Charles Stépanoff, Chamanisme, rituel et cognition. Chez les Touvas de Sibérie du Sud

Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 416 p.

Benoît Vermander

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26572>

DOI : 10.4000/assr.26572

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2014

Pagination : 294

ISBN : 978-2-7132-2467-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benoît Vermander, « Charles Stépanoff, Chamanisme, rituel et cognition. Chez les Touvas de Sibérie du Sud », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 168 | 2014, mis en ligne le 21 mai 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26572> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26572>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Charles Stépanoff, Chamanisme, rituel et cognition. Chez les Touvas de Sibérie du Sud

Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 416 p.

Benoît Vermander

RÉFÉRENCE

Charles Stépanoff, Chamanisme, rituel et cognition. Chez les Touvas de Sibérie du Sud, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 416 p.

- 1 Cet ouvrage entend rendre compte des représentations du « savoir-pouvoir » propre aux chamanes touvas en Sibérie du Sud. Reprenant et amplifiant pour partie des travaux antérieurs, l'auteur insère la question mentionnée à l'instant dans une fresque de la résurgence chamanique dans la période postsoviétique. Le premier chapitre s'intéresse à la reconstruction institutionnelle du chamanisme après 1990. Le second chapitre consiste en une longue et passionnante description des procédures suivies pour diagnostiquer et soigner les victimes d'un sort supposément jeté sur elles. Tout en notant les changements induits par l'apparition de cas de sorcellerie en milieu urbain, l'auteur insiste sur la continuité avec des pratiques chamaniques anciennes. Le troisième chapitre est centré sur les procédures par lesquelles une personne

est identifiée comme « chamane » tant par son entourage que par elle-même : trait distinctif transmis par l'hérédité, la qualité de chamane n'est pas pour autant immédiatement avérée, d'où le souci des profanes de distinguer soigneusement « vrais » et « faux » chamanes. « On ne devient pas chamane, on naît ainsi » insiste l'auteur à de nombreuses reprises. Analyse poursuivie dans le chapitre IV, fondé sur des récits de vie de chamanes : l'apparition de facultés perceptives spéciales, les compréhensions divergentes de la « crise chamanique » par les profanes et les chamanes eux-mêmes, ou encore la représentation de leur corps, notamment de leur squelette, articulée par les chamanes permettent à l'auteur de confirmer « l'interprétation essentialiste » (voir plus bas) qu'il privilégie par opposition à une « interprétation constructiviste » de l'identité du chamane.

- 2 Le passage d'un talent inné à un statut social fait l'objet du chapitre suivant : il s'appuie sur l'observation du rapport du chamane aux objets qui permettent sa pratique. Le sixième chapitre porte sur la question des pouvoirs chamaniques, notamment celui qui leur est prêté de « manger à distance d'autres humains » (p. 235). Les représentations de la dévoration ouvrent sur celles de la fluidité des corps et des identités : « Le chamane des Touvas ne remplace pas son "je" par celui d'un autre : il cumule les "je", alliant des identités étrangères à la sienne pour former avec elles des identités composites, un "nous". » (p. 255) Les analyses qui précèdent permettent à l'auteur de poser dans le chapitre VII ce qu'il appelle « un principe de singularité » : « Chez les chamanes et autres spécimens exceptionnels, des caractères et des comportements rares sont traités comme l'effet d'une cause cachée, une essence individuelle inaltérable. » (p. 294) Les chapitres VIII et IX sont centrés sur l'action rituelle, à partir d'un petit nombre de cas (ce en contraste avec l'abondance des témoignages résultant de conversations ou d'observations de consultations). Les conclusions sont similaires à celles des chapitres précédents en cela que ce sont d'abord les propriétés

extraordinaires attribuées au corps chamanique qui expliquent les « effets de sens » par lesquels la cure est censée opérer. La question des modalités de l'interprétation de l'action chamanique fait l'objet du court chapitre suivant, contrastant là encore le style d'interprétation « des gens simples » avec celui du chamane défini comme « plissé » : ainsi, « l'âme n'apparaît point comme une entité d'une autre nature que le corps, mais plutôt comme un doublé né d'un pli de la personne sur elle-même » (p. 357).

- 3 Tout au long de l'ouvrage, les sources écrites et anciennes sont attentivement étudiées. Comme il a déjà été noté, les conversations et observations de conversations sont nombreuses, les rituels effectifs sont en nombre plus réduit. Le mode d'observation et d'interprétation des données de terrain est toujours fin et m'a conduit moi-même à réinterroger parfois ma façon d'aborder les terrains, bien différents, qui ont été les miens. Malgré tout, la lecture de l'ouvrage suscite dès l'abord une gêne, qui va ensuite en s'accroissant : il est dit dès le départ que « pour les Touvas l'état chamanique n'est pas un statut social que l'on acquiert et que l'on quitte, c'est une qualité personnelle innée et cachée qui doit être découverte, confirmée et développée » (p. 12). Cette façon de considérer l'identité chamanique est vue comme symptomatique d'un système cognitif qu'il s'agit alors de mettre à jour : « La stabilité des conceptions concernant les chamanes s'explique en grande partie par le fait qu'elles activent de façon particulière un mode de compréhension appelé, en psychologie, l'essentialisme. » (p. 17) « L'essentialisme » est immédiatement défini comme « une fonction cognitive humaine générale » (p. 18). L'usage de la notion est marqué, en introduction, par une certaine prudence puisqu'il est bien dit que « les effets pervers de l'essentialisme dans certains domaines ne dispensent pas de mener une étude de ce phénomène mental étendu, dans un cadre épistémologique lui-même non essentialiste » (p. 19). Mais ces précautions disparaissent souvent au fil de l'ouvrage, lequel semble bien plaider pour une différence « essentielle » entre chamanes et « gens simples », même si cette différence semble, à la fin de l'ouvrage, être reportée sur deux modes cognitifs profondément distincts. Ainsi du paragraphe conclusif : « Ces individus exceptionnels que sont les chamanes, réputés se distinguer des profanes par leurs corps et leurs capacités perceptives, s'en écartent aussi dans la compréhension même de leurs propres différences par rapport aux profanes. [...] Les écarts répétés entre ces deux logiques donnent à percevoir et en même temps contribuent à approfondir et à perpétuer la frontière invisible et infranchissable qui sépare les chamanes de ceux qui se nomment eux-mêmes des “gens simples”. » (p. 375)
- 4 D'où provient le malaise ? Tout d'abord des glissements de perspectives qui marquent ainsi tout l'ouvrage et rendent ses conclusions à la fois très claires et comme « insaisissables ». Ensuite, dans son souci à la fois de créer un nouveau paradigme des études chamaniques tout en s'appuyant sur les autorités en la matière, l'auteur sollicite parfois ses sources. À titre d'exemple, j'étais troublé au départ par des citations des travaux de Roberte Hamayon dans lesquelles j'avais du mal à reconnaître ce que je croyais avoir compris de sa pensée. La page 19 de l'ouvrage cite ainsi la page 646 de *La Chasse à l'âme* consacrée à la notion d'« essence » (*udha/udxa*) dans les conceptions concernant les chamanes bouriates : elle permet « de rendre la compréhension du droit héréditaire chamanique : si celui-ci a bien une portée sociologique il est perçu surtout dans sa dimension qualitative ». (Les pages 646-647 de *La Chasse à l'âme* reparaissent à plusieurs reprises dans les références de l'auteur de façon plus résumées encore que dans la citation qui précède.) Disparaissent les explications qui entourent l'usage de cette traduction : le droit héréditaire dont il est ici question ne concerne pas seulement

le chamane mais aussi le fabricant de flèches ou de selles ou de ramasseur d'écorces d'épicéa ; l'*udxa* (terme, dit Roberte Hamayon, qui peut être traduit aussi par lignée ou ancêtres) est présente en puissance chez tous les descendants d'une lignée de chamanes ; enfin, « la possibilité est reconnue d'acquérir et fonder une nouvelle essence et donc de devenir chamane sans avoir d'ancêtre chamane » (*La Chasse à l'âme*, p. 646). En bref, la lecture complète d'un passage souvent sollicité par lui permet d'aboutir à des conclusions directement en opposition avec celles défendues par Charles Stépanoff.

- 5 D'autres indices alimentent le malaise : l'importance du contexte politique et international de la période postsoviétique semble être quelque peu sous-évaluée : tout en développant des aperçus intéressants sur les stratégies ayant abouti à l'élaboration d'un « néo-chamanisme » dont certains de ses informateurs ont été les acteurs, l'auteur semble désireux de réduire autant que se peut l'importance du phénomène, pour souligner plutôt la continuité des pratiques et notions contemporaines avec celles de la période présoviétique. En outre, dans la description des représentations et pratiques qui font l'objet de ce travail, on observe en somme que sont toujours valorisées les caractéristiques physiques et mentales du chamane aux dépens des représentations de la surnature et des contacts avec les esprits dans lesquelles son activité intervient. Par ailleurs, la possibilité d'un « chamanisme sans chamanes », pourtant prégnante dans les études de champ, n'est pas explorée. À cet égard, si l'approche de l'ouvrage se veut cognitiviste, elle semble parfois réduire les procédures cognitives aux représentations des corps, des formes et de la matière plutôt que de les insérer dans un système de représentations sociales et cosmologiques intégrées. Malgré les explications dispensées, je peine aussi à comprendre la notion d'une essence qui serait par définition « individuelle ». J'en retire plutôt l'impression que l'auteur, cherchant au départ à définir une « essence » qui serait commune aux chamanes dans les représentations qui seraient données d'eux aurait finalement échoué dans sa quête, et bâti en retour l'idée d'une « essence individuelle ». Par certains côtés, les sévères critiques adressées par l'auteur à Mircea Eliade n'empêchent pas de craindre que son ouvrage ne fonde une tentative de même nature : « l'essentialisation » du chamane permet d'en bâtir un archétype, placé à la base d'un nouveau paradigme qui gouvernerait le champ d'études.
- 6 Intéressante, riche, souvent remarquablement subtile dans ses aperçus linguistiques et conceptuels, la tentative me semble donc échouer à convaincre. Mais il s'agit d'un ouvrage qui s'insère à sa juste place dans la longue et prestigieuse série des ouvrages inspirés par l'étude du chamanisme sibérien, et l'auteur reviendra sans doute sur les thèses qu'il défend ici pour les préciser, les affiner, et, éventuellement, les corriger.