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

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2006-2007)

Religions de l'Asie septentrionale

Roberte Hamayon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/98>

DOI : 10.4000/asr.98

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 29-36

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Roberte Hamayon, « Religions de l'Asie septentrionale », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 05 janvier 2009, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/98> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.98>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Asie septentrionale

I. Revue de travaux récents

La tenue du quinzième Congrès international des études inuit au Musée du quai Branly du 26 au 28 octobre 2006 a fourni l'occasion de présenter, pour commencer l'année par des regards comparatifs, quelques travaux récents sur des peuples naguère chasseurs et chamanistes d'Amérique du nord (peuples qui, à la différence des peuples sibériens, n'ont jamais domestiqué le renne, pourtant de même espèce *Rangifer tarandus*) : sur les Inuit du Canada, *Naître et renaître inuit : homme, femme ou chamane*, de Bernard Saladin d'Anglure (Gallimard), sur les Dene d'Alaska, *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, de Marie-Françoise Guédon (Presses de l'Université Laval), sur les Sekani, *Errances. Comment se pensent le Nous et le Moi dans l'espace mythique des nomades septentrionaux sekani*, de Jean-Marc Desgent et Guy Lanoue (Musée canadien des civilisations).

Ces travaux venaient aussi alimenter le débat sur le thème nature/culture que nous avons abordé l'année dernière à travers les travaux de Tim Ingold (*The Appropriation of Nature*, Manchester University Press, 1986 et *The Perception of the Human Environment*, Routledge, 2000) et Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005). Si nous partageons l'intérêt de ces auteurs pour une redéfinition de ces notions et un dépassement de leur opposition, nos recherches (exposées dans « Culture as Socialisation of "Nature" and Invention of "Super-nature". Variations in Shamanist Siberia », sous presse) nous mènent à des positions différentes sur plusieurs points. Ainsi, s'agissant de l'attribution de termes de parenté aux animaux gibier, l'analyse des données sibériennes y fait voir une procédure ritualisée pour les *socialiser* (pour avoir des relations avec eux) sans les *humaniser* (ce qui contreviendrait à la logique de la chasse qui veut que le gibier soit animal). Ces données ne se prêtent pas non plus à un classement opposant aux humains une vaste catégorie de non-humains, comprenant aussi bien des végétaux et des esprits que des animaux. Elles imposent de distinguer entre les êtres animés, d'une part selon qu'ils sont à mobilité autonome (animaux, humains) ou non autonome (végétaux), d'autre part selon qu'ils sont empiriques (animaux, humains) ou non-empiriques (esprits). Les esprits issus des âmes des morts humains, qui partagent des traits communs avec les esprits liés aux animaux vivants (notamment par les

types de localisation qui leur sont attribués), ne sauraient être classés parmi les non-humains. Enfin, nos données montrent que la compréhension autochtone des notions de nature et de culture, comme de leur rapport, varie selon le contexte. Par ailleurs, un élément politique intervient dans les recompositions contemporaines en Sibérie post-soviétique : tout ce qui est religieux est mis sur le compte de la culture, alors même que les peuples de tradition chamaniste entendent fonder sur un principe d'« harmonie avec la nature » le chamanisme dont ils veulent se réclamer aujourd'hui à des fins identitaires situées au niveau national (« Can shamanism become an autonomous religion and meet both identity claims and adaptation needs in post-soviet Siberia ? », communication présentée au colloque "Reassessing Religion", Halle, déc. 2006).

II. De nouveau, sur la série sémantique de la « chance »

Parmi les concepts soumis à réexamen, celui de « chance » en tant que représentant d'une série sémantique faisant intervenir des représentations et des conduites symboliques a donné lieu à l'établissement d'une problématique plus précise. Les concepts de cette série (qui peut s'étendre en français à des termes comme « grâce », « fortune », « lot », « destin », etc.) désignent un type de bien symbolique censé augurer de l'obtention d'un bien réel qui ne peut être produit et doit donc être « obtenu » par un acte symbolique nécessitant une attitude de croyance. Par nature, ce type de bien est donc en quantité limitée, du moins n'est pas accessible à tout un chacun tout le temps. Il est donc source d'inégalités potentielles. Il importe donc de s'interroger sur les règles culturelles qui en entourent la gestion. L'obtention d'un bien attribué à la « chance » est-elle dissimulée ou exhibée ? Implique-t-elle une contre-partie, et si oui, immédiate ou différée ? Impose-t-elle une forme de redistribution ou peut-elle être accaparée et exploitée comme source de pouvoir ou de prestige ? Peut-elle être collective ou est-elle nécessairement individuelle ? Est-elle attribuée à une instance symbolique donnée censée en gratifier ou au bénéficiaire en vertu de qualités exceptionnelles ? Suppose-t-elle une sorte d'élection ou de sélection du bénéficiaire ? La différenciation que signifie cette election ou sélection est-elle durable ou précaire ? La « chance » donne-t-elle lieu, et comment, à innovation, à réversibilité des positions, à manipulation des réalités ? Peut-elle être transmise ? Dans quelle mesure est-elle encouragée ou combattue par le pouvoir politique ? Une forme de « chance » ou de « grâce » est-elle dite intervenir, et en ce cas comment, dans la légitimation d'un leader charismatique ? Des questions analogues pourraient être posées à propos des pratiques et des objets visant à obtenir de la « chance ».

Nous avons poursuivi l'inventaire des termes pouvant relever de cette série sémantique dans le monde sibérien de langue mongole. Il n'est pas facile à établir, car certains termes ont des sens divergents au sein d'une même société. Il est toutefois possible d'établir quelques grandes orientations. L'une, déjà aperçue les années précédentes, est constituée par la notion de « route » ou « direction », qui semble liée à une conception chamanique du monde ; elle est

présente en toungouse et en bouriate. Le bouriate *zol* (qui dérive de la même racine altaïque que le turc *yol*, « route » et est couplé à *zajaa*, « destin ») peut être rattaché aussi bien à cette orientation qu'à celle, déjà abordée également, fondée sur l'idée de « lot » ou « part », exprimée par le terme *bubi* ou le couple *zol hubi*. Une autre racine convoyant l'idée de « part », *heseg*, a été reprise sous la forme *hešeg* par le bouddhisme dans une acception que l'on peut caractériser (surtout dans le couple *bujan hešeg*) comme de « bonheur familial » fondé sur la bonne conduite collective; en mongol, *bujan hišig* est distinct de *hij mor'* (drapeau de prière appelé « cheval de vent » sur le modèle tibétain) qui semble plus approprié pour désigner la « chance » ou « énergie vitale » individuelle. Une autre orientation mérite l'attention, celle qui se dégage des divers emplois à travers les âges et les contextes sociaux du terme *sülde*, commun (sous des formes voisines) aux langues turques et mongoles. C'est une sorte de « force vitale » personnelle, qui assure chance et puissance à son détenteur, pour Louis Bazin (« Un concept chamanique "altaïque" **sür*, force psychique », *Turcica* 19, 1987, p. 216-223). Elle est dérivée de la notion de chance à la chasse qui conditionne la prise de gibier, précise Sergei Dmitriev (*Sülde*. Formation d'une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d'Eurasie, sous presse).

Cette série sémantique de la « chance » pose un autre type de problème, compte tenu de la définition proposée ci-dessus à partir de l'exemple du gibier dont vit le chasseur sibérien, faisant référence à la notion de bien en quantité limitée car ne pouvant être produit. Cette notion s'applique, en contexte d'économie productive, aux conditions de cette économie – soit, pour les sociétés sibériennes qui vivent de pastoralisme, au beau temps, ou à la fécondité naturelle des espèces –, en fait à ce sur quoi il n'est pas envisageable d'agir dans l'état de la science à l'époque donnée. Le fait même de produire ouvre la possibilité du progrès. Promouvant une idéologie de progrès illimité, le régime soviétique a condamné les pratiques rituelles visant à obtenir de la « chance » et interdit les jeux de hasard, contraires à sa logique égalitariste et athéiste. La chute du régime et l'ouverture du pays à l'économie de marché ont entraîné la levée de cette interdiction et la reprise de telles pratiques, qui connaissent un essor remarquable en contexte libéral individualiste. Les changements semblent surtout porter sur les règles de gestion de la « chance »; ainsi, semble ne plus valoir aujourd'hui le devoir fait naguère au chamane de redistribuer sa « chance » et au chasseur de redistribuer son gibier.

Un autre volet de la recherche, enfin, concerne l'envers de cette série. Les notions de « malchance » ou d'« infortune » s'opposent-elles point par point à celles de « chance » ou de « fortune »? Quelles corrélations établir avec la prévalence des unes ou des autres au sein d'une société?

III. La structuration métaphorique de la structure religieuse

Le thème de la métaphore s'était imposé à nous pour deux raisons. Le procédé métaphorique nous était apparu, lors de notre étude de la croyance (« L'anthropologue

et la dualité paradoxale du croire occidental », *Théologiques* 13, 2005), jouer un rôle qui demandait à être analysé. Plusieurs approches contemporaines (notamment cognitivistes) niaient le caractère métaphorique de représentations religieuses que nous avons jusqu'alors considérées comme telles. Nous venions même de terminer une étude comparative de la notion métaphorique d'« alliance » religieuse en tant que mode de relation avec les êtres invisibles (« L'« alliance » religieuse, manière de socialiser le monde. Éclairages judéo-chrétiens sur le « mariage chamanique » sibérien », dans L.-J. Dorais et F. Laugrand (dir.), *Anthropologie et Sociétés* 31/3, *Du foetus au chamane. Parenté, genre et médiations religieuses*, 2007). Le fait que l'établissement rituel d'une « alliance » avec un conjoint spirituel lui impose, par exemple, un devoir de protection à l'égard de son conjoint humain nous paraît justifier de parler d'usage métaphorique de cette notion dans le registre religieux. Tout « allié » spirituel étant par définition un être imaginaire, l'usage d'un terme sociologique pour désigner la relation avec lui ne peut être littéral.

L'attribution d'un caractère métaphorique aux objets de la pensée religieuse est loin d'être neuve. C'est bien le fait que l'interaction avec des êtres imaginaires soit conçue sur le modèle des interactions avec des êtres réels qui a incité des générations de philosophes et de théologiens, de linguistes et de psychanalystes à parler de métaphore. Cependant ce terme a des connotations négatives (faux, artificiel) qui le font souvent rejeter au nom de la croyance du croyant : si le croyant y croit, c'est que cette « alliance » est « réelle » pour lui. Pour en préciser la compréhension, nous avons fait appel aux travaux de G. Lakoff et M. Johnson (*Metaphors we live by*, University of Chicago Press 1980, traduction française 1985, et articles relevant de la *Theory of conceptual metaphor* élaborée par la suite par G. Lakoff). Pour ces auteurs, « l'essence d'une métaphore est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) dans les termes de quelque chose d'autre ». Concernant « d'abord la pensée et l'action, et seulement de manière dérivée le langage », ce « processus cognitif fondamental » permet de conceptualiser des choses abstraites à partir de données empiriques. Utiliser pour une chose un terme s'appliquant à « quelque chose d'autre » permet de lui attribuer ses implications potentielles, et de le faire de façon variable et partielle. Ainsi « la plus grande partie de nos systèmes conceptuels, qui nous servent à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique ». Ces systèmes, formés à partir des concepts qui émergent de notre expérience, organisent notre perception du monde et guident nos actions.

Cette base théorique nous a permis de proposer au séminaire l'argument suivant (que l'on a développé sur quelques exemples) : ce qui rend possible la croyance en tant qu'attitude est le fait que la structure de la pensée religieuse, comme celle de la plupart de nos systèmes conceptuels, est de nature métaphorique. Il convient de distinguer, dans la pensée religieuse, plusieurs niveaux de structuration métaphorique, pour concevoir l'existence d'un registre de réalité autre que celui de la réalité ordinaire, puis pour définir des perspectives d'interaction (par exemple, un esprit n'existe que pour autant qu'on lui attribue

une existence, et n'est efficace en tant que destinataire de rituel que pour autant qu'on lui prête une subjectivité). La structuration métaphorique de la pensée religieuse peut donc engendrer simultanément et de façon indissociable la croyance et le doute chez le croyant, et chez l'incroyant, l'incroyance pour soi et la croyance en la croyance d'autrui. Elle explique qu'un même énoncé puisse susciter la croyance des uns et l'incroyance des autres et, notamment, que l'on puisse « croire en la croyance d'autrui » sans croire soi-même. Elle permet de comprendre que le pari auquel mène la croyance n'est pas un pari sur une vérité extérieure mais sur une force d'engagement. (« Quelques réflexions sur la structuration métaphorique des énoncés de croyance », à paraître).

Exposés

Hervé Péjaudier (doctorant EHESS) a étudié la figure de Merlin à partir du texte de Robert de Boron (début XIII^e siècle). De prime abord, on est intrigué par l'étrange partage du don attribué à l'enchanteur : la connaissance du passé lui vient du diable, celle de l'avenir, de Dieu. Après examen, on constate qu'il s'inscrit dans un partage plus vaste des temps, de type eschatologique. Merlin surgit d'un passé magique et se dissout dans un présent enfin tourné vers la fin des temps que symbolisera la quête du Graal. Robert de Boron invente littéralement la figure de Merlin à partir de sources disparates en construisant un personnage riche de traits que l'on retrouve dans le folklore mondial (naissance inconnue, clairvoyance, soupçon de trucage, homme des bois, rire stupéfiant, transformation en cerf, etc.). Mais, dans le même temps, il endosse la figure du prophète qui disparaîtra dès le milieu de l'œuvre, lorsqu'Arthur sera désigné roi. Un nouveau système est en place, et le mage unique verra ses fonctions redistribuées entre l'archevêque, le roi et le clerc.

Katia Buffétrille (EPHE) a analysé les transformations d'un lieu de pèlerinage au Népal, les grottes de Halesi-Maratika, comme en connaissent aujourd'hui de nombreux lieux saints dans l'aire de culture tibétaine, sous l'influence de causes tant intérieures qu'extérieures. Ces grottes, vénérées par les hindous, certains peuples népalais (Sherpa, Rai) et les Tibétains sont, depuis une quinzaine d'années l'objet d'un conflit de pouvoir entre hindous et bouddhistes. Le processus de « bouddhisiation » mené par un religieux sherpa (*sngags pa*), Maratika lama, lui a permis une mainmise à la fois symbolique et physique sur le site sacré : construction d'un monastère, achat des terres. De grands changements ont suivi sa mort en 1997 : la recherche et la découverte de sa réincarnation (la première de la lignée) sous l'autorité de « Khrul zhig rinpoche, grand maître tibétain réfugié au Népal ; l'accession du lieu saint, auparavant très peu connu dans le monde tibétain, à une notoriété nationale et même internationale grâce à l'utilisation de moyens traditionnels et modernes : rituels, sources écrites, site internet, fabrication d'un DVD, organisation de festivals entraînant la venue d'occidentaux (sans oublier l'implication involontaire de l'ethnologue dont les travaux sont utilisés à des fins de propagande religieuse). Enfin, sur le plan politique, l'implantation des maoïstes dans cette région

a eu des conséquences importantes sur la structure sociale et religieuse de l'ensemble du lieu saint.

L'exposé d'Anne Ducloux (post-doctorante EPHE) a porté sur le traitement du mort en Ouzbékistan. Si les funérailles *stricto sensu* durent quarante jours à Samarcande et si les femmes doivent porter le deuil pendant toute une année, le défunt doit être enterré dans les 24 heures après son décès. Partant, le principal traitement rituel du corps et de l'âme (*rûh*) doit intervenir dans les heures qui suivent le trépas. Les laveuses de mort (*murda shöh*), vêtues d'une *paranja* blanche et le visage caché par le voile facial en crin de cheval (*chashm band*) purifient (*pok kardan*) le corps avant de l'envelopper dans un linceul blanc et recueillent l'eau purificatrice ; elle sera répandue sur la terre de la tombe après l'inhumation. L'âme, elle, est « traitée » par toute la communauté, les femmes dans la maison du mort, les hommes depuis la maison du voisin et sur le chemin du cimetière où les femmes ne sont pas admises : leurs lamentations et leurs cris, très codifiés, doivent, tant au cours du *sadr* et du *jar* des femmes (sorte de *dhikr* échevelé) que lors du transport du corps vers la tombe, émouvoir Allah et les deux anges qui questionnent le *rûh* avant le verdict final, enfer ou paradis.

Jean-Pierre Collos (doctorant EPHE), qui analyse les mutations religieuses dans la région de l'ancienne Côte des Esclaves, a centré son exposé sur l'« alliance religieuse » entre un chef spirituel du culte de *Mami Wata* et une déité communément appelée *Sirène* ou *Déesse* dans l'aire culturelle *Adja Tado* (sud Bénin et sud Togo). L'« alliance » se manifeste une première fois au cours de l'installation de *la chambre de la déesse*, à la fin d'un parcours d'initiation qui apparaît comme de premier degré et qui donne le statut d'*adepte*. Puis elle est réitérée chaque année au cours d'un second cycle rituel qui fait accéder au statut de *maître du fétiche*. Cette deuxième forme d'alliance s'effectue chaque année en décembre sous la forme d'un voyage chamanique effectué par le chef spirituel qui est censé rejoindre la *Sirène* dans son domaine : la mer, pendant soixante-douze heures. Elle est génératrice de chance, de bonheur et de prospérité. À la fin du parcours initiatique du premier degré, les adeptes acquièrent un don de guérison et à la fin du second, un pouvoir de voyance. Tout en se rattachant aux caractéristiques communes des différents cultes de *Mami Wata*, ce culte semble une idiosyncrasie.

Ksenia Pimenova (docteur de l'Université de Moscou et doctorante EHESS) a exposé les points essentiels du contenu de sa thèse intitulée « Renouveau et transformations des croyances et pratiques traditionnelles des Touvas dans la période post-soviétique ». À partir du début des années 1990, avec l'intérêt croissant de la population pour le chamanisme et le bouddhisme qui sont reconnus par les lois locales en vigueur comme *confessions traditionnelles* des Touvas, des organisations religieuses de chamanes et de bouddhistes se créent et des rituels se reconstruisent. Après la période soviétique et les ruptures qu'elle a engendrées dans la transmission de la pratique chamanique, ce sont les traditions orales locales, les livres ethnographiques, les emprunts au bouddhisme et aux autres religions et systèmes de guérison qui deviennent les sources où les chamanes

contemporains puisent leurs savoir-faire. Ce phénomène de *bricolage religieux* a été analysé en se focalisant en particulier sur les rituels chamaniques de purification (*aryglaashkyn*) et d'appel du bonheur (*bujan-kezik*). Ils constituent des exemples pertinents d'innovation dans la pratique rituelle des chamanes, et témoignent aussi d'une dynamique d'échanges entre le chamanisme et le bouddhisme dans la république post-soviétique de Touva.

Vincent Micoud (diplôme EPHE) a rendu compte de travaux effectués en Mongolie Intérieure (Hulunbuir en 1997) et en Mongolie (Bulgan aimag en 2000, Uvs aimag en 2005). Entre les années 1970 et 1990, la photographie, jusqu'alors objet de méfiance, s'est imposée comme une partie indispensable du cadre de vie de tous les foyers mongols au travers des vitrines où elle est exposée. Elle est aussi un élément essentiel des pratiques sociales et de certains rites (portraits funéraires, photos de groupe au cours des rites de passage du cycle de vie...). V. Micoud a exposé ses méthodes d'étude des usages de la photographie, ainsi que de sa fabrication : la commande, la prise, la circulation et même le vol de photographies sont des pratiques sociales indissociables du sens accordé à l'objet lui-même. Photographe, il s'est intégré à ces pratiques en tant que producteur d'images de commande (prise de vues et retouches), de sorte que la photographie est à la fois l'objet et le support de son étude. Celle-ci lui a permis d'aborder la question de la figuration de la personne et de ses composantes, en particulier dans la gestion des morts et dans celle de l'apparement. Dans une perspective comparative, ce travail donne accès à la manière dont a été exploitée en Mongolie « la marge d'indétermination » des machines photographiques (Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958).

Autres exposés

Patrick Deshayes (professeur Université Lyon 2) a analysé en détail, chez les Kashinawa, chasseurs horticulteurs des confins du Pérou et du Brésil, la consommation de stupéfiants en tant qu'élément indispensable de la vie de chasse. Source de frayeurs, elle a pour objectif d'entraîner à y bien réagir, sans en subir les effets, lors de la chasse en forêt. Inversement, la pratique des peintures corporelles vise à troubler la perception des animaux.

Alexandra Lavrillier (docteur EPHE) et Aurore Dumont (master EPHE) ont brossé un tableau ethnographique comparatif des Evenks de Russie et de Chine.

Laetitia Merli (docteur EHESS) a examiné les particularités du costume de chamane tsaatan récemment acquis par le Museum d'histoire naturelle de Toulouse qu'elle a été invitée à identifier et commenter.

Emmanuel de Vienne (doctorant EHESS) a analysé la pertinence théorique de la notion cognitiviste de contre-intuitivité à propos des croyances animistes, puis montré, à partir de son expérience ethnographique chez les Trumai du Haut Xingou (Brésil), qu'elle était peu utilisable pour rendre compte des données recueillies sur le terrain.

Charles Stepanoff (doctorant EPHE) a commenté deux textes parus dans *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically* (Routledge, 2006) : l'introduction de A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell, et l'article de M. Pedersen. Celui-ci tente d'appliquer à l'étude d'un costume de chamane darhad des approches difficiles à concilier : le cognitivisme qui suppose des catégories ontologiques universelles et le perspectivisme qui implique le relativisme.

Grégory Delaplace (docteur EPHE) a présenté quelques-unes des histoires de fantômes qu'il a collectées dans la province d'Uvs en Mongolie et analysées dans sa thèse, mettant en évidence le rôle du mensonge dans la dynamique du croire.

Yohann Alarçon (master EHESS) a étudié les Naiman Sagaan Ger (« Huit yourtes blanches »), en tant que lieu du culte à Gengis Khan et lieu de pouvoir pour les Mongols de la chute des Yuan à leur soumission aux Qing.

Robin Boclet (diplôme EPHE), en prélude à une étude ethnographique des rites relatifs aux sources sur le terrain en Mongolie, a présenté un panorama des pratiques rituelles et représentations symboliques liées aux sources et aux fontaines en Europe occidentale.

Tilman Musch (docteur INALCO) a exposé la substance de sa thèse sur l'idéologie du nomadisme et la construction de l'espace d'après des sources orales provenant de divers groupes bouriates. Il a montré l'importance des positions et des mouvements, mis en rapport nomadisme, organisation sociale et socialisation des transgressions, et attiré l'attention sur le recours à la notion bouddhique de Shambala pour évoquer le paradis sans le situer.