

ROBERTE HAMAYON S'ENTRETIENT AVEC GUY ROUQUET SUR LE CHAMANISME

*« Il n'y a pas « un » chamanisme, pas de point de départ historique.
Il se trouve que l'on accepte tacitement de regrouper sous ce terme
des formes ressenties comme proches malgré des distances considérables
dans le temps et l'espace, mais il n'y a pas de consensus sur les traits essentiels
qui pourraient justifier cet accord tacite ».*

*« D'une manière générale, c'est le chamanisme qui fait le chamane, non l'inverse ;
c'est la fonction chamannique qui est charismatique, non le chamane »*

*« L'époque postmoderne a vu le « sujet » prendre sa revanche sur la « structure ».
Du coup tout s'est trouvé relativisé, les références ont éclaté, le temps s'est réduit au présent,
et la formation de groupes pour éviter l'isolement total des individus en a été le contrecoup. »*

*« Le participant d'un cercle néo-chamanique exprime son expérience
dans les termes convenus au sein de ce groupe. »*

*« La caractéristique d'un mouvement à tendance sectaire est de ne pas accepter
la moindre prise de distance ; telle est l'expérience faite en France
par des ethnologues français cherchant à comprendre des groupes français. »*

*« Les autochtones sont généralement très conscients de la relativité des croyances
et se méfient des étrangers qui voudraient faire comme eux. »*

*« Ce que les peuples sibériens attendent de leurs chamanes aujourd'hui comme autrefois,
c'est qu'ils les « aident » à surmonter leurs problèmes. C'est sans doute l'une des raisons
de leur mépris pour l'usage de psychotropes, encore plus mal jugé que l'alcoolisme :
comment confierait-on son sort à quelqu'un qui y succomberait ? »*

*
* *

Guy Rouquet. - L'intérêt que je porte au chamanisme (1), et plus précisément à la façon dont il est perçu et promu dans notre monde contemporain m'amenait tout naturellement à chercher auprès de vous quelques réponses à mes interrogations. Votre réflexion sur le sujet est ancienne, et vos travaux font autorité. Cette connaissance se fonde sur une expérience de terrain à laquelle vous vous êtes longuement préparée en entreprenant des études d'ethnologie, de linguistique et de russe tout en travaillant à la Bibliothèque du Musée de l'Homme et en apprenant le mongol. Vous avez observé les mœurs et pratiques des peuples vivant dans la taïga durant des années, à une époque où, en raison de la situation politique, les chercheurs occidentaux se comptaient sur les doigts de la main. Cette expérience vous a conduite, entre autres activités et responsabilités, à rédiger divers articles et ouvrages, à dispenser des cours de haut niveau à l'École pratique des hautes études (EPHE), dans la section Sciences religieuses (Religions de l'Asie septentrionale), à diriger aussi le laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Paris X. Depuis l'effondrement du bloc soviétique, vous vous êtes attachée à former de jeunes chercheurs sur les us et coutumes des peuplades vivant dans cette « terre de chamans » qu'est l'immense taïga, tout en effectuant vous-même, pour les besoins de vos propres travaux, de brèves missions comparatives en Chine, en Corée et à Taïwan. Et je passe sous silence ici les colloques auxquels vous participez.

Aussi suis-je particulièrement sensible au fait que vous ayez accepté de répondre à mes questions qui, je m'empresse de le préciser, sont destinées avant tout à recueillir votre sentiment sur l'attrait actuel pour le chamanisme que manifeste un nombre croissant d'Occidentaux. Davantage qu'un attrait, un engouement dont témoignent de plus en plus de fictions, de publications, de documentaires, de thèses ou mémoires universitaires mais aussi de propositions de séjours, séminaires ou visites par des voyageurs flairant la bonne aubaine. Et il me semble que cet engouement mérite d'être interrogé car force est de constater qu'il génère bien des malentendus et tend à brouiller les repères, - les écrits les plus farfelus et pseudo-scientifiques ayant tendance à damer le pion aux travaux des sociétés savantes et des observations rigoureuses faites sur le terrain.

Parmi ces malentendus, je voudrais mettre en relief celui-ci : le chaman est un être supérieur dont l'intelligence des êtres et des choses est inséparable du recours à l'ingestion ritualisée de substances dites sacrées, de drogues préparées à base de plantes divines (2) présentées comme « visionnaires », permettant de voyager dans le temps comme dans l'espace, de découvrir les réalités et vérités *essentiels* des mondes autres (3), occultées par des siècles de rationalisme, de scientisme, de judéo-christianisme... Selon cette définition, l'Amazonie serait, par excellence, la patrie du chamanisme, celle qui concentrerait l'essentiel des savoirs et des pouvoirs chamaniques. Cette perception du phénomène est largement répandue. Que vous inspire-t-elle ?

Roberte Hamayon. – Le chamanisme était considéré comme un phénomène primitif, résiduel et voué à disparaître quand j'ai commencé à m'y intéresser au milieu des années 1960, auprès d'Éveline Lot-Falck, au Musée de l'Homme à Paris. Seuls paraissaient l'évoquer encore quelques objets conservés dans les fonds (costume couvert de pendeloques en ferraille, tambour) et les récits qu'elle tirait de la très abondante littérature russe d'avant l'époque soviétique. Mais cette impression allait vite se dissiper selon deux voies très différentes et sans rapport l'une avec l'autre.

- En Mongolie et en Sibérie d'abord, où je me suis rendue à de nombreuses reprises entre 1967 et 1991, chamanisme et chamanes avaient assurément été sévèrement réprimés sous le communisme, aucun rituel public n'était accompli, personne ne se disait ni n'était reconnu chamane. Mais des rubans et des franges de tissu étaient accrochés à des arbres près des cols ou des sources, des biscuits et autres sucreries étaient amassés au fond des grottes, et mes accompagnateurs, ethnographes locaux, me disaient (surtout à partir de la fin des années 1970) que c'étaient là des « survivances chamaniques » tolérées de la part de la vieille génération. J'entendais dire que des sacrifices chamaniques avaient été effectués pour le succès du lancement du Spoutnik dans l'espace et la bonne santé des cosmonautes. En 1984, un chercheur éminent de l'Institut d'ethnologie de Moscou, Vladimir Basilov, qui donnait le la sur les plans idéologique et théorique, publiait un livre grand public sur les « élus des esprits » qu'étaient les chamanes. Colloques et publications sur le sujet se sont multipliés par la suite, la convention étant de ne mentionner de chamanes et de pratiques chamaniques qu'au passé.

- Aux États-Unis ensuite, à la faveur de la rencontre entre deux succès de librairie au milieu des années 1960 : la traduction anglaise du livre de l'historien Mircea Eliade (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* Paris, Payot, 1951), et les livres de l'écrivain péruvien-américain Carlos Castañeda. Ils sont conjointement les emblèmes de la contre-culture qui émerge à l'époque sur la côte californienne. Les livres de Castañeda exaltent une quête spirituelle auprès d'un « sorcier » et « homme de connaissance » (le terme de chamane n'y figure pas) et les substances psychotropes censées la favoriser. Alors que ces livres (qui seront bientôt reconnus comme des livres de fiction et non des récits ethnographiques) génèrent une fascination pour les expériences psychédéliques, celui d'Eliade, qui se veut à la fois historique et mystique, rassure. Il puise ses principaux exemples dans l'Asie septentrionale, où le chamane est présenté comme le représentant par excellence de l'« expérience religieuse à l'état brut ». Ces deux auteurs sont devenus des références essentielles dans l'essor du New Age et la formation des courants néo-chamaniques dans les années 1980. Le plus important est celui fondé par Michael Harner, dont la Foundation for Shamanic Studies, vouée à la « préservation, à l'étude et à l'enseignement du savoir chamanique pour le bien-être de la planète et de ses habitants », a des ramifications en Europe et ailleurs dans le monde. La Fondation organise des stages de *core shamanism*, ensemble de pratiques qui se veulent exemptes de toute référence culturelle. Le périodique *Shaman's Drum*, qui se définit comme une revue de chamanisme « expérientiel », a longtemps proposé des voyages comportant la consommation de psychotropes puis diffusé des mises en garde contre des abus. Il a cessé de paraître en 2010.

On peut dire, schématiquement, que l'engouement que vous dénoncez a une origine livresque. Il a pris naissance dans des milieux artistiques et intellectuels et s'est ensuite développé selon d'autres voies à la faveur des changements survenus dans le monde occidental (déclin des grandes idéologies, décolonisation, mondialisation etc.), notamment la voie des thérapies alternatives, celle de l'intérêt pour les peuples « exotiques » et celle du « développement personnel ». Il est bien connu que l'emprunt d'éléments extérieurs permet, en période de crise, de renouveler le support de ses propres valeurs et aide ainsi à se transformer soi-même. C'est, en soi, un phénomène proprement occidental, qui constitue un objet de recherche à part entière et ne doit pas être confondu avec les phénomènes observés dans les sociétés de tradition chamanique. Cependant, l'intérêt manifesté par l'Occident à l'égard des formes chamaniques de ces sociétés les a bien évidemment modifiés, comme il a modifié ces sociétés elles-mêmes.

Je vais maintenant répondre à vos questions sur l'Amazonie comme « patrie du chamanisme » et sur le chamane comme « être supérieur ». Le terme de chamane vient de la langue des Toungouses, ensemble de peuples vivant en Sibérie orientale (où ils sont 35 000, très dispersés) et dans le Nord de la Chine (où ils sont un peu plus nombreux, en peuplement plus dense). Il est parvenu en Europe grâce aux récits de voyageurs allemands au cours du 18^e siècle et figure dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Le verbe *sama-* (racine présente aussi dans les autres langues de la famille altaïque) signifie « remuer les membres postérieurs » comme le font certaines espèces animales à l'époque du rut, notamment le renne, gibier par excellence dans ces régions. « Sauter » est l'étymologie de « chamaniser » en iakoute, « donner des coups de tête » en bouriate. La raison d'être de ce vocabulaire et de la conduite rituelle « animalisée » qu'il désigne tient à ce que la fonction chamanique, chez ces peuples qui traditionnellement vivent de chasse, est d'établir un accord avec les esprits des espèces gibier pour, dit-on, « avoir de la chance » à la chasse. Les formes de chamanisme réapparues depuis la fin du régime communiste en Mongolie et en Sibérie répondent à des demandes de chance dans d'autres domaines : santé, fécondité, bien-être matériel, paix en ménage, succès en amour, en affaires, voire aux examens etc.

Guy Rouquet. - Si l'Amazonie n'est pas la patrie du chamanisme, c'est donc la Sibérie qui l'est ou le serait?

Roberte Hamayon. – Patrie du terme chamane, la Sibérie n'est pas pour autant « patrie » du chamanisme, et les chamanismes d'Amazonie et d'ailleurs ne lui doivent rien. Il n'y a pas « un » chamanisme, pas de point de départ historique. Il se trouve que l'on accepte tacitement de regrouper sous ce terme des formes ressenties comme proches malgré des distances considérables dans le temps et l'espace, mais il n'y a pas de consensus sur les traits essentiels qui pourraient justifier cet accord tacite. On peut assurément considérer, avec Eliade et d'autres, que toute l'humanité a un jour été chamaniste puisque toute l'humanité a un jour vécu de chasse, et que vivre de chasse impose d'imaginer, derrière les espèces gibier, des esprits qui autorisent à les chasser. Ce point de vue s'appuie, entre autres, sur la ressemblance entre la couronne à ramure de grand cervidé que portaient naguère les chamanes sibériens et les figures humaines représentées la tête ornée d'une ramure sur les parois des grottes préhistoriques (la grotte des Trois Frères notamment). Mais force est de constater que des éléments chamaniques survivent à la disparition de la chasse et se mêlent de façon plus ou moins perceptible à d'autres formes religieuses, y compris aux religions universalistes, christianisme, bouddhisme et islam. On peut aussi considérer qu'il n'est possible de parler de chamanisme que lorsque celui-ci est le système de référence central dans la société et inspire les rituels collectifs périodiques, ce qui n'est le cas que dans de petites sociétés acéphales, et qu'il peut y avoir des pratiques et des spécialistes de rituels de type chamanique dans des sociétés plus complexes où dominent d'autres systèmes de référence, et ils seront alors en position marginale.

Guy Rouquet. - Vous aimez à établir un distinguo entre le chamanisme et le chamane, soutenant même l'idée que le chamanisme peut vivre et trouver sa place dans la société sans recourir à des chamans. *A priori* cette thèse paraît surprenante. Pouvez-vous préciser votre pensée à ce sujet ?

Roberte Hamayon. – Ce n'est pas parce que « chamanisme » est construit sur « chamane » que le personnage peut permettre d'expliquer le système. L'histoire montre d'ailleurs qu'on a commencé (fin du 17^{ème} siècle) par voir dans son activité la pratique d'une religion, une religion diabolique dont il était le prêtre. Puis on a cessé d'interpréter sa conduite en termes de religion pour le faire en termes de psychologie individuelle. Ainsi, on a vu successivement dans le chamane un charlatan (à l'époque des Lumières), un sauvage, un malade nerveux ou mental (jusqu'à Eliade), un précurseur de l'artiste et du mystique (depuis Eliade). Et l'on peut dire que, si tous les peuples sibériens sont chamanistes, tous ne font pas de l'exercice chamanique une spécialité. Chez certains comme les Tchouktsches et les Koryaks, chacun chamanise plus ou moins (on parle alors de « chamanisme familial ») ; la plupart des autres investissent certains de leurs membres de la fonction de chamanes, Ainsi les peuples chasseurs de Sibérie encouragent les jeunes à chamaniser et sélectionnent ceux qu'ils chargeront du rituel saisonnier ; il faut pour cela être robuste et habile. Le chamane désigné une année sera remplacé l'année suivante si la saison n'a pas été fructueuse. Les qualités personnelles comptent donc, mais elles sont jugées au résultat. D'une manière générale, c'est le chamanisme qui fait le chamane, non l'inverse ; c'est la fonction chamanique qui est charismatique, non le chamane.

Aujourd'hui, après 70 années de communisme marquées par une intense répression religieuse, les besoins ont changé et les chamanes ont disparu, mais le principe chamanique reste compris comme visant à agir sur le

monde. Ainsi, chez les Iakoutes et les Toungouses notamment, beaucoup définissent le chamanisme comme une philosophie d'« Harmonie avec la nature » qui leur donne une place dans la pensée écologique contemporaine, et ajoutent « nous n'avons plus de chamanes, mais le chamanisme, c'est nous qui le faisons, par nos danses et nos chants ». Il est d'ailleurs à noter que si la plupart des nouveaux spécialistes se réclament du chamanisme, certains en ville ne se disent pas chamanes, mais, par exemple, *ekstrasens* et consultent dans des cabinets à des tarifs fixés.

Cependant, les interventions des Occidentaux (Michael Harner est allé dès 1992 ré-enseigner aux Iakoutes leur chamanisme et décerner à trois spécialistes sibériens le titre de « trésor vivant du chamanisme »), et l'expansion du « tourisme chamanique » ou du « tourisme mystique » ont modifié les pratiques et les offres locales.

Le « tourisme chamanique » a revalorisé aux yeux des autochtones sibériens leurs propres traditions si longtemps dénigrées et réprimées, et il a favorisé les innovations en matière de pratique chamanique. Il est à noter qu'une forte proportion des nouveaux chamanes est issue des élites. Ressource économique, le tourisme chamanique constitue aussi une voie d'ouverture au monde. Par ailleurs, il a conduit les spécialistes à concevoir un nouveau vocabulaire pour répondre aux attentes en termes d'« état de conscience » et d'« expérience » (au sens d'expérience intérieure) ; on y voit apparaître des termes comme « bio », « aura » ou « énergie », et on en voit disparaître les esprits identifiés comme esprits de la nature environnante ou esprits des morts au profit d'« esprits transculturels » à usage des étrangers. À ma connaissance, ce tourisme chamanique ne comporte aucun usage de psychotrope.

Guy Rouquet. - Je suppose que le tourisme chamanique dont vous venez de faire état, celui qui ne comporte aucun usage de psychotrope, concerne avant tout les sociétés de tradition chamanique mongoles et sibériennes, car, s'agissant des pratiques contemporaines en Amérique, et plus particulièrement dans le Bassin amazonien, même quand il est teinté d'écologie et de mysticisme, il est principalement psychédélique. Comme l'attestent des kyrielles d'articles, témoignages et publicités, la fonction chamanique des personnages ou structures s'appliquant à le promouvoir se limite à organiser, sous des prétextes variés, des séances hallucinatoires. Ce tourisme-là, qui peut prêter à sourire quand on s'intéresse aux artifices mis en œuvre par les « maîtres de cérémonie » pour duper les naïfs comme pour jouer le jeu de ceux qui ne le sont pas, a pris le pas, dans les faits et la conscience occidentale, sur celui qui se développe en Sibérie depuis la fin du régime soviétique. Dans un cas, le but consiste, sous couvert d'une « initiation » supposée, à ingérer un hallucinogène puissant, dans l'autre, comme vous l'avez très bien résumé, à « avoir de la chance » dans ses entreprises. Dans un cas, « la Plante travaille », dans l'autre, le sujet a un projet et s'apprête à agir. Dans un cas, l'expérience qualifiée généralement d'indicible est le résultat des substances psycho-actives et de la manipulation des effets transférentiels par l'officiant, dans l'autre, l'expérience est à venir et s'inscrit d'ordinaire dans le droit fil des expériences passées, d'un savoir-faire individuel et groupal.

Je vous rejoins tout à fait quand vous dites que les objets de recherche doivent être distingués, que les phénomènes observés dans les sociétés de tradition chamanique ne doivent pas être confondus avec le phénomène proprement occidental qui s'est propagé à partir des années soixante depuis la côte californienne. Il n'en demeure pas moins que, à l'heure de la mondialisation, ces phénomènes tendent à se rencontrer et, sinon à s'uniformiser, à gommer leurs spécificités, pour ne pas dire leurs différences fondamentales.

De ce point de vue le parcours et les efforts déployés par Michael Harner sont éloquentes, de même que, s'inscrivant dans cette filiation, ceux du *Cercle de sagesse chamanique pour l'émergence d'une nouvelle conscience* et de son clone, le *Cercle de sagesse de l'union des traditions ancestrales* qui, depuis six ans, organisent en France leur festival printanier avec le concours de nombreux zéloteurs français et étrangers de drogues classées comme stupéfiants en France : l'ayahuasca, l'iboga et le peyotl notamment ; drogues censées être « la clé chimique » ouvrant « les portes de la perception ». Il y a aussi *Les nuits du chamane* organisées par L'INREES - Institut de Recherche sur les Expériences Extraordinaires – qui pour être de nature plus intellectuelle, moins racoleuse et « folklorique » que les festivals de Trimurti et de Dôle sacralisent les expériences transpersonnelles, relativisent ou déconsidèrent les preuves scientifiques, tendent à se positionner « au-delà du cerveau » et « aux frontières de la mort » en considérant que les hallucinogènes permettent de soigner les maux de l'esprit, de voir l'invisible, d'éprouver la transcendance, d'entrer en relation avec « les entités non-humaines », de produire des « états mystico-religieux intenses », de susciter des expériences « embryonnaires, fœtales, spirites, médiumniques », de s'identifier à des animaux, des végétaux, des processus botaniques, tout cela entre autres.

Je songe aussi, souvent suscités par les mêmes, à des reportages comme *Chacun cherche son chaman* dont le titre et le contenu m'ont laissé perplexe. Ce film, présenté comme un documentaire, a été réalisé dans des conditions très particulières. La parole vous y est donnée, brièvement à vrai dire mais de façon suffisante pour donner l'impression aux spectateurs que vous apportiez votre caution scientifique à l'entreprise. Mais le souvenir que vous en avez conservé est très amer : vous avez été littéralement piégée. Tout en me faisant part de votre sentiment sur mes propos, peut-être pourriez-vous préciser ici les raisons de votre ressentiment, de votre colère à l'égard de ce film.

Roberte Hamayon. – Je vous remercie de me donner l'occasion de souligner que, en effet, j'ai été piégée par le réalisateur de ce film, qui a réalisé des interviews d'une demi-heure environ avec plusieurs intervenants d'un colloque organisé au Musée d'ethnographie de Genève en mai 2005. Dans le projet de film qu'il m'a envoyé quelques mois plus tard, seules quelques phrases très générales y figuraient, suivies de brefs extraits des interviews d'autres collègues. Nous y étions bel et bien utilisés comme cautions, nos titres et références institutionnelles étant mentionnés, pour introduire un film n'ayant aucun rapport avec ce dont la plupart d'entre nous avaient parlé puisqu'il mettait en scène un groupe de néo-chamanes suisses. J'ai immédiatement demandé au réalisateur, et ceci de la façon la plus formelle, de supprimer purement et simplement le passage me concernant. Une série de lettres et d'échanges téléphoniques m'a donné à penser qu'il le ferait. Il n'en a rien été. Plusieurs personnes, dont des étudiants suisses, m'ont fait part de leur étonnement de me voir figurer dans la partie introductive de ce film. Je répète ici la réponse que je leur ai donnée : j'ai effectivement été piégée par un réalisateur malhonnête qui a introduit contre ma volonté ce fragment d'interview dans son film et je refuse totalement de lui porter caution en ce qui regarde la notion de chamanisme.

Guy Rouquet. - Parce que le colloque de Genève s'intitulait « Entrez dans la transe », vous avez failli renoncer à y participer. Pourquoi cette réticence ou hésitation ? Mais je sais aussi que vous aimez à mettre ou remettre les points sur les i au sujet de la transe : d'une part, en raison de la confusion (volontaire ou non) que des personnes comme l'anthropologue Jérémie Narby font avec l'état de « défonce » et, d'autre part en raison des assertions du préhistorien Jean Clottes et de David Lewis-Williams au sujet des peintures de Lacaux (4) qui, selon eux, auraient été réalisées par des chamans en transe sous l'emprise de psychotropes (5).

Roberte Hamayon. – Depuis pas mal d'années, j'étais très gênée par le terme de « transe », mais ce colloque organisé par un bon collègue et réunissant d'autres bons collègues, me semblait offrir une occasion de poursuivre les débats à ce propos. À ma grande surprise, ce terme, courant dans les travaux occidentaux sur le chamanisme, surtout depuis la publication du livre d'Eliade, ne m'était apparu d'aucune utilité tout au long de mon travail de thèse sur les formes sibériennes de chamanisme. Il n'était la traduction d'aucun terme autochtone utilisé dans le discours chamanique. Autre surprise : la violence de certaines réactions à ma contestation de ce terme lorsque j'ai voulu faire part de ce constat – oralement d'abord lors de la 3^{ème} conférence internationale de l'International Society for Shamanic Research, à Budapest en 1993, puis dans la revue *Shaman* de la même année, ainsi que dans un article intitulé « Pour en finir avec la transe et l'extase dans l'étude du chamanisme » (*Études mongoles et sibériennes*, 1995), et enfin dans la réponse que l'éditeur d'un ouvrage collectif m'a invitée à faire à une attaque très directe de ma position (« 'Ecstasy' or the West-dreamt shaman ». *Tribal Epistemologies*, ed. by Helmut Wautischer, Ashgate, 1998). De toute évidence, ma contestation du terme de « transe » touchait chez certaines personnes un point sensible, dont le lien avec le matériel ethnographique m'échappait.

J'avais pour cette raison choisi un autre thème de communication. Mais j'ai été invitée, en fin de colloque, à répondre à un collègue qui dans sa présentation revenait à la question de la transe et critiquait ma position. Je vais donc résumer ici mes raisons de proposer d'« en finir avec la transe ».

1. Les usages du terme de « transe » sont si divers qu'il est impossible de savoir concrètement comment se conduit le chamane « en transe » ; il peut se démenier de façon hystérique et hyperactive ou au contraire rester inerte et sans connaissance, trembler ou tourner, avoir les yeux exorbités ou les orteils crispés... ou encore il est dit « en transe » sans que rien soit dit de ce qui fonde cette affirmation. On trouve dans les descriptions :

« le chamane, en transe, invoque les esprits [ou bat du tambour]... » « il est difficile de savoir s'il est vraiment en transe ou fait-il seulement semblant » ;

« la transe peut être aussi efficace quand elle n'est que simulée » ;

« le rituel n'opère pas forcément même si la 'transe' est authentique »,
et inversement « le rituel peut opérer même en l'absence de 'transe' manifeste »
Ainsi la « transe » ne serait-elle ni suffisante ni nécessaire pour que le rituel opère...

Cette imprécision ne permet pas, on le voit, de définir la transe en termes physiques, ni comme conduite ni comme état. Ceci semble encourager à y voir plutôt un état psychique, mais aussitôt surgit la question de savoir de quelle nature, si « être en transe » peut être compris aussi bien comme « être extrêmement concentré » ou comme « être inconscient au point de ne se souvenir de rien », comme « être vraiment dans l'état en question » ou comme « faire semblant d'être dans l'état en question » ?

À l'absence de toute utilité analytique de ce terme s'ajoute l'absence de toute notion du même ordre dans les discours des peuples chamanistes traditionnels. Ainsi les peuples sibériens (comme beaucoup d'autres peuples chamanistes) qualifient l'épisode rituel que les auteurs appellent transe en termes d'actions en rapport avec des esprits (mouvement du chamane vers eux ou mouvement de ceux-ci vers le chamane). Leur discours évoque l'idée d'une rencontre ou d'un contact qui est à la fois le moyen et la preuve de l'exercice de la fonction de chamane.

2. L'inconvénient essentiel de ce terme tient à ce qu'y fusionnent, implicitement, trois ordres de facteurs : physique, psychique et culturel. Aussi lier par l'emploi de « transe » un état psychique à une conduite physique et à une intention religieuse est d'un déterminisme difficile à concevoir, et surtout, contraire à l'expérience. Que serait la vie sociale si notre « état intérieur » était déductible de notre comportement ? La faculté de dissimuler, dit à peu près Rodney Needham, est indispensable à notre vie sociale.

Guy Rouquet. - Comment situez-vous Michael Harner dans cette problématique ?

Roberte Hamayon. – Michael Harner et d'autres promoteurs des courants néo-chamaniques ont fait appel au cours de la décennie 1990 au vocabulaire des « états de la conscience », et ont utilisé pour les qualifier d'adjectifs variés : « altérés », « alternés », « modifiés »..., faisant ainsi du chamanisme un phénomène quasiment neurophysiologique. M. Harner parle pour sa part d'« état de conscience chamanique » ; ce n'est pas une tautologie dans l'intention de l'auteur, puisqu'il s'agit d'un état « expérientiel ». L'adjectif expérientiel (distinct d'« empirique », fruit de l'observation, et d'« expérimental », fruit d'une construction en laboratoire), s'applique à « ce que le sujet ressent » ou plutôt dit ressentir. Cependant, d'une manière générale, le participant d'un cercle néo-chamanique exprime son expérience dans les termes convenus au sein de ce groupe. En effet, l'on ne peut dire d'une telle expérience ni qu'elle ait des formes d'expression universelles, ni que chaque individu la manifeste de façon totalement singulière : l'expression en est toujours culturellement définie dans ses grandes lignes. Ainsi dans telle société, l'épisode rituel appelé « transe » se reconnaîtra au fait que le chamane fait des bonds, dans telle autre qu'il se roule par terre ou bien qu'il tremble dans tel autre encore. Dans tel groupe néo-chamanique, l'expérience se reconnaîtra à l'usage, dans le récit qui en est fait ensuite, du terme vibration, dans tel autre groupe, du terme énergie. Mais il est convenu aussi que chaque individu personnalise à sa guise la conduite ou le vocabulaire qui le fait reconnaître par les siens.

Guy Rouquet. - Peut-on dire alors que la pratique chamanique s'apparente à celle, non moins culturelle, du théâtre, où le rôle interprété par un comédien s'inscrit dans des codes, des convenances, des attentes, une tradition ?

Roberte Hamayon. – Souligner le caractère culturel de l'expression « expérientielle » m'a souvent valu le reproche de réduire la pratique chamanique à du théâtre. Voici une brève réponse en deux points : 1. Oui, comme l'acteur, le chamane se conforme à un modèle de conduite prescrit dans sa culture pour sa fonction tout en jouissant d'une marge d'innovation et d'improvisation dans ce cadre. Ce qui les distingue n'est pas d'ordre psychologique : on ne saurait opposer un chamane qui serait *vraiment* en contact avec des esprits à un acteur conscient d'être seulement en train de jouer. Quand bien même on pourrait savoir si le chamane croit sincèrement communiquer avec des esprits ou s'il fait semblant, si l'acteur se croit vraiment ou non le personnage qu'il incarne, cela pourrait sans doute enrichir leur psychologie respective, mais n'aiderait guère à comprendre ce que sont le chamanisme et le théâtre : aucune institution sociale ne repose sur la seule bonne foi de ses exécutants. Mais bien évidemment, ni le chamane ni l'acteur ne sauraient non plus être cyniques dans l'accomplissement de leur fonction. Tout rôle social demande un minimum d'adhésion. 2. La différence est dans la nature des entités imaginaires impliquées. Les personnages d'une pièce de théâtre sont sans

ambiguïté définis comme purement fictifs, alors que les esprits se voient attribuer une forme d'existence dans un autre ordre de réalité, et que les participants pensent pouvoir attendre du rituel qui les fait intervenir un effet sur leur propre réalité. Une telle attente relève d'une attitude de croyance qui peut se traduire dans des actes. Sans prétendre traiter ici de ce phénomène très complexe, j'aimerais juste évoquer un moment de la discussion lors du colloque. Cherchant à expliquer que l'on pouvait être croyant sans confondre les « représentations » et les réalités empiriques, je rappelais un exemple classique de la répression des chamanes par les propagandistes de l'athéisme sous le régime soviétique : ces derniers emmenaient des chamanes en avion et leur ouvraient alors la porte en disant : « montre comme tu peux voler dans les airs grâce à tes esprits ». Une dame est venue me dire après la fin de la discussion : « je sais bien que voler dans les airs est une façon de parler, mais ne me privez pas de mes rêves ». Elle avait préféré la présentation de Jérémie Narby, qui avait été très applaudie, mais n'a pas été publiée dans le volume des actes du colloque.

Guy Rouquet. - D'où l'ambiguïté inhérente à ce genre de colloques. La réaction de cette dame me semble assez significative. D'une manière générale, le public n'aime pas qu'on le prive de ses rêves.

Roberte Hamayon. – Il peut y avoir des arguments en faveur de la tenue de colloques « scientifico-pratiques », réunissant chercheurs et praticiens, comme disent depuis vingt ans les Russes, et comme l'ont mis en pratique les premiers, les Sud-Coréens, dès la 2^{ème} conférence de l'International Society for Shamanic Research tenue à Séoul en 1991. Mais il n'est pas toujours facile d'établir d'où parle chaque intervenant et au nom de quoi. Surtout, comme vous l'avez dit tout à l'heure, les interactions entre néo-chamanes occidentaux et nouveaux chamanes d'ailleurs ne cessent de s'intensifier, chacun influençant l'autre. Ainsi, les nouveaux chamanes sibériens sont pour la plupart issus des élites intellectuelles locales, beaucoup sont docteurs de leurs universités et composent leur propre manière de faire des rituels à partir de la littérature sur le chamanisme. Dans le paysage changeant et de plus en plus indifférencié que vous évoquez, ils gardent encore une spécificité, celle de ne pas faire usage d'hallucinogènes. Ce n'était pas une pratique traditionnelle en Sibérie et ne l'est, semble-t-il, toujours pas. Du moins, si la dernière décennie a vu apparaître des cultures de cannabis à Touva, dans l'Altaï et en Bouriatie, le produit en est totalement exporté, car l'usage en est toujours très mal vu par les populations locales : les toxicomanes sont encore plus marginalisés que les alcooliques. Il est significatif que, s'agissant de ces régions, l'on parle d'ailleurs autant, ou presque, de « tourisme mystique » que de « tourisme chamanique ». Les touristes ne s'y rendent pas pour la défonce, mais avec un désir de « vivre une expérience personnelle » grâce à une sorte de « communion avec la nature », de « pousser [leur] cri primal », ou de résoudre un problème intime (comme cette femme de 48 ans qui, pour garder son compagnon, voulait pouvoir concevoir un enfant de lui). Cependant, depuis deux ans, une toute nouvelle génération de jeunes chamanes émerge à Oulan-Bator, capitale de la Mongolie, m'apprend un collègue qui en revient. Ils se réclament de Gengis Khan en qui ils disent voir un chamane. Ils créent des textes et des liturgies pour instaurer un nouveau chamanisme apte à constituer une religion nationale. Le critère qui les légitime est de manifester une *vraie* « transe »...

Guy Rouquet. - N'y aurait-il pas par ce biais la tentation de faire de Gengis Khan une divinité ? Ce qui serait en rupture avec cette thèse pratique et très parlante distinguant les « terres à chamans » comme celles de la taïga et « les terres à dieux » comme les nôtres, où officient les prêtres qui, à l'inverse des chamans, font partie d'une confrérie et ne sont pas rivaux entre eux dans l'exercice du rite et de ses effets bénéfiques espérés. Je saisis cette occasion pour vous demander ce que vous pensez de cet air du temps qui consiste, si j'ose dire, à labelliser un certain nombre de personnages plus ou moins marquants du passé comme du présent sous l'appellation de chamans, qu'un nombre croissant d'artistes contemporains revendiquent d'ailleurs pour leur propre compte. Et d'aucuns de s'interroger: Socrate était-il chamane ? La philosophie serait-elle la décompensation des transes de Socrate ? (6) Selon certains, les grands prophètes ou fondateurs de religion ne seraient ni plus ni moins que des chamans guérisseurs dont les révélations auraient été suscitées par l'entremise de drogues hallucinogènes, requalifiées pour les besoins de la cause d'enthéogènes ? (7)

Roberte Hamayon. – En réponse à votre première question, je peux dire que les Mongols d'aujourd'hui tendent en effet à diviniser Gengis Khan et le représentent déjà dans la statuaire en position de Bouddha. Dans le contexte actuel qui autorise le retour aux traditions religieuses, le besoin s'est fait sentir d'une religion nationale. Quoique bien implanté depuis plusieurs siècles dans ce pays, le bouddhisme est ressenti comme non spécifique car partagé avec beaucoup d'autres pays asiatiques. Assurément, le chamanisme est perçu

comme le fond religieux authentique, mais il est aussi perçu, à juste titre, comme ne pouvant aller de pair avec un pouvoir étatique. L'avenir dira quel sort connaîtra la mise en pratique du compromis tenté par cette jeune génération de chamanes : au nom de qui parleront-ils, au nom du fondateur de la nation mongole ou au nom des Mongols d'aujourd'hui ?

Quant à votre seconde question, elle demande une réponse qui concerne notre monde à nous. La qualification de chamanes attribuée à des Occidentaux est, me semble-t-il, un pendant réflexif inévitable de l'intérêt pour les chamanes exotiques. L'ensemble est à resituer dans le cadre global du déclin des grandes idéologies collectives et des hiérarchies qui les soutenaient, cadre qui est aussi celui de la décolonisation. Ce double déclin a d'abord déclenché un élan de curiosité à l'égard des peuples non-occidentaux qui s'est traduit, entre autres, par un fort intérêt pour leurs chamanes et leurs pratiques thérapeutiques. Mais il a aussi été le creuset d'une vaste culture de l'emprunt à ces peuples jugés plus « naturels » en vue de se « ressourcer ». C'est ainsi que Michael Harner, anthropologue des Jivaros ans les années 1960, avait fondé à son retour en Californie le « Centre pour les études chamaniques » (qui sera transformé en « Fondation » en 1985). Si initialement l'objectif était de « réapprendre le chamanisme à ceux qui l'ont oublié », notamment les groupes indiens de la côte Nord-Ouest, le projet s'était vite étendu aux Occidentaux eux-mêmes. Ceci a stimulé la propagation parmi eux d'une vogue néo-chamanique. Il est manifeste que, sous les apparences exotiques des pratiques qu'ils préconisent, les mouvements néo-chamanistes tentent de repenser et reformuler des besoins, des solutions et des valeurs qu'ils prétendent universels en les adaptant aux transformations des sociétés occidentales elles-mêmes : c'est à elles que ces mouvements s'adressent aujourd'hui. Ainsi s'est trouvée encouragée la recherche de « traces » dans leur passé, chez les chasseurs préhistoriques, dans la personne de Socrate comme dans celle de Jésus, de Merlin l'enchanteur et de bien d'autres.

Cependant, dès 1927, l'auteur iakoute Ksenofontov avait fait de Jésus le grand chamane des chrétiens sur la base des services miraculeux qu'il rendait aux siens. Pour ce qui est de Socrate, c'est dès 1974 que H. Joly écrivait « Que Socrate ait été le dernier shaman et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises ». Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie antique* publié en 1995, Pierre Hadot contestait cette « représentation fortement idéalisée et spiritualisée » qui faisait perdre au chamanisme toute spécificité. Pour ce grand helléniste, Socrate préconisait des « exercices spirituels », des « pratiques volontaires et personnelles » associant le corps et l'âme en vue d'« opérer une transformation du moi ». Il était à la recherche de l'harmonie avec le monde, de l'« expansion du moi dans le cosmos », de la « contemplation de la nature qui donne sens et valeur à la vie humaine ». N'était-ce pas là, en revanche, un discours de « premier néo-chamane » ?

D'autres auteurs font remonter les prémices de l'intérêt actuel pour le chamanisme au préromantisme et à la *Naturphilosophie* germanique (Gloria Flaherty, Kocku von Stuckrad), ou à l'occultisme ouest-européen (Vazeilles).

Enfin, pour ce qui est des allégations quant à la prise d'hallucinogènes dans le monde antique, je vous renvoie à une communication présentée par Patricia A. Helvenston et Paul G. Bahn à New York en 2002 sous le titre "Desperately seeking trance plants : testing the 'three stages of trance' model". Ces auteurs montrent, sur la base de données paléobotaniques, l'absence dans l'ancien monde des plantes utilisées comme hallucinogènes outre-Atlantique.

Guy Rouquet. - Chercher des « traces » dans le passé des sociétés occidentales en se référant à Socrate, Jésus ou Gengis Khan peut se concevoir pour peu que l'on fasse l'impasse, par ignorance ou idéologie, sur certaines données objectives et scientifiques. Je suis d'ailleurs frappé par la rapidité avec laquelle les hypothèses d'école se transforment en thèses ou en doctrines dans les mouvements ou mouvances issus du New Age et, de façon plus préoccupante, contaminent le sens commun par des relais médiatiques insouciantes, complaisants ou désinformés. Se référer à une figure légendaire comme Merlin l'enchanteur ne manque pas de sel. Dans un journal artisanal publié il y a une dizaine d'années, j'ai lu le témoignage de participants à un rituel néochamanique hallucinogène (ayahuasca) dont la tenue dans la forêt de Brocéliande aurait profondément mécontenté Merlin faute d'avoir obtenu son autorisation préalable.

Le néochamanisme aime les fables, et à les prendre au pied de la lettre. La pensée magique s'y substitue allégrement à la pensée scientifique, l'expérience personnelle aux expériences effectuées en laboratoire dans le respect d'un protocole rigoureux, affranchi de toute subjectivité. Et cette expérience, ce prétendu « état de conscience chamanique » que vous évoquiez tout à l'heure en citant Harner, est présentée par ses zéloteurs comme ayant valeur de preuve incontestable. Si le moi a expérimenté, le doute n'est pas permis : la réalité cachée s'est découverte, la vérité est établie. Mais, comme vous l'avez très bien donné à comprendre,

l'expérience est indicible et par la même incommunicable. Le seul fait d'avouer cette impossibilité est un signe de reconnaissance, unit ceux qui ont traversé l'épreuve lesquels, d'un air entendu, ont le sentiment de faire désormais partie du cercle des « initiés », avec tout ce que cela suppose comme risques d'inféodation à la personne ou à la structure organisatrice. Du reste, si par cas, le sujet est poussé à faire l'effort de se souvenir de la manière dont son esprit a voyagé durant le rituel, de raconter ce qu'il a vu et vécu, il est frappant de constater que, à quelques détails près, son récit corrobore les attentes du néochaman, du groupe d'appartenance, de la communauté psycho-spirituelle. Et dans l'hypothèse où rien de tel ne s'est produit de le voir adapter son discours à la circonstance pour ne pas apparaître comme l'empêchement de danser en rond ou comme le mouton noir chargé de « mauvaises énergies » qu'il convient d'écarter sans délai. Il est significatif que dans tel centre hallucinogène amazonien les participants voient systématiquement les « esprits de la forêt », la Dame blanche ou le Serpent cosmique et que dans tel autre ce genre de « visions » n'est jamais relaté, ne faisant pas partie en quelque sorte de la marque de fabrique de la maison. C'est pourquoi je vous rejoins tout à fait lorsque vous dites que « d'une manière générale, le participant d'un cercle néo-chamanique exprime son expérience dans les termes convenus au sein de ce groupe. »

Pour en finir avec ce point que je crois d'importance majeure, j'aimerais connaître votre sentiment sur les limites éventuelles qu'un anthropologue ou un ethnologue doit mettre à son observation ou à son expérimentation quand il s'immerge dans une communauté traditionnelle. Comment peut-il manifester son empathie, se faire accepter par le groupe tout en gardant la distance nécessaire à une étude lucide, objective et approfondie ? Lui est-il possible de garder une « neutralité bienveillante » ? Je vous pose la question en songeant au fait que vous connaissez l'immersion de très longue durée dans la taïga, que vous êtes une experte internationalement reconnue pour tout ce qui a trait au chamanisme, que Claude Lévi-Strauss est l'un de vos auteurs de prédilection, en songeant aussi à ces universitaires euro-américains qui, s'étant rendus sur le terrain, sont devenus plus chamanistes que les chamans après avoir ingéré « la boisson des dieux » en Amazonie, en Amérique Centrale ou dans le Nouveau-Mexique entre autres ?

Roberte Hamayon. – Votre toute dernière question, sur l'attitude de l'anthropologue, est capitale. Avant d'esquisser une réponse qui ne saurait être qu'un sentiment personnel, juste une remarque sur la valeur d'authenticité sinon de « vérité » accordée à la subjectivité individuelle depuis une quarantaine d'années. L'époque postmoderne a vu le « sujet » prendre sa revanche sur la « structure ». Du coup tout s'est trouvé relativisé, les références ont éclaté, le temps s'est réduit au présent, et la formation de groupes pour éviter l'isolement total des individus en a été le contrecoup. Il y a, paraît-il, des indices que ce courant est en phase descendante ! Toujours est-il que cela a incité les anthropologues à vouloir « vivre » eux-mêmes l'expérience de ceux qu'ils étudiaient. On a ainsi eu droit à des travaux prétendument ethnographiques en réalité centrés sur le « vécu » de l'enquêteur.

Pourtant la méthode ethnographique par excellence est restée depuis une bonne soixantaine d'années celle de l'« observation participante ». Or, cette formule a en apparence quelque chose de contradictoire, mais au fond elle permet, à mon sens, de mettre l'accent soit sur « observer » soit sur « participer » selon les circonstances, du moins c'est ainsi que je l'ai pour ma part comprise et adoptée. On ne peut jamais participer à tout de la vie d'autrui ; sous prétexte d'étudier la vie quotidienne dans un village, va-t-on se glisser la nuit dans le lit des couples ? Les Occidentaux qui veulent participer à tout chez des peuples exotiques accepteraient-ils qu'un ethnologue ressortissant d'un pays exotique participe à tout chez eux ? Avant que la vague postmoderne ne déferle et que le profit à en tirer ne devienne évident, beaucoup d'ethnologues avaient d'ailleurs du mal à faire accepter leur présence, jugée indiscreète ou importune. Un article de l'africaniste J.-P. Olivier de Sardan intitulé « le jeu de la croyance et le je de l'ethnologue » montre bien comment certains Occidentaux se rendaient ridicules à force d'afficher une croyance dans les esprits locaux plus forte et plus absolue que les autochtones eux-mêmes. Ces derniers sont généralement très conscients de la relativité des croyances et se méfient des étrangers qui voudraient faire comme eux. Je me souviens d'un forgeron bouriate de la région d'Irkoutsk qui me montrait une guimbarde, instrument souvent utilisé par les chamanes débutants ; il m'a dit : « tu ne pourrais pas en jouer, tu n'a pas les mêmes ancêtres que nous, nos esprits ne feraient pas parler la guimbarde pour toi ». Bien sûr, depuis, mettre un tambour entre les mains d'un touriste chamanique est devenu si lucratif... mais l'étranger qui peuple aussitôt ce tambour fait en série d'une foule d'esprits de la nature sauvage semble ne pas même sentir ce que l'autochtone qui le lui a vendu pense de lui.

Il me semble que la situation d'observation participante est beaucoup plus délicate au sein de sa propre culture, parmi des gens parlant la même langue et ayant en gros les mêmes références que soi. Je ne sais pour ma part ce que j'aurais fait si je m'étais trouvée, comme l'un de mes jeunes collègues s'intéressant aux mécanismes

de l'attitude de croyance, dans la situation suivante : accompagnant comme brancardier des pèlerins à Lourdes, voilà que ceux-ci l'invitent à les accompagner aussi dans la piscine miraculeuse ; refuser, c'est briser quelque chose de l'empathie indispensable ; accepter, c'est renier son choix de distance à l'égard de la croyance de l'autre.

Je laisse la question ouverte, elle n'a pas de réponse proprement scientifique. Ce qui est sûr, c'est que les pèlerins du groupe ne l'auraient pas pour autant renvoyé. Ce qui est sûr aussi, c'est qu'il n'en serait pas de même au sein d'un mouvement à tendance sectaire, dont la caractéristique est justement de ne pas accepter la moindre prise de distance ; telle est l'expérience faite en France par des ethnologues français cherchant à comprendre des groupes français.

Pour ce qui est des groupes néo-chamanistes qui se sont développés en Europe dans le sillage de la Fondation Harner, le récit de l'expérience faite par l'ethnologue danoise Merete Demant Jakobsen au sein du groupe fondé par Jonathan Horwit (8) à Copenhague est particulièrement instructif. Elle a raconté cette expérience avec beaucoup de simplicité et d'honnêteté dans la seconde partie de son livre: *Shamanism. Traditional & Contemporary Approaches to the Mystery of Spirits and Healing* (1999, New York & Oxford, Berghahn Books). On y apprend combien coûte un stage de formation, quel en est le contenu, quel est le profil des stagiaires et en quoi consistent les techniques enseignées (cercle de tambour, acquisition d'un chant-de-pouvoir ou d'un animal-de-pouvoir...). On y apprend aussi que le chamanisme est une « capacité naturelle », mais que « même s'il suffit à quiconque la possède de 45 secondes pour avoir une expérience chamanique, la preuve que l'on est chamane ne s'obtient pas en un stage » (p. 184). La participation est majoritairement féminine et les motivations, majoritairement psychothérapeutiques (à des fins professionnelles ou personnelles)(9). Derrière l'exposé voulu avant tout descriptif, le lecteur que je suis a cru percevoir une grande déception, ou plutôt une profonde désillusion, celle du croyant qui découvre soudain que sa croyance n'est qu'une croyance (10) et ressent alors d'autant plus cruellement son hochet ou son chant-de-pouvoir comme dérisoires... (Mais peut-être est-ce là interprétation de ma part).

Guy Rouquet. - Votre réponse suscite en moi une interrogation nouvelle. Un chaman est censé négocier avec les esprits pour le compte de son groupe d'appartenance. Il sera remplacé si « la chance » n'est pas au rendez-vous, si « les esprits » donnent le sentiment de l'avoir abandonné en raison des malheurs qui frappent la communauté plus que de raison si je puis dire. Comment s'effectue le choix du nouveau chaman ? Procède-t-il d'un phénomène ou d'une révélation extraordinaire ? En Amazonie, selon certains auteurs, c'est ce qui se passe ou passerait. Et l' élu en question serait rapidement conduit à vivre à la marge du groupe en raison de la crainte inspirée par ses pouvoirs supposés, sa relation particulière avec « les esprits », perçus comme étant d'humeur changeante et pas toujours bien intentionnés d'ailleurs. Mais cela ne se ferait pas du jour au lendemain : avant de remplir son rôle, il doit être « initié » par un ancien, un chaman expérimenté, subir de multiples épreuves, apprendre à connaître les propriétés de toutes les plantes, vivre seul dans la jungle durant de très longs mois ; au bout du compte, il faudrait une bonne dizaine d'années pour devenir un chaman. Dans ces conditions, on comprend que la communauté n'envie pas le sort de celui qu'un « signe » a distingué. Dans ces conditions aussi, un chaman ne saurait être remplacé séance tenante si « les esprits » ne semblent plus à son écoute. En pareil cas, la faute sera rejetée sur un mauvais sujet, le fauteur de trouble ou de discorde. Dès lors, une fois en place, un chaman amazonien l'est pour longtemps sinon pour toujours. Ce qui ne serait donc pas le cas dans la taïga. Qu'en est-il exactement ?

Cela dit, le néochamanisme et le tourisme néochamanique, psychédélique ou non, sont venus compliquer la donne. Aujourd'hui, dans le « nouveau monde », notamment sa partie latine, les chamans autoproclamés prolifèrent. Métis pour la plupart, opportunistes et affairistes avant tout, exerçant leur activité sans contrôle communautaire, ce sont souvent des bonimenteurs et des illusionnistes, voire de véritables escrocs, qui profitent de la crédulité des passants, des voyageurs et des « séminaristes » qu'une mélopée ou un battement de tambour met en émoi. Et, s'agissant de la Mongolie et de la Sibérie, à l'exception notable de spécificités dues à l'histoire singulière des peuples sud-américains, elles sont soumises aussi à des changements comportementaux en partie similaires induits par l'urbanisation, la mondialisation et la marchandisation de spiritualités modulables à souhait. Ce qui me conduit à prolonger ma question initiale sur la nature profonde du chaman, dont « le commerce avec les esprits » qui subsiste dans les sociétés traditionnelles isolées se transforme en commerce pur et simple dans les villes ou leur périphérie. D'où un certain paradoxe : d'une part, de plus en plus d'individus, qui ne croient guère en leurs pouvoirs, s'emploient à « jouer » au chaman et, d'autre part, de plus en plus d'Occidentaux sacralisent lesdits pouvoirs. Des pouvoirs mis en scène dans des semblants de rituel ou de « cérémonie » tarifés qui se déroulent à la demande, conformément aux

descriptions tape-à-l'œil et à l'estomac données dans les dépliants publicitaires des voyagistes agréés ou improvisés. De ce point de vue, le récit de la profonde désillusion éprouvée par la Mazatèque María Sabina au sujet des ses « enfants chéris » (« les champignons sacrés ») dont « la force », « la pureté » et « le sens » s'étaient à jamais perdus avec « la venue de l'homme blanc » demeure d'actualité, tout comme le constat d'Apolonio Teran déplorant avec amertume et une pointe d'ironie que l'arrivée des étrangers avait « fait peur » à « l'esprit divin » des champignons magiques, rendu leur « langage sacré » « indéchiffrable » pour son peuple, les conduisant à parler désormais l'anglais... (11) Que le chaman ou son *alter ego* recoure ou non à une plante ou une boisson dite sacrée pour « dialoguer avec l'invisible » et « guider » ceux qui font appel à lui, il me semble que, quarante années après, la réflexion d'Apolonio Teran pourrait être généralisée à l'ensemble de la planète.

Roberte Hamayon. – La question du choix d'un nouveau chamane ne se posait vraiment que lorsque la communauté voulait accomplir son grand rituel périodique. Or les sociétés de chasseurs avaient toujours des chamanes pour ainsi dire en réserve, car elles incitaient les jeunes garçons à partir en forêt, à y chanter, à s'y familiariser avec le monde des esprits des espèces naturelles dont tous avaient entendu parler dès l'enfance et avec lesquels les relations étaient placées sous le signe de l'amour. Dans certains groupes, tout garçon devait au début de l'adolescence passer une nuit en forêt. Si la saison de chasse préparée par le rituel précédent avait été mauvaise ou si le chamane qui l'avait accompli était jugé trop vieux pour être encore capable de séduire les esprits des animaux gibier, la communauté pouvait créer l'émulation parmi ses jeunes futurs chamanes. Pour être investi, il fallait se montrer robuste, bon chasseur, bon danseur, bon chanteur, et parvenir à convaincre les membres de la communauté de la force de son rêve. Le futur chamane devait en effet leur décrire l'arbre et le grand cervidé vus en rêve pour qu'ils puissent les « retrouver » en forêt et les rapporter pour lui fabriquer son tambour. Ainsi, c'était la fabrication de l'équipement rituel indispensable qui scellait l'investiture d'un chamane pour le grand rituel. Aucune « révélation » donc, ni aucune « carrière » pour un chamane, dont le statut de célébrant du grand rituel n'était jamais acquis.

Chez les éleveurs, c'est l'héritage qui était le facteur principal dans l'accès à la fonction. C'était là l'effet de l'appel des chamanes morts d'une lignée à l'un de leurs descendants, appel impératif auquel il était impossible de se soustraire et qui était vécu comme un tourment. À la mort du grand chamane d'une lignée, la pression de l'entourage sur le descendant pouvait être écrasante s'il était le seul susceptible de reprendre l'héritage. Dans certains groupes, obligation était faite au nouveau chamane de s'engager officiellement à défendre les siens. Pas de « révélation » là non plus, ni de formation par un maître. L'apprentissage était attribué à un « enseignement » censément dispensé au futur chamane par ses ancêtres chamanes dans un état de demi-sommeil, enseignement accompagné de multiples mises à l'épreuve de sa santé.

Dans tous les cas, c'est dès l'enfance que chacun était familiarisé avec les pratiques chamaniques, pour la plupart non seulement ouvertes mais surtout nécessitant une assistance aussi nombreuse que possible. Et chez les éleveurs, il y avait loin entre l'idéologie qui préconisait une longue préparation et la pratique qui devait parer au plus pressé. La mort du grand chamane d'une lignée créait une urgence qui commandait de lui trouver sur le champ un remplaçant. C'est ainsi qu'une femme pouvait en venir à être chamane (sans pour autant être jamais investie officiellement) en remplacement d'un chaînon mâle manquant, en attendant que son fils prît le relais. D'une manière générale, il est probable que l'accès à la fonction était autrefois, là comme ailleurs, bien moins formel et contraignant qu'il n'est dit l'avoir été dans le discours courant aujourd'hui qui reconstruit le passé. En Sibérie, par exemple, certains propagent l'idée que les chamanes d'autrefois se transperçaient le corps ou avalaient des charbons ardents ; c'est non seulement se prêter à une idéalisation nostalgique du passé, c'est surtout prendre pour des faits ce qui n'est que « représentation » ou façon imagée de parler. Les sources ethnographiques distinguent bien les actions proprement rituelles des « tours » (*fokus* en russe) que faisaient les chamanes sinon pour distraire l'assistance, du moins pour la convaincre qu'ils bénéficiaient de la protection des esprits.

Aujourd'hui, comme partout, les nouveaux chamanes sont auto-proclamés. Ils doivent solliciter leur entourage pour faire fabriquer leurs costume et accessoires rituels. Il ne fait pas de doute que la mode actuelle fait de cette spécialité une source appréciable de revenus dans le monde post-soviétique, mais il ne fait pas de doute non plus que certains sont sincères dans leur désir de « servir les gens » tout en étant paradoxalement très peu sûrs des moyens qu'ils emploient. Aussi ne saurait-on dire que tous sont des charlatans. Leurs clients locaux sont d'ailleurs les premiers à s'en soucier ; très volatils, ils cherchent de chamane en chamane une relation de confiance. Il est difficile de se faire une idée claire des motivations des clients occidentaux, sans doute très diverses ; il faut espérer qu'ils ont conscience qu'après soixante-dix ans de communisme athéiste et vingt ans

de modernisation accélérée et d'ouverture au monde extérieur le chamanisme d'antan risque d'avoir bien changé... Précisons que piéger les clients occidentaux n'est pas dans l'intention de bon nombre de ces nouveaux chamanes ; ils cherchent avant tout à gagner leur vie en élargissant leur horizon et leur sphère de relation. Le fait de s'autoproclamer n'est pas pour eux une entorse à la tradition, mais simplement une procédure adaptée à la nouvelle organisation des rapports sociaux. On peut penser aussi que c'est l'un des multiples aspects sous lesquels s'affirme aujourd'hui la reconnaissance du statut de sujet individuel dans ces sociétés qui ne faisaient naguère valoir que le statut de membre de groupe. L'auto-proclamation peut se comprendre comme la fondation d'une entreprise sur base de responsabilité individuelle telle que peut en susciter le monde de l'économie néolibérale ouvert à ces sociétés depuis une vingtaine d'années.

Guy Rouquet. - Nous voici rendus au terme de cet entretien, non pas que je manque de questions à vous poser ni de précisions à vous demander, mais je sais que toute réponse de votre part ne manquerait pas de susciter en moi de nouvelles interrogations. Et puis, en dehors du fait que je ne voudrais pas abuser davantage de votre généreuse amabilité, je pense que vos propos ont été d'une grande richesse, qu'ils proposent bien des pistes et repères au curieux désireux d'en savoir davantage. Enfin, vous l'avez montré, le champ d'observation est devenu insaisissable, désignant des pratiques et des réalités fort diverses, parfois diamétralement opposées, tributaires des attentes du « sujet » ici, de la collectivité ou de la « structure » là. D'attentes liées au milieu, à l'environnement, à « l'air du temps », aux soubresauts de l'Histoire, à la mondialisation galopante, aux pratiques coutumières ou occasionnelles, populaires ou néolibérales, intellectuelles et idéologiques ou bien « naturelles » et spirituelles, avec, en toile de fond, des enjeux de plus en plus mercantiles et, en filigrane, des risques d'abus ou tromperies en tout genre.

Roberte Hamayon. – Aucun domaine en effet n'échappe aujourd'hui au mercantilisme, hélas, et savoir que la vente d'une photo de costume ou de tambour à un touriste peut permettre à une famille en situation précaire de vivre quelques jours n'est qu'une bien maigre consolation ... car encore faut-il que la famille en question sache faire bon usage de l'enrichissement soudain.

Quant à la question qui préoccupe à juste titre Psychothérapie Vigilance, celle des offres de « visions chamaniques » grâce à l'usage d'hallucinogènes se réclamant de pratiques d'Amazonie péruvienne surtout, elle me semble en effet, vue sur l'arrière-plan des formes de chamanisme observées en Sibérie, illustrer les termes d'abus et de tromperie. Par rapport aux formes « traditionnelles », elles représentent une méprise sur la notion même de chamanisme : elles en font une démarche psychologique individuelle, alors qu'il était pour les peuples chamanistes un système religieux à part entière. D'après certains travaux sur les chamanismes sud-amérindiens antérieurs à la contre-culture américaine, résister aux effets des hallucinogènes était une procédure de sélection des futurs chamanes, comme pouvait l'être ailleurs faire des démonstrations de force ou d'adresse. Démontrer leur habileté, tel était le but des « tours » que faisaient certains chamanes sibériens en marge de leurs rituels (ventriloquie, acrobatie, maniement de tisons ou de couteaux etc.) ; ils distrayaient les participants et suscitaient en eux le même type de sentiments et d'émotions que les prestidigitateurs chez nous. Ils n'étaient jamais pris pour des rituels. Ce n'est pas à ses « tours » qu'un chamane était jugé, mais à ce qui était tenu pour l'efficacité de ses rituels ; on pouvait être considéré comme un « grand » chamane sans faire de tours, et inversement, comme excellent en faiseur de tours et inefficace en tant que chamane. Il en va différemment de nos jours, compte tenu de la prolifération soudaine des chamanes auto-proclamés ; beaucoup suscitent la suspicion, certains sont tenus pour des imposteurs par les uns, reconnus par d'autres. Ce que les peuples sibériens attendent de leurs chamanes aujourd'hui comme autrefois, dans l'état actuel de mon information, c'est qu'ils les « aident » à surmonter leurs problèmes. C'est sans doute l'une des raisons de leur mépris pour l'usage de psychotropes, encore plus mal jugé que l'alcoolisme : comment confierait-on son sort à quelqu'un qui y succomberait ? Si le discours des nouveaux chamanes sibériens commence à être contaminé par la terminologie des états de conscience, la demande d'expériences psychiques « chamaniques » reste strictement occidentale.

© Juillan – Paris, le 2 janvier 2014

NOTES.

1. BULLES, revue trimestrielle de l'UNADFI, Union Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu victimes de sectes ; n° 108, 109 et 110 (décembre2010/juin2011).

<http://www.unadfi.org/chamanisme,1230.html> et http://www.psyvig.com/default_page.php?menu=16&page=9

2. «Les plantes des dieux », Albert Hofmann (Edition du Léopard, 1993).

3. Others worlds. <http://topdocumentaryfilms.com/other-worlds/>

4. The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves. New York: Harry N. Abrams, 1998.

5. Les interprétations de Clottes et de Lewis-Williams ont été démontées dans *The concept of Shamanism: uses and abuses* by Henri-Paul Francfort; Roberte N. Hamayon; Paul G. Bahn, Budapest: Akadémiai Kiadó. En outre, Paul Bahn a démontré que les végétaux prétendument utilisés comme psychotropes n'existaient pas à l'époque dans les régions concernées.

6. http://www.lexpress.fr/culture/livre/socrate-etait-il-chaman_829832.html#LymY36fSCpU63hZr.99

7. <http://tempsreel.nouvelobs.com/culture/20080304.OBS3445/moise-sous-l-effet-d-hallucinogenes-en-descendant-du-sinai.html>

8. Celui-ci a refusé que l'auteur le cite, car il n'appréciait ni sa comparaison avec les chamanes eskimo décrits dans les sources danoises inédites en anglais qu'elle exposait dans la première partie, ni sa vue du chamane comme pouvant maîtriser aussi bien les mauvais que les bons esprits. Pour Harner, les esprits étant des alliés, il n'y a pas à les maîtriser.

9. D'une manière générale, le New Age tire argument de la démonstration d'efficacité thérapeutique des placebos, auxquels il assimile confiance et foi, écrit l'auteur. Tout courant qui en est issu a donc une dimension thérapeutique (p. 156).

10. Du moins se fait-elle l'écho du doute qui étreint certains stagiaires : « est-ce moi qui invente ? », « le chamanisme est-il mon imagination ou quelque chose qui existe vraiment ? [...] C'est ce vers quoi je reviens constamment : à une croyance qui ne soit pas mon imagination. [...] Si je demande de l'aide, alors ça fonctionne de nouveau » (p. 177-178).

11. http://www.erowid.org/lang/fr/plants/mushrooms/mushrooms_article6_fr.shtml

Roberte Hamayon, anthropologue, docteur en linguistique et docteur en Lettres et Sciences Humaines, a été chercheur au CNRS puis Directeur d'études à l'École pratique des hautes études. Elle a dirigé le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative à l'Université Paris X. Elle s'est d'abord consacrée à l'étude de la langue mongole et à l'ethnographie de la vie quotidienne des Mongols et des Bouriates chez lesquels elle a effectué de nombreuses missions à partir de 1967. Elle a fondé et dirigé le Centre d'études mongoles et la revue *Etude mongoles et sibériennes*. Elle a travaillé sur les recompositions identitaires en contexte postcommuniste. Dans ses travaux sur le chamanisme, thème devenu l'objet principal de ses recherches, elle a approfondi, entre autres, l'étude des épopées, de l'imaginaire de la chasse et analysé la notion de «jouer», largement utilisée dans la vie rituelle.

Parmi ses nombreuses publications, on peut citer en particulier :

- *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie 1990.
- *Chamanismes* (éd.). Paris, PUF (Diogène/Quadrige), 2003.
- *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris, La Découverte, 2012.

Guy Rouquet a fondé le prix Prométhée, le prix Max-Pol Fouchet et l'Atelier Imaginaire. Il a mis au point une centaine d'ouvrages de poésie et de nouvelles, dont *Max-Pol Fouchet ou le Passeur de rêves* (Le Castor Astral, 2000) et, en collaboration avec 32 écrivains, les titres publiés dans la collection *Le livre d'où je viens* (id., 2012 et 2013). Parallèlement à cette activité, il préside Psychothérapie Vigilance qu'il a fondée en 2001 pour participer à l'information du public sur les différentes pratiques psychothérapeutiques, dénoncer les abus et dérives, en particulier de type sectaire, commis par certains intervenants, et en assister les victimes. Il a préfacé *On a tué ma mère!* (Buchet-Chastel, 2010), mené plusieurs grands entretiens et rédigé de nombreux articles sur les dérives thérapeutiques et psychosectaires ainsi que sur le chamanisme contemporain : www.PsyVig.com/

** Après une longue conversation en tête à tête à Paris, cet entretien est le fruit de multiples échanges effectués par courriel au cours du premier semestre 2012 et de l'année 2013.*