Devenir-animal pour rester-humain

Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale

Charles Stépanoff

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/388>

DOI : 10.4000/imagesrevues.388

ISSN : 1778-3801

Éditeur :

Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval,
Laboratoire d'Anthropologie Sociale, UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Devenir-animal pour rester-humain », *Images Re-vues* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 01 juin 2009, consulté le 30 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/388> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.388>

Ce document a été généré automatiquement le 30 janvier 2021.

Images Re-vues est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Devenir-animal pour rester-humain

Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie
méridionale

Charles Stépanoff

- 1 Bien que les cas d'hommes devenant des animaux abondent dans les traditions orales de Sibérie du Sud, on ne rencontre guère dans cette région d'images frappantes permettant d'illustrer ce passage d'une catégorie à l'autre. Les images peintes sur les membranes des tambours chamaniques forment le principal corpus iconographique des peuples du massif de l'Altaï-Saïan. On y rencontre souvent des figures de chamanes, ces spécialistes rituels réputés pouvoir se transformer en animal. Or les chamanes apparaissent toujours dans ces dessins sous une forme nettement humaine, accompagnés simplement de leur instrument habituel, le tambour (fig. 1 et 2). Sans doute reconnaît-on parfois des attributs rituels zoomorphes comme des cornes ou des plumes, mais ces objets facilement identifiables ne prennent jamais l'aspect réaliste de parties de corps animal. Êtres zoomorphes et anthropomorphes sont nettement distincts dans ces images. Point d'ours à tête d'homme, point d'hommes à pattes griffues ou à tête d'oiseau. Nul équivalent de l'être composite à ramure de cervidé de la grotte des Trois-Frères souvent qualifié de « sorcier », précisément en référence au chamanisme.

Fig. 1

Représentation de chamane sur un tambour toubalar. Musée de Gorno-altajsk. Ivanov 1955, 234, fig. 29.

Fig. 2

Tambour altaïen. Musée d'anthropologie et d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Ivanov 1955, 246, fig. 37. En bas à gauche, un chamane tient un tambour ; en bas à droite, un chamane consacre un cheval.

- 2 La seule image un peu ancienne qui puisse répondre à notre souhait de voir chez un chamane le passage de l'humanité à l'animalité est une célèbre gravure européenne. Il s'agit d'une illustration de l'édition de 1705 de *Noord en Oost Tartarye, ofte bondig ontwerp van eenige dier landen en volken, welke voormaels bekend zijn geweest* de Nicolaas Witsen¹ (fig. 3). Cette image donne à voir une interprétation occidentale très significative de faits sibériens. Le dessinateur n'a pas réalisé son dessin sur le motif, mais en s'appuyant sur le texte d'un témoin oculaire, Yzbrant Ides, cité par Witsen. La description écrite du chamane tOUNGHOUSE donne les détails suivants : « (...) sur ses pieds pendaient deux griffes d'ours en fer, ainsi que sur ses mains, et sur la tête se dressaient deux cornes de fer » (*over zijn voeten hongen twee Yzere Beeren-klauwen, zoo ook over zijn handen, als ook op zijn hooft, waer van uitstaken twee Yzere hoornen*)²
- 3 Les imitations métalliques de griffes d'ours, suspendues sur les mains et les pieds du chamane, deviennent sous le crayon du dessinateur quatre véritables pattes d'ours. La main droite du chamane, velue et griffue, n'a plus rien d'humain, si ce n'est l'opposition du pouce. On ne distingue guère de séparation entre le costume rituel et le corps de l'homme. La couronne de fer en forme de ramure, ornement rituel bien connu en Sibérie, est remplacée par de véritables bois de cervidé. Cette gravure nous montre une manière particulière de devenir un animal : les mains ont laissé la place à des pattes, les caractères humains sont remplacés par des caractères animaux.

Fig. 3

Illustration de l'édition de 1705 de Noord en Oost Tartarye, ofte bondig ontwerp van eenige dier landen en volken, welke voormaels bekend zijn geweest de Nicolaas Witsen, Amsterdam, Halma.

- 4 Au premier plan de la gravure, deux chiens regardent le chamane, l'un aboyant, l'autre circonspect. La fonction du premier chien est sans doute de nous montrer la réussite de l'impression d'animalité produite par le chamane. Si ce chien est excité, c'est qu'il prend réellement le chamane pour une bête sauvage qui aurait pénétré au beau milieu du territoire domestique, le campement. Son illusion souligne la perfection de la représentation, à l'instar des pigeons de la légende qui venaient picorer les grains de raisin de Zeuxis.
- 5 La description d'Idès nous donnait pourtant une vision légèrement différente : les deux griffes étaient superposées aux mains du chamane et en aucun cas elles ne pouvaient les cacher. Autrement dit, animalité et humanité coexistaient sans se remplacer l'une l'autre. Quant aux « cornes » de fer, elles formaient une ramure forgée souvent présente sur les coiffes des grands chamanes sibériens. Impossible de prendre un tel insigne rituel pour une ramure réelle. Il arrivait certes aux Toungouses de porter de vraies têtes de cervidés, mais ces coiffes profanes étaient les bonnets ordinaires des chasseurs l'hiver³.
- 6 Ainsi peut-on déjà discerner en première approximation un contraste entre une manière occidentale et une manière sibérienne de représenter le devenir-animal. La métamorphose occidentale, telle que la gravure la fait deviner, paraît être une hybridation progressive, par laquelle une nature animale remplace une nature humaine. Pour qu'un être soit à la fois animal et homme, il faut qu'il ne soit que partiellement l'un et l'autre. En Sibérie, il s'agit plutôt d'une superposition plus ou moins complète de couches d'identité. La métamorphose occidentale obéit à une contrainte forte, celle de préserver l'unité d'un corps simple. La métamorphose sibérienne paraît s'appuyer au contraire sur une démultiplication de la personne dans des corps superposés.

- 7 Pour examiner les modalités par lesquelles un homme « devient » un animal en Sibérie, certaines précisions sont nécessaires concernant la notion même de métamorphose. Une pensée ouverte aux métamorphoses paraît impliquer une certaine porosité des catégories, voire un désordre ontologique généralisé. Les enjeux théoriques sont importants : la possibilité attribuée aux hommes de devenir des animaux (et réciproquement) ne paraît concevable que si les catégories d'homme et d'animal, et partant celles aussi de domestique et de sauvage, de naturel et de culturel, sont peu cloisonnées, voire inexistantes.
- 8 Une part de stabilité doit pourtant bien être supposée dans le changement que constitue la métamorphose. Prenons l'exemple de la transformation d'un homme en poisson. Un tel phénomène peut être décrit comme deux événements simultanés : la disparition d'un homme et l'apparition d'un poisson. Il est clair qu'une telle description n'est pas satisfaisante : ce que l'on appelle métamorphose est un événement unique. Et cet événement n'est unique et intéressant que dans la mesure où l'on peut affirmer qu'un principe quelconque d'identité unit l'homme disparu et le poisson apparu, c'est-à-dire que l'être qui était un homme est maintenant un poisson. Il est intéressant, en particulier, d'imaginer qu'une certaine continuité se préserve au niveau de la conscience : on aura ainsi tendance à supposer que le poisson conserve les souvenirs de l'homme.
- 9 La métamorphose sans mémoire est une chose bien inutile et ennuyeuse, comme Leibniz en faisait la remarque : « Supposons que quelque particulier doive devenir tout d'un coup roi de la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a été, comme s'il venait de naître tout de nouveau ; n'est-ce pas autant dans la pratique, ou, quant aux effets dont on se peut apercevoir, que s'il devait être anéanti, et qu'un roi de la Chine devait être créé dans le même instant à sa place ? Ce que ce particulier n'a aucune raison de souhaiter. » (*Discours de métaphysique*, XXXIV).
- 10 C'est bien la conscience qui me fut citée par la chamane touva X.K. comme principe d'unité par-delà les métamorphoses. Cette chamane de Kyzyl fabrique pour les personnes qui la consultent des objets protecteurs appelés en touva *èèren*. Ces objets de tissu ou de bois ont parfois la forme d'un animal, cependant, d'après la chamane, ils peuvent pendre un autre aspect sans que le profane ne le remarque. La chamane m'expliquait ainsi : « Je t'ai fait un *èèren* souris, ensuite cette souris se transforme en aigle, mais à l'intérieur c'est la même conscience, c'est juste l'apparence qui va changer. »⁴.
- 11 Pour qu'il y ait métamorphose, il est donc nécessaire qu'une composante essentielle de la personne soit préservée par-delà le changement. La métamorphose, comme son étymologie l'indique, s'appuie sur l'idée de forme, qui elle-même n'a de sens qu'en contraste avec celle de traits sous-jacents stables, une essence. Contrairement à ce qu'on suppose parfois, la pensée de la métamorphose est donc liée à des représentations essentialistes. Plusieurs études de psychologie cognitive ont montré l'importance des inférences essentialistes dans la compréhension des métamorphoses naturelles, comme celles des chenilles devenant des papillons⁵ ainsi que dans le cas de changements artificiels d'apparence⁶. Un cheval peint en zèbre n'est pas considéré par le sens commun comme devenu un zèbre, bien qu'il en ait l'apparence typique. En revanche, une larve vivant dans l'eau sera classée dans la catégorie des insectes si l'on sait que son état adulte est celui d'un insecte. La ressemblance d'un être par rapport au prototype d'une espèce n'est donc ni une condition suffisante ni un critère nécessaire à

la classification de cet être dans cette espèce. Ce qui permet de penser l'identité taxinomique dans le changement apparent, c'est l'attribution d'une essence supposée commune aux membres de la catégorie.

- 12 Une distinction sera ici utilement introduite : l'essence préservée dans le changement pourra être une essence individuelle, généralement manifestée par la continuité de la conscience, ou une essence spécifique qui implique le maintien de l'appartenance à l'espèce de départ. L'essence spécifique permet à un chien transformé en chat de rester *essentiellement* un chien, rendant plus aisément concevable le retour à sa forme initiale. La métamorphose avec maintien de l'essence spécifique implique un changement plus superficiel que la métamorphose avec maintien de la seule essence individuelle.
- 13 Ces distinctions permettront de comparer les différents types de métamorphoses en Sibérie du Sud.
- 14 Les auteurs occidentaux qui cherchent à caractériser les idées sibériennes concernant les catégories d'humain et d'animal, ont souvent tendance à mettre sur un même plan des mythes décrivant un temps originel, des contes, des techniques réelles de chasse, des biographies de chamanes et des descriptions de rituels. On en tire un « savoir » ou une « cosmologie » supposés propres à la population en question. Willerslev a récemment décrit l'univers des Youkaghirs en ces termes : *humans become animals, animals become humans, and one class of spirits turns into another. There are no fixed identities here, only continuous transformations of one class of beings into another*⁷. Une telle « cosmologie transformiste », où les ours deviennent des hommes et les hommes des élans, offre au lecteur occidental le charme d'un exotisme fascinant ; on se demande pourtant comment des chasseurs peuvent survivre dans la taïga munis un appareil cognitif si inadapté. Dès les années 1930, S.M. Shirokogoroff s'était élevé, à propos des Tougous, contre la confusion entre discours mythiques et savoirs pratiques dans la description de l'organisation de la connaissance d'une population. Trop souvent, selon lui, les ethnologues recueillent dans une société des contes fantastiques et les présentent comme une illustration des rapports entre humains et animaux dans cette société. « Ce serait, dit Shirokogoroff avec humour, comme si l'homme primitif formait son idée du complexe psychomental de l'homme « civilisé » en étudiant la fiction et le théâtre et en prenant par exemple *Chantecler* de Rostand pour la conception biologique des Européens. »⁸.
- 15 A l'époque, l'ironie de Shirokogoroff avait pour cible l'idée de « mentalité primitive » élaborée par Lucien Lévy-Bruhl. D'après ce théoricien français, de nombreux peuples non-occidentaux admettent la métamorphose comme un phénomène parfaitement ordinaire. Dans ces populations « primitives », on « ne voit donc aucune difficulté aux métamorphoses les plus incroyables pour nous : les êtres peuvent, en un clin d'œil, changer de dimensions et de forme. »⁹ D'une manière générale, « le passage de l'animal à l'homme ou de l'homme à l'animal se fait de la façon la plus naturelle, sans que personne en soit choqué ou étonné. »¹⁰. Des interprétations de ce genre n'ont pas cessé de réapparaître régulièrement, en des termes renouvelés, dans le discours anthropologique.
- 16 On sait pourtant que les métamorphoses sont au contraire présentées dans le discours indigène comme des phénomènes tout à fait extraordinaires. En Sibérie, les personnes réputées capables de se métamorphoser à volonté sont des chamanes d'une puissance terrifiante. Les histoires de métamorphoses violent les attentes intuitives des gens : elles intéressent et sont mémorisées précisément parce qu'elles contredisent les

catégories ontologiques ordinaires. L'idée de métamorphose est typiquement une idée contre-intuitive¹¹.

- 17 Afin d'éviter de réifier des représentations de statuts différents dans ce qui serait « la métamorphose sibérienne », nous distinguerons les logiques diverses du discours mythique et légendaire et de l'action imitative et rituelle.
- 18 Chez les peuples de l'Altaï-Saïan, de nombreux mythes mettent la transformation d'un humain à l'origine d'une espèce animale. L'ours, la chauve-souris, la marmotte, le chien y sont présentés comme d'anciens humains. Le passage de ces humains à l'état animal n'est pas le résultat d'une heureuse capacité à transgresser les catégories : il est plutôt conçu comme une déchéance intervenue à la suite d'un malheur ou d'une punition. Par exemple, l'ours est réputé chez les Touvas être un ancien homme bourru qui s'est fâché et est parti vivre dans la forêt¹². Le coq de bruyère était lui aussi un homme grossier qui fut puni de sa brutalité en étant transformé en oiseau. Il ne peut pas se souvenir sans larmes de son état précédent, c'est pourquoi il a les yeux rouges¹³.
- 19 Dans ces cas mythiques, la métamorphose implique une perte plus ou moins complète de l'essence spécifique humaine première. C'est une essence individuelle que le coq de bruyère garde puisque le souvenir nostalgique de sa condition précédente ne cesse de le tourmenter. L'ours occupe un statut exceptionnel parmi les animaux car il est souvent réputé avoir préservé une forte part de son essence humaine primitive. Dans leur domaine, les ours sont supposés retirer leur fourrure comme un vêtement et laisser paraître leur forme humaine. Sous son apparence bestiale, l'ours cache donc une nature humaine. C'est pourquoi l'attitude des hommes est particulièrement respectueuse à son égard. Chez les Tožu¹⁴, les chasseurs parlent à l'ours et le saluent avant d'entrer dans la tanière où il hiberne, ils ont même la dangereuse politesse de le réveiller avant de le tuer. Ces pratiques sont communes dans toute la Sibérie méridionale et bien au-delà.
- 20 Considérons maintenant le domaine de la pratique : les commentateurs voient parfois une manifestation de la pensée sibérienne de la métamorphose dans les techniques d'imitation animale. Pendant la période du rut, les chasseurs de l'Altaï-Saïan imitent le cerf en reproduisant son brame et le choc de ses bois contre les arbres. L'imitation est ici sonore. Les Youkaghirs vont plus loin puisque, d'après les remarquables descriptions qu'a données Willerslev, ils imitent le comportement de l'élan sous ses yeux afin de l'attirer. Dans tous les cas, l'animal attiré assez près est abattu : tel est le but de la manœuvre. Il n'y a pas lieu selon nous de parler ici de remplacement de l'identité humaine par une identité animale. Une telle hypothèse conduirait à des paradoxes insolubles. On a plutôt affaire à une superposition de l'identité de cervidé sur celle d'humain, laquelle doit être préservée. En effet, la dramaturgie imitative demeure toujours sous-tendue par une stratégie humaine : il s'agit sans ambiguïté de tuer la bête en la trompant. L'identité animale endossée par le chasseur n'est pas une nouvelle catégorisation taxinomique mais une identité « sous un certain point de vue », le point de vue de l'animal chassé. L'intention du chasseur est d'être *perçu* comme un animal tout en *restant* un humain. Nous voyons que l'attention des Sibériens pour la perspective des non-humains est résolument pratique : le point de vue de l'animal est intéressant pour autant qu'il peut être manipulé.
- 21 Les rites liés à la chasse à l'ours présentent un autre cas très courant d'imitation animale. Lorsque l'ours est tué et que l'on mange sa viande, il est d'usage chez de très nombreux peuples de Sibérie d'imiter le cri et parfois les gestes du corbeau¹⁵. Il ne s'agit

pas pour les chasseurs de renoncer à leur qualité d'humains pour devenir des corbeaux. Le but de cette mise en scène est d'endosser cette identité *du point de vue* de l'ours, afin que l'âme de l'ours ou ses congénères orientent leur vengeance vers les corbeaux et non vers le village des chasseurs. On n'endosse le costume gestuel et sonore du corbeau que pour demeurer un humain en vie. Autrement dit, le devenir-animal vise un rester-humain.

- 22 Viveiros de Castro, dans un article influent sur le « perspectivisme amérindien », a repoussé l'hypothèse d'un rapport entre métamorphose et essentialisme, la qualifiant de *an important mistake*. Selon lui, *to put on mask-clothing is not so much to conceal a human essence beneath an animal appearance, but rather to activate the powers of a different body*¹⁶. Adopter un vêtement animal a pour but de s'approprier certaines de ses qualités, comme la rapidité. Quant au costume chamanique, ce n'est pas un déguisement mais un équipement. Pedersen a prolongé la réflexion de Viveiros de Castro en proposant une interprétation « perspectiviste » du rôle du costume chamanique en Asie du Nord¹⁷. Willerslev soumet également ses matériaux youkaghirs à un traitement « perspectiviste »¹⁸.
- 23 Ces travaux ont le mérite de souligner à juste titre un intérêt sibérien pour le point de vue des non-humains. Ils sont toutefois biaisés par une démarche solipsiste centrée sur le sujet percevant, un héritage de la phénoménologie occidentale. La métamorphose y est ainsi régulièrement interprétée comme un changement de point de vue accompli par le sujet. Or s'il y a perspectivisme en Sibérie, c'est moins une spéculation gratuite qu'une technique de manipulation de points de vue tiers. Ainsi il n'est pas rare que la métamorphose ait précisément un rôle de déguisement.
- 24 Plus que tout autre, le chamane, réputé spécialiste des métamorphoses, est souvent sollicité comme preuve de l'absence de catégories essentialisées en Sibérie. Nous allons voir que la métamorphose chamanique est un domaine complexe car les informations la concernant appartiennent à des domaines pragmatiques de natures très différentes. On dispose d'une part des légendes sur des chamanes célèbres et d'autre part des descriptions de rituels.
- 25 Nombreux sont les récits mettant en scène des chamanes défunts crédités du pouvoir de se transformer en animaux. Plusieurs Touvas me parlèrent d'une chamane de la région d'Erzin qui était capable de se transformer en corbeau selon les uns, en loup selon les autres. Devenue un loup, elle poursuivait les voleurs qui lui prenaient du bétail et les punissait.
- 26 La métamorphose chamanique implique un maintien de l'essence spécifique d'humain. On le voit remarquablement bien dans un récit dolgane de métamorphose chamanique¹⁹. Deux chamanes décidèrent de se transformer en cygnes. Ils se posèrent sur un lac fréquenté par des chasseurs, mais l'un des deux, plus prudent, préféra s'éloigner. L'autre, sourd aux avertissements de son camarade, resta. Des chasseurs aperçurent ce cygne et le tuèrent. Lorsqu'ils dépecèrent l'oiseau, ils trouvèrent à l'intérieur un chamane mort. Ainsi sous une apparence animale, l'identité humaine originelle du chamane était conservée intacte. La forme de cygne était pour le chamane semblable à un vêtement.
- 27 Après la mort, le chamane peut aussi apparaître en rêve à son descendant sous une forme animale : généralement un ours ou un cheval chez les Turcs de l'Altaï-Saïan. Le descendant traverse alors une période de crise. Il n'en sortira que lorsqu'il sera capable, grâce à l'aide d'un chamane expérimenté, d'identifier et de nommer son ancêtre

derrière les traits de l'animal. Dans certains cas, il lui fera une représentation zoomorphe dans laquelle l'esprit du chamane défunt sera invité à s'installer. Le descendant commencera alors lui-même la pratique chamanique. Cette représentation apparaîtra comme un animal aux profanes, pourtant dans ses invocations le chamane, après avoir commencé par une description de l'esprit en termes zoomorphes, l'appellera « ma tante » ou « mon grand-père » et lui prêtera des traits physiques humains. À nouveau, derrière une apparence animale, résultat d'une métamorphose, une essence humaine est décelable pour les yeux du chamane.

- 28 On peut ajouter que, dans les métamorphoses de chamanes légendaires, si le maintien de l'essence spécifique est le cas ordinaire, sa perte est un malheur qui peut arriver. Un mythe bouriate fait de l'ours un chamane qui a perdu la capacité de reprendre sa forme humaine²⁰. Selon un mythe altaïen, la chauve-souris a d'abord été un chamane qui fut puni par une divinité créatrice pour son manque de dévouement²¹.
- 29 Considérons maintenant les imitations animales concrètes dans le contexte du rituel chamanique. Il est souvent tentant de décrire le rituel chamanique comme une mise en scène des métamorphoses du chamane en divers animaux. Ainsi s'expliqueraient gestes et cris fantastiques imitant les animaux. À regarder les rituels de plus près, on constate que le schéma de l'action n'est pas un simple spectacle de changements d'identité, mais présente un caractère dramaturgique nettement relationnel. L'imitation d'un comportement animal par le chamane est un épisode intégré à une séquence complexe faisant interagir plusieurs personnages. Le moment zoomorphe alterne généralement avec une attitude humaine : le chamane représente de cette manière un dialogue et une interaction qu'il mène avec un esprit zoomorphe. Ce qui distingue l'action rituelle menée du chamane de celle d'autres ritualistes est en effet qu'il assume lui-même plusieurs rôles. Les ethnologues russes disent à juste titre que la séance chamanique est « un théâtre à un seul acteur »²².
- 30 Au cours du rituel, le chamane appelle divers esprits auxiliaires zoomorphes dont il manifeste la venue en imitant leur comportement et leur cri : corbeau, oie, cervidé, ours, etc. Il dialogue ensuite avec chacun d'eux et représente même parfois les dialogues et les disputes des animaux entre eux²³.
- 31 Chez les Touvas du début du XX^e siècle, un chamane mimait alternativement l'ours avec lequel il combattait et ses propres mouvements de lutte contre la bête²⁴. Lorsque le chamane altaïen décrit par le missionnaire V.I. Verbickij veut montrer qu'il attrape un cheval invisible, il mime successivement les ruades du cheval puis le mouvement de l'attraper au lasso. Quand il représente qu'il vole sur le dos d'une oie, il mime sa propre attitude de cavalier volant tout en imitant par moment les cris de la monture elle-même (Verbickij 1893, 48-49). Dans ces différents cas, le chamane assume alternativement deux identités, la sienne et une autre, non pour donner à voir le fait même de la métamorphose, mais pour *réaliser* une relation dramatique. De l'issue de cette relation dépend la réussite du rituel et souvent le sort d'un ou plusieurs membres de l'assistance.
- 32 Je citerai encore un exemple contemporain observé à Touva dans la région montagneuse de Süt-Xöl en 2006. Lors d'un rituel pour retrouver l'âme d'un malade, la chamane X.K. représenta un voyage vers la « steppe jaune ». Au cours de l'expédition, elle imita à plusieurs reprises le cri du loup. Je l'interrogeai plus tard sur ce cri, lui demandant si elle s'était « transformée » (en touva *xuula bêêr*²⁵) en loup. Elle me répondit avec amusement que non. Selon elle, les chamanes d'autrefois étaient capables

de se « transformer » (*xuula bêêr*), mais « depuis le socialisme », on n'y arrivait plus. En effet, d'après son interprétation, le déclin des offrandes aux esprits-mâtres des lieux à l'époque soviétique a entraîné une chute de la puissance des chamanes. Le cri que j'avais entendu était celui par lequel elle convoque à chaque rituel les sept loups qui sont ses esprits auxiliaires. Ainsi, ce qui aurait pu être décrit à première vue comme la mise en scène d'une métamorphose de la seule chamane était à interpréter comme un élément intégré dans une interaction complexe à plusieurs partenaires.

- 33 La question peut se poser, il est vrai, de savoir si un rituel observé en 2006 nous apprend quelque chose sur le chamanisme « traditionnel ». En elle-même l'attribution du pouvoir de métamorphose aux seuls chamanes anciens, en l'occurrence pré-socialistes, n'est pas une rupture avec la tradition. Le chamane qui se transforme à volonté est toujours un être légendaire appartenant à un passé déjà éloigné. L'idée d'une perte des pouvoirs des chamanes contemporains par rapport aux anciens, elle est elle-même assez traditionnelle puisqu'on la trouve souvent exprimée à la fin du XIX^e siècle chez les peuples sibériens. Il nous semble que la convocation des auxiliaires animaux est bel et bien parfois le but de l'imitation de cris animaux par le chamane. On en trouve un autre exemple à l'extrémité septentrionale de la Sibérie, chez un chamane nganassane, pour qui l'imitation des cris d'oiseaux vise également à appeler les esprits correspondants²⁶.
- 34 La « métamorphose » rituelle du chamane n'est donc nullement un simple remplacement de son identité humaine par une identité animale. Dans le cas où le chamane convoque ses esprits en les imitant, il garde son identité humaine puisqu'il est celui qui les appelle. Si une interaction avec l'esprit animal est représentée, le corps du chamane incarne à tour de rôle l'animal et sa propre personne.
- 35 Le rite chamanique nous montre donc l'enchâssement de deux identités de statuts différents prises en interaction dans le corps même du chamane. On le voit nettement dans le costume chamanique. Celui-ci ne vise pas à donner au public l'illusion d'une nature animale. Si des entités doivent être illusionnées, ce sont des esprits et des animaux, mais pour les spectateurs humains l'ambivalence des identités superposées doit être préservée. C'est certainement pour cette raison que griffes et ramures doivent exhiber leur caractère d'artefacts rituels : « l'identification animale du chamane reste une démarche culturelle » observe Hamayon²⁷. Rien ne montre mieux la superposition des identités que la coiffe chamanique dans l'Altaï-Saïan, figurant un visage et ornées de plumes (fig. 4 et 5). Elle n'est jamais un simple masque, car le chamane la porte sur le front, laissant visible son propre visage. Il donne ainsi le spectacle d'un être bicéphale, un être complexe porteur d'une identité humaine à laquelle se superpose une identité non-humaine qui ne remplace pas la précédente. Le chamane ne cesse pas d'être lui-même en devenant un autre.

Fig. 4

Le chamane J. O. avec sa coiffe ornée d'un visage (Photo de l'auteur, Kzyzyl 2006).

Fig. 5

Le chamane Šoončur Sojan. Photographie publiée dans Vajnštejn 1969, 41.

- 36 La représentation gestuelle et sonore d'une complexité relationnelle mettant en jeu des identités superposées est le propre de l'action du chamane en Sibérie comme en Amérique²⁸. Peut-on préciser les rôles logiques joués par ces identités ? La part animale revêtue par le chamane sibérien n'est pas taxinomique, c'est-à-dire qu'elle n'entraîne pas de révision de la catégorisation du chamane au sein de la taxinomie des espèces. L'entourage d'un chamane qui fait l'ours ne le traite pas comme un ours « taxinomique », autrement il l'abattrait d'un coup de fusil. Le concept de « norme idéale » introduit par Dan Sperber²⁹ peut nous aider à préciser le statut de cette part animale : la norme idéale est un ensemble de traits et de comportements typiques d'une espèce. Comme le remarque Sperber, le respect de cette norme n'est ni nécessaire ni suffisant pour entraîner une identification taxinomique : si le fier rugissement appartient bien à la norme idéale du lion, nous admettons cependant qu'un lion qui bâille demeure un lion. D'autre part, nous pouvons imaginer que, par accident ou par feinte, un autre animal rugisse sans que cela entraîne pour nous une classification de l'animal dans l'espèce lion. Il est clair que c'est bien une norme idéale comportementale qui est visée par le chamane imitateur, et non une identité taxinomique. Si un chamane souhaite imiter l'ours, il ne le montrera certes pas hibernant dans sa tanière : c'est un ours furieux et agressif qu'il représentera. En ce sens, le chamane *devient* bien un ours, non pas un ours *per se* replié sur son identité taxinomique, mais un ours relationnel, occupant la position d'attaquant sauvage dans une interaction typique.
- 37 L'identité humaine demeure donc la seule pertinente sur le plan taxinomique, tandis que l'identité animale n'est que l'appropriation superficielle et provisoire d'une norme comportementale définie de façon relationnelle.

Conclusion

- 38 Le risque de l'analyse par contextes pragmatiques est de faire voler en éclat l'interprétation. Nous pouvons tout de même avancer ici quelques remarques générales. On observe que la métamorphose volontaire a souvent pour but de tromper un non-humain sur l'identité d'un humain. Ainsi le chasseur qui imite le corbeau cherche à se faire passer pour un corbeau aux yeux de l'ours mort, tout en demeurant un humain. La métamorphose ne consiste donc pas à adopter le point de vue d'un non-humain comme dans le « perspectivisme amérindien », mais à le modifier.
- 39 Le défi véritable serait d'identifier la logique même de la variation à travers les contextes pragmatiques. Nous avons vu que les mythes décrivent un malheur ou un accident conduisant à une métamorphose sans retour. Le maintien de l'essence spécifique est minimal. Les légendes concernant d'anciens chamanes insistent sur le maintien d'une identité humaine interne. Lorsque nous passons au domaine du rituel concret, nous voyons la part animale se superposer à une identité humaine qui demeure essentielle.
- 40 Nous pouvons en conclure que, plus nous nous déplaçons du domaine du mythe vers celui de la pratique, plus le principe du maintien d'une essence se fait-il impérieux. Ce qui rend possible ce maintien, et donc le retour à l'état précédent, c'est la possibilité d'une superposition cumulative des identités. On le voit particulièrement bien dans le rituel du chamane qui donne à voir une démultiplication des personnages supportés par son corps. L'appartenance simultanée à plusieurs catégories identitaires,

difficilement concevable en Occident, mène souvent les théoriciens à des conclusions paradoxales. Pourtant c'est bien de superposition qu'il s'agit dans les métamorphoses sibériennes. Et c'est pour cela que la métamorphose ne peut se donner à voir dans l'iconographie : la multiplicité s'exprime en couches accumulées de statuts différents et non par la juxtaposition chimérique d'éléments disparates. À chaque niveau considéré, celui de la taxinomie ou celui de la norme comportementale, l'identité d'animal ou d'homme est complète ; une identité ne chasse pas l'autre mais s'y ajoute.

NOTES

1. Amsterdam, Halma.
2. N. WITSEN, *Noord en Oost Tartarye, ofte bondig ontwerp van eenige dier landen en volken, welke voormaels bekend zijn geweest*. Amsterdam, Halma, 1705, p.663
3. J. G. GEORGI, *Description de toutes les nations de l'Empire de Russie, où l'on expose leurs mœurs, religions, usages, habitations, habillemens et autres particularités remarquables*. Saint-Pétersbourg, Müller, 1776-1777, tome 3, « Les Tougouses », p. 58
4. Enquête de terrain, Touva 2006.
5. Par exemple K. ROSENGREN, K. CHUCK, M. MCCORMICK, S. GELMAN, « As time goes by: Children's early understanding of biological growth », *Child Development* 62, 1991, p.1302-1320.
6. F. C. KEIL, *Concepts, kinds, and cognitive development*. Cambridge, MA, MIT Press, 1989.
7. R. WILLERSLEV, *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2007, p. 6.
8. S. M. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935, p. 115.
9. L. LÉVY-BRUHL, « L.'âme primitive ». In *Les primitifs*. Anabet, Paris, 2007 [1927], p. 441.
10. *Ibid.*, p. 457.
11. P. BOYER, *La Religion comme phénomène naturel*. Bayard, Paris, 1997.
12. N. F. KATANOV, *Narečija urjanxacev (Sojotov), abakanskix tatar i karagasov (2)*, Saint-Pétersbourg, 1907, p.16 et 33.
13. V. I. VERBICKIJ, *Altajskie inorodcy. Sbornik étnografičeskix statej i issledovanij*. A. A. Levenson, Moscou, 1893, p. 138.
14. Enquête de terrain, Tožū 2008.
15. Pour l'imitation gestuelle, cf. par exemple A. I. MAZIN, *Tradicionnye verovanija i obrjady évenkov-oročonov (konec XIX-načalo XX v.)*. Nauka, Novossibirsk, 1984, p. 46-47.
16. E. VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 1998, p. 482.
17. M. A. PEDERSEN, « Talismans of thought », in A. Henare, M. Holbrand & S. Wastell, *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, New-York, 2007, pp. 141-166.
18. R. WILLERSLEV, *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2007.
19. P.E. EFREMOV ed. *Fol'klor dolgan. Izd-vo in-ta arxeologii i étnografii SO RAN*, Novossibirsk, 2000, p. 326-327.

20. G.N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii. Rezultaty putešestvija ispol'nennogo v 1879 g. po poručeniju Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva*. 4, IRGO, Saint-Pétersbourg, 1883, p. 168.
 21. *Ibid.*, p. 169-170.
 22. V. N. BASILOV, *Izbanniki duxov*. Politizdat, Moscou, 1984.
 23. Par exemple chez les Tchouktches, W. BOGORAS, *The Chukchee*. Memoirs of the American Museum of Natural History, XI. The Jesup North-Pacific Expedition VII, Leiden/New York, 1904-1910, p. 438.
 24. F.JA. KON, *Za pjad'decjat' let*, Moscou, 1934, p. 78.
 25. Du verbe *xuular*, employé dans les contes et les récits concernant les anciens chamanes.
 26. A. A. POPOV, *Tavgijcy. Materialy po étnografii avamskix i vedeevskix tavgijcev*. Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moscou-Leningrad, 1936, p. 102.
 27. R. HAMAYON, *La Chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'Ethnologie, Nanterre, 1990, p. 534.
 28. Sur l'identité complexe assumée par le chamane kuna, voir C. SEVERI, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Rue d'Ulm, Musée du Quai Branly, Paris, 2007, p. 222-223.
 29. D. SPERBER, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, 15 (2), 1975, pp. 5-34.
-

RÉSUMÉS

Bien que les chamanes de l'Altaï-Saïan soient réputés capables de se métamorphoser en animaux, on peine à trouver dans l'iconographie traditionnelle de la région des images donnant à voir ce phénomène à l'œuvre. Cet article examine pourquoi la métamorphose ne se laisse pas représenter. Loin de témoigner d'une sorte de relâchement cognitif, l'idée de métamorphose s'appuie sur des principes essentialistes rigoureux. Leur identification permet de discerner des modèles de métamorphose typiques des contextes pragmatiques particuliers que sont mythes, légendes sur des chamanes anciens, rituels de chasse, rituels chamaniques. Selon les scénarios, identité animale, identité humaine et identité individuelle, loin de se chasser l'une l'autre, se superposent dans des combinaisons originales.

INDEX

Mots-clés : animal, animisme, chamanisme, chasse, métamorphose

AUTEUR

CHARLES STÉPANOFF

Charles Stépanoff est anthropologue spécialiste du chamanisme en Sibérie méridionale et maître de conférences à l'Ecole pratique des hautes études (<http://ch.stepanoff.free.fr/>)