Viviane Lièvre & Jean-Yves Loude, avec la collab.
d'Hervé Nègre, *Le Chamanisme des Kalash du
Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*

Marie-Véronique Amella

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/36941>

DOI : 10.4000/lhomme.36941

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 27 février 2020

Pagination : 173-177

ISBN : 9782713228360

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marie-Véronique Amella, « Viviane Lièvre & Jean-Yves Loude, avec la collab. d'Hervé Nègre, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam* », *L'Homme* [En ligne], 233 | 2020, mis en ligne le 27 février 2020, consulté le 04 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/36941> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.36941>

avec ce qui précède et qui arrive donc un peu comme un cheveu sur la soupe.

Mais le plus important n'est pas là. L'originalité principale du travail de Charlotte Marchina tient à la technique d'enregistrement des déplacements des troupeaux qu'elle a mise en œuvre en équipant des animaux de balises Gps, enregistrement à partir duquel le Studio Joost Grootens d'Amsterdam a réalisé une série de cartes originales, précises et détaillées. Or, l'auteure ne tire pas tout le bénéfice que l'on aurait pu attendre de cet extraordinaire matériel cartographique, qui se trouve, de ce fait, réduit à un rôle presque exclusivement illustratif. Pour aller plus loin, il lui aurait fallu connaître le travail d'inventaire des nomadismes qui fut effectué au milieu du siècle dernier par les géographes français du Sahara². Elle aurait aussi pu inscrire sa cartographie dans le prolongement d'autres travaux, moins anciens, comme la typologie des formes de nomadisme tentée par Douglas Johnson³. De même, le vaste tableau synthétique des déplacements pastoraux en Asie centrale élaboré plus récemment par Carole Ferret⁴ figure bien dans la bibliographie, mais sans être véritablement mis à contribution.

En somme, et malgré ces quelques déficits comparatistes, l'ouvrage de Charlotte Marchina, documenté de première main et que complètent une bibliographie de quelque 150 titres et un index de 90 entrées, restera sans doute longtemps, sur le nomadisme mongol, ses variantes et leurs transformations contemporaines, une source incontournable.

Jean-Pierre Digard

2. Cf., par exemple, Robert Capot-Rey, *Géographie de la circulation sur les continents*, Paris, Gallimard, 1946 (« Géographie humaine » 20) : 31-48 et 159-191, et la vaste synthèse de Xavier de Planhol & Pierre Rognon, *Les Zones tropicales arides et subtropicales*, Paris, Armand Colin, 1970 (« U. Série Géographie ») : 252-289 et 373-387.

3. Douglas L. Johnson, *The Nature of Nomadism. A Comparative Study of Pastoral Migrations in Southwestern Asia and Northern Africa*, Chicago, University of Chicago, 1969 (« Research Paper » 118).

4. Carole Ferret, « Discontinuités spatiales et pastoralisme nomade en Asie intérieure au tournant des XIX^e et XX^e siècles », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2014, 69 (4) : 957-996 (<https://www.cairn.info/revue-Annales-2014-4-page-957.htm>).

—— Viviane Lièvre & Jean-Yves Loude, avec la collab. d'Hervé Nègre Le Chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam

Préface de Roberte Hamayon. Lyon, Presses universitaires de Lyon-Musée des Confluences, 2018, 546 p., bibl., gloss., ill., fig., tabl., carte.

CETTE RÉÉDITION de l'ouvrage éponyme de 1990¹ paraît à l'occasion de l'exposition « Fêtes himalayennes, les derniers Kalash », organisée après que les auteurs du livre ont fait don de leur fonds d'archives au musée des Confluences de Lyon. Collectés principalement entre 1976 et 1990 auprès de ce peuple, les objets, films et photographies composant ce fonds ont ainsi été présentés au public durant près d'un an, du 23 octobre 2018 au 1^{er} décembre 2019.

Dans leur monographie, Viviane Lièvre, Jean-Yves Loude et Hervé Nègre décrivent

les us chamaniques du peuple indo-européen kalash, vivant dans trois vallées hostiles entre l'Afghanistan et le Pakistan. Devant la pression croissante d'un islam conquérant, les Kalash subissent les pratiques agressives d'une religion allogène ne reculant plus devant l'ethnocide. C'est pourquoi, face à cette tragédie humanitaire, les trois ethnologues s'inscrivent non seulement dans

1. Cf. Paris, Éd. du CNRS/Lyon, Presses universitaires de Lyon/Paris, Éd. Recherche sur les civilisations, 1990.

une démarche de veille patrimoniale assez classique, mais manifestent également un engagement ethnographique plus personnel en assumant volontiers la position de témoins engagés face au silence occidental : « Ce sont les commerçants musulmans qui [...] ouvrent boutiques, hôtels et maisons d'hôtes, s'immisçant plus encore dans leur espace, récoltant les fruits économiques aux dépens des principaux intéressés. Cet effritement continu du territoire, cette promiscuité imposée comme une colonisation insidieuse participent à l'épuisement de la résistance des Kalash. L'augmentation de la population musulmane justifie par les mollah l'implantation de mosquées, proches des villages, à laquelle s'ajoute la contrainte sonore des appels à la prière. Des militantes coraniques, venues de Karachi en délégations, mènent des "tournées prosélytes" dans les maisons kalash [...]. La circulation d'intrus est aussi à l'origine d'actes de vandalisme perpétrés dans les sanctuaires et dans les cimetières [...]. L'accroissement des réfugiés dans la vallée principale de Chitral a fait exploser les besoins en bois de chauffage et de construction [...]. Ces dernières années, il n'était pas rare de relever, sur les réseaux sociaux, des menaces de mort adressées à la communauté kalash par les guerriers talibans si elle ne se convertissait pas » (pp. 17-18).

À cette ostracisation grandissante, les Kalash répondent par une double tactique : en exagérant, d'une part, les traits distinctifs de leur culture polythéiste (folklorisation des rites, des costumes) et, d'autre part, en y intégrant des éléments musulmans (entrée au panthéon du dieu chiite *Khodāi*, essentialisation de l'« impureté » des femmes, usage d'amulettes, étiologie coranique des sorts). Ainsi s'organise désormais la précarité kalash, entre « concession et résistance : le double jeu des Kalash » (p. 19).

Dans un bel effort d'équanimité, le processus descriptif a pour effet de ne jamais confisquer la parole de l'Autre, mais de la restituer à travers d'innombrables témoignages tout au long de quatre grandes sections : partant d'une perspective géographique globale, le livre s'ouvre sur l'univers kalash

(« La zone pure des pâturages », « La zone intermédiaire : conifères, pâturages d'hiver et sanctuaires », « La vallée, zone impure »), avant de se recentrer sur une description détaillée des fonctions du chamane-*dehar* (« Le rôle du chamane kalash » dans la cosmogonie, comme guide humain, guérisseur et intercesseur religieux garant des normes). La dernière partie est, quant à elle, consacrée à la transmission de la charge du *dehar*, qui constitue une métonymie vivante des modes de production-reproduction sociale des institutions kalash. Cette étude est étayée par des comparaisons avec les chamanes des sociétés voisines (*daiyal gilgitii* et *bitan hunza*), avec lesquels le *dehar* partage une manifestation de transe dont le caractère transversal permet aux auteurs d'identifier l'unicité du phénomène chamanique kalash : « La transe se révèle de prime abord comme le seul critère spécifique et commun à l'ensemble de ces spécialistes de la communication aux pratiques par ailleurs très diversifiées [...]. Cet élément s'impose donc comme base de référence à notre étude comparative » (p. 30).

Viviane Lièvre et Jean-Yves Loude montrent en quoi le *dehar* en transe modifie et adapte la culture kalash dans son ensemble, à partir d'un prisme collectif mythique dont chaque *habitus* individuel est imprégné². D'emblée, femmes, asociaux, malades et étrangers sont exclus de l'élection divine précédant l'adoption d'un nouveau *dehar*. Le futur chamane est un homme délesté de tout apprentissage spécifique, tout comme de la reconnaissance d'un don familial hérité : « La fonction de *dehar* n'implique aucun apprentissage de méthode ni de savoir-faire ; les *dehar* dieux ou fées ne délivrent aucun secret [...]. En effet, le *dehar* n'a, dans l'exercice de ses fonctions, besoin de connaître ni généalogies, ni chants secrets, ni formules, ni prières ou incantations [...]. Le messager du surnaturel s'impose à lui [...]. De plus, il n'a même pas à danser, ni à jouer d'un instrument pour entrer en transe.

2. Son « art » est donc tout sauf « spontané », comme l'affirment pourtant les auteurs (cf. *infra*).

Son «art» est donc bien spontané et se passe de toute instruction» (p. 440).

Sa transe est publique et interrompt en général les danses lors d'une cérémonie : «À son visage crispé, à ses yeux dilatés, à ses membres raidis, à son corps tendu vers le ciel, la tête légèrement rejetée en arrière, on constate son changement d'état. Il voit les esprits et perçoit leurs voix, capte leurs messages, traduit leurs demandes exprimées en contrepartie des souhaits de sécurité et d'abondance formulés par la société» (p. 26). En dehors de ces événements, le *dehar* mène une vie ordinaire, si ce n'est que son statut lui procure moins d'avantages que pour d'autres professions. Parfois sommairement remercié en nature, il ne perçoit pas d'autre récompense. Sa fonction de canal n'appelle aucun contre-don social, ne serait-ce qu'en termes de gain de prestige : «Le *dehar* travaille, s'occupe de son troupeau et de ses champs. Le plus souvent, il est marié, a des enfants. Une chose est certaine : un homme ne peut pas vivre de sa fonction de *dehar*. Il va de soi que les communications en transe lors des rituels collectifs ne sont suivies d'aucune compensation matérielle, si ce n'est une part de viande supplémentaire [...]. À l'instar du riche qui distribue sa fortune – car lui aussi a été élu pour ce rôle – il distribue ses messages» (p. 450).

Si l'actualisation des règles sociales s'inscrit exclusivement dans sa parole, celle-ci ne vaut pas par la qualité de l'individu qui les énonce, mais agit à travers la divinité que le *dehar* canalise. La centralité du *dehar* ne se lit donc pas dans un statut spécifique, mais indirectement, par l'intermédiaire des prescriptions et proscriptions divines. Les auteurs distinguent deux modes thérapeutiques d'énonciation : l'un est la cure de conciliation (entre individus, entre individu et divinité, ou entre clans), l'autre est la cure d'exorcisme issue de l'islam (moyen d'accusation de personnes et de phénomènes naturels orchestré par les leveurs de sorts musulmans). Simple voix dépourvue d'autonomie et de pouvoir législatif ou guérisseur, le *dehar* ne peut non plus se prévaloir des changements réels accompagnant sa transe : il ne ramène pas les âmes

possédées ni n'accomplit de rituel thérapeutique, il apporte seulement une justification divine aux maux subis, rend cohérent, lisible et possiblement «réparable» l'aléa des catastrophes. «Face à une épidémie le *dehar* ne dispose pas franchement de moyens d'éradication... Il essaye de la ramener dans le cadre d'une relation maîtrisée avec le surnaturel, en promulguant des règles dictées par les dieux offensés. Il explique et conseille des mesures d'apaisement – qui, au mieux, enrayeront un mal déjà actif» (p. 287).

La société kalash est tout sauf une démocratie représentative ; foncièrement acéphale, elle apparaît égalitaire, à la manière dont Pierre Clastres a pu définir autrefois les Guayaki, son groupe d'étude américain : «Les sociétés indiennes d'Amérique du Sud sont en effet rarement tenues à des prestations économiques envers leur leader et ce dernier, comme tout un chacun, doit cultiver son manioc et tuer son gibier»³. Caractéristique d'une société sans État, le système kalash permet de neutraliser les volontés de pouvoir au profit d'un contre-pouvoir constitué par une société des égaux masculine : aussi les Kalash appliquent-ils une triple politique de l'empêchement, de verrouillage de l'accès au pouvoir, garantissant la pérennité de cette logique. Le premier verrou concerne les *dehar* eux-mêmes. Leur «élection divine», puis l'activité de *channeling*⁴ sont soumises au contrôle du groupe de façon tacite. Dans les faits, les connaissances mythologiques du *dehar* sont suffisamment répandues parmi les «hommes de savoir» (*kasi*) et leur fonction de divination suffisamment mise en concurrence avec d'autres techniques⁵ pour qu'une caste

3. Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 2011 [1974] («Reprise» 21) : 61.

4. Terme employé par les auteurs comme par les praticiens occidentaux de la médiumnité pour décrire la fonction de «canal» humain, support physique par lequel transite la parole de dieux ou d'esprits invisibles.

5. Les Kalash peuvent aussi faire appel à un «devin à l'arc» (*tum kutchawao*), une «guérisseuse au bracelet» (*istingawao*), un «voyant par rêves» (*israp pashao*) et un «panseur par secrets» (*damdiao*).

dirigeante de prêtres ne puisse émerger. Un membre de la communauté peut pourtant s'arroger temporairement le titre de « prêtre » : il s'agit de l'*onjesta mosh*, un garçon « pur » de tout contact avec les femmes. Mais, l'âge précoce (de sept ans à l'adolescence) de cet enfant et sa virginité sont des conditions assez fugaces pour, là encore, ne pas constituer de menace à long terme⁶. À noter que c'est ce dernier qui est choisi pour officier lors des sacrifices et non le *dehar*.

Le deuxième verrou censé contrarier les velléités de pouvoir est actionné au moment des *Biramor*, des fêtes communautaires dispendieuses que les dieux, *via* les révélations du *dehar*, exigent en offrande des individus fortunés ou réputés trop « chanceux » : « C'est le 29 novembre 1982, à Rumbur, second jour de la fête de Biramor au cours de laquelle une maisonnée, aidée des foyers solidaires du même lignage, distribue la force vive de sa richesse aux membres de la communauté kalash. Fête d'accès à la plus haute renommée, celle de donateur de fête : prestige contre prodigalité » (p. 473). Sachant que de gros propriétaires caprins, à la tête de lignages dominants, pourraient menacer le groupe en levant une armée pour défendre leurs intérêts propres, ou bien en formant *de facto* une classe de nouveaux serfs parmi leurs anciens pairs, le type d'évergétisme imposé par cette « confiscation de pouvoir » en amont, lors des *Biramor*, est un moyen de décourager toute capitalisation de richesse. Cependant, cette contrainte se négocie sous la forme apparente d'un échange social, car la consommation collective des biens matériels du *Biramor* permet seulement un contre-don dans les termes abstraits du prestige individuel. Autrement dit, la fortune d'un Kalash ne vaut que par sa perte. Comme le remarquait très à propos l'économiste Thorstein Veblen au sujet des classes supérieures occidentales : « Il conviendrait d'ajouter que cette richesse tenue pour sacrée tire sa valeur primordiale du bon renom qu'elle procure quand elle est ostensiblement consommée »⁷.

Le troisième et dernier verrou a trait aux secteurs de l'économie, considérés comme

les plus « impurs » dans la hiérarchie de valeurs kalash. Cet ostracisme englobe l'artisanat, l'agriculture, l'élevage d'ovins et de bovins, mais aussi la fertilité et la maternité, ainsi que les survivances fragmentaires d'une religiosité de type matriarcal d'origine pré-aryenne⁸. Ces activités et prérogatives méprisées, autrefois échues aux populations indigènes balalik⁹, ont été transférées aux femmes kalash depuis la disparition du statut d'esclave. Dans leur rapport d'opposition aux hommes, les femmes et leur condition de productrices-reproductrices représentent en effet les anti-valeurs du monde ancien : « Chez les Kalash, en l'absence de classes inférieures, après la disparition des anciens esclaves, les femmes se sont vu attribuer la besogne que les hommes refusaient : l'entretien des champs » (p. 113).

Pour entériner une telle « infériorité » dans une société qui était autrefois sous domination religieuse matriarcale, les *dehar* kalash biologisent toujours plus leurs discours séparatistes au contact de l'islam : « Désormais les *dehar* n'hésiteront pas à invoquer l'impureté des femmes comme la source de nombreuses crises. Ainsi, de problèmes collectifs en interdits supplémentaires pour les femmes, s'accroîtra la séparation des sexes » (pp. 219-220)¹⁰.

6. « Trait caractéristique de la religion kalash : l'absence de prêtres au profit de cet acteur pur et purifié (l'*onjesta mosh*). L'enseignement initial du *dehar* Djahan Durak exclut d'emblée tout accaparement du culturel par une classe sacerdotale » (p. 160).

7. Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*. Trad. de l'anglais par Louis Évrard. Paris, Gallimard, 2011 [1899] (« Tel ») : 79.

8. Cette religion primordiale se retrouve dans le souvenir de l'orgie communautaire *budalac*, issue d'un ancien culte de fécondité lié à la déesse-mère Kshumai/Murkum.

9. Peuple soumis à l'esclavage lors de la conquête kalash des vallées de l'Hindu Kush et du Karakoram. À noter que, d'après les auteurs, le mot *bahira* pour « artisan » est synonyme d'« esclave ».

10. Les femmes ont aujourd'hui l'interdiction de boire aux cruches communes et de s'approcher des « lieux purs », comme les étables de caprins, les lacs et les pâturages ; les parturientes et les femmes menstruées ont l'obligation de s'exiler hors du village.../...

Tout retour de l'ancienne forme de pouvoir féminin se trouve ainsi définitivement contrecarré par cette posture d'« impureté ». En somme, le statut de ces trois personnages – *dehar*, homme riche et femme – relève d'une « impuissance de l'institution »¹¹.

En désamorçant de ces trois façons les prises de pouvoir susceptibles d'émerger, les Kalash ne cherchent-ils pas à empêcher l'éventuel retour de l'organisation hiérarchique antérieure dont l'historien Georges Dumézil avait dégagé les logiques sous l'appellation de « tripartition indo-européenne »¹², ce système social où les classes de prêtres, guerriers et producteurs désignaient des pouvoirs bien circonscrits ? C'est, en tout cas, ce qu'en concluent les auteurs : « L'organisation politico-religieuse kashir¹³ laisse transparaître la juxtaposition des trois fonctions propres à l'idéologie indo-aryenne : un rôle de prêtre, *utah*, une classe de guerriers-chasseurs, hommes libres et prestigieux, une société de pasteurs-producteurs et, à un étage inférieur, des artisans-serviteurs. De toute évidence, la synthèse actuelle kalash, établie à partir des apports aryens et autochtones, a débouché sur un système original dans lequel le concept trifonctionnel ne s'est pas imposé – surtout après la disparition des esclaves balalik » (p. 230).

Toutefois, en dépit de leur vision du monde à la fois séparatiste (« pur », « impur ») et égalitaire (entre hommes), les Kalash semblent faire appel à ce contre-modèle tripartite dès qu'il s'agit d'énoncer une nouvelle règle sociale ou bien lorsqu'il est besoin d'en réviser une. En effet, le *dehar* emprunte dans sa transe la logique structurale du mythe, s'appuyant sur ce dernier pour légiférer avec le renfort de forces supérieures (règne des dieux, pouvoirs des fées et privilèges des démiurges) et, *a priori*, sans intervention d'un quelconque pouvoir individuel, sur

les nouvelles règles religieuses, guerrières ou économiques que la société adoptera par le biais applicatif des oppositions duales égalités/inégalités : « Les humains imitent les fées, mais leurs chèvres ne sont qu'une réplique des bouquetins très purs ; l'estivage aux pâturages, une copie de leur riche économie. Les démons, eux, agissent comme les humains mais font tout à l'envers : leurs pieds sont tournés dans le mauvais sens ; ils utilisent leur main gauche ; leurs denrées cérémonielles (bouses de vache) vont à l'encontre de la pureté. Les humains se situent au centre des trois étages : les hauteurs, le sol terrestre, le sous-sol » (pp. 138-139).

Autrement dit, un mode de pensée fondé sur un corpus de proscriptions immuables envers les couples pur-impur, mâle-femelle, mais aussi cime-vallée ou chthonien-ouranien, semble donc parallèlement – à travers la parole-ressource du *dehar* –, accepter de dialoguer, se renouveler et de s'adapter à partir du lieu symbolique et transgressif du mythe tripartite originel, là où s'énoncent les vérités nouvelles, où se rappellent et se réécrivent sans heurts les anciennes ; paroles chamaniques que le collectif appliquera à nouveau de manière inflexible... jusqu'à la prochaine transe.

Marie-Véronique Amella

[Suite de la note 10] dans des maisons-*bashali*. Mais elles sont aussi tenues pour responsables de la plupart des intempéries et de la baisse de la natalité, du fait des « pouvoirs sorciers » naturels qu'on leur prête et qui les rendent complices de démons chthoniens.

11. Cf. Pierre Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, 1962, 2 (1) : 59 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366449).

12. Cf. Georges Dumézil, « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'histoire des religions*, 1938, 118 : 188-220.

13. Appellation kalash désignant les « non-musulmans ».