messianiques, peut-être est-ce en suivant les "fils du Soleil" que l'on pourra rendre la métallurgie d'Inca à ses inventeurs Ashéninka ; mais cela sans oublier que *tous* les Ashéninka sont en réalité les "fils de Páwa", "notre Père à tous". Glisser ainsi d'un registre à l'autre permet toutes les ambiguïtés : l'ordre du monde est tel qu'il nous a été laissé, mais l'avenir est laissé aux mains des hommes.

La promesse de réparation de l'injustice historique faite aux Ashéninka est donc un peu comme Páwa, présente et absente à la fois. Elle n'est inscrite que dans le fait qu'un désordre appelle une remise en ordre, mais sur les champs de bataille de l'Apocalypse ashéninka, il n'y a à attendre aucune apparition d'un dieu des armées, allié et vengeur, à la manière judéo-chrétienne. Le cadre de pensée reste fondamentalement indigène : Páwa le "sauveur" lointain n'est là que comme figure de l'attente, et tout dépendra en définitive du jeu imprévisible des relations entre les êtres terrestres (ce qui n'empêche en rien que certains d'entre eux puissent à l'occasion se montrer doués de pouvoirs extraor-

dinaires, bien entendu, et jouer ainsi un rôle proche de celui d’une figure messianique).

... et Páwa punit

Dans les “châtiments” que Páwa peut dit-on infliger aux individus, il me semble que l’on retrouve exactement le même genre d’ambiguïtés et de réinterprétations. On s’y heurte aux mêmes contradictions : Páwa y reste caractérisé par un extrême éloignement, de tradition bien amazonienne, tout en ayant apparemment un rôle de juge des actions individuelles, de ton nettement plus chrétien. Je crois cependant qu’il y a là beaucoup d’un “malentendu fécond” à la Marshall Sahlins.

Prenons un exemple typique : il faut s’astreindre à un très minutieux sarclage des champs, car “si on ne désherbe pas, Páwa punit. [Les plantes de manioc] deviennent tristes et elles s’en vont. Il y a les tiges, tout est normal apparemment, mais il n’y a plus de tubercules, seulement des racines comme celles d’un arbre de la forêt. C’est la même chose pour les bananiers, sous la pelure il n’y a plus rien, c’est tout sec.”

Mais en y regardant de plus près, on s’aperçoit vite que si “Páwa punit” dans ce cas, c’est vraiment de très loin, et à la façon très abstraite d’un simple garant de l’ordre des choses : il n’est en rien maître de la forêt, et depuis son grand départ, il n’entretient plus aucun rapport direct avec elle. Si fruits et racines sèchent ainsi, c’est suite à un jeu de pures relations interpersonnelles : tout comme des parentes consanguines mal accueillies peuvent s’en aller mécontentes (l’identification est explicite : “les plants de manioc sont nos sœurs”), les plantes mal soignées risquent de s’en retourner vivre auprès de leurs parentes sylvestres.

Cependant, pour pouvoir être intégrée et réinterprétée ainsi, l’idée malgré tout assez chrétienne de punition divine a bien dû prendre appui sur des traits culturels proprement asháninka. Or ces traits sont nombreux, et ils sont même exceptionnellement accusés. Les chroniqueurs les signalent d’ailleurs très tôt.

Tout d’abord, chose assez rare en Amazonie, il règne parmi les Asháninka une très forte prohibition des vendettas et guerres internes, qui les a d’ailleurs beaucoup aidés à résister aux tentatives de conquête des Andins puis des Espagnols. Ensuite, on souligne aussi depuis des siècles combien ils répriment systématiquement dans leurs attitudes toute expression ouverte de la douleur physique et morale. Enfin, mais là il est plus difficile d’en évaluer exactement la profondeur historique (qui

ne doit pas aller au-delà d’un siècle ou un siècle et demi), à cela s’ajoute dans certaines des régions que j’ai connues le poids très insistant d’une véritable morale du travail et de l’effort – par exemple à propos du fastidieux sarclage des champs et des lieux habités, que je viens de citer.

Pourtant, ces attitudes volontiers moralisatrices ne signifient en rien un ethos de la faute et de la culpabilité. Chacun vit sa propre vie selon ses élans personnels, en négligeant éventuellement tous ses devoirs d’Ashéninka, ou même en enfreignant les prohibitions les plus strictes. J’ai vécu, par exemple, dans un village considéré par les autres comme un repaire de *kamáiteri*, c’est-à-dire de “tueurs” (c’est là une espèce de catégorie caractérielle) : à son leader, on n’attribuait pas moins de 14 meurtres – bien que selon la règle partout répétée, “les Ashéninka ne se tuent pas entre eux”.

Et pour la petite histoire, on peut mesurer tout ce qui sépare l’éthique ashéninka de la nôtre à partir du commentaire cité plus haut, à propos des foudres potagères de Páwa qui s’abattent sur les sarcleuses trop négligentes : il m’a été fait deux jours à peine avant un nouveau meurtre qui couvait depuis longtemps dans le village, et selon toute probabilité par le meurtrier lui-même – dont on aura compris qu’ensuite, il ne se sentirait pas exactement ravagé par le poids d’un très chrétien remords.

Pourtant, c’est vrai, “Páwa punit”. Mais c’est tout simplement au sens où tout écart finit malgré tout par devoir se payer, un peu comme avec les prohibitions alimentaires, que l’on enfreint sans cesse, et qui servent surtout à expliquer les malheurs survenant ensuite. Il en va de même avec le “village de tueurs”, par exemple. Depuis des années, ils avaient déjà dû s’établir fort à l’écart des autres : c’est la sanction sociale habituelle en ce cas. Et après le dernier meurtre, l’âme errante de l’homme assassiné rôdait parmi eux pour se venger, un bébé en était déjà mort, sa mère s’en était allée au loin, vers une région plus isolée encore, et tous les autres se demandaient s’ils ne devraient pas en faire autant.

Concluons provisoirement en ce qui concerne ce personnage de Páwa. On ne peut jamais exclure que des éléments exogènes, malgré toutes les réinterprétations qu’ils subissent, finissent par modifier en profondeur la matrice indigène – que, selon l’expression d’André Mary, “le masque puisse triompher du visage”. Mais dans la conception générale de la divinité et de ses rapports avec les hommes, qui dans l’Ucayali et au Brésil tourne aujourd’hui essentiellement autour de la figure de Páwa, ce qui me frappe serait plutôt le mélange de souplesse et de stabilité de l’ensemble, tel qu’il se trouve à

présent construit. Le résultat semble parfaitement analysable en termes de “bricolage”, au sens lévi-straussien – un bricolage aux origines sans doute assez anciennes, qui ne semble plus guère soumis aux pressions de l’urgence, et qui tout en se maintenant dans un cadre de pensée fondamentalement indigène, parvient à intégrer à sa manière la question du devenir historique en jouant sur de souples glissements d’un registre à l’autre.

Le ou les chamanismes ashéninka

Si le bricolage qui tourne autour de la figure divine de Páwa paraît aujourd’hui assez stable, le chamanisme ashéninka semble au contraire perpétuellement travaillé par des changements rapides et multiples, qui sont toujours bien en cours. C’est très classique en Amazonie, où cela fait longtemps qu’on ne voit plus le chaman comme un simple gardien de la tradition, voire une simple survivance du passé, mais comme le spécialiste par excellence des relations les plus pressantes et les plus inquiétantes avec “les autres” et avec l’altérité, relations qui bien entendu ne cessent d’évoluer.

Le chaman est en fait un personnage superbement paradoxal. D’un côté, personne n’est plus sociocentré et ethnocentré que lui : son objectif est en principe le bien-être de tous au sein de sa communauté, et sa tâche est de traduire tous les déséquilibres, quels qu’ils soient (aléas “traditionnels” ou irruption de réalités nouvelles), dans les termes qui seront les plus acceptables et les plus assimilables par la tradition culturelle du groupe.

D’un autre côté, ce travail de réorganisation centripète l’oblige à se tenir de façon privilégiée sur les zones d’interface, que ce soit avec les animaux, les esprits ou les étrangers, pour en ramener ce qui sera utile à la protection des siens – et tout naturellement, le chaman se caractérise presque toujours par une forte dose d’inventivité individuelle, y compris dans les domaines apparemment les plus profanes.

Inventeur de traditions et intégrateur d’irréductible altérité, le chaman est donc tout spécialement sensible au changement, et tout spécialement enclin à un travail de bricolage syncrétique. Mais il faut sans doute ajouter que cela se fait dans un cadre un peu particulier : d’avance, l’espace ouvert aux jeux et aux enjeux du syncrétisme est ainsi clairement balisé – c’est une caractéristique des cultures amazoniennes (et sans doute plus largement, amérindiennes), dont on a souvent souligné à quel point elles font preuve, dans de multiples domaines, de ce que l’on pourrait appeler une véritable soif de l’altérité, conçue comme un élément constitutif de

l’identité. Je préciserai peu à peu ce point essentiel, mais en attendant, voyons à quoi ressemble le chamanisme ashéninka : malgré sa diversité et sa perpétuelle tendance au changement, il est fort possible de découvrir des lignes directrices dans ses logiques et ses contradictions.

Sous leur forme la plus banale et la plus paisible, les rapports du chaman avec les traditions étrangères se résument à l’adoption de simples matériaux, qu’il intègre sans autre forme de procès à l’ensemble de ses pratiques et de ses atouts habituels : les emprunts sont à la fois des signes et des éléments constitutifs d’un pouvoir particulièrement affirmé, capable de mettre à son service les hautes puissances de l’altérité, et tout chaman vraiment digne de ce nom s’efforce d’ajouter à sa panoplie symbolique quelques chants appris des peuples voisins, ou de tirer quelques-uns de ses esprits alliés des réalités les plus nouvelles, camphre ou moteur de génératrice, par exemple.

Mais bien entendu, les choses peuvent aller beaucoup plus loin, et il existe des traces historiques d’au moins un emprunt qui a profondément bouleversé le cadre général : celui de l’*ayahuasca*, un hallucinogène qui est aujourd’hui devenu commun à tout l’Ouest amazonien. Son adoption par les Ashéninka, sous le nom de *kamarámpi*,⁵ est sans doute relativement récente. En tout cas, à certains endroits, elle appartient encore à la mémoire vivante : une femme d’une cinquantaine d’années se souvenait encore que dans sa jeunesse, son oncle, chaman de la région de Chanchamayo, n’utilisait jamais de *kamarámpi*, mais seulement du concentré de tabac.

C’est en effet le tabac, *shéri*, qui était précédemment la substance chamanique par excellence, comme le rappelle d’ailleurs encore le nom même du chaman, *sheripiári*. Mais à l’heure actuelle, le *kamarámpi* s’est imposé partout – avec cependant quelques variations locales : dans la région fort isolée du Gran Pajonal, par exemple, le tabac conserve malgré tout une place quotidienne plus importante que l’*ayahuasca*.

Comment le nouvel hallucinogène s’est-il ainsi retrouvé aujourd’hui au cœur même du chamanisme ashéninka, au point de l’emporter presque partout sur le tabac ? Peter Gow (1994) attribue

5 Le mot dérive de la racine verbale *-kamarank-*, “vomir”, à cause d’un effet secondaire assez fréquent. Tout comme le terme d’origine quechua *ayahuasca*, le mot *kamarámpi* désigne à la fois l’un des deux ingrédients de base, l’écorce de *Banisteriopsis caapi*, et le breuvage lui-même, qui en plus comprend toujours des feuilles de *Psychotria viridis* (auxquelles s’ajoutent parfois quelques ingrédients supplémentaires).

son succès et sa diffusion rapide dans tout l'Ouest amazonien à un processus où interviendraient largement des critères de prestige interethnique : loin d'être un trait originel de la plupart des “indiens de la forêt”, son usage se serait plutôt répandu dans un contexte urbain ou semi-urbain, à travers les groupes les plus acculturés et métissés, *indios cristianos* des missions d'abord, *mozos* travaillant pour les patrons du caoutchouc ensuite.

C'est possible, quoique mes propres données suggèrent plutôt des emprunts qui se sont faits autrefois en sens divers (Lenaerts 2004 : 217). J'ajouterais aussi que les caractéristiques propres du psychotrope ont dû jouer : il n'y a pas vraiment de commune mesure entre les troubles visuels un peu nauséux provoqués par le concentré de jus de tabac, et les véritables cycles d'hallucinations auditives et visuelles de l'*ayahuasca*, qui dans leur déroulement font l'effet d'une authentique séquence initiatique.

Mais quoi qu'il en soit, l'important à mon sens se trouve plutôt dans les résultats de ces transformations, et surtout dans les nouvelles perspectives qu'elles ont ouvertes. Le rôle du tabac n'a pas disparu. Il reste même la pierre de touche de tout pouvoir véritable : un apprenti chaman doit d'abord apprendre à maîtriser l'esprit de l'*ayahuasca*, réputé plus facile, avant de songer à aborder celui du tabac. Mais de son côté, par ses qualités hallucinogènes propres, l'*ayahuasca* a été l'occasion d'un véritable bouleversement du cadre rituel : en plus de ses usages dans des contextes de cure et d'apprentissage chamanique (ce qui était déjà le rôle traditionnel du tabac, ou de l'*ayahuasca* elle-même chez les peuples voisins), elle est devenue le support de véritables cérémonies collectives, au cours desquelles tous les assistants en consomment et participent ainsi aux visions du chaman.

Ce sont là des pratiques tout à fait originales dans la région. Le premier à les décrire a été Gerald Weiss, qui les a rencontrées plus à l'ouest, chez les Asháninka des Rios Tambo, Ené et Perené, et sous deux formes distinctes : d'après lui, en règle générale, le chaman est le seul à chanter, les assistants “restent des spectateurs qui apprécient passivement sa virtuosité” ; plus rarement (“en un seul endroit du territoire Campa que j'ai visité”), les autres chantent aussi, et le chaman “reste le maître de cérémonie mais n'est plus le seul virtuose” (Weiss 1973 : 44–46).

Trente ans plus tard, pourtant, sur les Rios Yurua (Pérou) et Envira (Brésil), c'est cette deuxième formule qui était devenue de règle : tous les assistants, jeunes et vieux, entonnent les mêmes chants à peu près aux mêmes moments, mais pas à l'unisson, ce

qui aboutit à des espèces de canons d'allure très informelle. Le rôle perceptible du chaman se limite en fait à conduire et à harmoniser la progression de l'ensemble : c'est souvent lui qui lance ou relance les différents chants, notamment. Tout le village est en principe invité à participer à ces séances, et les apprentis chamanes ne s'y distinguent que par le fait de prendre un peu plus de breuvage, et de chanter un peu plus que les autres.

Cette participation de tous et ce rôle de véritable maître de cérémonie dévolu au chaman sont fort originaux, et G. Weiss hésitait sur l'interprétation à leur donner : peut-être s'agissait-il d'une influence andine ou missionnaire, peut-être avait-il découvert là un “chañon manquant” entre prêtrise et chamanisme – comme le suggère le titre de son article, l'auteur fonde toute son approche (de ton assez évolutionniste) sur l'opposition entre magie et religion (1973 : 46). Je préfère quant à moi aborder la question sous l'angle de ses variations, de ses logiques et de ses contradictions internes.

Il faut pour cela donner quelques détails sur le contenu des cérémonies et sur leur progression. Au fil de la séance, les thèmes des visions et des chants évoluent. Dans une première étape, ils concernent d'abord l'état hallucinatoire lui-même, puis, de plus en plus, la venue progressive des esprits : tantôt celui du tabac (qui garde une place centrale, bien qu'on n'en consomme pas en cette occasion), celui de l'*ayahuasca* elle-même (l'écorce de *Banisteriopsis caapi*) et celui de la *horówa* (l'autre ingrédient de base, *Psychotria viridis*) ; tantôt ceux d'esprits animaux, tout particulièrement ceux des oiseaux tisserins (Ictéridés), considérés partout comme des alliés privilégiés des hommes. Mais ce qui est nouveau sur le Rio Yurua, c'est que ces (bons) esprits annoncent et préparent en fait l'arrivée de Páwa (encore lui !), qui marque le point culminant de la cérémonie. Il y a trente ans, sur les Rios Tambo, Ené et Perené, G. Weiss ne signalait pourtant que la seule présence des “bons esprits”.

On se trouve donc à présent fort loin des chamanismes de cure ou de divination, qui semblent avoir été caractéristiques du tabac, à en croire les récits mythiques, mais aussi ce qui subsiste de son emploi dans les pratiques actuelles. Ici, on se rassemble, on participe directement à la cérémonie (et on y participerait même de plus en plus, d'après la comparaison de mes propres données avec celles de G. Weiss), et l'attente est celle d'une apparition des “bons esprits”, et même aujourd'hui du dieu solaire Páwa, “notre père à tous”.

Un nouveau modèle chamanique ?

Bref, il y a sans doute eu évolution, et l'on devine assez bien sur quelle particularité culturelle elle a pu trouver appui. Je l'ai déjà signalée plus haut, mais il faut la souligner à nouveau : une des caractéristiques les plus marquantes de l'ensemble Campa (Asháninka, Matsiguenga et Nomatsiguenga) est la stricte prohibition des vendettas et des guerres internes – ce qui est fort exceptionnel en Amazonie. Au quotidien, même les simples attitudes de conflit ouvert sont très nettement réprouvées. Le modèle fondamental reste la formule que l'on se répète lors d'une première rencontre entre deux groupes, bien au-delà de l'Ucayali : "Nous sommes Asháninka, et les Asháninka ne se tuent pas entre eux".⁶

De tels impératifs éthiques mettent souvent le chaman en position assez fautive, lorsqu'il endosse son rôle de guérisseur. Pour soigner, il lui faut deviner et désigner la cause du mal – car les conflits existent, bien sûr, et les maladies peuvent être dues à l'influence d'un esprit de la forêt, mais plus souvent encore, elles sont perçues comme le résultat de l'agression magique d'un voisin ou d'un parent. Tout l'art du chaman devient alors de donner une certaine existence sociale aux soupçons, sans quoi il n'y a pas de cure possible, mais sans jamais accuser explicitement personne ; et il devra ensuite s'efforcer de dénouer le problème à coups de démarches discrètes.⁷

C'est assurément un exercice difficile. Mais dans la nouvelle configuration qui peu à peu s'est mise en place, tout semble lui offrir l'occasion d'un contrepoint parfait à l'inadmissible reconnaissance des divisions, des conflits et des agressions internes : la substance même de l'*ayahuasca*, dont les effets très différents de ceux du tabac permettent une véritable participation collective ; la convocation des esprits végétaux ou animaux, uniformé-

ment caractérisés par leur bienveillance à l'égard des hommes ; et sur le Yurua l'apparition finale de Páwa, sous son aspect de divinité centrale et paternelle, prête à revenir malgré tout parmi les hommes, le temps d'une séance d'hallucinations partagées par tous.

Naïvement, on pourrait se dire que l'on est arrivé ainsi à un véritable modèle, qui dessinerait avec beaucoup de netteté l'avenir du chamanisme ashéninka. La construction syncrétique actuelle serait encore en cours, mais finalement déjà assez stable, ou en tout cas clairement orientée vers un horizon fort prévisible : un officiant qui fait l'unanimité autour de lui, à la fois parce que tous sont invités à participer aux cérémonies qu'il dirige, et parce que n'y sont convoqués que des esprits bienfaisants, de plus en plus nettement organisés autour de la venue d'une divinité centrale et transcendante, Páwa, "notre Père à tous", qui bien entendu se caractérise lui aussi par sa bonté fondamentale à l'égard des hommes – au fond, une perspective qui n'est pas tellement différente de celle de G. Weiss et de son "chaînon manquant" entre prêtrise et chamanisme. Ce serait pourtant faire bon marché de tout ce qui contredit cette apparente cohérence, à l'atmosphère si unanime et si lénifiante.

Il y a tout d'abord, dans les villages et chez les individus les plus en contact avec le monde extérieur, l'apparition ponctuelle de nouvelles formes de chamanisme, qui pourraient apparaître à première vue comme un refus de s'engager dans les "cérémonies collectives" de l'*ayahuasca*, dont on a vu qu'elles étaient sans doute de tradition assez récente. Ces "nouveaux chamanes" veulent être, avant tout, des guérisseurs, et leurs chants, directement "enseignés par les esprits de l'*ayahuasca*", ne sont pas partagés par toute la communauté, mais restent leur acquis et leur secret personnels. Mais ne nous y trompons pas, il ne s'agit pas d'un reflux vers une situation ancienne, d'avant l'*ayahuasca*. En fait, le modèle (y compris les "plantes maîtresses" qui leur servent d'alliés, et la façon dont ils les utilisent) est plutôt celui d'un peuple voisin, les Shipibo, qui négocient beaucoup mieux que les Ashéninka leurs relations avec la société *mestiza*.

Il s'agit à l'heure actuelle de cas assez isolés, qui sont très loin de jouir du prestige accordé aux chamanes désormais plus "classiques", dont je viens de décrire les cérémonies collectives. Mais il ne faudrait pas préjuger trop vite du futur. Dans les mêmes villages, chez les non-chamanes les plus liés au monde urbain, on constate une évolution exactement parallèle – et beaucoup plus massive – dans l'usage quotidien des plantes médicinales. Sur un registre plus profane, eux aussi adoptent à la

6 Cf. Renard-Casevitz (1993 : 33). Bien entendu, il existe des moments de la vie sociale qui permettent d'évacuer les tensions sous une forme acceptable. Ce sont essentiellement les fêtes de boisson. On y voit souvent des hommes s'y faire face : le ton peut monter, avec des paroles de défi, de grands gestes du bras, apparemment fort menaçants. Mais on s'aperçoit vite que la distance maintenue d'un bout à l'autre entre les deux hommes est exactement celle qui les empêche de réellement se toucher.

7 Une autre issue est possible, et bien attestée chez les Campa : la répression du sorcier, qui est souvent un enfant (Renard-Casevitz 1991 : 207, ou Rojas Zolezzi 1994 : 240). J'ai moi-même recueilli quelques allusions à ces pratiques dans le Gran Pajonal. Mais sauf peut-être en un cas (fort douteux), je n'en ai par contre rencontré aucune trace sur les Rios Yurua et Envira – où la vie semble (en général) nettement plus sereine que dans d'autres régions, parmi lesquelles le Gran Pajonal.

fois les plantes favorites des Shipibo et leurs modes d'emploi particuliers, qui sont assez différents de ceux des Ashéninka. Et de tels glissements entre les diverses traditions ethniques n'ont rien d'exceptionnel dans la région.⁸

Il y a ensuite, chez les chamanes les plus respectés, l'extraordinaire inventivité qui renouvelle et fait varier sans cesse la cohorte des esprits visiteurs lors des séances collectives d'*ayahuasca*. À côté d'une série d'espèces assez stables, que l'on retrouve apparemment dans presque toutes les régions, les esprits d'espèces animales et végétales nouvelles, ou même de produits industriels comme le camphre, font régulièrement leur apparition à un niveau plus local. Je l'ai dit, c'est une des formes de “l'inventivité traditionnelle” des chamanes, et on pourrait la considérer comme un détail un peu pittoresque, sauf à se dire que le réservoir où sont puisés ces esprits visiteurs nouveaux plonge ses racines dans une conception très particulière de ce que sont les plantes, les animaux et les hommes – comme on le verra dans la suite.

Il y a enfin – et surtout – la profonde ambiguïté de certains de ces esprits alliés du chaman. J'avoue que je ne me reconnais guère dans la présentation que fait G. Weiss de ses données des Rios Tambo, Ené et Perené, où les animaux se répartissent en deux “camps”, le bon et le mauvais (1975 : 257).⁹ Car lorsqu'il s'agit d'une cure et que les choses se corsent, le chaman, seul cette fois, peut essayer d'appeler à son aide le vautour-pape *amém-pori* (*Sarcoramphus papa*), ou encore le jaguar : des alliés aussi, mais nettement plus inquiétants. Le jaguar, par exemple, est un animal très marqué culturellement, comme partout en Amazonie. Mais son image est fort ambivalente. En principe, c'est un ennemi, bien sûr, mais il ne fait pas l'objet d'un rejet absolu, loin de là : c'est aussi une force, assurément fort dangereuse, que l'on cherche souvent

à s'allier ou à s'approprier – tout particulièrement les chamanes, et surtout les meilleurs d'entre eux. Là encore, cela renvoie à la conception qu'ont les Ashéninka des êtres différents – l'animal, l'autre, l'ennemi – à laquelle il est temps de passer à présent.

Le substrat ontologique

Les conceptions ontologiques des Ashéninka sont typiquement amazoniennes, et s'avèrent radicalement différentes des nôtres. En elles, rien ne rappelle l'idée d'un homme créé à l'image de la divinité, et placé face à une nature qu'il s'efforce de dominer et de maîtriser grâce à l'intelligence qui le distingue de tous les (autres) animaux.

Nous-mêmes, dans notre ontologie naturaliste moderne, considérons que nos points communs avec les autres espèces animales relèvent avant tout de la matérialité du corps (nous partageons les mêmes cellules vivantes, la même évolution darwinienne, la même ontogénèse). Les Ashéninka, quant à eux, adoptent une position exactement inverse, caractéristique d'une ontologie *animique* (au sens de P. Descola) : pour eux, ce que toutes les espèces ont en commun, qu'il s'agisse des hommes, des animaux, ou même des plantes, ou des êtres “surnaturels”, c'est plutôt leur perception de soi et leur sociabilité, qui chez toutes ressemblent pour l'essentiel à celles des humains.

Ceci n'a cependant rien à voir avec notre goût de plus en plus marqué pour les comparaisons entre comportements humains et comportements animaux, et leur explication en termes de survivances mentales, enracinées dans des étapes antérieures de notre évolution. Dans la mode actuelle des références aux données de l'éthologie animale se côtoient souvent des hypothèses prudentes et bien étayées, et des affirmations beaucoup plus douteuses. Mais toutes s'appuient sur le même pré-supposé fondamental, celui d'une *continuité physique* dans l'évolution des espèces animales et humaines, qui sert de support permanent aux survivances archaïques.

Pour les Ashéninka, le corps particulier qui caractérise chaque espèce est au contraire le lieu de la *coupure*, de la *discontinuité*. Comme à une leçon de démonstration de ce que E. Viveiros de Castro a nommé le “perspectivisme amérindien” (1996, 1998), ils vous expliquent, par exemple, que les jaguars voient les autres jaguars comme des hommes et qu'ils se comportent entre eux comme des hommes, avec leurs relations sociales, leurs liens de parenté, leurs parures spécifiques ; par

8 Nous y avons découvert un véritable système interethnique d'emprunts ethnobotaniques, qui offrent la particularité d'aller toujours dans le même sens : on emprunte systématiquement matériaux et usages aux voisins directs qui sont plus proches que soi-même de la société *mestiza*. Mais ces voisins sont indigènes, et ce qu'on leur emprunte sont des éléments presque emblématiques de “l'indianité” : la bière de manioc, des cypéracées magiques, des techniques de cure et de divination ... (Lenaerts 2004 : 227).

9 Peut-être s'agit-il en partie d'un effet du mode de présentation choisi par l'auteur, d'ailleurs. Il les décrit en deux chapitres opposés, “Denizens of the Universe: the Gods and Good Spirits” (1975 : 257), et “Denizens of the Universe: Demons and Witches” (1975 : 283), ce qui accentue l'impression d'une bipartition tranchée et *essentialiste*, alors que certains détails du texte suggèrent des situations bien plus nuancées ou plus ambivalentes.

contre, les jaguars voient l'être humain, qui est à l'occasion leur gibier, sous l'apparence d'un pécarari (le sanglier amazonien). Quant au pécarari, il voit lui aussi les autres pécararis comme des hommes, sa propre bande errante étant à ses yeux son groupe tribal, et la bauge où il se vautre son village ; mais il voit l'homme, son prédateur, sous les traits d'un jaguar.

Ce qui "formate" ainsi le regard des jaguars, des hommes ou des pécararis sur les *autres* espèces (et qui les empêche du même coup d'adopter le regard propre à ces autres espèces), ce sont leurs caractéristiques corporelles (qu'ils voient eux-mêmes sous forme de vêtements ou de parures) : c'est donc le corps qui détermine le regard et l'intentionnalité spécifique de chacun sur tous les autres, tout en attribuant à chacun sa place dans la grande chaîne des prédateurs et des gibiers.

Comme le souligne volontiers E. Viveiros de Castro, il ne s'agit donc pas vraiment d'un relativisme, puisque les divers points de vue ne s'échangent pas, mais demeurent au contraire inconciliables. Sans aucun doute, la multiplicité de tels regards nous renvoie à un monde extraordinairement pluriel : outre les jaguars et les pécararis, qui en sont dans toute l'Amazonie les exemples les plus classiques, toutes les autres espèces animales, mais aussi les espèces végétales ou les "démons surnaturels" peuvent à l'occasion faire l'objet du même genre de discours – "ils se voient entre eux comme des hommes, ils portent telle ou telle parure". Mais pour accéder à *chacun* de ces autres regards, ce qui ne saurait jamais se faire en bloc et une fois pour toutes, la condition incontournable est de "sortir de son propre corps" – on reconnaît là un thème central des cultures chamaniques. En fait, il faut pour cela accepter de passer par une "animalisation" ou une "végétalisation" passagère (et dangereuse !) de son regard d'homme, qui doit pour y arriver prendre le risque de *cesser* d'être humain.

Les techniques qui le permettent sont bien connues : le rêve (où "l'âme quitte le corps"), les voyages chamaniques (avec l'aide d'esprits alliés qu'il faut conquérir *un à un*), les prises d'hallucinogènes (où les espèces animales et végétales apparaissent *l'une après l'autre* sous leur vêtue humaine). Ce n'est jamais que pour un moment assez bref, et en courant toujours le risque de rester "pris" dans le regard de l'autre, sans pouvoir regagner son propre corps.

Tout cela, c'est ce que disent explicitement nos interlocuteurs indigènes, assorti des interprétations les plus immédiates que l'on peut clairement en tirer. Mais à ce stade se pose évidemment la question du statut et de la valeur opératoire de tels discours –

qui, sous des avatars un peu divers, sont communs à toute l'Amazonie indigène, rappelons-le au passage. S'agit-il de discours du même ordre que ceux qui égrenaient, par exemple, les caractérisations multiples et changeantes de Páwa – tantôt héros séparateur, tantôt dieu solaire, tantôt dieu punisseur ou sauveur ? Ou s'agit-il d'autre chose ?

D'emblée, on constate un fait troublant : alors que le rôle et les caractéristiques de Páwa semblaient se soumettre assez facilement à tout un jeu d'échanges syncrétiques avec les traditions culturelles voisines (andines ou chrétiennes), les conceptions des Ashéninka sur la nature des êtres et de l'altérité paraissent au contraire demeurer absolument imperméables à toutes les influences extérieures, depuis les missionnaires jusqu'à l'école, qui pourtant la contredisent et la combattent systématiquement, tout en n'ayant souvent qu'une conscience minime (voire nulle) de ses détails et de ses enjeux.

Je ne saurais dire ce qui se passe exactement dans les autres cultures amazoniennes, mais je peux affirmer avec certitude que chez les Ashéninka, l'ontologie animique forme une sorte de bloc culturel extraordinairement résistant. Je ne crois pourtant pas que ce soit vraiment une question de contenu, de matériaux : rien ne nous autorise à poser a priori que l'incompatibilité entre notre ontologie et la leur, qui est bien réelle sur les questions de fond, rende impossible la moindre rencontre ponctuelle entre certains de leurs éléments. Après tout, même si cela implique ensuite de sérieuses contradictions et des réajustements en série, on a vu que de telles tensions constituent sans doute un des facteurs essentiels des dynamiques syncrétiques.¹⁰

A mon avis, le point décisif se situerait plutôt sur un tout autre plan : dans la façon dont le regard en arrive à être modelé en profondeur par la *pratique* d'une ontologie particulière – la nôtre tout autant que celle des Ashéninka, d'ailleurs.

10 D'ailleurs, en guise de contre-exemple, on pourrait citer en sens inverse le "tourisme de l'*ayahuasca*". Comme d'autres villes de la région, Pucallpa reçoit de plus en plus la visite de jeunes Péruviens ou étrangers (parmi lesquels beaucoup d'Européens), venus se faire "initier" à l'*ayahuasca* sous la conduite de chamanes plus ou moins sérieux, Shipibo pour la plupart. Et là, le bricolage transculturel semble se faire sans trop de difficultés, au prix des quelques malentendus et réajustements typiques des dynamiques syncrétiques : réinterprétation de l'apparition des "esprits de l'*ayahuasca*" selon notre propre ontologie naturaliste (ils y deviennent des "esprits visiteurs", émanations immatérielles des plantes ou des animaux concernés), réinterprétation des séances de cure dans une perspective psychologisante et/ou hédoniste, réinterprétation des visions en termes de "découverte" de soi ou d'une autre réalité, plus "authentique", etc. Mais je sors là de mon sujet.

Leur ontologie animique n’est pas du tout un discours détaché de la pratique, sans conséquence majeure en dehors du domaine réservé des discours et des croyances. Comme j’ai essayé de le montrer en détail ailleurs, les pratiques de classification des plantes et animaux chez les Ashéninka restent incompréhensibles si on ne les met pas en rapport avec leurs conceptions ontologiques.

Bien plus : des habitudes classificatoires, aussi déroutantes soient-elles, peuvent à la rigueur être considérées comme un simple modèle culturel imposé aux enfants de manière assez superficielle, mais les effets pratiques du choix ontologique vont sans doute bien au-delà. Tout semble démontrer qu’il affecte aussi très directement des processus perceptifs et cognitifs parmi les plus élémentaires et les plus automatisés de l’esprit humain, et leur fait subir un remodelage culturel profond et extrêmement stable, sans doute par des processus d’inhibition répétée au cours de la petite enfance (Lenaerts 2004 : 151–173).

Il est toujours hasardeux de prétendre pénétrer l’esprit de l’autre, mais pour essayer de s’en faire une idée plus concrète, on peut, malgré tout, tenter d’imaginer ce que perçoit un Ashéninka qui entre en forêt, et le comparer à notre propre regard. Là où nous-mêmes apercevons tout simplement une série d’objets végétaux (les arbres, les arbustes), parmi lesquels se cachent sans doute les corps fuyants de quelques animaux, le chasseur ashéninka pénètre en revanche dans un monde littéralement surpeuplé. Il sait qu’il est complètement entouré non pas d’objets végétaux ou animaux, mais d’une multitude de *personnes* aux traits humains, que pourtant lui-même est incapable de voir, à cause des contraintes de son propre œil humain. Mais tous ces êtres le regardent et veulent certaines choses, et surtout *lui* veulent certaines choses : le jaguar et le serpent veulent l’attaquer, le pécarí et le tapir veulent le fuir, telle ou telle plante est pleine de sa force vénéneuse ou médicinale, telle autre est gonflée de son pouvoir hallucinogène, telle autre encore d’une énergie fraternelle et nourricière etc. Et c’est au chasseur à apprendre comment *traiter* avec ces volontés innombrables.

Autrement dit, et c’est à prendre ici au pied de la lettre, les Ashéninka ne *voient* pas du tout comme nous les plantes et animaux qu’ils côtoient quotidiennement. Alors que nous-mêmes, nous nous focalisons d’abord sur le corps matériel (os et muscles, matières végétales et substances chimiquement actives), eux perçoivent d’abord ce que l’on pourrait appeler un “corps-volonté” : un corps qui est avant tout un condensé d’énergie et d’intentionnalité spécifiques – et les cas sont

légion où, dans la perception la plus *immédiate*, des ressemblances physiques pourtant fort évidentes passent momentanément tout à fait inaperçues, parce qu’elles demeurent visiblement très secondaires face aux ressemblances ou aux dissemblances qui relèvent des intentionnalités propres à chaque espèce.

Bricolage, invention et principe de coupure

Un tel ancrage des options ontologiques dans les couches cognitives les plus élémentaires leur donne évidemment une très grande stabilité – d’autant plus grande peut-être qu’en général les divergences de fond passent inaperçues, et ne se montrent que dans leurs conséquences ultimes, sous forme de discours dont la rationalité propre reste hors de portée : telle ou telle façon déroutante de classer les êtres vivants, telle ou telle “parenté symbolique” entre les hommes, les plantes et les animaux. Quelle prise cela pourrait-il bien offrir à la critique “rationnelle” d’un missionnaire ou d’un maître d’école ?

Le résultat cependant n’est en rien une situation figée. Le cadre animique en tant que tel reste ouvert aux développements nouveaux, et ceux-ci sont sans doute beaucoup plus fréquents que ne pourraient le laisser croire les images encore trop souvent associées à l’idée d’une “tradition culturelle”.

J’ai déjà cité plus haut l’apparition du camphre, évidemment assez récente, dans la panoplie des esprits alliés d’un chaman ashéninka : des exemples similaires se rencontrent à foison dans toute l’Amazonie. Mais d’autres m’ont en réalité surpris davantage, tout simplement parce que je n’en ai découvert la particularité qu’après coup. Dans l’Ucayali et au Brésil, un des animaux culturellement les plus marqués était, par exemple, le Shenóntse, le singe hurleur (*Alouatta seniculus*) : c’est l’une des figures du colon blanc ou métis, et à ce titre il fait l’objet de tout un cycle mythique (Lenaerts 2004 : 135, 250). Mais en relisant la bibliographie, je me suis aperçu ensuite que partout ailleurs, chez les Ashéninka, les Matsiguenga et les autres sous-groupes Ashéninka, il n’est mentionné que comme une espèce sans aucun trait particulier.

Et dans le domaine végétal, on pourrait en dire autant d’un arbre comme le *thonéto* (*Cavanillesia spp.*, Bombacaceae). Au Brésil et sur le Rio Yurua, c’est un autre esprit allié des chamanes, qui se présente sous l’aspect, lui aussi assez récent, bien entendu, d’un médecin à l’européenne, portant blouse blanche, lunettes et stéthoscope. Ailleurs, pourtant, il ne fait l’objet que d’un seul récit my-

thique, sans le moindre rapport avec ce rôle thérapeutique : le *thonéto* y est une femme, enceinte, qui offre en mariage la fille qu'elle porte au premier des hommes (Anderson 1985 : 36).¹¹

Le nouveau rôle médical de l'arbre *thonéto* est donc à la fois très local et assez récent. Sous cette nouvelle forme, il a pourtant déjà réinvesti l'univers mythico-religieux : dans un bref commentaire sur le mythe de la fuite de Páwa au ciel (c'est-à-dire le moment où se séparent les regards des hommes, des plantes et des animaux, puisqu'à présent nous pouvons le formuler ainsi), le chaman Shoéshi me précisera que *thonéto* lui aussi a pris son aspect actuel à cette occasion – il était si lourd et si massif qu'en voulant suivre Páwa avec toute sa famille, il est tombé de l'échelle et en est resté la nuque toute raide.

La boucle est ainsi bouclée. L'inventivité locale fondée sur une pratique vivace de l'ontologie animique nous a finalement ramenés à la figure divine de Páwa, sous sa forme de héros séparateur des premiers temps, dont les mythes sont comme la garantie symbolique du regard des Ashéninka sur les autres êtres vivants.

A ce stade, une distinction commence cependant à s'imposer. On l'a vu au début de cet article, les cycles mythiques et les commentaires qui tournent autour de Páwa peuvent se montrer très malléables et très ouverts aux échanges syncrétiques. Mais parmi les avatars multiples et souvent contradictoires du personnage, le rôle qu'on lui attribue dans la séparation primordiale des hommes, des plantes et des animaux garde pourtant un statut tout à fait particulier.

Ce mythe sans cesse repris et actualisé est le récit d'une genèse : la fuite de Páwa au ciel raconte en fait la naissance du "perspectivisme amérindien", qui est aussi la véritable naissance de l'humanité. Et les rapports qu'elle peut entretenir avec nos propres récits de la Genèse biblique me semblent relever du "principe de coupure" cher à Roger Bastide, et se prêter fort mal à la moindre possibilité de "bricolage" syncrétique.

Je sais bien que sur base des descriptions des Tzotzil par G. Guiteras-Holmes et des Guarani par Egon Schaden (les études à leur sujet ont évidemment beaucoup progressé depuis), Roger Bastide lui-même croit entrevoir "des lois de transformations... entre les séquences, par exemple des 'journées' de la création dans la Genèse et celles des

créations successives du monde des Indiens". Mais c'est pour reconnaître aussitôt qu'il "y a opposition entre les deux récits", qu'en fait c'est "l'histoire du déluge et de la recréation de l'humanité à partir de Noé [qui] permet de jeter les ponts et d'établir des correspondances", et que les divers panthéons finissent par coexister dans une "stratification" hiérarchisée (1970 : 240).

Chez les Ashéninka, les très rares évocations de la Genèse biblique coexistent en effet avec les mythes des temps premiers, mais c'est au sens le plus strict : elles les côtoient sans jamais s'y mêler ni s'y accrocher d'aucune manière. On dirait plutôt qu'elles flottent, quelque part en deçà ou au-delà du "véritable" univers mythique. Lorsqu'on les mentionne, la création biblique ou l'épisode d'Adam et Ève chassés du Paradis ne sont d'ailleurs pas attribué à Páwa, mais à "Dios" ou à "Jesu Cristo", ce qui est bien révélateur. Mais comment s'en étonner vraiment ? Chrétienne ou Ashéninka, les deux genèses sont presque antithétiques, comme le sont les deux ontologies qu'elles expriment.

Avant que Páwa ne monte au ciel, toutes les espèces étaient encore des hommes. La grande rupture se fait par le corps : lorsque l'échelle se brise, le hasard des chutes fait que chacun se métamorphose et reçoit ainsi son aspect physique définitif. Dorénavant, chacun restera prisonnier du point de vue de son corps et de son œil spécifiques, et ne pourra plus regarder les autres que sous la forme d'une espèce différente, végétale ou animale, sans plus apercevoir leur humanité première.

La Genèse biblique, quant à elle, raconte un processus presque exactement inverse. Il y a bien rupture définitive, là aussi, mais cette fois c'est avec l'animalité première qu'il s'agit de rompre, et cela se fait non par le corps mais par l'esprit. C'est pour avoir tâté du fruit de la connaissance qu'Adam et Ève doivent quitter le jardin où ils vivaient en parfaite connivence avec les animaux, et cette brutale plongée dans la condition humaine (en tant qu'espèce radicalement séparée des autres) se joue tout entière sous le signe de la conscience de soi : tout à coup ils se voient (nus), ils prennent conscience de leur mort future, conscience de la douleur, et la simple activité devient obligation d'un travail mené à la sueur de son front.

Ontologie naturaliste d'un côté, et ontologie animique de l'autre, d'autant plus vivace qu'elle est parfaitement incompatible avec la précédente, et qu'elle est sans cesse vécue et pratiquée dans les perceptions les plus banales et les plus quotidiennes. Les Ashéninka n'ont pas adopté l'habituelle réinterprétation du thème du Paradis perdu en termes de faute individuelle ou collective, qui

¹¹ Il s'agit d'un recueil du SIL (Summer Institute of Linguistics), "Cuentos folklóricos de los Ashéninka" (tome II), – ashéninka aussi, donc, mais malheureusement sans la moindre mention du lieu ni même de la région d'origine.

aurait permis de l'intégrer dans une cosmologie de vaincus (Bastide 1970 : 241) : ils gardent une très grande fierté d'eux-mêmes, et l'irruption des Blancs et de leur technologie continue à leur apparaître comme une usurpation inadmissible. Du coup, les deux genèses s'ignorent mutuellement, ou ne s'accordent l'une à l'autre qu'un statut tout à fait dévalorisé, vide de tout contenu effectif : les protestants et leurs mentors missionnaires saucissonnent le mythe de la grande métamorphose des animaux en une kyrielle de “contes folkloriques” pour les enfants (Anderson 1985), tandis que pour tout le reste des Ashéninka, le Paradis perdu reste une histoire que l'on ne raconte qu'exceptionnellement, et sans le moindre lien avec le reste de la “véritable” mythologie.

Pour conclure, et en simplifiant un peu pour la commodité, on peut donc distinguer trois pans fondamentaux dans le domaine religieux ashéninka (je laisserai cette fois de côté les rares convertis protestants, qui restent des cas tout à fait périphériques) : les diverses faces de la figure divine de Páwa, le chamanisme, et l'ontologie animique sous-jacente (avec les mythes qui lui sont le plus directement liés). Tous trois sont travaillés par le changement, mais sur des modes et des rythmes assez distincts.

La figure divine de Páwa, qui combine les traits du dieu solaire, du héros séparateur des premiers temps et du dieu punisseur et salvateur, porte de toute évidence les traces d'un syncrétisme déjà fort ancien, et au rythme sans doute assez lent. Le rythme de transformation du chamanisme, qui est lui aussi travaillé par d'évidentes dynamiques syncrétiques, semble en revanche beaucoup plus rapide – peut-être est-ce parce que les chamanes ont pour mission spécifique de résoudre les problèmes les plus quotidiens et les plus urgents de l'altérité, qui se font de plus en plus pressants dans une Amazonie en proie à une croissante pression démographique.

Dans les deux cas, ce syncrétisme semble bien s'opérer sur le mode du “bricolage”, au sens de Lévi-Strauss : les matériaux conservent en eux des traces de leur ancien contexte, et leur articulation par-delà les divergences entre les diverses cultures-sources ouvre la possibilité de résoudre certaines contradictions, mais du même coup en suscite aussi de nouvelles.

Par contre, le troisième pan, qui relève de l'ontologie animique, doit visiblement être traité à part. Tout d'abord, il paraît beaucoup plus imperméable que les deux précédents aux apports extérieurs, ce qui n'exclut en rien une remarquable inventivité dans son cadre propre. Ensuite, s'il ne relève peut-être pas du domaine du religieux au sens le plus

strict, on ne pouvait guère l'écarter de l'analyse : comment ne pas voir qu'il reste aussi la matrice où les multiples figures de Páwa et les pratiques chamaniques les plus récentes continuent à s'enraciner et à puiser, y compris pour les matériaux destinés à de nouvelles combinaisons ?

Le chamanisme a beau ne cesser de changer, on voit mal comment le renouvellement de ses formes et de ses esprits alliés pourraient se détacher de sa source, qui reste l'approche perspectiviste. Et Páwa a beau être devenu *aussi* une divinité solaire centrale et un dieu punisseur et salvateur, il restera sans doute encore longtemps le héros mythique qui a opéré la distinction entre les espèces, et le garant symbolique du regard actuel des Ashéninka sur le monde qui les entoure. Le bricolage syncrétique ashéninka a encore sûrement de beaux jours devant lui.

Références citées

Anderson, Ronald J. (comp.)

1985 Cuentos folklóricos de los Ashéninka. Tomo II. Yarina-cocha : Instituto Lingüístico de Verano.

Bastide, Roger

1970 Le prochain et le lointain. Paris : Éditions Cujas.

Brown, Michael F., and Eduardo Fernández

1991 War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press.

Gow, Peter

1994 River People. Shamanism and History in Western Amazonia. In: N. Thomas and C. Humphrey (eds.), Shamanism, History, and the State; pp. 90–113. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Kitaka Mendes, Margarete

1996 O clima, o tempo e os calendários, documentos ashéninka. Campinas : Unicamp. [dactyl]

Lenaerts, Marc

2002 Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar. Diversité et changement des savoirs sur les Êtres de la Nature chez les Ashéninka “de l'Ucayali” (Amazonie péruvienne et brésilienne). Bruxelles : Université Libre de Bruxelles. [Thèse de doctorat]

2004 Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie. Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar. Paris : L'Harmattan.

Mary, André

2000 Le bricolage africain des héros chrétiens. Paris : Éditions du Cerf.

Renard-Casevitz, France-Marie

1991 Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga. Paris : Lierre & Coudrier Éditeur.

1993 Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme* 126–128 : 25–43.

Renard-Casevitz, F.-M., Th. Saignes et A. C. Taylor-Descola

- 1986 L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e siècle. Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.

Rojas Zolezzi, Enrique

- 1994 Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central peruana. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santos Granero, Fernando

- 1991 The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. London: The Athlone Press. (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 62)
- 1992 La sublevación mesiánica y anticolonial de Juan Santos Atahualpa, 1742–1752. In : F. Santos Granero, Etnohistoria de la alta Amazonía. Del siglo XV al XVIII ; pp. 237–258. Quito : Editorial Abya Yala/CEDIME/MLAL.

Veber, Hanne

- 2003 Asháninka Messianism. The Production of a “Black Hole” in Western Amazonian Ethnography. *Current Anthropology* 44: 183–211.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2/2 : 115–144.
- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 : 469–488.

Weiss, Gerald

- 1973 Shamanism and Priesthood in the Light of the Campa Ayahuasca Ceremony. In: M. J. Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*; pp. 40–47. London: Oxford University Press.
- 1975 Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. New York: The American Museum of Natural History. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 52/5)