

Recension
Bernard Charlier

D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon.

Katia BUFFETRILLE, Jean-Luc LAMBERT, Nathalie LUCA et Anne de SALES (sous la dir. de)

Les 37 articles de ce livre de 764 pages se répartissent en quatre parties : « Regards sur le chamanisme », « Animaux, chamanes et surnature », « La fabrication du croire et du faire croire » et « Variations tibétaines et d'Asie centrale ». Ces sections thématiques ne sont pas hermétiques car les articles se répondent les uns aux autres à différents niveaux. Dans leur introduction, les coordinateurs de l'ouvrage retracent le parcours académique de Roberte Hamayon et la genèse de ses intérêts de recherche. À l'introduction succède une bibliographie complète de l'ethnologue de 1966 à 2013. Le lecteur trouve à la fin de l'ouvrage une liste reprenant les titres d'articles écrits dans la revue fondée par Hamayon : *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*.

Les articles de la première section montrent à quel point « le chamanisme » ne peut se définir en lui-même et par lui-même. Sans dogme ni doctrine fixé dans des écritures, il ne peut acquérir de valeur heuristique que par ce qui le borde, le traverse et le rend créatif et novateur au gré des changements sociaux, économiques, politiques et environnementaux. Parmi les peuples Ougriens de l'Ob (Khantes et Mansis) vivant de manière semi nomade de pêche et de chasse, Lambert montre que le contact avec le monde russe et l'impact des répressions religieuses n'ont pas déstructuré le chamanisme ob-ougrien. Tout en effectuant de multiples tâches rituelles les chamanes khante et mansi sont devenus plus discrets en abandonnant l'utilisation du tambour au profit de la cithare. Au cours de son article très bien documenté l'auteur parle du « chamanisme » comme « un mode particulier de communication religieuse » (P. 80). Encore faut-il préciser ce qu'est une « communication religieuse » ? Selon lui, il serait possible de définir le chamane de manière générale « comme celui étant celui ou celle capable d'établir une communication dialogique entre les entités surnaturelles (...), l'assistance et lui-même, et cela indépendamment, par exemple, des modalités d'accès à la fonction, (...), ou des objets en jeu (tambour, costume, etc.) (*ibid.*). Une définition attrayante mais dont la généralité rend peu justice à la complexité des pratiques chamaniques observables dans d'autres aires géographiques, comme la Mongolie, où l'on trouve dans la capitale, un « néo chamanisme » urbain.

Delaplace et Humphrey mentionnent la présence au sein de la capitale mongole de nouveaux « assemblages chamaniques » qui ne sont pas tant caractérisés par l'hétérogénéité des cosmologies mobilisées par les chamanes que par « l'émergence de nouvelles *identités*, et l'organisation des *relations* entre les différents acteurs des rituels. » (P. 88). C'est dans la reconfiguration des identités rituelles que réside la nouveauté des pratiques chamaniques actuelles à Ulaanbaatar. Ils mentionnent le rôle central de l'assistant, *tüšee*, du chamane (alors que la littérature a plutôt mis l'accent sur la relation chamane-patient). L'assistant a, entre autres, la tâche d'interpréter les paroles déformées de l'esprit qui parle à travers le chamane. Lorsqu'il répète ce que les patients

n'ont pas bien entendus, l'assistant peut « choisir » de dire ce que l'esprit a « vraiment dit », ce qui confère au *tüšee* un pouvoir non négligeable. Dans le contexte ethnographique décrit par les deux ethnologues, l'assistant peut également endosser la fonction de chamane. La fonction chamanique n'est donc pas l'affaire d'une personne. « Elle une entreprise réellement collective » (p. 99), où la position du chamane est ouverte. Une autre illustration de ce renouvellement d'identité rituelle est la présence, dans la capitale, d'un professeur mongol d'anthropologie, une personnalité laïc, dont les capacités reconnues d'interprétation des paroles d'esprits lui confèrent une autorité savante sur les règles et les pratiques chamaniques. L'un des changements de l'assemblage chamanique à Ulaanbaatar est donc son ouverture à des entités incertaines : assistants/chamanes potentiels, apprentis chamanes, interprètes laïcs, etc.

Ces identités rituelles flottantes contrastent avec les situations observées par Stépanoff chez Turcs de Sibérie où le terme vernaculaire de « chamane », et la fonction qu'elle implique, ne s'appliquent pas à n'importe quel membre de la société. Seules certaines personnes ont une légitimité à manipuler certains objets ou accomplir certaines modalités d'action. C'est le cas des porteurs de pierres à pluie dans différents groupes turcophones de Sibérie. L'auteur distingue selon les régions et modes de vie deux modèles de compréhension de la capacité à faire tomber la pluie. Parmi les chasseurs altaïens du nord comme les Iakoutes, le porteur de pierre à pluie est un homme tout à fait ordinaire qui a découvert la pierre de manière fortuite. L'utilisation de la pierre à pluie se paye par le renoncement à certains biens et à sa famille (p.187). Le propriétaire entretient ainsi avec la pierre une relation d'échange. Le chanceux qui a trouvé la pierre est assimilé au chasseur dont la chance n'est pas héritée mais dépend de l'observance stricte de relations d'échange entre humains, animaux et esprits maître des animaux. En Touva occidentale, dans la région des steppes où domine l'élevage, la perception du porteur de pierre à pluie est tout autre. Sa compétence n'a rien à voir avec la chance, elle est héritée des ancêtres et met en jeu le caractère intrinsèque de la personne. Le mode d'explication de l'acquisition de la compétence n'est pas relationnel mais essentialiste. Stépanoff rappelle que ces modes d'explication causale cohabitent selon des valences plus ou moins fortes dans les sociétés d'éleveurs et de chasseurs. Ces modalités constituent des stratégies particulièrement efficaces pour justifier la division du travail rituel (p.193).

Comme les articles de la deuxième partie du livre le montrent, le travail rituel implique une multiplicité des modes de relation entre humains, animaux et surnature. Parmi ceux-ci, le jeu occupe une place prépondérante. Lavrillier expliquent les liens explicites entre les jeux (*èvi- / ikè-*) et les formes d'actions rituelles, avec ou sans chamane, parmi les Évenk et les Évène. Les mots dérivés de ces racines renvoient à divers objets comme des figurines d'esprits, des statuettes anthropomorphes ou zoomorphes, des jeux d'enfants ou encore d'anciens lieux de rites chamaniques. Les humains ne sont pas les seuls à jouer. « On dit des télévisions ou des radios allumées qu'elles jouent. » (p. 267) Le chamane refuse d'exécuter son rituel quand ces appareils fonctionnent car ils font obstacle à son voyage entre les mondes et à l'établissement de relations avec les esprits. Paroles et peintures rituelles sont également considérées comme des jeux. Les animaux et la nature « jouent » également lorsqu'ils font des mouvements anormalement fougueux ou qu'ils s'entraînent au combat avant le rut. Ils ont la volonté de provoquer par certains mouvements des événements météorologiques ou la naissance de petits de leur espèce. Tous ses jeux ont une capacité rituelle : « Jouer à des jeux, c'est mettre en scène des stratégies, des situations de hasard, des rapports de force dans le but d'obtenir quelque chose. » (P.271).

Bien que le jeu rituel ne soit pas absent en Mongolie, dans la province mongole du Hentij, Ruhlman décrit un autre mode de relation avec les animaux sauvages et la surnature. Après avoir discuté le caractère polysémique de terme d' « âme », *süns*, l'auteure analyse la façon dont les âmes errantes des morts utilisent les animaux

sauvages comme moyen de locomotion pour pénétrer l'espace domestique et tenter de porter atteinte aux humains. Les âmes des morts ne prennent pas de formes animales, contrairement à ce que l'on peut observer dans diverses régions de Sibérie (P. 299). Elles n'ont pas de forme du tout et les traces d'animaux sauvages laissées sur le sol au petit matin près de la yourte sont les signes de passage d'âmes errantes. Lorsque de telles traces sont observées, les femmes peuvent renforcer la protection de l'esprit maître du foyer en lui offrant du gras. Elles peuvent aussi effacer les traces avec le balai à ordures. La « sauvagerie » n'est jamais loin. Comme le dit Bianquis (P.303), le chien de garde des éleveurs en Mongolie n'est jamais domestiqué mais apprivoisé. Il est à la fois proche de la famille et doit être assez féroce pour protéger le bétail contre les loups et les voleurs. Il a un statut liminaire entre le dedans et le dehors que l'auteure compare au statut de la bru (p. 303).

Dans la troisième partie de l'ouvrage intitulée « La fabrication du croire et du faire croire » Plattet et Vaté reviennent sur le lien entre jeu et rituel chez les Koriak et les Tchouktche (Nord-Est de la Russie). Ils analysent les courses à pied et les courses avec rennes donnant lieu à des remises de prix. La remise de prix occupe une place centrale dans l'article car le prix ne revient pas nécessairement au gagnant du jeu. Il semble assez courant que le premier d'une course renonce au prix le plus important. Il est possible que des prix soient accaparés par des personnes ayant ostensiblement trichés alors que les autres participants ne semblent pas s'en offusquer. Les auteurs analysent quatre séquences de courses. La diversité des situations observées impose à l'analyse de dépasser les règles abstraites des jeux pour prendre en compte les rôles sociaux, les relations familiales, interpersonnelles et les compétences propres des participants (P. 497). Mais ce qui explique l'acceptation collective de la tricherie et l'attribution d'un prix qui ne correspond pas aux résultats de la course est une logique de redistribution qui s'applique au quotidien. En Tchoukotka et au Kamtchatka, le propriétaire d'un bien peut le céder à une personne qui en éprouve le besoin ou en a simplement très envie. « L'insistance à réclamer un bien en force souvent le don tant le refus de redistribuer s'assimile à une avidité (...) très mal perçue ». (P. 504). La critique sociale sanctionne la légitimité de chacun à prendre selon ses besoins et la capacité à s'inscrire dans la logique de redistribution.

À quelques milliers de kilomètres du Kamtchatka, à l'ouest de la république de Touva (Sibérie du Sud), Pimenova s'intéresse à d'autres modalités du croire et du faire croire liées aux conceptions locales relatives aux esprits-maîtres telles qu'elles apparaissent dans les récits et les rites. Au sein d'une communauté d'éleveurs coexistent différentes conceptions des relations avec les maîtres des lieux. Ces différences transparaissent dans l'analyse de récits et de rituels. Il apparaît que les récits actualisent une perception de la relation avec les maîtres des lieux fortement influencée par la logique d'alliance et d'égalité, prédominante dans les sociétés de chasse alors que les rituels analysés (« Le détournement de la colère » et « L'appel du bonheur ») actualisent une relation beaucoup plus hiérarchique entre humains et esprits, prédominante dans les sociétés d'élevage. Afin d'expliquer cette différence de traitement Pimenova explique de manière convaincante que les récits appartiennent à la tradition orale, un domaine plutôt conservateur. Ils doivent rester crédibles pour se transmettre, ce qui les met à l'abri de changements radicaux. Le rituel par contre offre plus d'espace de créativité individuelle au spécialiste rituel, en l'occurrence le chamane (P. 517). Cet article donne à penser sur les modes de fixation, de mise en mémoire et de renouvellement des relations avec les esprits.

Enfin, la quatrième partie de l'ouvrage « Variations tibétaines et d'Asie centrale » offre un ensemble d'articles plus hétéroclites où les liens avec l'œuvre d'Hamayon semblent plus ténus.

Charleux retrace l'histoire complexe d'une statue de Bouddha (le Bouddha de Santal) dont la particularité est de regarder vers le haut. La statue est située au monastère Egita de Bouriatie à l'est d'Oulan Oudé. Ce Bouddha ne serait autre que l'« icône vraie » sculptée en Inde devant le bouddha vivant lui-même. En soulignant les différentes interprétations de cette iconographie en Asie du Nord, le but de l'article est de permettre de réévaluer des statues préservées dans des musées occidentaux et mongols qui ne sont pas aujourd'hui identifiées comme étant des Bouddhas de Santal. La destinée complexe de ce Bouddha en Chine, au Tibet, en Mongolie, et maintenant en Bouriatie en fait une icône pan-bouddhiste permettant de relier les dévots chinois, mandchous, mongols et tibétains à l'Inde ancienne. Cette icône « contribue à resserrer les liens entre bouddhistes d'Asie du Nord et de les rapprocher de la terre sainte du bouddhisme. » (P. 707).

En échos aux pages écrites par Hamayon sur les rituels funéraires liés aux décès des enfants en bas âge en Sibérie, Karmay mentionne, dans un contexte tibétain, un mythe et un rituel qui, selon la tradition Bon, traitent d'un esprit responsable des décès des enfants en bas âge. On aurait aimé plus d'analyse de ce mythe, plutôt que sa « simple » traduction. On aurait également apprécié une analyse plus approfondie de la relation entre la mise en récit et la mise en images d'un mariage raconté à Buffetrille (P. 733) par un artiste tibétain vivant à Dharamsala.

Au final, tant par sa taille, que par la qualité des analyses et la diversité des aires géographiques couvertes, le livre est à l'image de l'œuvre de Roberte Hamayon : monumental.

Note biographique

Bernard CHARLIER est titulaire d'une thèse de doctorat qu'il a réalisée à l'Université de Cambridge sous la direction de Caroline Humphrey. Sa thèse porte sur les relations entre des éleveurs nomades vivant dans l'ouest de la Mongolie et les loups. Ses recherches ont fourni la base d'une monographie intitulée *Faces of the Wolf, Faces of the Individual. Managing the Human, Non-human Boundary in West Mongolia* à paraître chez Brill. Grâce à l'obtention d'une bourse postdoctorale de la fondation Fyssen, il a réalisé une recherche sur le statut des animaux sacrés en Mongolie de l'Ouest et leur mise en figuration (*Annales de la fondation Fyssen* 27) sous la direction de Philippe Descola. Il est actuellement Rédacteur en Chef de la revue internationale de sociologie de religion *Social Compass* à l'Université de Louvain-la-Neuve.

Email : bernardcharlier@hotmail.com