Document generated on 05/09/2025 10:47 a.m.

Anthropologie et Sociétés

Genre, alliance et filiation dans les relations chamanes-esprits chez les Shipibo-Conibo

Un itinéraire de recherche conjointe et multisituée

Gender, Marriage, and Descent in Shaman/Spirit Relations among the Shipibo-Conibo

An Itinerary of Joint Multi-sited Research

Genero, alianza y filiación en las relaciones chamanes-espíritus entre los Shipibo-Conibo

Un itinerario de investigación conjunta y multisituada

Françoise Morin

Volume 31, Number 3, 2007

Du foetus au chamane : parenté, genre et médiations religieuses
From Foetus to Shaman : Kinship, Gender and Religious Mediations
Del feto al chamán : parentesco, género y mediaciones religiosas

URI: https://id.erudit.org/iderudit/018377ar
DOI: https://doi.org/10.7202/018377ar

See table of contents

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Morin, F. (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. https://doi.org/10.7202/018377ar

Article abstract

This article describes a 20-year-long scientific collaboration by two anthropologists with a common interest in shamanism: Françoise Morin and Bernard Saladin d'Anglure. Through this partnership, they have made theoretical and methodological advances by combining their research issues, by cross-tabulating their data, and by conducting fieldwork together (northeastern Siberia, Canadian Arctic, and Peruvian Amazonia). They have thus shed light on the subtle relationships between shamanism and certain areas of social life, such as politics, kinship, sexuality, gender, and rites of passage, both in human relations and in relations between shamans and human-looking entities who can make themselves invisible and are considered in the ethnographic literature to be a category of spirits. These relations have seldom been perceived and studied by classical ethnography, which has more often been confined to a monograph approach with one researcher, one group, one fieldwork location, and one predetermined conceptual framework.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2007

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

GENRE, ALLIANCE ET FILIATION DANS LES RELATIONS CHAMANES-ESPRITS CHEZ LES SHIPIBO-CONIBO

Un itinéraire de recherche conjointe et multisituée[1]

Françoise Morin

Dans une publication récente (Morin et Saladin d'Anglure 2006) parue dans un numéro de *Bastidiana* sur l'actualité de la pensée de Roger Bastide, Saladin d'Anglure et moi-même avons cherché à comprendre comment nous avions pu conjuguer nos différents héritages et les rendre complémentaires. Il nous a fallu pour cela pratiquer une certaine « réflexivité » sur nos parcours de recherche qui commencent dans les années 1960, auprès de Claude Lévi-Strauss, pour lui, et de Roger Bastide, pour moi-même.

De l'ethnographie solitaire à la recherche en équipe

Alors que je travaillais comme assistante de Bastide sur un projet concernant les minorités noires en France, je commençai une thèse de doctorat sur les Shipibo-Conibo, une société d'Amazonie péruvienne. Au cours d'un premier terrain en 1966-67, j'avais étudié les résistances à plus de trois siècles de contacts avec le monde occidental de ce peuple qui comptait moins de vingt mille individus dans les années 1960 et a, depuis, plus que doublé en nombre.

J'étais fascinée par ce que Bastide appelait l'anthropologie des « gouffres »[2] qu'il poursuivait à travers son étude de la transe, du rêve, du candomblé et du mysticisme polythéiste.

Si les missionnaires catholiques avaient réussi à sédentariser les Shipibo-Conibo dans des villages, on assistait depuis 1947 à une montée du prosélytisme des évangélistes (Summer Institute of Linguistics) chargés par les autorités gouvernementales péruviennes de l'éducation des Indiens de la forêt. Ils profitèrent de leur influence sur les futurs maîtres bilingues qu'ils formaient pour combattre

1. Je tiens à remercier ici les deux lecteurs anonymes pour leurs critiques et suggestions constructives.

2. Voir mon article « Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres » (Morin 1975).

l'uxorilocalité traditionnelle des Shipibo, au profit d'une virilocalité plus conforme à la Bible, en diabolisant aussi le chamanisme de façon beaucoup plus radicale que ne l'avaient fait jusque-là les missionnaires catholiques. Pour éviter les pressions exercées par ces missionnaires, plusieurs chamanes vivaient retirés dans la forêt et il me fut difficile de les approcher[3]. Je pensai qu'ils allaient disparaître et j'abandonnai donc l'idée d'explorer ce « gouffre » mystique que Bastide n'avait pas étudié.

J'eus la chance de pouvoir travailler avec Soi Rahua, un Shipibo très soucieux de la préservation de sa culture, et j'essayai de clarifier avec lui ce que les premiers ethnographes (Diaz Castañeda 1923 ; Tessmann 1928 ; Karsten 1955 ; Waisbard 1959) avaient mentionné comme caractéristiques de ce groupe : système clanique, matrilinéarité et nombreux rites de passage parmi lesquels l'excision. C'est le seul groupe autochtone en Amérique du Sud chez qui cette pratique ait été rapportée à l'époque contemporaine. Soi Rahua était le fils d'une exciseuse et avait participé à de nombreux rituels entourant cette opération.

Lors de nos déplacements en pirogue sur l'Ucayali, il était accompagné de ses deux épouses (deux sœurs) toutes deux excisées ; la polygynie sororale était encore coutumière chez les Shipibo dans les années 1960 (Abelove 1978 ; Hern 1992). Avec Soi Rahua, j'identifiai un certain nombre d'anciens clans dont l'appartenance se transmettait selon un mode patrilinéaire. Mais ce type de lien social était évanescent. On l'évoquait[4] cependant à propos des anciens rituels connus sous le nom d'ani sheati[5], interdits par les missionnaires évangélistes. Quant à la matrilinéarité, il s'agissait en fait d'une confusion avec l'uxorilocalité dont je pus mesurer l'ampleur dans plusieurs villages. Les 2/3 des nouveaux couples vivaient chez les parents de l'épouse, ou non loin de leur demeure. La filiation était de type cognatique en dépit de l'inflexion patrilinéaire de l'appartenance clanique.

Soi Rahua fut un précieux informateur en ce qui concerne les rites de passage pubertaires qui procèdent de la construction de la personne (homme et femme), en particulier la coupe rituelle des cheveux et l'excision, les duels

---

3. C'est le constat que je fis dans la région d'Utucuru où je séjournai plusieurs mois en 1967. Avec le développement de la mobilisation politique des Shipibo-Conibo, la situation changea dans les années 1980.
4. Notamment à l'aide de chants propres à chaque clan. En additionnant les noms de clans cités dans la littérature et ceux que nous avons recueillis sur le terrain, on arrive à un total de dix-huit clans (voir Morin 1998).
5. Littéralement « grande boisson », il s'agissait de rituels festifs (accompagnant notamment l'excision) qui donnaient lieu à une importante consommation de boissons fermentées faites à partir de manioc doux et aussi de canne à sucre (voir entre autres Roe 1982 ; Illius 1985 ; Morin et Saladin d'Anglure 2007).

masculins accompagnés d'incision crânienne, et le sacrifice d'animaux sauvages, capturés et élevés à cette fin[6].

Pendant les deux décennies suivantes, mes travaux s'orientèrent vers l'ethnicité. Ayant découvert en 1973 la théorie barthienne (Barth 1969), à l'occasion d'un séjour d'une année à l'Université de Columbia à New York, j'ai utilisé cette problématique de façon comparative pour comprendre diverses mobilisations ethniques, et notamment celles qui commençaient à voir le jour en Amérique latine, particulièrement au Pérou.

Au début des années 1980, émergeait l'organisation politique des Shipibo-Conibo (FECONAU) qui revendiquait des droits territoriaux et culturels (Morin 1992b). Parmi les leaders de cette mobilisation, je rencontrai le chamane Questem Betsa[7]. Il avait acquis sa formation chamanique auprès de différents onanya et meraya[8], et cherchait à revaloriser le chamanisme en l'inscrivant dans la modernité. Le chamanisme shipibo-conibo n'était donc pas mort et servait de ressource à la reconstruction identitaire de ce peuple. C'était l'une des données que je rapportai en 1986 d'un terrain en Amazonie péruvienne[9]. Cette découverte m'incita à reprendre l'exploration du « gouffre » mystique bastidien que j'avais abandonnée vingt ans auparavant, et que ma rencontre avec Bernard Saladin

6. Il y avait alors très peu de textes décrivant ces rituels, interdits depuis la Seconde Guerre mondiale par une loi péruvienne. Par la suite Roe (1982), Illius (1985), Gebhart-Sayer (1985a) et quelques autres auteurs publièrent les témoignages d'informateurs à leur sujet. Heath (1989) et Valera Rojas (in Valenzuela Bismark et Valera Rojas 2005), figurent parmi les très rares témoins à les avoir décrits. Saladin d'Anglure et moi-même avons retravaillé sur ce thème avec Soi Rahua en 1994, puis avec la chamane Panshin Beca en 2001 et 2002 (Morin et Saladin d'Anglure 2007), après avoir participé avec elle à la reviviscence d'un *ani sheati* à Calleria (voir Begoin et Ribière 2002).
7. Questem Betsa (alias Guillermo Arevalo) est issu d'une grande lignée de chamanes. Grâce à l'aide de missionnaires catholiques, il a été scolarisé jusqu'à l'âge de 14 ans, puis il suivit une formation d'infirmier au Brésil. À son retour, il s'intéressa aux pratiques chamaniques de son père Benito Arevalo et à la médecine traditionnelle. Il travailla quelque temps comme infirmier à l'Hopital Binder de Yarinacocha, puis devint chef de la communauté de Paoyan où il commença un apprentissage chamanique. Cette double formation lui permit de mettre sur pied le projet AMETRA (financé par des Suédois) visant à intégrer la médecine traditionnelle dans les soins de santé. En 1985, il fut invité au symposium « Chamanismo y utilización de plantas del género Banisteriopsis » du 45e Congrès des Américanistes, à Bogota. Il y présenta une communication qui fut publiée la même année (Arevalo 1985). Ce fut le début d'une notoriété internationale qui s'amplifia à compter des années 1990 (Arevalo 1994).
8. *Meraya* désigne un grand chamane capable d'entrer directement en rapport avec les grands esprits. Il se distingue de l'*onanya* qui fait appel à l'ayahuasca et au tabac pour des fins thérapeutiques.
9. Ces recherches étaient subventionnées par le CNRS où, de 1985 à 1987, j'avais été détachée comme chargée de recherches auprès du GRAL (Groupe de recherche sur l'Amérique latine), Université Toulouse-le-Mirail.

d'Anglure, cette même année, enrichit d'un jour nouveau, avec ses hypothèses sur le 3e sexe social des chamanes et leur travestissement, visible ou symbolique, qu'il venait d'expliciter dans un long article (Saladin d'Anglure 1986). Comme le chamanisme actif avait disparu de l'aire inuit, il cherchait à vérifier ses hypothèses dans des sociétés pratiquant toujours le chamanisme ou dont les traditions chamanistes étaient encore proches. Nous décidâmes d'unir nos forces et d'entreprendre cette comparaison dans plusieurs sociétés qui répondaient à ces critères, et d'intégrer, si possible, dans notre étude les médiations religieuses et politiques contemporaines. Il s'agissait de vérifier l'affirmation de Sir John Frazer (1926) que le travestissement accompagne souvent les médiations religieuses, et d'étendre cette problématique au domaine du politique, comme le proposera ultérieurement Saladin d'Anglure (1992a). J'avais en effet convaincu ce collègue de l'intérêt du politique pour comprendre l'évolution contemporaine des peuples autochtones, dont les leaders politiques et religieux se retrouvaient chaque année à l'ONU (Genève) depuis 1982 pour participer au groupe de travail consacré à leurs problèmes[10].

Cet épisode de ma vie de chercheur scientifique solitaire illustre bien la relativité du choix des objets d'étude, et comment ces objets sont déterminés par les enseignements reçus, les maîtres rencontrés, les stages de recherche dans d'autres milieux scientifiques que ceux où l'on a été formé, les contextes de domination idéologique, politique ou religieuse dans lesquels vivent les peuples autochtones étudiés, sans compter les changements et les évolutions perceptibles dans le temps. L'important est d'en prendre conscience et de ne pas hésiter à revisiter les terrains déjà étudiés, par soi-même ou par d'autres.

Le choix d'un comparatisme multi-sites

À la différence des grands précurseurs de l'anthropologie qui faisaient du comparatisme en chambre, et des ethnographes de terrain qui leur succédèrent en privilégiant la monographie limitée à un seul terrain, nous avons voulu avec Bernard Saladin d'Anglure entreprendre une recherche comparative qui inclurait les deux groupes dans lesquels nous avions fait nos recherches sur une longue période[11]. Les Shipibo-Conibo chez qui le chamanisme prenait une visibilité

10. Il s'agit du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA) dont j'avais découvert en 1984 l'existence en accompagnant une délégation de leaders autochtones de la Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica (COICA). À partir de 1988, j'ai suivi avec B. Saladin d'Anglure les sessions annuelles de ce GTPA, où s'élaboraient de nouveaux outils juridiques pour la reconnaissance et la protection des droits autochtones. Cet intérêt pour le développement politique des peuples concernés par nos recherches restera présent tout au long de nos projets ultérieurs (Morin et Saladin d'Anglure 1995).

11. Tous deux enseignants-chercheurs reconnus, nous avions participé, à notre façon, dans les années 1970 et 1980 à la critique de l'anthropologie, après avoir effectué nos recherches doctorales dans des groupes chez qui nous sommes par la suite retournés fréquemment.

nouvelle, et les Inuit qui avaient inspiré Saladin d'Anglure pour son modèle sur le « troisième sexe social ». Nous voulions y ajouter la Sibérie d'où provient le concept de chamanisme et où le travestissement des chamanes avait été décrit dans la littérature ethnographique ; cette région devenait accessible aux Occidentaux avec l'évolution politique de l'Union soviétique.

Trois facteurs nous poussèrent à choisir une approche multi-sites, pour emprunter l'expression de Marcus (1995) : le premier était la remise en question du concept de chamanisme par certains chercheurs se réclamant du post-modernisme (voir Atkinson 1992) ; le second était la mondialisation du fait autochtone, tant sur le plan politique avec la création du groupe de travail sur les populations autochtones à l'ONU (1982), que sur le plan religieux avec le développement d'un tourisme associé au néo-chamanisme ; le troisième était la montée du fondamentalisme chrétien en Amazonie et dans l'Arctique.

Recherches en Sibérie après la chute du régime soviétique

Ma collaboration avec le Département d'anthropologie de l'Université Laval me valut de la part du GETIC, dont faisait partie Saladin d'Anglure, une invitation à participer à un colloque Québec-Russie (1990) sur le fleuve Ob, portant sur le développement politique des peuples autochtones dans le Nord. Nous y avons rencontré deux leaders sibériens originaires de Yakoutie (République Sakha), qui nous invitèrent à venir faire des recherches dans leur pays. Cette première expérience nous conduisit à élaborer un projet franco-canadien sur les thèmes évoqués précédemment, impliquant Tchouktches et Youkaguires de Yakoutie, Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne et Inuit canadiens.

Mais après soixante-dix ans de régime communiste, il n'était pas évident de rencontrer des chamanes sibériens encore en vie, ou prêts à discuter du travestissement chamanique, même si la littérature ethnographique russe l'attestait encore de façon détaillée jusqu'au début du XXe siècle.

Une occasion s'offrit bientôt à nous, sous la forme d'une invitation à un colloque portant sur « le chamanisme comme religion » à Yakoutsk (1992). J'y présentai une communication sur « Le chamanisme dans le processus de revitalisation ethnique chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne » (Morin 1992a), tandis que Saladin d'Anglure (1992b) en présentait une autre sur : « Transvestisme et chamanisme chez les Inuit de l'Arctique central canadien ». Une autre communication portait sur le transvestisme dans le chamanisme uzbek

---

Nous étions donc arrivés au stade que Marcus (2002) appelle les « projets ultérieurs », par rapport aux « premiers projets » que sont les thèses. Selon lui, ces « projets ultérieurs » sont de nature beaucoup plus expérimentale que ceux des doctorants qui cherchent à établir les bases d'une carrière. C'est à une ethnographie expérimentale que nous aspirions donc, sans savoir au départ à quoi nous aboutirions.

du Caucase, présentée par V. Basilov. Nous eûmes d'intéressants échanges avec celui-ci, à la suite desquels il proposa de traduire en russe et de publier l'article de Saladin d'Anglure (1992) sur le troisième sexe social des Inuit dans la revue *Ethografitcheskoe Obozrenie* de Moscou (Saladin d'Anglure 1994). Au congrès de Yakoutsk, se trouvait aussi Roberte Hamayon qui avait publié (1990) un très important ouvrage sur le chamanisme sibérien. Elle y renouvelait l'approche théorique du chamanisme à partir de ses recherches de terrain chez les Bouriates et des travaux publiés par les ethnographes russes au XIXe siècle et au début du XXe. Elle décelait une opposition structurale entre le chamanisme des peuples chasseurs et celui des peuples éleveurs. Chez les premiers prédominerait une logique de l'alliance avec les esprits – un esprit choisit de s'allier au futur chamane ; chez les seconds prévaudrait une logique de la filiation, où l'on hérite du pouvoir d'un ascendant chamane.

Nous avons trouvé dans ce livre de nombreuses références au travestissement, tirées des sources anciennes, mais aucune provenant d'observations récentes, si ce n'est celles de Basilov (1978). Parmi les sources anciennes citées, deux auteurs retinrent notre attention : Maria Czaplicka (1914) et Leo Sternberg (1925), qui s'étaient intéressés au travestissement chamanique et au mariage des chamanes avec des esprits. Mais pour Roberte Hamayon, seuls les chamanes hommes pouvaient contracter une alliance matrimoniale avec des esprits féminins, les chamanes femmes étant, pour leur part, possédées par des esprits masculins. Pour stimulante que fût cette thèse, elle ne répondait pas vraiment à nos interrogations sur le genre (ou sexe social) des chamanes paléosibériens que nous voulions confronter aux données inuit et qu'une ethnographe russe, Elena Batyanova, commençait à étudier chez les Tchouktches (1990). Son grand intérêt était cependant de nous fournir une base théorique et de précieuses références pour préparer une mission dans l'Arctique sibérien.

À Yakoutsk, nous avons retrouvé les deux leaders yakoutes rencontrés en 1990 sur l'Ob. L'un d'eux, membre du Conseil Constitutionnel de Yakoutie s'était inspiré de ma communication de 1990 sur le projet de déclaration des droits des peuples autochtones, discuté à Genève, pour introduire dix articles concernant ces droits dans la nouvelle constitution de la Yakoutie. Ils nous présentèrent à la ministre yakoute de la famille, Anastassia Bojedonova[12], qui nous invita à revenir à Yakoutsk, en 1993, pour participer à un autre colloque « Langues, Cultures et Avenir des Peuples Arctiques », tout en nous promettant son aide pour effectuer nos recherches dans le nord de la Yakoutie. Nous sommes donc revenus à Yakutsk pour ce colloque où je présentai deux communications

12. Je mentionne son nom, car elle a joué un rôle important dans le succès de notre mission. Son mari médecin allait fréquemment dans les territoires tchouktche et youkaghire, pour lesquels les chercheurs étrangers devaient obtenir des permissions spéciales.

conjointes avec Saladin d'Anglure ; l'une sur « Le chamane comme médiateur social et religieux » (Saladin d'Anglure et Morin 1993) et l'autre sur « Le projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones de l'ONU et son application aux peuples arctiques » (Morin et Saladin d'Anglure 1993a). Après des années de domination russe dans cette « république », un sentiment anti-russe était très perceptible chez les Yakoutes, qui nous accueillirent à bras ouverts, d'autant plus que le français était parlé par près de 13 % de la population. Pour préparer notre mission sur le terrain, nous avons examiné les collections ethnographiques de vêtements chamaniques conservés dans les musées de la ville, afin de savoir s'ils portaient des marques de travestissement, ce qui était le cas[13]. Mais, en dépit de l'évidence de ces marques, force nous fut de constater que les explications des ethnographes locaux, formés à l'école soviétique, attribuaient le travestissement au matriarcat primitif qui avait précédé, croyaient-ils, le patriarcat. Les chamanes hommes, après avoir enlevé le pouvoir aux femmes, auraient gardé sur leurs vêtements, disaient nos interlocuteurs, les marques du féminin, pour mieux asseoir leur autorité…

C'était d'ailleurs un peu aussi le point de vue défendu par Mircea Eliade (1950). Face à de tels arguments, marqués au coin de l'évolutionnisme social du XIXe siècle qui avait influencé non seulement Engels et Marx, mais aussi Freud et les premiers anthropologues, il n'était pas facile d'approfondir le thème du travestissement religieux. Nous parvînmes par la suite à rejoindre Cherski, port maritime de l'Océan glacial situé à l'embouchure de la Kolyma, et à y travailler avec un ancien chamane youkaguire, âgé de près de quatre-vingts ans et avec plusieurs adultes dont les parents avaient été chamanes.

Le vieil homme avait été initié tout jeune par un vieux chamane qui le portait souvent sur son dos, à califourchon (mode attesté de transmission de pouvoir chamanique), et lui avait confectionné un tambour. C'était avant que le régime communiste n'étende son emprise sur la Sibérie et n'interdise le chamanisme. Il avait dû par la suite s'inscrire au parti communiste, après avoir caché dans la toundra son tambour, qu'il allait « nourrir » régulièrement. Après le changement de régime politique, il rêvait maintenant de remettre en valeur les anciens rites religieux des éleveurs de rennes. Grâce à l'aide d'une interprète yakoute[14] et d'un autre, youkaguire[15], nous avons fait des entrevues avec lui pendant près d'une semaine, et il nous apporta son précieux témoignage sur le

13. Les chamanes hommes utilisaient des plastrons féminins, et depuis le début du XXe siècle des parures féminines posées sur leur tête.
14. Olga Melnitchouk, directrice du Département de français à l'Université de Yakoutsk, parlant couramment le yakoute, le russe et le français.
15. Nicolai Kourilov, artiste youkaguire connaissant également les langues tchouktche et évène, en plus du russe et du yakoute.

travestissement chamanique, à l'occasion de rituels auxquels il avait assisté[16]. Nous rejoignîmes en hélicoptère, avec lui, la brigade d'éleveurs de rennes (constituée de Youkaguires, d'Évènes et de Tchouktches) qu'il avait longtemps dirigée, avant de passer la main à son fils. L'engin se posa en pleine toundra au moment où les hommes étaient en train de rassembler une centaine de castrats pour les atteler aux cinquante traîneaux qui allaient transporter les bagages, les femmes et les enfants. Le voyage jusqu'aux nouveaux pâturages dura plus de sept heures. Le lendemain, dans le nouveau campement, nous assistâmes à un rituel destiné à honorer l'âme du renne, fraîchement mis à mort, et recueillîmes d'autres témoignages sur la persistance du chamanisme et même son renouveau. On avait ainsi décelé, chez un jeune enfant du groupe, un don de « clairvoyance », signe de son destin chamanique. L'attribution du nom d'un chamane à un enfant pouvait aussi lui donner certains pouvoirs. Une maman tchouktche qui accompagnait la brigade nous raconta comment, le soir suivant la naissance de son bébé, la femme la plus âgée de la famille avait mis sous son oreiller le bonnet en peau de renne du nouveau-né, afin que le défunt qui voulait se réincarner en lui se manifeste en rêve durant la nuit.

En échange des informations et de l'hospitalité qu'ils nous offraient, nos hôtes youkaguires nous demandèrent de présenter au Groupe de Travail sur les Populations autochtones de l'ONU, auquel nous devions participer le mois suivant, une requête signée par eux, dans laquelle ils appelaient à l'aide pour prévenir la disparition de leur peuple. Ils n'étaient plus que douze cents individus et leurs conditions de vie se détérioraient. C'est ce que nous fîmes, fin juillet 1993 (Morin et Saladin d'Anglure 1993b, 1995), avant de nous préparer pour un autre terrain, l'Amazonie péruvienne, prévu l'année suivante.

Si je me suis attardée sur ce terrain sibérien, ce n'est pas tant en raison des données ethnographiques rapportées de là-bas, somme toute assez limitées, mais de la réflexion théorique et méthodologique qu'elle suscita chez nous à propos de notre objet d'étude. L'anthropologie de cette partie du monde est très lacunaire, en dépit des efforts faits par nos collègues russes, et souffre de présupposés idéologiques flagrants. Un énorme travail reste à faire, mais dans des conditions difficiles ; certains jeunes ethnographes ont commencé à s'y employer[17].

---

16. Il nous raconta comment il crut voir un jour une de ses tantes tchouktche, revêtue de sa combinaison de fourrure féminine, courir à toute allure vers le renne blanc au cou duquel on devait ce jour-là attacher une amulette… il n'en revenait pas de voir sa tante courir si vite. Puis il constata qu'il s'agissait en fait d'un chamane tchouktche travesti, provenant d'un groupe voisin.
17. Voir notamment l'intéressante thèse de doctorat non encore publiée de Virginie Vaté (2003) sur les Tchouktches.

Retour au chamanisme, dans la vallée de l'Ucayali en 1994

Depuis mon dernier séjour là-bas, deux thèses de doctorat sur le chamanisme shipibo-conibo avaient été publiées en allemand : celle d'Angelika Gebhart-Sayer (1987), et celle de Bruno Illius (1987) ; elles apportaient chacune des connaissances nouvelles et précises sur le chamanisme, ses rites et ses chants, ainsi que sur les symboles cosmologiques présents dans l'art des céramiques (Gebhart-Sayer 1985b) ; le tout fondé sur une bonne connaissance de la langue shipibo, en ce qui concerne Illius. Ces deux chercheurs avaient recueilli les précieux témoignages d'hommes chamanes shipibo-conibo en activité dans la région de Caimito et de nombreuses données sur les motifs ornant les céramiques, sur les mythes et sur le monde des esprits ; mais ils n'abordaient ni la parenté, ni l'organisation sociale, ni la question du genre et n'avaient pas approfondi le chamanisme féminin. Ces thèses, incontournables pour leur richesse ethnographique, avaient été conçues dans un esprit fort éloigné de notre démarche visant à chevaucher les frontières de ces domaines afin d'aborder le chamanisme sous ses multiples facettes. Enfin, venait d'être soutenue, à l'Université Paris X , la thèse de doctorat d'Isabelle Daillant (1994) sur la parenté et le chamanisme des Chimanes de Bolivie. Il s'agissait là d'une brillante analyse théorique du système de parenté chimane. Elle y mettait au jour pour la première fois l'existence d'un vaste réseau de parents associant les chamanes et les esprits. Daillant connaissait bien le travail d'Hamayon, et, comme elle, abordait peu la question du genre. Chacune de ces thèses apportait sans conteste des données originales aptes à étayer notre propre recherche.

Pour entrer dans le vif du sujet qui était au cœur de notre projet, la construction de l'identité de genre des chamanes, nous sommes partis des données recueillies chez les Inuit par Saladin d'Anglure (1986), montrant que le destin personnel se dessinait dès la vie utérine et que les rêves des futurs parents étaient interprétés dans ce sens. Nous avons ainsi procédé à une première entrevue avec le chamane Questem Betsa sur ce thème. Sa réponse nous surprit quand il commença à nous parler de rêves érotiques, signes, selon lui, qu'un esprit avait des relations sexuelles avec la personne endormie. C'était au chamane qu'il incombait de découvrir la nature de cet esprit. Ainsi, le propre père de Questem Betsa avait été conçu de cette façon, par les œuvres d'un esprit invisible, un *chaiconi*[18] (*chai* « beau-frère », *coni* « vrai »). Un oncle maternel de l'enfant, grand chamane (meraya), diagnostiqua cette paternité, signe d'un destin chamanique et prit en charge la formation de son neveu.

Ainsi, dès la première entrevue, entrions-nous de plain-pied dans un champ encore peu abordé par l'ethnographie des Shipibo-Conibo, celui de l'alliance et

18. Au pluriel on ajoute à ce terme le suffixe *–bo* qui renvoie à l'idée de collectif.

de la filiation mystiques, impliquant des entités d'apparence humaine, capables de se rendre invisibles à volonté, qu'on désignait par un terme générique construit à partir du radical « *chai* »[19] emprunté à la terminologie de l'alliance. Cette « découverte » allait avoir des conséquences importantes pour nos recherches, en nous éloignant, dans un premier temps, du changement de sexe, du travestissement et du « troisième sexe » social[20], inspirés des données inuit et sibériennes, pour nous pousser vers la parenté mystique, dont l'existence était attestée dans les sources anciennes sibériennes, abordée dans les travaux de Saladin d'Anglure sur les Inuit, et décrite de façon très exhaustive par Isabelle Daillant, pour les Chimane de Bolivie. Daillant ne parlait cependant ni de rêves érotiques, ni d'alliance de femmes humaines avec des hommes invisibles, ni de femmes chamanes.

Chez les Shipibo-Conibo, le rêve jouait donc un rôle comparable à celui de la transe pour entrer en contact avec les esprits. Si quelques publications anthropologiques récentes proposaient une typologie des rêves, le rêve érotique n'y était que très rarement abordé. Reichel-Dolmatoff (1973) fait exception, en décrivant les relations érotiques oniriques entre humains et animaux. Nous avons décrit ailleurs (Saladin d'Anglure et Morin 1998) ce type de rêve impliquant des esprits animaux. Ils entraînaient pour la femme shipibo-conibo des grossesses monstrueuses qui donnaient lieu le plus souvent à des difformités ou provoquaient la mort pour l'enfant issu d'une telle relation, mais ils pouvaient aussi le prédisposer au chamanisme.

Nous avons voulu ensuite aborder avec Questem Betsa son histoire de vie chamanique, ses premières rencontres avec des femmes *chaiconibo*. Il nous raconta son apprentissage auprès de plusieurs grands chamanes, et sa longue période de purification avant de rencontrer sur un lac deux femmes dans leur pirogue, qui abordèrent son embarcation. Elles le firent monter à bord, soufflèrent sur lui de la fumée de tabac, et ils s'enfoncèrent dans l'eau, pénétrant dans

19. Farabee (1922) mentionne succinctement l'existence de telles entités. Illius (1987) et Gebhart-Sayer (1987) les décrivent avec plus de détails, comme un type d'esprits parmi d'autres. Agustina Valera Rojas, une femme shipibo de San Francisco nous avait signalé en 1997 la présence dans son ascendance d'un grand-père et d'une grand-mère chamanes, chacun d'eux entretenant une alliance parallèle avec un et une *chaiconi.* Elle vient de publier des textes en shipibo et espagnol où elle parle des *chaiconibo* (Valenzuela Bismark et Valera Rojas 2005). Voir aussi les intéressantes données sur les *chaiconibo* chez Leclerc (2003) et Colpron (2004). Les témoignages recueillis par les divers ethnographes et nous-mêmes attribuent aux *chaiconibo* la qualité de vrais humains, descendants d'un groupe resté fidèle à l'Inca. En échange, il leur donna la capacité de se rendre invisibles (Morin 1998).

20. Cependant quelques années plus tard Elizabeth Reichel (1999) publiera, à propos des Tanimuka et des Yukuna d'Amazonie colombienne, d'intéressantes données sur l'androgynie de chamanes dont le corps contenait dans sa partie droite leur savoir sur les hommes et dans sa partie gauche, celui sur les femmes.

le monde subaquatique[21] des *chaiconibo*. Elles voulaient établir avec lui des relations plus étroites, mais il préféra s'en tenir à de l'amitié, car il désirait parfaire ses connaissances avec d'autres esprits. Et il revint à son état de veille. Je me risquai alors à lui poser une question plus directe, à savoir s'il avait un esprit protecteur de l'autre sexe. Sans la moindre hésitation, il acquiesça en précisant qu'il s'agissait d'une *chaiconi* de la forêt. Puis à ma question sur la possibilité d'avoir une relation affective avec son esprit protecteur, il répondit que c'était possible et que plusieurs grands chamanes (*meraya*) avaient des enfants esprits avec leur femme esprit. Cette réponse allait bien au-delà de nos espérances, bien au-delà de l'hypothèse du travestissement chamanique en raison du sexe opposé de l'esprit auxiliaire, hypothèse retenue par Saladin d'Anglure pour les chamanes inuit, et conforme à la théorie de Sternberg (1925) pour le chamanisme sibérien. Je demandai alors à Questem Betsa comment il avait établi cette relation. Et il nous raconta sa diète de quatre mois, seul dans la forêt et les visites qu'il reçut d'un homme *chaiconi* arrivant en pirogue avec ses flèches à poissons. Ils devinrent amis et, un jour, il revint en visite avec sa sœur. Ils lui firent boire un breuvage particulier et l'homme lui dit qu'il aimerait l'avoir pour beau-frère (*chai*). Ils le firent baigner avec des plantes aromatiques afin de purifier son corps et leurs parents vinrent à leur tour lui rendre visite ; ils acceptèrent qu'il épouse leur fille et ils l'emmenèrent dans leur village…

Ce récit correspondait exactement à la façon dont se nouaient les alliances traditionnelles chez les Shipibo-Conibo. Questem Betsa ajouta que c'était comme s'il avait une seconde famille chez les *chaiconibo* de la forêt. Quand il vivait chez eux, il comprenait comme eux le langage des animaux et avait une capacité visuelle et auditive très supérieures à celles des humains ordinaires.

Ce témoignage nous mettait sur la voie d'un système de parenté mystique, difficile à percevoir, car associé au rêve, à la transe, au monde invisible et au secret, mais non moins réel, pour les chamanes, que le monde visible ordinaire. Il ne s'agissait ni de théâtre, ni de métaphores, ni de fantasmes, mais d'une partie de l'existence des chamanes assurant la médiation entre les humains ordinaires et les autres mondes, le monde invisible des *chaiconibo*, ceux des animaux ou des végétaux. On peut supposer qu'il existe de tels systèmes de parenté chamanique dans d'autres sociétés chamanistes, mais que les barrières du secret en protègent l'existence. Quand on cherche dans la littérature ethnographique amazonienne, on trouve de nombreuses et courtes mentions d'alliances

21. L'existence de *chaiconibo* subaquatiques est confirmée par le chamane Segundo (interrogé par Leclerc [2004]) qui les qualifie de *jene chaiconibo* (chaiconibo de l'eau), mais contestée par Illius (1987) qui, sur la base du témoignage du chamane Neten Huita affirme que les esprits de l'eau sont des *jene yoshinbo* et pas des *chaiconibo*. Ces divergences démontrent que l'ethnographie des Shipibo-Conibo gagnerait à prendre en compte les variantes régionales, familiales ou individuelles dans la tradition orale.

matrimoniales entre un chamane et une femme esprit, mais sans plus de précision, comme s'il s'agissait d'un détail sans importance. Anne-Christine Taylor (1993) insiste sur le secret protégeant les alliances matrimoniales entre des hommes achuar et les femmes esprits *tsunki*, et sur la fragilité de ces liens. Mais qu'en était-il des liens existant entre les femmes shipibo-conibo et les esprits, notamment les femmes chamanes.

L'importance du chamanisme féminin chez les Shipibo-Conibo

Jusque dans les années 2000, très peu d'ethnographes mentionnaient l'existence de femmes chamanes chez les Shipibo-Conibo, autrement qu'à travers les témoignages de quelques aînés; encore était-il difficile de distinguer ce qui relevait du mythe ou de la réalité empirique[22]. Leur présence chez les Inuit[23] et en Sibérie était par contre bien documentée de même que chez d'autres peuples d'Amérique du Sud (Mapuches) ou d'Asie (Corée), nous n'avons donc pas été surpris d'en trouver dans les généalogies des hommes chamanes Shipibo-Conibo avec lesquels nous avons travaillé en 1994. Certaines de ces femmes avaient atteint, nous disait-on, un haut niveau de pouvoir et contracté des alliances matrimoniales avec les *chaiconibo.* Ce fait nous fut confirmé à l'occasion de notre seconde mission conjointe dans la région de l'Ucayali (1997), dans le cadre d'un nouveau projet franco-canadien intitulé « Mariage mystique, androgynie symbolique et pouvoir chamanique, chez les Inuit et les Shipibo-Conibo », qui n'incluait plus le site sibérien. Il donna lieu à une publication (Saladin d'Anglure et Morin 1998) , mais c'est en 2001 que nous avons pu travailler, pour la première fois, avec une femme chamane Panshin Beca, qui ne parlait que la langue shipibo-conibo. Elle était apparentée à Questem Betsa et vivait à une journée de navigation de ce dernier, dans une petite communauté. Dans le même temps, Anne-Marie Colpron, qui commençait un doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal sur les Shipibo-Conibo et collaborait à notre projet, choisit d'explorer la question du chamanisme féminin. Elle rencontra au cours des années suivantes une dizaine de femmes chamanes (Colpron 2004, 2006). Le sujet était dans l'air, car une autre doctorante (de l'Université de Paris X-Nanterre), Frédérique Leclerc, s'intéressa également aux femmes chamanes et en rencontra plusieurs pour sa recherche (Leclerc 2003).

---

22. Roe (1982) consacre quelques lignes aux femmes chamanes shipibo-conibo, mais sans en avoir jamais rencontré. Il ajoute qu'on les qualifie de sorcières revenant après leur mort sous la forme de spectres. Illius (1987) et Gebhard-Sayer (1987) mentionnent l'existence passée de femmes chamanes et évoquent le souvenir d'une grande chamane dénommée Huasen-Mea ou Wasamea qui pratiquait jusqu'au début des années 1960 un culte intégrant des éléments chrétiens. On trouvera aussi quelques mentions de femmes chamanes dans le témoignage d'Agustina Valera Rojas (Valenzuela Bismarck et Valera Rojas 2005).
23. Saladin d'Anglure (1988) avait montré l'importance de la part du féminin dans le chamanisme inuit, qu'il s'agît du travestissement des hommes chamanes ou de l'existence de femmes chamanes, et souligné son invisibilité relative dans l'ethnographie.

Panshin Beca tenait son pouvoir de son oncle maternel, un chamane de haut niveau (*meraya*), qui l'avait initiée. Elle avait été mariée une première fois à un chamane qui décéda quelques années plus tard. Elle se remaria dans sa communauté et c'est alors qu'elle fut visitée en rêve par un *chaiconi* qui l'épousa et l'assiste depuis dans les séances chamaniques. Mais laissons-lui la parole[24] :

> J'ai un époux *chaiconi* qui s'appelle Menin Soi et qui vit dans la région d'Iparia. Quand il vient, je me mets à chanter. Quand je me suis baignée un jour avec la plante *nihue rao*, mon oncle maternel m'a donné la force et le pouvoir de l'ayahuasca et c'est ainsi que je suis devenue puissante comme une *meraya* [grande chamane]. Je rencontrai mon époux *chaiconi* dans mes rêves, il était à mes côtés. Mon mari shipibo ignorait ma relation avec le *chaiconi*, mais certains jours, il avait des douleurs très fortes, comme s'il avait été frappé. J'ai une fille *chaiconi*, Virginia. Dans mon rêve ils m'ont mis dans le vagin une petite poupée et c'était ma Virginia. Ensuite ils m'ont dit de ne pas aller avec d'autres hommes, sinon le bébé aurait une mauvaise formation, une mauvaise croissance et il sortirait mal ; après sa naissance, son père *chaiconi* m'a dit de ne pas la frapper, sinon elle pourrait mourir. Son père shipibo lui a donné un jour un coup sur le visage et il fut immédiatement piqué au pied par une abeille […].
>
> J'ai nourri Virginia au sein. Mon époux shipibo sut qu'elle était une fille de *chaiconi* et il l'appelait *yoshin baque* (enfant d'esprit). Le père *chaiconi* s'occupe de sa fille en rêve. Je connais les membres de la famille de mon mari *chaiconi*, ils bavardent avec moi. Lui me dit parfois : « Allons dans mon monde! » et quand je l'accompagne, j'y vois beaucoup de gens jeunes et beaux. Ils me reçoivent comme leur belle-fille. Ils me regardent. Leurs femmes ont des blouses rouges et les hommes ont leurs chemises et leurs pantalons complètement brodés, c'est mieux que les Shipibo. Ils ont des dents en or. Leurs maisons n'ont pas de murs et autour il y a des plantes et des orangers qui poussent. On va à leur village avec une pirogue spéciale. Ce n'est pas très loin d'ici. Ce sont des *chaiconibo* de la forêt. Mon mari *chaiconi* a aussi une épouse *chaiconi*. Je la connais, elle ne m'aime pas. Dans mon rêve, on se dispute. Elle a avec lui plusieurs enfants. Virginia connaît en rêve ses demi-frères et sœurs *chaiconibo*. Mon premier mari était *onanya* [chamane], mais il n'avait pas d'épouse *chaiconi,* car il n'avait pas assez « diété »[25]. Quand je prends de l'ayahuasca je vois mes alliés *chaiconibo*. Cette nuit mon mari *chaiconi* est venu.

On est là dans un monde enchanté, proche de celui décrit par Daillant pour les Chimane, avec cette différence qu'il s'agit ici d'une femme chamane et de sa

24. Cet entretien fut effectué en langue shipibo. Nous l'avons filmé en vidéo numérique, transcrit et traduit littéralement, avec l'aide d'Aroldo Rojas, lui-même apprenti chamane.
25. Traduction de l'espagnol local « dietar ». Il s'agit de la diète (prescriptions et prohibitions alimentaires et sexuelles) que doivent suivre les chamanes pour progresser dans leur relation avec les esprits.

fille d'apparence humaine, née d'un père *chaiconi*. La fille est en relation onirique avec ses demi-germains et parents *chaiconi*. Quant à l'indication « cette nuit mon mari *chaiconi* est venu… », il s'agit de la nuit précédente durant laquelle Bernard Saladin d'Anglure et moi-même avons assisté à une séance chamanique de plusieurs heures, à laquelle participait également le mari chamane de Virginia, donc le gendre de Panshin Beca ; il possédait de son côté une seconde épouse *chaiconi* qui vint aussi lui rendre visite cette nuit-là. Nous avions passé toute la nuit à enregistrer les chants chamaniques très mélodieux, au milieu de fumée de tabac et d'odeur d'ayahuasca. Les chamanes humains alternaient chants, transes douces et conversations entre eux et avec leurs conjoints invisibles, évoquant même notre présence[26]. Cette expérience renforça notre conviction de l'importance d'une approche holiste du chamanisme et de la prise en compte de l'impact de notre présence dans l'interaction humains-esprits.

Conclusion : pour une approche holiste du chamanisme

À l'aide d'un exemple tiré de notre ethnographie amazonienne, je voudrais revenir sur la façon dont nous avons progressé dans l'étude du chamanisme en explorant la question des noms personnels à première vue sans rapport avec lui. J'ai déjà mentionné plus haut, à propos des Tchouktches (de la Kolyma), que les noms personnels pouvaient être choisis à la suite d'un rêve dans lequel un ancêtre décédé manifestait son désir de revivre dans un enfant nouveau-né. J'ajouterais à cela qu'un chamane pouvait aussi exprimer de son vivant le souhait que son nom soit donné à quelqu'un de sa descendance. Saladin d'Anglure (1970, 1986) avait déjà relevé des faits comparables chez les Inuit. Mais dans le présent exemple, il s'agit d'un cas plus complexe : la manifestation en rêve, du désir d'une femme esprit *chaiconi,* née des relations d'un chamane shipibo-conibo avec une épouse *chaiconi*, de voir transmis son nom et son souvenir dans la descendance humaine du chamane. Voici les faits : à Paoyan, où de puissants chamanes résidaient encore, nous eûmes la chance de recueillir en 1994 l'histoire de la jeune Nete Rama – elle avait alors une dizaine d'années – de la bouche de son frère aîné. Avant sa naissance, leur père, Tomás Ramirez, tomba malade et fut visité en rêve par une jeune femme qui le salua par son nom shipibo. Surpris, il lui demanda qui elle était et comment elle connaissait son nom.

> Je suis Nete Rama, ta demi-sœur, mais tu ne m'as jamais vue, car ton père chamane avait une autre épouse que ta mère, une *chaiconi* et je suis née une année avant toi. Mais maintenant que notre père est décédé, j'aimerais que les membres de ta famille me reconnaissent comme une des leurs.

26. Comme la séance se déroulait dans une obscurité totale, nous l'avons filmée avec une caméra infrarouge.

Tomás se réveilla très troublé, et il fit venir un de ses oncles chamane pour lui demander le sens de son rêve. Celui-ci lui confirma que son père avait eu une épouse *chaiconi*, mais il ignorait qu'il en avait eu une fille. Quelque temps après, un autre chamane du village, Manuel Mahua, apparenté lui aussi à la famille de Tomás, reçut la visite, au cours d'une transe, de la même Nete Rama, et il lui confirma qu'elle était bien sa demi-sœur, et qu'il serait bon que le nom de celle-ci fût donné à son enfant à naître. C'est ainsi que quelques mois plus tard l'enfant nouveau-né reçut le nom de Nete Rama.

La conversion ultérieure à l'évangélisme de Tomás interrompit cependant le processus de resserrement des liens entre sa famille et sa parenté *chaiconi*, prélude, selon toute probabilité, à l'émergence d'une vocation chamanique pour la petite Nete Rama. Tomás avait alors tenté de rejeter le passé chamanique de sa famille et répondit avec réticence à nos questions ; il venait même de convaincre son beau-frère chamane (le frère de sa femme, marié à sa sœur), de se convertir lui aussi à l'évangélisme. Mais 13 ans plus tard (2007), Tomás nous apprit que son beau-frère était revenu au chamanisme et qu'il avait lui-même pris ses distances avec les Évangélistes.

À travers l'exemple de Nete Rama, homonyme de la demi-sœur *chaiconi* de son père, et celui de Virginia, fille de l'époux *chaiconi* de Panshin Beca, sa mère chamane, on voit comment débute la construction de l'identité individuelle et sexuée de la personne shipibo-conibo, dès la vie fœtale, et comment elle prend sens à travers une série de visions chamaniques ou de communications oniriques avec les esprits. Mais c'est toujours le chamane qui interprète la volonté des esprits. On peut très facilement passer à côté de cette réalité invisible qui possède toujours une composante sociocosmologique. Ce n'est qu'en revenant sans cesse sur les données recueillies et sur le lieu de leur collecte, avec des points de vue pluriels et complémentaires et une même méthodologie, que peu à peu cette réalité, imperceptible au premier regard, a pu prendre forme, en dépit des profonds changements qui ont affecté les trois peuples concernés par cette recherche multi-située. Ce sont essentiellement nos découvertes amazoniennes qui nous ont permis de développer de nouveaux projets de recherche comparative[27] en rapport avec le chamanisme et les nouvelles formes de médiations religieuses et politiques.

27. « Des prêtres, des chefs et des chamanes. Catégories sociales de sexe et pouvoirs politique et religieux, chez les Inuit, les Shipibo et les Tchouktches » (1992-1996) ; « Mariages mystiques et pouvoirs chamaniques, chez les Inuit de l'Arctique canadien et les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne » (1996-1999) ; « Chamanisme et christianisme chez les Inuit de l'Arctique central canadien et les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne» (2001-2005) ; « Repenser les rites de passage chez les Inuit du Canada et les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne » (2006-2009). Toutes ces recherches ont été subventionnées par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. J'ai aussi bénéficié en 1997 d'une subvention du Legs Lelong (CNRS, France) pour l'étude sur les *chaiconibo.*

Références

ABELOVE J., 1978, *Preverbal Learning of Kindship Behavior Among Shipibo Infants of Eastern Peru.* Thèse de doctorat. New York, City University of New York.

AREVALO G., 1985, *El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali*. Serie Amazonia : Shipibo-Conibo, 1. Lima, Instituto Indigenista Peruano.

—, 1994, *Las plantas medicinales y su beneficio en la salud.* Lima, Asociacion Interetnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).

ATKINSON J. M., 1992, « Shamanism Today », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 307-330.

BARTH F., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Co.

BATYANOVA E. L., 1990, *Gender Symbolisation and Sexual Conversion amongst the Chukchi.* Communication présentée lors du Congrès international sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, tenu à Fairbanks (Alaska), manuscrit.

BASILOV V. N., 1978, « Vestiges of Transvestism in Central-Asian Shamanism » : 281-289, *in* V. Diószegi et M. Hóppal (dir.), *Shamanism in Siberia.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

BEGOIN S. et M. RIBIÈRE, 2002, *Le voyage de Charlie*. Film documentaire couleurs, 52 min. Taxi Brousse (Paris), InformAction (Montréal), TransEthnic (Beaumont), Arte (France).

COLPRON A.-M., 2004, *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo*. Thèse de doctorat. 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.

CZAPLICKA M. A., 1914, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*. Londres, Oxford University Press.

DAILLANT I., 1994, *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Thèse de doctorat. Paris, Université Paris X-Nanterre.

—, 2003, *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Paris, Société d'Ethnologie.

DIAZ CASTAÑEDA C., 1923, « Kunibo », *Revista Inca,* 2 : 398-409.

ELIADE M., 1950, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.

FARABEE, W. C., 1922, *Indian Tribes of Eastern Peru.* Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

FRAZER J.G., 1926 [1907], *Atys et Osiris ; étude de religions orientales comparées.* Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

GEBHART SAYER A., 1985a « Notizen zur Mädchenbeschneidung bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru) » : 592-597, *in* G. Völger et K. von Welk (dir.), *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Ethnologica*, 11, II.

—, 1985b, « The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context », *Journal of Latin American Lore*, II, 2 : 143-175.

—, 1987, *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo.* Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.

HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*. Nanterre, Société d'Ethnologie.

HEATH C., 1989, « Ani Sheati en el pueblo Shipibo de San Pablo. Rio Sinuya, Perú », San Juan, Centro de Investigationes Indígenas de Puerto Rico. Manuscrit.

HERN W., 1992, « Shipibo Polygyny and Patrilocality », *American Ethnologist*, 19, 3 : 501-522.

ILLIUS B., 1985, « Das Grosse Trinken. Heirat und Stellung des Frau bei den Shipibo-Conibo, Ostperu » : 584-591, *in* G. Völger et K. von Welk (dir.), *Die Braut. Geliebt, verkauft, getaucht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Ethnologica*, 11, II.

—, 1987, *Ani Shinan : Schamanismus bei den Shipibo-Conibo*. Tübingen, Verlag S. & F.

KARSTEN R., 1995, « Los indios Shipibo del rio Ucayali », *Revista del Museu Nacional*, XXIV : 134-173.

LECLERC F. R., 2003, *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat. Paris, Université Paris X-Nanterre.

MARCUS G. E., 1995, « Ethnography In/Of the World System : the Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 95-117.

—, 2002, « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *Ethnographiques.org,* revue en ligne (www.ethnographiques.org/2002/Marcus.html), consultée 12 octobre 2007.

MORIN F., 1975, « Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40 : 99-106.

—, 1992a, « Shamanism in the Ethnic Revival of the Shipibo (Peruvian Amazonia) », communication présentée à la Conférence internationale *Shamanism as religion***,** Yakutsk, 15-22 août.

—, 1992b, « Les premiers congrès shipibo-conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70 », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII, II : 59-77.

—, 1998, « Los Shipibo-Conibo » : 273-435, *in* F. Santos et F. Barclay (dir.), *Guia Etnográfica de la Alta Amazonía,* III, Quito, Smithsonian Tropical Research Institute et Abya Yala Ed.

MORIN F. et B. SALADIN D'ANGLURE, 1993a, « Le projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones de l'ONU et son application aux peuples arctiques », communication présentée au *Colloque Langues, Cultures et Avenir des Peuples Arctiques*, Yakutsk, C.E.I., juin.

—, 1993b, « Les Youkaguires de l'Arctique Sibérien, un peuple menacé d'extinction », Communication présentée à la 11e session du *Groupe de Travail sur les Populations Autochtones*, ONU, Genève.

—, 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Études Inuit Studies*, 19, 1 : 37-68.

—, 2003, « Enfants d'esprits et conjoints invisibles », *Parcours anthropologiques*, 3 : 39-45.

—, 2006, « Sexualité et Religion : le mariage mystique des chamans », *Bastidiana*, 53-54 : 79-93.

—, 2007, « Excision féminine/incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne » : 183-212, *in* N.-C. Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre dans les sociétés matrilinéaires et uxorilocales.* Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Reichel E., 1999, « Cosmology, Worldview and Gender-based Knowledge Systems among the Tanimuka and Yukuna (Northwest Amazon) », *Worldviews : Environment, Culture, Religion*, 3 : 213-242.

Reichel-Dolmatoff G., 1973, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. Paris, Gallimard.

Roe P., 1982, *The Cosmic Zygote : Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Saladin d'Anglure B., 1970, « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec » : 1013-1039, *in* J. Pouillon et P. Maranda (dir.), *Échanges et communications,* à l'occasion du 60e anniversaire de C. Lévi-Strauss. Paris, Mouton.

—, 1986, « Du fœtus au chamane : la construction d'un « troisième sexe » inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2 : 25-113.

—, 1987, « Penser le "féminin" chamanique ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII, 2-3 : 19-50.

—, 1992a, « Le "troisième" sexe », *La Recherche*, 245, 23 : 836-844.

—, 1992b, « Transvestism and Shamanism among the Central Arctic Inuit », Communication présentée au Colloque International *Shamanism as Religion*, Yakutsk, Russia, 15-22 août.

—, 1994, « Tretï Pol [le troisième sexe] », *Ethnografitcheskoe Obozrenie*, 2, Moskva, Rossiiskaja Akademja, Nauk.

Saladin d'Anglure B. et F. Morin, 1993, « Le chamane comme médiateur social et religieux », communication présentée au Colloque *Langues, Cultures et Avenir des Peuples Arctiques*, Yakutsk, C.E.I. juin.

—, 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.

—, 2007, « Le sexe des "esprits", "sociocosmologie" des chamanes inuit et shipibo-conibo » : 193-217, *in* F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones.* Québec, Presses de l'Université Laval.

Sternberg L., 1925, « Divine Election in Primitive Religion », *Congrès International des Américanistes*, Compte rendu de la XXIe session tenue à Göteborg en 1924, Göteborg, Göteborg Museum.

Taylor A. C., 1993, « Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme,* XXXIII, 126-128 : 429-447.

TESSMANN G., 1928, *Menschen ohne Gott, ein Besuch bei den Indianern des Ucayali.* Stuttgart, Strecker und Schröder.

VALENZUELA BISMARK P. et A. VALERA ROJAS, 2005, *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba.* Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Marcos.

Vaté V., 2003, *À bonne épouse, bon éleveur : genre, « nature » et rituel chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant et après la période soviétique.* Thèse de doctorat. Paris, Université Paris X-Nanterre.

Waisbard S.et R. Waisbard, 1959, « Les indiens Shamas de l'Ucayali et du Tamaya », *L'Ethnographie*, 53 : 19-74.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Genre, alliance et filiation dans les relations chamanes-esprits chez les Shipibo-Conibo
Un itinéraire de recherche conjointe et multisituée

Cet article montre comment une collaboration scientifique poursuivie pendant vingt ans entre deux anthropologues – Françoise Morin et Bernard Saladin d'Anglure – autour d'un intérêt commun pour le chamanisme leur a permis de faire des avancées théoriques et méthodologiques en combinant leurs problématiques, en croisant leurs données et en réalisant des enquêtes sur le terrain ensemble (Sibérie nord orientale, Arctique canadien et Amazonie péruvienne). Grâce à cette collaboration, nous avons mis en lumière des rapports subtils existant entre le chamanisme et certains domaines de la vie sociale : le politique, la parenté, la sexualité, le genre et les rites de passage ; et cela, tant dans les relations humaines, que dans celles qui existent entre les chamanes et certaines entités d'apparence humaine capables de se rendre invisibles, et considérées dans la littérature ethnographique comme une catégorie d'esprits. Ces rapports ont rarement été perçus et étudiés par l'ethnographie classique plus souvent cantonnée dans une approche monographique, avec un seul chercheur, un seul groupe, un seul terrain et un cadre conceptuel déterminé à l'avance.

Mots clés : Morin, chamanisme, Shipibo-Conibo, Inuit, Tchouktches, Youkaguires, recherche multi-sites, mariage mystique, filiation, genre, femmes chamanes, Saladin d'Anglure

Gender, Marriage, and Descent in Shaman/Spirit Relations among the Shipibo-Conibo
An Itinerary of Joint Multi-sited Research

This article describes a 20-year-long scientific collaboration by two anthropologists with a common interest in shamanism: Françoise Morin and Bernard Saladin d'Anglure. Through this partnership, they have made theoretical and methodological advances by combining their research issues, by cross-tabulating their data, and by conducting fieldwork together (northeastern Siberia, Canadian Arctic, and Peruvian Amazonia). They have thus shed light on the subtle relationships between shamanism and certain areas of social life, such as politics, kinship, sexuality, gender, and rites of passage, both in human relations and in relations between shamans and human-looking entities who can make themselves invisible and are considered in the ethnographic literature to be a category of spirits. These relations have seldom been perceived and studied by

classical ethnography, which has more often been confined to a monograph approach with one researcher, one group, one fieldwork location, and one predetermined conceptual framework.

Keywords : Morin, shamanism, Shipibo-Conibo, Inuit, Chukchis, Yugakirs, multi-sited research, mystical marriage, filiation, gender, women shamans, Saladin d'Anglure

Genero, alianza y filiación en las relaciones chamanes-espíritus entre los Shipibo-Conibo Un itinerario de investigación conjunta y multisituada

Este artículo muestra cómo una colaboración científica realizada durante veinte años entre dos antropólogos –Françoise Morin y Bernard Saladin d'Anglure- en torno de un interés común por el chamanismo les ha permitido realizar avances teóricos y metodológicos combinando sus problemáticas, cruzando sus datos y realizando encuestas conjuntas en el campo (Siberia nororiental, Ártico canadiense y Amazonia peruana). Gracia a dicha colaboración, hemos mostrado relaciones sutiles entre chamanismo y ciertos ámbitos de la vida social: la política, el parentesco, la sexualidad, el genero y los ritos de pasaje; esto, tanto en las relaciones humanas que en aquellas que existen entre los chamanes y ciertas entidades de apariencia humana capaces de volverse invisibles, y consideradas en la literatura etnográfica como una categoría de espíritus. Esas relaciones han sido raramente percibidas y estudiadas por la etnográfica clásica, normalmente confinada en un enfoque monográfico, con un solo investigador, un solo grupo, un solo terreno y un cuadro conceptual previamente determinado.

Palabras clave : Morin, chamanismo, Shipibo-Conibo, Inuit, Tchouktches, Youkaguires, investigación multisitios, casamiento místico, filiación, genero, mujeres chamanes, Saladin d'Anglure

Françoise Morin
Centre de recherches et d'études en anthropologie
Université Lumière-Lyon 2
5 avenue Pierre Mendès, France, C.P. 11
69676 Bron Cedex
France
Francoise.Morin@univ-lyon2.fr