

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

CHAMANISER

Vuillemenot, Anne-Marie. Mesturini, Silvia
UCL, Belgique

Date de publication : 2016-09-01

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.004>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Nous devons le terme « chamaniser » à l'anthropologue Roberte Hamayon. Elle a utilisé cette notion dans son célèbre ouvrage paru en 1990, *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, puis dans un certain nombre d'écrits postérieurs, afin d'interroger et analyser la diversité des manifestations du chamanisme ainsi que son rôle et fonctionnement social, auprès des peuples bouriates situés en Sibérie (République autonome bouriate de l'U.R.S.S.), en République Populaire de Mongolie et dans la Région Autonome de Mongolie en Chine.

Le verbe « chamaniser » est utilisé par l'auteure en contraste avec la notion « d'agir en chamane ». « Chamaniser, c'est se livrer à une forme de pratique individuelle sans valeur rituelle pour la communauté, qui est, dans la plupart des sociétés chamanistes, plus ou moins accessible à tout un chacun. En revanche, agir en chamane est réservé à ceux que la communauté reconnaît comme tels » (Hamayon 1995 : 160).

Cette distinction insiste sur l'incontournable reconnaissance de la collectivité comme base de l'émergence d'une figure désignée comme chamane et donc sur l'impossibilité d'isoler le chamane de la communauté qui le dit tel. De plus, elle permet d'envisager l'existence d'une pratique libre de profane. Pratique partielle, moins performante, de personnes qui ne portent pas la responsabilité de leur communauté, mais pratique qui permet de réinscrire le chamanisme parmi les manières de faire et d'être au monde de toute une société. Surtout, Hamayon propose une approche sociale, relationnelle et pragmatique du chamanisme allant à l'encontre de l'émergence d'une lecture comparatiste fortement axée sur les notions de transe et d'extase et sur une figure de chamane isolée de son contexte et notamment de la

communauté qui le requiert, l'instaure, le légitime et le surveille (pour cette même approche du rituel voir aussi Houseman et Severi 2009).

Les formes contemporaines du « chamaniser » montrent, tour à tour, la porosité ou l'affirmation de cette distinction entre les deux pratiques au profit d'une multiplication de démarches qui s'inscrivent dans plusieurs perspectives: locale, globale, monétarisée et professionnalisée. La mobilité, les mouvements de population et les transformations des sociétés contemporaines, aussi « reculées » soient elles dans les imaginaires occidentaux, induisent un processus de changement profond au sein des formes du chamaniser sans en effacer la pragmatique.

Parallèlement, un certain engouement universitaire et para-universitaire fait du chamanisme une technique parmi d'autres permettant un accès et une maîtrise d'états altérés de conscience. Le chamane « maître de l'extase » proposé par Mircea Eliade (Eliade 1951[1951]) devient un objet de fascination et d'identification, une figure a-contextuelle et prisée pour ses compétences psycho-spirituelles. Dans l'univers chamanique dépeint par Eliade, seul le chamane semble chamaniser. Cette lecture en même temps technicisée, subjectivée et phénoménologique du chamanisme se double d'un intérêt très culturaliste pour ces chamanes et les peuples à chamanes qui deviennent des personnages et lieux privilégiés d'initiation pour des occidentaux en quête de ce savoir de l'ailleurs (Chaumeil 2009).

Pour le chamane jouissant d'une réputation locale, précédant ou concomitant à son succès international, se pose la question de l'articulation entre les deux. C'est à l'intérieur de cette articulation que nous voyons apparaître l'impact des alliances à long-terme et le prix que le chamane doit payer pour les maintenir. Les réseaux du chamanisme international permettant une émancipation financière pour les guérisseurs qui parviennent à s'y intégrer, ces derniers ne pourront garder une réputation et un réseau d'alliés locaux qu'à travers une redistribution de leurs nouvelles richesses. Toute accumulation sans redistribution auprès de ceux qui ont « fait » de lui un chamane au niveau local, parents et alliés chamaniques, entraîne une mort sociale parfois formulée en termes d'accusation de sorcellerie (Mesturini et Cappo 2013).

Face à une demande grandissante - locale et internationale - de patients/clients, le nombre de personnes qui se déclarent chamane tend à augmenter. En principe, le chamane se charge de régler les multiples problèmes (désordres) du groupe social qui l'a reconnu, aux yeux duquel il a le devoir de trouver des solutions de réparation. Il faut entendre ici la charge en tant que rôle social imposé et devoir en tant qu'obligation de l'agir (au sens habermassien de communicationnel) et de résultats. La professionnalisation du chamaniser introduit une ambivalence du rôle, de la position sociale et même de l'agir du chamane dont la pratique devient la source principale de revenus monétaires, ce qui était de l'ordre du troc restant marginalisé. Cependant, le statut de chamane reste un statut précaire, toujours soumis à la qualité de sa performance rituelle et au jugement de ceux qui y participent. Cet aspect éminemment social de la pratique chamanique et sa composante relationnelle perdurent malgré la relative décontextualisation territoriale (Dorais et Laugrand 2007; Vuillemenot 2013).

Les développements internationaux des pratiques chamaniques invoquent également la différence entre « agir en chamane » et « chamaniser » à un autre niveau. En effet une tendance, qui accompagne ces développements et que l'on pourrait qualifier de typiquement *New Age*, suggère à tout-un-chacun de « réveiller son chamane intérieur », notamment à travers les techniques reconnues comme vecteurs de transe: la quête de visions, l'utilisation du tambour, l'ingestion de plantes psychoactives, les huttes de sudation ou les pratiques de jeûne. Si, d'une part, ce type d'approche implique que tout le monde est chamane ne fut-ce que potentiellement, ce qui porte atteinte à toute reconnaissance ou légitimation sociale du statut de chamane, il comporte, d'autre part, une invitation élargie à chamaniser. En ce sens, ce type de discours révèle une intention de « faire groupe » ou de « faire société » autour du partage d'un rapport dit chamanique aux mondes et aux êtres, humains et non-humains.

Références

Chaumeil, J.-P. (2009), Le commerce de la culture. Le cas des peuples amazoniens», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol.38, n°1, p.61-74
<https://doi.org/10.4000/bifea.2822>

Dorais, L.-J. et F. Laugrand (dir.) (2007), «Du fœtus au chamane, parenté, genre et médiations religieuses», *Anthropologie et Sociétés*, vol.31, n°3.
<https://doi.org/10.7202/018373ar>

Eliade, M. (1983) [1951], *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, Bibliothèque historique.

Hamayon, R. (1990), *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

— (1995), «Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme», *Études mongoles et sibériennes*, n°26, p.155-190.

Houseman, M. et C. Severi (2009), *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS éditions, Chemins de l'ethnologie.

Mesturini Cappo, S. (2013), «Chamanisme et Itinérance». *Civilisations*, vol.61, n°2.
<https://doi.org/10.4000/civilisations.3256>

Vuillemenot, A.-M. (2013), «Muslim Shamans in Kazakhstan». Dans T. Zarconet et A. Hobart (dir.), *Shamanism and Islam. Sufism, Healing rituals and Spirits in the Muslim World*, Londres, Tauris Press, p.59-78.