

---

Denise Aigle (sous la direction), Bénédicte Brac de la Perrière, Jean-Pierre Chaumeil, *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes /* Henri-Paul Francfort (sous la direction), Roberte N. Hamayon, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*

Laurent Dubreuil

---

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/317>

DOI : [10.4000/labyrinthe.317](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.317)

ISSN : 1950-6031

**Éditeur**

Hermann

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 85-88

**Référence électronique**

Laurent Dubreuil, « Denise Aigle (sous la direction), Bénédicte Brac de la Perrière, Jean-Pierre Chaumeil, *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes /* Henri-Paul Francfort (sous la direction), Roberte N. Hamayon, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses* », *Labyrinthe* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 17 juin 2008, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/317> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.317>

---

***La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, sous la direction de Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière, Jean-Pierre Chaumeil. Nanterre, Société d'ethnologie, 2000**

***The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, sous la direction de Henri-Paul Francfort, Roberte N. Hamayon. Budapest, Akademiai Kiadó, collection « Bibliotheca Shamanistica », 2001**

Laurent DUBREUIL

Les chamans vivent tout près de nous : dans la société d'à côté, l'émigration, les livres ou les films. Au gré des modes et des compétences, on les croit tour à tour sorciers, guérisseurs, possédés sacrés, marabouts, philosophes sans le savoir, porte-parole de sociétés menacées, ou pourvoyeurs de spiritualité post-moderne. C'est sur les relations des chamans avec les religions universalistes que se penchent *La Politique des esprits*, puis *The Concept of Shamanism*, actes (étoffés) d'un colloque tenu à Chantilly en 1997. Les très nombreuses contributions prennent acte de la relative indistinction des termes du *chamanisme*. De là, elles essaient le plus souvent de cerner la signification sociale et culturelle du phénomène désigné, sans tomber forcément dans une rigidité définitionnelle, que le sujet même tend à rendre inadéquat. D'ailleurs, l'analyse de situations chamaniques dans des rites qui se réfèrent aussi au bouddhisme, au christianisme, à l'Islam (voir *La Politique des esprits*<sup>1</sup>) incite à une interrogation sur les frontières et les limites. Est également envisagé l'effet retour des interprétations anthropologiques et de leur vulgarisation sur les populations dites indigènes, auxquelles on « réapprend » parfois leur « propre » savoir perdu (voir *The Concept of Shamanism*<sup>2</sup>, 298). Cette dernière question

---

1. Désormais abrégé en *P. E.*, et la simple mention chiffrée donne la référence de la page dudit ouvrage.

2. Désormais abrégé en *C. S.* et la simple mention chiffrée donne la référence de la page dudit ouvrage.

parcourt tout le second volume, qui revient sur la validité d'une sorte de pan-chamanisme épistémologique. Les problèmes sont donc nombreux, et capitaux. Ils sont généralement abordés avec beaucoup de pertinence et de précision, qui n'empêchent nullement la lisibilité pour le profane (j'en témoigne).

*La Politique des esprits* donne un riche aperçu de l'état du paradigme chamanique au sein de l'anthropologie contemporaine. Il aide en outre à comprendre comment des civilisations se reconstituent et s'arrangent, sous les pressions contradictoires des rites chamaniques ancrés et des pratiques normalement exclusives des religions « universalistes<sup>3</sup> ». Ces manipulations que la culture opère sur elle-même prennent un aspect politique, dans les colonisations ou les négations étatiques des traditions (au Cambodge<sup>4</sup>, en URSS) – et lors des mouvements d'émancipation subséquents<sup>5</sup>. L'ensemble témoigne évidemment d'une volonté de comprendre ce qui se passe dans des expériences qu'une certaine habitude rationnelle a disqualifiées dans « nos » sociétés. Voilà qui justifie largement la lecture. Le second volume, lui, souffre de l'excroissance que représentent les surabondantes discussions des théories de Clottes et Lewis-Williams, deux préhistoriens qui ont voulu relier les peintures rupestres aux différents stades de la transe chamanique (voir *C. S.*, 31-294<sup>6</sup>). La réfutation a un intérêt : massifiée, elle redonne une crédibilité paradoxale à ceux qui deviennent les martyrs de la science majoritaire et dominante.

Ces études offrent ainsi une remarquable synthèse sur la question des chamans, et ce sous plusieurs rapports. Évidemment, comme souvent avec des ouvrages d'anthropologie, le lecteur *apprend* beaucoup sur des pratiques que nos pays ignorent en général. Notons-le, on ne cède pas ici à l'illusion statique et anhistorique. Au contraire, les « observations » prennent en compte le devenir des phénomènes chamaniques, d'après les anciennes données ethnographiques et les mémoires des populations. Même la magie change. Et l'acculturation et la réappropriation modifient parfois les rites. Outre cette dimension temporelle, volontiers négligée classiquement, l'interrogation fait donc retour sur les interférences entre civilisations. Là s'articulent les problèmes d'une certaine spiritualité *new age* et du pan-chamanisme.

Puisqu'il n'est pas de lecture objective ni transcendante, je voudrais finir en dessinant deux directions communes, entre ces travaux sur l'extraordinaire et des réflexions que j'ai pu élaborer sur la hantise, la littérature et la philo-

3. À cet égard, le rapport entre messianisme et chamanisme est hautement éclairant, voir *P. E.*, 59-90 et 267-293, par exemple.

4. *P. E.*, 125-147.

5. Avec tous les problèmes en contrecoeur, comme la peur ressentie d'une transformation des rites en spectacle folklorique. Voir *C. S.*, 368.

6. Lire la nouvelle édition de J. Clottes et D. Lewis-Williams, *Les Chamanes de la préhistoire*, Paris, La Maison des roches, 2001.

sophie<sup>7</sup>. Il ne s'agit pas de traductions, de discipline à discipline, mais de rencontres effectives que peuvent connaître des recherches – ces croisements que cette revue entend privilégier.

*Possession et chamanisme* sont deux catégories qui se sont relayées dans l'anthropologie des dernières décennies. Comme il est rappelé plusieurs fois (dont *P. E.*, 9-10), dans le discours scientifique, l'attrait pour le possédé, d'abord capital, s'est progressivement mué en fixation sur le chaman. La distinction<sup>8</sup>, assez largement reprise, était fondée sur une répartition spatiale : avec la possession, une force ou un esprit descendrait dans l'homme, tandis que le chaman s'élèverait vers un monde surnaturel. Il est clair que l'ethnologie a pu craindre le maintien de l'indigène dans le sauvage, l'inculture, la passivité et la simple réceptivité. Mais rien ne dit que la possession ne soit pas également subie *et* agie. Tout porte à croire au contraire qu'une possession puisse avoir lieu dans des contradictions, qui rendent caduque une orientation géométrique et conceptuelle du phénomène. La possession a-t-elle à choisir entre la théâtralité feinte et l'adhésion primitive, le haut et le bas ? Pas toujours sans doute, comme certaines études le laissent entendre (*P. E.*, 127 et 301). L'exigence d'une compréhension de la possession ne saurait être naïve. Bien sûr, l'anthropologue reconstruit un système, déjà déconstruit par ses acteurs. Cela n'empêche pas la vérité d'une argumentation qui doit rendre compte de la non-pertinence des procédures rationnelles logiques face à ce qui est vécu. Du coup, le flou terminologique connaît des valeurs supplémentaires, en dehors de son histoire politique. Si possession et chamanisme ne s'échangent pas systématiquement, la non-adhérence interne de chaque catégorie est patente. Chaque situation crée ses chamans, ses possédés, ses mages. En cela, l'étiquette de *néo-chamanisme* (qui est largement usitée dans ces livres pour désigner un *revival* surtout contemporain<sup>9</sup>) permet de penser que tout complexe chamanique est *néo*. Il se réinvente *ad hoc* et est le fruit de rénovations successives, loin du fantasme (par moment nécessaire) de la *pure origine*.

Cela nous mène à la réalité de la *singularité*. Non pas l'individualité, ni l'ipséité, ni l'unicité, ni l'hypothétique état antérieur à l'*ego*, mais la *singularité*, si constamment alléguée aujourd'hui, et si rarement pensée. Avec le discours d'un autre tenu en sa gorge, la pensée éloignée au plus loin de son corps, la perception d'organes disloqués, l'abandon à des puissances autres et

---

7. L. Dubreuil, *De l'attrait à la possession*, Paris, Hermann, 2003.

8. Voir par exemple L. de Heusch, « Possession et chamanisme » dans *Pourquoi l'épouser ?* (Paris, Gallimard, 1971).

9. Mais pas seulement, voir la suggestion de R. Hamayon, avec un Socrate néo-chaman : *C. S.*, 12. Pour les réinvestissements du chamanisme utilisé comme ensemble de techniques séparables d'une signification et d'une efficacité religieuse et sociale, on ferait peut-être mieux de parler de *para-chamanisme*.

supérieures, on peut garder l'impression d'être là quand même. J'ai suggéré de désigner cet état hors d'état par le mot de singularité. La proposition s'était élaborée au contact de textes de possession, mais dans la littérature. Elle pourrait rejoindre des soucis anthropologiques<sup>10</sup>. Le chaman, en général, n'a pas à faire avec le tragique ou le pathos des écrivains hantés, malgré les risques qu'il encourt. Il n'en est pas moins là *et* ailleurs (d'où les spectaculaires « bilocations »). Cette capacité singulière le constitue dans le fondement de pratiques dépassant la communication avec la surnature, et il rejoint incidemment l'extase du possédé. Il nous reste à élaborer des discours singuliers du singulier, en prenant l'acquis de ces phénomènes. Alors, le débat sur Clottes et Williams ne serait plus indépendant de son sujet. La critique principale est (très justement) adressée à une croyance en des universaux humains<sup>11</sup> qui viendraient de la conformation cérébrale (voir *C. S.*, 30-44 et *passim*). En soi, le problème ne réside pas dans l'existence d'universaux corticaux à quoi s'opposeraient des cas uniques liés aux contextes sociaux. D'un côté, on généralise un fait social préalablement schématisé. De l'autre, on risque de multiplier les éléments monadiques en généralisant l'écart des civilisations. Des événements singuliers se constituent qui destituent ces oppositions. Le recours inattendu aux chamans nécessite à la fois le soin des uns et des autres, et le saut vers l'impossible. Une des grandes qualités de ces deux ouvrages est alors de nous amener en ce point, à la pensée dans ses plus grandes difficultés.

---

10. Dans le domaine ethnographique, Roberte Hamayon me signale l'ouvrage d'Éric de Dampierre, *Penser au singulier : étude nzakara* (Paris, Société d'ethnographie, 1984) et le volume d'hommage intitulé *Singularités : les voies d'émergence individuelle. Textes pour Éric de Dampierre* (Paris, Plon, 1989).

11. Brandir l'universel n'explique pas le recours particulier au chamanisme, au détriment d'un autre unicausalisme possible, comme le serait l'explication par la magie (remarque faite d'après *C. S.*, 149).