

Le chamanisme, le genre, l'espèce

Benoît Vermander

DANS **ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS** 2022/4 n° 200 , PAGES 71 À 82
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0335-5985

ISBN 9782713229251

DOI 10.4000/assr.67491

Date de mise en ligne : 28/02/2023

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2022-4-page-71?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le chamanisme, le genre, l'espèce

Shamanism, gender, species

Chamanismo, género, especie

Benoît Vermander



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/67491>

DOI : [10.4000/assr.67491](https://doi.org/10.4000/assr.67491)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2022

Pagination : 71-82

ISBN : 9782713229251

ISSN : 0335-5985

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Benoît Vermander, « Le chamanisme, le genre, l'espèce », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 200 | octobre-décembre 2022, mis en ligne le 02 janvier 2026, consulté le 27 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/67491> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.67491>

Benoît Vermander

Le chamanisme, le genre, l'espèce

À propos de :

Davide TORRI, Sophie ROCHE (eds), *The Shamaness in Asia. Gender, Religion and the State*, Londres, Routledge, 2021, 282 p.

César Enrique GIRALDO HERRERA, *Microbes and Other Shamanic Beings*, New York, Palgrave MacMillan, 2018, 274 p.

À l'étude du chamanisme s'attache bien souvent la suggestion d'une *transgression*. Transgression des codes religieux normatifs lorsque les pratiques chamaniques s'exercent, ou s'exerçaient, dans un contexte qui réduit ces dernières à une position subordonnée ou marginale. Transgression des catégories fondatrices – pour l'observateur extérieur – des systèmes classificatoires et de la pensée. Enfin, à l'intérieur du monde chamanique même, transgression de principe, peut-être, si l'enjeu des pratiques rituelles s'avère bien de franchir les frontières entre des espaces habituellement séparés, entre nature et surnature dira-t-on par exemple. Pareille attention à la *transgression* explique, au moins pour partie, que la question des distinctions entre les genres comme des séparations à opérer entre les espèces ait été formulée très tôt par les observateurs des sociétés qualifiées de « chamaniques » (sans entrer ici dans le débat sur l'extension et les ambiguïtés du terme). Maria Czaplicka formulait déjà une thèse qui fut depuis reprise et débattue sous diverses formes : la catégorie de chamane correspond par elle-même à un *troisième sexe* (Czaplicka, 1914). Bernard Saladin d'Anglure a même fait du dépassement de la binarité des sexes le « fait social total » caractéristique de la société inuit (d'Anglure, 2012). Quant à la question de la distinction des espèces, elle surgit au travers de l'interaction observée entre la communauté humaine, le gibier et les esprits qui gouvernent ce dernier, marquée par les alliances susceptibles de se nouer entre ces ordres, avec les dons et contre-dons qui s'ensuivent (Hamayon, 1990). Ces dernières années, sous l'influence de l'étude des « ontologies » caractéristiques de sociétés encore largement chamaniques, les frontières et la fluidité des distinctions à opérer entre les différentes manifestations du vivant – voire parfois entre

le vivant et l'inanimé – ont été objets de questions qui nourrissent un débat anthropologique majeur (Kohn, 2007 et 2013).

La présente note entend simplement dresser un état partiel de cette double question au travers de la lecture de deux ouvrages récents qui interrogent, l'un, la catégorie de genre et, l'autre, celle d'espèce. Notre lecture se veut « linéaire », attentive d'abord aux faits mobilisés sans en arriver trop vite aux conclusions – celles des auteurs ou les nôtres propres. Ces dernières resteront incomplètes et provisoires. Le phénomène chamanique n'a pas fini de questionner les catégories sociales et religieuses dont nous faisons assez spontanément usage, nourrissant du même coup l'imagination théorique.

Chamanesses et distinction des genres en monde asiatique

Davide Torri et Sophie Roche, directeurs de l'ouvrage *The Shamaness in Asia*, inscrivent la problématique de ce volume à l'intérieur du triangle constitué par les « grandes » religions, les religions locales (ici, le chamanisme sous une expression ou une autre) et l'État. Ils se hâtent de préciser qu'ils ne souscrivent pas au *locus classicus* selon lequel le chamanisme serait une forme religieuse spécifique à l'Asie du Nord ; il est possible selon eux de repérer dans d'autres zones géographiques l'ensemble des interactions susceptibles de se produire entre les trois acteurs identifiés dans cet ouvrage, accompagnées des conséquences sociales et religieuses, variées, parfois inattendues, que les études de cas ici rassemblées détaillent pour la zone étudiée. L'introduction de la problématique du genre aimante la sélection des interactions produites par la triangulation opérée. Un exemple de pareille sélection thématique est fourni par la politique religieuse suivie par l'Empire mongol et ses successeurs : si « grandes religions » et religions locales sont toutes protégées par l'Empire, la prépondérance accordée à la figure du maître bouddhiste va de pair avec la marginalisation, et donc la féminisation, de la figure du chamane (la thèse n'est plausible ou valide que pour l'aire politico-géographique ici mentionnée). Une attention particulière doit donc être donnée à ce procès de féminisation et à ses conséquences. En réciproque, le prestige attaché au mouvement néo-chamanique a pu tout récemment induire une re-masculinisation des pratiques, même si les situations locales varient fortement, comme illustré par plusieurs des contributions résumées plus bas. D'autres dimensions peuvent être relevées. Ainsi, l'interaction entre chamanisme et soufisme va de pair avec l'introduction de femmes dans les fraternités soufies. Il s'agit donc moins, insistent Sophie Roche et Davide Torri, d'ajouter encore à l'ethnographie des pratiques propres au chamanisme, que de formaliser les interactions et les dynamiques qui ont amené des femmes à prendre en charge ou à abandonner des pratiques rituelles, et d'abord des pratiques de guérison.

Outre l'article introductif résumé à l'instant, la première partie, consacrée aux débats conceptuels autour du sujet, rassemble quatre contributions. Davide Torri regarde le chamane en son appareil rituel comme un « corps amplifié », doté de ce fait même d'une « conscience démultipliée ». Une opération qui va de pair

avec la possibilité d'incarner plusieurs locuteurs en un seul corps, de fluidifier, transgresser les frontières, y compris les frontières de genre. Davide Torri enrichit et infléchit l'analyse qu'initiait déjà Maria Czaplicka par l'introduction des notions de *résistance* – aux crises, aux possessions, mais aussi à l'État et aux persécutions religieuses – et suivant sur ce point Marilyn Strathern (1988), de *dividualité*, c'est-à-dire de reconstruction du singulier en un microcosme qui abolit les frontières entre les genres et les espèces.

Centrée sur les peuples sibériens, notamment sur certains groupes bouriates, la contribution de Roberte Hamayon commence par distinguer pratiques chamaniques familiales et professionnelles, et rappelle que la féminisation du chamanisme n'est intervenue qu'après la colonisation russe et la christianisation. Roberte Hamayon énonce aussi un certain nombre de restrictions frappant la pratique chamanique par les femmes, restrictions dont la nature et la rigueur ont varié selon la situation historique des sociétés considérées (chasseresses et/ou pastorales, ayant plus ou moins connu l'introduction des pratiques bouddhistes) : interdiction d'officier au grand rituel saisonnier de renouveau, sauf rares exceptions de nature conjoncturelle ; impossibilité pour une femme de contracter mariage dans le monde des esprits, le modèle dominant donnant vocation au chamane à devenir l'époux de la fille de l'esprit contrôlant telle ou telle espèce animale ; dans les sociétés pastorales, association du chamanisme avec les caractéristiques d'une organisation sociale patrilinéaire, rendant impossible pour une femme la communication rituelle avec le monde des ancêtres (mais, dans pareilles sociétés, le recentrement du rôle du chamane vers un rôle thérapeutique ouvre aux femmes de nouvelles opportunités). C'est, d'une part, le retournement d'impuretés comme celles liées au sang menstruel en « armes chamaniques » spécifiques, d'autre part, certaines évolutions politiques et religieuses étalées dans l'histoire qui vont libérer l'espace dans lequel des femmes vont chamaniser. Roberte Hamayon, on le voit, insiste bien moins sur la « fluidité » présumée du chamane que sur l'utilisation stratégique des attributs associés aux genres dans l'exercice des fonctions chamaniques.

Laurel Kendall relit son important ouvrage sur les chamanesses coréennes (Kendal, 1985, publié sur la base d'un travail mené dans les années 1970). Ce retour introspectif est conduit d'une plume alerte d'où ressortent l'exigence de n'« essentialiser » ni acteur ni catégorie que ce soit, ou encore la nécessité de porter l'attention sur la contingence historique des phénomènes analysés (l'extraordinaire rapidité des changements ayant affecté la Corée inspire la mention de ce dernier point). Quoique de style très différent, la contribution qui suit, celle de Diana Riboli, est marquée par le même souci d'interpréter historiquement les données qu'elle mobilise. Sont ici présentées trois sociétés locales traditionnellement « égalitaires », l'une au Népal et deux en Malaisie, l'égalité s'entendant ici tant du partage des biens que des relations entre sexes (le maintien relatif de la structure sociale propre à une économie de chasse et de cueillette expliquant cet état de fait). Dans les sociétés en question, le chamanisme féminin n'est pas inconnu mais il est rare, cela d'abord du fait

des interdits liés à la chasse. Diana Riboli voit là davantage la résultante d'un type de division des tâches qu'un signe d'inégalité. En fait, c'est lorsque les transformations sociales et économiques accroissent l'inégalité entre sexes que le chamanisme féminin se renforce, peut-être parce qu'un transfert de pouvoir spirituel et symbolique vaut compensation du pouvoir effectif perdu. Cette féminisation s'accompagne, comme on peut s'y attendre, d'une transformation du sens et du style de ces mêmes pratiques chamaniques.

La deuxième partie, consacrée à l'étude des contextes sociopolitiques du chamanisme féminin, débute par une contribution de Danuta Penkala-Gawęcka consacrée aux relations malaisées entre l'État, le chamanisme et l'islam au Kazakhstan et au Kirghizistan, notamment quand le contrôle des soins médicaux se trouve en jeu. Le paysage médical des deux pays considérés est caractérisé par la diversité des options thérapeutiques disponibles, parmi lesquelles celles offertes par les guérisseurs traditionnels. Selon les cas, ces guérisseurs ont recours ou non aux pratiques et aux prières issues de la tradition islamique. Les guérisseurs pouvaient et peuvent toujours être des femmes, dont l'autorité est souvent associée à une forme d'émancipation sociale. Au début des années 1990, les deux nouveaux États ont encouragé les pratiques de médecine traditionnelle, tout en cherchant à les « professionnaliser ». Avec le temps, et nonobstant quelques différences entre les deux cas, la méfiance étatique et les stratégies subséquentes de marginalisation progressive se sont renforcées. Les autorités religieuses quant à elles restent divisées sur l'attitude à adopter face aux techniques et aux guérisseurs ancrés dans la tradition musulmane locale. Le futur des guérisseurs traditionnels, et plus encore l'autorité dévolue aux guérisseuses, restent un sujet d'embarras pour les pouvoirs tant étatiques que religieux.

Clément Jacquemoud étudie la trajectoire qui mène du chamanisme des peuples de l'Altaï et la place réservée aux femmes en son intérieur jusqu'aux mouvements qui, aujourd'hui, ont repris l'héritage du bourkhanisme, un mouvement semi-messianique actif dans la région durant les trois à quatre premières décennies du xx^e siècle. L'auteur note les restrictions qui pesaient traditionnellement sur les pratiques rituelles féminines, mais aussi la place laissée aux femmes – et créée par elles – dont le potentiel de reproduction se trouvait limité ou épuisé. Le mouvement bourkhaniste intervint en contestation du monde et des pratiques chamaniques, sans laisser pour autant davantage d'espace aux femmes que la tradition y consentait. Pourtant, très vite après, le rôle des femmes allait se trouver profondément transformé par l'économie et les politiques soviétiques. Ces transformations, comme le difficile contexte économique expérimenté par l'actuelle République de l'Altaï, expliquent les formes prises aujourd'hui par le renouveau religieux : un héritage bourkhaniste multiforme et réinterprété, l'introduction du discours et des pratiques *new age* ainsi que l'utilisation de techniques d'écriture automatique aux fins de légitimation des célébrants ont concouru au surgissement d'un réseau de femmes médiums investies d'une autorité que Clément Jacquemoud qualifie – peut-être un peu vite – de charismatique. Le contexte politique, les interdictions édictées

à l'encontre de certains mouvements et pratiques rendent néanmoins pareille situation fragile, évolutive. Dans la contribution suivante, au travers d'exemples variés mais assez peu développés, Razia Sultanova confirme la prévalence du chamanisme féminin dans toute l'Asie centrale d'aujourd'hui, l'autorité morale et spirituelle conférée aux guérisseuses et la liaison structurelle entre les « motifs », chamaniques d'une part, ornementaux et musicaux de l'autre, répandus à travers cette vaste aire culturelle.

Galina Sychenko offre une perspective générale sur le chamanisme au féminin en Sibérie du Sud vers le début du nouveau millénaire, moment qui signe plus que d'autres le passage d'un état social et éducatif à un autre. Sur toute la durée du xx^e siècle, les sources confirment une forte prévalence du nombre de chamanes masculins. Les circonstances de l'époque soviétique favorisent l'élasticité des modes de transmission chamanique, parfois à l'intérieur d'une même génération, la fréquence des transmissions entre femmes et la transformation des pratiques. L'autrice note la quasi-disparition du tambour, souvent remplacé par un faisceau de branches de bouleau, une cuiller en bois ou d'autres ustensiles. Cette absence paraît symboliser l'inadéquation ressentie par des pratiquantes rituelles, qui n'en attendent pas moins le retour de chamanes (ou chamanesses, éventuellement) dont l'usage du tambour confirmera les pouvoirs et le statut.

La troisième et dernière partie du livre est consacrée aux relations entre les formes chamaniques et les religions « bureaucratiques », selon la terminologie ici employée. La contribution de Sophie Roche s'attache à retracer la préservation des espaces spirituels et rituels propres aux femmes face aux attaques de l'État et de la hiérarchie musulmane au Tadjikistan. Sont ici décrits des moments et des lieux – ces derniers en partie détournés de leurs destinations initiales – dans lesquels des pratiques rituelles et une sociabilité genrée s'entrecroisent. De par leur composition même, ces espaces féminins échappent aux liens de parenté, créant ou renforçant d'autres types de solidarité que celle assurée par ces liens. D'où un malaise masculin qui se traduit, du côté des autorités musulmanes, par des accusations portant sur les pratiques chamaniques hétérodoxes dont ces rassemblements seraient porteurs, et du côté gouvernemental par le soupçon inverse de voir ainsi propagée une forme d'islamisme radical. Sophie Roche détaille ces attaques, les interdictions et les fermetures de lieux qui s'en sont suivies. L'opposition même que rencontre l'organisation de formes autonomes de sociabilité féminine témoigne de la centralité des enjeux attachés à cette dernière.

C'est en contraste explicite avec les théories du chamanisme développées dans le contexte de l'Asie du Nord que Pi-Chen Liu aborde la question du genre chamanique, puisqu'elle focalise son étude sur les sociétés matrilineaires de l'est de Taïwan. Le paradoxe dont il s'agit de rendre compte est celui de sociétés où les mâles chassaient (la pratique de la chasse aux têtes attestant l'importance attachée au symbolisme de la chasse) et où, pourtant, les chamanesses étaient et restent bien plus nombreuses que leurs homologues masculins. L'une de ces sociétés – les Kavalan, environ 1 500 personnes aujourd'hui – réserve même

la fonction aux seules femmes, et c'est elles qui fournissent à Pi-Chen Liu les deux exemples de rituels analysés. Les femmes bénéficient d'une initiation en bonne et due forme; si elles ne deviennent chamanesses qu'à l'issue d'afflictions physiques, l'examen du « pedigree » des entrantes révèle l'importance d'un mode de transmission matrilineaire flexible; surtout, les femmes chamanes sont directement soumises à la déesse mère qui est source de fertilité tant humaine que naturelle (agriculture) et domine le système religieux d'ensemble (même après la conversion des Kavalan au catholicisme, c'est du moins ce que la contribution implique). À l'inverse, les hommes en sont réduits à commander occasionnellement à des esprits animaux gardiens d'un territoire de chasse, gardiens à la nature presque canine. Au-delà des évolutions sociales et économiques, c'est bien de la construction du genre telle qu'elle est opérée par une société matrilineaire que témoigne l'organisation chamanique.

Maryam Abbasi nous transporte dans le Hormozgan, au sud de l'Iran. Le récit de trois femmes ayant traversé le rituel de possession *zār* (le terme désigne d'abord le plus dangereux des esprits ou « vents » qui peuvent s'emparer d'une personne) fournit le matériau de l'analyse. Le rituel est conduit par un homme ou une femme qui, d'abord possédé lui-même, a fini par gagner la maîtrise sur l'ensemble des esprits. Le passage du statut d'être maîtrisé à celui de personne en situation de maîtrise est cela même que les participantes désirent achever au travers du *zār*. L'autrice décrit la prise de parole rituelle de l'esprit – par laquelle il énonce les raisons de la possession et les exigences qu'il émet pour sortir du corps – comme située à l'intérieur d'un processus de négociation, processus qui permet à des femmes dépendantes d'exprimer des attentes qui ne sauraient être satisfaites autrement. Le maître de cérémonie agit comme intermédiaire entre esprits, possédées et familles. Une fois les exigences préliminaires de l'esprit acceptées, le rituel principal prendra place un peu plus tard. Il actera les exigences de l'esprit tout en imposant à la femme des « contraintes » qui, dans la pratique, peuvent la dispenser de certaines exigences sociales. Le passage par le rituel accroît en définitive le prestige et l'autonomie de celle qui y a été soumise, et peut la mener jusqu'à une pleine maîtrise des esprits, qui se trouvera socialement reconnue. Par ailleurs, durant les séquences rituelles, le fait même d'être possédé (assez fréquemment semblait-il par un esprit de sexe différent) excuse et même appelle des comportements contraires aux règles religieuses et sociales ordinaires.

Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, Laetitia Merli présente un panorama du renouveau et des usages du chamanisme dans la Mongolie d'aujourd'hui. Comme plusieurs auteurs avant elle, Merli illustre l'insertion des pratiques dans des réseaux internationaux en partie touristiques, en partie tournés vers l'apprentissage de « techniques spirituelles ». Analysant la stratégie d'une chamanesse prise entre touristes et clientes locales, elle montre que la « séance » qui mobilise l'attention des observateurs extérieurs n'est qu'une étape dans le processus de guérison familiale qui mobilise l'énergie du groupe local. Le récit de l'initiation d'une apprentie française que dirige la même chamanesse, puis celui de l'interaction entre une chamanesse urbaine et la

communauté globale de ses disciples complètent cet examen d'un chamanisme mongol en profonde transformation. La conclusion présente le rôle prépondérant joué par des chamanesses dans la mutation qui s'opère comme une « revanche sur l'histoire ».

Les résumés qui précèdent montrent assez l'intérêt et la diversité des contributions qui composent l'ouvrage. Si son introduction en présente fort bien la problématique d'ensemble, une postface n'en aurait pas moins permis de ressaisir quelques fils rouges qui rassemblent – ou parfois permettent d'opposer entre elles – ces contributions. Un point notamment retient l'attention : la deuxième contribution détaille et pour bonne part appuie la thèse de « l'hybridité » chamanique, l'approche du chamane en termes de troisième sexe. En contraste, la suite de l'ouvrage est centrée sur : (a) d'un côté, la relation entre la dévolution à (ou l'appropriation par) des femmes de rôles ou de fonctions chamaniques, de l'autre, les formes d'organisation et le travail social ; (b) les tactiques et les stratégies par lesquelles des femmes garantissent ou parfois accroissent un espace et des prérogatives spirituels et rituels, comme les oppositions qu'elles rencontrent au cours de pareil processus. La grande majorité des contributions a donc tendance à fortement « genrer » le chamanisme plutôt qu'à voir en lui un lieu d'hybridation. Il est possible que les deux approches puissent être réconciliées, mais les voies de pareille synthèse ne sont pas ici indiquées.

À les reprendre avec quelque distance, l'accent mis par la plupart de ces études porte moins sur des *essences* que sur des *relations*. Le praticien rituel est situé face au monde de la surnature comme un *être humain* (quelles qu'en soient les déterminations), et cela face à des entités qui, elles, ne font pas partie de la communauté humaine. En même temps, ce praticien fait partie d'un ensemble social qui détermine aussi son identité par son sexe et d'autres caractéristiques. Sa pratique et son statut sont marqués par cette ambiguïté, ou cette dualité, constitutive : il est « être social » et pourtant son domaine d'expertise le rend représentant du groupe humain au-delà des déterminations qui traversent ce dernier. Il n'est pas impossible que cette dualité se manifeste chez tout intermédiaire religieux, par-delà la gamme des différences confessionnelles et culturelles.

Comme l'a montré notamment Roberte Hamayon (1990, 1998), lorsqu'une société « genre » l'esprit partenaire sur le modèle masculin, l'intermédiaire rituel sera spontanément représenté sur le modèle féminin, quel que soit son sexe, et inversement. Des évolutions dans la représentation des esprits (évolutions consécutives par exemple au changement de modèle socio-économique) s'accompagneront du changement concomitant des connotations sexuelles associées aux intermédiaires religieux. Notons encore que, lorsque l'esprit partenaire est conçu sur le modèle masculin, il est normal que le comportement et les caractéristiques vestimentaires du spécialiste rituel, s'il est de sexe masculin, associent des traits féminins à l'autorité attachée au mâle. Suivre pareil jeu relationnel en ses détails offre, en fin de compte, des aperçus plus éclairants que ceux apportés par l'essentialisation théorique d'un « troisième genre ».

Chamanisme, microbiologie et fonction classificatrice

L'ouvrage de César Enrique Giraldo Herrera, *Microbes and Other Shamanic Beings*, est de facture très différente du précédent. Son ambition théorique est clairement affirmée et rejoint les débats qui parcourent aujourd'hui l'anthropologie et l'épistémologie : le « tournant ontologique », au travers duquel il est question de décrire la diversité des modes sur lesquels le monde est expérimenté, perçu, compris, n'est pas là pour isoler les unes des autres les ontologies qui habitent nos sociétés mais bien plutôt pour établir entre elles des passerelles. « Décoloniser la pensée », ce n'est pas seulement célébrer une altérité retrouvée, c'est plutôt déplacer le modèle épistémologique aujourd'hui dominant, de sorte que ce dernier soit vraiment reconnu comme étant *un parmi d'autres*. Partant de cette perspective, Giraldo Herrera rapproche les êtres qui sont décrits dans les visions des chamanes amérindiens des réalités physiques dont rend compte la microbiologie. Il trouve là une façon de dépasser la représentation de pareils êtres en termes d' « esprits » (ou autre appellation équivalente), comme il est fait depuis les débuts de l'ethnographie missionnaire, et il cherche ainsi à fonder en droit un savoir chamanique. La présente déconstruction de la façon dont le savoir et le vocabulaire d'origine missionnaire ont interprété et distordu les entités corporelles et naturelles amérindiennes n'est pas particulièrement originale, mais elle est précise et convaincante. Convaincante aussi est l'assertion selon laquelle la catégorie d' « animisme » a prolongé les représentations missionnaires, même lorsque les concepts anthropologiques étaient supposés se substituer aux précédentes.

Telles que décrites par Giraldo Herrera, les ontologies amérindiennes établissent des nœuds relationnels par lesquels les êtres se trouvent dynamiquement définis en fonction de l'ensemble des interactions qu'ils développent dans un milieu écologique donné. C'est vrai notamment des êtres qui contribuent à la régulation des autres espèces, à leur abondance, leur santé, leur fermentation... Parallèlement, la microbiologie a attiré notre attention sur les entités microscopiques qui, à l'intérieur du corps, « font communauté » ; cette science étudie en un tout le corps, les microbes qui l'habitent et l'environnement commun au premier et aux seconds. En d'autres termes, elle est à même de traduire les ontologies amérindiennes. Les visions chamaniques sont alors comparables à ce qu'est l'observation au microscope des phénomènes microbiotiques. Est mobilisé dans les deux cas un ensemble de techniques, parmi lesquelles l'absorption de substances tient une place importante, pour ce qui est du chamanisme. Il faut donc savoir trouver dans les pratiques chamaniques un mode d'observation de certains niveaux de la réalité plutôt que de s'obstiner à les décoder en termes de construction symbolique. L'ethnohistoire des représentations de la syphilis (originaires du Nouveau Monde) entreprise par Giraldo Herrera éclaire sa thèse ; il note ainsi que l'affection de la rétine provoquée par cette maladie s'accompagnait pour les Amérindiens d'une vision plus aiguë des agents pathogènes à l'origine

de cette affection, et il rapproche pareil phénomène de celui de la perception entoptique (la lumière entrante dans l'œil rend visibles certains objets dans l'œil lui-même) telle que la décrivent divers médecins et biologistes occidentaux entre la fin du XVIII^e et celle du XIX^e siècle. Plus largement, les savoirs indigènes relatifs à la syphilis ont été progressivement traduits et intégrés par la médecine occidentale, au point qu'on trouve en cette intégration, affirme l'auteur, les origines d'une théorie générale de la contagion et, par-là, les origines de la microbiologie comme science (Giraldo Herrera, 2018 : 220-222). Renversement par lequel on peut voir dans les savoirs chamaniques non pas une analogie de la microbiologie mais dans la microbiologie une analogie des savoirs chamaniques... Façon de décentrer les savoirs « occidentaux », mais aussi, après tout, de les « universaliser » par une autre voie.

L'énoncé des thèses l'emporte parfois sur les détails de la démonstration. Mais l'approche de la vision chamanique amérindienne au travers de la perspective développée aujourd'hui par la microbiologie n'en est pas moins éclairante, et en cohérence avec ce que d'autres auteurs ont écrit de cette même vision. Le système relationnel décrit par l'auteur rappelle par exemple certaines descriptions de Josef Estermann pour lequel, dans les représentations spatiales propres aux cosmologies amérindiennes, la distinction entre « intérieur » et « extérieur » n'est pas pertinente (Estermann, 1998). Aussi la parenté avec les thèses de Tim Ingold est-elle évidente, même si l'angle d'attaque diffère (Ingold, 2011).

Même si Giraldo Herrera reconnaît à Claude Lévi-Strauss le mérite d'avoir détecté dans les mythes amérindiens un réservoir de savoir local, il lui reproche d'avoir continué à représenter le pouvoir du chamane en termes de construction et d'efficacité symboliques, prolongeant lui aussi les représentations missionnaires. Lévi-Strauss, affirme-t-il, aurait contribué à maintenir grand ouvert l'écart entre savoir chamanique et science moderne (Giraldo Herrera : 213-214). Même si les allusions rares et indirectes trouvées dans l'ouvrage livrent une critique rapide de Durkheim, l'auteur, en certains aspects, est sans doute moins loin de *Quelques formes primitives de classification* qu'il ne le croit : « On peut dire sans inexactitude que [les classifications primitives] sont œuvre de science » (Mauss et Durkheim, 2017 : 113). Certes, l'insistance de Mauss et Durkheim sur la nature sociale de ces mêmes classifications introduit ici une coupure qu'on pourrait croire radicale, puisque c'est la « naturalité » des concepts et des classifications chamaniques, empruntées à l'observation directe et soutenues par un appareil de techniques, sur laquelle Giraldo Herrera veut porter l'attention. Pourtant, encore que ce dernier reste lui-même largement silencieux sur les représentations sociales des sociétés dont il explore la vision et la science, nombre d'ouvrages qui s'attachent à décrire la cosmovision amérindienne (dans ses composantes humaines, naturelles et cosmiques) établissent un principe de solidarité et de quasi-indivision identique à celui qu'il applique à la représentation des « êtres chamaniques » en termes microbiotiques :

Il n'y a pas deux mondes, la nature et la société, mais un seul, saturé de pouvoirs personnels, englobant à la fois les êtres humains, les animaux et les plantes dont ils dépendent, ainsi que les caractéristiques du paysage dans lequel ils vivent et se déplacent. Dans ce monde, les humains ne sont pas des composites de corps et d'esprit, mais des êtres non divisés, des « personnes-organismes », reliés en tant que tels à d'autres humains et à des organismes et entités non humains dans leur environnement (Ingold, 2011 : 47).

La critique que conduit Giraldo Herrera de la nature sociale de la fonction classificatrice n'est pas ce qui confère sa véritable originalité à son ouvrage (je trouve cette critique rapide, à peine esquissée) ; l'intérêt réside plutôt dans son attaque, pas toujours explicite mais que l'on pressent radicale, contre la notion même de « classification » et, par-là, celles de genre et d'espèce. Toute classification serait en soi « objectifiante », laisserait de côté ce qui fait l'essence de tout phénomène vivant, à savoir sa socialité, son intersubjectivité de principe, laquelle assure aussi l'imbrication des « ordres » du vivant : « *Substances once in contact remain mutually affected* » (Giraldo Herrera, 2018 : 224). Si les sociétés chamaniques « classifient », ce serait alors de façon relative, mouvante, évolutive. Comprendre les ressorts de pareille réticence amène à trouver dans les sévères limitations imposées à l'exercice de la fonction classificatrice par nombre de sociétés non pas un indice de « confusion mentale » (Mauss et Durkheim, 2017 : 31) mais, bien plutôt, une autre façon de produire du savoir : le « bougé » des ordres, des genres et des espèces, lequel résulte de leur interdépendance de principe, fonde et active la connaissance par lequel on entre dans le monde. Si l'on reconnaît l'existence d'un savoir proprement « chamanique », on reconnaîtra du même coup qu'il oblige encore aujourd'hui à repenser l'exercice de la fonction classificatrice et à replacer cette dernière au milieu des autres fonctions physiques et mentales dont l'exercice nous permet de nous représenter le monde et d'y agir.

Benoît VERMANDER
Université Fudan, département d'études religieuses (Shanghai)
 mdwei@fudan.edu.cn

Bibliographie

- CZAPLICKA Maria Antonina, 1914, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, Oxford, Clarendon Press.
- D'ANGLURE Bernard Saladin, 2012, « Le “troisième genre” », *Revue du MAUSS*, 39, 1, p. 197-217.
- ESTERMANN Josef, 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala.
- GIRALDO HERRERA César Enrique, *Microbes and Other Shamanic Beings*, New York, Palgrave MacMillan, 2018, 274 p.
- HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 1998, « Le sens de l'“alliance” religieuse : “Mari” d'esprit, “femme” de dieu », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2, p. 25-48.
- INGOLD Tim, 2011, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- KENDAL Lauren, 1985, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- KOHN Eduardo, 2007, “How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement”, *American Ethnologist*, 34, 1, p. 3-24.
- , 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.
- MAUSS Marcel, DURKHEIM Émile, 2017 [1903], *De quelques formes primitives de classification*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- STRATHERN Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TORRI Davide, ROCHE Sophie (eds), *The Shamaness in Asia. Gender, Religion and the State*, Londres, Routledge, 2021, 282 p.