

MARTOR



Title: “Le chamane – un nœud de paradoxes”

Author: Rodica Pop

How to cite this article: Pop, Rodica. 1996. “Le chamane – un nœud de paradoxes.” *Martor* 1: 121-126.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-1-1996/>

Martor (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

Martor (Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l'anthropologie visuelle et culturelle, l'ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l'accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l'auteur.

Martor is indexed by EBSCO and CEEOL.



Le chamane - un noeud de paradoxes

Rodica Pop

Institut d'Études orientales „Sergiu Al-George“, Bucarest

Espace

Pour ce qui est du chamanisme mongol, les textes dont on dispose, montrent à quel prix et sous quelles formes, la tradition chamanique a survécu et s'est renouvelée, et que, récemment encore, le chamanisme était loin d'être oublié dans certaines régions excentrées de la Mongolie. On doit la plus grande partie de ces textes à Bjambagijn Rincen, linguiste et folkloriste mongol qui les a recueillis entre 1927 et 1963 et les a publiés en Allemagne (1975), dans son volume III des *Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*. Il fut non seulement le premier mais aussi le seul des chercheurs de la République populaire de Mongolie à témoigner d'une volonté de collecte systématique de ces chants, et à avoir suivi les Mongols bouriates, formés dans la tradition russe à la collecte et à l'étude des coutumes chamaniques (Banzarov, Xangalov, Sanžeev, Baldaev – au XIX^e siècle). Les 126 textes ont été ensuite rendus accessibles aux chercheurs, grâce à la traduction en français, réalisée pour la première fois, par Marie-Dominique Even (1988-1989).

Quant au chamanisme sibérien, celui-ci a été illustré par de nombreuses publications au cours des deux derniers siècles, tout particulièrement en langue russe. Le réservoir de matériaux re-

cueillis par un travail essentiellement limité à la collecte, s'avère riche et tout à fait exploitable, comme le démontre *La chasse à l'âme* de Roberte Hamayon (1990), le travail de synthèse le plus complet sur la question.

C'est d'ailleurs à la tradition sibérienne que l'on doit les informations les plus détaillées sur un aspect du chamanisme mongol, celui des Mongols bouriates¹, géographiquement et politiquement rattachés à la Sibérie méridionale, ayant de ce fait bénéficié du courant scientifique russe qui les a, soit inclus dans sa littérature ethnographique, soit sensibilisés à l'étude de leur propre culture.

Ancré dans les pratiques rituelles des petites sociétés de chasseurs sibériennes, le chamanisme mongol s'est adapté aux conditions de l'élevage. Aux esprits zoomorphes, dispensateurs du gibier, se substituent comme partenaires, des esprits d'origine humaine, garants de la prospérité des hommes et du bétail.

Quant à ce phénomène déroutant qu'est le „chamanisme, nulle discipline ne le maîtrise et nulle théorie n'en rend compte“ (R. Hamayon, 1995). Même marginalisé, le chamanisme conserve sa place. Les hommes ont toujours besoin de chance et le chamane est précisément celui qui gagne la chance.

Un noeud de paradoxes

Le chamane est un personnage central chez les peuples sibériens. Il est investi de fonctions de médiation auprès du monde surnaturel, peuplé d'esprits. Les tâches publiques et privées qui en dérivent sont multiples mais ambiguës, ce qui lui vaut d'être aussi craint que jugé indispensable.

À titre de représentant de sa communauté, lors de rituels périodiques, il obtient de ces esprits ce qu'il faut pour vivre: gibier, temp favorable, santé, fécondité, succès divers, etc., mais les siens savent aussi qu'il peut aussi les en priver. Son action peut „s'exercer au préjudice des hommes comme à leur avantage“ (R. Hamayon, 1978, p. 27). Le chamane se sert de ses pouvoirs et de ses esprits, pour régler leurs comptes à d'autres clans ou chamanes adverses, en leur envoyant maladies, secheresse, etc. Il agit avec discrimination au bénéfice des siens et la logique de son activité est loin d'être universellement bénéfique (M.-D. Even, 1988-1989, p. 355).

À titre privé, en échange d'une rémunération, il devine l'invisible, prédit l'avenir ou guérit les maux, mais peut aussi maudire ou nuire. Il est appelé à officier occasionnellement au sein des familles pour réparer un trouble particulier. Le rôle du chamane est restreint, dans les petites communautés de type clanique, à une activité réparatrice: il va au secours des gens touchés par un désordre quelconque (maladie, dispute conjugale, perte d'un troupeau, funérailles d'un chamane ou d'un foudroyé, et autres maux associés à des causes jugés d'ordre surnaturel). Ce sont alors les séances chamaniques sous forme de rituels de type curatif et réparateur qui prennent place principalement à l'intérieur de la yourte, où le chamane, obligatoirement présent, est le médiateur indispensable des siens devant une situation de crise.

Ce qui frappe les observateurs, c'est l'étrangeté de sa conduite: il gesticule et vocifère, saute, chante et tremble, ou encore tombe dans l'inertie, et se conduit de façon hystérique lors des rituels. Or c'est par les expressions de son

corps et de sa voix qu'il donne aux siens la preuve qu'il est en *contact direct* avec les esprits.

Le chamane a été tenu pour précurseur ou modèle dans maints domaines: de la voyance à l'occultisme, de la psychanalyse au prophétisme, et d'une secteur artistique à l'autre, cirque, théâtre, danse, chant, poésie.

Au début des recherches plus récentes, il n'était pas attendu de ce phénomène qu'il fournisse une vue d'ensemble d'une société. Il était au contraire marqué par l'image brossée du chamane dans la plupart des textes jusqu'à une époque récente comme fou, mystique ou charlatan, le personnage était de toute façon un marginal.

„D'abord le chamane est apparu en première étape, susceptible d'intervenir quasiment dans tous les domaines de la vie, et ce en occasions cruciales: pareille polyvalence, pareille importance ne pouvait échoir à un marginal“ (R. Hamayon, 1990, p. 23).

„La seconde étape a été la remaque de l'interdépendance entre le chamane et la communauté qui le dit chamane: il devenait alors impossible d'isoler le chamane comme de faire l'impasse sur lui“ (*ibid.*, p. 23).

L'existence de plusieurs bilans publiés des approches du chamanisme, effectués selon des points de vue complémentaires permet de rappeler certains des problèmes que pose le chamanisme lui-même, et qui font qu'il paraît toujours échapper à sa propre définition.

Il n'y a de consensus que sur une base fragile: la présence d'un personnage assurant, par ses relations particulières avec le monde des esprits, toutes sortes de fonctions.

La chamane, est-il un personnage religieux...?

Les premières descriptions attribuent l'activité chamanique au domaine religieux puisque'elle exprime un contact avec des esprits. Le chamane a été donc appréhendé sans hésitation comme personnage religieux par ses premiers observateurs, dans la Sibérie des XVII^e et XVIII^e siècles. Il est significatif que cette caractérisation ne lui ait jamais été contestée par les

religions missionnaires à l'expansion desquelles il faisait obstacle. Elles ont déclaré ses esprits diables, ses tours illusions, ses pratiques supercheres, ses desseins démoniaques; elles ont confisqué ou détruit son attirail, par les autodafés de figurines chamaniques – amas de fétiches et d'idoles – par l'agression physique des chamanes, par la destruction de leurs accessoires ou par la fumigation de leur personne à la crotte de chien.

«Pour être primitif ou satanique, le chamanisme n'en était pas moins une croyance, et pour reposer sur les faits et gestes d'un personnage, cette croyance n'en était pas moins un phénomène collectif» (R. Hamayon, 1995, p. 30).

Mais à la fin du XIX^e siècle, l'échec est évident. Comment accepter en tant que phénomène religieux, le chamanisme qui s'exerce de façon autonome, sans doctrine, ni clergé, ni même liturgie, à l'intérieur de petites communautés de type clanique, sous la forme d'une activité d'allure mystique et teintée de magie.

Pourtant, à la fin du XIX^e siècle, le comparatisme universaliste reconnaîtra dans le contact direct du chamane avec les esprits, l'expérience religieuse à l'état brut.

Est-il un fou guéri et un guérisseur?

Cependant d'autres observateurs, avaient relevé un autre aspect de l'activité chamanique: le traitement de maladies nerveuses et mentales.

Sensibles à cette fonction thérapeutique et à la similitude du comportement du chamane en séance avec certains symptômes psychopathologiques, ils mirent en question et le caractère religieux du phénomène, et la normalité du thérapeute. Leur doute rejoignait l'échec des théories sociologiques à définir le chamanisme comme religion du fait qu'il n'avait nulle part ni doctrine, ni clergé, ni liturgie, et était partout marqué par une revendication d'originalité de la part de chaque individu chamane. Il y eut alors pour qualifier le chamane, une oscillation entre un pôle pathologique et un pôle charismatique. L'interprétation du chamane comme «fou guéri» faite au XX^e siècle par S.M. Shirokogoroff (1935), sous l'influence de la psychanalyse fit se rejoindre ces deux pôles: c'est parce qu'il avait

su surmonter sa propre maladie (ce qui fonde son charisme), qu'un individu pouvait devenir chamane, apte à guérir autrui. En effet, dans l'état colonisé ou acculturé où se trouvent alors bien des peuples chamanistes, la thérapie des maladies mentales et psychosomatiques domine l'activité du chamane, ce qui accrédite les interprétations psychopathologiques. Celles-ci se heurtent pourtant à des évidences contraires: le chamane est normal hors séance et la «maladie initiatique» qui précède son entrée en fonction est une conduite stéréotypée (R. Hamayon, 1995, p. 417).

La marque de folie et de bienfait psychique

Si le chamane n'est pas fou, pourquoi son comportement en donne-t-il l'apparence, pourquoi le rôle qu'il endosse doit-il prendre une forme telle qu'elle laisse toujours poindre une image de folie? Car celle-ci est indéniable; elle n'est pas seulement une déformation des observateurs occidentaux qui, habitués à des formes recueillies d'expression religieuse, auront été frappés par l'extravagance des bonds, cris, et déhanchements du chamane; elle est affirmée par bon nombre des sociétés intéressées. Non qu'elles prennent leurs chamanes pour des fous – la distinction entre les formes proprement pathologiques de folie et le comportement chamanique est très nette: l'apparence de folie n'affecte pas l'autorité ni le sens des responsabilités requis du chamane (comme le veut du reste le bon sens d'un personnage à qui sont confiées des fonctions capitales pour la vie de la communauté). Mais elles considèrent ce comportement tout à la fois voisin – par l'apparence – des formes pathologiques de folie, dangereux mentalement et physiquement pour le chamane lui-même, et indispensable à l'efficacité de son action.

Est-il en «transe» ou bien en «extase»?

L'approche du chamanisme a pris dès les années soixante une nouvelle dimension avec la diffusion du livre d'Eliade (1951). Sa conception est présentée dans une vue mystique du chamane. Mircea Eliade définit le chamanisme

comme une «technique archaïque de l'extase». La démarche exatique est conçue sous forme de «montée au ciel» et considérée comme constituant l'expérience fondatrice du chamanisme. Les efforts pour concilier les aspects religieux est psychique de la conduite du chamane ont continué autour des termes de «transe» ou «extase». Pour caractériser l'action chamanique, pour expliquer le comportement et l'interprétation du contact personnel du chamane avec les esprits, certains travaux ethnologiques font appel aux notions de «transe» ou d'«extase». De ces deux notions, seule celle de «transe» est adéquate, notamment parce qu'elle est seule à impliquer un élément musical, – le rythme, la mélodie, et la musique en général – qui est toujours présent, et parce que son étymologie véhicule l'idée de passage, de changement – aussi bien passage du profane au sacré que changement d'état. Et la question est de savoir de quoi ce changement est la représentation et pourquoi il doit s'exprimer corporellement? Dès lors, la question de l'état physique et psychologique durant la transe recule au second plan, ainsi que celle de son caractère authentique ou artificiel, celle de savoir si le chamane simule ou non sa rencontre avec les esprits. „Par là se trouvent écartés les problèmes qui mènent la voie «exatique» à finir en impasse, celui du rôle de l'expérience religieuse en soi, et de la personnalité du chamane, pour laisser place plutôt à la mise au jour des raisons et des fonctions symboliques de la manifestation comportementale qu'est la transe“ (R. Hamayon, 1990, p. 33).

Le symbolisme d'alliance avec des esprits animaux, du fait qu'il implique l'animalisation rituelle du chamane, suffit à rendre compte des bizarreries de son comportement. Il permet de limiter les questions sur la nature normale ou pathologique du chamane et sur le caractère artificiel ou spontané de sa conduite. Le chamane communique par des mouvements de son corps avec les esprits animaux, comme le font entre elles des espèces différentes sans langage commun. En bondissant comme en s'étendant inerte, il n'est ni hors de lui ni évanoui, ni hys-

térique ni cataleptique: il joue son rôle. Il n'y a donc pas lieu de faire appel au vocabulaire de «la transe» ou de «l'extase», ou des états altérés de la conscience, vocabulaire ambigu puisqu'il implique un lien que rien ne prouve entre état physique, état psychique et acte symbolique (cf. R. Hamayon, 1995, p. 420).

Est-il un acteur; son action est-elle une prise de rôle?

On considère le chamane, fou, fou guéri et guérisseur, tout en reconnaissant que la pratique chamanique peut avoir un effet thérapeutique et qu'il peut avoir parmi les chamanes comme dans toute autre catégorie de population, des individus perturbés. Comme tous les acteurs, le chamane doit pouvoir poser son „masque“, puisque ce n'est qu'en le mettant qu'il peut justement jouer son rôle. Après avoir cherché un éclairage auprès du courant dit «états altérés de conscience» et d'autres approches psychophysiologiques, on constate une fois de plus la «normalité» du chamane en dehors des séances, ce qui ramène son action à une «prise de rôle». Du point de vue anthropologique, agir en chamane soit endosser un rôle, rend à nouveau secondaire la question de la simulation ou de la réalité concernant et la transe et le contact avec les esprits. Un acteur est-il ou non le personnage qu'il joue?

Les faits démentent, tout autant que la pathologie du chamane, la présence de son action thérapeutique dans le cadre du chamanisme. D'une part, celle-ci n'est pas forcément sa fonction principale; elle peut être absente ou secondaire, dans les sociétés de chasse, par exemple, que l'on est en droit de tenir pour représentant une forme archaïque authentique du chamanisme. D'autre part elle coexiste généralement dans les mains du chamane avec d'autres fonctions qui paraissent l'ignorer ou la contredire: faire venir la pluie ou faire tomber la pluie, retrouver un objet perdu, nommer un enfant, porter tort à un ennemi, mais aussi éventuellement aux siens, etc. Ainsi, la fonction thérapeutique n'est qu'une fonction parmi d'autres.

La personnalisation de la pratique

Il reste que l'activité chamannique est un creuset de créativité et une voie d'expression individuelle, souvent les seuls dans les sociétés archaïques où il n'existe pas d'autre médiateur avec le monde des esprits que le chamane. La pratique est toujours personnalisée – il n'y a pas de liturgie à observer – chaque chamane doit faire différemment des autres, et pourtant ils assument le même rôle. Même si la fonction est héréditaire, elle est exercée en vertu d'un talent personnel à le faire, exigeant de ceux qui la remplissent qu'ils développent un style propre. En somme, si le chamanisme est tenu aujourd'hui pour système symbolique et non plus pour résultat d'une logique de la personnalité, l'analyse du système reste souvent réduite à son agent, et sa mise en oeuvre confère au chamane une personnalité hors du commun. Et, l'échec de la personnalisation de la pratique à rendre compte du chamanisme ne l'élimine pas en tant que donnée dont il doit être rendu compte.

L'anthropologie contemporaine a fait justice de ces approches qui ramènent la chamanisme à un mode d'organisation des expériences – religieuses, pathologiques ou autres – des individus chamanes. Elle s'appuie sur la raison que toute institution – et nul n'a jamais contesté que le chamanisme en fût une –, si directement liée à l'expérience fût-elle, s'enracine dans la pensée de la société.

À peine le chamanisme est présenté comme forme de religion, associé à une forme de société, qu'on remarque le fait qu'il se repose entièrement sur les capacités propres du chamane. À peine l'anthropologie occidentale veut saisir le fondement symbolique du chamanisme qu'elle bute sur le constat que seul le mode d'action du personnage offre une prise à la comparaison.

Puisqu'elle a éliminé la psychologie comme moteur du chamanisme, force lui est de chercher dans le mode de vie et dans le type de société des facteurs qui l'expliquent, et elle bute alors sur la diversité des situations où elle le rencontre (R. Hamayon, 1990, p. 31).

Le noeud de paradoxes

S'attacher à ce point commun constant que constitue le «voyage» chez des «esprits» importe d'autant plus que tous les autres aspects du chamanisme apparaissent sous des traits paradoxaux et variables.

Qu'il s'agisse:

- de l'apparence de folie du chamane en séance et de sa normalité en dehors.
- de la pluralité quasi illimitée de ses fonctions et de la relative unicité de son mode d'action.
- de l'archaïsme de ce type de médiation et de sa persistance ou,
- d'un autre point de vue, de sa vulnérabilité au contact et de sa capacité à lui résister en s'y adaptant.
- de son pragmatisme, ou de la personnalisation de sa mise en oeuvre et de la similitude de ses manifestations à travers le temps et l'espace.
- de la faculté de se suffire à soi-même et de sa compatibilité avec les idéologies normatives.
- de son caractère régulateur et de son penchant à voisiner avec l'excentrique.
- de son caractère religieux et de sa carence en propriétés caractéristiques d'une religion (d'élaborer une doctrine, de s'organiser en Église, de se fondre avec les instances politiques, de se propager), etc.

Tel est le chamane, multiforme et paradoxal, omniprésent et insaisissable...

Note

1. Les Bouriates ou Mongols septentrionaux sont principalement repartis dans la Bouriatie, une des républiques autonomes de la Fédération de Russie, à la frontière de la Mongolie où ils

sont 1.040.000 d'habitants. On les retrouve aussi dans la région de Tchita où ils sont plus de 350.000, et de l'autre côté du lac Baïkal, dans la région d'Irkoutsk.

Références bibliographiques

DELABY, L., 1976, „Chamanes toungouses“, numéro spécial des *Études mongoles et... sibériennes*, no. 7.

ELIADE, M., [1951] - 1968, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

EVEN, M.-D., 1988-1989, *Chants de chamanes mongols*, *Études mongoles et... sibériennes*, cahier 19 - 20.

FLAHERTY, G., 1992, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press.

HAMAYON, R., 1978, „Les héros de service“, *L'homme*, XVIII.

1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. (Nanterre, Société d'ethnologie).

1995, „Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium“, *La recherche*, no. 275, p. 416 - 422.

RINCEN, B., 1975, *Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*, III. *Textes shamanistes mongols*, (Wiesbaden, O. Harrassowitz), [Asiatische Forschungen, 40].

SHIROKOGOROFF, S.M., 1935, *Psychomental Complex of the Tungus*, Regan Paul, Trench, Trubner & Co.