Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2008-2009)

Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique

Charles Stépanoff

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/773>

DOI : 10.4000/asr.773

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 27-32

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 05 janvier 2011, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/773> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.773>

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de M. Charles Stépanoff
Maître de conférences

Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique

Catégories ontologiques et animaux singuliers en Sibérie méridionale

Après un cours en qualité d'ATER (voir *Annuaire* 2007-2008), cette année a été la première de notre enseignement comme maître de conférences sur la chaire « Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique ». Nous avons exposé les orientations de recherche qui seront développées dans les années à venir. L'enseignement proposé est une anthropologie de l'Asie du Nord, c'est-à-dire qu'à travers l'étude approfondie des sociétés de cette région, l'objectif demeurera de contribuer à la compréhension de l'homme et de ses rapports à son environnement. À cette fin, on n'hésitera pas à s'appuyer sur des travaux récents en psychologie, dans une démarche pluridisciplinaire qui ne se limite pas aux seules sciences sociales. Aujourd'hui, la collaboration entre anthropologie et psychologie, jadis prônée par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss, est devenue une réalité disciplinaire dans les études cognitives, qui seront pour ce séminaire à la fois une source de documentation empirique et d'inspiration théorique.

Nos recherches précédentes ont porté sur les conceptions concernant la personne du chamane. Il est apparu que les peuples turcs de Sibérie élaborent des hypothèses très structurées sur le corps chamanique et ses propriétés conductrices. Selon un schéma inférentiel stable, des traits atypiques observés dans le corps et le comportement d'un jeune enfant suscitent l'hypothèse d'une nature singulière sous-jacente qui en serait la cause. Cette nature cachée, ou *essence individuelle*, doit engendrer d'autres traits atypiques, moins évidents ceux-là, comme des pouvoirs inhabituels. Une telle procédure de détection d'essences paraît s'appuyer sur une disposition psychologique humaine générale, l'essentialisme (voir la synthèse de S. Gelman, *The Essential Child. Origins of Essentialism in Everyday Thought*, 2003, Oxford, Oxford University Press).

Le séminaire de cette année a eu pour objet l'exploration de divers autres domaines insoupçonnés où ce mode d'interprétation de la singularité individuelle pourrait également s'exercer. Il se trouve que, contrairement à une opinion courante en Occident, les gens de l'Altaï-Saïan (Sibérie du Sud) ne pensent pas que les humains sont les seuls à compter parmi eux des chamanes. Ils identifient ainsi des chamanes parmi les écureuils ou les ours. Ceci nous a amené à nous interroger d'une façon plus générale sur les rapports entre humains et animaux. Dans la mythologie, dans les rites, comme dans la vie quotidienne, les animaux

sont partout présents au côté de l'homme chez les peuples de Sibérie. L'animal est chassé, élevé, tué, mangé (cru ou cuit), mais il est aussi imité, trompé ou fêté. L'analyse s'est appuyée sur une enquête de terrain menée au cours de l'été 2008 chez les éleveurs de rennes tožu.

1. Chasse et élevage de rennes chez les Tožu

Les Tožu sont un groupe de 4 400 Touvas orientaux établis dans le bassin du Bij-Hem (Haut Léniisseï), encadré par les monts du Saïan au nord et au sud par le massif du Tannu. Leur nom actuel est dérivé du lac sacré Tožu, mais ils se nomment eux-mêmes *tuha*, variante phonétique *detyva* (Touva), qui s'est aussi conservée chez les Tsaatanes de Mongolie.

On distingue entre les Tožu de l'arbre (*yjaš tožular*) et ceux de la rivière (*hem tožular*). Les premiers sont des montagnards, éleveurs de petits troupeaux de rennes, se nourrissant principalement du produit de la chasse, de la cueillette et de la traite des rennes. Les seconds occupent les vallées steppiques favorables à un élevage pastoral de moutons, vaches et chevaux semblable à celui des Touvas occidentaux. La politique soviétique de sédentarisation a réuni ces groupes dans des villages dans les vallées.

L'élevage de rennes du Saïan a suscité maintes spéculations. Vajnštejn, ethnologue soviétique spécialiste des Tožu mort en 2008, considérait que le renne a été domestiqué par l'homme pour la première fois dans ce massif montagneux, non par des turcophones comme le sont les Tožu contemporains, mais par les populations samoyèdes qui les précédèrent. Le renne n'était utilisé par les Samoyèdes que pour le bât. Au tournant du second millénaire, certains groupes turcs, cavaliers venus des steppes méridionales, adoptèrent l'élevage de renne, se plièrent au rythme de nomadisation fréquente qu'il exige et l'enrichirent de techniques empruntées à la culture du cheval inconnues des Samoyèdes. Ils introduisirent ainsi la monte du renne avec une selle et des étriers et la traite des femelles. De nos jours, les Tožu utilisent le renne comme monture pour chasser en montagne élans, rennes sauvages, bouquetins, écureuils, zibelines.

2. Paysages et esprits-mâîtres

Le succès de la chasse est soumis selon les Tožu à l'observance de plusieurs règles : l'évitement de lieux « à maître » (*eelig*), le respect des périodes de chasse, l'accomplissement de pratiques rituelles. Avant de chasser, les Tožu font bouillir du thé dont ils offrent une libation au « pays-montagne » (*oran-tajdy*). Pour les Tožu, le « pays » est habité par différents « maîtres » (*oran eezi*), généralement invisibles aux profanes. Le maître « surveille » son territoire, il y interdit les incursions étrangères, il punit les humains qui violent les règles, en pénétrant par exemple dans son lieu de résidence. Il dispose des animaux de la forêt à sa convenance en les accordant ou en les refusant aux chasseurs.

Certains contes des Tožu et de leurs voisins rapportent que les animaux paient au maître chaque printemps un impôt (*alban*) en fourrure ou en plumes. C'est pourquoi pelages et plumages s'éclaircissent aux beaux jours (S.I. Vajnštejn, *Tuvincy-Todžincy*, 1960, Moscou, Izdatel'stvo vostočnoj literatury, p. 147). Les

animaux de la forêt sont ainsi identifiés à des sujets soumis à leur maître, semblables aux indigènes sibériens qui devaient jadis un impôt en fourrure annuel à leurs seigneurs.

Plus souvent, les animaux des bois sont décrits comme les animaux domestiques des maîtres de lieu. Les chasseurs tožu qualifient le « gibier » (*aŋ-meŋ*) de « bétail du maître du pays » (*oran eeziniŋ maly*). Dans la taïga tožu se trouvent sept roches blanches que les gens appellent les « sept tentes blanches » (*čedi ak ög*). On raconte que ce sont les tentes des maîtres de ce lieu et que l'on peut les entendre traire leurs rennes. Les maîtres vivent donc comme les Tožu et possèdent du bétail, qui n'est autre que le gibier.

Bref l'esprit-maître est pour le gibier soit un seigneur féodal soit un berger. Ce type de relation est de l'ordre de la protection et de la domination (voir à ce sujet P. Descola, *Par-delà nature et culture*, 2005, Paris, Gallimard, chap. « Les formes de l'attachement »).

3. Animaux singuliers

Au sein de ce « bétail » sylvestre, certains animaux semblent entretenir des rapports spécialement étroits avec le maître du lieu. Les chasseurs tožu affirment l'existence dans leurs forêts d'animaux « particuliers » (*tuskaj*) : des zibelines ou des écureuils blancs, des cervidés blancs, des mâles sans bois ou au contraire à ramure extraordinaire, ou des biches portant des bois. Il peut encore s'agir d'un cervidé « bigarré comme une vache, alors que sur une bête sauvage il n'y a pas de bigarrure ». Tous les informateurs s'accordent pour dire qu'il est interdit de tirer un tel animal sous peine de s'exposer à la maladie, au malheur, parfois à la mort, infligés par le maître du lieu.

Les explications sur l'identité de ces animaux remarquables varient. Certains chasseurs y voient des métamorphoses d'esprits. Selon un informateur, les cerfs à grande ramure ou à bigarrures sont des « maîtres des lieux ». À la différence des cerfs ordinaires qui sont tués et mangés, un tel cerf spécial ne doit pas être tiré : si on le fait, « il intercepte la balle » ou « se transforme en homme ». On voit que, dans ce cas, la catégorisation de l'animal subit une révision : un être considéré d'abord comme un cerf est déplacé en raison de traits atypiques dans la catégorie des esprits. Sa forme visible n'est plus qu'une apparence trompeuse.

Dan Sperber a proposé une interprétation stimulante des pratiques et conceptions souvent riches concernant les animaux spéciaux (D. Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, 1975, 15 [2], p. 5-34). Le traitement symbolique des monstres s'appuierait, selon lui, sur une opération conceptuelle très particulière : un écart visible d'un individu par rapport à la norme de son espèce entraîne une révision de sa catégorisation. Il y a là une contradiction, car un animal ne peut être tenu pour « anormal » que s'il a déjà été reconnu comme membre de son espèce. Or ce caractère paradoxal est précisément, selon Sperber, le propre des opérations symboliques. L'écart entre les notions de norme et d'appartenance taxinomique expliquerait que les animaux anormaux, mais aussi les animaux parfaits, suscitent souvent des traitements religieux.

Il est exact qu'en Sibérie du sud une anomalie, telle qu'un albinisme ou une ramure importante, entraîne souvent une requalification ontologique : l'animal n'est qu'en apparence membre de son espèce, en réalité c'est un esprit. La révision taxinomique n'est cependant qu'un cas particulier parmi les traitements possibles réservés aux animaux singuliers. Il arrive aussi que l'individu atypique subisse, plutôt qu'une révision, un dédoublement de sa catégorisation (une zibeline à fourrure épaisse est le chien favori du maître *en plus* d'être zibeline). Mais l'animal peut aussi ne susciter aucune spéculation taxinomique. Diverses traditions sibériennes font de la découverte d'un animal présentant une singularité quelconque un signe de bonheur futur : les Toungouses conservaient comme amulette le museau d'une zibeline tachetée ; les Iakoutes du Nord et les Dolganes gardaient comme porte-bonheur les bois d'un cervidé dont les deux ramures s'étaient soudées.

Un autre traitement fréquent est l'attribution au spécimen atypique d'une fonction particulière au sein de son espèce. Ainsi, chez les peuples de Sibérie du Sud, un arbre singulier, dont les branches sont emmêlées et parfois soudées, est appelé « arbre-chamane » (en touva *ham yjaš*, en altaïen *ham agas*, en mongol *böo mod*). Nous avons relevé chez les Touvas orientaux la notion d'« écureuil-chamane » qui s'applique à des individus albinos. Or ces végétaux et animaux mis en position de « chamanes » au sein de leur espèce ne voient en aucune manière leur appartenance taxinomique remise en cause.

Ces différentes stratégies d'interprétation paraissent présidées par un principe commun que nous proposons d'appeler « principe de singularité ». Ce principe stimule des attentes et des inférences causales structurées à propos d'individus spéciaux au sein des classes naturelles. La présence de traits physiques visibles atypiques chez un individu est mise en relation causale avec la possession de propriétés essentielles hors du commun. D'autres capacités en sont attendues, comme des pouvoirs surnaturels. Nous retrouvons ici un schéma inférentiel semblable à celui identifié au sujet du chamane humain.

La notion de « chamane » peut dès lors être comprise d'une manière nouvelle : le chamane, qu'il soit humain ou non-humain, est d'abord défini par ses divergences visibles et invisibles par rapport à la norme de son espèce. Cette définition contraste avec celle développée par les partisans de la récente théorie du « perspectivisme » selon laquelle le chamane est un humain qui adopte le « point de vue » des espèces non humaines (voir E. Viveiros de Castro, « Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1998, 4 [3], p. 469-488).

4. *Perspectivisme*

Nous avons examiné la théorie perspectiviste sur les plans théorique et ethnographique, stimulés en ce sens par la publication d'un numéro spécial de la revue britannique *Inner Asia* (2007, 9, 2) sur les applications possibles de cette méthode en Asie intérieure. Notre angle d'approche a été la question de la dévoration cannibale en Sibérie. À l'examen de récits concernant des chamanes

dévorateurs, il est apparu que ce thème tend à souligner les capacités corporelles singulières des chamanes plutôt que leur adhésion à une perspective non humaine.

Un aspect souvent oublié et pourtant très fécond de la théorie perspectiviste est la notion de « déictique cosmologique », qui fait dépendre une identité d'une position pragmatique. Dans certaines sociétés amazoniennes, la notion d'« humain » est en fait un déictique puisqu'elle qualifie une position de sujet (« nous »). Elle peut donc être appliquée aux animaux pour autant qu'ils sont considérés en tant que sujet d'une expérience. Les Nivkhs offrent une remarquable illustration de cette analyse amazonienne. Leur ethnonyme, souvent traduit par « les hommes », est en fait dérivé du pronom « nous » (*nin*). L'humanité est donc bien une « condition » liée à une position comme l'exprime Viveiros de Castro – une observation que l'on peut d'ailleurs étendre à d'autres espèces comme nous l'avons montré par l'analyse d'un conte nivkh qui définit « être un ours » comme l'adoption d'une position de gibier dans une relation de prédation ritualisée.

5. L'ours

L'ours est un sujet classique de l'anthropologie sibérienne que nous avons choisi de réexaminer à travers la question du traitement de sa qualité d'être subjectif dans les rites de chasse. Lorsqu'ils découvrent une tanière, les chasseurs tožu contemporains ne manquent pas de réveiller l'ours avant de le tuer. Certains lui adressent même des paroles lui annonçant qu'ils sont venus lui « rendre visite » (*aaldaar*). Son crâne est ensuite suspendu dans un arbre.

Hamayon a souligné que la préservation du squelette, et en particulier du crâne, vise à faire du meurtre de l'animal une simple prise de viande épargnant ce support de vie que sont les os (*La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990). Or nous découvrons dans l'ethnographie plusieurs pratiques qui paraissent viser un but opposé. Il était d'usage courant chez les chasseurs, sur le lieu même de la mise à mort, d'avaler les yeux crus de l'animal pour en acquérir la vision et dans certains cas de manger le cœur avant de rugir comme un ours. Fréquemment, les jeunes garçons qui participaient pour la première fois à une chasse à l'ours devaient manger de la tête, du foie ou du cœur crus ou boire du sang cru de l'animal « pour devenir forts et courageux ». Chez les Kets comme chez les Iakoutes, cette consommation était suivie d'imitations de gestes sexuels. Dans ces divers cas, les garçons étaient ainsi amenés à passer un véritable rite de passage en s'appropriant certaines qualités vitales, reproductives et morales de l'ours.

Comme l'a montré Carlos Fausto, la consommation de la viande des animaux soulève une difficulté grave pour une pensée animiste qui voit dans les animaux *desalter ego* de l'homme (C. Fausto, « Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, 2007, 48 [4], p. 497-530). Comment éviter en se nourrissant de commettre un acte de cannibalisme ? Selon Fausto, les multiples traitements du corps de l'animal, à commencer par la cuisson, ont pour but d'écarter sa part de subjectivité (plutôt que son « âme ») afin de ne le consommer qu'en tant que viande. Mais il arrive dans certains cas que l'appropriation de la subjectivité soit recherchée dans des pratiques qui

tendent au cannibalisme. C'est précisément ce que l'on observe dans le cas de la consommation de l'ours où des pratiques secrètes accomplies par les hommes en l'absence des femmes visent à manger l'animal non comme viande inerte mais comme un être qui permet à la virilité de se construire.

Cours de master « Introduction à l'anthropologie de la personne. »

Le cours s'est appuyé sur l'étude de textes de Lucien Lévy-Bruhl (*L'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1927) sur les notions d'« appartenance » et de « participation », de Marcel Mauss (« Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950) sur l'avènement de la conception moderne de la personne, d'Alfred Gell (*Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998) à propos des notions de *distributed person* et d'*exuviae*, qui font un écho inattendu à celle d'« appartenance » chez Lévy-Bruhl, enfin un article déjà cité d'Eduardo Viveiros de Castro (« Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ») sur une interprétation positionnelle de la personne dans le cadre de la théorie perspectiviste.

Exposés

Yann Bourgeon-Privé (master EPHE) a fait un exposé sur les Dolganes, peuple iakoutophone de la presqu'île du Taïmyr.

Charlotte Marchina (master université de Nanterre) a présenté ses recherches sur les courses de chevaux chez les Mongols à partir d'une enquête de terrain et de sources ethnographiques.

Anne Dalles (master EPHE) a traité du chamanisme des Nanaïs, peuple toungousophone du bassin de l'Amour.

Alexandra Arkhipova (Centre d'études typologiques et sémiotiques du folklore, Université de Moscou) a prononcé une conférence sur les nouveaux types de « spécialistes magiques » mongols dans le contexte de la disparition des chamanes et des lamas suite à l'époque soviétique.

Ksenia Pimenova (docteur de l'Académie des Sciences de Russie et doctorante EHESS) a présenté son film documentaire *Le cabinet des esprits* (2008, 27 minutes, sous-titres français).

L'exposé de Sylvie Lasserre a eu pour thème « Deux rituels de koch koch en Ouzbékistan, province du Syr-Daria ». Sylvie Lasserre a accompagné ses descriptions d'un montage de photographies et d'enregistrements sonores.