Enfants d'esprits et conjoints invisibles

Ou la double vie sociale des chamanes Inuit et Shipibo

Françoise Morin et Bernard Saladin d'Anglure

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/1694>

DOI : 10.4000/pa.1694

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 39-45

ISBN : 1643-7706

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Françoise Morin et Bernard Saladin d'Anglure, « Enfants d'esprits et conjoints invisibles », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 15 juillet 2021, consulté le 21 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1694> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1694>

ENFANTS D'ESPRITS ET CONJOINTS INVISIBLES ou la double vie sociale des chamanes Inuit et Shipibo

03

Nos recherches récentes chez les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien et chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne, nous ont conduits à nous intéresser aux relations entretenues par les humains avec les esprits invisibles¹.

Même si l'intérêt pour ce type de relations s'enracine dans une longue tradition populaire pré-chrétienne en Occident, et s'est exprimé à travers divers courants philosophiques (helléniques, chrétiens ou islamiques), ou plus récemment, au XIX^e siècle, les sciences religieuses et les sciences psychologiques, il est souvent absent des grands débats de l'anthropologie sociale contemporaine, à l'exception de quelques études spécialisées sur la sorcellerie, la possession, le chamanisme ou l'animisme. Et même, là encore, le trouve-t-on souvent imprégné de manichéisme, avec un dualisme Bien/Mal, directement issu de celui qui prévalait au Moyen-Âge avec l'Angélologie et la Démonologie. Nous rejoignons en cela les efforts d'autres chercheurs, comme P. Descola (1996), lorsqu'il propose une approche moniste de l'animisme, pour dépasser le dualisme Nature/Culture.

Ce sont nos recherches comparatives sur le chamanisme, en Sibérie nord-orientale, dans l'Arctique canadien et dans les basses-terres de l'Amazonie péruvienne, qui nous ont amenés à privilégier ces relations et à en faire l'objet d'une ethnographie comparative, avec toutes les difficultés inhérentes à l'étude d'une « réalité » invisible, mais aussi la satisfaction d'y découvrir des ontologies et des cosmologies autochtones².

Quelques obstacles épistémologiques dans l'ethnographie de l'invisible

Les principaux obstacles que nous avons rencontrés sont d'ordre épistémologique. En effet, le contenu des oppositions dualistes réel/imaginaire, visible/invisible, réalité/mythe, santé mentale/folie, tel que défini en Occident, est pratiquement inversé chez les Inuit et les Shipibo étudiés. Ce que le sens commun nous fait considérer comme réel est perçu par eux comme aléatoire, instable, mouvant ou périssable, il s'agit donc pour eux d'une apparence de réalité. Par contre ce que nos sciences humaines considèrent comme « imaginaire », le mythe, le rêve et la vision induite par la transe, est considéré par eux comme un ordre supérieur de réalité, auquel les humains ont difficilement accès, si ce n'est les individus qui ont appris à voir ce que les autres ne peuvent pas voir. Ceci n'est pas sans rappeler l'allégorie platonicienne de la caverne. Ce sont les entités invisibles qui gèrent

le monde visible et choisissent, parmi les humains, les médiateurs entre les deux mondes.

Sans compter que la nature extrême de l'environnement géographique et climatique des basses-terres amazoniennes et des terres arctiques impose une appréhension différente de celle qui prédomine dans les zones tempérées : Pour le sens commun occidental, le tracé d'un cours d'eau, l'emplacement d'un village, les distances entre deux points géographiques, sont des réalités mesurables, inscrites sur des cartes et vérifiables. Il faut des « catastrophes » climatiques, ou des événements historiques, comme inondations, tremblements de terre, glissements de terrains, guerres, crises économiques... pour perturber cet état de fait et le rendre aléatoire. Pour les Shipibo, le lit de leur grand fleuve, l'Ucayali, est aléatoire ; il change continuellement, à chaque saison, en raison de crues très importantes, et, d'une année à l'autre, en raison de l'affouillement des berges. Ses variations relèvent plus des humeurs des grands esprits aquatiques comme celui de l'Anaconda que de la volonté humaine. De la même façon les distances changent continuellement, quand le moyen de transport est la pirogue, en raison du niveau des eaux et des raccourcis créés par les crues. Chez les Inuit, les distances sont beaucoup plus courtes l'hiver quand la mer, les lacs et les rivières sont englacés, que l'été où marées, courants marins et champs de glaces peuvent contrarier les transports et relèvent du grand esprit de l'atmosphère, Sila. Tout est donc relatif, circonstanciel, et dépend du bon vouloir des esprits, face aux transgressions humaines des règles cosmiques.

Le deuxième obstacle tient au caractère ésotérique des liens entretenus par les humains avec les esprits, qu'ils surviennent à l'occasion d'expériences oniriques, de périodes d'isolement avec diète, ou encore de trances chamaniques. Selon les Shipibo, les esprits qui poursuivent avec eux des relations privilégiées, leur interdisent d'en parler, au risque d'interrompre ces relations. A.C. Taylor souligne la même difficulté à propos des chamanes achuar de l'Équateur (1993 : 438). Pour obtenir des informations sur ces liens avec les esprits, il faut donc soit que les liens aient été rompus, soit qu'une très grande confiance existe entre l'informateur et l'anthropologue et que ce dernier garantisse au premier la plus grande discrétion, au moins dans le périmètre local.

Le troisième obstacle tient à l'approche rationaliste qui prédomine dans les sciences humaines en général, et dans l'anthropologie

sociale, en particulier ; rationalisme qui pousse à privilégier une analyse formelle plutôt qu'une approche empathique et polysensorielle, dans laquelle l'observateur communique avec son informateur et s'efforce d'entrer dans son univers de sens.

Il nous faut maintenant parler du statut du mythe, du rêve et de la transe dans l'anthropologie contemporaine. C. Lévi-Strauss a brillamment démontré comment le mythe était structuré et s'articulait autour de quelques principes logiques universels, propres au cerveau humain. Il a aussi montré comment les mythes d'origine rendaient compte de l'acquisition de la culture et des règles sociales, à partir d'un état de nature, d'une indifférenciation et d'un chaos originels. D'autres travaux, inspirés par Freud, ont fait ressortir le rôle de l'inconscient dans la structuration des rêves ; plus récemment, enfin, l'anthropologie psychologique a parlé d'état altéré de conscience pour décrire la transe chamanique. Sans nier l'importance de ces avancées théoriques, elles nous sont apparues sur le terrain comme marquées au coin de la conception occidentale de l'espace, du temps et de la « réalité objective », et comme insuffisantes pour analyser les données recueillies lors de nos observations participantes ou lors d'entrevues avec nos informateurs autochtones.

40

L'univers des mythes est circulaire a écrit Lévi-Strauss, nous serions tentés d'ajouter sphérique, car, tant chez les Inuit que chez les Shipibo, à côté d'une perception linéaire de l'histoire présente, mais rarement évoquée, la conception dominante de l'espace-temps est circulaire. Elle s'exprime à travers une cosmologie dynamique, une conception cyclique de la reproduction de la vie humaine et animale, impliquant la circulation des flux vitaux, des substances et des identités individuelles (pour les humains) ou spécifiques (pour les animaux) ; cosmologie tout à fait comparable à celles décrites pour d'autres cultures autochtones des Amériques ou de Sibérie (G. Reichel-Dolmatoff, 1973 ; BSA, 1977, 2000 et 2001 ; R. Hamayon, 1990 ; A. Fienup-Riordan, 1994 ; J. Oosten, 1995 ; P. Descola, 1996). Ce grand mouvement cosmique est contrôlé et régulé par des forces invisibles, par de grands esprits qui appartiennent à ce que Perrin (1995 : 20) désigne comme le « monde autre ».

À l'intérieur de ce grand mouvement circulaire, ce que nous appelons les « mythes d'origine » se situent à la fois devant et derrière, avant et après, comme les ancêtres dont le nom et l'identité revivent de façon cyclique dans les nouveaux-nés. De plus, le temps primordial où animaux et humains pouvaient se métamorphoser, communiquer entre eux par un langage commun et s'intermarier, tel que le racontent les mythes, est toujours présent, mais, pour y avoir accès, il faut passer par le rêve ou la transe, ou être accompagné par un esprit. Comme dans « Alice au pays des merveilles », il faut traverser le miroir, il faut sortir de la réalité apparente des humains ordinaires, pour entrer dans le monde « autre », où nature et culture forment un tout indissociable.

À ce niveau de la réflexion ne sommes-nous pas très proches de celui où nous conduisent les progrès les plus récents de la science contemporaine, à savoir les limites « de notre

aptitude rationnelle à comprendre la "réalité" du monde...un même objet peut avoir plusieurs "réalités" qui ne sont pas plus "vraies" les unes que les autres » (cf. J. Hamburger : 2001) ; il s'agit alors d'une question d'échelle, d'approche et de point de vue (voir l'intéressante réflexion de A.C. Taylor, 1993, sur la construction de l'irréel).

Il nous a paru important de faire ces remarques préalables avant de présenter les principaux résultats de nos observations sur les relations entre humains et esprits invisibles chez les Inuit et les Shipibo.

Les conjoints invisibles

En Sibérie

L'alliance de mariage avec les esprits a été abondamment décrite à propos des peuples de Sibérie ; elle concernait essentiellement les chamanes. On en trouve une intéressante compilation dans « Aboriginal Siberia » de Maria Czaplicka (1914). Cette auteure relève le travestissement fréquent des chamanes sibériens pour plaire à leur conjoint mystique qui était en même temps leur esprit auxiliaire. Une certaine confusion a cependant été entretenue autour du travestissement et de l'orientation sexuelle des chamanes sibériens, à la suite des observations de Jochelson, chez les Tchouktches, où il avait observé quelques cas de chamanes travestis et homosexuels, alors que la majorité des chamanes travestis étaient hétérosexuels. On distinguerait maintenant entre le sexe social (ou « genre ») et l'orientation sexuelle.

Avec « La chasse à l'âme », Roberte Hamayon a tenté récemment de faire la théorie du chamanisme sibérien, avec une approche structuraliste. Elle y affirme que parmi les peuples de chasseurs, où prédomine une idéologie de la prédation, seuls les chamanes hommes contractent une alliance de mariage avec un esprit, en l'occurrence la fille d'un esprit-maître du gibier, dont ils obtiennent, en contre-partie, une abondance de gibier pour leur groupe. Par contre, selon cette auteure, les femmes-chamanes ne sont que possédées par des esprits masculins. Le problème avec les données sibériennes est qu'elles sont anciennes et que soixante-dix ans de communisme ont oblitéré le chamanisme qui ne subsiste plus que de façon évanescence ou réinterprétée ; de plus, les quelques chercheurs russes qui s'y sont néanmoins intéressés, au cours des vingt dernières années, étaient peu formés aux problématiques récentes de l'anthropologie sociale.

Chez les Inuit du Canada

Pour ce qui est des Inuit, pourtant voisins des peuples de Sibérie nord-orientale, l'alliance de mariage avec des esprits a été pratiquement méconnue par les ethnographes, même si certains ont pu observer quelques cas de travestissement chamanique. B. Saladin d'Anglure est le premier à avoir développé une étude en profondeur sur ce thème chez les Inuit de l'Arctique central canadien, mais à une époque où seuls quelques anciens chamanes, convertis au christianisme, étaient encore en mesure d'en parler. Il a cependant pu établir un lien entre le travestissement d'un certain nombre d'enfants

ayant reçu leur nom d'un défunt du sexe opposé, la vocation de chamane, l'acquisition d'un esprit auxiliaire du sexe opposé et le travestissement chamanique. Parmi les données recueillies, trois cas d'alliance matrimoniale avec des esprits ont été retenus :

— Le premier concerne Amarualik, un chamane de la région d'Igloodik, décédé à la fin des années 1920. Alors qu'il était veuf d'une première épouse, il partit chasser le caribou à l'intérieur des terres. Là, il fut approché par deux ravissantes femmes inuit qui lui proposèrent de les prendre pour épouses, en échange de quoi, elles l'approvisionneraient en caribous. Il accepta. C'était en fait des *Ijirait*, esprits invisibles pour le commun des mortels, qui peuvent prendre à volonté l'apparence de caribous. Après quelque temps passé avec elles, il se souvint des siens, en particulier de sa mère, laissée dans son campement, sur la côte. Ses épouses le laissèrent partir pour aller visiter sa mère. Mais parvenu à destination, il oublia tout ce qui lui était arrivé, comme si un voile était venu obscurcir sa mémoire. Sa mère lui choisit donc une épouse inuit, Iqallijuq (c'est elle qui nous raconta l'histoire). Ils partirent ensemble chasser le caribou et, durant la nuit, alors qu'elle dormait sous la tente à côté de son mari, elle fut réveillée par des bruits de voix. Une femme était étendue à côté de son mari et discutait àprement avec lui. Iqallijuq leva la tête et aussitôt la créature disparut. Quand elle questionna son mari, celui-ci nia toute autre présence qu'eux. Elle se rendormit donc, mais fut bientôt à nouveau réveillée. Cette fois-ci des pierres étaient jetées à l'extérieur, sur les parois de la tente. Elle sortit donc pour voir ce qui se passait, ramassa une pierre, très lourde et qui avait une forme parfaitement sphérique. Elle la saisit dans sa main et rentra pour la montrer à son mari, mais quand elle tendit la main dans sa direction, la pierre disparut. L'année suivante, alors qu'il était à l'article de la mort, le chamane se souvint subitement de tous les détails de son aventure avec les femmes *Ijirait* et les lui raconta ; puis il mourut, laissant un fils posthume à qui on donna son nom personnel. Environ seize ans plus tard, quand Amarualik junior se maria, il reçut en rêve la visite de deux ravissantes femmes inuit qui sans équivoque lui firent des avances sexuelles. Devant son refus, elles lui rappelèrent qu'elles étaient ses épouses... Les épouses *Ijirait* d'Amarualik senior l'avaient confondu avec son éponyme décédé. C'est ce que lui expliqua sa mère lorsqu'il lui raconta son rêve étrange. On sait par ailleurs que d'autres chamanes avaient des épouses *Ijirait* qui étaient aussi leur esprit auxiliaire.

— Le second cas, qui concerne un chamane de la région de Kangirtugaapik (sur la Terre de Baffin), se situe également dans les années 1920. Il avait emmené son petit fils de huit ans, Naujarlaaq, à la chasse au phoque ; parvenu sur le terrain de chasse, il le présenta à un autre chasseur et son jeune fils, à peu près du même âge que lui, et qu'il n'avait jamais vus auparavant. C'était en fait des Tarriaksuit, une autre sorte d'esprits invisibles. Le grand-père voulait l'introduire auprès de ces esprits, pour faire de lui un chamane. Naujarlaaq se lia d'amitié avec le jeune Tarriaksuk et souvent il revint chasser avec lui, même après la mort de son grand-père. Quand il fut en âge de se marier, sa famille lui choisit une épouse inuit, mais dans

le même temps son ami Tarriaksuk lui présenta sa propre sœur qu'il épousa elle aussi. Naujarlaaq avait maintenant deux épouses, une Tarriaksuk et une Inuk, elles lui donnèrent bientôt chacune une fille. C'est à ce moment que la communauté inuit où vivait Naujarlaaq décida de se convertir à l'anglicanisme. Les Tarriaksuit firent de même, mais à l'insu des Inuit. Comme ils craignaient que Naujarlaaq ne fut discriminé par les autres Inuit, en raison de son alliance avec les esprits, ces derniers vinrent un jour le chercher et le conduisirent secrètement dans leur propre lieu de culte anglican. Là ils procédèrent à un rituel et son épouse Tarriaksuk lui dit : « J'ai rendu visite en rêve à ta femme inuit. Je vais te quitter car notre union te fait courir des risques, mais je vais me fondre dans le corps de ton autre épouse et nous ne ferons plus qu'une. Il en ira de même pour notre fille et pour ton autre fille... »

— Le troisième cas concerne Qarvik, un Inuk des îles Belcher. Dans les années 1920, il partit un jour à pied, à la chasse dans les terres et rencontra un homme qu'il n'avait jamais vu auparavant. Ils marchèrent un certain temps ensemble tout en conversant. C'est alors que longeant une falaise, il vit un passage s'entrouvrir dans la paroi rocheuse, devant eux. C'était la demeure de l'étranger, un Tuurngaq, un esprit invisible. Celui-ci était de grande taille, avec de grands yeux. Il l'invita à entrer. L'intérieur ressemblait beaucoup aux maisons des Blancs. Là il fit connaissance avec l'épouse du Tuurngaq, Qursulaat, une très vieille femme inuit, et leurs deux enfants, un jeune homme et une jeune fille. Qursulaat, qui avait des pouvoirs chamaniques, avait été abandonnée par les siens quand elle était devenue veuve. C'est alors qu'elle rencontra le Tuurngaq et l'épousa. Quand elle devenait trop vieille, lui qui ne vieillissait pas, la dévorait puis la rejetait sous la forme d'une belle jeune femme. Le premier soir, alors que Qarvik était couché, il fut rejoint par la fille du Tuurngaq qui lui fit des avances sexuelles et passa la nuit avec lui. Au bout de trois jours il se souvint de sa femme et de ses enfants inuit et voulut aller leur rendre visite. La jeune Tuurngaq tenta de le retenir, mais le père intervint en sa faveur. Qarvik rentra donc chez les siens, mais oublia tout d'un coup son aventure avec les Tuurngait. Lorsqu'il retourna chasser, il retrouva cependant le chemin de la maison du Tuurngaq et y retourna quelques jours. Il mena ainsi cette double vie pendant un certain temps jusqu'à ce que, sa communauté s'étant convertie à l'anglicanisme, il avoua publiquement son aventure. C'est ainsi qu'il revint définitivement chez les siens.

Ces trois cas présentent des similitudes et des différences. Les points communs sont qu'il s'agit à chaque fois de relations qui découlent d'une expérience chamanique ou qui la préfigurent et aussi que ces relations surviennent à un moment crucial de la christianisation, celui de la conversion massive. Les points de divergence découlent de cette christianisation : les humains sollicités par les esprits peuvent soit décider d'aller vivre avec eux, c'est le cas de Qursulaat, mais il faut se souvenir qu'elle avait été rejetée par les siens. Soit mener une double vie sociale, c'est-à-dire vivre partiellement chez les esprits et partiellement chez les humains, mais c'est une situation difficile à vivre, en particulier dans les premiers temps de la christianisation. Soit avouer

aux humains sa relation avec les esprits et de facto s'en débarrasser. Soit enfin accepter la solution de l'amalgame proposé par les esprits, où l'épouse esprit fusionne avec l'épouse humaine, et la fille esprit avec la fille humaine. Solution subtile qui permet de conserver les deux, à l'insu des humains.

— A ces cas d'alliance de mariage, avec des esprits, en rapport avec le pouvoir chamanique, il faudrait ajouter d'autres cas concernant non plus des chamanes ou des apprentis chamanes, mais des individus ordinaires qui, à la suite d'épreuves douloureuses, sont possédés par des esprits incubes ou succubes. Nous en avons relevé un grand nombre, y compris pour la période actuelle. Ils se traduisent par un retrait de la vie sociale et un « autisme » dominé par la crainte de l'incube ou de la succube. Autrefois c'était le chamane qu'on appelait pour délivrer ces « possédés » ; il leur faisait avouer le nom de l'esprit qui les tenait sous sa dépendance et les délivrait ainsi. À l'heure actuelle, où tous les Inuit sont christianisés, on fait appel à la démonologie et à des exorcistes chrétiens pour tenter de les délivrer, souvent sans le moindre succès. Situation pour le moins paradoxale.

42

Chez les Shipibo-Conibo de la vallée de l'Ucayali

Nos recherches conjointes sur le chamanisme Shipibo-Conibo ont commencé en 1994, après nos enquêtes en Sibérie et dans le grand nord canadien. Françoise Morin avait déjà procédé à quelques enquêtes sur le chamanisme shipibo-conibo depuis le milieu des années 1960, et avait tissé des liens avec plusieurs chamanes. L'alliance de mariage avec des esprits était alors méconnue par les anthropologues qui s'intéressaient aux Shipibo-Conibo. Deux d'entre eux, B. Illius (1987) et A. Gebhart-Sayer (1987) avaient chacun consacré leur thèse de doctorat au chamanisme shipibo. Nous n'y avons trouvé qu'une courte mention, en bas de page, du mariage d'un chamane avec une femme-esprit termite (*Nacash*) qui venait lui rendre visite durant ses visions provoquées par l'ayahuasca. Mais nous revenions de Sibérie et étions très sensibilisés à ce thème ; d'autant plus qu'au début de l'année, I. Daillant avait soutenu sa thèse de doctorat sur les relations de parenté développées par les Chimane de Bolivie, avec des esprits invisibles, appelés les « gens de dedans » ; relations nées d'alliances de mariage renouvelées, de génération en génération, avec ce peuple invisible.

— Le chamane Questem Betsa : cet important chamane shipibo, issu d'une longue lignée de chamanes, mais éduqué dans une institution catholique, fut le premier à nous parler de son alliance de mariage avec les esprits. Lors de son apprentissage chamanique il fit un voyage dans le monde subaquatique, chez les *jene chaiconibo*³ (les « beaux-frères » de l'eau), après avoir consommé du tabac et une décoction de Marosa ; voici ce dont il se souvenait :

J'étais dans ma pirogue sur un lac, lorsqu'une pirogue s'approcha avec deux jeunes filles à bord, habillées comme des femmes shipibo et parfumées avec du *huatse* [plante de l'espèce « cyperus »]. Elles m'abordèrent et me dirent qu'elles vivaient sous l'eau et venaient me chercher, [...] et que je ne devais pas avoir peur.

Elles me firent passer dans leur pirogue. Elles avaient leur pipe et l'une des jeunes filles souffla sur moi la fumée du tabac. Alors ce fut comme si la pirogue coulait, s'enfonçait dans l'eau. Ce fut comme si nous étions entrés dans une immense hutte [...] puis nous avons croisé un chemin qui conduisait à un village où nous nous sommes rendus. On me reçut dans une des huttes ; trois personnes s'approchèrent qui me dirent désirer établir un contact avec moi [...] elles m'invitèrent à manger [...]. Les deux jeunes filles *chaiconibo* souhaitaient avoir des relations plus intimes avec moi, mais pour cela il me fallait faire un autre apprentissage. Nous en restâmes donc à une relation d'amitié. Lorsqu'elles me ramenèrent, je me réveillais...

Il nous expliqua qu'il avait refusé leur offre car il souhaitait progresser encore dans son apprentissage. Il avait atteint alors un premier stade du chamanisme, celui d'*onanya*⁴. Il poursuivit :

J'ai [alors] quitté ma famille et suis parti seul, très loin de tous. Durant quatre mois, je ne consommai que des fruits et du liquide. Après avoir mené ce genre de vie pendant deux semaines, un jeune homme m'apparut ; il avait tout à fait l'apparence d'un Shipibo, avec sa pirogue et ses flèches à poisson [...]. Il désirait que nous devenions amis. Peu à peu je me suis habitué à sa présence. Un jour, il vint accompagné de sa sœur [...]. Ils revinrent plusieurs fois [...] et un jour, ils m'offrirent à boire quelque chose de particulier. [...] Puis ils me firent comprendre que je leur plaisais, et comme ils me plaisaient eux aussi, le frère me dit qu'il souhaitait que j'épouse sa sœur. J'acceptai. Afin de me préparer à ce mariage, ils m'apportèrent des plantes *huatse* et autres feuilles très aromatiques qui servirent à me baigner [...]. Sans ce nettoyage on ne peut pas s'approcher des esprits [...]. Alors, l'homme alla parler à ses parents et ils convinrent entre eux que je pourrais épouser la jeune fille [...]. Nous arrivâmes à un accord et il m'emmenèrent dans leur village.

Il s'agissait, cette fois, de *chaiconi* de la forêt. Après un premier mariage spirituel, le père de la femme-esprit prépare le chamane à avoir des contacts avec d'autres esprits, pour qu'il acquière des connaissances plus étendues. Ce n'est qu'ensuite que le chamane peut vraiment sortir librement avec la fille, peut avoir des relations sexuelles avec elle, peut acquérir de nouvelles connaissances en rapport avec la pêche, la chasse...

Là-bas, c'est exactement comme dans notre monde, comme si j'avais une seconde famille, dans laquelle je suis époux, beau-frère, gendre, avec cette différence que je pouvais écouter de très loin, voir de très loin, recevoir des communications de très loin. Je pouvais comprendre ce que chantait un oiseau, son langage, de même que celui des chiens quand ils aboient. Ce n'étaient pas des visions, les *chaiconibo* sont des personnes vivantes, réelles, des humains véritables, qui utilisent des plantes pour se rendre invisibles quand ils le désirent.

Il nous parla ensuite de la jalousie qui survenait fréquemment entre co-épouses quand un chamane avait plusieurs femmes-esprits, ou entre son épouse esprit et son épouse humaine. Situation comparable à celle que décrit A.C. Taylor (1993) pour les alliances de mariage des Achuar équatoriens, avec des esprits subaquatiques *tsunki*.

— Le second témoignage que nous avons recueilli a été celui d'un grand chamane, Isco Nihue, un *meraya-yobe*, qui avait été un des maîtres du précédent. Il avait atteint ce haut niveau de pouvoir chamanique après son mariage avec une femme-esprit *chaiconi*. Elle l'assistait dans ses cures, le protégeait contre les attaques d'autres *yobe* (chamanes-sorciers qui peuvent lancer des flèches invisibles), lui procurait gibier et poisson en abondance, et cela jusqu'au jour où elle lui apprit que sa femme-humaine était en train de le tromper avec un de ses cousins. Il surprit le coupable et lava cet affront dans le sang en le blessant au cours d'un duel au *hueshati* (couteau avec lame en bec de toucan); mais la double souillure morale de l'adultère et du sang versé provoqua le départ définitif de la femme-esprit. Ils avaient eu ensemble un fils et une fille qui continuèrent à assister leur père, mais ce dernier rétrograda au rang d'*onanya-yobe*, un chamane de moindre puissance.

— Le troisième témoignage est celui d'une femme chamane *onanya*, Panshin Beka, âgée d'environ soixante ans. Les anthropologues qui ont étudié les shipibo ont longtemps cru que seuls les hommes avaient accès au rang d'*onanya* ou de *meraya*, dans le chamanisme, mais une enquête approfondie nous fit découvrir un nombre non négligeable de femmes-chamanes.

Son oncle maternel Quene Isma, qui était un puissant chamane *meraya*, avait une épouse et un fils *chaiconi*. Cet oncle la fit baigner avec la plante *nihue rao*, ce qui lui donna la force et le pouvoir de l'*ayahuasca*, une force équivalente à celle d'un *meraya*. Elle épousa en premières nocces un chamane *onanya*. Après sa mort elle se remaria avec un Shipibo. C'est alors qu'elle fut visitée en rêve par un *chaiconi*, Menin Soi, qui devint aussi son époux. Elle fit bientôt un rêve dans lequel on introduisait dans son vagin la miniature d'une fillette et son époux-esprit lui fit savoir qu'elle ne devait plus avoir de relations sexuelles avec un humain, sinon l'enfant naîtrait malformé. Elle sut ainsi qu'elle était enceinte de son mari-esprit et accoucha d'une fille qu'on surnomma Yoshin Baque (enfant d'esprit). Son époux-esprit vit dans la région d'Iparia que l'on dit très prisée par les *chaiconi*. Quand il vient lui rendre visite, pendant qu'elle est en transe, elle se met à chanter. Panshin Beka a en effet une des plus belles voix de la région. A chaque fois qu'une fête ou un rituel collectif est organisé on s'efforce d'obtenir sa participation. Son époux *chaiconi* a lui-même une épouse-esprit avec laquelle il a eu plusieurs enfants. Quand Menin Soi, l'époux invisible, vient rendre visite en rêve à sa fille humaine, il insiste à chaque fois pour qu'on lui ménage les meilleurs traitements, qu'on ne lui donne à manger que les meilleurs poissons et qu'on ne la frappe jamais. Un jour que le beau-père humain de la fillette, oubliant la recommandation du co-époux esprit, avait frappé l'enfant sur le visage, il fut piqué au pied par une abeille et faillit en mourir sur le coup.

Lorsque Panshin Beka devint veuve, quelques années plus tard, de son mari humain, elle ne se remaria pas, mais développa sa relation avec son mari-esprit. Sa fille, Yoshin Baque, après un premier mariage et une séparation, épousa en secondes nocces un chamane *onanya*, séparé lui

aussi, qui officie maintenant conjointement avec sa belle-mère chamane. Il a récemment contracté lui aussi une alliance de mariage avec une femme-esprit *chaiconi*.

Plus on approfondit la face cachée de la parenté issue de l'alliance matrimoniale avec les esprits *chaiconi*, plus les relations généalogiques se complexifient et se rapprochent de celles qu'a étudiées I. Daillant (1994) chez les Chimane de Bolivie.

Enfants d'esprits

Nous avons choisi de traiter à part cet aspect des relations de parenté avec les esprits invisibles, pour deux raisons. L'une tient au fait que l'alliance de mariage avec les esprits est beaucoup plus fragile et instable que les liens de filiations qui en sont issus, comme nous l'avons vu avec plusieurs exemples. Quand le chamane Isco Nahue fut délaissé par sa femme *chaiconi*, ses deux enfants-esprits lui servirent d'esprits auxiliaires; l'autre raison tient au fait que si, sur le plan de l'alliance, hommes et femmes shipibo sont dans une relation symétrique lorsqu'ils contractent un mariage avec un esprit, sur le plan de la filiation la situation est tout à fait différente, car dans le cas de l'homme qui épouse une femme-esprit, ils procréeront des enfants-esprits invisibles, alors que la femme qui contracte un mariage avec un homme-esprit procréera des enfants visibles. Ce deuxième cas de figure, qui est exclu comme possibilité par R. Hamayon dans son analyse du chamanisme sibérien, est pourtant attesté par plusieurs ethnographes russes (cf. Popov 1936, cité par Vitebsky 1995) et n'est pas rare chez les Shipibo-Conibo. Voici ce qu'en dit le chamane Questem Betsa :

Une femme shipibo peut avoir ce que l'on appelle des rêves érotiques, elle rêve qu'elle a des relations sexuelles avec un esprit et elle tombe enceinte [...] ces enfants-là étaient prédestinés pour le chamanisme. Cela pouvait se produire avec les *chaiconi*. C'est le chamane qui avait la capacité de déterminer à quel esprit attribuer la paternité de l'enfant [...]. Mon propre père est le fils d'un *chaiconi* de la forêt et dès sa naissance, il fut pris en charge par un autre chamane. Enfant, il saisissait tout, il devinait, il comprenait tout [...]. C'est un chamane *meraya* qui lui a montré le chemin, qui lui a servi de guide. C'était son oncle maternel [...]. Quand une femme rêve d'un dauphin, elle peut avoir un enfant avec l'esprit du dauphin, mais ce sera un enfant anormal, contrairement à l'enfant conçu avec un esprit *chaiconi* qui lui sera normal. En général les rapports sexuels que l'on a avec les esprits des animaux donnent des enfants anormaux [...] qui ne vivaient pas longtemps.

Nous avons cependant rencontré un puissant chamane qui était né d'une telle union. Sa mère avait fait un rêve érotique dans lequel l'esprit d'un homme-sirène avait des relations sexuelles avec elle. Elle se retrouva enceinte, et quand l'enfant naquit il avait une excroissance sur le nez. Les chamanes consultés conclurent aussitôt qu'en raison du rêve de la mère et du stygmate du bébé, il s'agissait d'un enfant de l'esprit de l'homme-sirène. Plusieurs prédirent la mort de l'enfant mais il fut opéré et l'excroissance fut enlevée. L'enfant grandit et reçut un

entraînement chamanique ; il fit même preuve de pouvoirs remarquables et se fit une large clientèle en raison de son efficacité chamanique et de son mariage avec une femme-esprit *chaiconi*.

Pour les Inuit, nous avons peu de données comparables si ce n'est que les rêves érotiques étaient là aussi attribués à des relations sexuelles avec des esprits et pouvaient engendrer une descendance invisible. Ces relations sexuelles avec des incubes ou succubes sont actuellement assimilées à de la possession diabolique, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Les chamanes avaient la capacité d'entretenir de telles relations et d'utiliser l'esprit amant ou amante comme esprit auxiliaire. R. Gessain (1975) qui a consacré un article à ces incubes/succubes au Groenland de l'Est, affirme qu'ils étaient hermaphrodites et pouvaient être alternativement de l'un ou l'autre sexe. Il écrit qu'ils tuaient leurs victimes après les avoir possédées sexuellement, sauf lorsqu'il s'agissait d'un chaman qui en faisait alors son esprit auxiliaire (voir aussi P.E. Victor & J. Robert-Lamblin 1993). Ceci n'est pas sans rappeler la croyance chrétienne en la possession diabolique, où l'on prêtait au diable le même hermaphrodisme et la même capacité. Merlin l'Enchanteur, aux pouvoirs chamaniques, est né d'une vierge séduite par un incube diabolique...

44

Il ressort de toutes ces données que, si le rêve est un moyen d'accès au monde des esprits, pour les hommes comme pour les femmes, au même titre que la transe, et qu'il peut ouvrir la voie à l'alliance de mariage, le rêve érotique est un mode privilégié pour fabriquer des liens de filiation mystique avec les esprits, qu'il s'agisse de vierges-mères ou de femmes ayant déjà un conjoint humain. R. Bastide (1973) et G. Bataille (1957) ont en leur temps insisté, avec d'autres, sur les liens étroits qui existaient entre sexualité et religion, et on aurait tort de n'y voir que des métaphores ou une sexualité imaginaire. La nouvelle

anthropologie des émotions et des sens permettra sans doute d'explorer sous un nouvel angle ce domaine.

Nous voudrions pour conclure revenir aux approches structuralistes qui dominent actuellement en France l'étude du chamanisme. « Le caractère problématique de l'alliance avec une femme-esprit a été bien souligné par Erikson (1997), en raison du fait que dans l'alliance mystique, il n'y a pas de réciprocité ou de contrepartie, les alliés-esprits fournissant et l'épouse et le gibier. » écrivions-nous en 1998. I. Daillant (1998) proposait comme solution à ce paradoxe le fait que du *masato* (bière de manioc) soit offert aux esprits qui en sont très friands lors des grandes fêtes rituelles. P. Descola (1986), quant à lui, ne voit aucune préoccupation utilitariste immédiate dans le rapport des humains avec les esprits, mais une alliance de mariage. Il reprendra néanmoins par la suite (1996) l'idée mise de l'avant par G. Reichel-Dolmatoff (1973) d'un échange de flux vitaux entre les humains et les animaux, par l'intermédiaire des esprits ; idée reprise aussi par R. Hamayon (1990). Ne pourrait-on pas aller plus loin en proposant l'existence d'un véritable système de parenté chamanique avec les esprits, si l'on prend en compte et l'alliance et la filiation, système à travers lequel les hommes chamanes s'allient aux esprits pour procréer des esprits-auxiliaires, et les hommes-esprits s'allient aux femmes humaines pour procréer de futurs chamanes, l'échange serait alors bouclé et les paradoxes soulignés par Erikson et Hamayon, résolus.

Françoise MORIN⁶
(Université Lumière, Lyon 2)
et Bernard SALADIN D'ANGLURE
(Université Laval, Québec)

Notes

¹ Cet article est une version remaniée de Saladin d'Anglure & Morin (1998), complétée par de nouvelles recherches avec les Shipibo en 1999, 2001 et 2002.

² Ce thème s'est imposé à nous, plus que nous l'avons choisi (F. Morin 1975), sous l'influence et de R. Bastide (F. Morin) et de C. Lévi-Strauss (B. Saladin d'Anglure), dont nous avons voulu faire ressortir la complémentarité plus que les différences (cf. R. Bastide 1965).

³ Les *chaiconibo* ou *chaiconi* sont des humains qui ont reçu de l'Inca la capacité de se rendre invisibles. Ce sont les descendants d'un groupe de Shipibo-Conibo restés fidèles à l'Inca dans les temps primordiaux. Ils sont les humains par excellence, les meilleurs chasseurs, les meilleurs céramistes, ceux qui possèdent les plus grands pouvoirs chamaniques. En dépit de leurs qualités éminemment humaines nous les classons ici parmi les esprits.

⁴ On reconnaît habituellement chez les Shipibo-Conibo trois catégories de chamanes (F. Morin 1998 : 376-377). Les plus nombreux sont les *onanya*, chamanes ordinaires qui soignent les maladies, principalement celles causées par les esprits ou par les maléfices. C'est lors de transes induites par l'absorption d'hallucinogènes qu'ils établissent leur diagnostic et agissent sur les esprits. Les *yobe* sont une catégorie à part, ou plutôt une spécialisation que peuvent acquérir et les *onanya* et les *meraya*, à savoir, la magie offensive ou défensive reposant sur la connaissance et l'usage des dards ou fléchettes magiques. Enfin les *meraya*, très peu nombreux qui sont des chamanes de haut rang qui ont le pouvoir de s'associer avec les esprits supérieurs et de contracter des mariages avec eux, notamment les *chaiconi*. Ils ont le pouvoir de voyager dans l'au-delà avec leur corps et d'agir sur les esprits, sans avoir recours aux hallucinogènes.

⁵ Les recherches sur le terrain de Françoise Morin ont été effectuées entre 1994 et 2002, au cours de plusieurs missions financées par le CNRS (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine, Université Toulouse le Mirail) et par le Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada (Groupe d'Études Inuit et Circumpolaires, Université Laval, Québec, groupe qui est récemment devenu le Centre Interuniversitaire de Recherches et d'Études Autochtones, CIERA).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ♦ BATAILLE G., 1957, *L'érotisme*, Éditions de Minuit, Paris.
- ♦ BASTIDE R., 1965, « Conclusion d'un débat récent : La pensée obscure et confuse », *Le Monde non Chrétien*, N° 75-76, p.p. 137-156.
- ♦ BASTIDE R., 1973, « Comportement sexuel et Religion », *Encyclopédie de la sexualité*, Paris, Éditions Universitaires, 54, p.p. 468-478.
- ♦ 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 en ethnologie de l'Université Paris X-Nanterre.
- ♦ DAILLANT I., 1998, « Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et « gens de dedans », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2, p.p. 75-97.
- ♦ DESCOLA Ph., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- ♦ DESCOLA Ph., 1996, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche*, 292, p.p. 62-67.
- ♦ ERIKSON Ph., 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et Cultures*, 9, p.p. 105-140.
- ♦ FIENUP-RIORDAN A., 1994, *Boundaries and Passages : Rules and Ritual in Yu'pik Eskimo Oral Tradition*, Norman, University of Oklahoma Press.
- ♦ GEBHART-SAYER A., 1987, *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*, Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.
- ♦ GESSAIN R., 1990, « Uizerq, l'amant, un personnage de la mythologie des Ammassalimiut (Côte Est du Groenland) », *Objets et mondes*, XV, 3, p.p. 319-330.
- ♦ HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- ♦ HAMBURGER J., 2001, « Concept de réalité », *Encyclopædia Universalis*, version 7 électronique.
- ♦ ILLIUS B., 1987, *Ani Shinan : Schamanismus bei den Shipibo-Conibo*, Tübingen, LIT Verlag.
- ♦ MORIN F., 1975, « Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40, p.p. 99-106.
- ♦ MORIN F., 1998, « Los Shipibo-Conibo » in *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Quito, Abya-Yala, vol. III, p.p. 275-435.
- ♦ OOSTEN J., 1995, « Inuit Cosmology and the Problem of the Third Sex », *Études mongoles et sibériennes*, 26, p.p. 83-106.
- ♦ PERRIN M., 1995, *Le Chamanisme*, Paris, PUF, Que sais-je ? N° 2968.
- ♦ POPOV A.A., 1936, *Tavgicy. Materialy po etnografiavamskich i vedeevskich tavgicev*, Moscou et Leningrad, Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, I, 5.
- ♦ REICHEL-DOLMATOFF G., 1973, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, Paris, Gallimard.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B., 1977, « Iqalluq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études / Inuit / Studies*, 1, 1, p.p. 33-63.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B., 1983, « Ijiqqat, voyage au pays de l'invisible inuit », *Études / Inuit / Studies*, 7, 1, p.p. 67-84.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B., 1988, « Penser le « féminin » chamanique, ou le « tiers-sexe » des chamanes inuit », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVIII, 2-3, p.p. 19-50.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B., 2000, « Pijariurniq. Performances et rituels inuit de la première fois », *Études / Inuit / Studies*, 24, 2, p.p. 89-113.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B., 2001, « La construction de l'identité chamanique chez les Inuit du Nunavut et du Nunavik », *Études / Inuit / Studies*, 25, 1-2, p.p. 191-215.
- ♦ SALADIN D'ANGLURE B. et MORIN F., 1998, « Mariage mystique et Pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2, p.p. 29-74.
- ♦ TAYLOR A.C., 1993, « Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée shuar », *L'Homme*, 126-128, XXXIII, 2-4, p.p. 429-447.
- ♦ VICTOR P.E. ET ROBERT-LAMBLIN J., 1993, *La civilisation du phoque 2 : légendes, rites et croyances des Eskimo d'Ammassalik*, Biarritz, Raymond Chabaud.
- ♦ VITEBSKY P., 1995, *Les Chamanes*, Paris, Albin Michel.