

Introduction

Avec ses 1,2 millions d'habitants, Ulaanbaatar (Oulan-Bator), capitale de la Mongolie, s'étend sur une vingtaine de kilomètres le long de la rivière Tuul. Son architecture inimitable relève du bric-à-brac postsoviétique avec ses restes de stalinisme flamboyant couplé avec une nouvelle génération de buildings en verre et acier façon chinoise tout de toc et de brillant. Quelques touches du blanc gris sale des yourtes qui composent les banlieues pauvres et des usines fumantes pleines de tuyauteries éparses sur fond de steppe finissent de compléter ce tableau post-exotique. Nous sommes au pays des chamanes, du Ciel Éternel et de Chinggis Khan, traditions qui pourtant ont bien failli disparaître à tout jamais.

La Mongolie a été le premier pays satellite de l'URSS, et bien que n'ayant jamais été un pays soviétique, elle a été fortement marquée par l'idéologie et la politique athéiste. Le maréchal Choibalsan (1895-1952), véritable Staline mongol, engagea le pays dans la collectivisation forcée des terres et des troupeaux et ordonna des purges sanglantes à la fin des années 1930. Les moines et les monastères bouddhiques furent les premières victimes et aujourd'hui encore sont exhumés des charniers les restes de moines fusillés ou torturés (Baabar 1999 : 364). D'autres ont été envoyés dans les camps soviétiques ou dans les bataillons de l'armée pour servir l'URSS. Le chamanisme fut interdit et certains chamanes connurent la prison pour activités anti-soviétiques car ils recevaient des dons en nature ou en argent en paiement de leur « cure ». Ils furent donc doublement réprimés par les autorités, tant pour leurs activités à caractère capitaliste que pour leurs activités religieuses. Certes ces dernières entretenaient les « superstitions archaïques » allant à l'encontre du « progrès » que promouvait le régime communiste, mais n'avaient pas une capacité fédératrice assez forte pour menacer le centre réel du pouvoir à Moscou. Certains vieux chamanes ont donc continué à chamaniser en cachette, le plus souvent sans costume ni tambour, dans le cadre de rituels privés, dans quelques lieux isolés. On raconte même que des hauts dirigeants du Parti allaient la nuit, en secret, rendre visite à des chamanes réputés. Ainsi, les pratiques chamaniques n'ont pas été complètement éradiquées et se sont perpétuées dans l'ombre et le secret, s'adaptant aux interdits imposés par le régime. Néanmoins, ce terreau fut peu propice à de nouvelles initiations, les vieux chamanes refusant d'eux-mêmes d'initier les jeunes, pensant que cela était trop dangereux et risqué pour eux, les encourageant même à se tourner vers le « progrès » que les Russes leur apportaient. Inévitablement, une rupture dans la transmission

des savoirs et des pratiques, et dans les lignées chamaniques eut lieu. La propagande communiste œuvra patiemment pour l'effacement des mémoires généalogiques. L'aristocratie ayant été la cible des purges, les Mongols durent « oublier » leur nom de famille, ou plutôt commencèrent par le cacher, puis l'oublièrent complètement à la génération suivante, seul moyen de préserver les descendants de familles nobles. De même dans les lignées chamaniques, on s'est efforcé d'« oublier » que l'on avait des ancêtres chamanes. Dans la pratique, cela consistait à ne rien dire aux enfants de l'existence de chamanes parmi leurs grands-parents ou arrière-grands-parents pour assurer leur sécurité.

Le début des années 1990, après la chute du bloc soviétique et les premières élections libres, fut marqué par un grand mouvement populaire de recherches généalogiques¹, de retour aux traditions et d'émergence de nouveaux chamanes. Ceux qui appartenaient à des lignées chamaniques purent enfin être « diagnostiqués » comme chamanes potentiels et ceux qui avaient été des chamanes de l'ombre pendant toutes ces années se retrouvèrent peu à peu à la lumière de la scène publique, dans les médias, à la télévision, dans des festivals. Certains ouvrirent des centres chamaniques avec pignon sur rue et en quelques années, les chamanes devinrent des acteurs visibles de la société mongole. Après tant d'années de dénigrement, le chamanisme revenait en force dans ce large mouvement de « renaissance » (*sergen mandal*). Cependant, dans cette période chaotique et changeante, l'on pouvait se demander ce qui allait naître et de quelle manière. Au début des années 1990, Caroline Humphrey posait déjà la question de savoir comment la Mongolie pouvait « reflurir » culturellement et idéologiquement alors que les modèles des voisins proches, la Russie et la Chine, n'inspiraient que de l'aversion et que ceux des pays capitalistes semblaient si éloignés et étranges (Humphrey 1992 : 377). Il semblerait qu'aujourd'hui, à la recherche de ses racines, la Mongolie se tourne, tout naturellement, vers le passé glorieux du grand empire fondé par Chinggis Khan (1162-1227). La réactualisation de la tradition s'effectue de manière ambiguë avec un retour à des valeurs médiévales associées aux restes d'une idéologie soviétique, révolue certes, mais pas encore complètement disparue. Car c'est ce modèle imposé par les soviétiques sur une période de presque soixante-dix ans qui a préparé l'accès actuel à la modernité et a fait prendre conscience de la tradition comme telle.

¹ Voir aussi à ce sujet Shimamura 2004.

Si l'objet de cet ouvrage est le renouveau du chamanisme en Mongolie postcommuniste, ce phénomène n'allait pas de soi quand j'arrivai là-bas pour la première fois. Malgré les moins vingt-sept degrés de ce mois de novembre 1997, j'étais très motivée par ma quête de chamanes. Mon questionnement de départ était de savoir si le chamanisme existait encore en Mongolie et en ce cas, comment il se manifestait. Devant le pessimisme de certains de mes interlocuteurs quant à ce projet de recherche, je m'apprêtais à traquer le moindre indice me menant sur la piste du chamanisme, qu'on me disait isolé, caché et quasi inexistant. Je fus chanceuse de rencontrer « mon » premier chamane, Tömör, et m'intéressai alors au fonctionnement de son centre et à ses pratiques chamaniques. Ce n'est que plus tard que je découvris l'ampleur du phénomène qui se construisait en même temps que je menais mon terrain. Il y avait bel et bien un phénomène de renouveau du chamanisme en Mongolie qui se mettait en place et qui participait au processus postcommuniste de reconstruction culturelle et identitaire. Mon intention de départ était d'observer ce phénomène en commençant par l'émergence de nouveaux chamanes et de voir de quelle manière leurs pratiques allaient évoluer. Je voulais observer comment les chamanes et leur forme « archaïque » de religion pouvaient resurgir après tant d'années d'interdiction et de répression, comment ils pouvaient s'adapter au monde moderne, faire la une des journaux, développer de véritables stratégies commerciales, revendiquer un statut social et une reconnaissance culturelle. Outre la professionnalisation des chamanes et pour certains leur organisation en centres chamaniques qui caractérisaient ce nouveau chamanisme essentiellement urbain, il était également intéressant de noter la pluralité des pratiques existantes. Il n'y avait pas un chamanisme, mais pratiquement autant de chamanismes que de chamanes étudiés². Cet aspect hybride tenait à la discontinuité de la transmission, à la rupture dans les généalogies de chamanes comme dans les pratiques. Le chamanisme ré-émergent paraissait métissé de plusieurs influences : l'influence du bouddhisme, de manière évidente, mais aussi des idées New Age venues d'Occident – celles-ci sont en effet en grande vogue en Russie chez les nombreux médiums, propagées par la fondation de Michael Harner³ très présente dans la république autonome

² Pour les études sur le chamanisme mongol voir Bawden (1962), Diószegi (1961a, 1961b, 1962), Rinchen (1977a, 1977b, 1984), Heissig (1980) pour la cosmologie et le panthéon, Even (1990) pour les chants chamaniques, Badamhatan pour les Darhad (1986) et les Caatan (1987), Hamayon (1990) pour les Bouriates du lac Baïkal, Humphrey (1996a) pour les Daur de Mongolie-Intérieure et ses travaux sur Ulaanbaatar (1996b, 1999b, 2002), Manduhai (1999, 2007) et Shimamura (2004) pour les Bouriates de Mongolie...

³ Michael Harner, anthropologue spécialiste de l'Amazonie, est devenu lui-même chamane et a popularisé les techniques chamaniques dans le développement personnel et la thérapie aux États-Unis puis dans toute l'Europe. Lui et ses disciples ont développé un « core shamanism » dépouillé d'attributs culturels, qui se revendique universel et adapté à tous les hommes. Ils prétendent même ré-enseigner le chamanisme aux peuples qui l'auraient oublié (Harner 1990 [1980]).

voisine de Touva. Le positivisme soviétique ayant marqué de façon profonde et durable les mentalités était aussi à prendre en compte. De plus, pour les clients et utilisateurs potentiels du chamanisme, il s'agissait d'une véritable découverte et la vision qu'ils en avaient était peu précise. Depuis le début des années 1990, de nouveaux chamanes apparaissaient, s'installaient, se constituaient une clientèle et commençaient à sortir de la marginalité. La presse joua un rôle important dans la popularisation des chamanes dont les photos ont commencé à faire la une des couvertures de journaux « people », aux côtés des hommes politiques, chanteuses, mannequins ou autres champions de lutte, comme autant de personnages importants de la société mongole. C'est cette évolution, de l'ombre à la lumière, qui m'a d'abord intéressée en matière de parcours individuels et d'itinéraires religieux, et en matière de redécouverte des pratiques chamaniques de la part des clients.

Mais au fil de mes observations, je voyais une nouvelle tendance se dessiner. Le renouveau du chamanisme prenait plusieurs aspects : parallèlement aux besoins et croyances que pouvaient avoir les individus dans les pratiques privées de gestion du mal et d'appel de la félicité, le chamanisme se retrouvait aussi instrumentalisé, utilisé à différents niveaux dans le processus de reconstruction culturelle et identitaire, en tant que label de l'originalité d'une culture mongole traditionnelle et authentique. Ce n'était plus seulement l'individu qu'on demandait au chamane de soigner mais la culture mongole en général et par extension, la nation elle-même. Le livre suit cette problématique et propose plusieurs portraits de chamanes et plusieurs rituels ou événements qui illustrent chacun les différents aspects du chamanisme en Mongolie et qui en montrent l'évolution telle que j'ai pu l'observer au cours de ces nombreuses années. Bien qu'unique et singulière dans ses aspects culturel et temporel, cette étude soulève des interrogations qui touchent à l'universel et pose le problème du renouveau culturel en période postsoviétique ou de manière plus générale en période postcoloniale, favorisant ainsi une comparaison avec d'autres régions du monde⁴.

Lors de mes recherches, je filmais une grande partie de ce que je voyais et avais envie de montrer. J'ai choisi de rester proche des données empiriques du terrain : descriptions, discours, dialogues, citations... comme autant d'éléments ethnographiques laissant le lecteur mener sa propre réflexion, et construire sa propre compréhension du monde complexe qui lui est exposé. La description ethnographique ne se contente pas seulement de transcrire et de décoder, comme le note François Laplantine, mais consiste en une activité de « transformation du visible » au cours de laquelle le chercheur produit plus qu'il ne reproduit (Laplantine

⁴ Voir Stépanoff (2004, 2007) pour le renouveau du chamanisme en République de Touva (Fédération de Russie).

1996 : 37, 113). Le travail que je présente ici se propose de suivre de manière phénoménologique⁵ ce processus de description, plus que d'explication ou d'analyse. Il ne s'agit pas seulement de retranscrire, mais de décrire, comme aurait dit Wittgenstein, de façon à produire du sens et des formes par un travail de mise en lumière et de mise en relation : de décrire « en faisant voir les connexions » (*ibid.*).

Lors de mon premier séjour en Mongolie en 1997, au bout de quelques jours seulement, je rencontrai dans un café un moine bouddhiste, habillé de la traditionnelle robe jaune safran. Je lui racontai mon souhait de rencontrer des chamanes en ville et, nullement étonné, tout en fumant mes cigarettes et commandant un whisky, il me dit en connaître un très bien puisqu'il avait été son élève. Toutes les personnes que j'avais rencontrées précédemment, tant mongoles qu'étrangères, m'avaient pourtant affirmé : « Il n'y a pas de chamane en ville, si vous voulez avoir des chances d'en rencontrer un, il faut partir dans la province Hövsgöl, dans le nord. De toutes manières ce sont des vieilleries, il n'y a plus de chamanisme en Mongolie ! ». Le surlendemain, le moine me conduisit chez le chamane Tömör, qui allait devenir un de mes informateurs privilégiés et le personnage principal de mon film « Call for Grace » (2000). Le moine m'avait conseillé d'apporter en offrande à ce chamane respecté une bouteille de vodka, des biscuits et une écharpe cérémonielle (*hadag*) bleue. Dans sa petite maison sur la route qui mène à la gare d'Ulaanbaatar, le vieil homme nous accueillit chaleureusement. Costume de chamane accroché au mur, ustensiles et objets religieux dans une vitrine, tout ce que je découvrais dans cette pièce me fascinait. Le personnage à lui tout seul était hors du commun : c'était un petit bonhomme à la barbe et aux cheveux longs et blancs, aux doigts recourbés, à la face tannée, ridée avec des yeux intensément coquins et vifs, d'un bleu délavé. La consommation de vodka aidant à la fraternisation, nous sommes devenus sous peu des amis et le chamane accepta que je vienne le voir travailler dans son centre chamanique et même « l'étudier », puisque c'était ce que je désirais⁶. Par la suite, grâce à Tömör, j'allais rencontrer d'autres chamanes et être invitée à participer à de nombreux rituels. Mon terrain commença ainsi, autour d'une bouteille de vodka avec un moine défroqué et un

⁵ Fidèle à la phénoménologie de Husserl, je fais miens ses trois principes fondamentaux : le retour aux choses mêmes (le phénomène), la suspension du jugement et la mise entre parenthèses du phénomène (pas d'interprétation ni de projection) et la prise en compte de l'intuition qui conduit à l'appréhension instinctive de l'existence des choses (Husserl 1992).

⁶ Tömör m'expliqua un jour que son rôle était d'aider ceux qui avaient des problèmes. Si mon « problème » était de faire des recherches sur le chamanisme pour écrire ma thèse, alors il se devait aussi de m'aider.

vieillard malicieux⁷. Le partage de certaines expériences m'a permis de pénétrer l'intimité de mes sujets d'étude. Notre complicité⁸ se situait à différents niveaux : d'abord dans le partage d'alcool, habitude malheureuse mais geste social très largement répandu. Ensuite dans le partage d'une pratique naguère cachée, aussi appelée « religion noire », marginale par rapport à la religion bouddhique dominante. Mon quotidien de recherche est devenu une confrontation banalisée au malheur des autres. Quand de nouveaux clients arrivaient chez Tömör ou chez Bujan, embarrassés par la présence d'une étrangère qui devenait le témoin de leurs malheurs, les chamanes répondaient : « Elle sait, elle connaît notre misère. » ou bien « Elle est des nôtres, elle connaît tout ça ! ». Confrontée intimement aux réalités quotidiennes lors des séances chamaniques, je devenais confidente et complice des chamanes et de leurs clients. Je n'en devenais pas pour autant plus « mongole », je ne devenais pas *native*, juste plus humaine. Et je ne peux que remercier toutes ces personnes qui m'ont accueillie avec tant de simplicité et de chaleur, qui m'ont raconté leur vie, leurs joies et leurs peines, et qui m'ont beaucoup appris sur la nature humaine.

La première partie de ce livre présente certains des chamanes avec lesquels j'ai travaillé, leur histoire, leurs pratiques, leurs croyances, et décrit comment, en tant qu'individus, ils se sont adaptés au nouveau contexte de liberté que la Mongolie postcommuniste leur offrait. Les portraits dressés présentent des chamanes de la capitale, Ulaanbaatar et de ses environs, du Dornod et du Hövsgöl, les trois provinces dans lesquelles j'ai mené mes recherches. Tous les chamanes rencontrés ne sont pas cités car certaines histoires de vie et surtout les pratiques se ressemblent. Ces histoires montrent aussi le contexte sociologique de leurs activités : rôle important de la presse, rivalités entre chamanes, revendications identitaires, stratégies marketing, tourisme... En toile de fond, se dessine la lutte de pouvoirs entre les organisations. Le renouveau du chamanisme en Mongolie n'est pas seulement une affaire de chamanes en tant qu'individus mais représente des enjeux que les organisations culturelles se disputent.

La deuxième partie décrit des pratiques chamaniques et le système qui les rend possibles. Il y est question d'astrologie, des rituels de réparation du mal, des appels de bonne fortune et des rituels liés à l'argent, à l'amour, à l'alcoolisme et à la santé. La présentation de ce qui

⁷ L'« observation flottante » de Colette Pétonnet a influencé ma pratique du terrain. « Elle consiste à rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser "flotter" afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans a priori, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes » (Pétonnet 1982).

⁸ C'est ce que George Markus appelle une circonstance de complicité (*a circumstance of complicity*) en notant que la complicité a pour sens d'être « impliqué dans une action » mais aussi « partenaire dans une mauvaise (*evil*) action » (Markus 1998 : 105).

constitue « un paysage chamanique » et du culte des montagnes permet de faire le point sur les différentes entités et sur leurs interactions dans la cosmologie chamanique.

La troisième partie traite d'un chamanisme plus orienté vers la nation que vers l'individu. Les trois centres chamaniques qui y sont présentés introduisent l'idée d'un chamanisme d'État, tout droit sorti de l'âge d'or de l'empire mongol. Nous verrons comment ce chamanisme d'État associé au culte du Ciel Éternel et au culte de Chinggis Khan est idéologiquement reconstruit pour servir les discours nationalistes.

Le style ethnographique que j'ai choisi d'utiliser permet de situer mon savoir et sa production dans son contexte. L'ordre des chapitres est pratiquement chronologique, suivant le déroulement de mon terrain et suivant le fil de ma compréhension du phénomène et des événements. J'ai voulu respecter ce processus d'éclaircissement qui faisait aussi aller de l'ombre à la lumière le déroulement de ma propre pensée.