Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving

Charles Stépanoff

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/2198>

DOI : 10.4000/emscat.2198

ISSN : 2101-0013

Éditeur

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

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 43-44 | 2013, mis en ligne le 20 septembre 2013, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2198> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.2198>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving

Charles Stépanoff

RÉFÉRENCE

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 04 septembre 2013.

- 1 Dans son article « Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique »¹, Håkan Rydving entend démontrer le caractère inopérant et même néfaste des notions de « chamane » et « chamanisme » en anthropologie. Selon lui, leur emploi donne une illusion de familiarité qui nuit à la description circonstanciée du contexte social, historique et culturel des phénomènes étudiés. Il considère ainsi que : « 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', et il s'ensuit bien trop souvent que nous n'étudions pas de manière précise la personne en question dans son contexte culturel et social, en tenant compte des variations qui l'accompagnent ».
- 2 Rydving observe à juste titre qu'il n'existe pas de consensus en anthropologie sur la définition des notions de « chamanisme » et « chamane ». Les définitions récentes relevées dans la littérature donnent aux deux concepts des extensions (géographiques, historiques) et des intensions (prédicats) diverses, voire contradictoires. Malgré les critiques déjà anciennes que connaît la notion de chamanisme depuis Van Gennep (Van Gennep 1903), l'auteur observe que son emploi se répand ces derniers temps dans les études anthropologiques. Il explique cette popularité en particulier par le

développement de mouvements de spiritualité « néo-chamaniques », par l'influence de ces mouvements sur « bon nombre de chercheurs » et par le succès commercial de ces thèmes.

- 3 Mais les arguments principaux de l'auteur contre la mise en circulation des termes « chamane » et « chamanisme » sont différents, ils sont d'ordre théorique et méthodologique. Sur le plan théorique, l'auteur explique que le mouvement d'abstraction qui mène du terme évenk *šaman* aux concepts anthropologiques « chamane », et *a fortiori* « chamanisme », est illégitime. Et sur le plan méthodologique, leur emploi conduirait à oblitérer les spécificités des sociétés étudiées.
- 4 Finalement, l'auteur conclut en proposant de réserver « chamane » et « chamanisme » aux praticiens occidentaux et « occidentalisés » qui se les attribuent eux-mêmes, bref de les déchoir du rang de concepts scientifiques à celui de termes indigènes.
- 5 L'argument méthodologique n'est pas appuyé par une analyse d'exemple montrant comment un anthropologue a pu laisser échapper une spécificité du contexte étudié à cause d'un emploi imprudent de « chamane » et « chamanisme ». C'est regrettable car il serait aisé de citer *a contrario* de nombreuses études reconnues comme de grands classiques de l'anthropologie qui ont décrit avec une finesse et une précision admirables des phénomènes sociaux locaux sans être gênés dans cette tâche par l'emploi du mot « chamane ».
- 6 Du reste, on imagine difficilement comment une étude sur les « chamanes bouriates » pourrait être assez timorée et maladroite pour se « concentrer » sur ce qui est impliqué dans la compréhension courante du mot « chamane ». Qui entreprend une enquête ethnographique avec pour objectif de confirmer ce que l'on sait déjà ? Lorsque Leenhardt explore la « personne dans le monde mélanésien » (Leenhardt 1947) s'efforce-t-il de nous exposer une confirmation de notre conception occidentale de la « personne » ? C'est bien le contraire, on le sait. L'emploi du terme *shaman* par Bogoras (Bogoras 1904-1910) l'a-t-il conduit à ne retenir dans les pratiques tchouktches que les éléments conformes à ce que l'on connaissait ailleurs, des traits qui fussent communs avec les traditions évenks, ou altaïques en général ? Certainement pas : si son tableau des pratiques des spécialistes rituels tchouktches, de leur accès à la fonction, de leur inversion sexuelle, est saisissant, c'est précisément parce qu'il est clair que d'une part ces phénomènes se laissent légitimement comparer à ce que l'on connaissait en Sibérie du sud, qu'ils ne leur sont pas absolument étrangers, que des échanges ont eu lieu avec les Altaïques, et d'autre part que les traditions tchouktches mobilisent des interactions sociales et des modes de compréhension tout à fait originaux.
- 7 Examinons donc plutôt l'argument théorique. Comme l'auteur le rappelle, « chamane » est issu de la langue évenk. Dans cette langue, dit-il, ce terme « désigne des personnes concrètes chez les Évenks », « un type précis de fonction sociale et rituelle ». Le terme subit une « abstraction » lorsque, repris en russe et dans d'autres langues, il est appliqué à des personnes appartenant à d'autres peuples. On assiste alors, selon les termes de l'auteur, à un passage « du mot au concept ». En effet, « c'est nous qui avons construit les concepts de 'chamane' et de 'chamanisme' ».
- 8 Il est difficile de ne pas éprouver un certain malaise face à un tel tableau : les Évenks n'auraient à leur disposition que des « mots » qu'ils attacheraient à des situations particulières, tandis que « nous » créerions et manipulerions des « concepts »

applicables à une diversité de contextes. Est-ce à dire que la capacité d'abstraction fait défaut aux Évenks ? Quelle est l'enquête sur laquelle se fonde cette supposition ?

- 9 En réalité, nombreuses sont les données ethnographiques qui permettent d'affirmer que l'emploi indigène des termes comme *šaman* est au contraire plus général et plus abstrait que leur réinterprétation occidentale. La compréhension indigène est loin de se limiter à la désignation d'une catégorie sociale locale comme on le suppose généralement d'un point de vue sociologique. Alors que les Occidentaux cantonnent l'extension de la notion de « chamane » à une « fonction sociale » humaine, les termes sibériens correspondant sont appliqués à des entités du monde végétal, animal et même minéral. De nos jours, les Évenks des monts Stanovoï reconnaissent ainsi les écureuils albinos comme des « écureuils-chamanes »², tout comme le font les Touvas orientaux des monts Saïan (Stépanoff 2011). Ces derniers épargnent soigneusement ces animaux, évitent les lieux où ils ont pu en rencontrer et mènent des rituels au cas où ils en auraient tué par accident. Les Kètes de la région de Touroukhansk appelaient eux aussi « écureuils-chamanes » (*senin-sak*) les écureuils anormaux et conservaient précieusement leur dépouilles qui se transmettaient par héritage : au début du xx^e siècle V. Anučin a ainsi recueilli chez eux un chapelet de trois peaux d'écureuils à fourrure blanchâtre (V. Anučin, *Kunstkamera* de Saint-Pétersbourg, inventaire n° 1048-19). Avant la période soviétique, chez les Nganassanes et chez les Iakoutes, un ours à la morphologie atypique pouvait être identifié comme un « ours-chamane » (Gračeva 1983, pp. 132-133, Kulakovskij 1979). Il arrivait que l'os atrophié de cet animal serve d'amulette à un chamane humain (Gračeva *ibid.*). Zélénine a relevé divers autres exemples d'« animaux-chamanes » à travers toute la Sibérie, chez les Iakoutes, les Orotches, les Nénetses (Zélénine 1952, pp. 142-143).
- 10 Dans le domaine végétal, les peuples de Sibérie du sud et de Mongolie identifient des arbres de forme atypique, aux branches emmêlées et parfois soudées, comme des « arbres-chamanes » ou « arbres chamaniques », en touva *ham-yjaš* (Potapov 1969, p. 128), en khakasse *ham-agas* (Butanaev 2003, p. 40), en mongol et en bouriate *böö-mod* (Tatár 1976, pp. 17-18). Ces arbres reçoivent un culte, encore vivant aujourd'hui dans de nombreuses régions.
- 11 Ces animaux ou végétaux atypiques sont reconnus comme des individus de type « chamanique » dans leur classe, pour laquelle ils assurent une fonction de protecteur. Dans ces divers cas d'identification de spécimens chamaniques, on voit à l'œuvre un même genre d'opération intellectuelle : à partir de traits déviants visibles est inférée une nature essentielle singulière dont sont attendus d'autres traits inhabituels, comme des capacités hors du commun. De ces capacités est présumée une position d'interface entre les classes.
- 12 Ce schéma inférentiel élaboré est aussi celui qui préside aux procédures d'identification de chamanes parmi les humains à partir de traits singuliers manifestés dès l'enfance (Stépanoff 2011). Si donc nous nous situons effectivement sur le plan conceptuel que revendique Rydving, nous constatons que *šaman*, *böö*, *kam*, etc. ne sont pas de simples mots-étiquettes réductibles à une définition lexicale. Leur apprentissage et leur usage correct dans la langue impliquent l'acquisition d'une théorie inférentielle implicite qui leur est attachée.
- 13 Si les peuples de Sibérie peuvent reconnaître des « chamanes » parmi les animaux et les végétaux, ils le peuvent aussi, bien entendu, parmi diverses sociétés humaines, et ce avec non moins d'aisance que les anthropologues. Ainsi au tournant du xx^e siècle, les

Koriaks et les Tchouktches nommaient-ils *en'en'yl'yn* « chamane », les médecins et les prêtres russes (Bogoras 1904-1910, p. 44, Jochelson 1926, p. 240). Shirokogoroff a relevé chez les Évenks des récits de « guerres » entre chamanes évenks et chamanes iakoutes, ce qui prouve que les Évenks concevaient l'existence de chamanes en dehors de leur ethnie (Shirokogoroff 1935, p. 371). On sait aussi l'importance des emprunts aux traditions iakoutes accomplis par certains chamanes évenks (Lot-Falck 1977) et certains chamanes youkaghirs (Jochelson 1926, pp. 169, 202) : Évenks et Youkaghirs reconnaissaient donc une commensurabilité et même une parenté entre leurs pratiques et celles des Iakoutes. Ceci s'explique simplement par le fait que les peuples sibériens, à la différence d'une certaine perception occidentale, ne concevaient pas la qualité de chamane comme une « fonction sociale » propre à une population, mais comme un ensemble de dispositions transmises le plus souvent par héritage cognatique. C'est pourquoi le mouvement des traditions chamaniques suit celui des systèmes d'alliance.

- 14 Les peuples de Sibérie non seulement reconnaissaient chez leurs voisins des chamanes, mais même ils n'hésitaient pas à les consulter. Les Tchouktches du renne invitaient des chamanes toungouses et même copiaient parfois leurs tambours et leurs costumes, tandis que les Tchouktches maritimes et des Eskimos d'Asie faisaient venir des chamanes des Eskimos américains (Bogoras *ibid.*, p. 414). Dans le bassin du Iénisséï, les chamanes selkoupes recevaient des patients nénetes et évenks (Pelih 1980, p. 21).
- 15 Dans l'Altaï, les peuples de la taïga (Chors et Altaïens du Nord) préféraient inviter des chamanes de la steppe, tandis que les habitants de la steppe (Altaj-kiži) s'efforçaient de faire venir des chamanes de la forêt (Alekseev 1984, p. 212). Dans la vallée de Minoussinsk, Sagaj, Kojbal, Kyzyl et Kačïn consultaient régulièrement les chamanes des uns et des autres (Katanov 1897, pp. 22, 37). Au XIX^e siècle, les chamanes touvas célèbres étaient invités en Russie par les Khakasses et les Altaïens mais aussi en Mongolie (Kenin-Lopsan 1995, p. 161, 2002, p. 187).
- 16 Bref l'usage conceptuel et généralisateur de la notion de « chamane » qui permet de l'appliquer à des contextes divers n'est certainement pas à porter au crédit d'une « construction » de l'anthropologie occidentale. La généralisation appartient au mode de compréhension et à la pratique ordinaire des peuples de Sibérie. L'interprétation sociologique occidentale n'a fait que restreindre le champ de cette notion en la réduisant à la désignation d'une hypothétique « catégorie sociale » propre à chaque ethnie.
- 17 Certes la notion de « chamanisme » est bien une invention du XVIII^e siècle occidental. Une invention fortuite, du reste, liée à la nécessité de traduire en français le russe *šamanstvo* qui désignait originellement le rituel chamanique, par dérivation du nom *šaman*, comme le font souvent les langues sibériennes. Certes, les chercheurs n'ont jamais été d'accord pour trouver une définition de ce « chamanisme » et de « chamane », ce qui ne les empêche pas de les appliquer à diverses situations sans hésitation. Ce paradoxe devrait attirer l'attention, car on le retrouve dans les usages locaux de la notion de « chamane » : les gens se montrent capables d'identifier telle ou telle personne comme chamane mais non de produire une définition abstraite de ce qu'est un chamane.
- 18 Face à un tel paradoxe, il n'est pas certain que la conclusion : « cessons de chercher une définition et d'employer ces mots » soit la meilleure d'un point de vue scientifique. En effet interdire de parler des « chamanes » et du « chamanisme » reviendrait à mettre un terme à leur étude, ce qui ne permettra sans doute pas d'y voir plus clair. A-t-on

démontré que le sentiment obsédant d'air de famille éprouvé par les anthropologues face à ces divers phénomènes qu'ils nomment chamanisme est infondé ? A-t-on vérifié qu'il n'existe pas de propriétés fortes les structurant de façon sous-jacente ? Sur quels processus cognitifs s'appuie cette capacité à reconnaître sans pouvoir définir, en contexte scientifique comme dans l'usage local ? Ces processus ne sont-ils pas justement d'autant plus efficaces qu'ils sont non-verbalisés ?

- 19 L'examen rapidement évoqué des structures théoriques implicites liées à la notion indigène de « chamane » permet de mieux comprendre la difficulté d'exprimer une définition en termes généraux. Les chamanes sont précisément des êtres identifiés de façon relationnelle par une déviance par rapport à leur espèce et une position d'interface entre les espèces. Leur caractère exceptionnel rend stériles et même égarantes les tentatives de définition classiques par liste de critères nécessaires et suffisants observables. C'est plutôt du côté de l'étude des processus non-verbaux d'ordres conceptuel et interactionnel que la recherche devrait s'orienter.
- 20 L'étude cognitive des conceptions concernant les catégories de spécialistes religieux (Boyer 1993, 1997), la pragmatique de la parole et de l'interaction dans le rituel chamanique (Hanks 2006, trad. Hanks 2009, Severi 1993, 2007), l'épistémologie de la transmission des chants et des savoirs chamaniques (Déléage 2009) : de nombreuses recherches récentes nous font entrevoir des propriétés formelles robustes que l'on retrouve dans de nombreux contextes identifiés classiquement comme des manifestations de chamanisme. Il est un peu tôt pour vouloir mettre un point final à l'étude d'un phénomène dont l'unité, pressentie par les observateurs, livre aujourd'hui toujours plus de témoignages à une investigation scientifique pluridisciplinaire en renouveau.

BIBLIOGRAPHIE

Bogoras, W.

1904-1910 *The Chukchee*. Leiden/New York, The Jesup North-Pacific Expedition VII (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI), 733 p.

Boyer, P.

1993 *Pseudo-Natural Kinds*. In *Cognitive Aspects of Religious Symbolism* (P. Boyer éd., Cambridge, Cambridge University Press), pp. 121-141.

1997 *La Religion comme phénomène naturel* (Paris, Bayard), 332 p.

Butanaev, V. J.

2003 *Burhanizm tjurkov Sajano-Altaja* (Abakan, Izd-vo Hakasskogo gosudartsvennogo universiteta im. N. F. Katanova).

Déléage, P.

2009 *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)* (Nanterre, Société d'ethnologie, Recherches américaines), 409 p.

Gračeva, G. N.

1983 *Tradicionnoe mirovozzrenie ohotnikov tajmyra (na materialah nganasan XIX - načala XX v.)* (Leningrad, Nauka), 172 p.

Hanks, W. F.

2006 Joint commitment and common ground in a ritual event, in *Roots of human sociality. Culture, cognition and interaction* (Oxford, New-York, Berg), pp. 299-328.

2009 Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ?, in J. Bonhomme et C. Severi (éd.) *Paroles en actes* (Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale), pp. 87-113. (Trad. du précédent par Julien Bonhomme)

Jochelson, W.

1926 *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (Leiden, New York, E. J. Brill ltd. ; G. E. Stechert), xvi, 469 p.

Katanov, N. F.

1897 *Otčet o poezdke soveršennoj s 15 maja po 1 sent. 1896 goda v Minusinskij Okrug Enisejskoj gubernii* (Kazan, Tipo-lit. Imp. Kazanskogo Universiteta), 104 p.

Kenin-Lopsan, M. B.

1995 *Tyva hamnarnyj algyštary. Algyšy tuvinskih šamanov* (Kyzyl, Novosti Tuvy), 528 p.

2002 *Tyva hamnarnyj torulgalary. Mify tuvinskih šamanov* (Kyzyl, Novosti Tuvy), 543 p.

Kulakovskij, A. E.

1979 *Naučnye trudy* (Iakoustk, Jakutskoe knižnoe izdatel'stvo), 480 p.

Leenhardt, M.

1947 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, Gallimard).

Lot-Falck, É.

1977 Le costume de chamane toungouse du Musée de l'Homme, *Études mongoles et sibériennes* 8, pp. 19-71.

Pelih, G. I.

1980 *Materialy po sel'kupskomu shamanstvu*, in *Êtnografija sev. Azii*, Novossibirsk, pp. 5-69.

Severi, C.

1993 Talking about souls. On the pragmatic construction of meaning in Cuna chants, in *Cognitive aspects of religious symbolism*, P. Boyer (éd.) (Cambridge, Cambridge University Press), pp. 165-181.

2007 *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire* (Paris, Rue d'Ulm, Musée du quai Branly, Aesthetica), 370 p.

Shirokogoroff, S. M.

1935 *Psychomental Complex of the Tungus* (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.), 469 p.

Stépanoff, Ch.

2011 Saillances et essences. Le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tožu (Sibérie méridionale), *L'Homme* 200, pp. 175-202.

Van Gennep, A.

1903 De l'emploi du mot "chamanisme", *Revue de l'histoire des religions* 47, pp. 51-57.

Zélénine, D.

1952 *Le culte des idoles en Sibérie* (Paris, Payot), 269 p.

NOTES

1. <http://emscat.revues.org/1815>.
 2. Alexandra Lavrillier, communication personnelle.
-

AUTEUR

CHARLES STÉPANOFF

Ancien élève de l'ENS, docteur de l'EPHE en ethnologie (2007), maître de conférences à l'EPHE (2008)