

*Que
sais-je?*

LE CHAMANISME



Michel Perrin

puf

QUE SAIS-JE ?

Le chamanisme

MICHEL PERRIN

Ethnologue

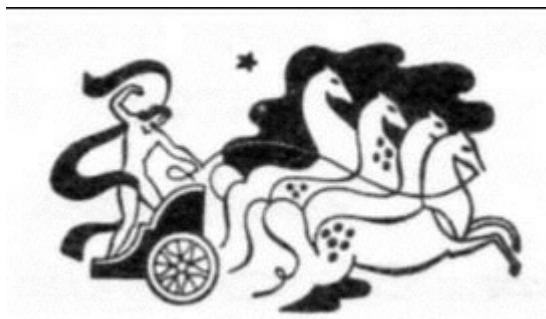
Directeur de recherche au CNRS

Laboratoire d'anthropologie sociale

(Collège de France, Paris)

Sixième édition mise à jour

21e mille



Introduction

Le chamanisme est-il l'une des premières formes de religion ou une manière spécifique de concevoir l'infortune et de la traiter ? S'agit-il d'une démarche spirituelle réservée à une élite ou d'une pratique magique ouverte à tous ? Ou bien est-ce, comme on l'a dit du totémisme, une fausse catégorie née de la réunion de faits disparates et de conceptions anthropologiques désuètes [\[1\]](#) ?

À ces questions, l'anthropologie et l'histoire des religions donnent des réponses variées, parfois contradictoires.

Une tendance ethnologique actuelle est de considérer le chamanisme comme un fait social qui concerne la totalité de la société et de ses institutions, un fait qui est à la fois religieux, symbolique, économique, politique, esthétique... Bien sûr, le chamane peut être en même temps un gestionnaire des ressources et un thérapeute, un porte-parole des dieux et un stratège politique, un spécialiste des mythes, un observateur fin et psychologue, un manipulateur et un artiste. Mais c'est pour des raisons particulières et dans des contextes qu'il faut toujours préciser.

Une autre tendance, commune aux ethnologues et à ceux qui, en Occident, recherchent une nouvelle spiritualité, consiste à qualifier de chamaniques un grand nombre de pratiques. Cela va de pair avec un usage de plus en plus lâche de la notion, aussi bien dans le grand public que chez les chercheurs, ces derniers se raccrochant peut-être inconsciemment à cette mode pour poursuivre un objet qui s'effrite dans des sociétés de plus en plus soumises à l'Occident.

D'autres, enfin, jugeant indispensable de s'entendre, provisoirement au moins, sur une définition, proposent des modèles du chamanisme. Mais ces modèles, toujours marqués par la spécificité de l'expérience qui les a inspirés, risquent ensuite d'être « sacralisés », leurs adeptes tentant à tout prix de les reconnaître ici et là, aux dépens de la réalité complexe et au risque de rester aveugles face à d'autres configurations. Y aurait-il alors autant de chamanismes que de « chamanologues » et de régions du monde ?

Sur tous ces sujets, le présent ouvrage invite à une mise au point. Il devrait être d'autant plus utile que depuis la parution, en 1951, de l'ouvrage encyclopédique de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, dont maintes recherches ont souligné l'ampleur mais aussi la partialité et les abus, aucun livre n'avait offert un panorama des connaissances actuelles sur le chamanisme.

Notes

[\[1\]](#) « Le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au-dehors » (Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Puf, 1962, 14).

Plus radicale, mais beaucoup moins constructive, est cette réflexion d'un anthropologue américain: «L'originalité des traditions religieuses a souvent été dissoute dans des typologies desséchées telles qu'animisme, totémisme, chamanisme, culte des ancêtres, et autres catégories insipides au moyen desquelles les ethnographes de la religion dévitalisent leurs données » (Clifford Geertz, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, 1966, p. 39).

Chapitre I

Histoire et définitions

« ... Il n'y a (donc) pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine... »

(É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 3.)

Le chamanisme est l'un des grands systèmes imaginés par l'esprit humain, dans diverses régions du monde, pour donner sens aux événements et pour agir sur eux. De ce système, il convient tout d'abord de proposer une définition, quitte à la considérer comme un repère, un jalon ou un type idéal.

I. – La logique chamanique : une définition-repère

Le chamanisme implique une représentation particulière de la personne et du monde, il suppose une alliance spécifique entre les hommes et les « dieux », et il est contraint par une fonction, celle du chamane, qui est de prévenir tout déséquilibre et de répondre à toute infortune : l'expliquer, l'éviter ou la soulager. Le chamanisme est donc un ensemble d'idées justifiant un ensemble d'actes. On ne peut le comprendre si on ne retient pas l'usage qui en est fait et les contraintes qui en résultent.

Les grands principes qui lui sont associés peuvent être regroupés en trois classes :

1. Une conception bipolaire ou dualiste de la personne et du monde

L'être humain est fait d'un corps et d'une ou plusieurs composantes invisibles, souvent qualifiées d'« âmes », qui peuvent quitter l'enveloppe corporelle et survivre à la mort [1]. Le départ fugace, nocturne, de l'une de ces composantes justifie le rêve, son départ prolongé explique la maladie, son départ définitif signifie la mort. Les hommes, mais aussi tous les êtres de la nature, vivants ou inertes, peuvent posséder des âmes.

Le monde aussi est double ou, mieux, pris entre deux pôles, chacun étant un repère théorique agissant comme une sorte d'attracteur. Il y a ce monde-ci, visible, quotidien, profane et le monde-autre [2] habituellement invisible aux hommes ordinaires. C'est le monde des dieux et de leurs émissaires, des esprits de toutes sortes – célestes ou chthoniens, pathogènes ou bienveillants... –, le monde des maîtres des animaux ou des végétaux, des ancêtres, des morts... C'est le monde que décrivent et

explorent les mythes, le monde du « sacré ».

Ces sociétés ont-elles des termes pour distinguer ce qui relève du monde-autre et ce qui relève de ce monde-ci, pour séparer, dans certaines circonstances, le profane du sacré, le banal du « surnaturel » ? Ce point est discuté. En tout cas, cette distinction n'est ni absolue ni immuable ; elle est davantage une conséquence du besoin d'interprétation qu'une séparation entre deux ordres de réalité. L'invisible côtoie constamment le visible. Le sens de ce monde-ci est donné par le monde-autre, qui y est sans cesse présent. Il s'y cache, l'habite ou le parcourt, il l'anime et le gouverne. Les émissaires des dieux prennent en ce monde-ci l'apparence d'êtres ordinaires, surtout la nuit. Les humains en subissent les conséquences.

Car les grandes infortunes qui frappent les hommes sont supposées être dues à l'action du monde-autre, qu'il s'agisse d'infortunes climatiques, économiques, biologiques ou sociales : sécheresses, famines, maladies, etc. Et ce monde-autre est anthropomorphisé : il est une projection de ce monde-ci. Les êtres qui le peuplent sont animés par les mêmes pensées et les mêmes passions que les hommes qui les ont imaginés, mais leurs pouvoirs sont supérieurs.

Les raisons souvent évoquées pour légitimer cette conception persécutive du mal sont résumées par des images empruntées à la chasse : de même que les hommes tuent les animaux pour se nourrir et, plus généralement, agissent en prédateurs vis-à-vis du milieu, les êtres du monde-autre se comportent comme des chasseurs vis-à-vis des humains. Ils les pourchassent pour s'en nourrir et, surtout, pour s'en venger. Car ces êtres sont les maîtres de ce milieu, ils le contrôlent. La maladie ou la mort, mais aussi la sécheresse et la famine, c'est la dette que l'homme paie au monde-autre qu'il pille ou dégrade pour assurer sa subsistance. Cette dette ne peut donc jamais être abolie.

À ce cycle court d'échange entre la société humaine et le monde des espèces animales ou végétales, dont chacun, en quelque sorte, nourrit l'autre, peut s'ajouter un cycle long donnant un sens plus profond à la mort et élargissant la notion même d'échange. Ce cycle suppose qu'à long terme, les âmes des morts sont libérées et contribuent, de diverses façons, à la perpétuation du monde, de la société et du milieu. Par exemple, elles se réincarneront ou seront « assimilées » par des « dieux » et reviendront sur la terre sous forme de pluie, de végétation, etc.

Une étude récente (Hamayon, 1990, 1995) montre que, dans le cas sibérien, il y aurait un parallélisme entre le système d'alliance du chamane avec la surnature et deux autres systèmes d'échanges : celui qui légitime la chasse et celui de l'alliance matrimoniale (voir aussi chap. IV, II, p. 63-64).

2. Un type de communication

Les sociétés obéissant à cette logique affirment que le monde-autre s'adresse aux hommes à l'aide de signes ou de langages spéciaux, tel celui des rêves. Mais ces communications, prédictives ou pronostiques, sont aléatoires.

Le chamanisme suppose que certains humains savent établir à *volonté* une communication avec l'invisible. Ils peuvent le voir et le connaître, à la différence des autres hommes, qui ne font que le

subir ou le pressentir. Ce sont les chamanes. Ils sont désignés et élus par le monde-autre. Comme si, tout en persécutant l'humanité, celui-ci en faisait pourtant son partenaire, offrant une parcelle de son pouvoir aux chamanes pour qu'ils puissent comprendre le sens profond des événements, soulager les infortunes et retarder la mort en différant le paiement de la dette précédemment évoquée. En échange, une sorte de contrat lie le chamane au monde-autre, un contrat qu'il devra faire respecter par les siens.

Le pouvoir chamanique s'établit de deux façons. Le chamane peut entretenir une relation privilégiée avec des entités émanant de l'invisible, que les ethnologues appellent des « esprits auxiliaires » [3]. Chaque société, ou chaque chamane, les nomme et en définit à sa manière la nature et l'origine. Le chamane peut aussi dépêcher à volonté son âme dans le monde invisible. Bien souvent, les deux modes coexistent.

Le chamane, dit-on, devient ainsi un médiateur, il chevauche les frontières, dans la mesure où, durant ses fonctions, il peut, à volonté, relever alternativement du monde-autre et de ce monde-ci ou bien être l'élément actif d'une chaîne reliant un pôle à l'autre (voir aussi p. 51-53). L'aléatoire l'a cédé au volontaire.

3. Une fonction sociale

Le chamane est socialement reconnu. Il se met dans un état de réceptivité au monde-autre à la suite d'une demande. En principe, il n'agit pas pour lui-même. Il intervient pour éviter ou résoudre telle ou telle infortune.

Ce peut être celle d'un individu frappé de maladie ou de tout autre malheur, ou celle de la communauté entière, si elle souffre par exemple d'une sécheresse ou d'un manque de gibier ou si elle envisage une guerre. La tâche du chamane sera par exemple, en cas de maladie, d'agir sur l'âme de son patient ou d'extraire l'élément pathogène introduit dans son corps. S'il s'agit de chasse, il lui faudra persuader un maître des animaux d'abandonner aux humains quelques têtes de son « troupeau ». S'il s'agit de guerre, il devra affaiblir les forces de l'ennemi...

Le chamanisme est donc, à proprement parler, une institution sociale.

II. – Le mot et son origine

« (Des mots) ont été créés par les voyageurs, adoptés ensuite sans réflexion par les dilettantes de l'ethnopsychologie et employés à tort et à travers. Parmi ces mots vagues, l'un des plus dangereux est celui de *chamanisme*. »

(Van Gennep, 1903, p. 51.)

Tout le monde s'accorde sur ce point : « chamane » viendrait de *çaman*, mot de la langue des Toungouses (appelés aussi Evenk), ethnie du groupe linguistique mongol disséminée en Sibérie orientale, jusqu'en Chine. Dérivant de *ça-*, « connaître », *çaman* signifierait « celui qui sait », mais

cette étymologie est très contestée. Une autre fait dériver le mot d'une racine verbale signifiant « s'agiter, bondir, danser ».

À l'entrée « Chaman », *Le Littré* (éd. intégrale, 1961) écrit : « Corruption du mot sanscrit *sramanas*, ascète ; nom de prêtres bouddhistes chez les tribus qui occupent le Nord de l'Asie. » Dans maints dictionnaires du XIXe et du début du XXe, on retrouve ces propositions s'inspirant d'auteurs russes selon lesquels le mot toungouse *xaman* venait du pali *samana* ou du sanscrit *shramana*. Cette hypothèse reprise par M. Eliade (1951, p. 385-386) est aujourd'hui délaissée.

Selon les dictionnaires historiques, le mot apparut pour la première fois en français sous la forme « schaman » en 1699 dans *Relations du voyage de M. Evert Isbrand* [4]. La forme « shamane » apparaît dans le *Complément du Dictionnaire de l'Académie française* de 1842. Cette écriture, influencée par l'anglais, est, avec « chaman », celle qui est donnée dans la plupart des dictionnaires actuels. On choisira ici la forme « chamane », déjà proposée par A. Van Gennep en 1903 et couramment utilisée aujourd'hui par les spécialistes. Comme son équivalent anglais *shaman*, elle oblige à une prononciation supposée plus proche du nom d'origine [5].

Le mot « chamane » tend aujourd'hui à se substituer à ce que le langage populaire appelait auparavant sorcier, guérisseur, magicien ou devin, c'est-à-dire toute personne censée faire appel à des dons magiques. Il y a trente ans, en Amérique latine, personne ne connaissait le mot, hormis les spécialistes en sciences humaines. Aujourd'hui, les thérapeutes locaux, urbains ou ruraux, jusque-là connus sous les noms de *curandero* (guérisseur), *hechicero* ou *brujo* (sorcier), sont appelés ou se font appeler chamanes. En Amérique du Nord, on parlait auparavant de *medicine-man*, rarement de chamane. La réflexion de Van Gennep mise en épigraphe redevient donc d'actualité.

III. – Les premières interprétations (jusqu'en 1951)

Les points de vue sur le chamanisme, depuis sa « découverte » jusqu'au milieu de ce siècle, ont été variés et divergents, et certains des préjugés qu'ils ont suscités restent encore bien ancrés.

1. Charlatans ou anormaux ? Les préjugés anciens

Les premières observations, parvenues dès le XVIIesiècle, proviennent d'ecclésiastiques et de notables russes ayant voyagé en Sibérie, en particulier d'Avvakum, prêtre exilé. Pour les uns, il s'agissait de pratiques diaboliques. Les autres, imbus de préjugés scientifiques, y voyaient de pures impostures ou des conduites pathologiques liées à des caractères raciaux ou à des conditions climatiques difficiles. Les agitations des chamanes sibériens durant les rites et les cures furent en effet rapprochées de l'« hystérie arctique », désordre mental et modèle d'inconduite observé dans des populations vivant dans les rudes zones du Nord, notamment chez les Tchouktches (ou Chukchee) (Bogoras, 1907). L'hystérie arctique se caractérise par une agitation intense, des cris, l'écholalie, la crainte de la lumière, signes également associés par les indigènes de cette région à la vocation

chamanique.

Implicitement, ces premières spéculations faisaient du chamane un bon représentant de la « mentalité primitive » dont on retrouvait, pensait-on, des survivances chez le fou. Elles allaient ouvrir une longue série d'approches psychologisantes selon lesquelles, c'est avant tout la personnalité du chamane qui fait le chamanisme. Celles-ci s'appuyaient sur les catégories étiologiques de l'époque : hystérie, névrose, épilepsie. Cette perspective sera reprise et affinée dans les années trente par l'anthropologie culturaliste américaine puis par l'ethnopsychiatrie. Mais elle a aveuglé bien des observateurs et mené parfois à des dérives ethnocentriques et à des thèses insuffisamment fondées (chap. III, III, p. 55-59).

À la même époque, des observateurs soviétiques reprendront l'hypothèse de l'imposture et, au nom du marxisme, taxeront les chamanes d'exploiteurs de la crédulité des peuples (Hamayon, 1990, p. 57).

2. Les thèses diffusionnistes et évolutionnistes

L'histoire des religions a abordé le chamanisme en suivant les deux courants dominants du début de ce siècle : le diffusionnisme et l'évolutionnisme.

Selon les thèses diffusionnistes, les inventions culturelles sont rares et se diffusent par emprunt à partir d'un centre. Il faut donc retracer leur histoire pour les comprendre.

Ainsi, le chamanisme, initialement circonscrit aux régions septentrionales de l'Empire russe et aux zones proches, telles la Laponie et la Mongolie, se serait ensuite diffusé ailleurs. Mais selon S. Shirokogoroff (1935), spécialiste des chamanismes sibériens, il y aurait « coïncidence entre l'apparition du chamanisme et la diffusion du bouddhisme », lequel aurait fortement « stimulé » le premier. La définition qu'en donne *Le Littré*, citée plus haut, reflète cette position, qui est encore défendue aujourd'hui, par exemple par Ivanov (pour qui *saman* veut dire « chant » en sanscrit ; Siikala et Hoppál, 1992, p. 128). D'autres inversent le sens de la diffusion : le lamaïsme et le bouddhisme auraient été fortement influencés par le chamanisme.

La formule de S. Shirokogoroff a été reprise par divers auteurs, parmi lesquels M. Eliade (1951 p. 387) qui y a ajouté d'autres conjectures diffusionnistes. Pour lui, le lieu par excellence du chamanisme, où il a « atteint son degré le plus poussé d'intégration », est l'Asie septentrionale et centrale. Mais, affirme-t-il aussi, « des idées religieuses du Proche-Orient antique se sont propagées très avant dans l'Asie centrale et septentrionale et ont contribué à donner au chamanisme de la Sibérie et de l'Asie centrale son aspect actuel ». Pour l'Amérique indienne, M. Eliade suppose « qu'une certaine forme de chamanisme s'est répandue sur les deux continents avec les premières vagues d'immigrants » (1951, p. 266). A. Métraux a défendu une position comparable (1967, p. 234-235).

Selon la conception évolutionniste, il aurait existé des phases historiques par lesquelles les sociétés devaient nécessairement passer. Le chamanisme, comme le totémisme, serait un stade de développement des religions associé à des pratiques magiques « animistes ».

Des auteurs ont imaginé des chaînes évolutives spécifiques. Privilégiant la fonction thérapeutique, le Russe D. Zelenin (1936), par exemple, affirme que les peuples ont d'abord attribué la maladie à une pénétration du corps par des animaux et, plus tard, à l'intrusion d'esprits animaux. Durant des crises névrotiques, le thérapeute les extrayait par succion et se les incorporait. De là serait née la notion d'esprits auxiliaires, en effet censés être d'origine animale dans certains chamanismes. Enfin, l'idée d'un chamane tributaire mais maître de ses auxiliaires, caractéristique des sociétés simples, aurait précédé l'idée de possession. D'autres ont suggéré l'évolution inverse. Nous reviendrons sur ce problème (chap. V, II, p. 88-91).

Dans une perspective plus socio-économique, le père W. Schmidt, dans ses recherches sur la genèse de l'idée de Dieu (*Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol., 1912-1955), voyait l'origine du chamanisme dans les sociétés agraires matrilineaires [6]. S. Shirokogoroff (1935) a repris cette interprétation, s'appuyant sur le fait que certains traits chamaniques émanaient, selon lui, d'anciens rites horticoles exécutés surtout par des femmes.

Le chamanisme « originaire » ou « archaïque » étant souvent associé aux sociétés de chasseurs-cueilleurs (Lot-Falck, 1953 ; Lommel, 1965 ; Hamayon, 1995...), certains évolutionnistes ont franchi le pas et affirmé que les scènes peintes ou gravées dans les grottes préhistoriques étaient d'ordre chamanique. Mais avec bien peu de preuves [7]. D'autres, tel T. M. Mikhailov, ont rapproché chamanisme et nomadisme pastoral (*in* Hoppál [ed.], 1984).

Ces interprétations diverses et contradictoires soulignent bien les limites de l'« histoire hypothétique », qu'elle soit évolutionniste ou diffusionniste.

3. Sociologie et fonctionnalisme

Dans son *Manuel d'ethnographie*, M. Mauss (1947, p. 225) sépare magie et religion, selon une tradition de la sociologie des religions. Il classe le chamanisme dans la catégorie magie et lance cette remarque aux futurs enquêteurs : « On étudiera ces esprits auxiliaires, ces formes excessives de la magie auxquelles correspond le chamanisme. »

Pourquoi le chamanisme serait-il une forme excessive de magie ? Parce que l'auteur pressent que le chamanisme réunit ce que ses analyses ont voulu séparer. M. Mauss suppose en effet que la magie est un phénomène en partie confiné au domaine du privé, et donc dominé par des objectifs individuels, à la différence de la religion qui serait un phénomène collectif par excellence, où « tout est fait par le groupe ou sous la pression du groupe » (Mauss, 1902-1903, p. 83). Pourtant, le chamane travaille pour sa communauté, et sa fonction rituelle, son savoir et son pouvoir reposent souvent sur des représentations ni « embryonnaires ni pâles » (*ibid.*, p. 80), mais sur une mythologie riche et autonome.

B. Malinowski, comme M. Mauss, n'étudia pas le chamanisme en soi. L'assimilant au médiumnisme, il chercha lui aussi à le situer dans la dichotomie entre magie et religion, catégories qu'il analysa surtout du point de vue de leurs fonctions (1925, p. 88-90). Pour lui, « la magie est une technique illusoire dont la fonction, à la fois psychologique et sociale, est de contrôler les événements au déroulement incertain. C'est un art pratique consistant en actes qui, en atténuant l'anxiété, le doute et

le désespoir, permettent d'atteindre un but spécifique ». La religion, elle, est « un monde de croyances qui crée une seconde réalité et un ensemble d'actes indépendants qui ont leur propre accomplissement pour objet. Sa fonction est de renforcer le mental, le désir de lutte, la capacité d'affronter le destin et les faits irrémédiables ». La magie s'apprend et se transmet entre générations, comme un métier ; dans les religions « originaires », le spécialiste aurait en revanche un don personnel.

Là aussi, selon les critères mêmes de l'auteur, le chamanisme cumule les fonctions qu'il attribue à la magie, d'une part, à la religion, de l'autre.

Dans son imposante compilation sur le chamanisme nord-amérindien, M. Bouteiller (1950) a choisi une perspective plus classique dans la mesure où elle privilégie l'étude de la fonction thérapeutique et celle des rapports entre l'organisation sociale et l'acquisition et le contrôle des pouvoirs chamaniques.

4. L'« éliadisme »

Le livre de M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, paru en 1951, a contribué à la popularité que connaît actuellement le chamanisme. C'est le premier ouvrage à faire le point sur une question auparavant réservée à quelques spécialistes. Mêlant approches historique, phénoménologique et comparatiste, il réunit, de manière encyclopédique, un grand nombre de données et de références. Mais son succès vient davantage du fait qu'il voile à peine son engagement mystique : pour lui, le sacré est une réalité ontologique transcendante que l'on peut expérimenter.

Rappelons tout d'abord la définition du chamanisme par M. Eliade, devenue un véritable carcan :

Le chamanisme est une technique archaïque de l'extase. Le chaman est un psychopompe, spécialiste de la maîtrise du feu, du vol magique et d'une transe pendant laquelle son âme est censée quitter son corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales. Il entretient des rapports avec des « esprits » qu'il maîtrise..., il communique avec les morts, les « démons » et les esprits de la nature sans pour autant se transformer en leurs instruments (Eliade, 1951, p. 22-23, et 1968, p. 124).

M. Eliade réduit ici le chamanisme à un ensemble de traits hétérogènes, trop précis ou trop vagues, qu'il isole et veut reconnaître dans diverses cultures ou aires culturelles. Pour lui, les relations qui unissent et organisent ces traits en système sont secondaires.

Le trait essentiel serait l'extase, considérée comme la marque même du sacré. Or, cette notion, on le verra (chap. III, I, p. 43-46), n'est pas la plus adéquate pour qualifier le changement de comportement du chamane lorsqu'il communique avec le monde-autre.

Le désossement ou dépècement supposé du futur chamane par ses auxiliaires durant sa « mort initiatique » et l'ascension au ciel – jouée rituellement sous forme de montée à une échelle ou à un pilier central – sont d'autres exemples de traits isolés par M. Eliade. Pourtant, ces notions ne se rencontrent typiquement que dans certains chamanismes. De même, si la « maîtrise du feu » et le « vol

magique » sont des traits communs aux sociétés sibériennes, qui servent de référence essentielle à M. Eliade, ils sont loin d'être présents partout.

Si l'on considère le chamanisme comme un système, parler d'élément chamanique est inadéquat. Car le propre d'un système est d'attribuer à un élément, neutre en soi, une position particulière en relation avec d'autres. Si on ne reconnaît pas cette contrainte, on peut tout dire, jusqu'aux pires absurdités. On « démontrerait » facilement l'existence d'éléments chrétiens dans n'importe quelle religion traditionnelle d'un peuple n'ayant jamais eu de contact avec le christianisme ou *vice versa* !

Ainsi, M. Eliade (1951, p. 355, 374...) affirme que telle plume qui orne certaines parures dans telle société est un symbole de l'oiseau, lequel vole, comme le chamane. La plume devient ainsi une preuve de chamanisme... La ressemblance entre le tambour d'un chamane sibérien et celui d'un lama lui suffit pour qualifier le lamaïsme de chamanique (1951, p. 340)...

Parcourant d'innombrables sources bibliographiques, M. Eliade évoque sans cesse des similitudes. Mais le comparatisme, pour être plus qu'un simple stimulant de l'esprit, impose de sévères contraintes. Il faut comparer des objets comparables et donc ramener des descriptions au même niveau d'abstraction. La similarité n'apparaît et n'a de sens qu'après ce travail.

Enfin, alléguant une position d'historien des religions, M. Eliade prend ses distances vis-à-vis des ethnologues et des psychologues, même si ses données essentielles proviennent des premiers. Mais, retournement cocasse, l'« éliadisme » a fasciné les ethnologues et poussé nombre d'entre eux à n'avoir d'autre but que de prouver qu'ils avaient affaire ici ou là à du chamanisme sous le prétexte qu'ils avaient rencontré tel ou tel des traits énumérés par Eliade. L'ethnologie du chamanisme s'est souvent contentée – et se contente encore souvent – de retrouver, répertorier ou même inventer les éléments ainsi « sacralisés », d'où la reproduction à l'infini du même modèle. C'est un véritable cercle vicieux [8].

IV. – Une religion chamanique ?

Le chamanisme est-il ou non une religion ? Une discussion s'est depuis longtemps engagée à ce sujet. A. Van Gennep (1903, p. 51), convaincu par les thèses évolutionnistes, s'insurgeait contre l'idée qu'il puisse y avoir une « religion chamaniste » :

Il ne peut pas plus y avoir de croyances chamanistes que de culte chamaniste, donc de religion chamaniste, pour cette simple raison que ce mot ne désigne pas un ensemble de croyances, se manifestant par un ensemble de coutumes, mais affirme seulement l'existence d'une certaine sorte d'hommes jouant un rôle religieux et social...

Il faut parler de religions animatiste, animiste, totémiste, etc., mais non de religion chamaniste ; car les peuples qui ont des chamanes ont précisément des croyances qui se trouvent désignées par les termes spéciaux énumérés ci-dessus.

Pour A. Van Gennep, cette « sorte d'homme » était avant tout un thérapeute. Plus d'un demi-siècle plus tard, É. Lot-Falck (1973), spécialiste du chamanisme sibérien, défendait une position

comparable : « (Les) pratiques chamaniques (peuvent) se trouver associées à n'importe quel système religieux (animiste, polythéiste, monothéiste). Être chamane ne signifie pas professer certaines croyances, mais recourir à un certain mode de communication avec le surnaturel. »

On le voit, au lieu de considérer le chamanisme comme un système, ces deux auteurs n'en retiennent ici qu'un aspect.

Pourtant, au vu des considérations réunies dans ce chapitre, on peut déjà répondre par l'affirmative à la question posée. Oui, le chamanisme est une sorte de religion, à condition de considérer une religion comme une représentation du monde qui ne peut être séparée des actes découlant de la croyance qu'elle met en place. Pour la religion chrétienne, cette représentation est exprimée dans les Saintes Écritures. Les actes qui en découlent sont les sacrements, la prière, la confession, la messe, les rites propitiatoires ou thérapeutiques tels les pèlerinages, la bénédiction des outils de travail, le désenvoûtement parfois... Pour le chamanisme, les représentations sont données par les cosmogonies et les mythes qui content l'origine et les transformations du monde et mettent en place le monde-autre et son panthéon. Les actes qui en découlent sont également les rites propitiatoires, les cures thérapeutiques, mais aussi la conduite des âmes des morts dans leur dernière demeure, la divination, etc.

V. – Le chamanisme dans le monde

Dire qu'il y a chamanisme là où les ethnologues ou les spécialistes des sciences des religions ont considéré qu'il y en avait ne tiendrait compte ni de l'époque – au début du siècle, on parlait très peu de chamanisme, excepté pour la Sibérie – ni du fait que les spécialistes d'une même époque ne s'accordent pas sur une définition. Mais un chamanisme répondant à la description synthétique ci-dessus proposée (p. 5-10) a été sans aucun doute observé dans les régions du centre de l'Asie et de la Sibérie, en Laponie et chez les Eskimos (ou Inuits), au Népal et au Tibet et dans l'Amérique indienne. Même si, malmené par l'histoire récente, il n'en reste parfois que des vestiges mutilés.

On trouve aussi d'innombrables cas limites de « chamanismes » soumis aux grandes religions ou de formes mixtes ou acculturées nommées, selon les hasards de l'époque et du lieu, chamanisme, possession, sorcellerie ou même médiumnisme. En Chine, en Corée, au Japon, au Pakistan, en Inde en Australie, en Afrique même, on parle ou on a parlé de chamanisme ou de « fond chamanique ». Mais les conceptions du monde, les fonctions et les pratiques mises sous cette étiquette peuvent parfois être fort éloignées du type idéal [9] proposé au début de ce chapitre.

Dans cet ouvrage, nous mettrons en avant la logique des représentations chamaniques et la logique des pratiques du chamane. On tirera ainsi profit des deux tendances anthropologiques majeures : celle qui s'intéresse essentiellement au sens, aux idées et à la forme, et celle qui s'occupe davantage des fonctions, des rôles sociaux. Les étroites relations entre ces deux niveaux seront également mises en lumière.

- Une chamane guajiro, coiffée d'un bonnet à sonnailles, agite son hochet et chante à côté d'un enfant malade. ;



Notes

[1] On parle aussi de double spirituel, de force vitale, d'esprit gardien ou protecteur, lesquels peuvent être associés à l'ombre, au souffle. Ces termes expriment une conception bipolaire de la personne que chaque culture envisage à sa manière, complexe et subtile. Parler de « départ de l'âme », comme le feraient la plupart des sociétés chamaniques, est une façon anecdotique et simplifiée d'exprimer une mise à mal de cette bipolarité.

[2] L'expression « monde-autre » évite celle d'« au-delà », qui évoque trop notre conception de l'après-mort, et celle de « monde surnaturel », ici inadaptée puisque le monde-autre gère justement les phénomènes que nous qualifions de naturels.

[3] Ou simplement des « auxiliaires ». On parle aussi d'esprit tutélaire, d'allié, parfois d'esprit électeur ou protecteur. Ce dernier terme porte à confusion car il désigne aussi le double – généralement animal – que des sociétés attribuent à tout être humain, et dans lequel M. Mauss (1902-1903) voyait un antécédent logique de la notion de totem (*in* Mauss, 1950, p. 29).

[4] Ouvrage publié à Amsterdam et rédigé avec Adam Brand, compagnon de voyage d'Evert Isbrand (Isbrants ou Ysbrants) Ides, lequel fut ambassadeur du tzar de Moscovie.

[5] Au féminin, on préférera à « chamanesse » la forme inchangée – (une) chamane –, déjà employée dans *Voyage en Sibérie*, traduction en 1767 de l'œuvre de Johann Georg Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1744* (4 vol., Göttingen, 1751-1752). Pour le qualificatif, on dira « chamanique » plutôt que « chamaniste », ce dernier terme suggérant un choix possible.

[6] C'est lui aussi qui, reprenant une distinction introduite en 1891 par Banzarov, dans son étude en russe sur le chamanisme mongol, a popularisé l'opposition entre « chamanes noirs » et « chamanes blancs », aujourd'hui réfutée (Hamayon, 1990, p. 653-657). Les chamanes originels seraient les chamanes noirs qui, au cours d'états convulsifs spectaculaires, étaient possédés par des auxiliaires chthoniens. Au contraire, les chamanes blancs, apparus plus tardivement, entreraient en contact avec des esprits célestes et conserveraient leur conscience durant leur très légère extase (Schmidt, 1955, 496, cité par Kulkrantz, *in* Hoppál et von Sadovszky [eds.], 1989, p. 45).

[7] Citons à ce propos la vive critique de C. Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 389.

Un récent avatar de cette hypothèse est offert par J. Clottes et D. Lewis-Williams dans *Les Chamanes de la préhistoire* (1996). Selon les auteurs, le chamanisme irait souvent de pair avec la prise d'hallucinogènes, et telle dose de produit susciterait tel état modifié de conscience et tel « stade » de vision (hypothèses universalistes fort discutables). Trois types d'images « chamaniques » sont ainsi définies et mises en relation avec trois types de figures préhistoriques. C'est un raisonnement quasi circulaire...

[8] M. Eliade mêle arguments évolutionnistes et diffusionnistes. Ainsi, il qualifie l'usage des hallucinogènes de « forme tardive et empruntée » d'accession à l'extase, de « substitut vulgaire de la transe pure », et il l'associe à une dégénérescence du chamanisme. À l'opposé, W. La Barre (1974) voit dans cet usage l'origine de la religion et du chamanisme.

[9] Les ouvrages ou articles suivants concernent, en totalité ou en partie, les divers chamanismes du monde, en commençant par l'Asie septentrionale et l'Amérique, considérés souvent comme exemplaires (d'autres références apparaissant tout au long du livre et dans la bibliographie finale) :

– Asie septentrionale et centrale : Delaby, 1976 ; Diószegi et Hoppál (eds.), 1978 ; Hamayon, 1990 ; Ksenofontov, 1928-1929 ; Michael (ed.), 1963 ; Shirokogoroff, 1935 ; Siikala, 1987. Stépanoff et Zarcone, 2011.

– Amérique latine : Bacigalupo, 2007 ; Browman et Schwarz (eds.), 1979 ; Chaumeil, 1983 ; Crépeau (dir.), 1988 ; Crocker, 1985 ; Déléage, 2009 ; Galinier, 1997 ; Langdon et Baer (eds.), 1992 ; Lemaistre, 2003 Métraux, 1967 ; Perrin, 2001 (1992), (Perrin) 2007 ; Reichel-Dolmatoff, 1975.

– Amérique du Nord : Bouteiller, 1950 ; Crépeau (dir.), 1988 ; Grim, 1987 ; Hultkranz, 1992 ; Opler, 1936, 1943 ; Park, 1938 ; Perrin 2007.

– Zone arctique eskimo : Merkur, 1985 ; Rasmussen, 1929, 1932 ; Saladin d'Anglure, 1986, 1988 ; Perrin, 2007.

– Europe : Laponie : Backman et Hultkrantz, 1978.

– Autres régions d'Asie : Pakistan : Lièvre et Loude, 1990 ; Inde : Kakar, 1982 ; Eliade, 1951 ; Nepal : Hitchcock et Rex (eds.), 1976 ; de Sales, 1991 ; Tibet : Eliade, 1951 ; Mumford, 1989 ; Samuel, 1993 ; Asie du Sud-Est et Chine : Atkinson, 1989 ; Condominas, 1976 ; Eliade, 1951 ; Lemoine, 1987 ; Mathieu, 1987 ; Corée : Guillemoz, 1983, 1992 ; Guisso et Yu, 1988 ; Kendall, 1985 ; Japon : Blacker, 1986 ; Fairchild, 1962 ; Yamada et Irimoto (eds.), 1997.

– Océanie : Australie : Elkin, 1945 ; Lommel, 1989 ; Nouvelle-Guinée : Godelier, 1982 ; Descola et Lory, 1982 ; Juillerat (dir.), 1982 ; Perrin, 2007.

– Afrique : Hell, 1999 ; de Heusch, 1971 ; Nadel, 1946 ; Lewis, 1971 ; Perrin, 2007.

Chapitre II

Devenir chamane

« Tu vas enfin connaître le tabac, c'est le "chemin des âmes", la nourriture des esprits...

« Le tabac doit pénétrer ton corps. Tu dois en faire ton allié car il te conduira où tu voudras, il te fera voir... »

(*L'expérience initiatique d'un chamane yagua*, in Chaumeil, 1983, p. 35.)

La logique chamanique, telle que nous l'avons définie, veut que le monde-autre dote le chamane d'un ou de plusieurs esprit(s) auxiliaire(s). Elle implique aussi qu'il soit, dans un premier temps, élu ou désigné non par des humains, mais par le monde-autre.

De quelle façon cette élection chamanique survient-elle et se manifeste-t-elle ? Y a-t-il des signes qui l'annoncent ? Comment chaque société différencie-t-elle un futur chamane d'une personne ordinaire ? C'est à ces questions que nous tenterons ici de répondre.

I. – Trois voies d'accès ?

Les ethnologues ont coutume de distinguer trois manières d'accéder à la position de chamane, même s'ils soulignent qu'elles coexistent parfois [\[1\]](#). On peut devenir chamane sans volonté manifeste, par élection « divine » ou « spontanée ». On le peut aussi par une quête, une recherche active. On le peut enfin par héritage, par transmission familiale.

Malgré les apparences, cette diversité ne contredit pas le principe voulant que le chamane soit élu par le monde-autre. Car cette élection est d'abord pensée comme un phénomène discontinu. C'est une « ouverture » au monde-autre que l'on peut susciter, catalyser, mais non produire humainement. Les êtres de l'invisible – divinités, esprits, ancêtres, maîtres des animaux ou autres – sont ceux qui, en dernière instance, élisent le chamane et lui permettront de voir et de savoir ce que les humains ordinaires ne voient ni ne savent. De ce point de vue, il y a équivalence entre les trois voies d'accès à la fonction de chamane.

Mais la voie favorisée par telle ou telle société reflète la façon dont chacune contrôle la reproduction de l'institution chamanique. Et ce contrôle lui-même est un reflet de l'organisation sociale et de l'idéologie.

1. La quête

La recherche volontaire de l'élection chamanique peut être individuelle. Qui désire devenir chamane s'infligera des épreuves, de son propre chef, jusqu'à ce qu'il reçoive des signes de l'invisible.

La littérature et les films populaires sur les Indiens d'Amérique du Nord ont rendu familière l'image d'un adolescent ou d'un homme qui, en quête de « pouvoirs », affronte les rigueurs des climats, jeûne, se sacrifie et se fustige, isolé durant des semaines dans des cavernes ou à la cime de montagnes considérées comme sacrées (Bouteiller, 1950, p. 64-66).

Dans les sociétés égalitaires de chasseurs-cueilleurs qui valorisent l'exploit individuel, signifié souvent par une habileté rare à la chasse, cette quête domine. Un esprit lié aux maîtres du gibier annoncera l'élection et deviendra un auxiliaire du futur chamane.

Cette même voie, dynamique et volontaire, se retrouve dans des sociétés guerrières où le courage est également très prisé. Une personne, si elle en a la volonté, si elle a perçu des signes favorables ou si son groupe l'y encourage, peut espérer attirer l'attention du monde-autre en se plaçant là où celui-ci est censé se manifester le plus fréquemment.

Une autre forme de quête va parfois de pair avec des rites de passage ou des rites initiatiques. C'est le cas lorsque des jeunes d'une même classe d'âge effectuent une retraite menée par des chamanes confirmés qui leur enseignent la coutume, « fortifient leur âme » ou leur font acquérir des protections surnaturelles. Des participants peuvent alors se soumettre plus pleinement aux épreuves pour favoriser des signes annonciateurs d'une élection chamanique, renouvelant l'expérience jusqu'à ce qu'elle aboutisse.

Ainsi, les Huichol des hauts plateaux du Mexique occidental voulant devenir chamanes accompagnent avec ferveur des pèlerinages à Wirikuta, haut lieu de leur mythologie où des représentants de chaque communauté se rendent périodiquement, selon des « itinéraires sacrés », pour y cueillir des plantes hallucinogènes [2]

2. L'élection spontanée

Passive d'apparence, même si le désir de devenir chamane est parfois manifeste, l'élection spontanée est fréquente dans les sociétés où le chamanisme n'est pas directement lié au pouvoir, là où il n'est pas un enjeu social fort. Les êtres de l'invisible qui décident de l'élection peuvent alors être infiniment variés. On prouve ainsi que c'est le monde-autre, et lui seul, qui a agi. Le désir de devenir chamane ou les pressions indirectes exercées sur un successeur potentiel sont soigneusement dissimulés, ainsi que le long travail sur soi qui accompagne en général l'accès au chamanisme. C'est le cas chez les Indiens guajiro (ou Wayuu), habitants d'une péninsule au Nord du Venezuela et de la Colombie (Perrin, 2001, p. 117-138).

3. L'héritage

Là où l'on fait tout pour garder le chamanisme dans la famille ou le clan, l'élection est en général annoncée par des ancêtres morts, lesquels appartiennent bien sûr au monde-autre. C'est souvent ce qui se passe dans une société hiérarchisée qui peut d'ailleurs pousser certains de ses membres à

rechercher des signes annonciateurs, comme le faisaient par exemple des Indiens des grandes plaines des États-Unis (Park, 1938, p. 80).

Chez certains peuples sibériens à clans, la transmission de la fonction chamanique se faisait toutes les deux générations. À la mort d'un chamane, un de ses petits-fils lui succédait après avoir été son assistant. Mais l'esprit d'un autre aïeul défunt était censé l'avoir désigné auparavant. Cela rendait la transmission clanique compatible avec l'élection par le monde-autre. Ce saut d'une génération avait aussi un avantage économique et social. Il permettait à une génération sur deux de se charger des tâches que la charge chamanique empêchait d'assumer, et il évitait ou réduisait la concurrence directe entre chamanes puisque l'un était prêt à disparaître lorsque l'autre s'installait (Delaby, 1976, p. 34-35).

Dans d'autres ethnies sibériennes, l'esprit électeur était supposé être le conjoint surnaturel du chamane clanique originaire, venu du plus lointain des âges (Hamayon, 1990, p. 434, 647).

En Sibérie encore, des sociétés pratiquant la transmission familiale de la fonction chamanique reconnaissaient pourtant que l'esprit auxiliaire d'un chamane défunt pouvait élire quelqu'un qui ne lui était pas apparenté. À côté des chamanes claniques existaient des chamanes « indépendants » (Shirokogorov, 1935).

Cette exception à la règle d'héritage permettait en tout cas de confirmer implicitement le principe voulant qu'une élection soit décidée par le monde-autre et non par de simples humains. Mais il y a d'autres façons de le faire. Selon les Toungouses de Sibérie ou les Paviotso du Sud-Ouest des États-Unis, un élu réticent qui refuserait son élection risquerait une mort « surnaturelle » ; il serait tué par l'esprit qui l'a choisi. Cela, remarquons-le, est aussi une façon de concilier la théorie et la pratique en affirmant qu'il est impératif de se soumettre d'une part au monde-autre et, de l'autre, à l'obligation d'assumer une fonction qui doit être transmise d'une génération à la suivante.

II. – L'accumulation de signes

L'élection du chamane est rarement brutale. Auparavant, des signes s'accumulent jusqu'à ce qu'une sorte de rupture démontre que la personne a vraiment été choisie par le monde-autre et que, dorénavant, elle saura avoir des liens privilégiés avec lui.

Les signes d'élection – ou de vocation – que les chamanes citent le plus dans leurs histoires de vie sont les rêves ou les visions, les maladies, les intolérances aux aliments, les rencontres bizarres. On signale aussi les signes de naissance qui incitent à pousser en quête d'une élection ceux qui en sont marqués. Mais s'ils sont nécessaires, ils ne sont pas suffisants. Seuls certains individus, parmi ceux qui les présentent, deviendront un jour chamanes.

Que nombre de signes électifs soient communs aux sociétés chamaniques les plus diverses, cela prouve qu'ils relèvent d'une même logique, d'une manière comparable d'appréhender la personne et ses relations au monde. Mais comment des manifestations aussi privées que les rêves, les maladies ou les intolérances aux aliments peuvent-elles ouvrir la porte à une fonction symbolique et sociale

aussi importante que celle de chamane ? Quand on les analyse avec soin, prenant la peine de savoir comment la langue indigène les exprime, on observe qu'elles sont pensées comme autant de marques d'une relation forte avec l'invisible. Ces manifestations en sont même les symboles. L'individu sur lequel elles s'accroissent apparaît peu à peu comme désigné (Perrin, 2001, chap. 9). Il est probable que cette observation puisse être généralisée. Mais bien des observateurs, obnubilés par la thèse de la psychopathologie ou davantage intéressés par la dimension sociologique du chamanisme, ont peu exploré ce domaine et, souvent, il est trop tard pour le faire. Ils ont énuméré ces divers signes en vrac, ou les ont, sciemment ou non, sélectionnés. Ils ont parlé abusivement de « maladies initiatiques » des chamanes (Eliade, 1951, chap. 2).

1. Les rêves et les visions

Maintes sociétés les considèrent comme des messages prédictifs provenant du monde-autre, comme si les doubles des événements à venir s'y déroulaient déjà. Le rêve est conçu comme un langage, et il est parfois même tenu pour la voix même de l'invisible.

Ainsi, les Guajiro ont quasi déifié le rêve. Ils supposent une sorte de consubstantialité entre Rêve et les esprits auxiliaires et considèrent le chamane comme un rêveur à volonté (Perrin, 2001, p. 121).

« Celui qui rêve est un petit peu chamane », dit-on chez les Kagwahiv, Indiens de l'Amazonie brésilienne (Kracke, *in* Langdon et Baer, 1992, p. 137). Des peuples subarctiques d'Amérique et de Sibérie le suggèrent aussi.

Mais cette communication onirique peut être de plus ou moins bonne qualité. Celui qui a des rêves « embrouillés », trop personnels ou banals, est condamné à rester une personne ordinaire, au contraire du « bon rêveur » dont les rêves lui ont déjà permis de « voir » l'invisible ou se sont révélés « vrais ». Car voir, comprendre et prévoir sont des tâches chamaniques essentielles.

Les rêves ou les visions, considérés comme des signes d'élection, sont souvent stéréotypés.

Des ethnies amazoniennes privilégient les songes où apparaît le jaguar. Car, pour elles, Jaguar est le chamane mythique primordial, et un chamane sait « se transformer » en jaguar (Crocker, 1985, 315 ; Reichel-Dolmatoff, 1975).

Les Sibériens mettent souvent en avant les rêves érotiques. La séductrice vue en songe figure l'« esprit électeur » ou un auxiliaire du futur chamane avant de devenir son « conjoint surnaturel légitime » (Lot-Falck, citée par Hamayon, 1990, p. 431).

Un Huichol attiré par le chamanisme mangera du peyotl (voir p. 48) jusqu'à avoir les rêves ou les visions appropriés, jusqu'à atteindre un état tel que se confondent les images du maïs, du cerf et de la plante hallucinogène – lesquels sont trois pôles essentiels du système religieux huichol – ou jusqu'à voir Kauyumari, le cerf sacré qui fait fonction d'auxiliaire (Lemaistre, 2003).

Là où l'on s'efforce de transmettre le chamanisme dans la famille, le lignage ou le clan, les rêves significatifs proviennent d'ancêtres défunts ou les mettent en scène. Plus précisément encore, ils peuvent émaner de chamanes morts apparentés au rêveur.

Là où l'on juge que la narration des rêves n'empêche pas leur réalisation, le futur chamane raconte ses songes, qui sont en principe les aventures de son âme. Il nourrit son récit d'épisodes mythiques, qu'il s'approprie et adapte aux stéréotypes de « rêves chamaniques » que lui offre sa société [3].

2. Les maladies répétées

Dès qu'on ne peut plus réduire les symptômes morbides par les moyens ordinaires – plantes médicinales, massages ou autre méthode accessible à tous –, dès que l'on franchit un certain seuil d'angoisse, les maladies, attribuées à la volonté vindicative du monde-autre, relèvent du ressort du chamane. Être souvent la victime de telles maladies est donc la preuve d'une relation « privilégiée », si l'on ose dire, avec l'invisible. C'est l'indice d'une éventuelle élection chamanique. Voilà pourquoi, dans leurs histoires de vie, les chamanes évoquent souvent les maladies répétées de leur jeunesse.

Ce sont plus volontiers des affections spécifiques, telles que syncopes ou crises d'agitation intense. Ces symptômes sont interprétés comme une mise en communication instantanée avec le monde-autre. Souvent, ils seront associés, le premier au départ de l'âme du futur chamane, le second à sa rencontre tumultueuse avec l'esprit de la nature ou l'esprit de l'ancêtre chamane qui bientôt l'élira. D'autres troubles somatiques – tels que crises d'asthme, flatulences, saignements de nez... – peuvent aussi être vus comme des conséquences de cette rencontre.

Des peuples sibériens affirment que, durant les rêves ou les pertes de conscience, l'âme du futur chamane est « forgée » dans le monde-autre. Soumise à des épreuves qui déterminent ses aptitudes, elle y rencontre les auxiliaires à venir. Le corps même du futur chamane – ou son double, précise-t-on – s'y transforme, ou bien il y subit des traitements terrifiants, tels le dépeçage et la cuisson des chairs (Delaby, 1976 ; Hamayon, 1990).

Cette souffrance est aussi le prix que le nouvel élu doit payer pour changer d'état, pour acquérir des dons. Devenu chamane, il continuera d'ailleurs à payer de sa personne pour assumer sa tâche. Il sera de nouveau forgé et doté d'une nouvelle enveloppe apte à mieux résister aux assauts des êtres du monde-autre. Cette protection est d'autant plus nécessaire que ses esprits auxiliaires veulent se nourrir de son corps, d'où sa maigreur et son teint pâle (Delaby, 1976 ; Hamayon, 1990).

Une maladie spécifique à répétition peut aussi suggérer la spécialisation thérapeutique du futur chamane. Le fait que telle maladie a été une de ses maladies électives peut justifier *a posteriori* son aptitude à la guérir...

3. Des attitudes ou des phénomènes étranges

L'intolérance à certaines nourritures est fréquemment un signe de vocation chamanique.

Le cas des Guajiro (ou Wayuu) du Venezuela et de Colombie est significatif. Il s'agit là d'intolérances à des aliments provenant d'animaux chassés ou pêchés. Or, selon la conception traditionnelle, tout animal appartient à une « maîtresse des animaux », entité qui relève bien sûr du monde-autre. C'est pourquoi les nourritures animales sont aptes à révéler un « penchant pour la

chamanerie ». Par exemple, ne pas supporter la chair de la tortue marine est interprété comme un signe venant de la maîtresse des animaux marins. Être sans cesse indisposé par la viande de cerf est compris comme un signe adressé par la maîtresse des cerfs (Perrin, 2001, p. 118-119).

Hallucinatoires ou réelles, des rencontres bizarres, souvent stéréotypées et soigneusement répertoriées, sont également interprétées comme les signes d'une communication privilégiée avec l'invisible.

Pour les Bororo du Brésil, ces signes seront : voir une pierre, une fourmilière ou une souche bouger, ou bien d'entendre un cri qui serait celui des esprits, ou d'être suivi par un animal de mauvais augure... Ils sont gardés pour soi ; les révéler provoquerait la colère de l'invisible, donc la maladie (Crocker, 1985, p. 202).

En Sibérie, fuguer en forêt, ou manger à la manière d'un animal, indique qu'un esprit de la forêt vous élira un jour chamane (Hamayon, 1990, p. 440).

III. – De l'élection à l'initiation

1. La rupture décisive et le diagnostic d'un « maître chamane »

Ces signes s'accumulent jusqu'à ce que survienne un phénomène plus marquant : un évanouissement prolongé, une « quasi-mort », un « renversement » durant lesquels un esprit affirmera plus clairement sa présence. Ou bien il s'agira d'une vision où apparaîtra enfin un être susceptible de confirmer l'élection. Chez les Toungouses, par exemple, on « verra » l'animal dont la peau servira à fabriquer le manteau ou le tambour du futur chamane (Shirokogorov, 1935).

Cet événement s'accompagne fréquemment d'un scénario typique. Un chamane confirmé est convoqué auprès de la personne en crise, jouant le rôle de témoin et d'expert. Il décidera s'il s'agit vraiment d'une élection. Pour émettre son diagnostic, il se mettra d'abord en communication avec le monde-autre. Car ce n'est pas en son nom, mais au nom de ce dernier qu'il parlera. Il saura alors si l'être allongé devant lui est frappé par une maladie quelconque ou par la « chamanerie ». Si la réponse apportée à ce chamane confirmé par ses esprits auxiliaires est positive, commencera une série d'actes rituels que l'on peut qualifier d'initiation.

2. Des preuves objectives

Avant d'aborder le thème de l'« initiation chamanique », il faut noter que certaines sociétés instituent une étape supplémentaire. Un chamane confirmé soumet l'impétrant à des preuves ou des épreuves qui ont un double but. D'une part, elles prouvent indirectement qu'il s'agit bien d'un phénomène objectif, relevant uniquement du monde-autre, et donc indépendant de la volonté ou du désir de ce chamane convoqué au chevet du futur « initié ». D'autre part, elles montrent que la personne désignée a changé d'état, ou d'essence, qu'elle a des dons témoignant de ses liens avec l'invisible.

Des peuples amérindiens ont instauré des preuves par les plantes hallucinogènes ou des produits assimilés. Car, pour eux, ces plantes relèvent elles-mêmes du monde-autre et sont pour cela associées au chamanisme. C'est le cas, nous y reviendrons (chap. III, §I-3, p. 48-49), du peyotl, de l'ayahuasca et du tabac.

Chez les Guajiro (Wayuu), c'est une preuve par le tabac. Si l'individu évanoui rejette le jus de tabac que le chamane initiateur introduit dans sa bouche, s'il ne reprend pas connaissance, il est déclaré inapte. Les signes accumulés jusque-là étaient insuffisants. Mais s'il retrouve ses sens, s'il supporte le jus de tabac et en veut davantage, cela prouve qu'il sera chamane (Perrin, 2001, p. 133 ; 1986).

Dans le même but, des populations sibériennes et subarctiques utilisent l'amanite tue-mouches (Wasson, *in* Furst [dir.], 1974).

Ailleurs, l'épreuve est physique : l'impétrant xibe (ou shibo) de Chine doit monter sans se blesser sur des échelles garnies de couteaux (Bing-an, *in* Hoppál et von Sadowszky [dir.], 1989, p. 265).

La preuve peut même être apparemment indépendante de l'initié et de son initiateur. Ainsi, les Ket de Sibérie pratiquaient la divination par l'écureuil volant (*Ptetomys volans*). On sacrifiait l'animal et, sept jours plus tard, l'état de sa dépouille révélait si l'intéressé serait chamane (Janhunen, *op. cit.*, p. 185).

Les Yakoutes ou les Toungouses (Sibérie) évoquent une épreuve qui serait entièrement d'ordre « surnaturel ». Durant la syncope, disent-ils, le corps de l'élu ou son double est dépecé dans le monde-autre. Les esprits comptent ses os. Seul celui qui possède un os supplémentaire peut être chamane (Ksenofontov, 1928 et Anisimov, 1958, cités par Delaby, 1976, p. 45).

On le comprend, ces démonstrations « objectives » n'arrivent pas toujours à masquer les intentions du chamane initiateur. Car l'interprétation reste fort subjective, et l'issue peut tenir à des raisons sociales ou personnelles, tels le besoin de contrôler le nombre de chamanes ou la volonté d'éliminer un concurrent potentiel ou un individu rejeté par l'opinion publique.

Signalons enfin que, lorsqu'ils évoquent les débuts de leur « carrière », maints chamanes affirment avoir longtemps résisté à l'appel de l'invisible. C'est une manière de souligner que le pouvoir chamannique n'est pas d'origine humaine, mais aussi de signaler les inconvénients, les difficultés ou les dangers qui vont de pair avec la fonction chamannique (chap. IV, p. 79-80), dont certains disent qu'ils ne l'ont pas acceptée pour des raisons économiques : la cérémonie d'initiation – parfois fastueuse – aurait été trop lourde pour leur famille. Mais ces arguments peuvent cacher des raisons psychologiques : la peur, lorsqu'on est au pied du mur, de ne pas pouvoir assumer une fonction difficile, même si on l'a longtemps désirée.

3. L'« initiation »

Les situations sont, à ce sujet, extrêmement variées.

Le rôle du chamane initiateur peut être bref et se limiter à quelques rencontres avec le novice qui mettent fin à l'ambiguïté des signes, à la confusion possible entre maladie et « chamanerie » (Perrin,

1986). Il donne une confirmation avant tout symbolique. Car le savoir essentiel est, en théorie, le savoir inspiré. C'est celui que le candidat reçoit directement de l'invisible quand son âme y voyage ou quand un esprit électeur le visite. Le chamane confirmé « assoit » les esprits auxiliaires de l' élu, comme le disent les Guajiro, ou il aide l'impétrant à les dominer, comme le prétendent des populations de l'Amérique du Nord, tels les Yurok ou les Klamath (Bouteiller, 1950, p. 69).

Parfois, l'initiation est au contraire un apprentissage long durant lequel on enseigne au nouvel élu le savoir, les attitudes et les techniques associés à sa future fonction, par exemple la manipulation de substances ou d'objets spécifiques, la production ou la « domestication » d'images mentales ou d'hallucinations auditives (voir p. 47-50). Elle peut être accompagnée de nombreuses épreuves, de restrictions alimentaires et sexuelles, d'un isolement prolongé...

En Sibérie, on apprend longuement à battre le tambour ou à composer des chants. Car l'habileté au tambour et la qualité des chants permettent une meilleure prise sur les esprits auxiliaires. C'est ce que pensaient les Tchouktches (Bogoras, 1909).

Chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, le « maître chamane » fait absorber à l'impétrant des « flegmes protecteurs » l'aidant à supporter l'arrivée des esprits, et il enseigne l'usage des hallucinogènes et des plantes médicinales durant une longue retraite (Chaumeil, 1983, p. 101).

Cette phase peut durer des mois, voire des années si ce sont des chants ou des récits très longs qui induisent la communication avec l'invisible ou qui contribuent à soulager l'infortune à traiter. Ils sont transmis d'un chamane à l'autre, de génération en génération, et l'impétrant doit les mémoriser. C'est le cas chez les Indiens huichol du Mexique et kuna du Panama.

L'initiation a aussi – et peut-être surtout – une fonction sociale. Elle fait reconnaître le nouveau venu par la communauté entière. D'ailleurs, l'enseignement se termine souvent par un autre type de preuves : la démonstration publique des qualités du nouveau venu lors d'une cérémonie d'intronisation.

Le chamane initiateur toungouse confirme ainsi les pouvoirs thérapeutiques ou de divination de son élève en présence de la communauté. Au terme de cette cérémonie, celui-ci peut entrer officiellement en fonction (Anisimov cité par Delaby, 1976, p. 49).

Chez les Kwakiutl de Colombie britannique, cette démonstration coïncidait souvent avec une cérémonie de potlatch (Bouteiller, 1950, p. 69).

4. Continuité ou rupture ?

Des populations tentent de séparer radicalement le chamane des personnes ordinaires, d'autres imaginent un continuum. Ainsi, chez les Eskimos (ou Inuits), presque chaque adulte semble, dans certaines occasions, pouvoir agir comme un chamane. Ces faits contredisent-ils l'idée de rupture, de changement d'état, qui caractériserait l'élection chamanique ? Il n'en est rien.

Car, d'une part, il est des peuples qui réussissent à concilier implicitement continu et discontinu. Ils l'expriment par des métaphores, comparant par exemple l'élection à la déhiscence d'un fruit, comme

le font les Guajiro, ou à l'éclosion d'un œuf, comme certains Yakut de Sibérie : selon eux, une « mère animale », sous la forme d'un oiseau aux ailes de fer, couve jusqu'à son éclosion un œuf contenant l'âme du novice (Siikala, *in* Siikala et Hoppál, 1992, p. 8).

Il ne faut pas oublier, d'autre part, qu'un même fait peut être abordé de deux points de vue. La logique intellectuelle pousse à simplifier, à construire un modèle. La logique des pratiques peut admettre pour sa part une infinité d'étapes intermédiaires, des degrés de compétence ou une spécialisation des pouvoirs chamaniques. Ici, un futur chamane soignera déjà avant d'avoir été élu. Là, il sera l'assistant ou l'apprenti d'un chamane confirmé. Ailleurs, il lui sera interdit de pratiquer tant qu'il n'aura pas été reconnu publiquement [4].

Les Toungouses reconnaissent implicitement une certaine continuité. « Chaque fois que les esprits du chamane lui accordaient un nouvel accessoire et que de ce fait sa puissance augmentait, une nouvelle séance de consécration était exécutée. » Le chamane recevait ainsi, peu à peu, tous ses attributs chamaniques : plastron, manteau, bottes, coiffure en peau, coiffure en métal, etc. (Delaby, 1976, p. 50).

Enfin, les diverses activités chamaniques – thérapie, oniromancie, divination pour la chasse, etc. – peuvent être assurées par des personnes différentes, et elles sont en général hiérarchisées. Le chamane le plus puissant est celui qui les pratique toutes.

Les Kuna divisent la fonction thérapeutique. Un chamane (*nele*) devine les causes du mal, puis on fait appel, selon les cas, à un spécialiste des chants permettant de retrouver l'âme (*purbatuledi*), à un spécialiste des chants révélant le pouvoir des plantes médicinales (*inatuledi*), à un puissant chamane exorciste (*absogedi*) si l'on craint une épidémie, etc.

IV. – La nature des esprits auxiliaires

La nature des esprits en jeu dans la communication chamanique de même que les rapports imaginés entre eux et le chamane varient d'une société à l'autre.

Fréquemment, au moins en Amérique et en Asie septentrionale, l'auxiliaire est représenté comme un partenaire de l'autre sexe, même s'il provient du monde animal ou végétal. Il est censé entretenir avec le chamane des relations d'intimité ou de complicité. Pour les Bouriates de Sibérie, par exemple, l'esprit électeur est la fille d'un maître du gibier – renne, élan ou esprit aquatique – qui se comportera comme une amante jalouse et une épouse animale que le chamane, en position de gendre dans le monde-autre, saura rejoindre sous une forme animale. Voilà pourquoi, durant les cérémonies ou les cures, il se déguise en un animal et le mime (Hamayon, 1990, 492, p. 522).

Mais bien d'autres configurations sont possibles.

Chez les Toungouses occidentaux, devenus éleveurs, l'esprit auxiliaire d'un chamane défunt entraîne dans le monde-autre l'âme de celui qu'il a choisi d'élire. Un animal-mère l'avale : il engendrera le double-animal du futur chamane. Cette âme animalisée sera son plus puissant auxiliaire (Anisimov cité par Delaby, 1976, p. 42-43).

Le chamane yagua appelle « fils » ses auxiliaires, végétaux ou animaux, lesquels sont censés s'adresser à lui comme à un « père » (Chaumeil, 1983, p. 120).

Ce sont des esprits animaux qui demandent au chamane koriak de Sibérie d'entrer à leur service : les esprits du loup, de l'ours, de la mouette, du corbeau, etc. (Siikala, *in* Siikala et Hoppál, 1992, p. 8).

Ici, on assure que les esprits sont invisibles : on n'en entend que la voix. Là, on les décrit abondamment. Pour certains peuples de l'ouest nord-américain, ils ont la forme de nains habitant les montagnes (Park, 1938, p. 77-79). Dans telle ethnie, dit-on, tout auxiliaire a un nom que le chamane doit appeler durant la cure ; dans telle autre, on affirme que si le chamane avait le malheur de le nommer, il disparaîtrait à jamais...

Il est des sociétés où chaque chamane prétend avoir des esprits spécifiques qu'aucun autre ne possède. Il en est où les chamanes partagent un même esprit, la qualité de la relation avec cet auxiliaire commun déterminant le pouvoir de chaque chamane. Ainsi, l'auxiliaire principal des chamanes huichol est, pour tous, le héros culturel Kauyumari, le cerf divin.

Ailleurs, des chamanes assureront que leurs auxiliaires sont l'éclair, le soleil, l'arc-en-ciel, la pluie ou tout autre élément personnifié du cosmos.

Entre l'esprit auxiliaire unique, partagé entre chamanes, et les multiples esprits individuels, maintes configurations sont possibles. Ainsi, chez les peuples sibériens de l'Amour, un esprit principal, maître de tous les esprits auxiliaires, procéderait tout d'abord à l'élection du chamane avant de le doter d'auxiliaires spécifiques (Lopatin cité par Delaby, 1976, p. 38).

Les représentations des esprits auxiliaires reflètent souvent l'organisation économique et sociale et la place qu'y occupe le chamane (voir chap. IV). Elles peuvent aussi révéler une volonté de contrôle ou d'unification de la fonction chamanique, comme l'exerce la société huichol, ou bien, au contraire, un individualisme allant de pair avec une rivalité latente entre chamanes qui oblige chacun à se distinguer en évoquant des esprits auxiliaires originaux. Tel est le cas guajiro.

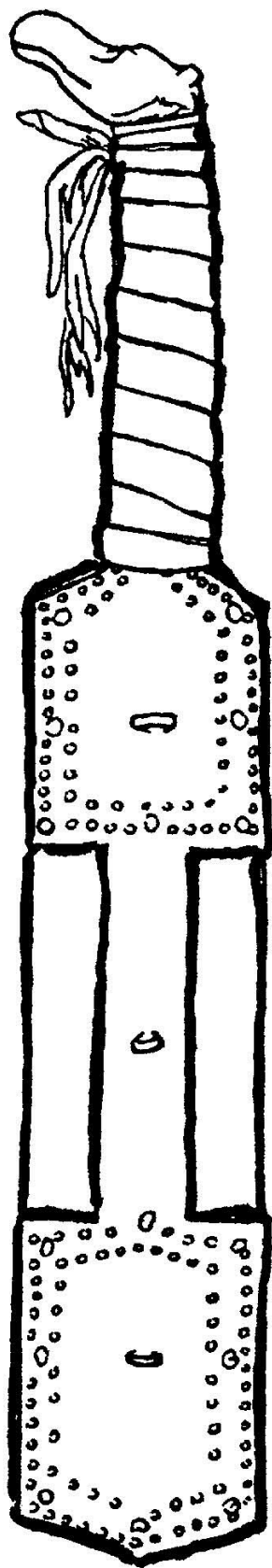
Ces représentations témoignent aussi du pouvoir créateur des chamanes, de leur tendance à faire feu de tout bois, à additionner les possibles afin de pouvoir mieux traiter les problèmes qui leur sont soumis.

Enfin, le nombre des esprits auxiliaires, ou leur renouvellement, peut mesurer l'expérience du chamane et le champ de ses compétences. Un chamane oroqen de Chine assurait qu'il avait plus de 50 auxiliaires (Qiu Pu, *in* Hoppál et von Sadovszky [eds.], 1989). « Des esprits nous quittent, de nouveaux arrivent, plus puissants », affirment les chamanes guajiro (Perrin, 2001, p. 168).

Dans un contexte d'acculturation, on constate une grande multiplication du nombre des esprits qui témoigne des efforts que font les chamanes pour s'adapter aux changements (voir chap. V, p. 94-98).

À gauche : « Battoir » de tambour d'un chamane sibérien evenk sur lequel se fixent les esprits auxiliaires (mélèze et fourrure de renne ; XIX^e siècle, 33 cm ; d'après M.-L. Beffa et L. Delaby.

1999, p. 40). *À droite* : deux figurines thérapeutiques kuna. Voir p. 51 (bois : 66 cm et 173 cm ; d'après Wassén ; voir M. Perrin, *Tableaux kuna* , Arthaud, 1998 et Perrin, 2007, chap. 6).



Notes

[1] Voir par exemple Bouteiller, 1950, p. 57-73, et Eliade, 1951, p. 28-29, qui ont été suivis par la majorité des auteurs ultérieurs.

[2] Les données sans références concernant les Huichol du Mexique et les Kuna (ou Tules) du Panama données dans ce livre proviennent de l'auteur, qui a travaillé avec eux après une longue expérience avec les Guajiro du Venezuela et de Colombie.

[3] Sur les relations entre rêve et chamanisme, on trouvera d'autres informations dans Tedlock (éd.), 1987, et Perrin, 1994.

[4] Un modèle inspiré par la théorie mathématique dite «des catastrophes» peut aider à se représenter l'action de l'initiateur et à justifier des modalités atypiques d'accession au chamanisme – plus discrètes, apparemment contradictoires, mais cependant compatibles avec la théorie – ainsi que plusieurs processus possibles de « déchamanisation » (Perrin, 1986).

Chapitre III

Être chamane : rôles et représentations

« ... Le ciel est rempli de créatures nues..., soulevant les vents et la tempête. N'entendez-vous pas ? ... »

« L'esprit des éléments souffle les ouragans... Narsuk fait éclater les poumons de l'air avec ses lamentations... N'entendez-vous pas ? ... »

« Dans la troupe nue, il y en a un que le vent a rempli de trous. C'est le plus fort de tous les voyageurs du vent... Je le vois qui vient vers moi. N'entendez-vous pas ? ... »

(Les visions de Kigiuna, un chamane eskimo, *in* Rasmussen, 1932).

Lorsqu'il n'exerce pas sa fonction, le chamane est, en principe, une personne ordinaire. Il se met en position de chamane à la demande de ceux qui sollicitent son aide. Pour cela, on le sait, il doit, lors de chaque rite ou de chaque cure, entrer en communication avec l'invisible. Et chaque société lui impose des règles, des conduites ou des techniques, parfois étranges, qui suscitent ou dénotent cette ouverture volontaire au monde-autre.

I. – Les modes de communication

1. La transe et l'extase

À la suite de M. Eliade, ce changement d'état, qui peut se traduire par une sorte d'évanouissement ou une agitation intense, est souvent qualifié de transe ou d'extase, deux mots d'ailleurs sans cesse rabâchés et souvent confondus dans les études sur le chamanisme. Pourtant, empruntés au langage de la science des religions, de la psychologie ou du mysticisme, ils occultent les manières variées par lesquelles les sociétés chamaniques signifient l'accession à la fonction de chamane.

Si on appelle transe une hyperagitation plus ou moins ordonnée et si, à l'extase, on associe atonie, léthargie ou pâmoison, transe et extase seraient alors deux façons parmi d'autres, l'une active, l'autre passive, de notifier l'ouverture au monde-autre. De la notifier et de la vivre, puisque, bien des chamanes l'affirment, il s'agit d'une véritable expérience.

Certaines sociétés mêlent d'ailleurs atonie et hyper-agitation, extase et transe. Elles relient la première au départ supposé de l'âme du chamane, la seconde à la venue de ses esprits auxiliaires, à leurs tribulations ou aux tourments qu'ils lui font subir.

Mais il existe d'autres manières d'obtenir ou de signifier cette ouverture du chamane au monde-autre, les unes spectaculaires, les autres discrètes. Les unes mobilisent le corps par excès, pourrait-on dire, les autres par défaut. Ce peut être un changement de rythme dans le chant que le chamane exécute pour susciter la communication avec l'invisible, ou bien un changement de langage. Des mouvements spécifiques du corps, parfois liés à la prise d'hallucinogènes (voir p. 47-50) ou l'imitation d'un comportement sauvage figurant la rencontre avec un esprit animal, peuvent aussi démontrer que la communication est établie.

L'*angakoq* (le chamane eskimo) est assis derrière un rideau... Les gens desserrent leurs vêtements, les lampes sont éteintes. Longtemps après, l'*angakoq* commence à appeler ses esprits. « – La route est prête pour moi, elle s'ouvre devant moi. » Les gens répondent : « – Que ce soit ainsi. » Quand les esprits auxiliaires arrivent, la terre s'ouvre sous l'*angakoq* et il crie : « – La route est ouverte ! »... Il se retire sous la terre. Des vêtements volent. On entend les soupirs des morts comme s'ils venaient de sous la mer (Oosten d'après Rasmussen, 1929, in Hoppál et von Sadovszky (eds.), 1989, p. 335).

Turaewë, le plus savant des chamanes [...], se fait insuffler plusieurs doses de drogue dans les fosses nasales au moyen d'un tube creux... Ses yeux s'emplissent de larmes... Ses lèvres vibrent, elles lancent l'appel aux *hekura*, les esprits de la forêt qui sont ses auxiliaires dans la lutte contre la maladie... Turaewë cesse lui-même d'être un homme ordinaire : il est *hekura*..., il chante et danse devant le malade... ; c'est la voie des esprits qu'il trace ainsi (d'après Lizot, 1976, p. 22-23).

La chamane guajiro coiffe son bonnet à grelots, s'assied sur son petit banc et prend son hochet. Elle le fait sonner en cadence et mâche longuement le tabac [...]. Bientôt elle pousse une lamentation entrecoupée de mots bizarres. « – La parole de ses esprits sort de sa bouche », dit-on alors (d'après Perrin, 2001, p. 156).

Pour éviter tout malentendu, il vaudrait mieux ne pas appeler extase ou transe ces conduites rituelles et symboliques observées dans tous les chamanismes. Ou bien, si on les désigne par le mot transe pour souligner l'état d'étrangeté dans lequel elles transportent, on doit l'entendre dans le sens général de « passage » que rappelle son étymologie latine *trans*, « au-delà, par-delà » [\[1\]](#).

Il est en tout cas exagéré, sinon faux, de dire – comme l'a souligné avec raison I. Lewis (1971), qui propose une « sociologie de l'extase » (voir p. 90) –, que la transe ou l'extase définissent le chamanisme. À moins que l'on signifie seulement ainsi la nécessité de dénoter une discontinuité, une ouverture au monde-autre qui, effectivement, est l'une des conséquences découlant de la logique chamanique.

2. Un état modifié de conscience ?

Même si l'essentiel des attitudes énumérées précédemment réside dans leur sens symbolique, adressé à ceux qui en sont les témoins, malades ou spectateurs, ne correspondent-elles pas pour le chamane qui les exhibe à un état de conscience particulier ? Car le chamane qui officie doit non seulement signifier qu'il n'est plus un homme ordinaire, mais il doit aussi, en principe, l'éprouver. D'ailleurs, il semble souvent vivre un autre rapport au monde et à son corps, et il parle, on l'a signalé, d'expérience vécue. Il dit explorer le monde-autre. Pour lui, la mythologie devient réalité, elle est

mise en actes. Parfois même, au terme d'une grande agitation, il affirme qu'il ne se souvient de rien, comme le fait par exemple le chamane hmong, au Laos (Rouget, 1980, p. 34). C'est une manière de dire qu'il était vraiment autre, qu'il y a eu coupure.

On parle aujourd'hui d'« états modifiés de conscience » (en abrégé, EMC [2]). Des comportements variés peuvent induire ces états. Parmi ceux-ci retenons la réduction des stimulations externes ou de l'activité motrice lors d'une réclusion ou d'une longue solitude, les exercices du corps accompagnés ou non de rythmes musicaux, l'implication mentale par des récitations ou des chants prolongés, la prise d'hallucinogènes...

Mais rien ne prouve que le chamane, à la différence peut-être du possédé, doive atteindre ou atteigne ces états que les spécialistes de l'EMC tentent d'expliquer par des hypothèses neurobiologiques qui parfois évoquent plus des mythes scientifiques que la science elle-même [3].

Aussi ingénieuses soient-elles, ces approches ont pour le moment peu apporté à la compréhension du chamanisme. Car, jusqu'à preuve du contraire, les raisons culturelles qui donnent forme aux hallucinations des chamanes l'emportent sur les raisons psychologiques ou physiologiques.

De ce point de vue, il est intéressant d'observer de plus près l'un de ces processus inducteurs de l'ouverture chamanique : l'usage des hallucinogènes.

3. Hallucinogènes et chamanisme

Selon les sociétés chamaniques qui y font appel, « la drogue » ouvre à l'invisible, elle enclenche la communication avec les esprits, elle induit une grande mobilité de l'âme. En effet, en disloquant la perception ordinaire, en provoquant des impressions de discontinuité, de décentrement ou de voyage, elle dénote un changement d'état. Elle rend possible l'expérience directe d'un ailleurs qui, dans le cas des sociétés traditionnelles, est fortement balisé par la mythologie. Stimulé par la drogue, et aussi par le biais d'un apprentissage, le chamane peut avoir la certitude de rencontrer les êtres de l'invisible, de vivre leurs aventures. Sous l'effet du produit, les éléments du mythe deviennent réalité. Le chamane, comme il le dit parfois, perçoit ce monde-ci avec les yeux du monde-autre. D'ailleurs, les deux ne font plus qu'un. Le chamane éprouve leur complémentarité. Maintenant « il sait », « il voit », « il entend »...

Mais, il faut le souligner, ce « voyage chamanique » et les effets attribués à la drogue sont modelés par des représentations culturelles qui agissent comme une seconde nature. La prise d'hallucinogènes, ou de produits assimilés, entraîne des parcours fantastiques dans des univers culturellement bien structurés.

Les Huichol du Mexique consomment le peyotl (*Lophophora williamsii*), petit cactus dont l'alcaloïde le plus actif est la mescaline. Il fera atteindre au chamane huichol un état de fusion associé à la puissance des origines (voir p. 30-31). Il lui révélera les diagnostics, il l'aidera à libérer les âmes prisonnières... Plus tard, le chamane pourra même tenter, par des prises massives, d'atteindre un niveau chamanique supérieur, c'est-à-dire une meilleure capacité à vivre la mythologie, à reconnaître davantage d'être du monde-autre. Il découvrira d'autres analogies entre les modifications de ses

affects ou de ses perceptions sensorielles et la conception du monde et de ses origines que lui impose sa société.

Les Yagua du Pérou prennent une décoction faite à base de lianes d'*ayahuasca* (*Banisteriopsis* sp.) dont l'alcaloïde essentiel est la harmine. Elle faciliterait la mobilité de l'âme – et donc le rêve, conçu comme un voyage de l'âme. L'*ayahuasca* suscite chez le futur chamane des songes canoniques. Il voit sous forme humaine les « mères » surnaturelles très puissantes qui animent des plantes et des animaux. Il peut ensuite communiquer avec elles par des chants et connaître ainsi l'origine des infortunes. Le tabac, lui, ouvre « le chemin par lequel les auxiliaires se déplacent ». Il permet « de charmer les plantes-mères et de transformer les êtres et les choses, de déceler la vraie nature des phénomènes qui l'entourent, de nourrir les esprits et de les rendre dociles » (Chaumeil, 1983, p. 128).

Il y a donc dédoublement. L'*ayahuasca* amène l'« éclatement du corps », la rupture primordiale et essentielle qui signifie l'élection du futur chamane. Le tabac guajiro notifie la fonction puisque l'impétrant doit subir une preuve par le tabac (voir p. 34-35). Fumé, il a pourtant peu de vertus psychotropes, ce qui montre le rôle dominant des représentations. D'ailleurs, le chamane yagua confirmé n'utilisera plus l'*ayahuasca* mais seulement le tabac.

L'aptitude à se passer de la drogue quand on est un grand chamane se retrouve dans maintes cultures. Interprétée comme le signe d'une grande maîtrise, c'est peut-être aussi une manière indirecte d'éviter la dépendance !

Les sociétés justifient le pouvoir de ces plantes en les reliant à leur conception du monde, à leur symbolique, leur cosmogonie, leur mythologie. Elles en font ainsi des signifiants de la plus haute importance. En voici deux exemples :

Dans la symbolique guajiro, le tabac chamanique est associé au jaguar originel qui, en un combat épique, s'affronta à Maleiwa le Héros culturel. Consommer le tabac, c'est donc s'incorporer un produit qui signifie la toute-puissance de la nature, représentée par le jaguar. Tout se passe comme si le pouvoir « sacré » du tabac, associé au jaguar, devait aider le chamane à neutraliser celui des êtres pathogènes émanant du monde-autre (Perrin, 2001, p. 126-128).

Pour les Desana, groupe tukano du Vaupès, en Colombie, les hallucinogènes consommés par les chamanes, le *vixó* (*Piptadenia virola* ?) et le *yajé* (*Banisteriopsis caapi*), auraient été volés aux dieux par des aigles. De plus, ils sont liés à un être mythique qui personnifie la poudre de *vixó* et qui, censé suivre en permanence la Voie lactée, sert aux chamanes d'intermédiaire auprès des autres dieux. Les Desana établissent aussi des connivences entre l'acte sexuel et la prise de drogues, associés tous les deux au temps des origines : l'acte sexuel à l'inceste primordial entre père et fille, l'effet des drogues à un état indifférencié et originel du monde (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 39, 68 et 1974, *in* Furst [dir.]) [4].

4. Les accessoires des chamanes

Les séances chamaniques sont en général accompagnées d'actes curieux et de la manipulation de

multiples et bizarres accessoires. L'analyse de ces actes et de ces objets révèle un riche symbolisme et une théorie implicite de la communication qui, pour être la plus efficace possible, semble mobiliser tous les sens : l'odorat, l'ouïe, la vue, le toucher... Cette communication est d'autant plus démonstrative qu'elle est double : le chamane doit établir un contact avec les êtres du monde-autre, mais il doit aussi, et surtout peut-être, même si cela reste implicite, communiquer avec les personnes qui ont suscité la séance et celles qui y assistent. Il doit leur signaler par des gestes, des mimiques, des chants, des cris ou des silences, la façon dont se déroule son voyage et comment évoluent ses rapports avec les esprits ou les dieux.

Pour se mettre en position de praticien, le chamane guajiro absorbe du jus de tabac et agite un hochet. « Il s'ouvre dans tout son corps, à cause du jus de tabac. » Dès qu'il arrête de mâcher le tabac, « tout se brouille ». Il n'entend plus le message des esprits. Sur ces courants d'odeur et de son qui « branchent » le chamane, s'inscrit le chant des esprits. C'est une conception très matérialiste de la communication (Perrin, 2001, p. 169-172).

Ou bien les auxiliaires seront figurés par des statuettes ou des bâtons rituels que le chamane sait « animer », par exemple, à l'aide de chants et de fumées de cacao et de piment, comme chez les Kuna ou les Embera du Panama et de Colombie.

Dans le chamanisme sibérien ou lapon, le tambour tient une place essentielle. En Sibérie, il est chargé d'une haute valeur symbolique : « ranimé » périodiquement, il est à la fois un véhicule « transportant » le chamane, une incarnation de son esprit électeur féminin, un symbole sexuel... (d'après Hamayon, 1990, p. 459-473).

Le chamane envoie également des signes au monde-autre et à son public par le biais d'autres accessoires : lourds costumes garnis d'ornements en Sibérie, déguisement animal en Amérique, sièges divers et bancs zoomorphes auxquels des peuples amérindiens attribuent un rôle important de médiateur, bonnets à sonnailles et coiffes diverses, masques ou peintures faciales, figurines de toutes sortes qui représentent les esprits auxiliaires ou les armes invisibles utilisées contre les esprits malins ou pathogènes, etc. (Perrin, 2007).

5. Les chants et la voix des esprits

C'est par le chant, ou par l'usage de langages spéciaux mettant en œuvre des règles souvent complexes, que les chamanes expriment, de la manière la plus habituelle, leurs relations au monde-autre durant le temps de la cure.

On peut considérer, en simplifiant, qu'il y a deux sortes de chants chamaniques.

Des chants stéréotypés aident à s'ouvrir au monde-autre. Parfois très longs, les chamanes les ont appris au cours d'une longue initiation, comme c'est le cas pour les Kuna, ou bien ils leur ont été révélés, comme l'affirment certains chamanes des Indiens des plaines.

Des chants plus improvisés sont censés véhiculer les voix des esprits auxiliaires ou d'autres êtres invisibles, qui dialoguent avec le chamane ou content leurs tribulations durant la cure.

Souvent, les deux genres se mêlent.

Les chants chamaniques guajiro ont trois composantes. L'une est un pseudolangage supposé être le langage des esprits dont le chamane serait, dans un sens littéral, le porte-parole. La deuxième est formée de mots spéciaux, accessibles à certaines des personnes présentes. Ces mots anticipent les demandes de bijoux, de bétail ou d'argent que le praticien adressera en clair à la famille du malade pour satisfaire « les exigences des esprits auxiliaires ». La troisième composante consiste en souffles et en interjections. Ils traduisent la peine du chamane, son activité intense dans le monde invisible, ses luttes, sa soumission parfois, qui sont le prix à payer pour pouvoir communiquer avec lui.

Les chants huichol ou kuna, dits dans une langue spéciale et strictement codés, sont beaucoup plus longs, pouvant se prolonger une nuit entière, ou davantage.

À la fin du xix^e siècle, on disait des chamanes sibériens yukagir que la voix de leurs esprits émanait de leur ventre. Selon les observateurs, cette ventriloquie remplaça peu à peu la perte de motilité qui, avant, signifiait le voyage de l'âme dans l'invisible. Car, en raison de changements sociaux, les rapports entre le chamane et son audience s'étaient modifiés : la ventriloquie lui permettait d'établir avec elle un dialogue implicite et de maintenir sa popularité qui, vu les circonstances, aurait pu vite s'effriter (Siikala, *in* Siikala et Hoppál, 1992, p. 55).

II. – Une logique du troisième sexe ?

L'aptitude du chamane à franchir les frontières s'exprimerait souvent par un chevauchement symbolique des limites entre les genres : c'est l'hypothèse du « troisième sexe social » (Saladin d'Anglure, 1986, 1988), jusque-là peu explorée en raison peut-être de la prédominance du regard masculin dans l'ethnographie (voir aussi p. 81-83). Ce chevauchement serait la métaphore de toutes les autres médiations que doit réaliser le chamane : entre les hommes et les animaux, entre ce monde-ci et le monde-autre, entre la vie et la mort, etc. Il se traduit sous les formes les plus variées, des plus voyantes aux plus subtiles : le transvestisme, les attitudes ou les accoutrements ambivalents des chamanes, la nature mixte ou bisexuelle attribuée aux esprits auxiliaires ou aux chamanes mythiques originaires...

Le cas inuit (ou eskimo) est frappant. En intervenant à trois niveaux – procréation, socialisation, religion –, cette population fabrique pour ainsi dire des individus relevant du troisième sexe social parmi lesquels émergeront les futurs chamanes. Ceux-ci atteindraient un état neutre, un « non-genre » par l'accumulation virtuelle des caractéristiques des deux sexes (Saladin d'Anglure, 1988, 1986). Des attitudes comparables se retrouvent dans des sociétés d'Amérique du Nord (Bouteiller, 1950, p. 40).

Les chamanes sibériens obéissaient à des tabous à la fois masculins et féminins, et leurs tenues étaient souvent quasi féminines pour les hommes, et *vice versa* s'il s'agissait de femmes (Czaplicka, 1914, p. 253).

Selon un observateur du xvii^e siècle, les chamanes araucans (mapuches) du Chili portaient des

vêtements et des bijoux comparables à ceux des femmes. Et, très estimés des femmes et des hommes, « ils se comportaient avec celles-ci en hommes et, avec ceux-là, en femmes » (Métraux, 1967, p. 181).

En Amérique du Nord, nombre de berdaches étaient chamanes.

Ces pratiques ont nourri l'hypothèse de la sexualité déviante ou de l'anormalité des chamanes (voir pages suivantes). Pourtant, d'autres raisons peuvent les sous-tendre.

Des peuples, par exemple, semblent ressentir comme une perte la répartition sexuelle des tâches, qui implique qu'à un genre soient conférées des qualités que n'aurait pas l'autre. Attribuer à leurs chamanes, hommes ou femmes, une ambivalence sexuelle serait donc, consciemment ou inconsciemment, une manière d'accroître leur foi en leur pouvoir. Car, en conjuguant valeurs féminines et valeurs masculines, ils atteindraient une totalité autrement impossible.

De même, l'abstinence que les chamanes prétendent parfois pratiquer peut être vue, au même titre que le jeûne, comme une des façons de montrer que l'on est capable de rompre avec le monde ordinaire, autrement dit, qu'en position de chamane on est quasi d'une essence différente.

La communauté elle-même peut également, pour des raisons d'ordre social, stigmatiser une soi-disant inconduite sexuelle des chamanes. En effet, ceux-ci se font parfois payer fort cher et ils ont un pouvoir qu'ils peuvent même exercer, non pour le bien, mais pour le mal (voir p. 86-87). Cela suscite des réactions d'hostilité ou d'envie, voire de haine, qui se traduisent fréquemment par des insultes exprimées selon un code sexuel.

Il arrive aussi que les raisons symboliques et sociales convergent.

Les Guajiro disent volontiers que les femmes chamanes sont des dévoreuses d'hommes, et les chamanes masculins des homosexuels. Cette référence fantasmatique à une sexualité déviante signifie à la fois, indirectement, une logique du troisième sexe et une hostilité latente envers les chamanes (Perrin, 2001, p. 144).

III. – Normalité ou pathologie du chamane

On l'a déjà souligné, les descriptions de ces curieux personnages que sont souvent les chamanes ont alimenté les débats concernant la notion de normalité et les relations entre culture et personnalité [\[5\]](#).

1. Thèses de l'anormalité psychique

Des psychologues ou des ethnopsychiatres ont parlé, au sujet des chamanes, de psychose hystérique, de schizophrénie, de névrose de type hystérique (car l'état de dissociation durant l'élection et au début de chaque cure serait contrôlé), de pathologie du dédoublement (que révélerait l'idée même d'esprit auxiliaire)... (Mitrani, 1982).

La disparité de ces pseudodiagnostic résulte de plusieurs facteurs. Tout d'abord, les observations de type psychiatrique ou psychanalytique prolongées et approfondies sont inexistantes. Des chamanes ont été soumis à quelques entrevues et tests psychologiques, mais sans réel suivi [6]. De plus, les signes d'élection chamanique, souvent plus spectaculaires que ceux qui accompagneront plus tard les rites ou les cures chamaniques, ont davantage attiré l'attention des observateurs que les attitudes du chamane confirmé. Enfin, la plupart des données sur lesquelles s'appuient les jugements des ethnopsychiatres viennent de sociétés en profond changement où le « désir d'être chamane » peut devenir, dans un contexte d'acculturation, un véritable symptôme (Mitrani, 1982 ; Perrin, 2001, chap. 13 et 14).

Du côté de l'ethnologie, les signes de l'élection chamanique ont rarement été analysés du point de vue de la culture considérée, en s'appuyant sur le langage et le système des représentations (voir p. 28-33). Pourtant, ces signes, trop vite qualifiés de symptômes par les ethnopsychiatres, peuvent être, pour les sociétés qui les ont définis, les véritables symboles d'une communication propice avec le monde-autre.

Mais, au nom de cette convergence entre les symboles chamaniques – exprimés par le rêve et un langage spécifique du corps – et des symptômes le plus souvent associés par la psychopathologie à des « conduites hystérisantes », nombre de travaux ethnologiques, fondés sur des descriptions externes exprimées uniquement en termes occidentaux, ont voulu juger de la normalité ou de la déviance du chamane. Or, il y a indécidabilité. Tout se passe comme si les attitudes que la culture impose au parfait chamane étaient une représentation culturelle d'un tableau psychiatrique. Il ne faudrait pas en conclure trop vite que le chamanisme est une simple cristallisation culturelle de processus psychiques.

Il n'est pas exclu, bien entendu, qu'un individu perturbé puisse être attiré par le chamanisme puisqu'il lui fournit un langage du corps qui l'aidera à exprimer ses troubles. On ne nie pas non plus qu'il y ait d'étroites relations entre le fait de devenir chamane et la maladie. Partout, on trouve le cas de personnes devenues brutalement chamanes ou désirant fortement le devenir à la suite d'une maladie spectaculaire ou d'un choc psychologique dû par exemple à la mort ou aux malheurs d'un proche. Mais on ne peut émettre de tels « diagnostics » qu'après avoir compris comment les manifestations chamaniques s'inscrivent dans un ensemble d'idées bien articulées qui préexistent à toute élection. Alors seulement un psychiatre ou un psychanalyste pourrait discerner les différences comportementales, les motivations personnelles, les stratégies sociales ou les problèmes d'adaptation « du matériel culturel à des fins névrotiques », pour reprendre les termes de G. Devereux qui a maintes fois souligné la récurrence des comportements d'allure hystérique dans les sociétés traditionnelles (1957, *in* 1972, p. 244). L'ethnologue devra, pour sa part, analyser comment les sociétés envisagent la conformité ou l'anormalité de leurs chamanes, et aussi comment elles définissent les limites qu'ils ne doivent pas dépasser (voir p. 78-80).

2. Les défenseurs de la normalité chamanique

Pour contester des jugements trop hâtifs, mais en restant dans la même optique – le chamane est-il normal ou anormal ? – d'autres chercheurs ont mis en avant la fonction sociale du chamane pour attester de sa normalité. On a parlé à son propos de parfaite maîtrise, d'efficacité, d'habile

manipulation ou de fine psychologie. On a souligné que maintes sociétés percevaient leurs chamanes comme des sages et des « hommes ou des femmes de connaissance ». On a insisté sur le rôle positif que le chamane pouvait exercer en tant qu'innovateur dans les processus de changement ou d'adaptation.

3. Les thèses ambiguës

G. Devereux (1956) a fait l'hypothèse que le chamane est un malade mental que le chamanisme a « stabilisé », car il lui offre une « structuration conventionnelle » semblable au « syndrome restitutionnel » qui permet aux névrosés ou aux psychotiques de construire un délire donnant sens à la réalité. Mais cette stabilisation serait provisoire puisque la fonction chamanique ne donnerait pas accès à la source inconsciente des conflits, lesquels seraient d'ailleurs à l'origine de la vocation. Les actes étranges que le chamane répète chaque fois qu'il communique avec l'invisible donneraient la preuve de la permanence de ses troubles tout en constituant une autothérapie.

Le chamane, considéré comme psychologiquement malade, a été qualifié par le même auteur de « fou par procuration » : son rôle social serait de permettre aux autres de conserver un équilibre (1972, p. 16). Ce rôle utile à la société conviendrait à des sujets perturbés pour lesquels il constituerait une sorte de niche.

Également au nom de la psychanalyse, d'autres, pour ménager la chèvre et le chou, distinguent des « vrais » chamanes, socialement assez bien adaptés, et des « faux » qui trouveraient dans le chamanisme un remède à leurs maux et une intégration sociale (par exemple, Hippler, *in* Lebra [ed.], 1976).

Certaines de ces thèses paraissent sous-entendre que le chamanisme correspondrait à un stade de développement dans lequel croyances religieuses, fonction sociale et « libido » seraient encore intimement liées.

Selon C. Lévi-Strauss, qui a établi des parallèles entre chamanisme et psychanalyse (1949*a* et *b*, 1950), celui qui entre en psychanalyse ou celui qui espère devenir chamane, l'un comme l'autre, mettent à terme leurs tendances psychopathologiques au service d'une société qui leur fait une place de choix. C'est pourquoi cet auteur a fait sien un paradoxe mis au jour par Nadel dans une étude traitant du « chamanisme » des Nupes d'Afrique noire (1946) : « Sous l'influence du contact avec la civilisation, la fréquence des psychoses et des névroses tend à s'élever dans les groupes sans chamanisme, tandis que dans les autres c'est le chamanisme lui-même qui se développe, mais sans accroissement des troubles mentaux » (Lévi-Strauss, 1950, XXII).

La fonction chamanique aiderait donc à surmonter une situation de déséquilibre et limiterait les troubles psychiques que cette situation pourrait entraîner.

Quoi qu'il en soit, on a constaté que dans certaines sociétés soumises au changement naissait un « chamanisme pour soi » : chacun exprime son désir d'être chamane ou chacun se prétend chamane sans avoir été reconnu par un chamane confirmé.

- *Tabla* des Indiens huichol du Mexique : un chamane extrait de derrière le soleil des *urukate*, pierres associées aux sages et nocives aux enfants (voir p. 103). 1. Soleil ; 2. Serpents ; 3. Rocher aux *urukate* ; 4. Grand-Cerf ; 5. Deux *urukate* arrivent ; 6. Le chamane en saisit un ; 7. Ses aides saisissent l'autre ; 8. Ses épouses allument des bougies ; 9. Calebasse où apparaîtront les *urukate* ; 10. Feu, qui aide le chamane. (Fils de laine collés sur contre-plaqué, 1989 ; polychrome, 60 × 60 cm, collection particulière.)



Notes

[1] C'est ce que propose G. Rouget (1980), qui, pour maintenir une dichotomie, oppose alors une transe passive – l'ex-extase, qu'il qualifie de « cataleptique », à une transe active, qu'il appelle « transe dramatique ». Concernant la notion de transe, voir également Lapassade, 1990.

[2] Le sigle EMC – ou ASC en anglais (*altered states of consciousness*) – est utilisé dans les écrits, sérieux ou fantaisistes, qui abordent ce problème sous l'angle de la psychologie, de la psychanalyse,

du mysticisme ou de la parapsychologie (voir Shirokogoroff, 1935 ; Eliade, 1951 ; La Barre, 1974 ; Bourguignon [dir.], 1973 ; Prince [ed.], 1982 ; Noll, 1985, etc.). On parle aussi d'EHC : « Expériences hors du corps ».

[3] La psychanalyse s'avère ici plus probante, qui nous convainc qu'un sujet peut se donner l'impression d'être double, qu'il peut savoir à la fois changer d'état et se voir changer.

[4] Concernant les psychotropes et le chamanisme, citons : Dobkin de Rios, 1972 ; Furst (dir.), 1974 ; Harner (dir.), 1997 ; Reichel-Dolmatoff, 1975 ; Schultes et Hofman, 1979 ; Wilbert, 1987.

[5] Voir, par exemple, Opler, 1936 ; Kroeber, 1940 ; Nadel, 1946 et, plus récemment, Devereux, 1956, 1961, 1972 ; Boyer, 1961, 1962 ; Lot-Falck, 1971 ; Hippler *in* Lebra (ed.), 1976 ; Noll, 1983.

[6] Dans son livre sur les Mohave d'Amérique du Nord, Devereux (1961) considère le chamane comme un psychotique, mais il n'offre aucune histoire de cas. De même, Boyer (1961, 1962, 1964) et son équipe ont fait quelques observations, avec tests psychologiques à l'appui, auprès de chamanes amérindiens apaches, mais ils n'ont pas mené d'étude suivie de cas. Quant à Lewis, il propose de concilier sa vision sociologique avec la thèse du chamane névropathe en affirmant que « l'intensité de l'hystérie professionnelle du futur chamane est en proportion directe de son manque de qualifications héréditaires requises et de sa résistance ostensible à accepter sa vocation » (1971, p. 217).

Chapitre IV

Chamanisme et société. Les arts du chamane

« Notre esprit va chez Rêve voir l'âme du malade qui veut mourir... »

« Mais déjà l'âme a fait demi-tour ! »

« Notre esprit l'enferme dans un petit sac. Il la met sous son bras, Il la regarde à tout instant car elle voudrait retourner là-bas, très loin. »

« Tu sais, nous ouvrons la bouche quand nous dormons, alors notre esprit arrive et tchou ! il remet l'âme dans la bouche du malade. »

(Récit de cure par Setuuma, chamane guajiro, d'après Perrin, 2001, p. 106.)

Dans son exercice courant, le chamanisme n'est ni une liturgie ni une recherche personnelle. Il répond à une demande sociale, il a un but pratique. Mais qui bénéficie des dons et de l'action du chamane ? Quelle place la communauté lui donne-t-elle ?

Le chamane est souvent qualifié d'un terme qui veut dire « celui-qui-voit » ou, à la fois, « celui-qui-sait » et « celui-qui-peut ». Et il s'agit d'un savoir et d'un pouvoir différents de ceux des gens ordinaires, car ils concernent la face secrète du monde.

En général, le chamane n'a pas la responsabilité directe de sa communauté. Cette charge est tenue par une autre personne, autorité clanique, chef de chasse ou chef de guerre, qui conseille ou commande. Il arrive que le chamane cumule ces rôles, mais ils sont, en théorie, séparés.

On exige de lui qu'il exerce sa pensée et son imagination pour dire le pourquoi et le comment des infortunes. On lui demande aussi de veiller à l'équilibre du monde et au bien-être des hommes.

I. – Un art de la parole, un langage du corps

La fonction chamannique implique une large culture, de grandes qualités d'expression et une bonne connaissance du contexte. Lors d'un rite de chasse, d'une cure thérapeutique, d'une séance de divination, le chamane puise dans les mythes, qu'il met en actes, des éléments qui éclairent le problème qui lui est soumis ou justifient les actions qu'il a entreprises. Il dit ou mime les allées et venues de son âme ou de ses auxiliaires, leurs visites aux êtres du monde-autre, marquées par des manœuvres de séduction, de luttes, de tractations. Il énumère les causes des infortunes... C'est souvent là l'objet de la majorité de ses discours.

En aménageant des espaces rituels, en imposant certaines conduites lors des cérémonies, le chamane redit et renforce les symboliques, celles des couleurs, des nombres, des espaces, des éléments...

Le chamanisme est un art oral, un art théâtral. Les qualités personnelles y sont essentielles. Chaque chamane est reconnaissable à son style. En cela c'est un artiste. Face à une situation nouvelle, il imagine, il crée. Son public ou ses patients l'exigent ou l'attendent de lui.

L'art du chamane est parfois un art pictural. Les « peintures de sable » des Navajos, du Sud-Ouest des États-Unis, en sont un célèbre exemple. Le chamane trace sur le sol des figures symboliques représentant des êtres du monde-autre... Le patient s'allonge sur elles. Par une sorte de transfert, cet acte contribue à la guérison (Reichard, 1939).

Maints tambours chamaniques sont ornés de motifs permanents ou, au contraire, peints lors de la séance, indiquant alors la nature du problème traité ou l'identité des esprits (Oppitz, 1992).

Par le biais de masques, le chamane inuit dit ses faits et ses rencontres avec l'invisible durant les cures ou les rites (voir p. 84).

Devant organiser des rituels sous divers prétextes – chasse, maladie, guerre, mort –, le chamane peut aussi être l'animateur de la vie sociale, surtout dans des communautés où l'habitat est dispersé. La séance chamanique est une occasion de réunion et de distraction, encore plus appréciée quand le chamane la présente comme un spectacle, avec tours de passe-passe, déclamations, mimiques, prouesses physiques... Les spécialistes des peuples sibériens et amérindiens ont maintes fois souligné sa valeur esthétique et le grand pouvoir de fascination qu'elle exerçait sur le public.

En outre, lorsqu'il traite les infortunes, le chamane est un praticien de la nuit. Car l'invisible se manifeste surtout la nuit ou au crépuscule. C'est alors que les esprits et les spectres rôdent et tuent. C'est la nuit, dans les rêves, que le monde-autre se révèle et envoie des messages aux hommes. C'est la nuit que les humains s'angoissent et s'effraient... Cela ajoute à la théâtralité ou à la gravité des séances.

II. – Le chamane et les ressources du milieu

1. Chamanisme et chasse

R. Hamayon a élaboré un modèle à partir d'observations menées chez les peuples sibériens de chasseurs. Là, « le chamanisme a eu pour raison d'être d'agir sur l'aléa de l'apparition du gibier » (1995, p. 418). La tâche du chamane était de s'accorder avec les esprits animaux afin de pouvoir capturer du gibier et d'assurer ainsi l'équilibre et la perpétuité d'un cycle d'échanges entre les espèces animales consommées et la communauté humaine cycle dans lequel circulent la force vitale des animaux chassés et celle des hommes que consomment les esprits animaux. Dans cet échange entre monde animal et monde humain, conçu sur le modèle de l'échange matrimonial (voir p. 39-40), chacun est « à la fois partenaire et gibier de l'autre ». Le rôle du chamane est de veiller à la perpétuation de ce cycle et à l'équilibre des échanges tout en s'efforçant de favoriser les humains.

Même s'il n'est pas généralisable, ce modèle trouve des échos dans d'autres chamanismes. Là où la chasse est l'activité dominante, une fonction essentielle du chamane est d'en assurer le succès. Il doit aussi tempérer la vengeance du monde-autre, pourvoyeur du gibier. Les manières dont il est supposé le faire, aussi nombreuses qu'imaginatives, reflètent une morale écologique : moins on pille la nature, moins on risque de représailles pathogènes.

Pour les Bouriates de Sibérie, les animaux dont l'humanité se nourrit – rennes, élans, poissons – possèdent des âmes que le chamane s'approprie à l'aide de ses épouses animales surnaturelles durant un rituel précédant l'époque de la chasse. En échange, on lui retire de sa force vitale, de même qu'on en retire aux chasseurs. Mais des offrandes sont censées retarder la vindicte du monde-autre (Hamayon, 1990, p. 404-408).

Le chamane toungouse guidait son auxiliaire dans le monde-autre sous la forme d'un renne femelle pour attirer des âmes de rennes et garantir une bonne chasse (Delaby, 1976, p. 67-69). Les Toungouses et les Yukagir, autres peuples de Sibérie, organisaient des rites calendaires durant lesquels le chamane soustrayait les âmes du gibier aux esprits gardiens des espèces animales qui les détenaient dans des sortes de magasins (Siikala, 1992, p. 2, 61).

Le double du chamane desana, déguisé en maître du gibier, copule avec les femelles animales pour procréer de nouvelles proies pour les chasseurs (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 161).

Chez les Bororos, population du plateau central du Brésil, le chamane sait prendre la forme d'un animal féroce. S'il se fait jaguar, il tue de ses crocs ou de ses griffes des « esprits-nourritures ». S'il se fait serpent à sonnettes, il les pique à mort. Il s'approprie ainsi tapirs, cochons sauvages ou cerfs. En retour, les hommes risquent de devenir une nourriture pour les esprits. C'est pourquoi le chamane leur offre en sacrifice une part des animaux chassés. Il apaise ainsi leur désir de vengeance et repousse l'échéance de la maladie et de la mort (Crocker, 1985, p. 221, 243).

Veiller à la santé et à la bonne reproduction des troupeaux lorsqu'il s'agit d'une société pastorale, telle est aussi l'une des tâches du chamane.

Dans certaines sociétés sibériennes ou en Amérique, chez les Guajiro et les Mapuche (Chili), le chamane provoquerait même des vents, des chutes de pluie ou de neige pour faciliter la chasse ou améliorer les conditions de vie des troupeaux.

2. Chamanisme et horticulture

Là où la reproduction des plantes est conçue comme l'est celle des animaux, le chamane participe aux activités agricoles. Les jardins et les espèces qui y sont cultivées sont censés appartenir à des « maîtres » ou des « mères » auxquels le chamane doit s'adresser pour en assurer la fertilité. S'ensuivent des rites ponctuant les différentes phases du travail agricole, auxquels le chamane est associé, comme chez les Yagua (Chaumeil, 1983, p. 241-215).

Chez les Huichol, vivant surtout de l'agriculture, le chamane intervient depuis la préparation de la terre jusqu'à la consommation alimentaire. Car on ne peut rien manger sans danger avant qu'il ait

« désacralisé » les aliments récemment récoltés et qu'il se soit concilié, par des offrandes et des chants, les multiples dieux d'où sont issues les plantes cultivées.

III. – La fonction thérapeutique

1. La maladie ou la chasse ?

Aujourd'hui, la thérapie est l'activité principale des chamanes, parfois la seule. Il est courant d'affirmer que cette fonction du chamane, pourtant générale, serait venue plus tard, s'ajoutant ou se substituant à la fonction cynégétique, censée originelle. La tendance fondant l'acte thérapeutique, qui voudrait que, depuis des temps reculés, l'être humain essaie de soulager la souffrance d'un semblable, serait-elle donc postérieure à l'idée que l'on puisse agir sur le monde afin d'obtenir du gibier ? Aurait-elle été étrangère aux sociétés de chasse ? Le débat reste ouvert.

Notons pour l'instant que les sociétés chamaniques donnent peu de preuves de l'efficacité de l'action de leurs chamanes sur le gibier. En revanche, elles en avancent d'innombrables lorsqu'il s'agit de confirmer leur efficacité thérapeutique. Il est important aussi de remarquer que les sociétés de chasseurs établissent des relations causales entre la chasse et la maladie.

Par exemple, les Yagua du Pérou (Chaumeil, 1983) et les Inuits attribuaient les grandes infortunes à une désobéissance aux règles touchant au traitement du gibier (Rasmussen, 1929).

Chez les Bouriates, une catégorie nosologique directement associée à la chasse est celle des maladies causées aux chasseurs par les esprits donneurs de gibier qu'ils ont spoliés. Dans cette même société, disent les mythes, les premiers chamanes avaient pour mission de lutter contre la maladie (Xangolov, 1903, cité par Delaby, 1976, p. 65).

Enfin, des sociétés suggèrent, par leurs mythes et leurs pratiques, qu'il y aurait eu depuis toujours une spécialisation, certains chamanes traitant de problèmes relatifs à la chasse, d'autres de problèmes touchant à la maladie, les premiers étant en général des hommes, les seconds des femmes (voir p. 81-83). Ainsi font les Inuits et les Baruyas (de Nouvelle-Guinée).

2. Le double aspect de la maladie et de la thérapie

À ce sujet une remarque s'impose. À la complémentarité corps/âme(s) déjà évoquée (p. 6) correspondent deux conceptions de la maladie, que celle-ci soit de nature somatique ou psychique : elle peut être interprétée comme un manque, attribué en général à un rapt, à une altération ou à une métamorphose de l'âme, ou bien comme un trop, dû à l'introduction dans le corps d'un élément pathogène [1]. À cette duplicité répondent deux types de thérapies, l'endorcisme et l'exorcisme (voir aussi p. 68). Le retour de la partie absente, c'est l'endorcisme. L'exorcisme est le rejet du principe perturbateur.

Ces deux techniques coexistent souvent. Si la recherche de l'âme reste le thème majeur de la

littérature chamanique, le chamane peut aussi sucer la partie atteinte pour en extraire le mal, le matérialiser, l'exhiber, ce qui peut également donner lieu à de beaux récits. Un chamane toungouse racontera par exemple comment il a envoyé son esprit-bécasse et son esprit-oie ôter d'un coup de bec un esprit pathogène hors du corps d'un malade (Asinimov cité par Delaby, 1976, p. 57).

Mais le chamane met parfois en œuvre des stratégies thérapeutiques plus particulières. Aussi étranges qu'imaginatives, elles reflètent des conceptions spécifiques de la maladie, de la souffrance, du corps, de la société et du monde.

En Sibérie, le chamane toungouse remédierait à la stérilité en dérobant des âmes dans le monde-autre. Il éviterait les accidents en cours de grossesse en retirant et en cachant provisoirement l'âme de l'embryon (Delaby, p. 61-63).

Chez les Desana, la maladie serait une « couche obscure et mince » recouvrant le corps du malade. Elle résulterait d'une copulation avec un esprit. Le chamane doit la déchirer. Pour cela, il convoque des animaux qui perforent et qui mordent : la tortue, l'anguille, l'écureuil (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 209-211).

3. Protection et prévention

Le chamane a aussi un rôle préventif. Par exemple, le chamane toungouse plante sur la frontière du territoire clanique une barrière invisible formée par ses auxiliaires : oiseaux surveillant les airs, poissons gardant l'accès des rivières, quadrupèdes patrouillant dans les forêts. Quand il meurt, les gens sont remplis d'effroi, car, dit-on, les esprits suivent leur maître en sa demeure souterraine, et la barrière s'effondre (Anisimov, 1952, cité par Delaby, 1976, p. 55).

Les chamanes kuna du Panama prétendent être capables d'entourer les îles habitées d'un filet invisible qui les protège des épidémies.

4. L'efficacité thérapeutique

Les chamanes sont confrontés à la grande diversité des pathologies, somatiques ou psychosomatiques, et leur action doit être appréciée de plusieurs points de vue :

- *la science médicale* juge de haut la thérapie chamanique lorsqu'il s'agit de maladies somatiques, même si elle crédite d'efficacité certaines des plantes médicinales dont nombre de chamanes accompagnent leurs cures. Elle est plus modérée si les troubles sont d'ordre psychosomatique.

Pour que notre médecine somatique puisse émettre un avis, il lui faudrait faire un diagnostic et un pronostic avant, durant et après l'intervention d'un chamane. Si celle-ci fut un échec, il faudrait savoir si notre médecine se serait, elle, avérée efficace.

La psychanalyse pourrait nous instruire sur les avantages et les faiblesses d'une cure chamanique, à condition qu'elle se familiarise avec l'organisation familiale et les représentations de la personne, de

la maladie et de la mort dans la société considérée. Bref, qu'elle soit aussi exigeante dans son approche d'une société exotique qu'elle l'est chez nous [2].

Or, il n'a jamais été mené d'études aussi systématiques, ni dans le premier cas ni dans le second ;

- *les sociétés chamaniques* attribuent de grands pouvoirs à leurs chamanes et leur prêtent des exploits extraordinaires. En théorie, le chamane doit tout expliquer et tout prévoir. S'il n'est pas consulté trop tard, si l'être ou la force qui a frappé le malade ne sont pas démesurés, il est censé avoir les moyens de les réduire. Mais si, dans son principe, l'efficacité de la cure est rarement mise en doute, partout on distingue les bons chamanes des moins bons, parfois les « honnêtes » des « menteurs ». Quelquefois même, certains d'entre eux sont marqués du sceau de l'anormalité, de la cupidité ou de l'incompétence, et ils peuvent alors être « déchamanisés » (voir p. 79-80) ;
- *l'observation ethnologique* montre que le chamane est un fin observateur. Agissant dans le temps long – la cure peut s'étaler sur plusieurs jours, voire des mois – le bon chamane a loisir d'adapter son attitude et son pronostic à l'évolution du mal qui empire ou régresse. D'ailleurs, il ne se risque pas toujours à un diagnostic ou à un pronostic que cette évolution pourrait contredire. Son art est de faire de la divination *a posteriori*, de fournir des explications quand les événements sont advenus ou quand la situation est stabilisée. Auparavant, il se contente souvent de dire, avec grand talent, les péripéties de ses esprits auxiliaires ou de son âme. Il décrit leurs rencontres avec les êtres du monde-autre, en évitant de les lier trop étroitement au problème traité.

En tout cas, le chamane offre à son patient un discours et un spectacle. Il substitue à un état de confusion et d'angoisse un tableau fantastique qui submerge le malade. Il évoque ses efforts et ses souffrances, il effectue des actes signifiant la lutte contre les éléments pathogènes, le retour progressif des principes vitaux et d'un nouvel équilibre. Ses gestes, ses dires sont souvent de véritables métaphores du processus de guérison ou d'aggravation. Tout cela aide le malade à formuler son expérience de la maladie et à mieux la maîtriser, ou bien à s'adapter à la douleur, à la considérer comme un nouvel état normal. Ce qui a ses limites !

De plus, lorsqu'il décide d'arrêter la cure, le chamane, au nom de son pouvoir de divination, affirme avec autorité, soit son issue fatale – ses esprits ont tout essayé, mais il n'y a plus rien à faire – soit son issue heureuse : l'âme est sur le point de revenir, le mal est extrait du corps du malade (voir l'épigraphe à ce chapitre). On imagine l'influence d'une telle sentence sur le patient ainsi obligé à réinterpréter son état, influence d'autant plus grande que le chamane est considéré comme puissant : « Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait les malades, il guérissait les malades parce qu'il était devenu un grand sorcier », disait C. Lévi-Strauss d'un chamane kwakiutl de Colombie britannique (1949 *b*).

Un autre élément contribue à cette réinterprétation des symptômes ou de la souffrance – à supposer que la cure ne les ait pas objectivement fait disparaître. Il s'agit des manipulations physiques que le chamane effectue sur son patient, qui évoquent parfois un véritable corps-à-corps mené tout au long de la cure.

Ainsi, à demi dénudée, la chamane guajiro suce la partie douloureuse, y souffle le jus de tabac et y

applique des pointes de feu. Elle masse le corps entier, le baigne, le touche ou le frôle sans cesse, ce qui modifie les perceptions et les sensations du malade et l'aide à mieux maîtriser le mal.

Le « prix de la cure », s'il est exigé, peut contribuer à cette réinterprétation. Le chamanisme guajiro en donne un exemple. Les dons que le chamane impose – bijoux, bétail... –, en théorie prescrits par ses esprits auxiliaires, sont destinés à satisfaire l'être du monde-autre qui a produit le mal. Selon une habile formule, « les esprits en prennent l'âme, le chamane en prend le corps ». S'instaure ainsi une dynamique symbolique et économique, mais aussi sociale, puisque ce prix est payé par la famille du malade, qui est donc en dette vis-à-vis d'elle, une dynamique censée provoquer chez le malade un nouvel élan de vitalité. Le fait que cette logique soit masquée peut ajouter à sa relative efficacité (Perrin, 2001, chap. 18).

Sont également significatives les cérémonies de fin de cure où le chamane réunit toute la communauté, déclare son malade guéri et impose des rites symbolisant une harmonie retrouvée. La musique et la danse, les relations étroites qui se tissent à nouveau entre l'individu déclaré convalescent et sa collectivité d'appartenance réunie pour « l'aider à se rétablir », tout contribue à modifier ses impressions, ses affects, son sentiment de souffrance.

5. « L'efficacité symbolique »

Dans un article célèbre (1949 *b*), C. Lévi-Strauss a introduit cette notion en s'appuyant sur l'analyse d'un chant chamanique d'accouchement des Indiens kuna publié par Holmer et Wassén en 1947. Résumons brièvement la situation.

Une femme ne peut pas accoucher ; un chamane exécute le chant approprié ; celui-ci offre une représentation métaphorique de l'anatomie féminine et décrit un combat « surnaturel » censé la modifier ; la femme accouche. Cette efficacité viendrait, pour reprendre les termes de l'auteur (*op. cit.*, p. 223), d'une « propriété inductrice que posséderaient les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie » : si un chant et un système biologique avaient des structures comparables, le premier déclencherait un processus ramenant le second à l'état normal après qu'il a été bouleversé par des facteurs pathogènes.

Mais cette notion a suscité interrogations et critiques. A-t-on jamais prouvé une homologie de structure entre l'organique et le mythique ? Que sont des propriétés inductrices entre structures homologues ? S'agit-il d'effets placebo, de relaxation ?

Faute de réponses, considérons cette notion paradoxale comme une hypothèse. D'autant qu'on n'a pas relevé d'exemple comparable au cas kuna, lequel a lui-même soulevé des critiques puisque le chant est exécuté dans une langue secrète, une langue qu'en principe la parturiente ne devrait pas comprendre.

IV. – Le chamanisme et la guerre

Les chamanes peuvent être impliqués dans deux sortes de guerres : les « guerres invisibles » ou les guerres réelles, les deux pouvant être liées.

Les premières reflètent une conception propre à certains peuples selon laquelle les infortunes, ou bien des substances nécessaires à la perpétuation de la société, proviennent de groupes ennemis. Le chamane se comporte alors en guerrier face aux autres chamanes afin d'assurer la survie du groupe. Cette conception, supposant de perpétuelles agressions magiques, va souvent de pair avec une vie sociale où les conflits ont une grande place, et elle peut être à la fois justification et source de guerres réelles.

Selon les Achuar (Jivaro) de l'Équateur, le chamane renvoie aux ennemis de son groupe les maladies qu'il extrait aux siens. Dans l'environnement achuar circulerait sans cesse des flèches pathogènes invisibles pouvant frapper à tout moment. L'étiologie énumère les types de flèches magiques qu'un chamane utilise pour exercer sa malveillance. Dire l'origine des fléchettes peut donc déclencher la guerre. Les Achuar attribuent aussi la mort subite à l'action directe d'un chamane ennemi, et ce « meurtre » doit être vengé (Descola et Lory, 1982).

De même, le chamane baruya de Nouvelle-Guinée se livre à des guerres magiques contre les chamanes ennemis supposés pathogènes : la nuit, changé en homme-rapace, il en traque les doubles. À l'aide de bambous et de flèches magiques, il peut aussi lancer sur un village ennemi les maladies extraites du corps de ses patients. Le chamane est « un fauteur de guerre pour le bien de tous » (*ibid.*, p. 102).

Dans ces cas, on remarque que le chamane produit chez autrui les maux qu'on lui demande de guérir : agression et thérapie sont intimement liées. Il peut aussi retirer aux autres ce qu'il prend pour les siens, selon un principe de prédation, source de conflits.

Chez les Toungouses, « certaines cures exigent que le chamane vole ailleurs l'âme d'une personne en bonne santé pour la donner à un esprit néfaste en échange de l'âme de son client malade que cet esprit avait dérobée ». En Sibérie encore, des chamanes volent les âmes des embryons de mères étrangères pour les donner aux femmes stériles de leurs clans (Delaby, 1976, p. 41, 61).

Les Desana supposent que le monde-autre échange le gibier contre des âmes humaines. Pour compenser cette perte continuelle, il faut obtenir des âmes dans les tribus voisines. C'est le rôle du chamane (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 160).

Le chamane peut aussi être sollicité pour prévoir l'issue d'un conflit guerrier réel ou pour dire comment l'entreprendre. Il organise des rituels durant lesquels il communique des pouvoirs magiques aux guerriers, à leurs chefs et à leurs armes. C'était le cas chez les Guajiro et chez les Baruyas.

Rapprochant chamanisme et guerre, des sociétés, en Guyane par exemple, conçoivent de façon comparable les rites d'initiation des guerriers et ceux des chamanes. Elles désignent des mêmes termes l'action de chamaniser, de chasser ou de guerroyer, c'est-à-dire de combattre des esprits, des animaux ou des ennemis, les trois rôles pouvant être réunis chez la même personne. Il en est d'autres enfin, en Amazonie par exemple, qui rapprochent, par le biais d'homologies, les esprits des humains victimes de la guerre et les esprits animaux intervenant dans le chamanisme.

V. – D'autres pouvoirs chamaniques

1. Le rôle psychopompe

Guider les âmes des morts jusqu'à leur dernière demeure pour les neutraliser est l'un des rôles fameux du chamane. Qualifié de « psychopompe », ce rôle peut être occasionnel et intervenir si l'âme du mort est revenue sur la terre pour y tracasser les vivants. Il peut être aussi systématique.

Ainsi, cinq jours après un décès, un chamane huichol du Mexique recherche l'âme du défunt, la ramène une dernière fois parmi les vivants, souvent, dit-on, sous forme de mouche, et décrit le chemin déjà parcouru et celui à parcourir dans l'autre monde.

Chez les Gold de Sibérie, le voyage s'accomplissait en deux étapes. Sept jours après la mort, le chamane plaçait l'âme dans un petit coussin où elle restait de trois à cinq ans. Un chamane plus puissant partait ensuite à sa quête car depuis si longtemps elle avait pu s'échapper du coussin. Il la remettait aux habitants du village des morts (Lopatin, 1922, cité par Delaby, 1976). D'autres peuples affirment que leurs chamanes empêchent le retour des âmes des défunts en colmatant les issues du monde des morts.

Le rôle psychopompe du chamane sibérien est souvent plus large. Il lui faut assurer le « recyclage » des âmes humaines et des âmes animales afin qu'elles renaissent dans leurs mondes respectifs (Hamayon, 1990). On retrouve ailleurs des conceptions comparables, mais pas toujours aussi explicites.

Cette fonction donne au chamane l'occasion de manipuler la société. Supposé à l'écoute des désirs des morts, il peut en profiter pour obliger les vivants.

Un chamane nanaï de Sibérie aurait appris de l'âme d'un mort que des objets avaient été volés à ce dernier, de son vivant, par des parents. Le chamane obligea ceux-ci à les rendre aux proches du défunt. Dans la même société, une veuve ne se remariait pas tant que l'âme du défunt n'était pas installée dans l'au-delà. Sinon, cette âme jalouse apportait le malheur. Censé vérifier cette installation, le chamane avait donc le pouvoir de décider des remariages (Gaer, *in* Hoppál et von Sadovszky [éds.], 1989).

La fonction psychopompe du chamane peut s'étendre au monde animal. Là où des sacrifices accompagnent les séances chamaniques, il doit parfois mener dans le monde-autre l'âme de la bête sacrifiée. Ainsi font les Tatars altaïques (Siikala, *in* Siikala et Hoppál, 1992, p. 4).

2. La divination

Bien des prouesses attribuées au chamane sont liées à son pouvoir de divination, pouvoir que lui donnent ses rêves, ses auxiliaires, et aussi sa capacité à lire des signes, dans les braises, les fumées, les miroirs... Il saurait ainsi où se cache le gibier devenu rare, quelle sera l'époque favorable pour chasser, où se trouve l'âme d'un mort ou par qui a été enlevée celle d'un vivant, où sont les objets ou

les animaux perdus ou volés, ainsi que les voleurs. Ces capacités lui confèrent un rôle social ou politique et un pouvoir de manipulation parfois très importants.

Le chamane guajiro devine les emplacements protégés des méfaits du monde-autre où construire une nouvelle case. Il contrôle ainsi l'ordre communautaire (Perrin, 2001, p. 242).

Chez les Huichol, le *kavitero*, sorte de « chamane principal », devine en rêve le nom du futur « gouverneur » de la communauté.

Par divination, le chamane de groupes toungouses confirme les choix politiques du « conseil du clan » (Delaby, 1976, p. 71).

Le rôle réparateur de la *mudang* coréenne (voir p. 100) s'exprime surtout par le biais de la divination (Guillemoz, 1983, 13, p. 269).

Les pouvoirs divinatoires expliquent aussi, en partie, pourquoi certains chamanes sont devenus des leaders messianiques et, comme ce fut le cas en Sibérie et en Mandchourie, les meneurs de grandes migrations (Lot-Falck, 1968, citée par Delaby, 1976, p. 72).

VI. – Les avantages et les inconvénients d'être chamane

1. Le chamanisme enrichit-il ?

En général, le chamane n'est pas directement rétribué lorsqu'il organise des rituels collectifs. Il l'est souvent quand il intervient de manière privée. Les rétributions diffèrent d'une société à l'autre, mais ce ne sont jamais de simples salaires. Il s'agira ici de fournir au praticien l'hallucinogène consommé durant la cure. Ailleurs, il faudra accomplir pour lui les tâches que sa fonction l'empêche d'assumer. Ces rétributions ont souvent une valeur symbolique liée à l'efficacité même de la séance (voir p. 72), et elles servent, dit-on parfois, à compenser la souffrance endurée par le chamane, ou bien même à contrôler l'activité chamanique.

Ainsi rétribuer le succès d'un chamane achuar, c'est éponger toute dette de reconnaissance envers lui. Ne pas le faire, c'est lui dénier compétence et prestige (Descola et Lory, 1982). C'est aussi risquer sa vengeance : « Il faut se garder de provoquer sa colère en refusant de participer à ses corvées ou en payant mal ses services... Le prix de la cure vise à assurer (son) entière complicité » (Crépeau, *in* Crépeau [dir.], 1988, p. 110).

Les cures chamaniques s'accompagnent souvent de festins et d'offrandes qui profitent au chamane ou à sa famille. Cela expliquerait la position conservatrice que le chamane, défendant ces privilèges, peut adopter face au changement. Des auteurs soviétiques l'ont affirmé au sujet des chamanes sibériens (en particulier Suslov, 1931, cité par Delaby, 1976, p. 79). En revanche, Shirokogoroff (1935), qui a observé les Toungouses, affirme que le chamanisme appauvrit !

Nombre de sociétés dénoncent pourtant la cupidité de leurs chamanes. « Si le bétail tombe malade, les chiens engraisent ; si un homme tombe malade, le chamane s'engraisse », dirait même un proverbe turco-altaïque (Diószegi, 1960, p. 10). « Il y a des chamanes qui ne font que manger des bijoux », persiflent les Guajiro pour dénoncer certains de leurs praticiens...

2. Le contrôle du pouvoir chamanique

Vu les pouvoirs qu'on leur prête, la responsabilité individuelle des chamanes devrait être immense. Mais, au nom de la logique chamanique, ils font tout pour prouver qu'elle reste limitée. Ils sont à la merci, disent-ils, du bon vouloir de leurs auxiliaires qui dépendent eux-mêmes des dieux ou des esprits... Ils sont un maillon d'une chaîne reliant l'invisible au visible. Au nom du monde-autre, ils auraient donc la liberté de tout faire et tout dire. Mais c'est une liberté surveillée.

D'ailleurs, l'attitude envers les chamanes est souvent ambiguë. C'est un mélange d'égards et de défiance. Comme on exige d'eux l'impossible ou l'exceptionnel, il leur est facile d'en abuser par le biais économique, politique et psychologique. Leur aptitude à agir pour le bien peut aller de pair avec le refus d'agir et même la tentation de faire le mal. Une « sorcellerie chamanique » peut s'exercer contre des ennemis de la communauté, mais aussi sur des membres de celle-ci (voir p. 86-87).

C'est pourquoi chaque société tente de les contrôler, parfois sévèrement. Chacune imagine des moyens de les neutraliser, de les écarter, parfois de les mettre à mort s'ils dépassent les bornes. C'était le cas dans certaines sociétés indiennes du Sud-Ouest des États-Unis, par exemple chez les Yuma de l'Arizona (selon D. Forde, 1931, cité par Bouteiller, 1950, p. 34).

Pour éliminer un chamane abusif, les Guajiro ont imaginé un rite de « déchamanisation » : un chamane tenant lieu d'exorciste arrache du sinciput du chamane visé l'esprit malin qui le domine (Perrin, 2001).

Dans telles populations de Sibérie, on s'en souvient (voir p. 39), la communauté participe à l'équipement des chamanes. Elle a ainsi le moyen de contrôler sa compétence et... sa promotion.

VII. – La mort des chamanes

Presque partout la mort des chamanes s'accompagne de rites particuliers, et leur devenir dans l'au-delà n'est pas celui de tous. Ces rites et ces attitudes reflètent les conceptions que chaque société a de la personne du chamane, les manières dont celui-ci communique avec le monde-autre, et les pouvoirs qui lui sont attribués.

Chez les Khanty et les Mansi de Sibérie, on enterrait les chamanes dans les cimetières communs mais leurs habits et leurs accessoires étaient conservés dans un grenier ou dans une petite maison construits à l'écart du village. On disait parfois que l'âme du chamane khanty était immortelle, et le récipient lui servant de réceptacle était gardé dans un petit coffre comparable à ceux où étaient conservées les images des esprits familiaux. Les chamanes étaient ainsi l'objet d'une sorte de culte

des ancêtres (Z. P. Zokolova, *in* Hoppál et von Sadvoszky [éds.], p. 161).

À sa mort, au lieu de devenir *aroe*, principe positif, le chamane bororo devient *maereboe*, esprit très maléfique hantant la terre. Ce funeste destin reflète les sentiments des Bororo qui soulignent l'ambivalence de leurs chamanes, prompts, disent-ils, à agir en sorciers. D'ailleurs, la famille proche du chamane défunt doit quitter le village durant une saison, ou pour toujours, et son conjoint reste contaminé à jamais. Enfin, si le chamane avait été féroce durant sa vie, ses os pouvaient être enterrés tels quels, au loin, séparément, au lieu d'être nettoyés, décorés et déposés dans un lac ou une grotte, comme on le pratiquait pour les autres morts (Crocker, 1985, p. 212-215).

Les Guajiro mettent du tabac dans la bouche et les mains d'un chamane mort afin que son âme n'erre pas sur la terre pour en obtenir. Ils disent aussi d'un chamane défunt qui, durant sa vie, réalisait des rites de pluie, qu'il peut, dans un bref délai, « devenir pluies », au contraire des personnes ordinaires (Perrin, 2001, p. 51, 146).

VIII. – Femmes chamanes et hommes chamanes

Des peuples où les chamanes sont en majorité des femmes prétendent que le rapport était autrefois inversé. S'il est vrai, précise-t-on, que des femmes chamanes sont aujourd'hui puissantes, les hommes l'étaient jadis davantage. Certains auteurs y voient la preuve que le chamanisme était à l'origine lié à la chasse, réservée aux hommes. Les choses ne sont pas aussi claires.

Ainsi, en Sibérie, il semble qu'il y ait eu depuis longtemps des femmes chamanes. Pourtant, la plupart des observateurs, homme ou femme, épousant l'idéologie des informateurs masculins ou se conformant à l'hypothèse cynégétique, ont préféré considérer que le chamane sibérien idéal était un homme. Une femme ne saurait être au mieux qu'un petit chamane, une possédée ou, pire, une sorcière (Hamayon, 1990, p. 447, 451). Or, ces sociétés font une distinction intéressante : si les auxiliaires des hommes sont des esprits animaux, ceux des femmes sont les esprits d'un défunt (*ibid.*, p. 450). Ces données, et d'autres, invitent à explorer l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu très tôt une répartition des tâches selon les genres (voir *supra*, p. 66-67).

Il n'empêche que le pouvoir des femmes chamanes est considéré, par les hommes au moins, comme plus restreint et parfois, en raison de la connotation négative de la menstruation, plus ambigu encore que celui des hommes.

Concernant les Eskimos (Inuits), maints auteurs sont affirmatifs : tuer ou blesser les esprits malfaisants étant la tâche principale des chamanes, les femmes étaient rarement des chamanes de grande réputation puisque le maniement des armes est une activité masculine... Même si les femmes chamanes savaient deviner si la chasse allait être bonne ou mauvaise, seuls les hommes pouvaient localiser et manipuler le gibier. De plus, les hommes étaient aussi des thérapeutes tandis que les femmes n'étaient que de simples devins (Taylor, *in* Hoppál et von Sadvoszky [éds.], 1989). Enfin, il y aurait incompatibilité entre la fertilité – domaine des femmes – et la chasse ou le meurtre, réservés

aux hommes (Oosten, *in ibid.*, p. 334). Mais une lecture attentive des sources et de nouvelles observations mettent en cause ces certitudes (Saladin d'Anglure, 1986, 1988).

Il est clair qu'il y a eu parfois féminisation du chamanisme. C'est le cas chez les Mapuches du Chili semble-t-il, et chez les Guajiro où aujourd'hui environ huit chamanes sur dix sont des femmes. Dans le premier cas, cette féminisation serait due à la christianisation (Métraux, 1967). Dans le second, une hiérarchisation croissante de la société, conséquence d'une accumulation inégale du bétail, aurait attiré les hommes vers le pouvoir économique ou politique et les aurait détournés du chamanisme (Perrin, 2001, p. 234).

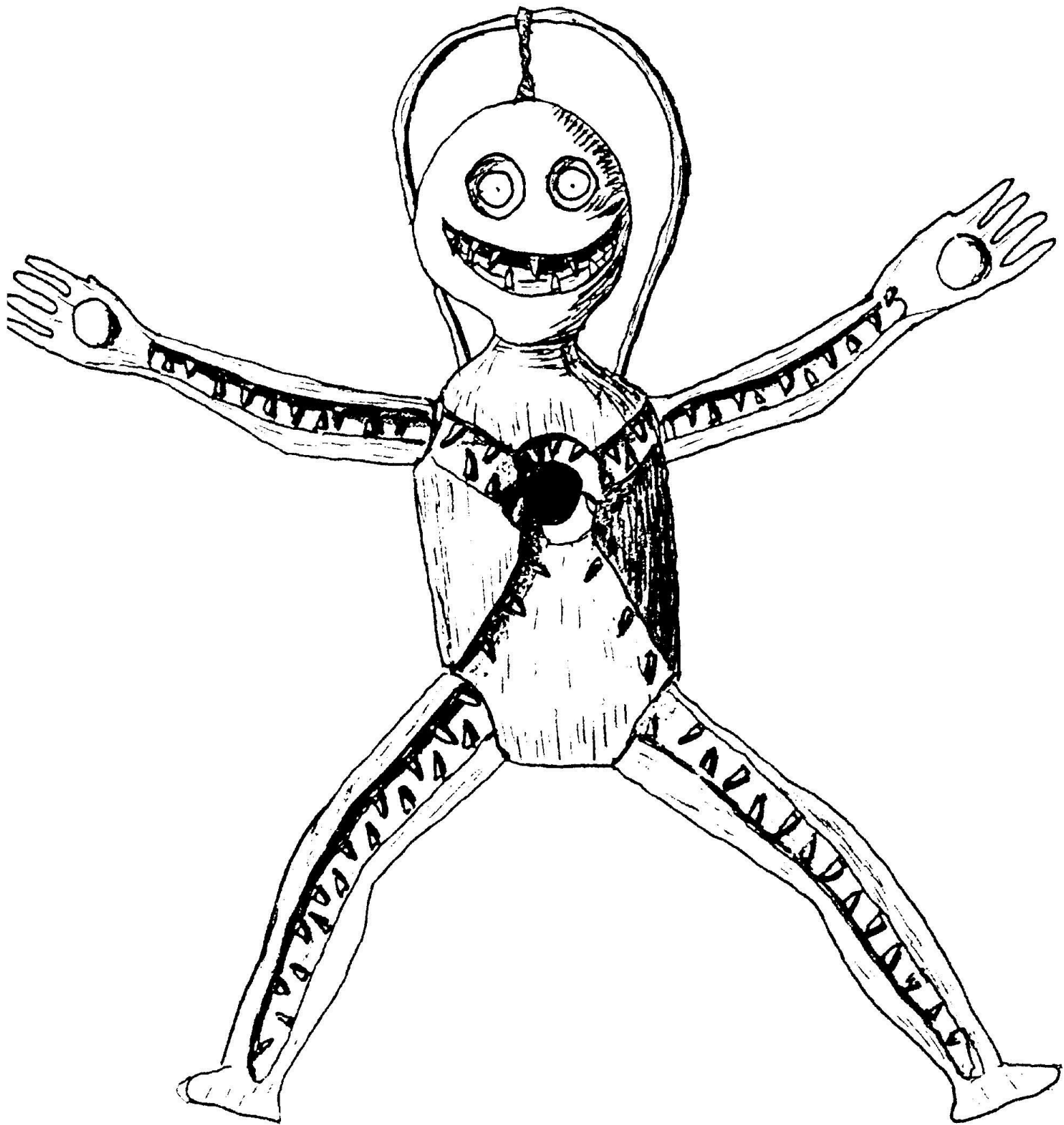
Certains auteurs sont allés plus loin : pour eux la féminisation du chamanisme dénote sa marginalisation ou sa dégénérescence. Ainsi, dans les « religions de l'extase », dans lesquelles il inclut le chamanisme, I. Lewis (1971) distingue « cultes centraux » et « cultes périphériques ». Si le chamanisme est central, les chamanes, essentiellement masculins, constituent une élite ; s'il devient périphérique (ou contestataire), il est dominé par les femmes qui expriment ainsi leurs frustrations ou leurs aspirations et tentent d'améliorer leur statut. Une généralisation abusive ?

Les auteurs évolutionnistes se sont opposés pour savoir qui, des femmes ou des hommes, remplissait à l'origine la fonction de chamane.

Pour les uns, tel le P. Wilhem Schmidt, c'étaient les femmes, car le chamanisme était apparu dans des sociétés matrilineaires ou matriarcales (voir p. 14-15). Concernant les peuples sibériens altaïques, un autre argument joue pour soutenir cette hypothèse : ces sociétés utilisent le même nom, *odigon* ou *udagan*, pour désigner les femmes chamanes alors qu'elles ont chacune un nom différent pour nommer le chamane masculin (Hamayon, 1990, p. 142).

Pour les autres, c'étaient les hommes, et nous connaissons déjà leurs arguments circulaires : le chamanisme serait à l'origine lié à la chasse, les peintures paléolithiques le prouveraient, et la chasse est une pratique masculine (voir p. 15)...

- Dessin d'un « masque » inuit représentant le « corps interne envahi de couloirs à dents » d'un chamane en action dans le monde-autre Bois ; xx^e siècle ; collection particulière.



Ancienne collection G. Teraski). Voir p. 63.

Notes

[1] Cette incorporation peut revêtir deux formes, selon que l'agent pathogène est inanimé ou animé

(de forme humaine, animale ou monstrueuse), le second cas étant souvent associé aux modifications du comportement, aux troubles psychiques.

[2] Jung s'intéressa à la thérapie chamanique (voir Groesbeck, 1989), mais d'une manière plus spéculative qu'analytique.

Chapitre V

Chamanisme, sorcellerie, possession...

« ... Sur le terrain de la religion [...] un effort doit être fait pour dépasser ces caractères externes qu'on peut seulement décrire... »

(Claude Lévi-Strauss, in *Anthropologie structurale II*, 1973, p. 74.)

Comment différencier un chamane d'un sorcier, d'un possédé, d'un médium ou d'un prêtre ? Comment distinguer le chamanisme d'autres manières de traiter l'infortune qui, toutes, attribuent les événements adverses à des forces impersonnelles ou à l'effet de la volonté ou du désir d'un autre – divinité, ancêtre, sorcier [1] ennemi, etc. ? Soulevées périodiquement (de Heusch, 1962, 1971 ; Zempléni, 1984...), ces questions introduisent le délicat problème des limites.

Pour tenter de répondre, il faut, comme pour le chamanisme, définir la possession, la sorcellerie et la prêtrise en tant que systèmes, sachant qu'il ne s'agit que de repères, d'outils de pensée : la réalité relève de configurations plus complexes qu'il faudra situer par rapport à ces types idéaux, à ces trois pôles.

I. – Chamanisme et sorcellerie

Dans le chamanisme, les agents de l'infortune sont des êtres du monde-autre, et le chamane sert de médiateur entre les deux pôles du monde, en principe différenciables. Dans la sorcellerie, les relations entre l'origine du mal (le sorcier) et la victime (l'ensorcelé) ou le thérapeute (le désensorceleur) sont pour l'essentiel « internes ». Car ce sont des humains qui génèrent l'infortune et qui la traitent. Même s'ils sont aidés d'êtres du monde-autre – diables, esprits maléfiques ou alliés –, même s'ils sont des « mangeurs d'âmes », ils sont avant tout de nature humaine, et c'est d'abord entre eux qu'ils combattent [2].

Pourtant, on parle de sorcellerie chamanique. Dans certains cas, les représentations du mal permettent de comprendre pourquoi le chamane doit faire le mal – mais en guerrier, plus qu'en sorcier – en luttant contre des ennemis considérés comme pathogènes afin d'assurer la survie du groupe (voir p. 73-75). Mais en dehors de ces cas, un chamane peut aussi, dit-on souvent, être doublé d'un « sorcier » capable de tuer à distance, d'envoyer secrètement des maladies ou d'agresser d'autres chamanes. Ce soupçon est le prix à payer pour le pouvoir qui lui est concédé et les abus qui peuvent s'ensuivre.

Rappelons que le chamane desana doit obtenir des âmes des tribus voisines pour les besoins de la

chasse (p. 75). On redoute cependant qu'il n'en profite pour assouvir des vengeances personnelles (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 160).

Selon les Achuar, qui pratiquent un « chamanisme d'agression », certaines flèches invisibles envoyées par un chamane ennemi échappent au chamane thérapeute. Cela explique ses échecs mais justifie aussi qu'on le soupçonne de ne pas faire ce qu'il doit pour les siens (Descola et Lory, 1982, p. 191).

« Plus un chamane yagua élimine par sorcellerie d'autres concurrents, plus il est puissant, car il récupère leurs "pouvoirs" : sa position hiérarchique se consolide proportionnellement au nombre de ses victimes... » (Chaumeil, 1983, p. 316).

Soupçonner un chamane de devenir sorcier pour les siens, ce peut être le condamner, le juger et l'éliminer. Ainsi, quand les Huichol suggèrent qu'au peyotl, l'hallucinogène traditionnel, un chamane préfère le *kieri* (*Solandra brevicalex* ou *Datura metiloides*) plante aux effets paraît-il redoutables, ils l'accusent en fait d'agir en sorcier et entachent sa réputation. Et cette accusation est un risque de mort : des sociétés sont réputées tuer le chamane devenu sorcier.

L'intrusion ou l'expansion de la sorcellerie dans un groupe coïncide souvent avec l'aggravation des disparités sociales, là où se développe la méfiance et où, par envie, tout être humain est supposé vouloir agresser autrui en secret et à distance.

En tout cas, la notion de « sorcellerie chamanique » aide à articuler le social et le traitement de l'infortune. Car si le chamanisme, en théorie au moins, fait peu d'usage social de la maladie, la sorcellerie, en revanche, en fait un usage intense.

II. – Chamanisme et possession

La possession est, comme le chamanisme, un mode d'alliance avec l'invisible. La communication entre le monde-autre et ce monde-ci s'y fait par l'intermédiaire d'une personne habitée malgré elle par un être de l'invisible : divinité, ancêtre, génie, démon... Un spécialiste doit l'identifier. S'il n'y parvient pas ou s'il s'agit d'un être maléfique ou inconnu, cet état de sacralité restera incontrôlé et néfaste. On pratique alors l'exorcisme. C'est ce que l'on faisait en Europe avec les « possédés du diable ». Ou bien l'état de possession peut être contrôlé et induit périodiquement par des rites appropriés. On parle alors de « possession rituelle » mais aussi, fâcheusement, de possession tout court. Le mot « possession » a donc l'inconvénient de désigner à la fois un état individuel, une manière d'exprimer par le corps l'émergence d'une infortune, et un type d'alliance avec le monde-autre, qui peut être aussi un système de traitement de l'infortune.

Selon les exemples africains, une « attaque de possession » se présente d'abord comme une maladie ou une souffrance. Quand l'officiant ou le thérapeute a identifié l'être du monde-autre qui s'est, dit-on parfois, substitué à l'âme ou au double du possédé, le traitement consiste à transformer, lors d'une sorte d'initiation, cette communication aléatoire et forcée en communication à volonté. La possession-maladie devient possession rituelle. Le possédé est définitivement aliéné au profit d'un

être du monde-autre (divinité, ancêtre, génie...) « lié irrévocablement à sa personne » (Zempléni, 1984). Il peut l'incarner, en devenir, dit-on, la monture, l'esclave ou l'épouse. Le possédé et la société entière sauront tirer profit de cette alliance (voir aussi Leiris, 1958).

En quoi le système chamanique est-il différent ? D'une part, c'est, idéalement, un système à double liaison avec l'invisible, liaison par l'âme et liaison par les esprits auxiliaires. D'autre part, la communication chamanique reste, en principe, sous le contrôle du chamane qui est volontaire et actif. Il doit agir dans le monde-autre, même si, dans un premier temps, il en reçoit passivement des informations. Ses auxiliaires sont des interlocuteurs, et il peut diversifier ses relations avec les êtres du monde-autre. À l'inverse, la possession serait subie. Le possédé raconte rarement ce qu'il vit. Sa personnalité s'efface lors de l'irruption de la divinité ou de l'esprit dont il est le représentant. Il est soumis au pouvoir autoritaire de l'invisible.

Une autre différence est que, dans bien des sociétés, le chamanisme est la seule manière d'envisager une alliance avec le monde-autre et de traiter les infortunes. En revanche, la possession coexiste avec d'autres systèmes. À côté de l'exorciseur ou de l'officiant des cultes de possession exercent d'autres praticiens, spécialistes d'autres infortunes.

Plusieurs auteurs ont cherché à systématiser les différences ou les ressemblances entre possession et chamanisme.

L. de Heusch (1971 *a*) a considéré trois antinomies « classiques » : le chamane cherche délibérément la transe alors que les dieux descendent sur le possédé ; le chamane monte vers les dieux alors qu'un dieu descend vers le possédé : « Le chamanisme est une métaphysique ascensionnelle où l'homme se voit à l'égal des dieux, alors que la possession est une incarnation » ; le chamane reprend l'âme dérobée alors que la divinité prend possession du corps du possédé. Une quatrième opposition est ajoutée à ce tableau, celle entre exorcisme et « adorisme » [3] (voir p. 67-68). Elle permettrait de distinguer deux types de chamanisme, l'un qui assure le « retour de l'âme », l'autre qui extrait « une présence étrangère-à-soi » et deux types de possession, l'une qui procède par « injection d'une âme nouvelle », l'autre par « extraction d'une âme étrangère-à-soi ».

L'ethnomusicologue G. Rouget (1980) distingue chamanisme et possession par le biais de la musique. Le chamane, souligne-t-il, crée une musique ou un chant chaque fois différent, alors que le possédé reçoit de son groupe une musique toujours identique. L'un serait *musiquant*, l'autre *musiqué*...

Privilégiant le contexte sociologique, I. Lewis a, au contraire, regroupé possession et chamanisme sous l'étiquette « religions de l'extase », ou « cultes de possession », et il s'est efforcé de montrer qu'une distinction était « insoutenable » (1971, chap. II). Pour cela, il n'a retenu qu'une seule séquence de chacun des deux systèmes : la relation du chamane ou du possédé aux « esprits ». Cette réduction révèle en effet des similarités. Les esprits auxiliaires s'expriment parfois à la place du chamane : « Ça parlait dans ma bouche », ou bien : « Je ne me souviens de rien », peut affirmer un chamane, comme peut le faire un possédé. Les Toungouses, les Eskimos et les Chukchee affirment aussi, comme l'a justement remarqué I. Lewis (*ibid.*), que les « esprits » entrent dans le corps du chamane. En introduisant la notion floue de « désordre », B. Hell (1999) a ajouté à la confusion introduite par Lewis.

Il est donc aisé de trouver des points communs entre chamanisme et possession si, comme on l'a souvent fait, on les compare élément par élément ou séquence par séquence, ou bien si l'on n'en retient que la fonction sociale (chap. IV, VIII). Mais il faut se garder de descriptions parcellaires souvent nourries d'idées préconçues. Chamanisme et possession sont différents si on les compare comme deux systèmes organisant chacun à sa façon des conceptions en partie communes. On peut les considérer aussi comme deux pôles d'un continuum comportant des formules intermédiaires de traitement de l'infortune.

Chamanisme et médiumnisme. – Associé en Occident à l'occultisme, c'est une manière particulière de communiquer avec le monde-autre fondée sur le pouvoir reconnu à certaines personnes de recevoir des messages des « âmes des morts », qualifiées d'« esprits ». Selon certains, l'esprit se substitue à la volonté du médium, comme dans le cas de la possession rituelle. D'autres font du médium un interlocuteur, comme est supposé l'être le chamane. Le médiumnisme serait alors un chamanisme restreint, le monde-autre étant réduit au monde des morts (voir Brown, 1997, pour une forme actuelle de médiumnisme – dite *channeling* – pratiquée en Amérique du Nord).

Des populations chamaniques distinguent le chamanisme du médiumnisme : chez les Lapons (ou Sami), tout homme était un médium et pouvait, en battant le tambour, recevoir passivement des messages d'esprits ancêtres provenant du royaume des morts. Seul le chamane, le *noaide*, contrôlait ces esprits et avait des contacts avec des esprits plus puissants (Sommarström, in Hoppál et von Sadvoszky [éds.], 1989, p. 123).

Dans les régions où domine le chamanisme dit familial ou clanique, comme chez certains peuples d'Amérique du Nord ou de Sibérie, on parle parfois de médiumnisme, car le chamane a pour esprit auxiliaire principal l'esprit d'un chamane mort, dont il joue le rôle, un rôle qui se transmet de génération à génération (Siikala, in Siikala et Hoppál, 1992, p. 36).

Comme la possession rituelle, le médiumnisme coexiste généralement dans une même société avec d'autres systèmes de traitement de l'infortune, et la fonction du médium semble, en général, limitée à celle de voyant.

III. – Chamanes et prêtres

Les systèmes religieux dominés par des prêtres séparent davantage l'invisible et le visible. Ils chargent le prêtre de se concilier les êtres du monde-autre, mais celui-ci n'a pas, normalement, de contact direct et personnel avec eux. Sinon, comme c'est le cas pour le mystique dans la religion chrétienne, l'Église s'en méfie ou le rejette avant, parfois, de le vénérer.

La comparaison entre prêtre et chamane pose donc le problème de l'immanence et de la transcendance. Supposant l'intervention d'un principe extérieur et supérieur, la transcendance veut que la réalité ne résulte pas du jeu naturel d'êtres ou d'actions. Les relations entre les humains et l'invisible sont médiates, indirectes. Elles se font par l'intermédiaire d'offrandes, de sacrifices mis en œuvre par des spécialistes, des prêtres. L'immanence veut que « tout soit intérieur à tout », que le monde-autre soit intérieur au monde, qu'il relève de sa nature même ; elle suppose une relation

réci-proque, immédiate. C'est le cas du chamanisme, système bipolaire dans lequel il n'y a pas séparation entre deux ordres de réalité. Le chamane est d'ailleurs un humain qui, lorsqu'il est en fonction, relève du monde-autre.

Le pouvoir du prêtre est conféré par une institution, non acquis individuellement, par élection divine. Le prêtre est le responsable d'une liturgie, c'est un exécutant qui veille au bon ordre des choses, un récitant ou un commentateur de mythes ou de textes. Ses actions sont routinières, contrôlées par une Église, sa relation avec l'invisible est, si l'on ose dire, « fonctionnarisée ». En revanche, le chamane a un contact direct, actif avec les gens de son groupe, sa relation à l'invisible est personnalisée, mais aussi hasardeuse, dangereuse. Le contrôle que la société exerce sur lui est indirect. Le chamanisme semble, de ce point de vue, incompatible avec l'idée d'Église, de clergé, de codification.

Le chamane, à la différence du prêtre, imposerait-il un rite seulement lorsqu'un événement surgit ou lorsque le monde-autre le lui exige, par le biais de ses auxiliaires ou de ses rêves ? Devrait-on alors parler de prêtrise, et non de chamanisme, chaque fois qu'un praticien religieux est sollicité par la société pour effectuer des rites périodiques, qu'ils soient de chasse ou de fertilité ? Là encore, nous butons sur un problème de limite.

Des sociétés distinguent deux types de chamanes, les uns assurant surtout le traitement des infortunes, les autres davantage tournés vers les symboles, les mythes et les rites.

Ainsi, chez les Bororos du Brésil, très dualistes, les *aroe etawa-are* se comportaient plutôt en prêtres, et les *bari* en chamanes (Crocker, 1985).

Chez les Mapuches du Chili, le *machi* était un guérisseur et un intercesseur auprès des dieux, et le « maître de la parole » (*ngenpin*), un prêtre organisateur des rituels (Métraux, 1967, p. 222).

Chez les Huichol du Mexique, les rôles de chamane et de prêtre sont exercés par la même personne. Les *mara'akate* font fonction de prêtres durant les nombreux rituels que cette société organise, et ils officient alors à plusieurs. Ils sont chamanes durant leurs interventions thérapeutiques privées.

En Sibérie, où l'on a parlé – à tort ? (voir p. 15, n. 1) – de chamanes blancs et de chamanes noirs, on situait les premiers du côté de la prêtrise ; les seconds, de la sorcellerie (Hamayon, 1990, p. 653) [4].

En Corée, en Asie du Sud-Est, en Inde, en Chine, là où le « chamanisme » n'existe qu'en marge des grandes religions, il peut revêtir, en raison peut-être de cette proximité, une dimension liturgique : le chamane rappelle souvent le prêtre...

IV. – Évolutions et transformations

Dans l'aire sibérienne, on a assisté au passage d'un chamanisme de chasse à un chamanisme d'élevage. Dans le premier type, le chamane a pour esprits électeurs des « épouses surnaturelles » appartenant aux mondes nourriciers terrestre et aquatique (voir p. 39-40). L'élevage ou l'agriculture se développant, aux esprits d'origine animale succèdent les esprits des ancêtres morts. Une relation

de proximité – les esprits animaux vivent dans la forêt ou les lacs – fait place à une relation « verticale », popularisée par M. Eliade : les esprits sont maintenant célestes ou « infernaux » (chthoniens). Les relations de ruse et de séduction que le chamane entretenait avec eux font place aux louanges et à la vénération. À côté du chamane, qui ne traite que les infortunes, survient le prêtre qui se charge des rituels réguliers destinés à maintenir les équilibres. Les femmes chamanes sont les plus nombreuses (Hamayon, 1990).

Mais ce scénario n'est pas forcément généralisable. Car la symbolique et l'imagerie de la chasse sont si riches en métaphores que des populations où domine l'agriculture ou le pastoralisme ont gardé une idéologie chamanique. C'est le cas des Guajiro.

Cependant, bien qu'aucun modèle évolutionniste n'établisse de parallèle vraiment convaincant entre organisations sociales et économiques et systèmes d'alliance avec le monde-autre, le chamanisme semble particulièrement adapté aux sociétés de type égalitaire. C'est le cas des populations de chasseurs-cueilleurs ou des sociétés claniques qui entretiennent encore des rapports très directs avec la nature et dans lesquelles les contraintes exercées par le milieu sont plus fortes que celles exercées par la société. Selon l'idéologie chamanique, le chasseur abusif est rappelé à l'ordre par le monde-autre, comme l'est l'éleveur qui accumule trop de bétail (sous le prétexte qu'il ne peut pas le soigner assez bien !), ou comme l'est le chamane trop envieux de ses collègues.

Parmi les hypothèses évolutionnistes, citons une approche psychologique discutable selon laquelle la possession serait postérieure au chamanisme, et la « transe de vision », propre au chamane, devrait être distinguée de la « transe de possession ». La première, due à l'isolement, au jeûne ou aux hallucinogènes, caractériserait les « groupes ethniques simples », de résidence matrilocale, obligeant le conjoint à vivre hors de son lieu d'origine. Elle toucherait donc surtout les hommes. La seconde se rencontrerait dans des groupes ethniques « plus complexes », stratifiés, dépendant de l'agriculture et de l'élevage et obéissant à une règle de patrilocalité. D'où la mobilité forcée des femmes qui seraient les plus concernées par la possession (E. Bourguignon, *in* Lebra, 1976).

Une récente étude de type statistique (Winkelmann, 1992) isole 47 sociétés « représentatives » et retient 98 « variables » pour établir une typologie des « phénomènes et des praticiens magico-religieux » et les relier, d'une part au contexte socio-économique, de l'autre à un schéma évolutif. Elle distingue trois types de praticiens : guérisseurs chamaniques, prêtres et sorciers. Les premiers, propres aux sociétés de cueillette et de chasse, recherchent un « état altéré de conscience », dont l'intensité va en décroissant lorsqu'on passe d'une sous-catégorie à l'autre. Les seconds apparaissent dans les sociétés d'agriculteurs ou d'éleveurs stratifiées, les derniers dans les sociétés politiquement intégrées. Mais ces résultats reflètent surtout les idées préconçues des auteurs des ouvrages sur lesquels elle se fonde.

Pour nuancer sa précédente étude (voir p. 89-90), L. de Heusch (1971 *b*), cherchant la continuité là où il avait institué des discontinuités, a proposé une nouvelle classification des « idéologies de la transe extatique ». Il suppose « que la prodigieuse variété des formes africaines de la possession constitue un véritable champ de transformations permettant de comprendre en vertu de quel mécanisme le chamanisme est l'aboutissement, exceptionnel il est vrai, d'un programme continu, mais fondé sur des écarts différentiels de faible ou de forte amplitude » (*ibid.*, p. 257). Dans cette « échelle qui conduit de la possession au chamanisme », le médiumnisme serait un

pseudochamanisme, une « étape logique de la transformation de la possession en chamanisme » (p. 271). Cette perspective, plus inspirée par le structuralisme que par l'évolutionnisme, pose de manière cruciale le difficile problème des cas limites, sur lesquels elle s'appuie.

L'exemple sibérien montre que l'acquisition des esprits par filiation et héritage permet de conserver, et même d'amplifier, les avantages liés à la fonction chamanique. Mais, avec la centralisation, le chamanisme disparaît, devient rudimentaire, marginal, une simple spécialité thérapeutique ou divinatoire, ou bien il est réservé à une population défavorisée. En d'autres termes, on observerait une spécialisation croissante et un morcellement, depuis l'époque où les chamanes remplissaient seuls toutes les fonctions magico-religieuses, jusqu'à celle où se côtoient, dans la même société, des prêtres servant une Église dominante, des confréries de possédés réservées à des groupes restreints, des « quasi-chamanes », des sorciers et des guérisseurs « laïques » de toutes sortes.

Une forme minimale de chamanisme pourrait subsister comme pratique secondaire, familiale ou marginale dans les cultures complexes. Par exemple, les populations des steppes sibériennes dominées par l'Empire mongol ont adhéré au bouddhisme lamaïque puis ont été soumises à l'étatisme soviétique, mais un chamanisme résiduel aurait été récupéré au niveau privé, chacun pouvant même s'aventurer à « chamaniser » (Hamayon, 1990, p. 670).

Certains voient des prolongements ou des traces de chamanisme dans des pratiques ou des croyances de sociétés complexes, par exemple dans le prophétisme, dans le yoga, ou dans les royautés sacrées de Chine ou du Japon, et plus généralement dans toutes les religions asiatiques et même occidentales (Hultkrantz, *in* Hoppál et von Sadvoszky [éds.], 1989 ; Ginzburg, 1992). Mais le recours à des soi-disant traits chamaniques aux dépens de l'idée de système est ici un artifice pour revenir à la thèse, sans doute trop radicale, qui voudrait faire du chamanisme la religion originelle.

V. – Chamanismes hybrides, chamanismes urbains

L'acculturation libre ou forcée, résultant de contacts directs et prolongés entre une culture dominante et une culture traditionnelle, a contribué à modifier profondément ou à faire disparaître le chamanisme. C'est le cas aujourd'hui en Amérique latine et en Asie, surtout dans les zones périurbaines et les zones de contact avec les sociétés traditionnelles.

Des métis d'Iquitos, au Pérou, vont quérir des pouvoirs auprès des chamanes traditionnels vivant en forêt. Mais leur activité traduit une véritable mutation. Dans cette région, la tradition veut que le chamane renvoie le mal à l'extérieur de la communauté vers des agresseurs supposés (voir p. 74). Mais, en contexte urbain, dominé par la morale chrétienne, ces chamanes métis, qui se proclament catholiques et affirment avoir comme auxiliaires des personnages du panthéon chrétien, ont de la peine à justifier leurs agressions chamaniques, même s'ils prétendent les adresser aux habitants de quartiers lointains !

Un mouvement inverse veut que les chamanes traditionnels aillent en ville quérir auprès de chamanes

métis des éléments empruntés aux cultes des saints catholiques et au monde moderne. Ils deviennent parfois des sortes de prophètes voulant moraliser les pratiques indigènes.

Naissent ainsi des formes fantastiques de techniques « chamaniques » :

Un véritable laboratoire est à présent nécessaire, assorti d'un équipement magique ultrasophistiqué, incluant « bloc opératoire », « bistouri »..., en sus des esprits auxiliaires classiques... Dans la même région, des « chamanes-guérisseurs » prétendent déployer autour d'eux « des escadrilles de chasseurs-bombardiers et des divisions blindées » agissant en tant qu'esprits auxiliaires défenseurs (Chaumeil, *in* Crépeau [dir.], 1988 et *in* Matarasso [dir.], 1992).

Ces pratiques, qui mêlent nouveautés et coutumes, divisent les ethnologues. Pour les uns, ce sont des formes syncrétiques démontrant la grande capacité du chamanisme à intégrer des éléments étrangers. Cette hypothèse suppose de ne retenir du chamanisme que sa fonction de traitement de l'infortune. Mais elle a le mérite d'encourager à suivre les transformations paradoxales du chamanisme classique. Selon les autres, il s'agit d'un bricolage religieux et thérapeutique. Dans les zones indigènes, il s'efforce de pallier la régression ou la désagrégation du chamanisme traditionnel ; dans les zones urbaines, il tente de combler les lacunes de la médecine et de la religion officielle dominantes.

On se trouve face à des pseudochamanes qui, sans cesse remis en question par la concurrence acharnée entre thérapeutes urbains, se réclament autant de la sorcellerie, de la possession, du médiumnisme ou de la religion chrétienne que du chamanisme. Les représentations du monde sur lesquelles ils s'appuient sont mouvantes, fugaces ou élémentaires, et la logique chamanique n'y a souvent plus cours, même si, pour des raisons de mode, ils se réclament haut et fort du chamanisme [5].

Pour ceux qui ont immigré en ville ou qui subissent la décomposition de leur société, faire revivre des « coutumes en voie de disparition », tel le chamanisme, est aussi un moyen de résistance ou de recherche d'identité. Mais, sous l'impulsion de « leaders indigènes », ces mouvements identitaires ou nationalistes ont tendance à « folkloriser » la tradition. L'ex-Union soviétique en offre aujourd'hui l'exemple, là où le régime communiste avait auparavant interdit le chamanisme et persécuté les chamanes. En Amérique du Nord aussi, différentes ethnies indiennes se sont réunies pour tenter d'élaborer des rites ou des croyances panamérindiennes dans lesquels une sorte de chamanisme de synthèse a une place de choix.

En Corée du Sud, les pouvoirs centraux ont légiféré pour que soit préservé le chamanisme, considéré aujourd'hui comme un « trésor national », un « bien culturel intangible » qui enrichit le folklore national et souligne l'originalité d'une Corée par rapport à l'autre. Dououreux paradoxe, on ne connaît ce chamanisme, influencé, dit-on, par le taoïsme, qu'au travers des récits d'avant sa répression – une véritable chasse aux chamanes ayant parcouru l'histoire coréenne – puis sous sa forme actuelle de « religion d'État ». Les « chamanes » coréennes (*oumudang*), qui font autant penser à des prêtresses, sont organisées en congrégations et associées au culte des ancêtres. Elles pratiquent la divination à la manière de médiums puisque la nosologie dominante est liée aux esprits vindicatifs des morts (Guillemoz, 1982, 1992 ; Kendall, 1985) [6].

Notes

[1] « Sorcier » est ici employé dans le sens ethnologique d'individu supposé exercer des pouvoirs maléfiques, non dans le sens banal et populaire de « personne qui pratique une magie de caractère primitif » (*Le Petit Robert*, 1991).

[2] Même s'il faut distinguer deux types de sorciers, comme nous l'a appris l'anthropologie anglaise : le *sorcerer* qui pratique une magie expérimentale avec des techniques appropriées, et le *witch* qui agit à son insu en raison de dons « surnaturels » qu'il n'a pas forcément recherchés.

[3] Pour des raisons de sens, nous préférons utiliser « endorcisme » à « adorcisme », même si les préfixes *ex-* (« hors de », comme dans « exorcisme ») et *endo-* (« à l'intérieur ») sont respectivement d'origine latine et grecque.

[4] Le chamanisme n'est souvent connu que grâce à d'anciens témoignages. Le chamanisme inuit n'est plus pratiqué en public depuis les années 1930 (Saladin d'Anglure, 1988). L'un des derniers chamanes bororo de l'aroe a disparu en 1953 (Crocker, 1985, p. 266). Condamné par le régime soviétique, le chamanisme sibérien était inobservable directement, et « le chamanisme actuel est autant le fruit de la mémoire enfouie que de la relecture des traditions notées sous les tsars » (Hamayon, 1995, p. 418, *a*)...

[5] De nouvelles religions d'Amérique latine se disent chamaniques parce qu'elles mettent des hallucinogènes au centre de leurs cultes. C'est le cas du « Santo Daimé » et de l'« Union du végétal », au Brésil et au Pérou, qui mêlent prise de drogue, animisme néo-africain, spiritisme et éléments chrétiens et incas.

[6] Pour ce qui concerne les effets sur le chamanisme du régime colonial et des contacts avec les sociétés occidentales, voir aussi Taussig, 1987.

Chapitre VI

Le chamanisme et l'homme occidental. Les néochamanismes

« C'est une preuve de peu de confiance en la valeur de notre philosophie scientifique que de prendre, sous prétexte d'orgueil, lâchement la fuite devant le prétendu "surnaturel". »

(Freud, « Réponse à E. Weiss » [1932], in *Lettres sur la pratique psychanalytique*, 1970.)

Las du matérialisme et du scientisme, des Occidentaux recherchent une vie spirituelle qui leur permettrait de « s'ouvrir au monde », d'établir avec lui une « nouvelle alliance », ou bien de retrouver « l'homme originel ». Attirés par le mysticisme et l'occultisme, ils voient dans le chamanisme une manière d'y parvenir.

I. – D'étranges pouvoirs

Ce qui sépare profondément l'ethnologue de l'adepte du chamanisme est la question de la réalité des faits que prétendent expérimenter le chamane et les personnes soumises à son pouvoir. Selon l'adepte, l'ethnologue serait un scientifique, un observateur bloqué par son savoir. Il ne saurait voir ou admettre les dons des chamanes. Il serait incapable de recevoir les signes subtils que « la nature » lui envoie, que ce soit la nature humaine ou le milieu naturel. Pis, il réduirait les exceptionnelles capacités du chamane à des tours de prestidigitation ou à des manipulations obnubilant ses consultants soumis à ses seuls désirs ou à ceux de leur praticien.

Le problème n'est pas aussi simple.

1. Les dons des chamanes

Pour l'ethnologue, la réalité sociale des pratiques chamaniques ne fait aucun doute. Il écoute des témoignages pour lui étranges, mais ceux qui les lui offrent affirment qu'ils sont « vrais ». Il admet alors que cette vérité découle d'une conception différente de la réalité. Il sait aussi que « l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie » [\[1\]](#). Il cherche à décrypter et à justifier des conceptions et des pratiques qui semblent si bizarres aux yeux d'un Occidental, une tâche relativement aisée, car les sociétés de tradition orale s'efforcent de rendre cohérentes leurs représentations du monde, et elles les accompagnent souvent d'explications de type causal. Les pouvoirs extraordinaires attribués au chamane deviennent plus compréhensibles une fois admises les prémisses de la logique chamanique (voir p. 6 à 10).

Parmi ces dons, citons la télépathie, la divination, les rêves qui se réalisent sans faille. Le chamane serait un « récepteur » exceptionnel, sensible à des signes inaperçus par les personnes ordinaires. Il ferait tomber ou arrêterait la pluie, il attirerait le gibier... De plus, des preuves matérielles accompagnent souvent ses dires, témoignant ainsi de leur vérité.

Un chamane guajiro peut annoncer la visite d'un mort venu le voir en rêve, un mort qui exige qu'on le nourrisse ; la famille du mort installe des aliments près de la maison ; le lendemain la nourriture a disparu, preuve que le mort est bien venu...

Le chamane huichol extirpe la maladie par succion et la crache sous la forme d'une petite pierre. Il sait aussi matérialiser l'âme d'un défunt ou d'un vieillard également sous la forme d'une petite pierre qu'il prétend être allé chercher derrière le soleil.

Chez les Menomini ou les Carrier d'Amérique du Nord, quand un chamane prévient de la venue de son esprit auxiliaire, la tente sous laquelle il se trouve se met à trembler (Park, 1938).

Bien sûr, face à de tels prodiges, notre esprit critique s'insinue, et des explications lui viennent. Le don de voyance, la faculté de percer la pensée d'autrui ou la divination par le rêve s'expliqueraient par des préoccupations communes, un parallélisme de pensées et d'émotions. Ou bien il s'agirait de divination *a posteriori*. Le chamane attendrait la venue de l'événement avant d'énumérer ce qui le lui avait fait prévoir ! Ou il aurait obtenu des informations par le biais d'intermédiaires ou d'indices matériels discrets.

Les preuves matérielles peuvent aussi être traitées de haut. La nourriture mangée par un spectre aurait été dévorée par un animal affamé. C'est le cas typique où la tradition qui, ici, empêche de sortir la nuit si un spectre est annoncé, interdit l'observation « objective » qui ferait douter d'une réalité à laquelle on tient : l'intervention des spectres dans la vie quotidienne.

La prévision concernant le gibier serait le résultat d'une observation réfléchie de signes que le chamane sait lire mieux que quiconque. Les chamanes « faiseurs de pluie » agiraient seulement quand la pluie est proche, et aussi longtemps qu'elle n'est pas venue... D'autres dons relèveraient de la prestidigitation ou de l'effet de suggestion que produiraient les dires d'un chamane sur l'individu qui en est l'objet : il ferait tout pour se conformer aux réalités prévues par le voyant.

Plus troublants sont les dons physiques attribués aux chamanes, par exemple dominer le feu en avalant des charbons ardents, comme chez les Wintu de Californie, ou marcher sur des braises, comme chez les Winnebagos (Sioux dakota). D'autres se soumettent à un froid intense, émettent plusieurs voix, se transpercent d'un poignard ou d'un sabre, etc. Les ethnologues en sont parfois les témoins bienveillants, mais rares sont ceux qui ont soumis ces capacités à l'épreuve du bon sens scientifique, physique, chimique ou physiologique, encore moins à des observations et des analyses systématiques. Comment d'ailleurs imposer sans indécence un protocole durant une séance chamannique pour analyser les conditions d'une marche sur le feu ou pour savoir de qui émanent les multiples voix du chamane ou les pierres qu'il extrait des organes malades de ses patients ?

2. Croire, admettre ou nier

Bien posée autrefois par E. De Martino (1948), la question n'est-elle pas de savoir si une définition culturelle du réel, la nôtre dans ce cas, n'interdit pas l'observation objective des faits pour nous illusoire, mais considérés par d'autres comme la réalité ? Ou bien, le chamanisme produit-il des phénomènes dont l'appréhension a jusqu'ici échappé à la science ou que la science ne veut pas reconnaître pour ne pas se remettre en cause ?

Ni les récits indigènes ni les observations des ethnologues ne permettent vraiment de répondre, car les circonstances des événements et les preuves évoquées sont souvent vagues. Comment d'ailleurs expliquer le transfert « quasi immédiat » d'une maladie à un animal ou à un végétal, comme des chamanes prétendent le faire ? Comment accueillir les expériences semblant défier les lois élémentaires de la physique, telle la lévitation ? L'ethnologue se contente humblement de montrer que ces faits sont plausibles pour les peuples qu'il observe. Ils ont une réalité tant qu'ils sont bons à penser et qu'ils produisent des effets sur la société, sur la psychologie individuelle, sur le bien-être ou le mal-être, la maladie et la guérison, lesquels reçoivent eux-mêmes une définition culturelle.

L'ethnologie était autrefois plus arrogante, et E. De Martino s'est insurgé contre ceux qui, au début du XX^e siècle, se sont gaussés des croyances primitives et de leurs pratiques soi-disant paranormales :

... Le présupposé dogmatique de l'impossibilité des pouvoirs magiques tient ici lieu de preuve ; ... pour se tirer d'affaire, il suffit de penser à une possible explication « normale »... ou de laisser entendre qu'elle est certainement pensable... Dans cette matière... il y a lieu de se garantir, moins de l'astuce du sorcier, que du réalisme dogmatique de l'observateur occidental : dans nombre de cas, c'est ce réalisme qui rend l'observateur imperméable à l'expérience et à la réalité magiques... (*op. cit.*, 1971, p. 166).

En réaction, des observateurs ont voulu accumuler, mais à la manière des scientifiques, les preuves de l'existence d'autres réalités physiques ou psychologiques. Paradoxalement, elles prennent souvent comme repère la bonne foi supposée de l'observateur occidental, mais de l'Occidental « qui y croit ». Sa seule présence tient lieu d'objectivité scientifique. Elle ne répond pourtant pas à ses impératifs.

Pour les cas les plus étranges, on s'est tourné vers la psychologie paranormale. On découvre alors que les garanties qu'elle requiert sont loin d'être réunies. Plus cette discipline avance, plus ses exigences grandissent, plus le nombre de faits reconnus comme paranormaux diminue. Ainsi, la plupart des résultats de H. Bender, cités en exemple par E. De Martino, sont remis en cause. Car les exigences de la statistique et des techniques de tests se sont accrues, surtout en ce qui concerne la définition et la durée des séquences d'expérience. Il en découle que le nombre des actes échappant à la raison scientifique est de plus en plus réduit. En outre, la parapsychologie n'exploite pas quantitativement les résultats ; cela gêne la formulation théorique, même si la recherche qualitative apporte encore de nombreux sujets d'étonnement.

II. – Les néochamanismes

« Depuis que les hommes ne croient en rien, ils croient en tout. »

(Attribué à Chesterton.)

Peut-on enseigner le chamanisme à des populations urbaines du monde technico-industriel et créer chez nous des « rites chamaniques » ? Comment réhabiliter ce « trait universel » que le système chamanique aurait mis en son centre : le pouvoir d'entretenir « un contact direct avec le monde » ? Telles sont les questions que se sont posées, dans les années soixante, sur la côte ouest des États-Unis, ceux qui, associés aux mouvements hippies ou *underground*, ont voulu inventer un néo-chamanisme.

Dans ces groupes à la recherche d'un nouvel idéal, le chamanisme, censé être plus universel et d'accès plus rapide, allait peu à peu prendre la place du bouddhisme et de l'hindouisme. Paraissaient aussi à cette époque des livres d'ethnologie sur le chamanisme, propres à stimuler l'imagination.

1. Le cas Castaneda

Bien que le mot « chamane » n'y soit jamais prononcé, les livres de Carlos Castaneda servent de référence aux adeptes du néochamanisme [2]. Le cas Castaneda ne peut donc être ici éludé.

Plusieurs étés, entre 1960 et 1968, cet « ethnologue » nord-américain, latino-américain d'origine, a entretenu des relations étroites avec Don Juan, Indien yaqui [3] « sorcier » et spécialiste en plantes médicinales et hallucinogènes. Devenu l'apprenti de Don Juan, il s'initie aux drogues et apprend à « voir » et non plus à « regarder », afin d'éprouver « les forces mystérieuses du monde » et de devenir « homme de savoir » et « homme de pouvoir ».

En fait, C. Castaneda fait dire à Don Juan l'idéal que recherchent certains d'entre nous, dont il connaît – car il a fait « le voyage en ville » –, les angoisses, les mutilations et les dépités. Ses discours moralisateurs et ses moqueries ont d'autant plus d'impact qu'ils sont censés venir d'un Autre : un autre monde, originaire, exotique ; et un autre homme : un « sorcier dont les yeux brillaient d'un éclat singulier »... Castaneda – *via* Don Juan – deviendra pour un temps notre prophète, promettant « la connaissance », la découverte des « états de réalité non ordinaire », le contrôle des émotions, etc. On cherchera en le lisant un accès à une vérité chamanique universelle.

Si l'on prend au sérieux l'expérience décrite par C. Castaneda, ne faut-il pas plutôt la considérer comme une rencontre pathétique entre un Indien qui a perdu sa culture, bousculée par la nôtre, et un Occidental qui renie la sienne ? Deux êtres s'épaulent pour imaginer de nouveaux repères culturels.

Don Juan fait de vagues références aux mythes et au monde-autre qui devraient être les siens. Il nous parle, sans plus de précisions, d'« alliés », d'« esprits malfaisants », de « choses qui s'attaquent aux hommes la nuit », d'« entités des montagnes ou de la nuit », etc. Rien à voir avec ces mondes-autres, compliqués et lointains, habités d'êtres surnaturels de toutes sortes qu'étudient les ethnologues. De son côté, C. Castaneda, *via* Don Juan, nous propose une transcendance sans dieux, hors société, ou une attitude face à la nature qui se rapprocherait de l'immanence chamanique. Les livres de Castaneda sont une projection de nous-mêmes, un écho et une utopie qui ont poussé sur les routes du Mexique des centaines d'Américains et d'Européens, partis pour y goûter les « champignons sacrés » de Maria Sabina, guérisseuse et voyante célèbre (voir Estrada, 1977), ou bien pour entrer par

effraction dans la société huichol, qui a certainement servi de modèle à Castaneda, afin d'y éprouver les effets du peyotl [4].

2. Un « chamanisme pour soi »

Maints mouvements se définirent ensuite par rapport à Castaneda. M. Harner, jadis ethnologue chez les Jivaro, fera avec moins de succès un essai de synthèse de l'« éliadisme » et du « castanedisme » (1980). Il créera aussi la « Foundation for Shamanic Studies » et des « ateliers chamaniques ».

Qualifiées de chamanisme postmoderne ou de néo-chamanisme, liées au courant dit du « Nouvel Âge » (*New Age*), ces dérives idéalistes sont parfois devenues de véritables affaires commerciales. Parmi ceux qui les mènent depuis une ou deux décennie(s), citons Joan Halifax, lui aussi ethnologue défroqué, Harley Swift Deer, Rolling Thunder, ou Archie Fire Lane Deer, Amérindiens des États-Unis se disant *medicine-men*, Ronald E. Chavers, John Perkins ou Hugo-Bert Eichmüller. Compilateurs de textes d'ethnologie – et auteurs de traités d'initiation au chamanisme –, ils bricolent des mondes-autres et des rites parfois aussi fugaces que fantaisistes. Ils s'attribuent les esprits auxiliaires ou « alliés » les plus originaux [5]. Ils se réfèrent à des « expériences personnelles d'initiation » et à des faits culturels relevant des sociétés et des religions les plus diverses.

Chaque adepte, isolé ou en groupe, « en recherche » sincère et souvent pathétique, se construit une spiritualité à sa mesure. Pour cela, on lit beaucoup – une vaste littérature fleurit à ce sujet – et, la fonction sociale étant ici essentielle, on va de stage en stage – il y en a d'innombrables.

Nombreuses sont les descriptions de ces « stages chamaniques » (voir par exemple Hoppál, *in* Siikala et Hoppál, 1992, p. 197-209). Le schéma classique serait le suivant :

Durant deux ou trois jours, un néochamane, nord-amérindien de préférence, suivi parfois d'assistants, réunit un groupe de stagiaires dans une salle peu éclairée, un parc, une clairière ou près d'une source. Dans les effluves de plantes aromatiques ou hallucinogènes, on bat le tambour ou on agite des maracas selon les points cardinaux. À ce rite « purificateur » succèdent des improvisations individuelles au rythme des percussions aidant chacun à identifier son esprit auxiliaire – les « doubles animaux » restent les esprits les plus populaires – et à entrer dans un « état de conscience altéré » durant lequel on voyagera dans les antres de la terre, on communiquera avec la nature et le groupe, on se sentira en harmonie avec l'univers. Pénombre, yeux clos et autres attitudes de relaxation accompagnent ce « voyage » que chaque stagiaire racontera plus tard, et durant lequel il aura appris la nature des maux qui le rongent et acquis la force de les vaincre...

Les adeptes du néochamanisme font appel, avec un grand éclectisme, à des idées ou des idéaux relevant de domaines aussi variés que la psychologie, l'écologie, l'orientalisme, l'archéologie, l'astrologie, l'ethnologie, etc. Certains néochamanes vont plus loin : ils attribuent à leurs séances une valeur thérapeutique inégalable. Elles sauraient affronter et vaincre tout ce que la médecine scientifique ne sait pas vaincre.

Parodie de celle de M. Eliade, la définition du chamanisme donnée par J. Horwitz, un adepte de M. Harner, est significative :

Un chamane est une personne qui modifie à volonté son état de conscience pour voyager dans une réalité non ordinaire où elle prend contact avec des aides spirituels et des maîtres afin de gagner un pouvoir et/ou une connaissance qu'elle rapportera ensuite dans la réalité ordinaire pour son propre usage ou celui des autres (*in* Hoppál et von Sadovszky [eds], 1989, p. 373).

Dans le néochamanisme, chacun est censé pouvoir devenir chamane « pour soi ». L'individualisme et l'isolement, la difficulté pour le plus grand nombre d'accéder aux savoirs scientifiques, un matérialisme croissant poussent à la recherche d'un sens et à la fabrication de nouveaux mythes. On espère du néochamanisme une représentation du monde mieux adaptée, qui intégrerait le plus profond de la « philosophie écologique » : l'homme doit se situer sur un pied d'égalité avec les êtres de la nature et agir comme un partenaire, un interlocuteur. Chacun attend de lui qu'il l'aide à développer ses « pouvoirs personnels », selon une vision très occidentale. D'ailleurs, obtenir « la connaissance » et « le pouvoir », directement, sans la science, jugée mutilante, C. Castaneda le redit sans cesse.

C'est pourquoi des néochamanes, nouveaux prophètes inspirés, proposent, au nom du chamanisme, des techniques de transe ou d'extase promettant d'extraordinaires voyages intérieurs qui, « faisant taire le mental », développeront les « pouvoirs psy » et les « potentialités » de ceux qui les entreprennent. Et comme ils veulent aussi satisfaire leur propre scientisme inavoué, ils créent de véritables mythes scientifiques dans lesquels ils combinent des vocabulaires empruntés aux neurosciences, à la psychologie, à la linguistique... (dernier avatar de ces dérapages : *Le Serpent cosmique*, de J. Narby (1995), qui remporta un inquiétant succès !).

Il y a plus. Certains, tels M. Harner et ses adeptes, prétendent avoir trouvé le « cœur du chamanisme » et proposent de le faire redécouvrir à des sociétés traditionnelles qui sont en passe de le perdre, tels les Lapons, les Inuits ou certains peuples de l'Amérique du Nord.

Rien d'étonnant que les ethnologues, dont les buts diffèrent de ceux des adeptes du néochamanisme, aient face à ces mouvements des attitudes ambiguës, voire hostiles. En étudiant ces tentatives d'invention de nouvelles traditions, ils peuvent en mesurer le degré d'ancrage dans notre culture – et donc souvent la superficialité – à l'aune de leur connaissance de la complexité et de la richesse des chamanismes exotiques. Ils en pressentent aussi la fugacité et, parfois aussi, les lourdes conséquences sociales ou psychologiques.

D'une manière plus positive, on peut d'autre part admettre que les inventeurs et les adeptes des néochamanismes, à la recherche d'un monde meilleur, et certains peuples chamaniques autochtones, bousculés mais en même temps rapprochés par l'Occident, se confortent et se fécondent mutuellement. Ils proposent, les uns et les autres, une sorte de panchamanisme à l'échelle d'un continent, ou même du monde tout entier. Ils imaginent une sorte d'idéal chamanique ou de chamanisme idéal en sélectionnant certains des traits attribués aux chamanismes traditionnels, des traits dont l'enracinement supposé dans le plus profond des âges prouverait l'universalité et, donc, la valeur.

III. – Un art chamanique ?

« *Que l'homme, aujourd'hui en peine de se survivre, mesure là ses pouvoirs perdus...* »

(André Breton, in K. Kupka, *Peintures et sculptures des aborigènes d'Australie*, 1962.)

Dans des domaines aussi variés que la peinture, la poésie, le théâtre, la musique et la danse, des artistes qualifient de chamaniques leurs créations et leur inspiration. Est-ce un abus de langage ?

Le terme « chamane », le qualificatif « chamanique » servent, ici aussi, à exprimer un idéal et à montrer une voie. Ces artistes, pour qui l'art est une activité avant tout « visionnaire », voient dans le chamane un créateur qui sait « dialoguer avec le monde » et fait corps avec la nature. Recherchant des « forces primordiales », dans le monde et en soi, comme le disait le peintre norvégien Edvard Munch (1863-1944), l'« art chamanique » se veut un écho direct de la préhistoire et de la psychologie des profondeurs (Tucker, 1992, XI-XII).

« Ce n'est pas l'artiste moderne qui est primitif. C'est le premier homme qui était un artiste », déclarait le peintre américain Barnett Newman (1905-1970). Et, selon nos mythes pseudoscientifiques, ce premier artiste – celui des grottes de Lascaux ou d'Altamira – était un chamane ou bien peignait des chamanes (voir p. 15).

« Ça parle dans ma tête » ou « Je vois les yeux fermés », disent les chamanes exotiques lorsqu'ils évoquent leur communication avec le monde-autre. « Je ne sais qui peint par ma main », répondent en écho des peintres contemporains. Les crises qui auraient révélé leur vocation feraient écho aux signes annonciateurs des élections chamaniques. Telle est l'une des thèses du livre très documenté de M. Tucker (1992).

Le peintre allemand Joseph Beuys (1921-1986) disait à peu près ceci :

(Le chamanisme) est la racine la plus profonde... Je considère cette conduite ancienne comme liée à une idée de transformation... Si le chamanisme représente un point dans le passé, il indique aussi une possibilité de développement historique... Quand je suis considéré comme une sorte de figure chamanique ou que j'y fais moi-même allusion, c'est pour souligner ma croyance en d'autres priorités... Dans des lieux comme les universités, où chacun parle de manière si rationnelle, il est nécessaire qu'apparaisse une sorte d'enchanteur... (in Tucker, 1992, p. 289).

J. Beuys voyait le chamane comme un perpétuel inventeur de rites qui fabrique des symboles exprimant d'une manière radicale des réalités sociales mouvantes et souvent profondément occultées par des mécanismes inconscients. Et c'est ainsi qu'il se voyait lui-même...

« Le chamane » est le titre qu'a donné à plusieurs de ses œuvres le peintre expressionniste Bengt Lindström, né en 1925 sur les marges de la Laponie (voir p. 116). Le chamane lapon a toujours été pour lui une source de fascination et d'inspiration : « Un jour, alors que j'étais près d'un chamane, j'ai senti que mon corps grandissait autour des forces de la nature, que le monde entier respirait. C'est une folie de penser que les hommes dominent la nature et le monde... »

La peinture véhémement de B. Lindström le redit sans cesse, comme le disent les mythologies et le

vivent certains chamanes : à l'origine, tout était indifférencié, hommes et bêtes, montagnes, rivières, mers et plaines. Tout savait prendre forme humaine... Et le chamane est celui qui sait relier ce monde-ci à ce monde des origines avec lequel il communique par ses rêves, ses esprits, ses visions...

À cette attitude des peintres fait écho l'idéalisme poétique d'un Kenneth White, émule d'Antonin Artaud, qui voit dans le chamane et ses voyages un modèle et une source d'inspiration :

... Il y a comme un bruit qui court. Il vient de tous les horizons, et du fond des âges. Il parle d'un autre contact avec la nature, et d'une autre manière d'habiter la terre... Plus d'un esprit moderne s'est senti irrémédiablement attiré par une parole comme celle de Black Elk (voir Neihardt, 1932) : « Tout d'un coup nous étions seuls au milieu d'une immense plaine blanche, et de hautes montagnes couvertes de neige nous dévisageaient. Un grand silence régnait – mais il y avait des chuchotements... »

... Ces « chuchotements » peuvent suffire pour éveiller le désir : un désir de connaissance et d'être. Et si ce désir s'attache parfois trop aux traditions, s'il s'accompagne souvent de naïveté et d'autosuggestion, voire, à l'occasion, de mystifications, qu'à cela ne tienne. Il y a lieu d'espérer... (White, 1985, p. 183).

Ces artistes se réfèrent au chamanisme pour dénoncer les coupures entre l'homme et le monde, l'esprit et les sens, que voudraient imposer la science, le monothéisme et l'organisation mécaniste des loisirs et du travail. Ils recherchent entre le monde et l'homme cette « participation mystique » qui, selon L. Lévy-Bruhl, était le propre de l'homme primitif. Comme C. Jung, ils veulent que le monde « rétablisse des liens avec l'océan dont il sort » et voient dans le chamane une sorte d'archétype de l'artiste [6].

Par un de ces effets de retournement qui sont monnaie courante, des Occidentaux – ethnologues, gérants de galeries d'art... ou commerçants – poussent aujourd'hui des « autochtones » à produire des « peintures chamaniques » dont ils deviendront vite les commentateurs, et les marchands. C'est ainsi que chez les Huichol du Mexique (voir p. 60), les Navajos ou les Ojibwas de l'Amérique du Nord, sociétés prises entre deux cultures, ont émergé des artistes qui ont créé des styles reflétant à la fois nos désirs et certaines des structures profondes des sociétés dont ils émanent...

- « Le chamane », vu par Bengt Lindström (1988 ; d'après une aquarelle ; 43 × 64 cm). Voir p. 114.



Notes

[1] Selon une formule de C. Lévi-Strauss (1949 *a*, p. 184).

[2] Au premier titre (Castaneda, 1968) ont succédé une dizaine d'ouvrages reprenant inlassablement la même expérience.

[3] Les Yaquis vivaient dans l'Arizona et le nord-ouest du Mexique. Christianisés assez tôt, ils ont été, au XIXe siècle, en partie décimés par la guerre qu'ils ont entreprise contre le Mexique et les États-Unis.

[4] Pour des appréciations contradictoires de l'œuvre de C. Castaneda, ou sur l'existence même de cet auteur, parfois mise en doute, voir par exemple: De Mille, 1978, 1980 (dir.); Dubat et Marguerie, 1981, 1982 ; Needham, 1985 ; Noël (dir.), 1976.

[5] Voici un exemple caricatural: un ex-psychothérapeute, qui se dit «chamane des villes», appelle Yaqui son esprit auxiliaire, originaire de la ville du Puy-en-Velay et datant du magdalénien. Voilà une manière naïve (et concise!) de dire que cet «allié» est autochtone (Le Puy, au centre de la France profonde), qu'il est lié aux origines (le magdalénien, époque préhistorique vieille de 8000 à 15000 ans), et qu'il a une authenticité chamanique: yaqui est le nom de la société dont est riginaire Don Juan, héros des livres de Castaneda !

[6] Il y a d'intéressants antécédents. Durant le Siècle des lumières et auXVIIIe siècle, en Amérique, en Angleterre et en France, à ceux qui décriaient les mœurs des «sauvages» répondaient ceux qui valorisaient les pouvoirs des «sorciers» ou «guérisseurs» indigènes et les mettaient parfois en parallèle avec les créateurs occidentaux (Flaherty, 1982 ; Zolla, 1969).

Conclusion

Cette étude du chamanisme nous a fait découvrir et comprendre comment des hommes dépourvus de nos sciences ont élaboré un système intellectuel et religieux cohérent pour expliquer l'ordre des choses et les événements qui le perturbent, pour justifier l'aléatoire ou l'irréparable, pour répondre aux angoisses et aux souffrances humaines, pour instituer une alliance honorable avec la nature.

Dans un monde à deux faces, dont chacune est un miroir déformant pour l'autre, et entre lesquelles il n'y a pas la « béance » que supposent les grandes religions, les chamanes, aidés de leurs partenaires surnaturels, doivent reconnaître des signes qui donnent sens à tout, qui notifient les faits à venir et expliquent l'advenu. Ils sont tenus d'en donner une lecture infaillible. Il leur faut convertir les aléas en certitudes. Dans un univers absolument déterministe, qui exclut le hasard, on leur demande d'avoir réponse à tout.

Mais, partout, nos conceptions, nos techniques et nos objets s'infiltrent ou s'imposent. Partout changent les représentations du monde et de l'homme que se faisaient les sociétés traditionnelles. Des alternatives se présentent. Le doute s'instaure, le monde se désenchanté. L'esprit critique s'aiguise.

Le chamanisme est donc menacé. Faux et fantaisiste aux yeux de nos sciences qui réfutent les prémisses sur lesquelles il se fonde, archaïque et trop démonstratif aux yeux de notre religion qui dénonce ses faux dieux et sa sensualité, notre société le condamne et le combat, même s'il évoque chez certains d'entre nous des échos nostalgiques, même s'il en survit quelques aspects dans notre imaginaire.

Car cet univers chamanique, où les dieux et la nature ne font qu'un, cet univers qui n'a pas fermé les portes entre la nuit et le jour, est fourmillant d'images, de symboles et de sens. C'est pourquoi il nous fascine et nous enchante encore.

Il nous fait mesurer ce que nous avons gagné, mais aussi ce que, peut-être irrémédiablement, nous avons perdu : cet « esprit chamanique » que certains essaient, éperdument, de retrouver afin de « réanimer le monde »...

Bibliographie

Nota. – La bibliographie du chamanisme est très vaste. En 1936, A. Popov recensait 650 livres ou articles publiés en russe (Eliade, 1951). En 1976, L. Delaby signalait plus de 350 titres concernant le seul chamanisme des peuples toungouses et apparentés ! J. M. Atkinson (1992) citait près de 40 livres et 200 articles scientifiques écrits en dix ans. À cette production érudite s'ajoute celle de vulgarisateurs ou de « néochamanistes », nombreux ces dernières décennies (nota : quand un ouvrage a été édité à Paris, le lieu d'édition n'est pas repris).

MONOGRAPHIES, OUVRAGES DE BASE

- Backman L., Hultkrantz Å., *Studies in Lapp Shamanism*, Stockholm, *Studies in Comparative Religion*, 1978, 16, p. 9-128.
- Bouteiller M., *Chamanisme et guérison magique*, Puf, 1950.
- Browman D. L., Schwarz R. A. (eds.), *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, Paris-La Haye, Mouton, 1979.
- Chaumeil J.-P., *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien* (1983), Genève, Georg, 2000.
- Crépeau R. (dir.), *Chamanismes des Amériques, Recherches amérindiennes au Québec*, numéro spécial, Montréal, 1988, 28.
- Crocker J. C., *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, Tucson, The University Press of Arizona, 1985.
- Delaby L., « Chamanes toungouses », *Études mongoles et sibériennes*, cahier no 7, Nanterre, université Paris-X, 1976.
- Diószgi V., Hoppál M. (eds.), *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978.
- Edsman C.-M. (ed.), *Studies in Shamanism*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1967.
- Eliade M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), Payot, 1968.
- – Chamanisme, in *Encyclopædia Universalis*, 1968, vol. 14, p. 124-125.
- Hamayon R., *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.
- – « Le chamanisme sibérien, réflexion sur un médium », *La Recherche*, 1995, 275, p. 416-442.
- Hoppál M. (ed.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Éd. Herodot, 1984.
- Hoppál M., Pentikäinen J. (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Helsinki/Budapest, Finnish Literature Society/Akadémiai Kiadó, 1992.
- Hoppál M., Sadovszky O. von (eds.), *Shamanism. Past and Present*, Budapest/Fullerton, Istor, 1989, 2 vol.
- Hultkrantz Å., *Shamanic Healing and Ritual Drama*, New York, The Crossroad, 1992.
- Langdon J. M., Baer G. (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- Lebra W. (ed.), *Ethnopsychiatry and Alternative Therapies*, Honolulu, University Press of Hawaiï, 1976.
- Lewis Ioan M., *Les Religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du*

chamanisme (1971), Puf, 1977.

- Lièvre V., Loude J.-Y., *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*, Lyon, CNRS/Presses universitaires de Lyon/Éd. Recherches sur les civilisations, 1990.
- Lot-Falck É., *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, 1953.
- Métraux A., *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
- Park W. Z., *Shamanism in Western North America*, Evanston/Chicago, Northwestern University Press, 1938 (rééd. New York, 1975).
- Perrin M., *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme* (1992), Puf, coll. « Quadrige », 2001.
- Sales Anne de, *Je suis né de vos jeux de tambour. La religion chamanique des Magar du Nord*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1991.
- Shirokogoroff S. M., *Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan Paul/Trench, Trubner, 1935.
- Siikala A.-L., *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1987.
- Siikala A. -L., Hoppál M., *Studies on Shamanism*, Helsinki/Budapest, Finnish Anthropological Society/Akadémiai Kiadó, 1992.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS (Ethnologie et science c religions)

- Atkinson J. M., *The Art and Politics of Wana Shamanship*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- – « Shamanism Today », in *Annual Review of Anthropology*, 1992, p. 307-330.
- Bacigalupo A. M., *Shamans of the Foye Tree* (Mapuche, Chili), Austin, University of Texas Press, 2007.
- Blacker C., *The Catalpa Bow. A Study of Shamanism Practices in Japan*, London, Allen & Ewin, 1986.
- Bogoras (Bogoraz) W., The Chukchee, in F. Boas (ed.), *The Jesup North-Pacific Expedition*, Leiden/New York, Memoirs of the American Museum of Natural History, 1904/1907/1909 et 1910, 11.
- Bourguignon E. (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio State University Press, 1973.
- Boyer B., « Remarks on the Personality of Shamans », *The Psychoanalytic Study of Society*, 1962, 2, p. 233-254.
- Brown M. F., *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*, Harvard University Press, 1997.
- « Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire », *Diogène*, 1992, numéro spécial, 158, repris dans R. Hamayon (dir.), *Chamanismes*, Puf, « Quadrige », 2003.
- *Le Chamanisme* (ouvrage collectif), Bâle, Ciba, 1947.
- Condominas G., « Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien », in J. Poirier et F. Raveau (dir.), *L'Autre et l'Ailleurs*, Berger-Levrault, p. 215-232.
- Czaplicka M. A., « Shamanism and Sex », in *Aboriginal Siberia, a Study in Social*

Anthropology, Oxford, Oxford University Press, 1914.

- Déléage P., *Le Chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2009.
- Descola P., *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaro, Haute-Amazonie*, Plon, 1994.
- Devereux G., « Normal and Abnormal » (1956), in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, tr. fr. H. Gobard et T. Jolas, Gallimard, 1970.
- – *Ethnopsychiatrie des Indiens mohave* (1961), tr. fr. F. Bouillot, Synthélabo, 1996.
- – « Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism » (1957), trad. in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion, 1972.
- Diószegi V., *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Expedition* (1960), Oosterhout, 1968.
- Dobkin de R. M., *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazonas*, San Francisco, Chandler, 1972.
- Elkin A. P., *Les Chamans aborigènes* (1945), tr. fr. H. de Montal, Monaco, Le Rocher, 1998 (éd. angl. 1945, 1977).
- Fabrega H., Silver D. B., *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: an Ethnomedical Analysis*, Stanford University Press, 1973.
- Fairchild W. P., « Shamanism in Japan », *Folklore Studies*, Tokyo, 21, p. 1-122.
- Furst P. T. (dir.), *La Chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* (1972), tr. fr. V. Bardet, Le Seuil, 1974
- Galinier J., *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Puf, 1997.
- Ginzburg C., *Le Sabbat des sorcières* (1989), tr. fr. M. Aymard, Gallimard, 1992.
- Godelier M., *La Production des grands hommes*, Fayard, 1982.
- Graham P., *Iban Shamanism: an Analysis of the Ethnographic Literature*, Canberra, Australian National University, 1987.
- Grim J. A., *The Shaman: Patterns of Religious Healing among the Ojibway Indians*, University of Oklahoma Press, 1987.
- Groesbeck C. J., Carl G., « Jung and the Shaman's Vision », *Journal of Analytical Psychology*, 1989, 34 (3), p. 255-275.
- Guillemoz A., « Chamanes et chamanesses coréens », in *Voyages chamaniques*, 2, p. 175-185.
- – « Séoul, la veuve et la mudang. Les transformations d'un chamanisme urbain », in Matarasso (dir.), 1992, p. 104-115.
- Guisso R., Yu C. S., *Shamanism. The Spirit World of Korea*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1988.
- Halifax J. (ed.), *Shamanic Voices: a Survey of Visionary Narratives*, New York, Dutton, 1979.
- Harner M. J. (dir.), *Hallucinogènes et Chamanisme* (1973), tr. fr. Y. Chavanne, Genève, Georg, 1997.
- Harvey Y. K., *Six Korean Women: the Socialization of Shamans*, St-Paul, West Publishing Company, 1979.
- Hell B., *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre (les Gnawa du Maroc)*, Flammarion, 1999.
- Hell B., et Collot E., *Soigner les âmes. L'invisible dans la psychothérapie et dans la cure chamanique*, Dunod, 2011.
- Heusch L. de, a) « Possession et chamanisme » (1962), in *Pourquoi l'épouser ? Et autres*

essais, Gallimard, 1971, p. 226-285.

- Hitchcock J., Lex R. L. (eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Dehli, Vikas Publishing House, 1976.
- Holmer N. M., Wassén H., *Mu-Igala or the Way of Muu: a Medecine Song from the Cunas of Panama*, Etnografiska Studier, Göteborg, 1947.
- Juillerat B. (dir.), « Folie, possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée », numéro spécial *Journal de la Société des océanistes*, 1977, 33.
- Kakar S., *Shamans, Mystics and Doctors: a Psychological Inquiry and Its Healing Traditions*, New York, Knopf, 1982.
- Kendall L., *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.
- Krober A. L., « Psychotic Factors in Shamanism », *Character and Personality*, 1940, 8, p. 204-215.
- Ksenofontov G., *Les Chamanes de Sibérie et leur tradition orale (1928-1929)*, tr. fr. Y. Gauthier, Paris, Albin Michel, 1999.
- La Barre W., « Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion », in Furst, 1974.
- Lapassade G., *Les États modifiés de conscience*, Puf, 1987.
- – *La Transe*, Puf, 1990.
- Leiris M., *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, coll. « Cahiers de l'homme », 1987.
- Lemaistre D., *Le Chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*, L'Harmattan, 2003.
- Lemoine J., *Entre la maladie et la mort. Le chamane hmong sur les chemins de l'au-delà*, Bangkok, Pandora, 1987.
- Lévi-Strauss C., a) « Le sorcier et sa magie », et b) « L'efficacité symbolique » (1949), in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.
- – « Introduction à l'œuvre de Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Puf, 1950, IX-LII.
- Lizot J., *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Le Seuil, 1976.
- Lommel A., a) *The World of the Early Hunters*, London, Evelyn, 1967, et b) *Shamanism: the Beginnings of Art* (1965), New York, McGraw Hill, 1967.
- – « Shamanisme in Australia », in Hoppal et von Sadovszky, 1989, p. 25-34.
- Lot-Falck É., « Le chamanisme en Sibérie : essai de mise au point », *Bulletin de l'Asie du Sud-Est et monde insulindien*, 1973, IV, 3, p. 1-10.
- Martino E. de, *Le Monde magique*, Sanofi-Synthélabo, 1999 (1971, 1re éd. ; éd. ital., 1948).
- Mathieu R., « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme*, 1987, 101, p. 10-34.
- Mauss M., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », 1902-1903 (repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Puf, 1950).
- Merkur D., *Becoming Half-Hidden: Shamanism and Initiation among the Inuit*, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1985.
- Michael H. N. (ed.), *Studies in Siberian Shamanism*, University of Toronto Press, 1963.
- Mitrani P., « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », in « *Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire* », 1992.
- Mumford S. R., *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans*, Madison,

University of Wisconsin Press, 1989.

- Nadel S. F., « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1946, 76, p. 25-37.
- Neihardt J. G., *Élan noir. La vie d'un saint homme des Sioux oglala* (1932), Stock, 1977.
- Noll R., « Shamanism and Schizophrenia. A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanistic States », *American Ethnologist*, 1983, 10, p. 443-459.
- – « Mental Imaginary Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism », *Current Anthropology*, 1985, 26, 4, p. 443-461.
- Opler M. E., « Some Points of Comparison and Contrast between the Treatment of Functional Disorders by Apache Shamans and Modern Psychiatric Practice », *American Journal of Psychiatry*, 1936, 92, p. 1371-1387.
- Opler M. E., « Navaho Shamanistic Practice among the Jicarilla Apache », *New Mexico Anthropologist*, 1943, 6/7, p. 3-12.
- Perrin M., « Interprétation morphogénétique de l'initiation chamanique », *L'Homme*, 1986, 97-98, p. 107-123.
- – « Quelques relations entre rêve et chamanisme », *Anthropologie et Sociétés*, 1994, 18, no 2, p. 29-42.
- – *Voir les yeux fermés*, Le Seuil, 2007.
- Peters L. G., *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*, Malibu, Undena, 1982.
- Peters L. G., Price-William D., « Towards an Experiential Analysis of Shamanism », *American Ethnologist*, 1980, 7, p. 398-418.
- Prince R. (ed.), « Shamans and Endorphins », *Ethos*, 1982, 10.
- Rasmussen K., *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, Copenhagen, Nordisk Forlag, 1929, vol. 7, 1.
- – *Intellectual Culture of the Copper Eskimos, op. cit.*, 1932, vol. 8, 1-2.
- Reichel-Dolmatoff G., *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés* (1968), tr. fr. C. Bernand, Paris, Gallimard, 1973.
- – *The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotics Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia, Temple University Press, 1975.
- Rouget G., *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1980.
- Saladin d'Anglure B., « Du fœtus au chamane. La construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études/Inuit/Studies*, 1986, 10, p. 25-113.
- – « Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe des chamanes inuit" », in Crépeau (dir.), 1988, p. 19-50.
- Samuel G., *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington/London, Smithsonian Institution Press.
- Schultes R. E., Hofmann A., *Les Plantes des dieux* (1979), Berger-Levrault, 1981 (traduit de *Plants of the Gods: Origins of the Hallucinogen Use*, 1979).
- Shi Kun, « Shamanic Practices among the Minorities of South-West China », in Hoppál, von Sadvosky, 1989, p. 241-249.
- Tedlock B. (ed.), *Dreaming: an Anthropological and Psychological Interpretation*, Cambridge University Press, 1987.
- Taussig M., *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*

Chicago University Press.

- Van Gennep A., « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions*, 1903, XLVII, 1, p. 51-57.
- « Voyages chamaniques », 1, *L'Ethnographie*, numéro spécial, 1977, 74-75 ; 2, *L'Ethnographie*, 1982, 87-88, 1-2.
- Wilbert J., *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven, Yale University, 1987.
- Winkelman M. J., *Shamans, Priests and Witches: a Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Tempe, Arizona State University, 1992.
- Yamada T., Irimoto T. (eds.), *Circumpolar Animism and Shamanism*, Hokkaido University Press, 1997.
- Zelenin D. K., *Le Culte des idoles en Sibérie* (1936), tr. fr. G. Wetter, Paris, Payot, 1952.
- Zempléni A., « Possession et sacrifice », in *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1984.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE (LE CHAMANISME L'OCCIDENT)

• *Les néochamanismes*

- Castaneda C., *L'Herbe du diable et la petite fumée* (1968), tr. fr. M. Kahn, Le Soleil Noir, 1972 (traduit de *The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge*, 1968).
- De Mille R., *Castaneda's Journey: the Power and the Allegory*, London, Sphere Books, 1978.
- De Mille R. (ed.), *The Don Juan's Papers: further Castaneda Controversies*, Santa Barbara, Ross-Erikson.
- Dubant B., Marguerie M., *Castaneda, la voie du guerrier*, Éd. de la Maisnie, 1981.
- – *Castaneda. Le Saut dans l'inconnu*, Éd. de la Maisnie, 1982.
- Estrada A., *Autobiographie de Maria Sabina, la sage aux champignons sacrés*, Paris, Le Seuil (traduit de *Maria Sabina : Her Life, Her Chants*, 1981).
- Harner M., *Chamane* (1980), Albin Michel, 1982.
- Heinze R.-I., *Shamans of the Twentieth Century*, New York, Irvington, 1991.
- Larsen S., *The Shaman's Doorway: Opening Imagination to Power and Myth*, 1977 (rééd. New York, Station Hill Press, 1988).
- Needham R., *An Ally for Castaneda*, University of California Press, 1985.
- Noël D. C. (dir.), *Carlos Castaneda. Ombres et lumières*, Paris, Albin Michel, 1981 (traduit de *Seeing Castaneda: the Reactions to the Don Juan Writings of Carlos Castaneda*, 1976).
- Wasson R. G. et al., *Maria Sabina and Her Mazatec Velada*, New York, Harcourt Brace Javanovich, 1974.

• *Le chamanisme et l'art, l'« art chamanique »*

- Artaud A., *Les Tarahumaras*, 1955 (rééd. Gallimard, 1971).
- Beffa M.-L., Delaby L., *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du musée de l'Homme*, Paris, Publications scientifiques du Muséum, 1999.
- Flaherty G., *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1992.
- Gablik S., *The Reenchantment of Art*, London, Thames and Hudson, 1991.
- Oppitz M., « Drawings on Shamanic Drums », *Res.*, 1992, 22, p. 63-81.

- Perrin M., *Voir les yeux fermés. Arts, chamanismes et thérapies*. Le Seuil, 2007.
- Reichard G. A., *Navajo Medicine-Man: Sand Paintings and Legends of Miguelito*, New York, Augustin, 1977.
- Stépanoff C. et Zarcone T., *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Découvertes Gallimard, 2011.
- Tucker M., *Dreaming with Open Eyes: the Shamanistic Spirit in Twentieth Century Art and Culture*, San Francisco, Aquarian/Harper, 1992.
- White K., *Une apocalypse tranquille. Crise et création dans la culture occidentale*, Grasset, 1985.
- Zolla E., *Le Chamanisme indien dans la littérature américaine*, Gallimard, 1974 (traduit de *I Letterati e lo sciamano*, 1969).