

Chamanisme féminin « contre nature » ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale

Anne-Marie Colpron



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3181>

DOI : 10.4000/jsa.3181

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 203-235

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Anne-Marie Colpron, « Chamanisme féminin « contre nature » ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 92-1 et 2 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3181> ; DOI : 10.4000/jsa.3181

CHAMANISME FÉMININ « CONTRE NATURE » ?
MENSTRUATION, GESTATION ET FEMMES CHAMANES
PARMI LES SHIPIBO-CONIBO DE L'AMAZONIE OCCIDENTALE

Anne-Marie COLPRON *

Le chamanisme amazonien est généralement décrit comme étant un rôle social masculin que les femmes ne peuvent « naturellement » pas jouer en raison de leur état biologique particulier et des tabous liés aux menstruations et à la gestation. Néanmoins, il existe des femmes chamanes dans certaines populations amazoniennes, notamment chez les Shipibo-Conibo. Ces femmes exercent un chamanisme comparable à leurs confrères, pouvant atteindre les stades les plus avancés de pouvoir, et pratiquent leur art dès l'âge pubère, conciliant leurs rôles de mère et de chamane. Par l'étude de cas, cet article démontre comment ces praticiennes féminines ne sont pas fatalement limitées par leur biologie : tout comme leurs homologues masculins, elles suivent des tabous particuliers qui permettent l'affranchissement de leurs corps et le devenir chamanique. [Mots clés : chamanisme, Shipibo-Conibo, genre, menstruation, couvade.]

« Counter-natural » female shamanism ? Menstruation, gestation and female shamans among the Shipibo-Conibo of Western Amazonia. Amazonian shamanism is often described as a male social role from which women are 'naturally' excluded because of taboos concerning the particularities of their biology, namely menstrual blood and pregnancy. However, we do find evidence of women shamans in certain Amazonian populations, such as the Shipibo-Conibo. These women practice a shamanism that is comparable to that of their male colleagues, sometimes achieving the highest states of power. As well, they exercise their art at marriageable age, thus reconciling the roles of mother and shaman. This article demonstrates, through specific case studies, how these women are not seen to be limited by their biology : much like their male counterparts, they observe taboos which permit them to surpass their bodies and reach shamanic becoming. [Key words : Shamanism, Shipibo-Conibo, gender issues, menstruation, couvade.]

* Post-doctorante/Musée national de Rio de Janeiro, chercheur membre du NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas) [anacolpron@gmail.com].

Xamanismo feminino : « contra-natureza » ? Menstruação, gestação e mulheres xamãs entre os Shipibo-Conibo da Amazônia Ocidental. O xamanismo amazônico é geralmente descrito como um papel social masculino, do qual as mulheres são “naturalmente” excluídas por causa da sua biologia particular, dos tabus relacionados à menstruação e à gestação. No entanto, encontram-se evidências etnográficas da existência de mulheres xamãs em certas populações amazônicas, notadamente entre os Shipibo-Conibo. Essas mulheres exercem um xamanismo comparável ao de seus colegas, podendo atingir os estados mais avançados de poder e praticando sua arte desde a puberdade, conciliando, assim, seus papéis de mãe e de xamã. A través de estudos de casos, este artigo demonstra como essas mulheres não estão fatalmente limitadas pela sua biologia : assim como os seus homólogos masculinos, elas observam tabus particulares que permitem ultrapassar o limite de seus corpos e atingir o devir xamânico. [Palavras-chave : xamanismo, Shipibo-Conibo, gênero, menstruação, couvade.]

La littérature qui se rapporte aux basses terres amazoniennes défend généralement l'idée d'un chamanisme exercé essentiellement par les hommes, la fonction de chamane étant associée au rôle de chasseur-guerrier, paradigme de la masculinité. Cette explication sociale du chamanisme masculin va souvent de pair avec celle de l'impossibilité d'un chamanisme féminin, imputée aux conditions « naturelles » de la femme, aux particularités de sa fonction reproductrice, soit les menstruations et la gestation. Bien que ces explications se fondent sur certains discours indigènes, on constate toutefois l'existence de femmes chamanes dans plusieurs sociétés de la région¹. Les écrits concernant le chamanisme shipibo-conibo ne diffèrent guère de ceux des autres populations amazoniennes : les femmes chamanes sont méconnues et souvent omises, certains auteurs ayant même postulé que « seuls les hommes peuvent être guérisseurs, activité qu'ils exercent avec l'aide des hallucinogènes » (Heise, Landeo et Bant 1999, p. 71. Traduction de l'auteur, A. C.). Néanmoins, un terrain ethnographique au sein de cette société a permis de relever l'existence d'une douzaine de femmes chamanes. Contrairement aux présupposés habituels à leur sujet, ces spécialistes ne sont pas forcément considérées comme des chamanes de deuxième ordre ; elles exercent des rôles sociaux que l'on croyait communément réservés aux hommes et elles peuvent atteindre les stades les plus avancés de pouvoir chamanique (Colpron 2005). De plus, elles ne se forment pas nécessairement après la ménopause, elles pratiquent leur art dès l'âge pubère, conciliant leurs rôles de mère et de chamane.

Cet article cherche à expliquer cette contradiction apparente : puisque, selon certains discours shipibo-conibo, le sang menstruel et la gestation sont incompatibles avec la pratique chamanique, comment expliquer la possibilité d'un chamanisme féminin ? Pour comprendre un tel phénomène, on doit d'abord explorer les interprétations complexes concernant les menstruations et la grossesse, qui ne se réduisent guère à une version simple et homogène : différents propos contre

disent la version officielle – ou officialisée par les anthropologues – et permettent d'éclairer l'existence de femmes chamanes chez les Shipibo-Conibo. Négliger cette variation incite, par défaut, à adopter un modèle occidental du rapport entre les genres, où la femme est présumée contrainte par des lois « naturelles » à des rôles sociaux précis. Cette vision naturaliste du monde (Descola 1992), où la paire homme-femme est pensée à travers la dualité nature-culture, ne traduit pas adéquatement la cosmovision shipibo-conibo (Colpron 2004 ; 2005). Comme nous souhaitons le montrer dans cet article, les Shipibo-Conibo ne considèrent pas le sang menstruel et la procréation comme étant l'apanage naturel des femmes. Les menstruations peuvent être éprouvées par les hommes et ne se restreignent pas au seul domaine humain puisqu'elles sont incarnées par des maîtres de la forêt qui sont à leur tour manipulés par les chamanes ; la procréation ne peut se comprendre qu'en tenant compte de la couvade, où les deux sexes et leur milieu jouent un rôle important. Ainsi, les Shipibo-Conibo ne se réfèrent pas à une interprétation biologique des faits, mais plutôt à une conception particulière du monde où les hommes et les femmes vivent en continuité et en interaction avec leur environnement socialisé. Les femmes shipibo-conibo ne peuvent donc pas être toisées comme étant fatalement limitées par leur biologie : lorsqu'elles s'initient au chamanisme, elles suivent comme leurs homologues masculins des tabous particuliers qui leur permettent l'affranchissement de leurs corps, d'où la pratique chamannique mixte des Shipibo-Conibo.

CHAMANISME SHIPIBO-CONIBO

De nos jours, quelques 120 communautés shipibo-conibo longent la rivière Ucayali et ses affluents dans la jungle centrale du Pérou, zone de forêts tropicales nommée *selva baja*². Depuis les années 1970, cette région témoigne d'un mouvement de revalorisation de l'indianité qui est en relation avec une revitalisation du phénomène chamannique (Chaumeil 1993). Ainsi s'explique le nombre élevé de chamanes shipibo-conibo, nommés *onánya(bo)* (le suffixe *-bo* s'utilise pour marquer le pluriel), titre non autoréférentiel alloué par l'entourage. L'*onánya* exerce un rôle de médiation avec les maîtres (*ibo*) de la forêt grâce à l'utilisation d'un hallucinogène puissant, l'*ayahuasca*³, ce qui lui permet d'assister les membres de sa communauté dans divers domaines (chasse, amour, santé, etc.). Le terme *onánya* s'applique à un chamane allié et s'oppose à l'appellation *yobé*, qui se traduit souvent en espagnol régional par *brujo* (sorcier). Arévalo (1986) et Tournon (1991) définissent *yobé* comme le chamane expert dans l'extraction de dards pathogènes (*yotó*). Quoique la plupart des chamanes possèdent cette connaissance, l'appellation *yobé* s'avère offensante, étant implicitement associée au mauvais (*jakónma*)⁴. Les titres circonstanciels *onányayobé* alternent selon la

confiance attribuée au chamane et illustrent l'ambiguïté conférée à ce personnage : puisqu'il sait extraire les agents étiologiques du corps du patient ⁵, il peut aussi agresser par leur intermédiaire. La compétence de *yobé* implique un mode d'agression offensif/défensif par fléchettes invisibles qui évoque le rôle masculin du chasseur-guerrier et qui peut donc sembler exclusif aux hommes. Toutefois, toutes les femmes *onányabo* rencontrées détenaient ce double savoir ⁶. Les rivalités existent entre *onányabo* et démentent l'idée selon laquelle les chamanes féminines ne peuvent que guérir, sans prendre part aux affrontements chamaniques (Perrin 1995). Un tel concept n'a pas de sens chez les Shipibo-Conibo, où la maladie est souvent conçue comme une agression externe à laquelle l'*onányá* doit répliquer. Ainsi, quoique les femmes *onányabo* soient moins nombreuses (environ une femme pour dix hommes) ⁷, elles s'adonnent aux mêmes tâches chamaniques que leurs confrères (Colpron 2005). La puissance d'un *onányá* ne s'explique pas en fonction du genre de l'officiant, mais plutôt par l'acquisition du savoir, ce que la description de l'initiation chamanique va permettre de comprendre.

Le noviciat implique la faculté de s'identifier à certaines entités puissantes de l'environnement nommées *ráo*. Ce terme renvoie principalement à des végétaux (95 % selon Tournon 1991) qui détiennent un pouvoir particulier, pouvant modifier le comportement humain – comme un poison, un hallucinogène, un médicament, un parfum –, mais il inclut aussi certains produits animaux, minéraux et même certains objets, comme les parures (Colpron 2004) ⁸. Puisque les Shipibo-Conibo n'établissent pas de cloisonnements entre les règnes, ces derniers peuvent s'interpénétrer et s'influencer par un partage de mœurs et de substances. Un tel échange est stimulé par le néophyte, qui engage une relation symbiotique avec le domaine des *ráo* : par une période de jeûne sévère, il se rend volontairement faible, perméable et s'imprègne surtout de végétaux (par ingestion, bain, emplâtres ou sauna), s'isolant dans leur milieu (la forêt) et ingérant leur nourriture (le tabac), partageant ainsi leur habitus. Par ces pratiques corporelles, l'initié se débarrasse progressivement de ses comportements et de ses odeurs humaines pour se façonner à l'image des *ráo* : il devient parfumé (*inín*) comme les herbes aromatiques, robuste (*cóshi*) comme les grands arbres, guérisseur (*ráo*) comme les plantes médicinales. Peu à peu, il incorpore les diverses parties des plantes qui constituent ses pouvoirs chamaniques : les fleurs forment des couronnes qui accroissent la force de sa pensée (*shinán*) ; les épines se muent en armes défensives (*yotó*) ; le feuillage parfumé transmet son pouvoir d'attraction ; les nervures des feuilles offrent des chemins (*cáno*) qui permettent d'atteindre le domaine des *ráo*. Lors de la prise de l'*ayahuasca*, l'*onányá* emprunte ces voies et contacte les maîtres des végétaux (*ráo ibo*), dont il apprend les chants chamaniques (*onányati bewá*), code de communication par excellence et vecteur du pouvoir des *ráo*. De même, l'*onányá* utilise certains *ráo* d'origine animale : par exemple, il applique sur ses yeux la chassie d'un oiseau habile pêcheur (*mécha*) pour aiguïser sa faculté

visuelle ou, encore, il ingère le flegme du pic : tout comme l'oiseau extrait sans peine les vers logés dans les troncs de grands arbres, il retire facilement les éléments pathogènes du corps du souffrant. Certains animaux prédateurs transmettent surtout leurs défenses, ainsi l'anguille véhicule ses propriétés électriques et le jaguar, sa férocité. Empreint de la puissance des *ráo*, l'*onánya* peut alors entreprendre ses traitements et ses luttes chamaniques. Les *ráo* façonnent donc le corps de l'apprenti qui se soumet aux restrictions initiatiques, et ce, indépendamment de son genre.

Assimiler les attributs des *ráo* est toutefois un procédé délicat qui peut facilement être compromis. Ainsi, une simple odeur désagréable suffit à corrompre leurs pouvoirs qui s'imprègnent de la puanteur et deviennent alors inefficaces. Selon les Shipibo-Conibo, le caractère étiologique de la fétidité se combat par les bonnes fragrances (Gebhart-Sayer 1986), d'où l'utilisation de plantes aromatiques (menthe, cannelle et *piripiri*⁹) et de chants chamaniques odoriférants (*inín bewá*) lors des séances de prise de l'*ayahuasca*. Le parfumé est le propre des *cháiconibo*, ancêtres mythiques qui se cachent dans la forêt puisqu'ils abhorrent l'odeur des humains. Ils se rendent invisibles grâce à l'usage d'herbes *piripiri*. Les *cháiconibo* incarnent le modèle d'une société idéale : charmants, travailleurs et généreux, ces maîtres du gibier détiennent une aptitude hors pair à la chasse et à la pêche. Les mythes racontent comment ils acquièrent ces qualités exceptionnelles grâce à l'utilisation d'un arbre puissant (*níwe ráo*, *palo volador* en espagnol régional) auquel ils s'identifient désormais de manière fusionnelle, puisqu'ils sont désignés comme « les gens de l'arbre qui vole » (*níwe ráo jónibo*, *níwe* : vent, halo). Pour réussir à les contacter, l'*onánya* doit se baigner avec les feuilles de l'arbre en question et respecter des tabous sévères. Il tente ainsi d'acquérir les attributs des *cháiconibo* – parfum, force, beauté – et de devenir, à leur image, un surhumain. Par la fragrance qu'il dégage, il s'attire les bonnes grâces des maîtres du gibier et se crée un écran protecteur (*inín pánati*) contre les entités nuisibles qui fuient les arômes agréables. À ce stade, l'*onánya* considère lui aussi que les humains empestent et il fuit les odeurs pathogènes de son milieu, notamment celles des menstruations.

L'initiation et la pratique chamanique impliquent un contexte olfactif qui s'oppose à la fétidité du sang menstruel. L'odeur de cette sécrétion est considérée nuisible pour l'*onánya*, principalement pour le novice, puisqu'elle compromet l'apprentissage et les pouvoirs chamaniques qui, entachés de cette puanteur, se corrompent. La littérature sur les Shipibo-Conibo a souvent repris ce discours, l'invoquant comme une entrave au chamanisme féminin (Roe 1988 ; Heise, Landeo et Bant 1999). Certains auteurs amazonistes (par exemple Chaumeil 1983 ; Bellier 1991 ; Descola et Lory 1982 ; Belaunde 2001) ont souligné la possibilité d'une initiation chamanique féminine suite à la ménopause (respectivement chez les Yagua, les Mai huna, les Achuar et les Airo-Pai). Un tel argument a aussi été utilisé pour les Shipibo-Conibo, notamment par Roe (1988, p. 134) :

« [...] *postmenopausal women are "honorary males" since they are no longer involved in the naturalistic feminine "wet" cycle of menstruation, lactation and parturition and can "study" nishi and thus become shamanesses [...]* ». Or, presque toutes les femmes *onányabo* rencontrées ont débuté leur initiation à l'âge pubère, d'où l'intérêt de s'attarder sur leurs témoignages. Comment ont-elles pu se dédier au chamanisme malgré leurs menstruations ? Comment concilient-elles un tel tabou avec leur pratique chamannique ?

TABOU DU SANG MENSTRUEL

Au sujet des tabous qu'implique le sang menstruel, les Shipibo-Conibo ne font donc pas exception : comme plusieurs de leurs voisins amazoniens, ils considèrent cette sécrétion nocive et pathogène. Les Shipibo-Conibo justifient ces prescriptions par la propriété malodorante du sang (*jánsho*), si tenace que se laver avec du savon n'y change rien¹⁰. Lors de leurs menstruations, les femmes shipibo-conibo se dispensent généralement de fréquenter la forêt et la rivière puisque les maîtres (*ibo*) qui peuplent ces lieux en excèrent la fétidité. Importunés par la puanteur, ils se vengent en égarant la victime ou en lui dardant des projectiles pathogènes (*yótoa*) ; ils ne s'acharnent pas nécessairement sur la coupable, mais sur tout malheureux qui passe alors à cet endroit. La plupart des femmes interrogées ne se plaignent pas de ces interdits : les pertes de sang les rendent paresseuses (*chikish*), elles ne souhaitent donc pas s'éloigner de leur demeure. Les Shipibo-Conibo jugent dangereux de saigner abondamment ou pendant trop longtemps. En conséquence, les femmes suivent des mesures pour empêcher de trop grandes pertes de sang, par exemple, elles évitent de soulever des poids trop lourds ou de consommer de la tortue, animal qui par son abondance sanguine provoque des hémorragies. Les menstruations sont associées au froid (*mátsi*) et à la stérilité (*toóisma*), le ventre doit donc être réchauffé par certains végétaux comme le gingembre.

Dans leurs domiciles, les femmes indisposées doivent aussi suivre des restrictions : elles évitent de nourrir les leurs, de partager la couche de leur mari et de croiser de trop près les personnes qui souhaitent se rendre odoriférantes (*inín*), notamment l'*onányá*. Les chasseurs suivent aussi des restrictions corporelles et prennent des bains aromatisés pour plaire aux maîtres du gibier. Ils fuient donc le relent des menstruations qui pervertit leur fragrance, dégoûte les *cháiconibo* et empêche le succès à la chasse. Bien que la littérature ethnographique des Shipibo-Conibo insiste sur les interdits entourant les chasseurs et les chamanes, soulignons que les périodes restrictives qui accompagnent une manipulation de *ráo* ne leur sont pas exclusives. Les *ráo* allouent plusieurs compétences et sont utilisés par tous pour différentes raisons : acquérir un savoir-faire, favoriser l'amour, se soigner, etc. Par exemple, certaines plantes dont les feuilles exhibent de jolis

tracés, à l'image des dessins géométriques shipibo-conibo, permettent aux jeunes filles d'être des artisanes émérites. Plus l'intéressée parvient à respecter longuement les interdits qu'implique la prise de *ráo*, mieux elle intègre le savoir. Ainsi, le tabou du sang menstruel ne concerne pas seulement les hommes, mais toute personne, femmes incluses, qui suit un apprentissage de *ráo*.

Nous ne nous attarderons pas sur les tabous entourant les menstruations, une littérature non négligeable existant déjà à ce sujet ¹¹. Soulevons plutôt certaines questions : tout d'abord, l'emphase ethnographique attribuée à cette substance, puisque les Shipibo-Conibo jugent d'autres sécrétions humaines tout aussi (et même plus) néfastes ¹². Par exemple, l'exhalaison de la sueur combinée à la prise de certaines plantes dégage un fort relent pathogène (*itsa*), dangereux pour les personnes en état de faiblesse. D'ailleurs, l'*onánya* cause parfois une contagion involontaire de sa puissante odeur de *ráo*, malaise nommé *irabána* ¹³. De plus, selon les Shipibo-Conibo, l'odeur qui est jugée la plus nuisible résulte du mélange des sécrétions lors du coït, qui combine le sang de l'homme (le sperme étant conçu comme du sang) et le relent (*pisi-jánsho*) des organes génitaux de la femme. Ainsi, toutes les restrictions concernant l'odeur du sang s'appliquent aussi aux émanations des relations sexuelles et visent les deux sexes. Amoindrir l'importance de ce tabou éclipse la part de responsabilité et d'interdits visant les hommes (Overing 1986).

En outre, les prohibitions qui incombent aux femmes lors de leurs menstrues semblent être incluses dans une série d'interdits concernant le sang en général. Ainsi, une personne blessée qui saigne abondamment doit, tout comme les femmes indisposées, éviter de se rendre en forêt ou de se baigner dans la rivière ¹⁴. Surtout si elle utilise des *ráo*, le sang dégageant alors une odeur très forte (*cóshi-jánsho*) qui importune tout autant les maîtres de ces domaines. Certains Shipibo-Conibo pointent toutefois une différence majeure entre ces odeurs de sang : l'écoulement menstruel détient en plus le relent des parties génitales de la femme, qui sentent comme le poisson (odeur nommée *wía*). Or, encore une fois, cette fétidité *wía-jánsho* qui caractérise les règles n'est pas exclusive aux femmes puisque le sang de certains animaux ¹⁵ – serpent, crocodile, jaguar –, dont l'odeur est dite *wía*, possède également cette odeur considérée fort pathogène. Tout comme le note Taylor (1998, p. 321) chez les Achuar, les Shipibo-Conibo estiment que les humeurs « sont classées et traitées en vertu de leur position au sein d'ensembles incluant bien d'autres éléments que des composantes physiologiques du corps humain » ¹⁶.

Les Shipibo-Conibo ne semblent pas considérer les sécrétions humaines comme étant par essence masculines ou féminines, ni le sang menstruel comme une substance qui provient naturellement de la femme. Ainsi, témoigne l'*onánya* Cesar : selon les dires de feu son grand-père paternel, les hommes aussi éprouvent des menstrues, ils saignent périodiquement des ongles ¹⁷. De plus, un mythe yaminahua (groupe pano du Purus) sur l'origine des menstruations raconte

comment cette sécrétion provient du sperme de Lune (personnage masculin) qui viole périodiquement les femmes (Townshley 1988, p. 142)¹⁸. Il n'est pas question ici de discerner si ces sécrétions – menstruations, sperme – se conçoivent comme étant principalement masculines ou féminines selon un modèle hiérarchique « dumontien », puisque le genre de ces substances varie en fonction du contexte de relations dans lequel elles sont insérées (Strathern 1988)¹⁹. Il s'agit plutôt d'illustrer comment ces sécrétions qui, en Occident, sont rattachées intrinsèquement à l'un ou l'autre sexe, sont pensées chez les Shipibo-Conibo indépendamment de leur support humain, pouvant être retrouvées dans la forêt ou dans la rivière, incarnées par des maîtres (*ibo*) prenant la forme d'oiseaux, de poissons, etc. L'affirmation de Taylor (1998, p. 321) pour les Achuar s'applique aussi au cas Shipibo-Conibo : les substances organiques agissent souvent « indépendamment du fait qu'elles sont produites par un métabolisme spécifiquement humain », ce que certaines études de cas, développées ci-dessous, vont permettre de démontrer.

PRATIQUES CHAMANIKES ET MENSTRUATIONS

Les discours des *onányabo* présentent une grande variabilité puisqu'ils accordent une place importante au vécu et aux interprétations de leurs auteurs. Comme le souligne Bertrand (1994, p. 276), chaque *onányabo* dans son « expérience propre vit personnellement le mythe ». À ce sujet, divers propos recueillis sur le sang menstruel peuvent sembler confus et contradictoires. Ainsi, dans une même conversation, un homme chamane expose la difficulté pour les femmes de devenir chamanes de par leurs menstruations puantes qui éloignent les auxiliaires chamaniques et, quelques instants plus tard, il défend plutôt l'avantage des femmes à s'initier au chamanisme puisque, de par leur grande beauté, elles attirent plus facilement les maîtres de la forêt et autres alliés chamaniques. Privilégier une de ces interprétations pour donner un modèle homogène du chamanisme shipibo-conibo prive d'un pan important d'informations : il semble plus avantageux de souligner ces différences et de tenter d'explorer ce qu'elles sous-tendent en prenant en compte, par exemple, leur contexte d'énonciation. Ainsi, le chamane en question expliquait d'abord le pourquoi du faible nombre de chamanes féminines et justifiait ensuite la puissance des femmes chamanes qu'il avait connues. Un autre exemple qui va dans ce sens : l'*onányabo* Armando n'adhère pas à la position habituelle qui fait du sang menstruel une entrave au devenir chamanique féminin. Il considère que les femmes *onányabo* sont moins sensibles aux relents du sang que les hommes puisqu'elles sont habituées à sentir l'odeur de leurs propres règles²⁰. L'*onányabo* Armando est le frère aîné de l'*onányabo* Justina, considérée fort puissante par les membres de sa communauté. Armando ne peut donc pas nier l'existence de femmes chamanes, ni avancer les menstruations

comme entrave à la pratique chamanique féminine. Le fait qu'Armando est un homme n'éclipse pas le fait qu'il est le frère d'une *onánya* réputée, relation qui doit être prise en compte puisqu'elle se reflète dans son discours.

De même, des différences importantes apparaissent entre les savoirs des diverses femmes *onányabo*. Cette diversité met en garde contre des généralisations abusives : pour dresser un portrait plus complet du chamanisme féminin, on doit nécessairement travailler avec plusieurs praticiennes. Extrapoler à l'ensemble des femmes des pratiques exercées par une ou deux d'entre elles dresse un tableau insuffisant. Ainsi, les deux premières femmes *onányabo* rencontrées étaient peu versées dans l'art chamanique, l'une étant très âgée et l'autre s'initiant à peine. Elles confirmaient les présupposés théoriques sur la faible importance des femmes chamanes. De par leur âge avancé, on aurait pu présumer qu'elles ne s'étaient initiées qu'une fois la ménopause atteinte. Néanmoins, deux femmes *onányabo* connues par la suite, âgées d'une quarantaine d'années, avaient des enfants en bas âge et conciliaient le rôle de mère et celui d'*onánya*. Elles se montraient, contrairement aux précédentes, fort considérées par les membres de leur communauté : ce sont elles que l'on consultait plutôt que leur mari, également *onánya*. Ces cas ont ainsi permis de constater qu'à l'image de leurs homologues masculins, il y a des femmes chamanes puissantes et d'autres moins influentes parmi les Shipibo-Conibo (Colpron 2005). Si j'étais tombée, par hasard, uniquement sur les premières ou, au contraire, sur les secondes, et si je m'étais contentée de ces simples cas, les résultats de l'étude auraient été fort différents. Pour bien refléter cette variété, les multiples discours recueillis au sujet du sang menstruel sont ci-dessous exposés.

Les femmes *onányabo* rencontrées ne nient pas le tabou des menstruations. Elles expliquent plutôt quelles précautions particulières elles ont dû prendre lors de leurs périodes menstruelles pour que le relent de leur propre sang ne compromette pas leur initiation chamanique. Ainsi, selon les cas, elles s'aspergent « d'eau de Floride »²¹ ; elles multiplient les bains parfumés de feuilles de basilic et se soufflent de la fumée de tabac²², se créant ainsi un écran protecteur odoriférant (*inín pánati*) efficace contre la fétidité du sang. De plus, elles se lavent et effectuent des bains de vapeur avec les feuilles du rocou ou boivent une décoction des fleurs de cet arbrisseau, dont les graines rouges servent de teinture corporelle. Conformément à son coloris, le rocou forme une défense chamanique rouge (*joshín pánati*) qui permet de devenir insensible au sang²³. Pour plus de garantie, un chant protecteur (*pánati bewá*) est au préalable soufflé sur ces *ráo* par un *onánya* familial²⁴. Ces *ráo* manipulés en périodes restrictives allouent des accessoires chamaniques fleuris (couronnes et banderoles pectorales en forme de fleurs) qui sont seulement visibles pour les *onányabo* et qui protègent grâce à leurs arômes. Puisque l'initiation chamanique shipibo-conibo concerne principalement la faculté de s'identifier au domaine des *ráo*, l'abondante utilisation de plantes suaves et le respect des interdits alimentaires et comportementaux (*kikín samá*)

permettent aux femmes de façonner progressivement leur corps et de réduire leurs sécrétions puantes, affaiblissant l'odeur prégnante de leur sang.

Une femme *onányá* accrut ses activités chamaniques lorsqu'elle connut son second mari qui devint son deuxième maître chamane. Alors grand-mère comptant une quarantaine d'années, cette femme n'avait pas encore atteint la ménopause. Pour la dispenser du problème que lui causaient ses règles, son mari lui fit ingérer du mercurochrome²⁵ imprégné de son souffle. Moyennant une période restrictive, cette *onányá* a contacté les maîtres du mercurochrome (*timolina ibo*), notamment l'auxiliaire cheval qui lui a transmis un chant protecteur nommé *cabayo bewá* (de l'espagnol *caballo*)²⁶. Le sang du cheval, explique-t-elle, dégage une odeur plus prégnante que le sang de la femme, créant ainsi un bouclier défensif solide (*kikín pánati*) ; la queue de l'animal permet d'éventer (*payáti*) ces odeurs pathogènes. Grâce aux contacts privilégiés qu'elles développent avec leurs auxiliaires chamaniques, les femmes peuvent ainsi déjouer leurs limites corporelles.

Malgré ces protections, certaines *onányabo* évitent d'ingérer l'*ayahuasca* lors de leurs périodes menstruelles (elles attendent même quelques jours avant de reprendre part au rituel) ou de traiter les patientes qui ont leurs règles. Les maîtres de l'*ayahuasca*, justifient-elles, abhorrent l'odeur du sang menstruel qui entre en compétition avec l'air bénéfique (*jakón níve*) qu'ils tentent de répandre. Quelques-unes nuancent : de tels traitements sont possibles, elles s'y résignent parfois lors de cas graves, mais ils impliquent des efforts supplémentaires puisqu'en plus de traiter les affections des souffrants, elles doivent neutraliser la fétilité du sang par du tabac soufflé et des chants protecteurs. Le conflit entre le malodorant et l'utilisation de l'*ayahuasca* peut provoquer des malaises corporels à l'*onányá* : nausées et vomissements. En plus de la gêne olfactive, certaines associent à la puanteur un empêchement visuel : les maîtres de l'*ayahuasca* fuient l'odeur, en conséquence, l'*onányá* n'a pas de visions et ne peut point poursuivre ses traitements. Aussi, le sang menstruel des patientes gêne peu à peu les acquis chamaniques de l'*onányá* (certains utilisent la métaphore du bouclier percé : l'odeur *jánsho* altère leurs pouvoirs). Pour cela, la plupart préfèrent traiter une femme indisposée à distance ou, lors de cas moins urgents, attendre que les menstruations passent.

En ce qui concerne la préparation du breuvage de l'*ayahuasca*, les avis varient. Certaines se dispensent d'une telle activité lorsqu'elles ont leurs règles, mais si elles ne peuvent faire autrement, elles soufflent avec de la fumée de tabac un chant protecteur sur le liquide. D'autres sont plus catégoriques et ne considèrent pas leurs protections suffisantes pour pouvoir cuisiner l'*ayahuasca*, la puanteur du sang se transmettant dans la potion et envenimant l'*onányá* qui l'ingère. Plusieurs soulignent toutefois l'existence d'*onányabo* qui se spécialisent dans le savoir du sang menstruel et qui ne le craignent donc pas. Elles mentionnent l'existence du maître des menstruations (*jimí ibo*), un petit oiseau rouge non identifié nommé

*róiro isá*²⁷. Lors de la prise de l'*ayahuasca*, quelques-unes ont rencontré cet oiseau, visitant son domaine rouge (*néte joshín*) de sang. Comme la plupart des auxiliaires chamaniques, cet oiseau exige une période de tabous et récompense l'initié par des présents, lui transmettant le « chant du sang » (*jími bewá*) et un vêtement protecteur rouge (soit le châle féminin *rakóti*, soit la tunique masculine *tari*). Lorsqu'elles se recouvrent de ce bouclier chamanique (*jími chipóti*), les *onányabo* se transforment elles-mêmes en sang et deviennent ainsi insensibles à la puanteur des menstruations. Selon certains, seuls les détenteurs de cette défense peuvent se permettre de soigner des femmes indisposées. En effet, deux *onányabo* rencontrées ne semblent pas réticentes à l'idée de préparer l'*ayahuasca* ou de traiter par ce dernier lorsqu'elles-mêmes ou leurs patientes ont leurs règles.

Ainsi, pour expliquer l'acquisition de ce pouvoir particulier, l'*onányá* Justina évoque son parcours initiatique. Cette *onányá* a suivi une première période restrictive lorsqu'elle était encore une jeune fille impubère. Elle fut encouragée par son père (non initié au chamanisme) qui, suite à la mort de plusieurs enfants, souhaitait rendre sa fille robuste à l'image de l'arbre (*sanango*) qu'il lui fit ingérer²⁸. Justina raconte comment cette période d'isolement (un mois) en forêt avec son père où elle ne consommait que des petits poissons et du plantain s'est avérée très efficace : la force de l'arbre l'a facilement empreinte puisqu'elle n'avait pas encore à combattre les mauvais relents de ses propres menstruations²⁹. Cette force est restée en elle et a été utilisée une dizaine d'années plus tard, lors de son initiation chamanique (*kikín samá*). Alors pubère, elle reçut un chant protecteur de son maître *onányá* pour que l'odeur *jánsho* de ses règles ne les affecte ni l'un, ni l'autre. De plus, grâce à certains *ráo*, comme la liane odoriférante *nóman ráo* (*myrcia*), elle apprit à nettoyer cette puanteur. Elle emploie la métaphore : « je la lave comme un vêtement souillé ». Justina obtint une protection supplémentaire (*jími pánati*) en s'initiant directement de son sang : elle but l'*ayahuasca* lorsqu'elle éprouvait ses menstruations et entreprit une période de tabous, où elle évitait de manger les chairs sanguinolentes, comme la tortue, et de humer les odeurs de bêtes sauvages et de sang. Lors de rêves et de prises d'hallucinogènes, le monde du sang (*jími néte*)³⁰ lui est ainsi devenu accessible. Elle s'est alliée au maître du sang menstruel, qu'elle décrit comme un petit oiseau rouge qu'elle nomme *shébijana isá* (clitoris/oiseau)³¹ – puisque, dit-elle, il provient du clitoris – ou *tíwivi* d'après le piaillage de l'oiseau.

Lors d'un entretien subséquent, Justina relate une autre version de l'acquisition de cette connaissance. Les femmes *cháiconibo* éprouvent aussi des menstruations, mais elles possèdent toutefois des plantes *piripiri* puissantes qui leur permettent de toujours dégager une odeur agréable. Lors d'une prise de l'*ayahuasca*, Justina souffrait de vomissements, étant indisposée par ses règles. La même nuit, en rêve (*namá merá*), une alliée *cháiconi* se présente et lui offre les feuilles rondes et aromatiques de l'arbre *chónon ininti* (hirondelle/odoriférante), *ráo* considéré plus efficace puisqu'il provient des *cháiconibo*. La femme *cháiconi*

mâche les feuilles de cette plante et souffle leur arôme sur Justina, lui enseignant ainsi un chant parfumé (*inín bewá*) pour transformer la puanteur des menstruations en *ráo* odoriférant. Depuis, Justina peut se traiter elle-même, ainsi que toute patiente indisposée et l'odeur que dégagent ses menstruations ne nuit ni aux *onányabo*, ni aux *cháiconibo*, ni aux maîtres de l'*ayahuasca*. Justina peut désormais préparer et manipuler l'*ayahuasca* sans crainte (Figure 1). Cet exemple démontre comment les pratiques corporelles restrictives permettent aux femmes *onányabo* de limiter leurs sécrétions et leurs mauvaises odeurs pour devenir semblables à leur idéal *cháiconi*.

En plus de maîtriser l'odeur néfaste du sang menstruel, Justina peut utiliser cet acquis en tant que bouclier défensif (*pánati*). Lors de ses visions chamaniques (*nishi nétebo*), elle se recouvre du vêtement rouge (*jími tári*) offert par l'oiseau maître du sang, se transformant ainsi en cette sécrétion *jánsho*, et se sert de cette puanteur dans ses agressions chamaniques, la dirigeant contre les adversaires qui n'en sont pas prémunis. Cet exemple démontre comment le savoir de chaque *onánya* varie selon ses apprentissages et comment la faiblesse de certains peut devenir la force des autres. Les menstruations, habituellement décrites comme un obstacle à la pratique chamanique, peuvent aussi être récupérées par les *onányabo* en tant qu'arme. Les *onányabo* spécialisés en la matière maîtrisent cette force autrement redoutée pouvant se transformer en sang (sang menstruel, sang de cheval), pouvoir qu'ils emploient au détriment de leurs ennemis. Une corrélation semble d'ailleurs s'observer entre la puissance d'un *onánya* et sa capacité à manipuler des phénomènes considérés dangereux. Un autre exemple qui va dans ce sens concerne l'odeur pathogène du coït (*chotáti níve*), décrite ci-dessus comme étant très nuisible pour la pratique chamanique : Justina l'utilise aussi à son avantage. Elle raconte comment elle a enfreint le tabou sexuel, ingérant l'*ayahuasca* malgré ses ébats amoureux diurnes. Elle suivit alors une période sévère de restrictions et, encore une fois, ses alliés *cháiconibo* lui ont enseigné à nettoyer son corps grâce à des chants parfumés (*inín bewá*). Non seulement l'odeur du coït s'avère un bouclier défensif (*chotáti pánati*) efficace contre les ennemis à qui cette odeur répugne, mais en plus ce savoir est très utile pour traiter les patients qui ne suivent pas les restrictions sexuelles de la cure.

Il serait tentant de considérer le savoir sur le sang menstruel comme étant un « pouvoir féminin », propre et exclusif aux femmes *onányabo*. Or, détrompons-nous, puisque par l'intermédiaire de chants chamaniques, Justina a transmis ce don à son mari *onánya* et à son apprenti Atilio. D'ailleurs, elle taquine souvent ce dernier, lui disant que maintenant qu'il détient cette connaissance, lui aussi possède un vagin (*shébi*). Néanmoins, ce savoir n'est pas nécessairement transmis par une femme : l'*onánya* Roberto l'a reçu de feu son maître *onánya*. Son discours sur la provenance de cette force rejoint celui de Justina : la ménarche provoque une boule de sang coagulé (*jínta*) qui se transforme en petit oiseau rouge. L'*onánya* doit attirer cet oiseau – qu'il nomme *tíwíwi* ou *jími chorish isá* (littéra-



FIG. 1 – L'onányá Justina préparant la potion de l'*ayahuasca* (cliché Colpron).

lement sang/dur/oiseau) – pour acquérir sa protection : un vêtement masculin rouge (*jími tári*). Ce bouclier lui permet de traiter les organes génitaux féminins, ce que la plupart des *onányabo* refusent de faire. Selon Roberto, plusieurs sorciers visent sciemment le vagin des femmes, sachant qu'aucun *onányá* se risquerait de sucer un dard pathogène (*yotó*) situé à cet endroit. De par leur nature vicieuse, plusieurs êtres aquatiques s'attaquent aussi aux organes génitaux féminins³². Grâce à son auxiliaire *tíwíwi*, Roberto peut même effectuer ce traitement lorsque les femmes ont leurs règles sans que cela n'abîme définitivement ses pouvoirs chamaniques³³. En revanche, tout au long de la cure, qui dure parfois plusieurs semaines, ses patientes ne doivent pas ingérer des viandes sanguinolentes (à odeur *jánsho*), mais surtout elles doivent éviter tout rapport sexuel, interdits qui rendent l'odeur des menstruations moins prégnante et empêchent l'*onányá* de souffrir d'un tel contact.

Les cas de Justina et de Roberto montrent comment les connaissances chamaniques shipibo-conibo ne se déterminent pas en fonction du sexe masculin ou féminin du praticien, mais plutôt en fonction du choix de l'apprentissage : auprès de quels corps, substances et entités de l'environnement, s'est-on initié ? Ce qui compte, c'est la relation qui s'établit entre le chamane et le sujet de son savoir : il

doit devenir semblable à l'auxiliaire auquel il souhaite s'identifier. Pour cela, on retrouve certains hommes et certaines femmes *onányabo* qui considèrent les menstruations comme étant fort pathogènes et d'autres qui relativisent leurs discours, ayant instauré une relation avec le maître de cette sécrétion. Il semble important d'insister sur ce fait pour ne pas chercher à départager chez les Shipibo-Conibo une connaissance chamanique féminine *versus* une connaissance chamanique masculine. D'ailleurs, plusieurs femmes *onányabo* ont eu pour maîtres initiatiques des hommes chamanes qui ont guidé leurs alliances chamaniques selon leurs propres expériences. Le savoir d'une femme *onányabo* peut donc se rapprocher davantage de celui de son maître, bien qu'il soit un homme, que de celui d'une *onányabo* rivale et vice-versa (cas de l'apprenti masculin de Justina signalé plus haut). En conséquence, le parcours initiatique de chacun semble avoir plus d'incidences dans l'élaboration du savoir chamanique que le genre de l'officiant.

La littérature ethnologique amazonienne est bien connue pour défendre la faculté des hommes chamanes à déjouer leurs contraintes physiques, pouvant même incorporer les capacités corporelles féminines³⁴. Or, les femmes *onányabo* peuvent, elles aussi, dépasser leurs limites physiques et manipuler à leur propre avantage des attributs que nous considérons strictement masculins. Ainsi, Justina explique comment, grâce à son alliance avec un poisson à l'aspect phallique (*tsóntoro*, voir Figure 2), maître du sexe masculin (*boshí ibo*), elle a acquis le savoir des parties génitales de l'homme (*boshí níwe*) et, par là-même, le contrôle des érections³⁵. Quoique d'aucuns puissent estimer que les dires de cette *onányabo* ont des répercussions limitées, soulignons que sa simple réputation lui accorde une maîtrise non négligeable sur la sexualité de son entourage. Ainsi, les femmes de sa communauté la craignent et ne répondent pas aux avances de son mari séducteur. De plus, lors des séances de prise de l'*ayahuasca*, elle entonne des chants chamaniques fort explicites qui dénoncent la transgression de tabous sexuels (adultère, manquement au tabou de la couvade, etc.), à l'origine des maladies et autres souffrances. En rendant publics les comportements sexuels inadéquats, cette *onányabo* exerce un contrôle social considérable.

En résumé, quoique certains *onányabo* refusent de soigner pendant les menstruations et que d'autres acceptent, tous s'entendent sur le fait qu'entreprendre un tel traitement s'avère plus exigeant. Une telle difficulté ne suffit toutefois pas à entraver une pratique chamanique féminine. Toutes les femmes *onányabo* rencontrées ont entrepris leur initiation en période féconde et ont suivi des procédures particulières pour que leurs menstruations ne gênent pas leur savoir. À cet effet, elles ont suivi la prémisse chamanique de traiter par le similaire – utilisant des *ráo* dont la couleur rouge évoque le sang (mercurochrome, rocou) – ou celle d'intervenir par le contraire – employant des *ráo* à odeurs suaves (*ínín*) pour prévenir du malodurant (l'eau de Floride, le basilic, les *piripiri*, les *cháiconibo*, etc.). De plus,



FIG. 2 – Poisson *tsóntsoro* (cliché Colpron).

le thème du petit oiseau rouge, rattaché aux parties génitales féminines, revient constamment dans les discours des différents *onányabo*, qui se réfèrent à des entités du milieu – oiseaux, poissons – en tant que maîtres (*ibo*) de parties ou de substances corporelles humaines : clitoris, sexe masculin, sang coagulé, menstruations³⁶. Ces entités plus ou moins indépendantes de leur réceptacle corporel sont qualifiées de *yoshín*. Ce mot se traduit en espagnol par esprit (*espíritu*), ou encore par mauvais esprit (*espíritu maligno*), mais il ne désigne pas nécessairement le maléfique³⁷. D'ailleurs, dans certains contextes, il s'utilise comme un synonyme du mot *cáya* (traduit en espagnol par *alma*, âme), entité animique plurielle qui se rattache à différentes parties corporelles, par exemple l'âme des yeux (*béro jóni*) aussi nommée *béro yoshín*³⁸. Selon Erikson (1986), les Pano opposent radicalement le concept *yóra*, qui signifie l'être humain au sens large, avec celui de *yoshín*, traduit par esprit. Or l'être humain même est composé de différents *yoshín*. Contrairement à l'idée d'« entités animales » ou d'« esprits » séparés et en opposition aux « êtres humains », revient cette idée d'entités à la fois internes et externes, qui circulent et qui se définissent, comme le mentionne Viveiros de Castro (2004, p. 11), dans la multiplicité, multiplicité de formes qui se manifestent dans l'humain même : « *If Amazonian concepts of "spirit" are not rigorously speaking taxonomic entities, but names of relations, movements and*

events, then it is probably just as improbable that notions such as “animal” and “human” are elements of a static typology ». Le corps humain et le milieu semblent ainsi inexorablement liés par une série de relations complexes auquel le devenir chamanique permet d’accéder : grâce à leur alliance avec des animaux, maîtres de substances ou de parties corporelles humaines, les *onányabo* des deux sexes réussissent à manipuler les comportements humains.

PRATIQUE CHAMANIQUE ET SANG DE L’ACCOUCHEMENT

Chez les Shipibo-Conibo, l’odeur du sang de la parturition est souvent considérée plus prégnante et nuisible (*cóshi jánsho*) que celle du sang menstruel, puisqu’elle mélange le sang de l’homme (le sperme) et celui de la femme. En conséquence, plusieurs *onányabo* soutiennent qu’il n’est pas possible de cumuler les rôles d’*onányá* et de sage-femme. Ainsi, quoique l’*onányá* Justina puisse déjouer les odeurs pathogènes du sang menstruel, elle évite celles de la mise au monde et qualifie la fonction de sage-femme de dangereuse : cette dernière emmagasine la puanteur du sang, ce qui peut l’affecter au point de requérir les soins de l’*onányá*. Toutefois, une telle opinion ne fait pas l’unanimité puisque Rosa double sa fonction d’*onányá* – transmise par son père – par celle de sage-femme, léguée par sa mère. Alors que Rosa considère le sang menstruel néfaste pour sa pratique chamanique, elle ne semble pas du même avis lorsqu’il s’agit du sang de l’accouchement : sa défense *jími jánsho pánati* (littéralement : sang/odeur de sang/protection) lui permet de résister à ce sang. Encore une fois, cet exemple démontre comment chaque *onányá* détient des connaissances propres qui le rendent invulnérable à certains phénomènes et cela à des degrés divers, selon ses apprentissages.

Quoique la parturition soit habituellement prise en charge par une sage-femme, les *onányabo* peuvent intervenir lors de circonstances difficiles, tout en prenant soin de ne pas entrer en contact avec le sang du nouveau-né. Les sorciers sont souvent tenus responsables des avortements ou des accouchements pénibles, s’attaquant ainsi aux femmes puisque les tabous sur le sang rendent ces cas compliqués pour les *onányabo*. Par exemple, par un sort chanté nommé *mapirori*, ils introduisent un serpent dans le ventre de la victime, qui se croit alors enceinte et qui souffre d’hémorragies. L’*onányá* doit défaire (*choróti*) ce sort pour que la femme expulse le « fœtus-serpent ». Tout comme les *onányabo*, les sorciers acquièrent leur savoir de *ráo* : pour nuire à l’accouchement, ils recourent à des plantes dont la résine ou l’écorce gommeuse (mangue, *caimito*, *pandillo*, *pan de árbol*, qui correspondent à des tabous alimentaires de la femme enceinte) colle le fœtus au ventre de leur mère. Les *onányabo* répliquent alors par des chants de plantes muqueuses (*bícha bewá*), comme la *malba* et le cacao³⁹. D’ailleurs, un chant chamanique de Justina énumère différentes entités visqueuses afin d’attirer

leurs propriétés : l'escargot femelle (*nócho ainbo*), l'arbre cético (*Cecropia latifolia*) et la mère de la raie (*iwín tita*). De même, le chant *nósha wáste* se réfère à une herbe *piripiri* dont le nom provient d'un poisson gluant (*nósha*) : par communauté de substance, l'enfant se faufile hors du ventre de la mère comme le poisson s'échappe des mains des pêcheurs.

Encore une fois, ces connaissances ne sont pas exclusives des femmes : les hommes *onányabo* peuvent aussi les détenir en fonction de leur apprentissage. Ainsi, le chant qui provient de la sarigue (*mašhó bewá*)⁴⁰ est efficace contre l'infertilité féminine ; tout comme cet animal, la mère finit par avoir une portée nombreuse. Le champignon (*cóno*), végétal qui se reproduit sans cesse, transmet ce même pouvoir. Puisque le savoir provient directement ou indirectement des *ráo*, hommes et femmes peuvent donc l'acquérir, et ce, indépendamment de leur sexe.

NOTIONS SHIPIBO-CONIBO SUR LA COUVADE

La littérature ethnologique a souvent abordé la fonction procréatrice de la femme comme un obstacle à la vocation chamanique féminine (Roe 1988 ; Heise, Landeo et Bant 1999), discours qui se fonde sur certains propos shipibo-conibo. Or la plupart des femmes *onányabo* rencontrées concilient leurs rôles de mère et de chamane. Pour pouvoir comprendre une telle possibilité, explorons les usages shipibo-conibo entourant la grossesse et l'accouchement, notamment la couvade (*báke mécati*)⁴¹. Bien que les restrictions de la couvade concernent les deux parents, l'accent a souvent été mis sur le rôle du père⁴² (Menget 1989). Selon Lévi-Strauss (1962, p. 235), « [...] souvent en Amérique du Sud, le mari est tenu à des précautions plus grandes encore que sa femme, parce qu'en raison des théories indigènes sur la conception et la gestation c'est plus particulièrement sa personne qui se confond avec celle de l'enfant ».

Quoique la contribution du père dans la formation de l'enfant soit considérée majeure chez les Shipibo-Conibo (apport des âmes, de la pensée, des os et de la chair), les précautions postnatales se montrent tout aussi cruciales pour la mère. Cette dernière participe à la confection de l'enfant par son propre sang, ce qui se poursuit par l'allaitement (le lait maternel provenant du sang de la mère), d'où les tabous qui l'accompagnent. Ainsi, « *the couvade is not a rite of fatherhood but a rite of co-parenthood* » (Rival 1998, p. 630). En insistant uniquement sur le rôle du père, le lien mère-enfant est pris pour acquis, il est « naturalisé ». Une telle approche suppose l'universalité de la continuité biologique entre la mère et l'enfant et infère que la paternité est plus sociale que la maternité (*ibid.*). Or la couvade démontre que, même après la naissance, les deux parents participent à l'élaboration de l'enfant.

En naturalisant le rôle de la mère, certains auteurs reprennent la dichotomie nature/culture et les oppositions qui en découlent. Ainsi, Rivière (1974) observe la

couvade à travers le dualisme corps/esprit : il établit une coupure entre l'ordre naturel de la naissance « *the creation of the child's physical being* » et l'ordre culturel de la couvade qui concerne plutôt « *his spiritual being* ». Dans le cas shipibo-conibo, une telle théorie qui départage le matériel et le spirituel ne tient pas, puisque les constituantes animiques (*cáya*) et la pensée (*shinán*) se forment et croissent parallèlement au sang. Ces instances se pensent ensemble : plus le sang de l'enfant se renforce, plus sa propre pensée se développe et plus les parents peuvent relâcher les tabous de la couvade. Le sang des animaux qui sont consommés véhicule leur propre pensée, d'où la possibilité d'influencer la croissance du petit. Cette pratique peut donc être associée à l'âme dans la seule mesure où l'âme est rattachée au sang. L'explication de Menget (1979), qui ne nie pas l'importance des agents spirituels, mais qui les juxtapose à une théorie de la substance, semble donc correspondre davantage au point de vue shipibo-conibo.

D'après Tournon (1995, p. 250) qui a étudié la pratique de la couvade shipibo-conibo : « avant et après la naissance de leurs enfants, les pères évitent de sortir de chez eux et surtout évitent d'entrer dans la forêt ». Or la couvade dans cette société semble exclusivement postnatale. Les restrictions prénatales concernent plutôt les femmes qui commencent à les suivre dès le troisième mois de la grossesse. Elles sont plus importantes lors de la naissance du premier enfant et s'aiguisent lors des derniers mois de gestation (à partir du septième mois) : ainsi, plus le fœtus se développe, plus les dangers de contagion deviennent considérables. Les tabous prénataux se distinguent de ceux de la couvade en ce qu'ils tentent surtout d'éviter un accouchement difficile à la mère. Malgré leur grande variété (ils diffèrent selon les familles), la plupart de ces interdits « reposent sur une logique de l'identique » (Menget 1979, p. 255) : une qualité de l'espèce peut se communiquer à la mère ou à l'enfant. En voici quelques exemples : plusieurs femmes se dispensent de manger de la tortue ou du piranha, animaux qui contiennent beaucoup de sang et qui provoquent une parturition sanglante. Pour que les eaux de l'enfantement n'abondent pas, elles évitent de boire trop de liquide et de se nourrir de fruits aqueux, comme l'ananas⁴³ et la pastèque. Ces fruits, ainsi que celui du palmier *yarina* (*jépe*), causent un développement excessif de la tête du nourrisson et entraînent un enfantement pénible et laborieux.

Selon les Shipibo-Conibo, le père n'a pas besoin de suivre ces prohibitions prénatales puisque le fœtus est protégé dans l'utérus par le placenta (*shanbán*). Cette enveloppe, constituée du sang maternel, prévient du contact avec le sang paternel. Exempt de cette protection, le nouveau-né devient vulnérable aux actions du père. Puisqu'il est considéré comme un être incomplet, comme une simple prolongation de ses géniteurs, il est directement affecté par leur nutrition et leurs comportements. La question suivante a été posée à plusieurs parents : « Pourquoi les aliments ingérés ou les actions effectuées affectent-ils votre bébé ? ». La réponse la plus fréquente était : « parce qu'on partage le même sang » (*senénbires jímia*). Un homme séparé de sa femme ou habitant loin de son

bébé compromet tout de même, par son alimentation et ses actions, la santé du tout-petit : ce qu'ingère ou fait le premier circule dans les veines du second. Le sang du nouveau-né est qualifié de faible (*cóshima*) : comme il boit seulement le lait maternel, il n'est pas habitué à la nourriture ingérée par ses parents. Ces derniers risquent de lui transmettre à leur insu les propriétés indésirables des mets, d'où la contagion nommée *copía* (espagnol régional : *cutipado*)⁴⁴. Par exemple, une contagion de pécarri provoque des problèmes respiratoires, les voix nasales du tout-petit sont obstruées et le font grogner comme l'animal ; le nourrisson souffre de chaleur, sue et se plaint. Ainsi, les diverses caractéristiques de l'aliment se communiquent au bébé qui doit être traité par l'*onánya*. Progressivement, l'enfant ingère des aliments, son sang s'accoutume, se fortifie et la relation s'inverse alors : au lieu de compromettre sa santé, ces mets lui allouent leurs qualités. Des animaux qualifiés de robustes (comme le pécarri et le singe) le rendent fort. Les évitements décroissent donc proportionnellement au développement de l'enfant. Le discours sur le sang et sur la nourriture s'accorde avec la logique pano selon laquelle on se forme à partir d'autrui (Erikson 1996) : l'enfant se constitue grâce à son père, grâce à sa mère, mais aussi littéralement grâce aux animaux qu'il consomme et aux plantes qui lui sont administrées, qui contribuent à renforcer son sang et son caractère (*shinán*)⁴⁵.

En plus des aliments, les occupations des parents peuvent aussi entraîner la contagion *copía* du nouveau-né. Les Shipibo-Conibo considèrent que le sang se renforce par les aliments ingérés, mais aussi par le travail entrepris. Le bébé ne peut pas subir la force du travail des parents, qui s'infiltrer par son sang. Ces derniers doivent donc rester inactifs, ils reprennent graduellement leurs activités au fur et à mesure de la croissance de l'enfant⁴⁶. Autrefois, lorsque ces interdits étaient plus stricts, le couple était pris en charge par sa famille (ce qui souligne l'importance sociale de la couvade). De nos jours, les tabous s'oublent ou durent un laps de temps plus court. Ils s'observent souvent après coup, lorsque l'enfant souffre de *copía*. Par exemple, un homme coupe du bambou pour construire un carquois. Sa fille de vingt jours pleure sans cesse, sa tête enfle et une entaille se dessine au milieu de son crâne. L'*onánya* diagnostique une contagion du bambou, en conséquence le père doit cesser cette activité. De plus, les parents doivent suivre une période d'abstinence sexuelle : le nourrisson ne peut point sentir l'odeur du coït sans en souffrir une contagion. La transgression d'un tel tabou provoque la calvitie précoce des parents, qui deviennent chauves comme leur bébé. Les restrictions de la couvade ne concernent donc pas seulement le bien-être de l'enfant, mais aussi celui des parents. Le nouveau-né, tout en étant vulnérable, est aussi considéré comme un danger pour les autres membres de la communauté, notamment par son odeur pathogène de sang (*jánsho*)⁴⁷. Comme le soulignent Menget (1979) et Rivière (1974), l'ensemble social de la couvade ne se limite pas à la simple famille nucléaire⁴⁸. Il s'avère donc réducteur de traiter cette pratique comme un phénomène isolé. Contrairement à Rival (1998), qui conseille d'étu-

dier l'institution de la couvade en elle-même, il semble plus avantageux de la comparer à d'autres pratiques sociales comme le chamanisme. Ces deux phénomènes se font d'ailleurs écho, puisque la plupart des *onányabo* affirment ne pas pouvoir guérir leur progéniture, ce qu'ils justifient par le commentaire suivant : « mes enfants possèdent le même sang que moi » (*nokón bákebo senénbires jímia*)⁴⁹.

PRATIQUE CHAMANIQUE ET GESTATION

Comme nous l'avons expliqué plus haut, les restrictions prénatales – inexistantes pour le père – sont minimales pour la mère au début de la grossesse et s'intensifient seulement à son terme. Après l'accouchement, les interdits deviennent plus importants, mais ils concernent également les hommes, dont les occupations peuvent nuire au nouveau-né. Les *onányabo* hommes et femmes suivent donc des précautions particulières et dirigent des chants protecteurs (*pánati bewá*) pour leurs enfants afin de pouvoir ingérer l'*ayahuasca* et mener une séance chamanique sans que cela ne les affecte.

Alors que les hommes *onányabo* interrompent leur pratique chamanique le jour même de l'accouchement, plusieurs femmes *onányabo* participent au rituel de la prise de l'*ayahuasca* jusqu'au septième mois de grossesse, période durant laquelle le bébé est bien protégé par le placenta. Tout *ráo* amer ou froid cause à la longue l'infertilité, plusieurs plantes amères sont d'ailleurs prises comme contraceptifs. Pour remédier à cette propriété abortive de l'*ayahuasca*, certaines femmes *onányabo* ajoutent du sucre à la préparation et chantent des protections sucrées (*báta bewá*) au fœtus. Au huitième mois de grossesse, l'enfant commence à bouger et à voir⁵⁰, il s'avère alors plus vulnérable aux *ráo* qui peuvent l'agresser par la contagion de leurs caractéristiques (*copla*). Lorsqu'il est ainsi atteint, l'enfant naît mince, faible, jaunâtre comme le liquide de l'*ayahuasca* et il souffre de diarrhées et de vomissements jaunes. Il éprouve un sommeil agité et rêve énormément. Cette contagion se combat par le « chant du genipa » (*náne bewá*, *náne* : arbre à l'origine de l'humanité shipibo-conibo actuelle) qui fortifie le nouveau-né (Colpron 2004). Certaines *onányabo* suivent aussi des initiations chamaniques jusqu'au huitième mois de grossesse : grâce à des chants protecteurs (*pánati bewá*), elles communiquent les qualités des *ráo* qu'elles emploient et renforcent ainsi le sang de leur progéniture, alors moins sensible aux maladies. Par exemple, puisque Justina a appris le savoir des végétaux *nomán ráo* (*Myrcia*) et *bobinsana* (*Calliandra angustifolia*) lorsqu'elle était enceinte de sa fille Pricila, cette dernière possède déjà, de manière latente, les propriétés de ces *ráo*, ce qui l'avantage pour une éventuelle vocation chamanique. On observe d'ailleurs une transmission généalogique du chamanisme, le savoir et la force du géniteur passant à sa progéniture par l'intermédiaire de son sang.

Suite à l'accouchement, la plupart des femmes *onányabo* attendent que le nouveau-né atteigne l'âge de trois mois avant de reprendre leurs activités chamaniques. Si elles ingèrent l'*ayahuasca* avant ce laps de temps, elles compromettent leur propre santé, leur ventre renfermant des tourbillons d'airs puants (*jánsho mayá niwe*) incompatibles avec ceux de la liane. Au terme de la période restrictive, elles s'administrent des purgatifs qui les libèrent de ces mauvais airs. Tout comme les pères *onányabo*, les mères adressent des chants préventifs au bébé, pour que la prise de l'*ayahuasca* ne l'atteigne pas. Ces chants, soufflés avec de la fumée de tabac, le rendent étanche aux effets de l'*ayahuasca* et créent, dès la naissance, un lien privilégié entre les maîtres de l'*ayahuasca* – auteurs de ces chants – et les enfants d'*onányabo*. La plupart des femmes attendent environ huit mois avant d'entreprendre de nouvelles périodes d'apprentissage de *ráo*, l'enfant, encore trop vulnérable, pouvant être atteint par les propriétés indésirables des plantes.

Toutefois, on retrouve encore des variations. À l'image des hommes, Herminia ne s'arrêtait de boire l'*ayahuasca* qu'au moment de l'accouchement, protégeant le bébé par le « chant du nid du paucar » (*isco náa bewá*). Cet oiseau, explique Herminia, utilise des feuilles de *ráo* puissants pour fabriquer son nid, ainsi les vents et les pluies ne s'infiltrèrent pas et n'atteignent pas les oisillons. À l'image de ce nid, le placenta devient imperméable aux effets de l'*ayahuasca* et protège le bébé. Selon Herminia, l'*ayahuasca* n'importune donc pas le petit, mais le rend au contraire « fort comme le petit du cheval ». De plus, les gens de l'*ayahuasca* deviennent familiers avec l'enfant, ils l'aiment et en prennent soin comme d'un filleul (*panó báke*). D'ailleurs, elle raconte comment sa propre mère ingérait l'*ayahuasca* lorsqu'elle la portait, ce qui explique sa vocation chamanique : la plante la « connaissait déjà ». Néanmoins, Herminia n'ingère pas l'*ayahuasca* durant les trois premiers mois de l'allaitement car il réchauffe le sang et cause l'état d'ivresse (*paénti*) qui est dangereux pour le bébé. Ce laps de temps passé, des chants protecteurs permettent d'éventer (*payáti*) les effets pathogènes de l'*ayahuasca*. Quelques femmes *onányabo* affirment qu'elles ne peuvent pas suivre un apprentissage de *ráo* lorsqu'elles portent un enfant, les plantes amères (*móca*) pouvant les faire avorter. Aurora s'avère être la seule *onánya* interrogée à avoir affirmé de manière catégorique qu'une femme enceinte ne peut pas ingérer l'*ayahuasca* sans nécessairement susciter la contagion *copia* à l'enfant. Utiliser la plante hallucinogène *toé* (*Brugmansia*) peut même provoquer la naissance d'un *yoshín báke*, enfant qui naît avec une déformation physique et qui démontre ainsi sa descendance particulière, fils d'une entité de la forêt (Colpron 2004). De plus, Aurora ingérait l'*ayahuasca* seulement lorsqu'elle n'allaitait plus, le lait pouvant envenimer le bébé. Pour sa part, Emilia, lors de ma visite, allaitait son bébé. Bien qu'elle diminuât sa participation au rituel de la prise de l'*ayahuasca*, elle entreprit quelques cures, sa fille aînée, qui avait récemment accouché, pouvant alors allaiter le nourrisson pour elle.

En résumé, la plupart des femmes *onányabo* se conforment aux prescriptions prénatales propres à l'ensemble des femmes shipibo-conibo, tabous qui deviennent plus importants lors des derniers mois de la grossesse et qui s'aiguisent après l'accouchement. Ces périodes restrictives, qui s'observent durant quelques mois, ne les empêchent pas de poursuivre, par la suite, leurs activités d'*onányá*. De plus, les interdits liés à la couvade s'appliquent aussi au père *onányá*, qui doit tout autant protéger sa progéniture par des chants particuliers. Ainsi, les parents *onányabo* des deux sexes prémunisent leurs petits qui, perméables à leurs actions, peuvent subir les effets contagieux de l'*ayahuasca*. Au fur et à mesure que les petits grandissent, ils sont facilement pris en charge par une femme de la famille – grand-mère, tante, sœur aînée, selon les cas – lorsque leur mère se consacre aux séances de prises de l'*ayahuasca*. Quelle ne fut ma surprise de constater que, lorsque Justina préside de tels rituels, c'est son mari *onányá* – et non elle – qui quitte la séance pour consoler leur petit qui pleure la nuit. Dans le quotidien, l'*onányá* observe la même division sexuelle du travail que les autres membres de la société, hormis les périodes de tabous qui sont aisément conciliables avec le soin des enfants. N'oublions pas que les petits participent aux tâches domestiques dès leur jeune âge : les mères bénéficient donc d'une aide pour les corvées que leurs périodes restrictives les empêchent de réaliser. Ainsi, les enfants de Justina la secondaient dans le travail aux plantations, dans la collecte de bois ou d'eau, lui évitant de soulever des poids lourds ou de s'exposer au soleil. Seulement les filles en âge pubère peuvent devenir – par l'odeur de leurs menstruations – un danger pour leur mère, mais encore une fois certaines pratiques du corps permettent de contourner ces empêchements.

CONCLUSION

Les explications le plus souvent avancées dans la littérature ethnologique sur les Shipibo-Conibo (et par certains discours des Shipibo-Conibo mêmes) à propos de l'impossibilité d'une pratique chamanique féminine – comme les menstruations et la gestation – ne semblent que des limites partielles et périodiques, que certaines femmes *onányabo* respectent et que d'autres réussissent à déjouer. Comme nous l'avons démontré, la plupart d'entre elles développent des stratégies pour combiner leur rôle de mère et de spécialiste. Ce savoir semble partagé, puisqu'une même utilisation de certains *ráo* et de protections chantées est pratiquée par plusieurs d'entre elles. Quoique des périodes restrictives semblent inévitables (surtout les tabous *post partum*), elles ne remettent pourtant pas en question la pratique chamanique de ces femmes. En outre, plus les *onányabo* avancent dans leur apprentissage, plus ils développent des moyens de contrecarrer les limites imposées par leur corps. Pour déterminer la force d'un *onányá*, l'accent n'est pas mis sur le genre, mais plutôt sur l'acquisition du savoir (c'est-à-dire par

quels *ráo* a-t-on été initié ?) et sur le respect des interdits alimentaires et comportementaux qui neutralisent les sécrétions humaines puantes (flatulences, sueur, sperme, menstruations, etc.). Les pratiques corporelles restrictives et l'intervention de l'environnement permettent donc aux femmes de limiter leurs sécrétions et leurs mauvaises odeurs pour devenir semblables à leur idéal *cháiconi*. Les *cháiconibo* exemplifient d'ailleurs comment des ancêtres shipibo-conibo des deux sexes se sont transformés en surhumains grâce à la manipulation de l'arbre *níwe ráo*.

Le chamanisme shipibo-conibo n'oppose pas l'homme et la femme de manière dichotomique puisqu'il fait intervenir le milieu, processus relationnel qui n'a rien à voir avec une conception essentialiste du genre. Comme le souligne Viveiros de Castro (2004, p. 5), « *shaman does not designate something which one is, but rather something which one has – an adjectival and relational quality or capacity rather than a substantive attribute* ». Dans ce sens, ce qui compte pour le chamanisme n'est pas tellement le fait d'être un homme ou une femme, mais de pouvoir établir un lien qualitatif durable avec les maîtres de la forêt. Chez les Shipibo-Conibo, les parties corporelles et les sécrétions humaines ne semblent pas être identifiées comme étant naturellement féminines ou masculines, leur genre dépendant plutôt de leur position dans un système de relations. De plus, ces substances ou entités ne sont pas réductibles au seul domaine humain, puisqu'elles sont incarnées par des maîtres qui permettent de les manipuler ou de les incorporer, indépendamment du sexe du chamane. Le milieu participe de manière constante à la formation du corps des *onányabo*. Une telle conception de la corporéité ne peut pas se réduire aux notions occidentales qui conçoivent l'être humain, et plus particulièrement la femme, comme étant limité par sa biologie. Tout comme leurs homologues masculins, les femmes *onányabo* peuvent se parfaire corporellement au point d'atteindre les stades supérieurs du savoir chamanique. Par leurs fonctions reproductrices, elles ne sont pas conçues plus proches de la nature, un tel concept n'ayant pas de sens dans une société où les êtres humains vivent en continuité et en interaction avec leur environnement socialisé.

Le chamanisme shipibo-conibo échappe par définition à toute codification rigoureuse : son initiation se fonde sur l'expérimentation – c'est-à-dire, sur une utilisation spécifique d'une gamme variée de *ráo* (plantes, parties animales, objets ou toute entité possédant un pouvoir, comme les astres, les sécrétions, etc.) et sur des épisodes oniriques et hallucinogènes particuliers – où le savoir se révèle, de manière singulière, fortement individualisée. En conséquence, les interprétations des *onányabo* varient énormément, souvent en fonction des rivalités qui les opposent. Par exemple, un *onányá* s'est initié auprès de la terre – ce qui lui vaut les moqueries de certains confrères –, mais cette spécialité l'avantage pour déjouer ses adversaires qui ignorent ce pouvoir, la faiblesse des uns devenant la force des autres. Bien que certaines connaissances semblent jugées plus exotiques que

d'autres, aucune ne semble tout à fait impensable, un savoir étranger étant souvent recherché par le chamane pour détenir une compétence inconnue du système local et combattre efficacement ses adversaires. Bien entendu, le chamanisme est inclus dans un réseau régional qui implique un savoir plus ou moins partagé – comme le tabou du sang menstruel ; néanmoins la force du chamane s'évalue selon sa capacité à dépasser et à contrôler des phénomènes considérés dangereux. La plasticité inhérente au chamanisme, où les restrictions peuvent être manipulées par des pratiques particulières, empêche de considérer les tabous comme des règles absolues qui doivent être prises à la lettre. S'ensuit l'importance de relever la variété des interprétations en jeu : ne prendre en considération qu'un discours pour l'officialiser en tant que chamanisme shipibo-conibo occulte la richesse de ses manifestations, dans le cas qui nous intéresse, la possibilité de déjouer les restrictions du sang menstruel et de la gestation permettant l'existence de femmes *onányabo*. *

* Manuscrit reçu en mai 2006, accepté pour publication en juin 2006.

NOTES

Je tiens à remercier mes collègues et amis Luiz Costa, Joana Miller, Pedro Cesarino et Elena Welper pour les commentaires apportés à une version préalable de cet article. La recherche de terrain parmi les Shipibo-Conibo a été réalisée grâce à une bourse québécoise du Fonds pour la formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche (FCAR).

1. La littérature ethnologique amazonienne a parfois effleuré le sujet des femmes chamanes, mentions rapides et peu détaillées qui nous laissent sur notre faim, souvent une note en bas de page suffit. Quelques exemples : Métraux (1967, pp. 81-82) explique le chamanisme comme une « profession presque essentiellement masculine » qui « n'est pas fermée aux femmes », mais ces dernières « ne pratiquent que des cures faciles qui nécessitent l'administration de médicaments simples » ; Yolanda et Robert Murphy (1974, p. 104) notent que certains hommes mundurucu « *claimed that in the remote past women actually practiced shamanism, but in view of the rest of the culture this seems dubious* » ; Descola (dans Descola et Lory 1982, p. 90) affirme que chez les Achuar « les femmes chamanes sont [...] très rares et [ne] commencent à pratiquer qu'une fois atteint l'âge mûr » ; chez les Yagua, Chaumeil (1983, p. 55) constate l'existence de « deux vieilles [...] peu versées dans l'art chamanique » ; Menget (1984, p. 10) souligne « *the possibility remains largely theoretical, but both the Waura and the Meinaku have known female shamans* ». Cárdenas (1989, p. 175) qui dédie tout un ouvrage au chamanisme shipibo-conibo écrit succinctement que les chamanes « *son generalmente varones, aunque se ha registrado noticias de la existencia de mujeres unanya* ». Selon Morin (1998, p. 378), « les généalogies shipibo révèlent que les femmes accédaient parfois à cette fonction [chamanique], remplie actuellement presque exclusivement par des hommes ». Pour sa part, Roe (1988, p. 134) signale un mythe qui se réfère à « *Wasemëa, the rare female mëraya* » et, selon lui, « *the real objection to Wasemëa was her sex. She was a pretender to the wrong role, that of the mighty masculine mëraya, and thus is remembered as a kind of witch* ».

2. L'appellation composée « shipibo-conibo » traduit la fusion de plusieurs populations qui se sont mariées entre elles en réponse à une baisse démographique drastique, résultat du choc épidémiologique provoqué par l'arrivée des Européens. Le shipibo et le conibo s'inscrivent dans la trentaine de langues qui composent la famille ethnolinguistique pano et constituent, selon Erikson (1996), les locuteurs les plus nombreux (23 000 sur 40 000 Pano) et les plus divergents socialement : en tant que riverains, ils

diffèrent des Pano interfluviaux de par leur organisation socio-économique, les riches plaines alluviales leur permettant une horticulture intensive et la pêche étant une activité prépondérante pour leur alimentation.

3. *Ayahuasca* est le nom d'origine quechua d'une liane hallucinogène (*banisteriopsis caapi*) que les Shipibo-Conibo nomment *nishi òni*. Mélangée aux feuilles de l'arbuste *chacruna* (*psychotria viridis*, *cáwa* en shipibo-conibo), elle permet l'ivresse lors de rituels chamaniques.

4. On peut s'interroger sur l'influence des missionnaires dans la diabolisation du *yobé*. Le mode d'agression du *yobé* évoque les anciennes fonctions des chasseurs-guerriers, autrefois valorisées. Toutefois, de plus en plus, les Shipibo-Conibo se départissent du rôle de guerrier, ils se proclament plutôt « Indiens civilisés et chrétiens ». Ils exercent un chamanisme qui fait référence à la Bible et aux saints, mais paradoxalement les combats sanglants ne sont pas exempts de leurs discours.

5. Affliction nommée *yotóa*, en espagnol régional *chonteado*. Le dard pathogène s'extirpe par une série de suctions sur la partie du corps affectée, soit de jour en fumant de grandes quantités de tabac, soit lors de sessions nocturnes de prise de l'*ayahuasca*.

6. En ce qui concerne les femmes chamanes, le terme *yobé* s'applique aussi dans le sens de sorcière. Ainsi, une femme chamane s'isole sur son terrain agricole car plusieurs habitants de la communauté où résident les membres de sa famille la considèrent comme *yobé*. Tous ses enfants étant morts, les mauvaises langues insinuent qu'elle en a nourri ses auxiliaires jaguars (*ino yochin*). L'appellation *yobé* prend, dans ce cas, un sens très négatif.

7. Cette approximation est fondée sur les estimations de Morin (1998) qui recense une centaine d'*onányabo*. Elle reste toutefois incertaine puisque toutes les femmes *onányabo* n'ont pas été répertoriées : certaines d'entre elles ont sûrement échappé à l'enquête, la plupart ne s'affichant pas. De plus, le nombre d'*onányabo* varie d'année en année (en raison de décès, de nouvelles initiations, d'abandon de la pratique), ce qui rend un dénombrement fort difficile. Certaines généalogies qui comptent trois générations ascendantes de femmes *onányabo* démontrent l'ancienneté de ce phénomène (Colpron 2004). Quoique les *onányabo* féminines soient de nos jours moins nombreuses que leurs confrères, elles ne doivent pas être ignorées si l'on veut donner une image cohérente du chamanisme amazonien (Colpron 2005).

8. Le terme équivalent en cashinahua (société de la famille ethnolinguistique pano), *dau*, se réfère aussi aux remèdes végétaux, aux remèdes animaux et aux parures rituelles (Kensinger 1998). Parfois, certains objets introduits depuis des siècles par les Européens (les livres, le fer, les aimants et, plus récemment, les piles) sont également classés parmi les *ráo* puisqu'ils exhibent un pouvoir particulier (respectivement, le savoir, la résistance, la force d'attraction, l'énergie électrique) et peuvent influencer le comportement humain.

9. Herbes de la famille *Cyperaceae*, connues régionalement sous l'appellation *piripiri*.

10. Pour une description plus détaillée des odeurs shipibo-conibo, se reporter à Tournon (1995), Illius (1992), Colpron (2004). En ce qui concerne l'odeur *jánsho*, mes données ethnographiques concordent avec celles de Tournon (*ibid.*). À part le sang menstruel (associé au sexe de la femme) ou le sang d'animaux (comme le dauphin, le jaguar) associé aux odeurs de poisson, le sang n'est pas en lui-même qualifié de *wia* (odeur de poisson) – tel que l'affirme Illius (*blood-like*) –, mais plutôt de *jánsho*. Les Shipibo-Conibo qualifient certains éléments par plusieurs odeurs, ce qui peut porter à confusion.

11. Voir Bertrand (1994), Cardenas (1989), Arévalo (1986) et Tournon (1995). Pour d'autres sociétés amazoniennes, voir Albert (1985), Lizot (1996) et Chalifoux (1998). Selon Taylor (1998, p. 321), les règles chez les Achuar n'apportent « guère de modifications dans le comportement social des femmes, et leur apparition n'entraîne pas de rituel d'initiation féminine ». De plus, « bien qu'en théorie les bains de rivière soient interdits aux femmes réglées, la prohibition est peu respectée ». Ce tabou ne semble donc pas s'observer partout en Amazonie.

12. Ce que démontre d'ailleurs Taylor (1998, p. 321) chez les Achuar où le sperme « est clairement assimilé à un venin par sa "force" excessive, d'où une série d'interdits bien plus soigneusement observés que ceux associés au sang menstruel ».

13. La force des *rão* se répand ainsi au-delà du corps de l'*onánya*. Par exemple, un chamane lèse son apprenti en lui prêtant, lors d'un voyage, une couverture empreinte de sa transpiration. Les symptômes – étourdissements, sueurs froides, diarrhée, vomissements et fièvre – se manifestent quelques heures plus tard. Pour y remédier, l'*onánya* souffle sur ses mains – de préférence avec de la fumée de tabac –, les frotte et applique ses paumes autour de la tête de la victime en lui faisant des massages.

14. Certaines pratiques exercées parallèlement par les chasseurs-guerriers lors d'importantes pertes de sang et par les femmes lors de leurs menstruations ont été remarquées dans diverses sociétés amazoniennes (Albert 1985 ; Lizot 1996 ; Alès 1998 ; Taylor 1998 ; Conklin 2001).

15. Le sang des animaux est aussi qualifié de *jânsho* et son contact peut provoquer la contagion *copia*. Le sang animal n'est pas consommé : la viande se cuit jusqu'à ce qu'elle ne montre plus de trace de sang. La viande fraîche dégage une odeur plus forte, c'est pourquoi les *onányabo* attendent parfois le lendemain de la chasse pour la manger.

16. Autre exemple : Viveiros de Castro (1992, p. 138) démontre comment les Arawete considèrent la bière de manioc comme un sperme féminin qui permet de fertiliser les hommes.

17. Malheureusement, nous n'avons pas porté attention à ce commentaire, qui devra être davantage fouillé lors d'un prochain terrain ethnographique. Des propos similaires au sujet de menstruations masculines ont été recueillis auprès de différents groupes tukano (Belaunde 2001 ; Hugh-Jones Christine 1979). Ailleurs, il est plutôt question de gestation masculine (Regan 2003 ; Lima Stölze 2005).

18. On retrouve ce même mythe chez les Marubo (Pedro Cesarino, communication personnelle). De plus, une idée semblable est notée par Rodgers (2002, p. 107) chez les Ikpeng : le sang menstruel serait une expulsion du sperme pourri de l'homme, en quelque sorte un avortement où le sperme n'a pas réussi à coaguler.

19. Conklin (2001, p. 154) démontre comment, parmi les Wari, les menstruations ne sont pas considérées comme un produit exclusivement féminin, elles résultent plutôt de relations « *cross-sex* » : une femme vierge ou célibataire n'a pas de menstruations, puisque c'est le sperme qui stimule la production de sang menstruel. « *This Wari' idea that heterosexual intercourse is a prerequisite for menstruation means that a woman's fecundity depends on her relationship with a man. Menstrual blood is a social product* ».

20. À ce sujet, les quelques femmes *onányabo* interrogées ne s'estiment pas avantagées par rapport aux hommes.

21. En espagnol local, *Agua de Flórida*. Cette eau de Cologne est commercialisée dans la région.

22. À l'image de nombreux voisins amazoniens, les Shipibo-Conibo considèrent le tabac comme un outil chamannique important : sa fumée odoriférante et thérapeutique éloigne les entités pathogènes du milieu.

23. L'utilisation du rocou comme substance qui protège contre le sang se retrouve dans plusieurs sociétés amazoniennes (Belaunde 2005).

24. Ces procédés ne sont pas exclusifs aux femmes *onányabo*, les femmes non initiées au chamanisme y recourent aussi, surtout lorsqu'elles-mêmes ou quelqu'un de leur entourage éprouvent des maux ou lorsqu'elles manipulent des *rão*.

25. En espagnol régional, *timolina*, liquide commercialisé dont la couleur évoque celle du sang. Cet exemple démontre comment certains produits introduits par le biais des villes sont classés comme *rão*.

26. Notons la correspondance entre le caractère exogène du produit commercialisé, le mercurochrome, et de son maître, le cheval.

27. Un oiseau nommé *roroi* est présent dans la cosmologie marubo – groupe de la famille ethnolinguistique pano – où il est identifié par Montagner Melatti (1985, p. 62) en tant que maître de la pluie : l'ouverture et la fermeture des ailes de l'oiseau sont associées à la croissance ou la décroissance de l'eau de la rivière. Dans un chant chamannique, l'*onánya* Justina emploie la métaphore de la rivière pour évoquer les menstruations.

28. Comme nous l'avons déjà expliqué, les *rão* servent à des fins très diverses : dans ce cas fortifier une jeune fille par l'entremise d'un arbre (*Tabernaemontana sananho*) considéré comme fort (*cóshi*).

29. Certains chamanes émettent un commentaire semblable à propos de la virginité : exempts de l'odeur du coït, ils acquièrent plus facilement le pouvoir des *ráo*.

30. Notons que, dans la cosmologie marubo, Montagner Melatti (1985, p. 67) souligne l'existence d'un palier céleste nommé « ciel du sang » (*ini nai*).

31. Le terme *shébijana* est communément traduit par clitoris (Loriot, Lauriault et Day 1993).

32. De tels discours semblent s'élaborer en réponse à l'abondance des infections vaginales.

33. La séance se déroule comme suit : situé à un demi-mètre de distance de la femme, il place la main droite fermée en poing devant sa bouche, aspire en direction du corps affecté et tente ainsi d'enlever l'élément pathogène.

34. Par exemple, Chaumeil (1995a, pp. 75-76) évoque la « féminisation du corps du chamane durant l'initiation » ; « corps enceint d'un savoir dont le futur praticien accouchera au moment de son intronisation » (Chaumeil 1995b, p. 32), et Overing (1999, p. 97) souligne le saignement menstruel initiatique du chamane piaroa : « *O xamã adquire seus poderes de transformação mediante ritos auto-infligidos de menstruação : forçando uma espinha de arraia através da língua* ».

35. Dans un mythe recueilli par Roe (1990), ce poisson (et d'autres poissons à forme phallique) proviendrait du pénis extrêmement long d'un homme qui aurait suivi une telle transformation après une relation extraconjugale avec une femme grenouille. Cette association entre poisson et organes génitaux masculins a aussi été notée ailleurs en Amazonie (Hugh-Jones Stephen 2001).

36. Le thème de l'oiseau maître du sang – qui, selon Justina, provient du « clitoris » (*shébijana*) et, selon Roberto, du sang coagulé des premières menstruations – souligne une claire référence au pouvoir contenu dans les parties corporelles féminines, qui semblent devoir être mise en parallèle avec le rituel de l'*Ani shéati*, au cours duquel se pratiquait l'excision (Colpron 2004). Tout *yoshin* est considéré potentiellement dangereux. Puisque la partie corporelle *shébijana* détient son propre *yoshin*, entité crainte en raison de sa puissance, il semblait préférable de la sectionner. Un tel sujet exige une enquête plus approfondie, notamment pour déterminer si l'excision concernait bien le clitoris et non les petites lèvres, comme chez les Korubo (Elena Welper, communication personnelle) et autres groupes pano interfluviaux (Erikson 1996, p. 238). Laura Gil Perez (communication personnelle) a exprimé la même difficulté à établir les parties corporelles excisées chez les Yaminawa du Pérou.

37. L'influence missionnaire semble en grande partie responsable de la diabolisation du concept *yoshin*.

38. De même, chez les Cashinahua, certaines parties corporelles – dents, langue – et sécrétions – urine, excréments – détiennent leur *yoshin* (Keifenheim 2002), d'où les précautions entourant la perte de substances humaines (salive, vomit, ongles, mucus nasal, sueur) que Dole (1998) souligne aussi pour les Amahuaca.

39. Ces plantes sont aussi administrées sous forme d'infusion : les attributs de ces *ráo* ainsi communiqués, l'enfant glisse hors du corps de la mère et naît sans difficulté.

40. Animal réputé pour ses portées nombreuses. D'ailleurs, l'*onánya* Emilia connaît des recettes de *ráo* contre l'infertilité qui incluent des dents de sarigue râpées.

41. Cette pratique, qui se retrouve dans l'ensemble des sociétés indigènes de l'Amérique du Sud, a longtemps été confondue avec le rite européen qui lui a légué son nom (Menget 1979, p. 256). Dans le premier cas, l'homme ne prend pas la place de l'accouchée, il observe plutôt certaines précautions postnatales car, suite à l'enfantement, il « affirme sa similitude substantielle » avec le nouveau-né (*ibid.*).

42. Ainsi, selon Rivière (1974, p. 424), la couvade « *refer to all behavior associated with childbirth that involves the father giving up his normal routine activities* ».

43. L'anas, dans les mythes pano, se présente souvent comme un substitut symbolique du sang (Philippe Erikson, communication personnelle).

44. Le verbe *copiti* signifie « se venger ». Le choix du terme « contagion » respecte les traductions des Shipibo-Conibo bilingues. En revanche, il ne doit pas occulter le fait qu'il s'agit bien d'une action provoquée par les « maîtres » des aliments qui se vengent en communiquant leurs caractéristiques.

45. Un tel phénomène semble lié à la constitution de la pensée, du caractère (*shinán*). D'ailleurs, chez les Cashinahua, Keifenheim (2002) note qu'un *shinán* fort veille sur le corps et le prévient des maladies, le protégeant de l'intrusion d'entités exogènes.

46. Selon Gow (1989), les interdits comportementaux liés à la couvade concernent principalement les activités initiées par le mariage : les parents n'ont pas le droit, pendant un certain temps, de pratiquer les activités qui fondent leur nouveau lien. Selon Lima Stölze (2005), la couvade permet aux parents de « renaître » dans leurs nouveaux rôles sociaux de père et de mère.

47. Un autre phénomène qui rappelle la couvade est le lien que développe un vieux couple : si une femme s'avère mal en point, son mari doit suivre des restrictions alimentaires et comportementales et vice-versa. Un tel phénomène a été observé ailleurs en Amazonie (Overing 1999 ; Vilaça 2000).

48. Comme le défend Menget (1979, p. 247), « la couvade est un système de tabous qui porte sur un ensemble social, et non une collection de règles affectant le statut d'un individu ». Rival (1998) adresse une critique à Menget : selon elle, son interprétation est similaire à celle de Rivière puisqu'il cherche la signification de la couvade ailleurs que dans l'institution elle-même. L'aspect social, soutient-elle, est plus important que la théorie des substances puisque l'enfant « *is being placed within a field of social relations, ultimately leading to its successful incorporation within a specific social group* ». En fait, cette critique ne s'applique pas aux Shipibo-Conibo puisque, dans leur cas, la théorie des substances ne s'oppose pas à la thèse sociale : en effet, c'est par les substances que l'enfant est socialisé. Les mythes shipibo-conibo racontent comment l'environnement (surtout végétal) « humanisent » l'être humain. Suivant cette même logique, le tout-petit est incorporé à la société par l'intermédiaire de certaines plantes et de certains aliments. Il doit se nourrir de mets légitimes (*pítikon* comme les bananes et les viandes de la forêt) pour pouvoir ainsi obtenir et confirmer son statut shipibo-conibo.

49. Phénomène lié à la constitution du *shinán* de l'enfant.

50. Ce raisonnement peut sembler contradictoire : les enfants d'*onánya* courent le danger de subir la contagion *copia* des plantes *ráo*, mais en même temps ils en possèdent la force. Il suit pourtant la logique selon laquelle on devient « fort » (*cóshi*) en se familiarisant avec les entités qui s'avèrent autrement pathogènes.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT Bruce

1985

Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami de sud-est (Amazonie brésilienne), 2 volumes, thèse de doctorat en ethnologie, université Paris-X, Nanterre.

ALÈS Catherine

1998

« Pourquoi les Yanomami ont-ils des filles ? », in Maurice Godelier et Michel Panoff (éd.), *La production du corps ? Approches anthropologiques et historiques*, Édition des archives contemporaines, Amsterdam, pp. 281-315.

ARÉVALO Guillermo

1986

« El *ayahuasca* y el curandero shipibo-conibo del Ucayali », *América Indígena*, 46 (1), pp. 147-161.

BELAUNDE Luisa Elvira

- 2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia Peruana*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.
- 2005 *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

BELLIER Irène

- 1991 *El temblor y la luna : ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai-huna*, Institut français d'études andines, Lima.

BERTRAND Pierrette

- 1994 *Vision blanche, vision indienne. Traversée anthropologique d'une culture amazonienne : les Shipibo de l'Ucayali*, 4 volumes, thèse de doctorat d'État, université René Descartes-Paris V, Paris.

CÁRDENAS Clara

- 1989 *Los unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del río Ucayali*, Instituto Indigenista Peruano, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.

CHALIFOUX Jean-Jacques

- 1998 « Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française », *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2), pp. 99-123.

CHAUMEIL Jean-Pierre

- 1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- 1993 « L'autre sauvage. Chamanisme et altérité », in Christian Descamps (éd.), *Amériques latines : une altérité*, Éditions du Centre Pompidou, Paris, pp. 69-89.
- 1995a « Du projectile au virus. Un art chamanique de l'agression pathogène en Amazonie », *Études mongoles et sibériennes*, 26, pp. 63-82.
- 1995b « Rouge comme l'ara. Classes et relations dans les taxonomies yagua », *Scripta Ethnologica*, XVII, pp. 55-63.

COLPRON Anne-Marie

- 2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*, thèse de doctorat en ethnologie, Université de Montréal, Montréal.
- 2005 « Monopólio masculino do xamanismo amazônico : o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo », *Mana*, 11 (1), pp. 95-128.

CONKLIN Beth

- 2001 « Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia », in Thomas Gregor et Donald Tuzin (éd.), *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 141-174.

DESCOLA Philippe

- 1992 « Societies of nature and the nature of society », in Adam Kuper (éd.), *Conceptualizing society*, Routledge, Londres, pp. 107-126.

DESCOLA Philippe et Jean-Luc LORY

- 1982 « Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Haute-Amazone (Achuar) et en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) », *L'Ethnographie*, LXXVIII (87-88), pp. 85-111.

DOLE Gertrude

- 1998 « Los amahuaca », in Fernando Santos Granero et Frederica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. III, pp. 125-273, Abya Yala, Quito.

ERIKSON Philippe

- 1986 « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes*, 72, pp. 185-209.
- 1996 *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Peeters/SELAF, Louvain/Paris.

GEBHART-SAYER Angelika

- 1986 « Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los shipibo-conibo », *América Indígena*, 46 (1), pp. 189-218.

GOW Peter

- 1989 « The perverse child : desire in a native Amazonian subsistence economy », *Man*, 24 (4), pp. 567-582.

HEISE Maria, Lilian LANDEO et Astrid BANT

- 1999 *Relaciones de género en la Amazonia Peruana*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.

HUGH-JONES Christine

- 1979 *From the Milk River : spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

HUGH-JONES Stephen

- 2001 « The gender of some Amazonian gifts : an experiment with an experiment », in Thomas Gregor et Donald Tuzin (éd.), *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 245-278.

ILLIUS Bruno

- 1992 « The concept of *nive* among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru », in Jean M. Langdon et Gerhard Baer (éd.), *Portals of Power : shamanism in South America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 63-77.

KEIFENHEIM Barbara

- 2002 « Suicide "à la kashinawa". Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 91-110.

KENSINGER Kenneth

- 1998 « Los cashinahua », in Fernando Santos Granero et Frederica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. IV, pp. 2-124, Abya Yala, Quito.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1962 *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.

LIMA STÖLZE Tânia

- 2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, Editora UNESP, São Paulo / Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI), Rio de Janeiro.

LIZOT Jacques

- 1996 « Sang et statut des homicides chez les Yanomami centraux (Vénézuéla) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, pp. 105-126.

LORIO James, Erwin LAURIAULT et Dwight DAY

- 1993 *Diccionario Shipibo-Castellano*, Instituto Lingüístico de Verano, Serie Lingüística Peruana 31, Pucallpa.

MÉTRAUX Alfred

- 1967 « Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie », in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, Paris, pp. 81-101.

MENGET Patrick

- 1979 « Temps de naître, temps d'être : la couvade », in Michel Izard et Pierre Smith (éd.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris, pp. 245-264.
- 1984 « Delights and danger. Notes on sexuality in the Upper Xingu », in Kenneth M. Kensinger (éd.), *Sexual ideologies in Lowland South America. Working Papers on South American indians*, 5, pp. 4-11, Bennington College, Vermont.
- 1989 « La couvade, un rite de paternité ? », in Marc Augé (éd.), *Le Père. Métaphore paternelle et fonction du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Denoël, Paris, pp. 87-103.

MONTAGNER MELATTI Delvaïr

- 1985 *O Mundo dos espíritos : estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*, thèse de doctorat en anthropologie, Universidade de Brasília, Brasília.

MORIN Françoise

- 1998 « Los shipibo-conibo », in Fernando Santos Granero et Frederica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. IV, pp. 275-448, Abya Yala, Quito.

MURPHY Yolanda et Robert MURPHY

- 1974 *Women of the forest*, Columbia University Press, New York/Londres.

OVERING Joanna

- 1986 « Men control women ? The Catch 22 in the analysis of gender », *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2), pp. 135-156.
- 1999 « Elogio do cotidiano : a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica », *Mana*, 5 (1), pp. 81-107.

- PERRIN Michel
1995 *Le chamanisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, Paris.
- RIVAL Laura
1998 « Androgynous parents and guest children : the Huaorani couvade », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, pp. 619-642.
- RIVIÈRE Peter
1974 « The couvade : a problem reborn », *Man*, 9, pp. 423-435.
- REGAN Jaime
2003 « Míronti y los guerreros embarazados : relaciones de género en dos ritos asháninka », *Amazonía Peruana*, 28-29, pp. 73-86.
- RODGERS David
2002 « A soma anômalia : a questão do suplemento no xamanismo e mensuração ikpeng », *Mana*, 8 (2), pp. 91-125.
- ROE Peter
1988 « The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked : Shipibo views of the Witheman and the Incas in myth, legend, and history », in Jonathan D. Hill (éd.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 106-135.
1990 « Impossible marriages : animal seduction tales among the Shipibo indians of the Peruvian Jungle », *Journal of Latin American Lore*, 16 (2), pp. 131-173.
- STRATHERN Marilyn
1988 *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- TAYLOR Anne-Christine
1998 « Corps immortels, devoir d'oubli : formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar », in Maurice Godelier et Michel Panoff (éd.), *La production du corps ? Approches anthropologiques et historiques*, Édition des archives contemporaines, Amsterdam, pp. 317-338.
- TOURNON Jacques
1991 « La clasificación de las plantas entre los shipibo-conibo », *Antropológica*, 9, pp. 119-151.
1995 *Les Shipibo-Conibo de l'Amazonie péruvienne et leur environnement : une longue histoire*, thèse de doctorat, muséum national d'Histoire naturelle, Paris.
- TOWNSLEY Graham
1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*, thèse de doctorat, université de Cambridge, Cambridge.
- VILAÇA Aparecida
2000 « O que significa tornar-se outro ? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44), pp. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, The University of Chicago Press, Chicago.

2004 « The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits », Conférence, université de Chicago, Chicago.