Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

61-2 | 2013

Chamanismes en mouvement

Introduction

Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3265>

DOI : 10.4000/civilisations.3265

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 28 juin 2013

Pagination : 7-18

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel, « Introduction », *Civilisations* [En ligne], 61-2 | 2013, mis en ligne le 14 juin 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3265> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.3265>

Introduction

Anne-Marie LOSONCZY et Silvia MESTURINI CAPPO

Les études récentes sur la transnationalisation du religieux montrent que son re-façonnement (Capone 2004), lié aux processus et routes migratoires, crée des « géographies religieuses » qui dépassent les frontières nationales (McCarthy Brown 2001 ; Cortés et Faret 2009). Si l'influence du religieux dans les parcours migratoires est aujourd'hui bien documentée, les phénomènes de mobilité temporaire à motivation thérapeutique et/ou religieuse ont suscité moins d'analyses jusqu'à présent.

Le champ désormais « globalisé » de pratiques et discours qualifiés de « chamaniques » en offre une entrée privilégiée. Qu'il s'agisse de formes de chamanisme d'inspiration vernaculaire qui se réinventent et se pratiquent au cœur de centres urbains grands et moyens, tant sur le continent américain qu'en Sibérie et en Asie du Sud-est, ou d'un chamanisme évoqué comme référence psychothérapeutique, esthétique et idéologique de certains milieux urbains des pays du Nord et du Sud, de nombreux praticiens et usagers effectuent des voyages à longue distance pour accéder à des rituels, stages et soins ou pour en dispenser. Ces pratiques réputées « chamaniques » se rattachent à des lieux devenus désormais emblématiques : la Sibérie et certaines régions amazoniennes ou andines de l'Amérique latine. C'est sur ce continent que le chamanisme est devenu aussi l'un des points forts des discours de revendications identitaires et juridiques des peuples autochtones. En Asie, il connaît aujourd'hui un important renouveau où la part de tradition préservée malgré la répression des états communistes et des réinventions se conjoignent pour donner naissance à des formes religieuses et thérapeutiques nouvelles.

Comment comprendre le chamanisme d'aujourd'hui ? Certaines approches l'envisagent plutôt comme un ensemble de pratiques vernaculaires désormais médiatisées à échelle internationale, d'autres l'interprètent comme le produit d'un processus historique d'étiquetage de pratiques exotiques désormais commercialisées dans un espace transcontinental. Mais aucune de ces deux perspectives analytiques ne peut éviter la question du rapport entre un chamanisme utilisé comme label commercial, idéologique ou politique et un chamanisme construit par l'anthropologie comme catégorie analytique comparative, capable de rendre compte d'une orientation cosmogonique qui sous-tend une prise en charge rituelle de l'infortune, de l'aléatoire et du sens du monde.

Une histoire du « chamanisme »

Une première construction théorique du chamanisme apparaît à la fin du 19^{ème} et au début du 20^{ème} siècles chez les anthropologues, notamment chez l'américain Boas et le russe Shirokogoroff. Ils le définissent comme un système de croyances et de pratiques observé exclusivement dans les sociétés sans État, ni théologie, ni panthéon fixé, ni corps de doctrine transmis par des experts ; nulle hiérarchie n'ordonne donc les chamanes, mais les succès et les échecs de leurs interventions dessinent une échelle mouvante de prestige. Leur pouvoir de médiation avec des entités spirituelles fait d'eux des personnages à la fois respectés et craints de leurs concitoyens.

Le contact avec des entités pensées comme de nature foncièrement ambivalente, à la fois agressives et réparatrices, rend le chamane potentiellement dangereux pour son propre groupe. Sa proximité avec des forces néfastes l'expose aux accusations de sorcellerie et aux représailles. En outre, la pluralité des chamanes dans un même groupe est un facteur de concurrence, de compétition et parfois de conflit.

Fruit d'un apprentissage couronné par l'initiation, la capacité chamanique d'un contact rituel direct avec une multiplicité d'esprits – liés au monde animal, végétal et aux temps mythiques de l'origine du cosmos – est fondamentale pour la subsistance et la reproduction du groupe. Ainsi, ce spécialiste rituel constitue le véhicule d'une relation de dialogue, de négociation et de troc permanent que le monde humain doit entretenir avec celui des esprits. Le caractère individuel de la relation chamanique avec ces derniers concourt à rendre compte de la malléabilité du chamanisme : un cadre rituel stable canalise souvent des improvisations chamaniques individuelles permettant une constante adaptation du rituel aux aléas de la subsistance et de la vie sociale (Lozonczy 1990). Le chamanisme apparaît ainsi comme un système ouvert, susceptible d'intégrer des entités invisibles et des éléments rituels nouveaux tout en gardant une certaine fixité du cadre rituel et des représentations cosmologiques qui lui sont sous-jacentes.

C'est à partir de l'émergence de l'anthropologie sociale, dans le dernier quart du 19^{ème} siècle, que le chamanisme se libère d'une représentation qui restait globalement négative, où les thèmes de l'imposture souvent grossière, de l'exploitation de la crédulité et de la naïveté des sauvages le disputent à la diabolisation des praticiens. Ce point de vue européen, issu de la position des religions monothéistes sur ces pratiques taxées d'idolâtrie, de superstition et de satanisme, fait place alors à un schéma évolutionniste universel qui range le chamanisme, avec diverses autres pratiques magiques, au premier échelon de la longue histoire de la religion. Pour Tylor, considéré par les anthropologues comme le « père de l'anthropologie », l'animisme primordial – qui englobe le chamanisme – constitue l'assise de toutes les formes de religion qui se développeront par la suite, puisque la croyance à l'âme et aux esprits lui paraît le fondement universel de toute religiosité.

Le chamanisme cesse d'être confiné aux études anthropologiques dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Au moment où les derniers combattants et les derniers chamanes des Indiens des Plaines (États-Unis) se tournent avec nostalgie vers l'époque précédant l'écrasement et la sujétion de leurs sociétés, écrivains et artistes commencent à recueillir les paroles de grands chamanes devenus oisifs, comme le célèbre Black Elk, un Sioux Oglala.

Ces ouvrages inaugurent un genre littéraire nouveau, précurseur de l'abondante littérature chamanique contemporaine, dans laquelle les paroles des chamanes, le plus

souvent énoncées dans un dialogue avec un anthropologue puis transcrites, transmettent un message où la célébration de leurs visions et de leurs cultures sert de point de départ à la dénonciation globale des destructions opérées par la civilisation occidentale.

Renaissances chamaniques

Dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, les populations amérindiennes des États-Unis connaissent une renaissance de leur vie rituelle, liée à une volonté politique d'affirmation ethnique et de revendication territoriale. À la lecture d'autobiographies indiennes à succès, le grand public nord-américain découvre les cosmogonies et les pratiques rituelles reconstruites des Indiens, et prend part à la reprise et à la diffusion de certaines pratiques abandonnées, comme la quête de vision, le jeûne et la hutte de sudation. Ces rituels et les thèmes religieux proclamés « panindiens » sont qualifiés de « chamaniques » et servent la cause de la renaissance ethnique indienne.

En Asie, le chamanisme sibérien, après avoir subi un siècle de répression soviétique, à la fois physique et idéologique, sort de la clandestinité où il s'était terré. Les peuples de Sibérie, après la chute du régime soviétique, affichent à nouveau leurs chamanes et les mobilisent comme fleurons de la réaffirmation ou de la réinvention de leur identité. De même, en Mongolie et surtout en Corée – l'une des sociétés les plus modernisées du continent –, le chamanisme devient la figure d'une identité reconstituée et valorisée jusqu'à représenter la religion nationale la plus authentique. Dans les pays de l'Asie du Sud-Est, les pratiques chamaniques de minorités ethniques qui tantôt ont résisté, tantôt se sont adaptées à la fois à l'expansion du bouddhisme et au régime communiste, sont en pleine reviviscence. En Amérique du Sud, dans le sillage des revendications politiques des groupes indiens pour la reconnaissance juridique de leurs droits, le chamanisme est souvent mis en avant comme constitutif d'un patrimoine culturel revendiqué par des groupes indiens et en voie de reconnaissance par les états.

Tantôt mobilisé comme argument politique, tantôt en position de concurrent d'autres religions et d'autres systèmes thérapeutiques, le chamanisme a cessé d'être aujourd'hui une exclusivité des sociétés nomades ou des peuples vivant dans des écosystèmes à l'écart de l'expansion de la modernité et du contrôle étatique. Bien au contraire, de nombreux praticiens, qui ne descendent pas des soi-disant « peuples chamaniques », revendiquent aujourd'hui le titre de « chamane » et mettent en avant leur capacité de remédier aux crises individuelles.

Diversité et ouverture du chamanisme

La diversité du chamanisme tient d'abord à la multiplicité des sociétés et des régions du monde dans lesquelles il est présent. Les pratiques chamaniques sont manifestes autant dans des sociétés de chasseurs-cueilleurs, d'éleveurs nomades et d'agriculteurs ayant peu de contact avec les sociétés nationales qu'au sein de groupes plus acculturés, métis et périurbains. Même lorsque les sociétés « à chamanes » occupent une position subalterne ou opprimée à l'intérieur des états modernes, le pouvoir d'attraction de leurs chamanes, notamment en matière divinatoire et thérapeutique, dépasse souvent les limites ethniques et rayonne auprès des populations voisines. Tant les colons russes en Sibérie que les créoles de l'Amérique latine font appel depuis longtemps aux guérisseurs « ethniques » de leurs voisins. La capacité de résilience, d'adaptation et d'invention du chamanisme, qui emprunte aussi bien à ses voisins ethniques qu'aux

sociétés dominantes, a conduit dès avant le 20^{ème} siècle à l'émergence de formes rituelles métissées.

Dans l'Amazonie péruvienne et colombienne, les nouveaux lieux et formes de résidence qui regroupent Indiens et Métis, imposés par le régime colonial et missionnaire, ont été le berceau d'un type de chamanisme centré sur la guérison individuelle, adapté aux nouveaux contextes et au brassage des populations. Dans ces situations, le chamanisme a d'abord côtoyé la religion catholique officielle et les pratiques issues du catholicisme populaire, puis la biomédecine et les nouvelles religions évangéliques, au sein d'une économie de plus en plus mondialisée. Ailleurs, sous la pression du christianisme, du bouddhisme ou de l'islam, les chamanes et leurs groupes ont dû négocier leur existence ou leur survie avec ces religions prosélytes, dans des régions et des cadres politico-étatiques très différents. Ainsi, depuis plusieurs siècles, ces formes de chamanisme ont intégré des pratiques et des rituels empruntés, se métissant progressivement. Au fil du temps émerge ainsi sur plusieurs continents un *chamanisme d'interface* (Lozonczy et Mesturini Cappo 2011) caractérisé par une grande plasticité rituelle et par le maintien d'un contact individuel avec une multiplicité d'entités d'origines culturelles diverses.

New Age et nouveaux chamanismes

La définition du mouvement New Age est malaisée, car le caractère hétéroclite des références, empruntées à des cultures éloignées, et la variabilité des pratiques qui circulent sous cette dénomination défient toute typologie. Il apparaît d'abord aux États-Unis dans l'effervescence contestatrice des années 1960, comme avant-garde de la contre-culture californienne. Ce grand bricolage spirituel et culturel possède néanmoins un axe central : son message millénariste annonce le début d'une nouvelle ère dont le mouvement lui-même serait le précurseur. Si les contours de cette nouvelle ère et les directives qui doivent favoriser son avènement restent flous, la notion de « renaissance » y est définie comme le dépassement de l'hégémonie des grandes religions qui ont accompagné à la fois les entreprises coloniales et la tyrannie de l'économie de marché. Le chamanisme devient alors, avec les religions et les sagesse orientales ou inspirées de l'Orient, une partie constitutive de la contestation spirituelle et idéologique interne à l'Occident.

Ainsi, une image embellie du chamanisme dit « traditionnel » voit le jour, grâce au va-et-vient entre les travaux de certains anthropologues et les expériences d'explorateurs psycho-spirituels qui diffusent des techniques à la fois anciennes, comme l'extase, et avant-gardistes, comme l'expérimentation systématique des hallucinogènes.

C'est au cours des années 1960 que se cristallisent le langage, les représentations, les lieux emblématiques et les réseaux qui vont stabiliser l'association entre expérience visionnaire, rituels chamaniques, plantes psychoactives, esthétique, psychothérapie et spiritualité. Cette configuration et ces réseaux sont caractérisés par le passage incessant de frontières auparavant étanches, visant à réorganiser le champ de la culture savante : frontières entre disciplines scientifiques, entre expérimentation scientifique et expérimentation personnelle et existentielle, entre objectivité et subjectivité, entre science et art, entre anthropologie et littérature, entre science et croyance, et entre sociétés « traditionnelles » et « modernes ». La plus grande porosité de ces frontières permet de déplacer l'autorité intellectuelle et philosophique en faveur de spécialistes

rituels exotiques, emblématisés à la fois comme « sages », comme « savants » et comme incarnation des « peuples traditionnels ».

La mise en écriture et la diffusion de l'expérience vécue du chamanisme « exotique » soutiennent de nouveaux genres littéraires qui deviennent des succès éditoriaux. Des récits initiatiques, émaillés d'expériences rituelles psychédéliques, aux manuels de technique et d'auto-apprentissage (*do it yourself*) chamaniques, des traités de philosophie chamanique aux ouvrages à allure scientifique interprétant le chamanisme à la lumière des acquis de la biologie moléculaire ou de la physique quantique, des écrits d'anthropologues devenus praticiens rituels aux traités refaisant l'histoire des religions et aux autobiographies de chamanes d'origines multiples, cette littérature récente efface les frontières auparavant étanches entre document et fiction, analyse et expérience personnelle, ethnographie et confession.

Le réseau internet joue dans cette dynamique un rôle central : support de multiples ONG vouées à la cause écologique ou indigéniste, lieu de promotion pour de nombreux praticiens du chamanisme, support d'accusation de charlatanisme et de conflits d'intérêt entre de nouveaux chamans, lieu de rencontre et de partage d'expériences et d'informations « chamaniques » diverses, le *World Wide Web* est désormais devenu le site supra-local par excellence de la recomposition contemporaine du chamanisme.

Chamanismes en débat

Ainsi le chamanisme se trouve aujourd'hui au cœur de multiples débats qui échappent désormais au domaine des sciences humaines et religieuses. Mais à l'intérieur de celles-ci, le terme s'utilise aussi d'une façon de plus en plus large pour englober progressivement des pratiques rituelles auparavant désignées par les notions classiques d'animisme, de totémisme, de fétichisme voire de possession et de médiumnité. Il n'est jusqu'aux praticiens autrefois étiquetés de « rebouteux » ou de « guérisseurs » qui ne soient parfois aujourd'hui honorés du titre de « chamanes européens ».

Parmi les anthropologues, deux camps se font face : les « traditionalistes » qui associent le chamanisme à la religion et aux cultures ethniques ; les défenseurs des nouvelles pratiques urbaines émergeant sous le label « chamanique ». Les anthropologues militants et parfois prosélytes de ces nouvelles pratiques sont qualifiés par les traditionalistes de « néo-chamanes », voire de « charlatans » au nom d'un « chamanisme authentique ». Cette bipolarisation des approches dépasse aujourd'hui les limites du domaine académique. Des intellectuels issus de minorités, soucieux de défendre une certaine intégrité du chamanisme ethnique ou traditionnel, dénoncent le caractère fictionnel et inventé de certains récits, ainsi que l'inauthenticité des praticiens occidentaux ou occidentalisés qui revendiquent le caractère chamanique de leur discours et pratiques rituelles. Pour eux, les phénomènes contemporains de récupération, réinterprétation et réadaptation du chamanisme, tout comme l'expansion géographique de celui-ci, constituent une menace de dilution pour le chamanisme de type traditionnel.

Parallèlement à ce débat, l'expansion récente de nouvelles formes de chamanisme incite certains anthropologues à réexaminer localement et comparativement le savoir anthropologique acquis et à aborder dans les sociétés locales à chamanes des aspects peu analysés jusqu'alors, notamment l'importance et l'influence du chamanisme métis et urbain. Ces recherches documentent que l'accusation d'inauthenticité à l'égard de

formes récentes, réputées « néo-chamaniques », ignore le plus souvent les continuités historiques, sociales et culturelles qui existent dans de nombreux contextes entre pratiques chamaniques ethniques et phénomènes actuels de mobilité et de circulation internationales de pratiques et de praticiens revendiquant l'étiquette chamanique. Ainsi, postuler une rupture entre les chamanismes traditionnels et les réinventions contemporaines ferait fi de multiples emprunts rituels qui circulent depuis longtemps entre les chamanismes de groupes ethniques voisins. Cette posture méconnaîtrait tant les adaptations déjà anciennes des cosmologies et des systèmes rituels indigènes, sous la pression des grandes religions universalistes environnantes, que les interactions actuelles entre chamanismes indigènes et chamanismes occidentalisés.

De nombreux cas de figure illustrent cette dynamique entre continuité et innovation. Ils apparaissent dans des régions considérées par les études anthropologiques classiques comme des foyers du chamanisme traditionnel, habitées par des groupes amérindiens ou par des autochtones sibériens, mongols et indochinois. On y constate aujourd'hui un renouveau des pratiques après les bouleversements des systèmes politiques et idéologiques auparavant hostiles à leur existence et luttant contre leur perpétuation, comme les évangélisations en Amérique latine et les régimes communistes en Asie.

Distinguer les chamanismes d'interface à portée régionale des chamanismes « occidentalisés » influencés par le New Age peut faire appel à différents critères. Si, dans le cas des groupes ethniques amérindiens ou asiatiques, on constate parfois des discontinuités dans la transmission ritualisée de ce savoir, dans le contexte européen ou nord-américain le chamanisme occidentalisé se construit sur des emprunts de savoirs exotiques ou une recreation de pratiques oubliées, réputées originaires d'un lointain prestigieux et qualifiées de « chamaniques », tout en accueillant aussi certaines innovations rituelles. Dès lors, la présence ou l'absence d'une transmission culturelle intergénérationnelle du savoir rituel mais aussi sa diffusion au sein du groupe concerné constituent le plus souvent la ligne de partage entre ces deux formes. Si la Sibérie, la Mongolie, le Mexique et l'Amazonie sont à la fois des références emblématiques de pratiques rituelles « authentiques » et des lieux recherchés de voyages initiatiques, le recours à des référents celtes, runiques ou druidiques est également central dans les discours et rites des nombreux chamanes européens.

Ainsi la mondialisation récente du chamanisme apparaît comme l'avatar contemporain de dynamiques bien plus anciennes, observables depuis les premiers contacts entre des centres colonisateurs et des territoires à coloniser. Un continuum se dessine entre les chamanismes vernaculaires, irriguant encore un espace social local malgré la concurrence de religions prosélytes, des chamanismes d'interface de portée régionale et les multiples ramifications d'un chamanisme globalisé à usage transculturel. Les chamanismes sous toutes leurs formes apparaissent comme des espaces interstitiels de médiation, centrés sur l'innovation et l'inventivité de spécialistes rituels, qui deviennent des passerelles entre groupes, réseaux, logiques de raisonnement et modes de fonctionnement distincts.

Nouveaux terrains, nouveaux questionnements

Les textes présentés ici sont tous issus d'enquêtes de terrain récentes, conduites dans une grande variété de contextes politiques et sociaux qui caractérisent aujourd'hui deux grandes régions emblématiques des recompositions chamaniques : la Sibérie et

l'Amérique du Sud. Au-delà de la diversité des situations décrites, ces ethnographies riches et minutieuses, souvent multi-situées, se rejoignent dans l'attention accordée à la place du chamane, plaque tournante des interactions entre logiques culturelles et religieuses, entre espaces locaux et institutionnels et entre usagers d'origines diverses. Le questionnement central qui parcourt toutes ces études porte sur les processus de continuité, réactivation, divergence ou rupture entre des chamanismes vernaculaires ancrés dans des sociabilités locales et des recompositions qui investissent de nouveaux espaces et de nouveaux usagers tout en faisant retour vers leurs lieux d'origine.

Des outils conceptuels ont émergé pour tenter de saisir l'articulation entre continuité et transformation, tels que celui de « traduction » de Manuela Carneiro da Cunha (1998) ou celui de « portabilité » de Thomas H. Csordas (2009), ce dernier permettant de distinguer entre éléments rituels et discursifs liés au territoire local et d'autres aptes à être activés dans de multiples espaces et contextes. Quant à la définition du chamanisme comme « catégorie dialogique » (Langdon et Santana de Rose 2012), elle met l'accent sur son caractère performatif et sur sa disponibilité pour relier de multiples acteurs. La notion de « malentendu ritualisé » (Losonczy et Mesturini Cappel 2013 sous presse) permet à son tour de penser les modalités de communication entre spécialistes et usagers façonnées par des codes culturels différents, dans les cadres rituels des chamanismes recomposés.

Dans ce dossier, deux auteurs proposent des outils analytiques novateurs pour l'étude des chamanismes en mouvement. Esther Jean Langdon met l'accent sur l'émergence de relations dialogiques dont elle souligne le caractère multidirectionnel, l'opposant ainsi au modèle de la traduction. Quant à Silvia Mesturini Cappel, elle dégage une matrice commune à la construction des identités chamaniques traditionnelle et actuelle de même qu'à celle du profil des usagers : l'itinérance. Le triptyque voyage, rituel et identité chamanique constitue un point de convergence entre représentations, habitus et attentes très différents et contribue ainsi à construire l'expérience rituelle partagée.

Les reconfigurations et adaptations actuelles de chamanismes vernaculaires s'accompagnent souvent du changement de leur place et statut dans des espaces sociaux et politiques plus larges, ce qui, en retour, contribue à leur constante recomposition. Dans l'analyse d'Esther Jean Langdon et d'Alhena Caicedo, l'insertion du chamanisme dans les systèmes institutionnalisés de connaissance et d'intervention, comme la médecine et la psychothérapie, se construit sur le reclassement en savoir légitime et valorisé de pratiques et de représentations auparavant associées au domaine du religieux. Les législations et politiques d'état et les stratégies d'ONG internationales, inspirées par le multiculturalisme, réorganisent les rapports entre groupes ethniques et institutions nationales en redéfinissant l'identité autochtone et indigène en termes de valeurs patrimoniales à sauvegarder (Alhena Caicedo dans ce dossier). Ce processus s'opère à travers un nouveau rapport de convertibilité entre religion, culture et systèmes de connaissance, simultanément mobilisés par l'essentialisme stratégique qu'impliquent les reconstructions ethnicistes des groupes locaux. Dans cette optique, la pratique et les cosmologies chamaniques vernaculaires et d'interface deviennent des outils politiques de reconnaissance sur des scènes institutionnelles plus larges, tout en préservant le plus souvent leur rôle dans la régulation du champ politique communautaire et intra-ethnique.

Mais ces pratiques, discours et objets circulent aussi sur un marché religieux globalisé qui offre aux praticiens et usagers de multiples possibilités de combinaison de registres discursifs et rituels venus d'horizons culturels diversifiés et souvent regroupés sous l'étiquette New Age. Comme le montre le texte de Silvia Mesturini Cappo, ces combinaisons témoignent de la plasticité des pratiques labélisées comme « chamaniques », ce qui permet leur adaptation à des publics très divers.

Parmi les ethnographies présentées dans ce dossier, certaines mettent en évidence une dimension peu connue mais présente dans de nombreux chamanismes vernaculaires : le caractère discontinu de la transmission des savoirs dans des groupes ethniques soumis à des politiques de répression, d'évangélisation ou de déplacement. Stigmatisation et/ou interdiction des rituels et de l'apprentissage chamanique, destruction d'objets rituels, discontinuité ou caractère fragmentaire de la transmission désorganisent la cohérence des systèmes chamaniques et conduisent à l'émergence de *sociétés chamaniques sans chamanes*, où des fragments du savoir-faire chamanique et certains objets rituels continuent à être transmis dans le milieu familial à travers la pratique, très souvent masculine, de « chamaniser » (Hamayon 1982). Autant la société nasa de Colombie (décrite par Nadège Mazars) que la société koryak du Kamchatka (étudiée par Patrick Plattet) ont perdu leurs chamanes sous la pression de politiques de colonisation, mais dans chacune des deux, le savoir tacite communautaire ou les objets rituels chamaniques continuent à faire sens dans l'appréhension et la résolution de l'infortune. Ces textes illustrent la coexistence conflictuelle de plusieurs ordres de contraintes dans les contextes nationaux et régionaux qui influencent les sociétés minoritaires, ainsi que le rôle normatif et souvent contraignant des Eglises universalistes de salut anciennement implantées, comme le catholicisme, ou récemment arrivées, comme le pentecôtisme.

Ethnographier des chamanismes multipolaires

Le texte d'Esther Jean Langdon qui ouvre ce dossier propose une approche ethnographique comparative. Il interroge les pratiques de deux types de chamanisme observés récemment en Colombie et au Brésil. La comparaison porte d'une part sur les *taitas*, chamanes issus de l'Amazonie colombienne, autrefois guérisseurs populaires dans les grandes villes de Colombie, aujourd'hui animateurs de séances de prise d'*ayahuasca* auprès des élites urbaines colombiennes ; d'autre part, sur la revitalisation de la fonction du *karai* guarani (sud du Brésil) par l'introduction récente de l'*ayahuasca* dans leur pratique rituelle et thérapeutique. L'analyse comparative de ces deux recompositions chamaniques conduit l'auteure à constater l'inefficacité des catégories analytiques classiques pour l'étude de ces nouvelles configurations rituelles animées par de multiples acteurs – indigènes et non indigènes – qui deviennent à la fois des dispositifs dans une politique étatique de santé construite pour les peuples indigènes et un recours thérapeutique et spirituel pour des élites urbaines. La notion de « chamane-traducteur » avancée par Manuela Carneiro da Cunha (1998) semble réifier l'image du chamane comme seul détenteur d'un savoir et d'un savoir-faire rituels alors que nombre d'ethnographies documentent leur large diffusion dans les groupes ethniques et métis. Elle propose donc d'analyser la circulation et recomposition actuelles des pratiques et représentations appelées chamaniques en termes de *relations dialogiques* entre de multiples acteurs, auparavant séparés par des distances sociales, culturelles et géographiques.

L'article de Nadège Mazars restitue le changement de la place et de la signification du chamanisme dans la société nasa de Colombie à travers la description de la trajectoire individuelle d'Edison, qui, désigné comme *the'wala* (chamane) à l'âge de treize ans, refuse cette charge, s'engage ensuite comme guérillero pour revenir enfin au rôle de chamane et de défenseur de la « médecine traditionnelle ». Formé par les religieux à mépriser ses origines et les pratiques religieuses qui y étaient associées, Edison et ses dilemmes permettent de saisir les contraintes d'une double appartenance sociale et culturelle, et la souffrance liée à la stigmatisation de l'indigène. Edison se construit à la fois en tant que leader politique et chamane en accumulant une suite de « ruptures » : il désapprend à être indigène pour ensuite réapprendre à être autochtone, d'abord par les armes, puis par la pratique de la médecine traditionnelle et par la lutte au sein du Conseil Régional Indigène. Au fil des ruptures et grâce à elles, il construit une identité chamanique nouvelle. Le parcours d'Edison illustre comment le chamanisme participe à la construction d'un discours local qui articule la défense d'une autonomie territoriale, la lutte pour la redistribution des terres et des ressources et une quête plus globale pour la reconnaissance nationale et internationale de la « culture indigène ».

Alhena Caicedo apporte des données ethnographiques nouvelles sur l'urbanisation et l'élitisation de l'usage rituel de l'*ayahuasca* inspiré des chamanismes vernaculaires du piémont et de l'Amazonie en Colombie, ainsi que sur les diverses échelles de son insertion dans des cadres institutionnels nationaux et internationaux, dans un contexte sociopolitique marqué par la législation multiculturaliste. Les nouveaux spécialistes urbains et créoles de ces rituels, ayant souvent une formation en anthropologie, construisent leur profil d'expert sur leur « élection » et entraînement par un *taita* indigène ou leur légitimation par le *cabildo* (gouvernement local) d'un groupe ethnique. Mais s'ils mobilisent le terme « chamane » issu de leurs lectures anthropologiques pour se définir, c'est pour marquer une distance avec les ritualistes vernaculaires : se voulant des spécialistes polyvalents, leur offre rituelle à visée thérapeutique et spirituelle juxtapose des pratiques et registres interprétatifs venus d'horizons culturels diversifiés (yoga, reiki, hutte de sudation, etc.). Ils peuvent ainsi élargir leur public tout en s'insérant dans les services complémentaires et alternatifs de santé que l'état colombien reconnaît et promeut dans le cadre de la législation multiculturaliste. Leur émergence et leur succès mettent en évidence un changement dans la représentation nationale de l'Indien : sa revalorisation par le renversement du traditionnel stigmatisme culturel, qui passe par le reclassement de pratiques et représentations auparavant considérés comme « croyances » en connaissances légitimes et valorisées. À travers la trajectoire de Gaitan, nouveau chamane exerçant à Bogota, l'auteure montre la dynamique de réinventions sémantiques et rituelles des pratiques urbaines, notamment la représentation d'inspiration chrétienne de la guérison comme amélioration morale et la mise en avant du féminin comme valeur positive liée à une vision de la nature d'inspiration écologiste. Ce chamanisme nationalisé et globalisé se construit sur l'adoption d'un langage et d'un discours experts puisés dans l'anthropologie et la médecine, ainsi que sur l'utilisation stratégique du multiculturalisme légal.

Le texte de Patrick Plattet porte sur les bouleversements des pratiques rituelles des Koryak, autochtones de la péninsule du Kamchatka, région où le chamanisme traditionnel, déjà affaibli au début du 20^{ème} siècle, a aujourd'hui disparu, et où les néo-pentecôtistes ont depuis une vingtaine d'années implanté un réseau de communautés

de *Born Again* à partir des centres urbains du sud de la péninsule. À l'ère soviétique, le chamanisme officiellement combattu était considéré à la fois comme une thérapeutique archaïque et comme une pathologie de ses acteurs. Aujourd'hui, les résistances à la conversion au pentecôtisme et l'inoxydable vitalité de la cérémonie annuelle de renouvellement du gibier – le *Ololo*, qui met en scène danses et tambour familial (seul reste du tambour chamanique), culte "païen" aux effigies des principales proies des chasseurs – sont interprétées par les pasteurs comme signe d'une maladie chamanique transmise aux descendants des chamanes et chamanistes. Mais c'est le tambour chamanique, ce dernier vestige de l'ancien culte, recyclé dans les chants et assemblées pentecôtistes, qui est l'antidote aux survivances, considérées morbides, du chamanisme. Ce paradoxal retournement est sans doute un hommage inconscient à la force du chamanisme par une religion qui le diabolise.

C'est une autre facette des recompositions sibériennes du chamanisme qu'aborde l'article de Ksenia Pimenova. L'auteure décrit les connections que le chamanisme ancré dans la République de Touva entretient avec un chamanisme fortement délocalisé et internationalisé comme celui de la *Foundation for Shamanic Studies*, de Michael Harner, ainsi qu'avec les nouveaux « centres chamaniques » qui naissent dans la capitale russe. Les représentants d'un chamanisme touva localisé entrent en dialogue avec ceux de la Fondation harnérienne dans le cadre de conférences organisées par cette dernière. Ces conférences apparaissent ainsi comme des espaces d'accueil et d'encadrement où des collaborations, comparaisons et traductions entre ces deux formes chamaniques, fort différentes mais vouées à partager une même étiquette, deviennent possibles. Le chamanisme touva, quant à lui, est mis en perspective en tant que pratique postsoviétique réactivée à partir des lectures ethnographiques et des souvenirs de ceux qui ont connu les temps pré-soviétiques. S'appuyant sur le concept de portabilité de Thomas Csordas, Ksenia Pimenova interroge le succès de pratiques qui sortent de la sphère locale et se mettent à circuler en les comparant à celles qui, au contraire, ne peuvent se passer d'un ancrage localisé dans des lieux spécifiques non interchangeables. Certaines pratiques rituelles apparaissent comme indissociables des esprits du lieu alors qu'un autre chamanisme, axé sur le développement personnel et peuplé d'entités déterritorialisées et transportables, se construit parallèlement dans une logique de mobilité des savoirs et des experts rituels. Elle examine également des « versions intermédiaires » ainsi que la possibilité pour un même chamane de mobiliser divers référents selon son public et le lieu où il exerce.

Ce dossier se conclut avec l'article de Silvia Mesturini Cappo qui restitue le fonctionnement de réseaux transcontinentaux de circulation de pratiques et d'experts chamaniques qui relient des pays européens et sud-américains, à partir d'une démarche ethnographique itinérante et multi-située. Elle interroge la continuité entre ce phénomène actuel et des formes ethniques plus localisées, notamment à travers le rôle et l'importance de l'itinérance. Partant des écrits de Peter Gow, Michael Taussig, Manuela Carneiro da Cunha et Anne-Marie Losonczy, elle montre que, dans les chamanismes d'hier et d'aujourd'hui, l'itinérance est le socle de l'initiation des experts rituels et de l'accumulation des pouvoirs chamaniques. Elle est également constitutive de la reconnaissance du chamane auprès de sa clientèle, qu'elle soit locale ou internationale. L'auteur formule l'hypothèse que ce mode itinérant d'acquisition du pouvoir chamanique continue à être le support à la circulation des savoirs, des pratiques et des praticiens. Elle argumente que l'itinérance multiplie les lieux de rencontres avec

des figures d'altérité. Ces lieux chamaniques sont tour à tour territorialisés et oniriques ; ils soutiennent une approche de l'altérité à la fois topographique et relationnelle. Selon l'auteure, le chamanisme circule et fait circuler parce qu'il tire son efficacité d'une mise en relation permanente des hommes, des objets et des savoir-faire rituels, dans une logique cumulative et adaptative. L'évaluation de cette efficacité incombe aux patients et clients, qu'ils soient locaux ou étrangers, proches ou lointains.

Conclusion

Les ethnographies convoquées par les auteurs de ce dossier valident la pertinence d'analyser ces pratiques rituelles comme appartenant à un même ensemble chamanique. Ainsi, les transformations récentes de pratiques et représentations dans un champ chamanique parcouru de réseaux désormais transcontinentaux mettent paradoxalement en lumière une sorte de noyau dur qui reste inchangé malgré la multiplication d'échelles du phénomène et la diversité des acteurs concernés : la position liminaire du chamane entre dedans et dehors, son rôle de passeur d'éléments rituels et discursifs entre univers sociaux et culturels différents. Mais ces ethnographies témoignent également de discontinuités, divergences et conflits d'interprétation à l'intérieur du champ rituel et discursif labellisé comme « chamanique ».

L'ensemble de formes médico-religieuses qui voyagent, qui font voyager et que ce dossier envisage en tant que « chamanismes en mouvement » met en question le partage canonique entre chamanisme traditionnel et néo-chamanisme, formes locales et formes globalisées. Dès lors, le chamanisme apparaît comme catégorie tout terrain engendrant et encadrant des processus continus de bricolage rituel et discursif qui organise la mobilité et la circulation d'acteurs, de pratiques et de discours tant aux échelles régionales que transcontinentales.

Il apparaît que la circulation de ces pratiques et discours met en place des géographies thérapeutico-religieuses qui redessinent les frontières nationales et continentales, et repositionnent des paysages et territoires auparavant considérés comme périphériques et arriérés dans la hiérarchisation des peuples et des lieux suivant la logique du progrès. Ce phénomène illustre le rôle moteur du religieux et du thérapeutique dans la remise en question de hiérarchies politiques et sociales, à portée nationale et internationale, issues de la colonisation.

Références citées

- CAPONE, Stefania, 2004. « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations* 51 : 9-22.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1998. « Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução », *Mana*, 4 (1) : 7-22.
- CORTÈS, Geneviève et Laurent FARET, 2009. *Les circulations transnationales*. Paris : Armand Colin.
- CSORDAS, Thomas, 2009. « Modalities of Transnational Transcendence. Introduction », in Thomas Csordas (éd.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, 1-29. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- HAMAYON, Roberte, 1982. « Des chamanes au chamanisme. Introduction », *L'Ethnographie* (numéro spécial *Voyages chamaniques Deux*) 87-88 : 13-48.

- LANGDON, Esther Jean et Isabel SANTANA DE ROSE, 2012. « (Neo)Shamanic Dialogues: Encounters between the Guarani and Ayahuasca », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15 (4): 36-59.
- LOSONCZY, Anne-Marie, 1990. « Cadrage rituel et improvisation : le chamanisme embera du Choco », in Anne-Marie Blondeau et Kristofer Marinus Schipper (éds), *Essai sur le rituel II. Colloque du Centenaire de la section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* », 185-200. Louvain : Peeters.
- LOSONCZY, Anne-Marie et Silvia MESTURINI CAPPO, 2011. « Pourquoi l'*ayahuasca* ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153 : 207-228.
- , 2013 (sous presse). « Ritualized Misunderstanding between Uncertainty, Agreement and Rupture: Communication Patterns in Euro-American Ayahuasca Ritual Interactions », in Beatriz Caiuby Labate et Clancy A. Cavnar (éds), *The Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism*. Oxford : Oxford University Press.
- MCCARTHY BROWN, Karen, 2011. *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley : University of California Press.