Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique

Shamanism Today: Constructions and Deconstructions of a Scientific Illusion

Håkan Rydving

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/1815>

DOI : 10.4000/emscat.1815

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Référence électronique

Håkan Rydving, « Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 42 | 2011, mis en ligne le 20 décembre 2011, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1815> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique

Shamanism Today: Constructions and Deconstructions of a Scientific Illusion

Håkan Rydving

Il faut faire attention aux mots. Ne pas les répéter à tout bout de champ. Ni les employer à tort et à travers, les uns pour les autres [...]. Autrement, les mots s'usent. Et parfois, il est trop tard pour les sauver. Eric Orsenna, *La grammaire est une chanson douce* (Paris, Éditions Stock, 2001, p. 89)

- 1 Chamanes et chamanisme sont en vogue. La majorité des ouvrages qui font usage de ces termes portent, il est vrai, sur des cultures ou des religions autochtones, mais ce n'est pas le cas de la totalité d'entre eux, loin s'en faut. Lorsque l'on parcourt les catalogues des éditeurs ou les sites Internet, on est frappé par le nombre de fois où les mots « chamane » et « chamanisme » reviennent dans les titres, ainsi que par la diversité des thèmes et des périodes historiques que visent les écrits en question. Par contraste avec le « totémisme » que Claude Lévi-Strauss, il y a cinquante ans, définissait comme « une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors » (Lévi-Strauss [1962] 1996, p.18), le « chamanisme » est considéré comme un mot se rapportant à une réalité. Il est rarement défini par ceux qui l'emploient. Au lieu de cela, le lecteur est présumé connaître l'acception que lui donne l'auteur. Un rapide examen de quelques définitions montre cependant que ce terme (utilisé comme concept) est investi de sens très différents. Autrement dit, il est loin d'être clair¹.
- 2 Quoique ce soit essentiellement d'autres raisons – et j'y reviendrai plus loin – qui me font douter de la valeur des mots « chamane » et « chamanisme » comme concepts analytiques, la diversité des usages dont ces termes font l'objet permet déjà de se demander dans quelle mesure ils sont justifiés comme outils d'analyse dans des textes

scientifiques. Selon Michel Perrin (Perrin 1997, pp. 89-90), on rencontre trois attitudes chez les ethnologues face à la notion de chamanisme ; certains disent qu'il convient de (a) l'éliminer « du vocabulaire de l'ethnologue », (b) « se méfier de toute définition inutilement contraignante », ou (c) juger « indispensable de s'entendre [...] sur une définition ». J'étais, jusqu'à une certaine époque, partisan de la troisième, mais je penche de plus en plus pour la première². C'est donc de ce point de vue qu'il faut comprendre le raisonnement qui suit.

- 3 Tout d'abord, je présenterai une perspective épistémologique qui se fonde sur le fait même de conceptualiser, d'élaborer des concepts. Ensuite, en m'appuyant sur quelques exemples de définitions tant anciennes que récentes, je tenterai de répondre à la question de savoir pourquoi ces termes – en dépit des critiques qui leur ont été adressées – connaissent une telle vogue aujourd'hui. En troisième lieu, je discuterai de la relation entre les termes de « chamane » et de « chamanisme » et les concepts de « chamane » et de « chamanisme ». En dernier lieu, j'aborderai ce que l'on pourrait appeler « le piège épistémologique », qui consiste à croire que nous pouvons mieux comprendre le *saman* des Évenks, le *böö* des Bouriates, l'*angakkoq* des Inuit, le *noaidi* des Samis, etc., en les appelant « chamanes », alors que c'est tout le contraire qui est vrai. Car en appelant « chamanes » ces spécialistes des rites, nous nous privons de la possibilité de les appréhender dans leurs contextes social, historique et culturel.

Définition et usage des concepts

- 4 Il est bien connu que les concepts sont des outils importants dans notre métier, mais la question dépasse celle du choix et de la définition de concepts (voir Nørreklit 1973, Hahn and Chater 1997, Oosten 1973, et sur « chamanisme » voir Motzki 1977). Tandis que les instruments de mesure et les moyens technologiques avancés constituent les outils d'analyse essentiels des sciences de la nature, les mots employés comme concepts sont les outils fondamentaux des sciences humaines. Ce sont eux qui nous permettent de délimiter les différents domaines de la réalité, qu'ils proviennent des cultures autochtones que nous étudions, ou qu'ils fassent partie de l'appareil conceptuel de notre discipline. De ce fait, il faut qu'ils soient clairement définis pour fonctionner comme tels. L'art de la définition, qui consiste à pouvoir cerner, à l'aide de mots, le concept précis, fait ainsi partie du métier scientifique – ou du moins, devrait en faire partie. Le flou terminologique, et l'incertitude quant au statut épistémologique de la terminologie, ne sont malheureusement que trop fréquents. Cela provient – entre autres choses – du fait qu'il existe plusieurs types de définitions, qui ne font pas toujours l'objet d'une distinction claire.
- 5 Je ne m'étendrai pas sur le problème des définitions, un sujet en soi important et intéressant. Pour en venir à l'objet principal de cet article, qui porte sur les concepts de « chamane » et de « chamanisme », j'énoncerai des définitions, d'une manière simple et succincte, autant que cela me sera possible pour faire comprendre la suite de mon raisonnement.

- 6 Pour les besoins de mon propos, il me suffira de commencer simplement par rappeler les trois principaux types de définitions : les définitions lexicales, les définitions réelles, et les définitions stipulatives (d'après Baird 1971, pp. 5-16) :
- (a) Les définitions lexicales fournissent des informations sur le sens d'un mot (lexème) d'une langue donnée (dans une période et une région géographique déterminées). Elles peuvent être correctes ou incorrectes. Le mot possède le sens de la définition, ou il ne le possède pas.
 - (b) Les définitions réelles, qui décrivent « l'essence de x », « ce que x est » (au sens ontologique) avec des attributs clairs, sont vraies ou fausses. La définition réelle, soit délimite son objet, soit ne le fait pas.
 - (c) Avec les définitions stipulatives, le chercheur stipule que « x » signifie ' y '. Ces définitions sont plus ou moins fonctionnelles dans un contexte donné. Et elles sont plus ou moins utilisables dans le cadre d'un projet donné. Il convient de souligner que les définitions scientifiques dans le domaine des humanités ne sauraient être que stipulatives. Le but des définitions étant de créer des concepts en vue de les utiliser en tant qu'outils analytiques aussi précis que possible adaptés à des contextes déterminés, un même concept peut fort bien recevoir plusieurs définitions stipulatives selon les contextes dans lesquels il s'inscrit.
- 7 Une des difficultés majeures que posent les termes « chamane » et « chamanisme » vient de ce qu'un sens peut leur être donné en fonction des trois types de définition. Par exemple :
- (a) Une définition lexicale du mot « chamane » comporte tous les sens qu'il peut avoir dans une langue donnée (par exemple en français) pendant une période déterminée (par exemple aujourd'hui) en tenant compte des différences régionales ou autres. Cette définition énumère les diverses utilisations du terme.
 - (b) Une définition réelle décrit l'essence de la catégorie naturelle « chamane » et la catégorie doit être bien délimitée. La difficulté consiste à trouver une formulation qui intègre tous les exemples individuels de la catégorie, à l'exclusion des exemples relevant d'autres catégories.
 - (c) Si le terme est utilisé comme concept dans un texte scientifique, c'est-à-dire s'il doit fonctionner comme concept analytique, le chercheur choisira au cas par cas quels phénomènes le terme doit couvrir. Il peut poser un nombre plus ou moins grand de critères pour autoriser à désigner une personne comme « chamane ».
- 8 Il est facile d'oublier le statut épistémologique des concepts, le fait que nos définitions scientifiques sont des stipulations et que ce que nous visons à travers elles et les concepts auxquels elles renvoient est la production des outils d'analyse et non un discours sur la réalité. Il s'agit d'épistémologie et non pas d'ontologie. Rien n'est plus facile que de dire ou d'écrire avec désinvolture : « un chaman *est* [...] », « le chamanisme *est* [...] », au lieu d'avancer avec rigueur une proposition telle que : « si l'on applique telle ou telle définition du chamane / du chamanisme, alors on peut dire que [...] ».
- 9 Ce que je viens d'énoncer vise l'une des erreurs d'emploi des concepts de « chamane » et de « chamanisme », qui consiste à confondre définitions stipulatives et définitions réelles et, de ce fait à oublier que « chamanisme » (comme « totémisme ») est « une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors » (voir Lévi-Strauss ci-dessus). En d'autres termes, les concepts de « chamane » et de « chamanisme » servent alors, de manière erronée, à délimiter et désigner une catégorie naturelle. Or, on peut dire que dans le discours scientifique, « le chamane » n'est pas une personne, mais un concept.

Définitions

- 10 Comment faut-il par conséquent définir « chamane » et « chamanisme » ? Bien que mon propos ici ne soit pas de discuter ni d'évaluer des définitions³, il me semble nécessaire pour mon argumentation de proposer quelques réflexions générales sur ces définitions, et de montrer à l'aide de quelques exemples comment elles ont évolué au cours des deux dernières décennies.

Définitions étroites et définitions larges

- 11 Ce qui frappe avant tout lorsque l'on considère les différentes définitions des deux concepts, c'est qu'elles ne se basent pas seulement sur des principes différents (extase, contact avec le monde des esprits, dualisme, etc.), mais qu'elles contiennent aussi des délimitations historiques ou géographiques différentes (voir, plus récemment, DuBois 2011 ; Pharo 2011, pp. 18-37).
- 12 Dans les études soviétiques, les conceptions évolutionnistes étaient courantes. « Chamanisme » désignait ainsi un stade de l'évolution de l'humanité (comme, par exemple, la transition entre la société dite primitive et le féodalisme) et la discussion portait dans une grande mesure sur ce que l'on appelait « les vestiges » du chamanisme dans le monde contemporain (voir Tokarev 1965, Sundström 2007).
- 13 Aujourd'hui, des définitions évolutionnistes survivent encore, spécialement en archéologie (voir, par exemple, Winkelman 2000, Clottes et Lewis-Williams 2001). Il n'est pas non plus rare d'utiliser le « chamanisme » à l'échelle mondiale (voir, par exemple, Vitebsky 1995, Hell 1999, Aigle *et al.* (éds.) 2000, Stutley 2003, DuBois 2009), parfois comme synonyme de « religion indigène » (voir Kressing 1997 et la critique dans Pharo 2011, pp. 60-65). Les définitions les plus larges sont celles qui n'admettent aucune limite géographique ou historique à l'utilisation de ces concepts. C'est ainsi que, selon elles, Jésus était un chamane puisque, comme le veut la tradition biblique, il guérissait les malades (Kollmann 1996) ; de même que Jeanne d'Arc est considérée comme chamane, sous le prétexte qu'elle est devenue « un chef charismatique qui fit son apparition dans une époque sombre de l'histoire de son peuple » (Barstow 1986, p. 45). Dans l'anthropologie américaine en particulier, « chamane » est souvent utilisé pour qualifier une des deux catégories principales de « spécialistes religieux », l'autre étant « prêtre » (voir, par exemple, de Waal Malefijt 1968, pp. 229-240, Klass 1995, pp. 63-71, et Robinne 2007). Les approches géographiques et culturelles sont plus rares, mais pour certains chercheurs, les « chamanes » et le « chamanisme » sont des phénomènes sibériens ou nord-eurasiatiques (voir, par exemple, Kehoe 2000, Sidky 2010).

Exemples de définitions

- 14 Examinons à présent quelques exemples de définitions. Au lieu d'en présenter un grand nombre, je préfère les illustrer en montrant comment les définitions données par certains chercheurs s'opposent à celle qui domine encore le discours populaire sur le chamanisme, en l'occurrence celle que Mircea Eliade a formulée il y a soixante ans.
- 15 La conception d'Eliade, selon lequel le chamanisme est une technique archaïque de l'extase, s'imposa largement dès la publication en 1951 de son livre *Le chamanisme*

(Eliade [1951] 1998). Le trait essentiel – « l'extase » qui, à la réflexion, est un concept très problématique – resta jusqu'en 1990 environ, la clef d'explication la plus volontiers employée, du moins dans les ouvrages destinés au grand public, pour comprendre les différentes formes de chamanisme. Ainsi, dans un article fréquemment cité, Åke Hultkrantz, fidèle à la tradition d'Eliade, définit le chamanisme comme « le complexe de croyances, de rites et de traditions qui se concentrent sur le chamane et ses activités » (Hultkrantz 1973, p. 36), et le chamane est défini par lui comme « un mandataire d'une société humaine qui, avec l'aide d'esprits protecteurs, atteint l'extase en vue d'établir une relation entre le monde surnaturel au nom des membres de son groupe » (Hultkrantz 1973, p. 34). Quelqu'intéressantes qu'elles soient, ces définitions ne prennent aucunement en considération les problèmes épistémologiques que suscite la notion d'« extase », mais après le travail de déconstruction, tout à fait convaincant, effectué par Roberte Hamayon (par exemple, Hamayon 1990, pp. 17-40, 1993, 1996 et 1998), elles ne sont certainement plus utilisables. Aussi l'extase ne figure-t-elle plus parmi les notions utilisées au cours des deux dernières décennies pour définir le chamanisme (voir la discussion dans Hamayon 1998, et voir Hultkrantz 1998a, 1998b, Dooley 1999). De nouvelles manières de définir que l'on pourrait qualifier de « précises » lui font concurrence. En voici deux exemples :

Vladimir Basilov part de la théorie selon laquelle les chamanes sont « les élus des esprits », tandis que le chamanisme (*šamanstvo*) serait⁴, selon lui, « une forme de religion et de culte, dont l'idée centrale est la croyance en la nécessité d'intermédiaires particuliers entre la masse des hommes et les esprits (les déités) » (Basilov 1992, p. 6).

La définition de Christian Malet est précise, elle aussi : pour lui, le chamane est un « [h]omme sain de corps et d'esprit qui, ayant répondu à une vocation éprouvante, est devenu apte – au terme d'une initiation – à entrer en relation avec les puissances spirituelles auprès desquelles il intercède pour le bien des membres de sa communauté » (Malet 1998, p. 5).

- 16 Néanmoins, la majorité des définitions récentes du « chamanisme » demeurent imprécises. On peut les classer en deux catégories : certaines se concentrent sur les fonctions sociales du chamane, d'autres s'inscrivent dans une démarche évolutionniste. Ainsi, celle de Juha Pentikäinen, selon laquelle le chamanisme est « un mode de vie et une culture dans laquelle un chef élu, un chamane, occupe une place centrale », et le chamane, un(e) spécialiste « des traditions idéologiques de la culture » (Pentikäinen 1998, p. 61), est l'exemple d'une utilisation très large de ces concepts, alors que Michael Ripinski-Naxon compte parmi les chercheurs qui restent attachés à une conception évolutionniste du chamanisme. Sans en donner aucun trait caractéristique, il le définit comme « la religion initiale [...] la première tentative systématique pour comprendre et modifier les phénomènes relevant du domaine de l'expérience humaine » (Ripinski-Naxon 1993, p. 9). Ces quatre types de définitions (voir les exemples fournis par les travaux de Basilov, Malet, Pentikäinen et Ripinski-Nixon) peuvent illustrer les tendances les plus répandues après 1990.

Critiques

- 17 Ainsi, le concept de « chamanisme » est défini aujourd'hui de plusieurs manières et s'emploie dans une multitude de contextes. Il est bien intégré dans les terminologies des sciences humaines. Il n'en a pas toujours été ainsi, mais il faut dire que peu de voix se sont élevées contre ce développement. Dès 1903, Arnold van Gennep estimait

cependant que parmi les mots « créés par les voyageurs, adoptés ensuite sans réflexion par les dilettantes de l'ethnopsychologie et employés à tort et à travers [...], l'un des plus dangereux est celui de [chamanisme] » (van Gennep 1903, p. 51). Il acceptait le terme de « chamane » (pour « sorcier »), mais en ce qui concerne le mot (et concept) de « chamanisme », il écrivait qu'il « ne s'applique à rien de défini » et donc que, à son avis, « il convenait de le laisser de côté (*ibid.*) ».

- 18 Encore plus intéressant est le cas du spécialiste russe des Évenks, S. M. Shirokogoroff qui, après avoir lui-même, dans un précédent travail, présenté une définition du chamanisme (Shirokogoroff 1923), devint plus tard très critique envers ce concept. Dans son grand ouvrage, *Psychomental Complex of the Tungus*, publié en 1935, il écrit que « chamane » comme terme générique révèle notamment une tendance à « généraliser à partir d'une connaissance inadéquate des faits » (Shirokogoroff 1935, p. 268). Il soutient même que le « 'chamanisme' comme création européenne est un échec total » (Shirokogoroff 1935, p. 269), ce qui l'a amené à utiliser ce terme exclusivement en rapport avec les Évenks.
- 19 La critique la plus connue du concept de « chamanisme » est celle qui a été formulée par l'anthropologue américain Clifford Geertz. « Nommer les choses », écrit-il, « est, certes, une occupation utile et nécessaire, surtout si les choses nommées existent. Mais [...] cela présuppose l'existence entre les choses de liens structurés en catégories qui, en fait, n'ont pas été positivement découvertes et établies mais seulement pressenties et suggérées » (Geertz [1968] 1971, p. 23). Le « chamanisme » compte parmi ces catégories que, selon lui, les ethnographes des religions utilisent pour « dévitaliser leurs données » (Geertz [1966] 1973, p. 122).
- 20 Mais, malgré les nombreuses critiques (voir, pour des perspectives différentes, Kehoe 2000, Francfort and Hamayon (eds.) 2001, Klein *et al.* 2002, Sjöblom 2002, Sidky 2008 et 2010, Martínez Gonzáles 2009), « chamane » et « chamanisme » restent employés comme concepts analytiques. On peut même dire qu'ils connaissent ces derniers temps une véritable renaissance (indiquée, par exemple, par la publication de recueils de textes et d'encyclopédies comme Huxley and Narby (éds.) 2001, Harvey (éd.) 2003, Walter and Fridman (éds.) 2004, Znamenski (éd.) 2004, Pratt 2007).

User et abuser de « chamane » et de « chamanisme »

- 21 Pourquoi les notions de « chamane » et de « chamanisme » sont-elles donc toujours utilisées dans les travaux scientifiques, et pourquoi font-elles l'objet d'un intérêt accru ces derniers temps ? Les raisons en sont assurément nombreuses. Je mentionnerai brièvement les principales questions qu'entraîne le regain d'intérêt que connaît l'étude des « chamanismes » :
 - (a) Jane Atkinson (1992, p. 307) a sûrement raison quand elle met l'accent sur ce qu'elle appelle un « intérêt multidisciplinaire pour les états de conscience et les mécanismes de la thérapie, et l'intérêt du grand public pour des formes alternatives de spiritualité ». Les diverses méthodes de réalisation de soi que l'on nomme « néo-chamanisme », « chamanisme urbain » ou « chamanisme essentiel » (angl. *core shamanism*), sont devenues une branche dominante des mouvements de spiritualité qui se développent en marge des religions établies (voir, par exemple, Johnson 1995, Johansen 2001, von Stuckrad 2003, Vazeilles 2003, Haritonova 2006, Znamenski 2007). C'est dans ces milieux que le livre d'Eliade trouve aujourd'hui ses plus fervents partisans avec *The Way of the Shaman* (1980) de Michael

Harner. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase d'Eliade possède un statut quasiment canonique chez les « nouveaux chamanes » (Hammer 2000, Martínez Gonzáles 2007).

- (b) Bon nombre des chercheurs qui écrivent sur le « chamanisme » sont eux-mêmes influencés par les mouvements néo-chamanistes. Même si le principe fondamental de la liberté de conscience s'applique également aux chercheurs qui pratiquent une forme de « chamanisme », le problème de l'absence de réflexion sur l'objet de l'étude se pose car ces chercheurs passent sous silence la nature du rapport qu'ils entretiennent avec l'objet étudié⁵ : ils font ainsi ce que le savant finlandais Jan Svanberg (2003) appelle de la « chamanthropologie ». Ayant eux-mêmes suivi des stages sur ce qu'ils appellent le « chamanisme » et pensant avoir « voyagé dans d'autres mondes », ces chercheurs estiment que leur expérience personnelle est une source suffisante de connaissance du chamanisme et de ce fait, ils jugent inutile d'apprendre les langues des peuples concernés.
- (c) La vogue actuelle du chamanisme dans les sciences humaines s'appuie sur une conception extrêmement simpliste de ce que l'on pourrait appeler la « méthode comparative ». Certains chercheurs se concentrent uniquement sur la recherche de similitudes, sur la quête d'exemples de « chamanisme » qui seraient conformes à leur propre compréhension du concept, lequel est considéré hors contexte, en oubliant que comparer, c'est étudier à la fois les ressemblances et les différences.
- (d) La vogue dont jouit le « chamanisme » en fait un fructueux ressort commercial ; un livre dont le titre contient les mots « chamane » ou « chamanisme » trouve à coup sûr un large public.
- (e) Le problème sur lequel j'insisterai le plus est celui que pose le faible intérêt, dans la littérature sur le chamanisme, pour les questions relevant de la théorie en général et de l'épistémologie en particulier, comme pour celles qui concernent le statut théorique des concepts analytiques et pour celles – non moins essentielles – qui portent sur la distinction des « termes » et des « concepts ».

Du mot au concept

- 22 Que le concept de « chamane » provienne d'un mot évenk est bien connu. C'est ce mot, qui a donné en russe, par dérivation néologique, le verbe *šamanit'* ('chamaniser'), qui aurait été noté par écrit pour la première fois par l'archiprêtre Avvakum (1620-1682) dans son autobiographie (Robinson 1963, p. 156 ; Pascal 1938). Ce mot (*saman* à l'est, *haman* au nord et *šaman* au sud des zones de peuplement évenk) désigne une fonction sociale et rituelle précise chez les Évenks (Shirokogoroff 1935, Delaby 1976). La forme avec le son *š-* (*ch-*) employée d'abord par Avvakum puis par certains explorateurs, prouve que le mot a été recueilli chez les Évenks du sud (pour l'étymologie, voir Janhunen 1986, pp. 97-98).
- 23 Pour analyser les rapports étymologiques et sémantiques qu'entretiennent le mot évenk et les concepts de « chamane » et de « chamanisme », il est important de distinguer trois niveaux dans le processus de conceptualisation :
- (a) Le niveau fondamental est constitué par le mot évenk *šaman*, qui signe des personnes spécifiques chez les Evenks et dont le sens est défini par le lexique.
 - (b) Nous avons affaire à une abstraction de premier degré lorsque le mot évenk est repris par la langue russe puis par d'autres langues (fr. *chamane*, angl. *shaman*, all. *Schamane*, etc.) et s'emploie comme concept analytique à propos de personnes investies de fonctions

analogues chez d'autres peuples (le böö des Bouriates, l'angakkoq des Inuit, le noaidi des Samis, etc.). Par contraste avec šaman, « chamane » n'est pas une catégorie indigène.

- (c) Enfin, c'est une abstraction de second degré lorsqu'on ajoute au terme de la première abstraction le suffixe de dérivation « -isme » pour former « chamanisme ». D'un point de vue épistémologique (voir ci-dessous), ceci rend « chamanisme » encore plus problématique que « chamane ».
- 24 L'intérêt d'une telle démarche est qu'elle nous permet de clarifier une différence fondamentale : celle qui existe entre le terme *šaman* qui renvoie chez les Évenks, à un type précis de spécialiste rituel et à un type précis de fonction sociale et rituelle, et « chamane » comme concept analytique. Ce dernier est défini de différentes manières et peut s'appliquer à l'analyse des contextes culturels les plus divers puisqu'il est utilisé aussi bien par les chercheurs s'intéressant aux spécialistes rituels des peuples autochtones de la Sibérie ou du Brésil, que par les « chamanes » du mouvement New Age. Il y avait des *šaman*, personnes réelles chez les Évenks, mais c'est nous qui avons construit les concepts de « chamane » et de « chamanisme ».
- 25 L'adjectif « chamanique » constitue un problème particulier car il est employé dans un si grand nombre de contextes qu'il en perd presque toute signification. Comme le dit Michel Perrin (1997, pp. 89-90), « il est mis à toutes les sauces ». En général, c'est la formule vague et non contraignante de « traits chamaniques » (angl. *Shamanistic features*, all. *schamanistische Züge*, etc.) qui est utilisée pour désigner tout ce qui, de près ou de loin, présente une ressemblance avec un élément quelconque de ce que l'on appelle « chamanisme ».

Le piège épistémologique

- 26 Bien qu'imprécis, nous l'avons vu, les deux concepts de « chamane » et de « chamanisme » demeurent utilisés et leur adéquation comme outils d'analyse n'est pas remise en question. Je n'en pense pas moins que ces termes sont beaucoup trop problématiques pour constituer des outils utilisables dans notre travail. Il est par trop tentant de croire qu'en décidant d'appeler « chamane » une personne dotée d'une fonction rituelle dans telle ou telle culture, on aura mieux compris le contenu particulier de sa fonction sociale. C'est en fait le contraire qui est le cas. La traduction de böö, noaidi, angakkoq, etc. par « chamane » cache plus qu'elle ne révèle, car elle laisse croire que nous « savons » ce qu'est un böö, un noaidi, un angakkoq, etc. Elle nous amène à nous concentrer sur les aspects qui correspondent à notre propre définition de « chamane », laissant de côté l'étude précise de la personne envisagée dans son contexte culturel et social et avec les variations qu'elle connaît. Par ailleurs, cela permet d'accepter des constructions théoriques larges, reposant sur une littérature de seconde main, ce qui ne répond pas aux critères d'un travail anthropologique de qualité constitués par une bonne connaissance des langues et d'autres compétences en matière d'études des civilisations.
- 27 Beaucoup de collègues considèrent « chamane » et « chamanisme » comme des catégories générales et ils estiment que l'usage de ces termes est nécessaire, car il rend la comparaison possible. D'après moi, c'est tout le contraire. Si nous utilisons les catégories « chamane » et « chamanisme » pour comparer les traditions des Bouriates et des Inuit, par exemple, c'est qu'on a présupposé des similitudes entre elles. Au contraire, les études comparatives doivent se fonder sur les traditions et concepts

locaux/autochtones. Sinon, la comparaison n'est pas valable puisqu'elle est en partie déjà implicite par le choix des catégories analytiques. D'un point de vue méthodologique, il est donc préférable de comparer un *böö* avec un *angakkoq* que comparer un « chamane » bouriate avec un « chamane » inuit.

- 28 Les concepts de « chamane » et de « chamanisme » ont créé une illusion d'homogénéité (régionale ou mondiale). Ils nous laissent croire que nous comprenons les phénomènes que nous prétendons étudier, alors qu'en réalité le risque est qu'ils nous empêchent de bien les comprendre. Concluons que le temps est venu d'abandonner ces termes comme concepts comparatifs. En faisant référence à l'épigraphie, osons écrire qu'il est « trop tard pour les sauver »

Épilogue

- 29 Est-ce que cela signifie qu'il n'y a pas de contexte où les mots « chamane » et « chamanisme » pourraient être utilisés comme concepts au sens strict (sauf chez les Évenks) ? Bien sûr qu'il y en a ! Avec le même point de départ que j'ai souligné pour les traditions indigènes (que l'analyse devrait être basée sur les concepts et terminologies vernaculaires) on peut maintenir que là où « chamane » et « chamanisme » sont utilisés comme auto-désignations, c'est-à-dire dans certains groupes du New Age inspirés par Eliade, Castaneda, Harner et autres, et pour les participants aux cours de développement personnel portant le label « chamanisme », ils sont appropriés comme concepts. Mais, c'est là – dans l'Occident et dans des contextes plus ou moins occidentalisés et mondialisés – et là seulement, que nous pouvons trouver un objet de recherche qu'on pourrait appeler « chamanisme ». Ce que rend ce point important aussi pour nous qui étudions des traditions indigènes, est que beaucoup de personnes et de peuples autochtones ont participé à ce type de formation.
- 30 Au moyen de la distinction entre spécialistes traditionnels des rites chez les peuples autochtones et « chamanes » occidentaux (ou occidentalisés), nous obtiendrions de cette façon un outil analytique pour l'examen des interactions et influences entre les traditions indigènes hétérogènes et les tendances homogénéisantes du « chamanisme » mondialisé.

BIBLIOGRAPHIE

- Aigle, Denise, Bénédicte, Brac de la Perrière et Jean-Pierre, Chaumeil (éds.)
2000 *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* (Nanterre, Société d'ethnologie), 443 p. [Recherches thématiques, 7].
- Atkinson, Jane M.
1992 Shamanisms today, *Annual Review of Anthropology*, 21, pp. 307-330.

Baird, Robert D.

1971 *Category Formation and the History of Religions* (The Hague, Mouton), X, 177 p. [Religion and Reason, 1].

Barstow, Anne Llewellyn

1986 *Joan of Arc. Heretic, Mystic, Shaman* (Lewiston, The Edwin Mellen Press), 163 p. [Studies in Women and Religion, 17].

Basilov, Vladimir N.

1992 *Šamanstvo u narodov Srednej Asii i Kasahstana* (Moskva, Nauka), 328 p.

Clottes, Jean et David Lewis-Williams

2001 *Les chamanes de la préhistoire. Texte intégral, polémique et réponses* (Paris, La maison des roches), 237 p.

Delaby, Laurence

1976 Chamanes toungouses, *Études mongoles et sibériennes*, 7, pp. 1-245.

Dooley, John A.

1999 Trance or Symbolic Representation, that is the question, *Shaman* 7(2), pp. 141-152.

DuBois, Thomas A.

2009 *An Introduction to Shamanism* (Cambridge, Cambridge University Press), XII, 317 p.

2011 Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen* 58, pp. 11-128.

Eliade, Mircea

[1951] 1998 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, Éditions Payot), 405 p.

[Bibliothèque historique Payot].

Francfort, Henri-Paul and Roberte, Hamayon, (éds.).

2001 *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses* (Budapest, Akadémiai Kiadó), IIX, 408 p.

[Bibliotheca shamanistica, 10].

Geertz, Clifford

[1968] 1971 *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, The University of Chicago Press), VIII, 136 p.

[1966] 1973 Religion as a cultural system, in C. Geertz (ed.), *The Interpretation of Cultures* (New York, Basic Books), pp. 87-125.

Grim, John A.

1983 *The Shaman. Patterns of Siberian and Ojibway Healing* (Norman, University of Oklahoma Press), 255 p. [The Civilization of American Indian Series, 165].

Hahn, Ulrich and Nick, Chater

1997 Concepts and similarity, in K. Lamberts and D. Shanks (éds.), *Knowledge, Concepts and Categories* (Hove, Psychology Press). pp. 43-92 [Studies in Cognition].

Hamayon, Roberte

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, Société d'ethnologie), 888 p. [Mémoires de la Société d'ethnologie, 1].

1993 Are 'Trance', 'Ecstasy' and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism ?, *Shaman*, 1(2), pp. 3-25.

1996 Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme, *Études mongoles et sibériennes*, 26, pp. 155-190.

1998 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman, in H. Wautischer (éd.), *Tribal Epistemologies*.

Essays in the Philosophy of Anthropology (Aldershot, Ashgate), pp. 175-187 [Avebury Series in Philosophy].

Hammer, Olav

2000 Senmodern schamanism. Om två kanoniska texter, in T. Larsson (éd.), *Schamaner. Essäer om religiösa mästare* (Nora, Nya Doxa), pp. 211-226.

Haritonova, Valentina I.

2006 *Feniks iz pepla ? Sibirskij šamanizm na rubeže tysjačletij* (Moskva, Nauka), 371 p.

Harner, Michael

1980 *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* (San Francisco, Harper & Row), XVIII, 167 p.

Harvey, Graham (éd.)

2003 *Shamanism. A Reader* (London, Routledge), XV, 461 p.

Harvey, Graham and Robert, Wallis (éds.)

2007 *Historical Dictionary of Shamanism* (Lanham, Scarecrow Press), XX, 308 p. [Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, 77].

Hultkrantz, Åke

1973 A Definition of Shamanism, *Temenos* 9, pp. 25-37.

1998a The Meaning of Ecstasy in Shamanism, in H. Wautischer (éd.), *Tribal Epistemologies. Essays in the Philosophy of Anthropology* (Aldershot, Ashgate), pp. 163-173 [Avebury Series in Philosophy].

1998b Rejoinder, in H. Wautischer (éd.), *Tribal Epistemologies. Essays in the Philosophy of Anthropology* (Aldershot, Ashgate), pp. 188-190 [Avebury Series in Philosophy].

Huxley, Francis and Jeremy, Narby (éds.)

2001 *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge* (New York, J.P. Tarcher/Putnam), 321 p.

Janhunen, Juha

2000 Siberian Shamanistic Terminology, in I. Lehtinen (éd.), *Traces of the Central Asian Culture in the North* (Helsinki, Suomalais-ugrilainen seura), pp. 97-117 [Mémoires de la Société finno-ougrienne, 194].

Johansen, Ulla

2001 Shamanism and Neoshamanism. What is the Difference ?, in H.-P. Francfort and R. Hamayon (éds.), *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses* (Budapest, Akadémiai Kiadó), pp. 297-303 [Bibliotheca shamanistica, 10].

Johnson, Paul C.

1995 Shamanism from Ecuador to Chicago. A Case Study in New Age Ritual Appropriation, *Religion*, 25, pp. 163-178.

Kehoe, Alice Beck

2000 *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking* (Prospect Heights, Ill., Waveland Press), VIII, 125 p.

Klass, Morton

1995 *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion* (Boulder, Westview Press), XIV, 177 p.

Klein, C. F., E. Guzmán, E. C. Mandell and M. Stanfield-Mazzi

2002 The Role of Shamanism in Mesoamerican art. A Reassessment, *Current Anthropology*, 43, pp. 383-419.

Kollmann, Bernd

1996 *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), 438 p. [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 170].

Kressing, Frank

1997 Candidates for a Theory of Shamanism. A Systematic Survey of Recent Research Results from Eurasia and Native America, *Shaman*, 5, pp. 115-141.

Lévi-Strauss, Claude

[1962] 1996 *Le totémisme aujourd'hui* (Paris, PUF), 160 p. [Mythes et religions, 42].

Malet, Christian

1998 Peut-on envisager une approche épistémologique du chamanisme ? *Boréales. Revue du Centre de recherches inter-nordique*, 66-69. <http://www.tele3.net/boreal/EPICHA.htm>, 29.9.1998.

Martínez González, Roberto

2007 Lo que el chamanismo nos dejó. Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica, *Anales de antropología*, 41 : 2, pp. 113-156.

2009 El chamanismo y la corporalización del chamán. Argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica, *Cuicuilco. Revista de la escuela nacional de antropología e historia* 46, pp. 197-220.

Motzki, Harald

1977 *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie. Eine Untersuchung* (Köln, E. J. Brill), VIII, 143 p. [Arbeitsmateriale zur Religionsgeschichte, 2].

Nørreklit, Lennart

1997 *Concepts. Their Nature and Significance for Metaphysics and Epistemology* (Odense, Odense University Press), 225 p. [Odense University Studies in Philosophy, 2].

Oosten, Jarich G.

1973 The Examination of Religious Concepts in Religious Anthropology, in T. P. van Baaren and H. J. W. Drijvers (éds.), *Religion, Culture and Methodology* (The Hague, Mouton), pp. 99-108 [Religion and Reason, 8].

Pascal, Pierre

1938 *La vie de l'archiprêtre Avvakum par lui-même* (Paris, Gallimard), 240 p.

Pentikäinen, Juha

1998 *Shamanism and Culture* (Helsinki, Etnika), 136 p.

Perrin, Michel

1997 Chamanes, chamanisme et chamanologues, *L'Homme*, 142, pp. 89-92.

Pharo, Lars Kirkhusmo

2011 A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts of 'Shaman' and 'Shamanism', *Numen*, 58, pp. 6-70.

Popov, Aleksej A.

1932 Materialy dlja bibliografii russkoj literatury po izučeniju šamanstva severo-aziatskih narodov (Leningrad), XII, 116 p.

Pratt, Christina

2007 *An Encyclopedia of Shamanism*, 1-2 (New York, Rosen Publishing), 316 + 368 p.

- Ripinsky-Naxon, Michael
1993 *The Nature of Shamanism. Substance and Function of a Religious Metaphor* (Albany, SUNY Press), 289 p.
- Robinne, François
2007 *Prêtres et chamanes. Métamorphoses des Kachin de Birmanie* (Paris, L'Harmattan), 316 p. [Recherches asiatiques].
- Robinson, Andrei N.
1963 *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija. Issledovanie i teksty* (Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR), 314 p.
- Rydving, Håkan
1987 Shamanistic and Postshamanistic Terminologies in Saami (Lappish), in T. Ahlbäck (éd.), *Saami Religion* (Stockholm, Almqvist and Wiksell International), pp. 185-207. [Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 12].
2010 *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries* (Oslo, Novus), 171 p. [The Institute for Comparative Research in Human Culture, B 135].
- Shirokogoroff, Sergei M.
1923 General theory of shamanism among the Tungus, *Journal of the Royal Asiatic Society* (North-China Branch), 54, pp. 246-249.
1935 *Psychomental Complex of the Tungus* (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.), XVI, 469 p.
- Sidky, Homayun
2008 *Haunted by the Archaic Shaman. Himalayan Jhākris and the Discourse on Shamanism* (Lanham, Lexington Books), XIV, 251 p.
2010 On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity, *Method and Theory in the Study of Religion*, 22, pp. 68-92.
- Sjöblom, Tom
2002 'Only a Hobo'. Heuristic terms in historical ethnography, in T. Sakaranaho et al. (éds.), *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* (Helsinki, University of Helsinki, Department of Comparative Religion), pp. 126-154 [Comparative religion, 8].
- Stutley, Margaret
2003 *Shamanism. An Introduction* (London, Routledge), X, 134 p.
- von Stuckrad, Kocku
2003 *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen* (Leuven, Peeters), vii, 337 p. [Gnostica. Texts and Interpretations, 4].
- Sundström, Olle
2007 *Kampen mot "schamanismen". Sovjetisk religionspolitik gentemot inhemska religioner i Sibirien och norra Ryssland* (Uppsala, Swedish Science Press), 224 p. [Studies on Inter-Religious Relations, 40].
- Svanberg, Jan
2003 *Shamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik. En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism* (Åbo, Åbo Akademis förlag), 294 p.
- Tokarev, Sergej A.
1965 *Religija v istorii narodov mira* (Moskva, Polizdat), 622 p.
- Van Gennep, Arnold
1903 De l'emploi du mot « chamanisme », *Revue de l'histoire des religions*, 47, pp. 51-57.

Vazeilles, Danièle

2003 Chamanisme, néo-chamanisme et *New Age*, in N. R. Hamayon (éd.), *Chamanismes* (Paris, PUF), pp. 239-280 [Revue Diogène, Quadrige, 396].

Vitebsky, Piers

1995 *The Shaman* (London, Macmillan), 184 p.

Waal Malefijt, Annemarie de

1968 *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion* (New York, Macmillan), IIX, 407 p.

Wallis, Robert J.

2003 *Shamans and Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans* (London, Routledge), XVIII, 306 p.

Walter, Mariko Namba and Eva Jane, Neumann Fridman (eds.)

2004 *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, 1-2 (Santa Barbara, ABC-Clio), XXI, 1055 p.

Winkelman, Michael

2000 *Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing* (Westport, Bergin and Garvey), XVI, 309 p.

Znamenski, Andrei A. (éd.)

2004 *Shamanism. Critical Concepts in Sociology*, 1-3 (London, Routledge), LXXXVI, 311 + IX, 464 + VIII, 351 p.

Znamenski, Andrei A.

2007 *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination* (New York, Oxford University Press), XV, 434 p.

NOTES

1. Pendant plusieurs années, j'ai donné des variantes différentes de la conférence qui est la base de cet article. Tous les commentaires m'ont aidé à rendre mes arguments plus nets et à reconnaître que le problème n'est pas aussi simple que je pensais d'abord. J'exprime en particulier mes remerciements à Veikko Anttonen (Université de Turku), Louise Bäckman (Université de Stockholm), François-Xavier Dillmann (EPHE, Sorbonne, Paris), Roberte Hamayon (EPHE, Sorbonne, Paris), Juha Pentikäinen (Université de Helsinki), Benson Saler (Université de Brandeis), Olle Sundström (Université d'Umea) et Inés Talamantez (Université de la Californie, Santa Barbara) pour leur remarques importantes. Il va sans dire que ni les uns ni les autres n'ont la responsabilité du texte définitif. Je voudrais aussi remercier François-Xavier Dillmann pour la relecture d'une version préliminaire du texte français, et Roberte Hamayon et les autres membres du comité de la rédaction en plus des deux lecteurs extérieurs pour leur commentaires très constructifs sur le manuscrit.

2. Voir Rydving 1987 et la version révisée dans Rydving 2010, pp. 73-92.

3. Je veux le faire dans mon livre à venir, *The Concept of Shamanism* (titre préliminaire).

4. Dans la recherche russe, le mot *šamanstvo* (correspondant à all. *Schamanentum*, angl. *Shamanhood*) était autrefois plus courant que *šamanizm* (voir Popov 1932), mais le mot postérieur gagne à présent du terrain. Parfois les deux mots sont utilisés comme synonymes, parfois on emploie *šamanstvo* pour les actes rituels, *šamanizm* pour l'idéologie.

5. Il y a naturellement des exceptions, comme Wallis 2003.

RÉSUMÉS

Les mots « chamane » et « chamanisme » s'emploient couramment comme concepts, mais ils sont utilisés de multiples façons, souvent dans un sens si général qu'ils ne définissent rien de précis. D'après l'auteur, la question est de savoir si « chamane » et « chamanisme » sont véritablement utiles comme concepts comparatifs. Il conclut que le temps est venu d'abandonner ces termes, à l'exception des contextes où ils sont utilisés comme auto-désignation.

The words 'shaman' and 'shamanism' are commonly employed as concepts, but they are used in numerous ways, often with a meaning that is so general that they do not define anything precise. According to the author, the question is therefore whether 'shaman' and 'shamanism' really are useful as comparative concepts. He concludes that the time has come to abandon these terms, except where they are used as self-designation.

INDEX

nomsmotscles Bouriates, Evenk, Inuit, Sami

Mots-clés : chamanisme, définitions, épistémologie, conceptualisation

Keywords : shamanism, definitions, epistemology, conceptualization

AUTEUR

HÅKAN RYDVGING

Håkan Rydving est Professeur à l'Université de Bergen (Norvège, Department of Archeology, History, Cultural Studies and Religion). Spécialiste de la religion et de la langue des Sami, son champ de recherche s'étend aux phénomènes religieux dans l'aire circumpolaire, et aux théories en sciences des religions. Ses principales publications incluent :

Le « jeu rituel » du noaidi chez les Samis préchrétiens (Laponie, XVIIe-XVIIIe siècles), *Revue de l'histoire des religions* 2010: 211-230 Paris 2010.

Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter 135), Oslo 2010: Novus forlag.

The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s (Historia Religionum 12), Stockholm 1993: Almqvist & Wiksell International, 2nd ed. 1995, 3rd ed. 2004.