

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



N°16
Genève
2021

Sommaire

<hr/>	
Entretiens	
PIERRETTE DÉSY	7
ROBERTE HAMAYON	19
<hr/>	
Études	
MONIKA AMSLER	<i>Voces Magicae</i> and Imperial/Late-Antique World-Making. Part 1 _____ 29
CHRISTOPHE LEMARDELÉ	Confusions autour de l'inceste : anthropologie, psychanalyse, société. Westermarck, Freud, Lévi-Strauss _____ 45
YOURI VOLOKHINE	<i>Potlatch</i> : notes sur les usages d'un concept _____ 63
<hr/>	
Spiritual Scholarship and the Study of Religion as Self-Improvement : The Search for a Personalized History of Religion at the Eranos Meetings	
Dossier édité par MARIANNA FERRARA et EDUARD IRICINSCHI	
MARIANNA FERRARA et EDUARD IRICINSCHI	Introduction. Spiritual Scholarship and History of Religions as Self-Improvement at Ascona _____ 75
MARIANNA FERRARA	Olga Fröbe-Kapteyn's <i>Ashram</i> : The Great Mother and the Personal History of Eastern Religions _____ 79
FRIITZ GRAF	Eranos and the Religions of the Greeks and Romans _____ 95
MOSHE IDEL	<i>Prisca Theologia</i> and Retrograde Phenomenology at Eranos : Corbin, Eliade, not Scholem _____ 109
EDUARD IRICINSCHI	Mircea Eliade's Perennial Conceptual Placeholders : An Eranos Intellectual Itinerary _____ 125
<hr/>	
Document	
VINCENT GENIN	Dissonance de Marcel Detienne: un inédit autour du <i>Race sans histoire</i> de Maurice Olender _____ 143
MARCEL DETIENNE	Lecture de <i>Race sans histoire</i> (2009) de Maurice Olender _____ 147
<hr/>	
Comptes rendus _____ 151	

ARNOBE, *Contre les païens*, livres IV-V, Paris, Les Belles Lettres, 2021 (Francesco Massa); CÉLINE BÉRAUD, *Le catholicisme français à l'épreuve des scandales sexuels et La Bataille du Genre*, Paris, Seuil – La République des Idées, 2021 (Irene Becci); CORINNE BONNET éd., *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse, Anacharsis, 2021 (Doralice Fabiano); STEFANO CANEVA éd. (avec la collaboration de LUCA LORENZON), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2020 (Andrzej S. Chankowski); ELENA CHEPEL, *Laughter for the Gods. Ritual in Old Comedy*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2020 (Maria Patera); DANIEL DUBUISSON, *L'invention des religions : impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris, CNRS, 2020 (Ivan Strenski); RENAUD GAGNÉ, *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece: A Philology of Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021 (Monika Amsler); THOMAS GALOPPIN et CÉCILE GUILLAUME-PEY eds., *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2021 (Sonia Macri); VINCENT GENIN, *Avec Marcel Detienne*, Genève, Labor et Fides, 2021 (Renée Koch Piettre); ANNELIES LANNOY, *Alfred Loisy and the Making of History of Religions*, Berlin, de Gruyter, 2020 (Nicolas Meylan); "Mon cher Mithra..." *La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, édition, introduction et notes par ANNELIES LANNOY, CORINNE BONNET et DANNY PRAET, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2019 (Nicole Belayche); BLAKE LEYERLE, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, Berkeley, University of California Press, 2020 (Eduard Iricinschi); ALEXANDER J. MAZUR, *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*, Leyde – Boston, E. J. Brill, 2021 (Guy G. Stroumsa); HITOMI OMATA RAPPO, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI^e-XVIII^e siècle) Münster, Aschendorff, 2020 (Hélène Vu Thanh); SARIT KATTAN GRIBETZ, *Time and Difference in Rabbinic Judaism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2020 (Federico Dal Bo); DAVID LEMLER, *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux*, Paris, Vrin, 2021 (Shalom Sadik); STÉPHANIE ANTONIOZ, *Premiers récits de la création*, Paris, Éditions du Cerf, 2020 (Fabio Porzia); VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, Collège de France – Les Belles Lettres, 2020 (Claude Calame); JOSÉ MARÍA PÉREZ FERNÁNDEZ, EDWARD WILSON-LEE, *Hernando Colón's New World of Books. Toward a Cartography of Knowledge*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2021 (Philippe Borgeaud).

Entretien avec Roberte Hamayon



Anthropologue, Roberte Hamayon est directrice d'études honoraire à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, où elle a occupé la chaire des Religions de l'Asie septentrionale de 1974 à 2007. Elle a mené des recherches sur le terrain en Bouriatie (république russe à la frontière avec la Mongolie, près du lac Baïkal) et en Mongolie entre 1967 et 1991. Parmi ses principales publications, on peut mentionner ses études sur le modèle chamanique (*La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, ou encore *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse*, Paris, Eyrolles, 2015) ainsi que ses recherches sur les rapports entre le jeu et le rituel (*Jouer, une autre façon d'agir*, Paris, Le Bord de l'eau, 2021).

Roberte Hamayon, quel est votre ancrage disciplinaire et comment définissez-vous votre métier ?

C'est un alliage de hasards, d'élan de curiosité et de goût naïf pour les défis qui m'a peu à peu conduite vers l'anthropologie religieuse des peuples mongols et sibériens, rien de prémédité, aucune « vocation ». Que voulait dire « ethnologie » ? J'allais au Musée de l'Homme suivre des cours sur ce mot inconnu, et découvrir, à la Bibliothèque, qui étaient les ethnologues, ce qu'ils faisaient. Un contrat de « chômeur intellectuel » (il en existait à l'époque) était l'idéal pour se familiariser avec ce qui les intéressait tant, chercher pour eux des références, feuilleter les livres à ranger. Il en est né une fascination pour le métier, des attirances particulières pour certaines régions du monde. Dans les séminaires de formation à la recherche, s'entremêlaient deux écoles, l'ethnologique et l'anthropologique, influencées l'une par André Leroi-Gourhan, l'autre par Claude Lévi-Strauss. L'objectif ultime était le même : connaître et comprendre un autre peuple, différent du sien propre, mais en se centrant sur sa spécificité dans le premier courant, en le comparant à d'autres dans le second. Le fil à suivre était aussi le même, choisir une région, un domaine, une société, apprendre la langue locale et aller sur le terrain.

Un choix s'était vite imposé à moi : celui des paysages mongols, où alternaient steppes et taïgas, également rudes et désertes : c'était décidé. Pour cela, savoir le russe était un préalable incontournable : c'était la langue d'accès, celle de la seule grammaire complète du mongol. Les cours de russe à l'École des langues orientales vivantes m'ont donné envie de suivre ceux de linguistique en Sorbonne. Et ceux-ci m'ont, en retour, apporté une compréhension bien plus profonde du russe, et surtout, dois-je dire maintenant avec le recul, des bases méthodologiques et théoriques qui se sont révélées fort précieuses pour l'anthropologie aussi.

Aller sur le terrain, ensuite, n'allait pas de soi. Déjà mon intérêt pour la Mongolie, premier satellite de l'URSS, ne correspondait pas du tout au profil bourgeois catholique de ma famille, qui pourtant s'est montrée remarquablement tolérante et compréhensive. Mais, du côté de mes professeurs, mon projet a été mal accueilli. « Quelle folie ! Il est impossible de faire du terrain dans un pays communiste, vous ne pourrez jamais y mettre en pratique la méthode que vous apprenez ici et qui est la règle de base de notre métier : l'observation participante ! » Sur ce point ils avaient raison, et il était enfantin de s'entêter, mais... je ne l'ai jamais regretté !

Il se trouve que c'était alors la spécialiste française de la Sibérie, Éveline Lot-Falck, qui dirigeait le département d'Asie au Musée de l'Homme. Son livre *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*¹ avait tellement intéressé Claude Lévi-Strauss (« C'est fascinant, voilà un horizon que nous ne connaissons pas ») qu'il avait fait créer une chaire pour elle à la section des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (1963). Autre chance, la France établissait en 1966 des relations diplomatiques avec la Mongolie, et le CNRS signait dans la foulée un protocole d'échanges avec l'Académie mongole des sciences. Et autre chance encore, ma première demande de mission, en 1967, a été acceptée et les suivantes aussi (1968, 1970, 1974...).

Mais comment avez-vous suivi une formation de linguiste en parallèle ?

Il le fallait pour plusieurs raisons, en plus de la nécessité déjà évoquée de savoir le russe pour parler mongol et travailler en Mongolie. C'est de la linguistique que Claude Lévi-Strauss avait tiré le principe même de l'analyse structurale², qui était à l'époque au cœur de la formation en anthropologie. S'y ajoutait l'intérêt des linguistes eux-mêmes pour la grammaire générative de Chomsky, pour la face pragmatique du langage ; il s'ensuivait des débats souvent difficiles à suivre, et pourtant toujours stimulants. Autre raison encore, l'enseignement de l'ethnologie portait essentiellement sur les sociétés de « tradition orale », et à l'École pratique des hautes études, Claude Lévi-Strauss avait fait changer le nom de la chaire précédemment occupée par Marcel Mauss en « étude des religions comparées des peuples sans écriture ». Or les Mongols avaient une écriture depuis Gengis Khan (ils en avaient même plusieurs !). Enfin et surtout, la linguistique imposait aux disciplines voisines qui s'inspiraient de ses principes une méthode d'analyse rigoureuse et assortie de moyens de vérification. Elle incitait à postuler une cohérence entre les données et à les organiser en système de façon sans cesse contrôlable. En cela, elle offrait un socle rassurant pour approcher un terrain à la fois peu connu dans son état actuel et ayant une histoire richement documentée.

De fait, c'est en linguistique qu'est mon principal ancrage disciplinaire.

L'importance de l'écriture dans votre domaine posait vraiment problème du point de vue lévi-straussien, vous ne pouviez pas l'aborder dans le cadre de ses cours d'anthropologie ?

Il aurait fallu que j'ose lui demander de présenter un exposé à son séminaire – ce que faisaient de nombreux jeunes chercheurs pour qui c'était une sorte de consécration –, ou même seulement que j'ose lui poser une question ! C'était déjà tellement gratifiant et instructif d'entendre ses commentaires ! Je me souviens de l'aisance avec laquelle il avait repris un graphique que Marshall Sahlins venait d'esquisser pour structurer ses données ; c'est à peine si l'on avait alors entendu l'intéressé murmurer : « Oh, moi, je n'aurais jamais pu faire ça... » Claude Lévi-Strauss aurait pourtant sûrement été très ouvert à mon projet, comme l'avait montré son intérêt pour le livre d'Éveline Lot-Falck ; d'ailleurs, il s'était soucié, bien plus tard, à l'occasion de la révision de la lettre M du *Dictionnaire de l'Académie*, de l'usage péjoratif, voire insultant, de l'adjectif

1 ÉVELINE LOT-FALCK, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard, 1953.

2 « (...) la linguistique (...) n'est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès ; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse. » CLAUDE LÉVI-STRAUSS, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word* 1-1 (1945), pp. 33-53, ici p. 33.

« mongol » dans le discours familial ! Sans doute était-il conscient de son immense influence, mais il ne voulait pas « faire école ». De fait, son œuvre occupait une place majeure dans toutes les formations.

Certains établissements avaient pourtant un profil intellectuel différent, comme le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative fondé par Éric de Dampierre à l'Université Paris-X Nanterre, auquel j'ai eu la chance d'appartenir. Je lui dois beaucoup. Recherche, enseignement, documentation et édition y étaient étroitement liés. Il y régnait une atmosphère très dynamique où chacun, sinologue, arabisant, musicologue ou autre, pouvait s'imprégner d'une manière « anthropologique » de voir les choses. L'existence d'une tradition écrite devenait même un atout : elle justifiait de tenir compte de l'histoire de la société. Dans mon domaine, elle donnait lieu à des questions inédites, par exemple pourquoi les bardes bouriates refusaient-ils de laisser noter les épopées qu'ils chantaient, pourquoi s'interrompaient-ils si une maladie survenait dans leur famille ou leur troupeau, alors que des chants chamaniques et des histoires claniques étaient facilement notés ?

De toute façon, la Mongolie et la Sibérie auraient exclu toute enquête de terrain « classique ». Le chercheur originaire d'un pays capitaliste était l'invité de l'Académie des sciences de l'URSS, qui déléguaient un ethnographe local pour l'accompagner. Pas question de choisir le lieu des enquêtes, ni de vivre parmi les habitants, ni de poser des questions sur des thèmes économiques ou sociologiques. La parenté ? Thème d'élection en France à l'époque, il n'avait plus guère de sens puisque toute trace de relations claniques avait été effacée : la construction de l'*Homo sovieticus* réclamait un État et des citoyens. L'objectif de l'ethnographie (c'est ainsi que la discipline s'appelait alors en russe) des peuples de l'URSS n'était plus, comme lors des débuts internationalistes du régime, d'inventorier leurs traditions, mais de sélectionner, parmi leurs coutumes, celles qui pouvaient contribuer à l'édification de la société soviétique, et celles qu'il fallait éradiquer pour ne pas l'entraver. C'est ainsi qu'a été préservé, en Sibérie, l'usage pourtant « religieux » de faire des fumigations antiseptiques (branches de genévrier, écorce d'épicéa). La tâche était parfois délicate : était-il plus « progressiste » de célébrer un mariage avec du sel comme les Russes ou avec du sucre comme les peuples turcs islamisés d'Asie centrale ? Aussi ai-je préféré, les premiers temps, m'en tenir à des travaux de traduction et à l'étude de pratiques pouvant être jugées « anodines » par les autorités locales, comme les façons de s'asseoir ou de se servir de ses mains, la cuisine, les salutations lors des visites sous la yourte, etc.

Mais la mort prématurée d'Éveline Lot-Falck, en 1973, a changé les choses pour moi. C'est l'africaniste Claude Tardits, alors directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale, qui m'a convaincue de déposer un dossier pour lui succéder à l'EPHE (nous étions très peu nombreux à y suivre son cours) : « Mais voyons, on vous offre le paradis ! » En effet, l'EPHE a été pour moi un paradis : donner des séminaires pour former des étudiants à la recherche, c'était en fait s'entraîner soi-même à la recherche sur les thèmes de son choix, à la seule condition que ces thèmes relèvent de la spécialité de la section : les sciences religieuses.

En quelle année cela s'est-il passé ?

Cela s'est passé en 1974. Les cours d'Éveline Lot-Falck m'avaient un peu familiarisée avec le chamanisme, mais sur le terrain je n'avais jamais abordé ce thème, déclaré disparu et de toute façon malvenu dans un contexte que les autorités voulaient athéistes. Je souhaitais avant tout éviter de causer des ennuis à mes accompagnateurs ou aux informateurs avec lesquels ils me mettaient en contact. Il en fallait si peu, à l'époque, pour se retrouver en camp ou perdre son

emploi... Mais tenter d'approcher ce thème, en mémoire d'Éveline Lot-Falck, était un devoir à l'égard de l'institution dont je dépendais. Pourtant, sur place, certaines pratiques me sont apparues comme des occasions toutes trouvées de poser des questions qui touchaient à la sphère « religieuse » : l'habitude, par exemple, de verser quelques gouttes de vodka sur la table lorsqu'on portait un toast à l'amitié des peuples – à l'intention de qui ? –, ou celle de nouer des bouts de tissu aux branches des arbres près desquels on s'arrêtait pour faire une pause lors d'un long trajet – pour un « invisible » qui peut-être rôdait par là ? À ma grande surprise, certains de mes interlocuteurs devenaient alors intarissables, sur les âmes des ancêtres ou celles des morts malheureux (pour eux, il y avait donc toujours des « esprits »), puis, de fil en aiguille, sur les chamanes. Leur façon d'en parler m'a vite mise en garde. En apparence, c'étaient pour eux des choses d'autrefois, qui relevaient du folklore. Tout se passait comme si chacun reconnaissait tacitement l'emploi du passé comme *la* condition à respecter absolument. Mais à l'arrière-plan perçait, selon les cas, une nuance de dérision ou une certaine gêne. Il fallait en quelque sorte « lire entre les lignes » comme dans les publications scientifiques où se mêlaient citations marxistes-léninistes, dénonciations de traces de féodalisme ou de lutte des classes et descriptions de coutumes à faire disparaître !

Les pratiques chamaniques n'avaient alors plus cours en Mongolie ?

22

C'était le règne de l'« athéisme scientifique ». La répression menée par ses propagandistes, les « militants sans dieu », avait été extrêmement sévère dans les années 1930. Des centaines de monastères bouddhiques avaient été ruinés, voire carrément rasés, et des milliers de lamas exécutés. Des chamanes avaient été envoyés en camp, d'autres poussés à renoncer d'eux-mêmes à force d'être traités de « parasites », de « profiteurs ». Paradoxalement, une part de la population avait même été soulagée de ne plus sentir le poids de l'emprise des « esprits » et de ne plus être obligée de leur offrir de coûteux sacrifices. Mais il y avait une grosse lacune dans l'athéisme scientifique : à part l'obligation d'enterrer les morts dans des cimetières, il n'y avait pas de théorie de la mort, si bien que, dans la pratique, chaque peuple continuait à accomplir les rituels funéraires à sa manière et à regrouper les siens dans les cimetières.

Puis la guerre a changé les choses, surtout en Sibérie ; elle y a mis la campagne athéiste officielle en sommeil et a réveillé la religiosité populaire. Selon les folkloristes, les Bouriates auraient envoyé leur ancêtre mythique repousser les troupes d'Hitler ; les habitants de la région de Tunka auraient, quant à eux, envoyé un groupe d'âmes de jeunes suicidés de la fin du XIX^e siècle combattre aux côtés de l'Armée rouge ; ils ajoutent que ces âmes auraient contribué à sa victoire, mais au prix de disparaître aussitôt, sans pouvoir revenir dans leur pays.

Dans l'après-guerre, seul le bouddhisme a retrouvé un semblant de présence officielle. Dans les années 1970 et 1980, le monastère de Gandan dans la capitale mongole et celui d'Ivolga près de la capitale bouriate étaient en activité. Les lamas y avaient un statut de fonctionnaires. Ces monastères étaient fréquentés surtout par des fidèles âgés qui venaient tourner les moulins à prière. Ils y collaient des bouts de papier sur lesquels ils avaient noté leurs vœux les plus chers, ceux qu'ils faisaient par exemple pour leurs petits-enfants : le succès de l'un à l'examen d'entrée à l'université, le retour d'un autre du service militaire, le mariage d'un autre encore.

Dans les pratiques populaires les plus visibles, il était impossible de faire la part du bouddhisme et du chamanisme. Tout était entremêlé de longue date. Aussi n'était-il finalement pas gênant de situer toute la conversation dans un passé révolu même en ayant sous les yeux, à l'entrée d'une grotte, une grosse pierre chargée de cigarettes, de biscuits et de bonbons – qui n'étaient

manifestement pas là depuis cinquante ans –, entourée de traces de feu de bois. La fiction qu’instaurait l’usage du passé arrangeait tout le monde ; elle permettait à mes interlocuteurs locaux de parler de leurs anciennes pratiques sans porter atteinte aux principes communistes, et leurs connaissances étaient plus détaillées et précises que je ne l’avais espéré. De temps à autre, leur ton me laissait deviner que l’imparfait de leur récit servait à déguiser en souvenir lointain, teinté de nostalgie, leur participation récente à un rituel d’offrande du même genre.

Les motifs de ces pratiques en pleine nature étaient toujours les mêmes : il fallait donner à boire et à manger aux âmes des morts, qui avaient, disaient-ils, les mêmes besoins que les vivants, une fois sorties des corps immobilisés dans les cimetières. De celles des éleveurs qui avaient laissé des troupeaux à leurs descendants, ils attendaient qu’elles « protègent » les pâturages du haut des collines qui les surplombaient ; ils devaient les honorer d’en bas, d’où la multiplication des « lieux de pause » où déposer vivres et tabac à leur intention. Tout passant leur demandait, outre le droit de passer, « que la route soit blanche, les difficultés aplanies ». Ces pauses étaient aussi pour les voyageurs l’occasion de boire, et les Russes avaient vite adopté la pratique.

Mais c’est une autre catégorie d’âmes de morts qu’il fallait régaler dans les grottes, les amas de rochers et autres lieux d’accès difficile : celles dont la vie n’avait pas été « normale », surtout celles des femmes mortes jeunes, tragiquement, sans enfants. On les régalaient pour les empêcher de nuire ou les convaincre de mettre fin aux maux qu’elles avaient causés. En somme, le monde naturel était bien toujours peuplé d’esprits et il fallait s’occuper d’eux, si peu que ce soit. Mais tout cela restait clandestin, du moins dissimulé à l’environnement social et, devant l’évidence, renvoyé à « autrefois », « avant », voire nié à l’occasion. « Nous sommes des hommes doubles, ai-je parfois entendu. Nous menons deux vies en parallèle dans deux mondes différents. »

Cependant, à partir de 1976, j’ai ressenti un tournant. Un collègue que je savais membre du Parti communiste m’a demandé quelques dollars, puis un autre, j’ai entendu un chef de cellule dire à des kolkhoziens de verser de l’eau dans leur seau pour atteindre le quota requis de lait, j’ai été très ouvertement emmenée en forêt constater les restes d’un rituel tout récent. Comme s’ils avaient cessé d’adhérer à l’idéologie des « lendemains qui chantent ».

En Mongolie, j’avais la grande chance d’avoir pour accompagnateur depuis le début de mes séjours un jeune ethnographe extrêmement fin, vif et compréhensif. J’étais rattachée au Musée central national où il travaillait. Il n’a jamais douté de la sincérité de mon intérêt pour le peuple mongol, sa langue et sa culture. Si je suis parvenue à m’exprimer en mongol, c’est bien grâce à sa patience. Il osait même prendre des risques pour enrichir la collecte de données lors de nos séjours dans la steppe : alors que la consigne était de ne pas rester plus de trois jours sous la même yourte (sans doute pour éviter de créer des relations), il s’arrangeait avec le chauffeur de la jeep de l’Académie pour créer de fausses pannes ! Il était conscient que, pour un Occidental, le chamanisme était l’un des thèmes les plus intéressants. C’était aussi l’avis du directeur du Musée, lui aussi très ouvert. Ensemble, ils m’avaient emmenée en visiter les fonds, très riches en objets chamaniques (pour la plupart retirés aux particuliers dans les années 1930) ; j’y ai vu des dizaines et des dizaines de tambours. Et j’ai pu librement parler du chamanisme avec d’autres ethnographes mongols, lire leurs œuvres et leur demander des explications. Mais, quand je relis mes notes aujourd’hui, il me semble qu’elles m’aident plus à comprendre les écrits d’avant le régime communiste que le renouveau survenu après sa chute³.

³ Roberte Hamayon était invitée le jeudi 12 décembre 2020 à présenter deux conférences à l’Université de Genève (unité d’Anthropologie et d’Histoire des religions) : « La notion de transe peut-elle rendre compte de la conduite du chamane sibérien ? » et « Le chamanisme, un concept construit par l’Occident pour penser ses “autres” ».

Vous disiez qu'en Sibérie vous pouviez poser des questions, mais cela ne risquait-il pas de précipiter vos informateurs en prison ? Vous dépendiez beaucoup de vos accompagnateurs ?

L'enquête était beaucoup plus difficile en Bouriatie, qui à l'époque était très fermée et n'accordait pas de visa de tourisme. Mes accompagnateurs successifs étaient des chercheurs seniors de la filiale bouriate de l'Académie des sciences de l'URSS. Ce système assurait à la fois la protection et la surveillance de l'invité. Démarches, transports, logement, tout était facilité et, dans le même temps, encadré. Je ne pouvais parler avec personne d'autre qu'avec les informateurs qui avaient été sélectionnés. Mais, là aussi, la fiction instaurée par le recours à l'imparfait était très efficace. Par ailleurs, j'informais à l'avance mes accompagnateurs des thèmes à aborder, pour les amener à poser eux-mêmes les questions. Aux yeux de l'un d'entre eux, pourtant, il restait un problème : pourquoi le CNRS avait-il envoyé cette jeune femme toute seule, alors qu'elle avait des enfants à Paris ? On ne quitte pas Paris pour venir dans des endroits pareils, où il fait si froid, sans un enjeu puissant. Pour lui, j'étais forcément une espionne ; aussi il m'a fait boire beaucoup de vodka et « d'alcool-de-lait », boire étant la meilleure sinon la seule preuve qu'on n'a rien à cacher. L'épreuve était absolument incontournable ; il en reste des passages illisibles dans mes carnets de notes...

24

Pour en revenir à la question de votre projet de recherche, vous avez donc commencé à travailler sur le chamanisme en 1974, à l'époque de votre entrée à l'EPHE. Auparavant vous vous intéressiez à différents aspects de la vie, mais vous n'avez depuis lors jamais arrêté de travailler sur ce sujet. Quels sont vos projets actuels ?

En effet, ce thème n'a jamais cessé de me passionner. Il peut être abordé de multiples façons. Sous l'angle, par exemple, de la notion d'alliance, présente aussi dans les trois monothéismes abrahamiques, mais inversée : alors que le chamane, qui représente les humains, est « mari » d'esprit » dans le monde naturel, dans les religions monothéistes, la communauté humaine (pour dire les choses brièvement) est en position d'« épouse » de son Dieu, qui est aussi son « père »⁴. Sous l'angle aussi, de l'acte de « jouer », qui désigne une attitude opposée à celle de la prière⁵. Dans la ligne de ces travaux, mon projet actuel est de creuser le thème de la chance. Elle fait partie d'une série sémantique où l'on rencontre la fortune et la grâce, le hasard et l'aléa, mais aussi le destin et la providence, etc. Et je constate que la chance, le concept si je puis dire le plus chamanique de toute la série, a toujours une présence dans nos sociétés.

Mais un autre thème me tenait et me tient toujours à cœur : l'épopée ou, plutôt, l'héroïsme épique. Je l'ai poursuivi en parallèle du chamanisme dans une série d'articles. Les derniers parus concernent le rôle que plusieurs peuples sibériens ont voulu faire jouer aux plus célèbres de leurs héros après la chute du régime soviétique : un rôle d'emblème culturel de leur république autonome. L'objectif était de se doter d'une « religion » ; ce ne pouvait être ni le christianisme orthodoxe, religion du colonisateur, ni le bouddhisme déjà trop largement revendiqué en Asie,

4 ROBERTE HAMAYON, « Le sens de l'« alliance » religieuse : « Mari » d'esprit, « femme » de dieu », in BERNARD SALADIN D'ANGLURE et JEAN-JACQUES CHALIFOUX eds., *Médiations chamaniques. Sexe et genre, Anthropologie et Sociétés* 22-2 (1998), pp. 25-48 ; EAD., « L'« alliance » religieuse, manière de socialiser le monde. Éclairages judéo-chrétiens sur le « mariage chamanique » sibérien », in LOUIS-JACQUES DORAIS et FRÉDÉRIC LAUGRAND eds., *Du foetus au chamane. Parenté, genre et médiations religieuses, Anthropologie et Sociétés* 31-3 (2007), pp. 65-85.

5 ROBERTE HAMAYON, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012.

ni le chamanisme qui ne peut être institutionnalisé au niveau étatique, sauf à cesser d'exister comme tel. Ils ont fait de gros efforts pour promouvoir les figures sacralisées de héros épiques, notamment Manas en Kirghizie et Geser en Bouriatie ; mais ils ont échoué à instaurer un culte, probablement parce que c'étaient des figures mythiques et non historiques comme Gengis Khan en Mongolie. Ils ont alors fait appel à la notion de Ciel ; le problème, là, était que c'était une notion abstraite, et non un être personnel ; à qui adresser un culte ? Les tentatives faites alors pour l'associer à des figures de héros épiques sont restées vaines⁶.

Vous avez aussi beaucoup travaillé sur la difficulté de définir le concept de croyance, de rendre compte de ce concept. On rejoint là aussi le jeu, le « faire-semblant ».

La question est peu abordée par les ethnologues qui d'ailleurs parlent plutôt de représentations que de croyances. Voulant restituer par écrit le vécu de ce qu'ils observent, ils en viennent souvent à traiter ces *représentations* comme des *faits* : « ses ancêtres le tourmentent », « le dieu n'accepte pas le sacrifice », « l'oracle a dit que... », « le spécialiste rituel est alors possédé par l'esprit du défunt », « les tapirs se prennent pour des humains », etc. Il manque à ce type de phrase quelque chose qui indique qu'il s'agit d'une *représentation*, quelque chose comme : « les gens *pensent* (ou *disent* ou *croient*) que... », ou « il est alors *censé* être possédé... ». Car une représentation vise à représenter autre chose que ce qu'elle énonce. Que *représentent* les ancêtres auxquels sont attribués les tourments ? les règles claniques, la norme de conduite sociale ? Une telle prise de distance alourdit certes le récit, mais sans elle rien ne guide vers l'analyse. De plus, certains ethnologues la refusent par principe, persuadés que ces représentations ont une réalité pour les peuples qu'ils étudient, qu'ils y *croient* vraiment. Or, c'est d'un autre ordre de réalité que celui de la réalité empirique que relèvent les représentations.

25

À quoi s'ajoute que le concept même de croyance paraît vraiment spécifique des religions universalistes, comme l'a montré Rodney Needham⁷. C'est Jean Pouillon⁸, auprès de qui j'ai tant appris au sein du comité de rédaction de *L'Homme*, qui avait auparavant attiré mon attention sur la question de la croyance. Il analysait avec une grande finesse les nuances qui distinguent « je crois que », aussi bien de « je crois à » que de « je crois en ». Ceci m'a encouragée à creuser, dans un petit article⁹, la dualité de ce concept. En effet, « croire », comme « croyance », s'applique aussi bien au fait même de croire qu'à ce que l'on croit, c'est-à-dire à la fois à une *attitude* et à un *contenu*. Qu'implique ce lien, inhérent au terme même, entre attitude et contenu, notamment quant à la question de la « vérité » ? Déjà, dire « je crois », plutôt que « je sais », est avouer ne pas être sûr, donc douter. Et que tirer du constat fait par Rodney Needham qu'il n'y a pas de concept équivalent dans le vocabulaire des religions dites « traditionnelles » (par opposition aux religions universalistes) ? Peut-on pratiquer une religion sans y croire, simplement pour avoir sa place parmi les autres au sein de sa société – auquel cas, ne suffit-il pas de « faire comme si », disait déjà Jean Pouillon ? Sait-on autre chose des idées religieuses des gens que ce qu'ils en disent et en montrent dans leurs rituels et autres pratiques ?

6 ROBERTE HAMAYON, « Une figure pour le Ciel ? ou De la difficulté de construire une "religion nationale" », in MONIQUE JEUDY-BALLINI éd., *Le Monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier*, Paris, CNRS Éditions, 2016, pp. 95-116.

7 RODNEY NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

8 Cf. JEAN POUILLON, *Le Cru et le Su*, Paris, Seuil, 1993.

9 ROBERTE HAMAYON, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », in ROBERT CRÉPEAU éd., *Croire et croyances, Théologiques* 13-1 (2005), Montréal, pp. 15-41 ; *Revue du MAUSS* 28 (2006), pp. 427-448.

Si je vous comprends bien, on peut travailler sur des discours et sur des pratiques/ rituels, mais pas sur des croyances. En ce moment se tient à Genève une exposition sur les religions qui suscite de nombreuses controverses, où la croyance est présentée comme un élément fondamental des religions¹⁰. Par ailleurs, le chamanisme est présenté dans cette exposition comme la religion pratiquée dans la plupart des régions qui ne sont pas touchées par les religions institutionnalisées, comme une religion qui se confond avec l'animisme. Qu'en pensez-vous?

À coup sûr, le chamanisme repose sur une forme d'animisme. Je pense même que, si tous les peuples ont initialement vécu de chasse, ils ont forcément été, d'une certaine façon, animistes – et peut-être chamanistes (c'est le seul point sur lequel je serais d'accord avec Mircea Eliade). L'exemple des peuples sibériens montre qu'on ne peut pas vivre de la chasse sans échafauder une procédure symbolique qui permette, d'une part, d'éviter que le fait de « prendre un animal » ne soit un meurtre et, d'autre part, d'assurer l'apparition d'autres animaux à l'avenir. Mais cet animisme est, à tous égards, bien plus complexe que celui défini par les approches dites ontologiques.

26

Pour les peuples sibériens, les humains sont une espèce parmi d'autres dans la forêt; ils doivent se faire une place dans la chaîne alimentaire, selon le principe que chaque espèce se nourrit de certaines autres, vivant de leur mort et mourant de leur vie. Pour cela, il leur faut transformer les espèces gibier en partenaires acceptant d'être mangés et faire en sorte que, ensuite, une contrepartie leur soit rendue. Les chasseurs attribuent à chaque espèce gibier une sorte d'âme générique, souvent appelée « esprit » de l'espèce. Ils prêtent à ces esprits des capacités analogues aux leurs, ce qui permet de s'accorder avec eux. C'est l'objet de leur principal rituel collectif, qui met en scène leur relation d'échange: il commence par l'engagement des partenaires du monde animal à se laisser chasser par les humains et se termine par l'engagement des humains à se laisser dévorer par des partenaires du monde animal. L'objet de leur échange est la chair: elle nourrit le corps des individus et, de plus, elle est le support concret de la force vitale qui nourrit leur âme. La chair est le seul élément commun à toutes les espèces et le seul à circuler entre elles. C'est sur le traitement des âmes individuelles après la mort que repose, séparément, la reproduction de chacune des espèces partenaires de l'échange.

Les chasseurs déposent les os des animaux chassés en hauteur en forêt, dans des arbres ou sur des plates-formes, comme ils y déposent ceux des morts humains; de là, leurs âmes individuelles respectives pourront « revenir » sur terre pour « animer » un nouvel animal de la même espèce ou un nouvel humain de la même lignée. Ceci a été considéré par certains comme un indice de « perspectivisme »¹¹. Mais les espèces gibier que mangent les humains sont herbivores, alors que celles qui les dévorent « suçant leur vitalité dans leur chair et leur

¹⁰ « Dieu(x). Modes d'emploi » (réalisée par la société bruxelloise Tempora, conçue par Élie Barnavi et Benoît Remiche), Palexpo, Genève, du 11 octobre 2019 au 19 janvier 2020. Pour les controverses, voir notamment PHILIPPE BORGEAUD, « À propos de l'exposition "Dieu(x) modes d'emploi" qui s'ouvre aujourd'hui à Genève », 14 octobre 2019, blog *Exercices d'histoire des religions* sur le site du journal Mediapart [<https://blogs.mediapart.fr/philippe-borgeaud/blog/141019/propos-de-l-exposition-dieux-modes-d-emploi-qui-s-ouvre-aujourd-hui-geneve>]; DANIEL BARBU, « Le(s) dieu(x) de Palexpo: réflexions d'un historien », *Le Temps*, 24 novembre 2019; CHARLES HEIMBERG, « Questions autour d'une exposition sur l'expérience religieuse », 27 décembre 2019, blog *Chroniques pour mémoires* sur le site du journal Mediapart [<https://blogs.mediapart.fr/heimbergch/blog/271219/questions-autour-dune-exposition-sur-lexperience-religieuse>].

¹¹ Voir par exemple EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, *From the Enemy's Point of View*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992; PHILIPPE DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

sang » sont carnivores. Il n'y a pas de réciprocité, on ne peut donc pas parler de perspectivisme (d'autant qu'il faut au chasseur vivre de sa chasse avant de mourir, comme si le temps était un tiers partenaire).

Par ailleurs, l'idée chamaniste qu'il faut « rendre » au monde naturel une contrepartie pour ce qu'on lui prend, a été largement reprise par les mouvements écologistes ; bon nombre d'entre eux reconnaissent une proximité entre leurs idées et le chamanisme ; et de leur côté, les peuples chamanistes s'affichent comme précurseurs de l'écologie.

Autre chose me gêne dans les approches ontologiques : le regroupement, sous le terme « non-humain » opposé à « humain », de catégories très diverses : je m'en tiendrai ici à deux d'entre elles, les esprits et les végétaux. En effet, parmi les esprits, il y a des âmes de morts. Cesserait-on d'être humain parce qu'on est mort ? Quant aux végétaux, s'ils peuvent, pour les peuples sibériens, héberger des esprits, ce qui explique qu'ils soient parfois pris pour tels, ils ne peuvent pas être eux-mêmes esprits : fixés au sol par leurs racines, ils ne peuvent pas se déplacer. Or la mobilité est une caractéristique implicite essentielle des entités que les spécialistes des religions appellent esprits : ils sont en effet dits pouvoir « posséder » certains humains, pénétrer dans certains objets ou en être expulsés, etc.

On se demande par ailleurs comment pourrait fonctionner un animisme « ontologique » où l'« intériorité » dite commune à toutes les espèces et circulant entre elles réunirait ce qui est « âme » et ce qui est « force vitale » (rappelant le couple latin *animus/anima*), qui ont ici des sorts différents : l'âme assure la continuité de chaque partenaire, la force vitale circule entre tous. En cas d'« intériorité » unique, commune à tous, il n'y aurait pas de support pour la notion d'espèce ? Ni pour celle de reproduction ?

27

La définition ontologique de l'animisme serait donc trop générique et serait donc trop éloignée de ce que vous trouvez sur le terrain ? Et cette séparation entre deux intériorités que vous observez là, cela vous générerait qu'on l'applique telle quelle ailleurs dans le monde ?

Non, appliquer largement la séparation entre ces deux composantes ne me générerait pas du tout, bien au contraire ! De même que cela ne me générerait pas du tout, bien au contraire aussi, de recourir, pour en parler, au mot simple qu'est le mot « âme », que tout le monde comprend et que chaque auteur peut ensuite préciser. D'autant plus que nous faisons spontanément la distinction entre ses deux sens : nous pouvons d'un côté chercher « l'âme sœur » et, d'un autre côté, nous plaindre d'un « manque d'âme » ou espérer un « supplément d'âme ». Le premier sens correspond à ce qu'est pour le chasseur l'« âme individuelle », et le second se rapproche de la « force vitale ».

Et puis l'âme n'est pas forcément si intérieure partout. Elle peut se promener : en Grèce, elle peut être un daïmôn qui est extérieur. On s'aperçoit qu'on a des paysages beaucoup plus riches.

Je vous remercie beaucoup de cette remarque. En effet, l'âme n'est pas vouée à rester à l'intérieur du corps, loin s'en faut, et ceci dans la plupart des cultures puisque le rêve est souvent expliqué comme le fruit de ses promenades nocturnes. En principe, elle revient d'elle-même au réveil. Pour les peuples mongols et sibériens, son absence serait grave si elle se prolongeait, d'autant plus qu'elle laisserait le corps vacant, donc vulnérable à l'intrusion d'une âme errante qui ne pourrait que lui nuire. Mais le sommeil n'est pas le seul à permettre à l'âme de s'échapper,

l'ivresse ou une grande frayeur risquent aussi de la faire fuir ; on fait alors des gestes circulaires du bras droit pour la faire revenir, on lui tend quelque chose à manger, on l'appelle... Sans compter que les âmes des morts sont censées mener une existence propre, totalement extérieure, libérée des contraintes corporelles, et pouvoir se déplacer, entrer dans des objets et en sortir..., voire aller se battre au loin et y mourir alors pour de bon comme l'illustrent les exemples déjà mentionnés d'âmes bouriates rejoignant l'Armée rouge pendant la dernière guerre.

Cela empêche de voir toutes les tractations possibles puisqu'il y a du générique et du particulier. C'est parce qu'il y a le générique que les échanges sont possibles, mais ces échanges ne sont possibles que parce qu'il y a des singularités.

Oui, tout à fait. Il faut sans cesse faire le va-et-vient entre ces deux niveaux.

Enfin, une dernière question pour conclure : est-ce que le concept de religion vous est utile et comment le définiriez-vous ?

28

Pour ma part, je suis toujours tentée par les définitions mais souvent déçue. Il me semble préférable d'établir une bonne problématique pour aborder un thème. En l'occurrence, la notion de religion me permet surtout de caractériser le domaine dont relève tel ou tel objet de recherche. Et ce sont les problèmes qu'elle soulève qui me retiennent. D'ailleurs, la question de définir la religion ne se pose guère à la cinquième section de l'EPHE, et heureusement ! Sinon, je n'aurais peut-être jamais pu y être intégrée ! En effet, la qualification de religion est généralement refusée au chamanisme, et pas seulement par la phrase célèbre de van Gennep : « Il n'y a pas de religion chamanique, il y a seulement une certaine sorte d'homme¹². » Il n'en était pas une pour les fondateurs de la sociologie des religions au XIX^e siècle, puisqu'il n'avait ni doctrine, ni clergé, ni liturgie et que chaque chamane chamanisait à sa manière, et différemment d'un rituel à l'autre. Il ne revendique aucun fondateur, aucune histoire propre, aucune « conversion ». On trouve dans les comptes rendus des missionnaires orthodoxes des réflexions de ce genre : « Les chamanistes n'ont pas tort quand ils nous opposent qu'ils n'ont pas les mêmes ancêtres que nous, qu'ils ne comprennent pas pourquoi nous essayons de leur imposer nos saints alors qu'ils ont déjà leurs morts et disent que nous pourrions bien nous-mêmes nous occuper des nôtres ! » Bien sûr, les peuples sibériens ont dû accepter saint Nicolas et quelques autres. Mais le plus significatif est qu'ils ont intégré des morts que nous rejetions. Par exemple, ils ont intégré pour leur rendre un culte les esprits des Communards français qui avaient été fusillés ou expédiés en Nouvelle-Calédonie. L'éducation communiste avait enseigné aux peuples sibériens le sort tragique de ces Communards. Leurs âmes sont censées avoir trouvé refuge dans le lac Baïkal et être devenues, depuis, des esprits qui procurent une bonne pêche à ceux qui leur font des offrandes. Il m'est donc arrivé de lancer, avec des amis bouriates, des morceaux de pain dans le lac Baïkal à l'attention des Communards.

Entretien réalisé par ÉLISE COIGNET, DOMINIQUE JAILLARD,
FRANÇOIS GAUTHIER et PHILIPPE MATTHEY ;
transcription de THOMAS DANIAUX et PHILIPPE MATTHEY

12 ARNOLD VAN GENNEP, « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions* 47 (1903), pp. 51-57.