



HAL
open science

Un biomimétisme rituel et ludique

Roberte H Hamayon, Lauren Kamili, Perig Pitrou, Fabien Provost

► **To cite this version:**

Roberte H Hamayon, Lauren Kamili, Perig Pitrou, Fabien Provost. Un biomimétisme rituel et ludique. *Techniques & Culture*, 2020, 73, pp.190-207. <10.4000/tc.13717>. <hal-03822092>

HAL Id: hal-03822092

<https://hal.science/hal-03822092v1>

Submitted on 20 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

UN BIOMIMÉTISME RITUEL ET LUDIQUE

Entretien avec Roberte Hamayon réalisé par Lauren Kamili, Perig Pitrou, Fabien Provost

[Roberte H. Hamayon](#), [Lauren Kamili](#), [Perig Pitrou](#), [Fabien Provost](#)

Éditions de l'EHESS | « [Techniques & Culture](#) »

2020/1 n° 73 | pages 190 à 207

ISSN 0248-6016

ISBN 9782713228391

DOI 10.4000/tc.13717

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-techniques-et-culture-2020-1-page-190.htm>

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

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Un biomimétisme rituel et ludique

Entretien avec Roberte Hamayon réalisé par Lauren Kamili, Perig Pitrou, Fabien Provost

Roberte Hamayon, Lauren Kamili, Perig Pitrou et Fabien Provost

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/tc/13717>

DOI : 10.4000/tc.13717

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2020

Pagination : 190-207

ISBN : 978-2-7132-2839-1

ISSN : 0248-6016

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Roberte Hamayon, Lauren Kamili, Perig Pitrou et Fabien Provost, « Un biomimétisme rituel et ludique », *Techniques & Culture* [En ligne], 73 | 2020, mis en ligne le 01 janvier 2023, consulté le 06 juillet 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/tc/13717> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.13717>

Tous droits réservés



Un biomimétisme rituel et ludique

Entretien avec Roberte Hamayon

réalisé par Lauren Kamili, Perig Pitrou & Fabien Provost

En consacrant un numéro de *Techniques&Culture* aux biomimétismes, nous souhaitons montrer comment les données ethnologiques recueillies dans des sociétés traditionnelles nourrissent une réflexion sur la diversité des manières d'imiter les êtres vivants et de modéliser la vie (Pitrou, Kamili & Provost, ce numéro). Il est ainsi courant de rencontrer de nombreuses formes d'imitation d'animaux dans les rites chamaniques ou dans le cadre de jeux collectifs de Sibérie et de Mongolie. Afin de mieux comprendre les ressorts de cette imitation, nous nous sommes entretenus avec Roberte Hamayon, anthropologue, qui les étudie depuis 1967.

Dans *La chasse à l'âme* (1990) et *Jouer* (2012), R. Hamayon consacre de belles pages à ces pratiques caractéristiques des peuples d'Asie centrale. Elle reconnaît deux modalités selon lesquelles les Bouriates mettent en scène le comportement d'animaux : l'inspiration et la simulation. D'une part, « la lutte et la danse entre humains s'inspirent de façon partielle et sélective de conduites animales pour définir des normes de relations entre humains » (2012 : 119, souligné par l'auteur). Il s'agit de « faire comme » les animaux, de se battre à leur manière. D'autre part, « la conduite rituelle du chamane simule des conduites animales pour donner une forme d'existence à des relations imaginaires avec les esprits des espèces animales correspondantes » (*ibid.*). L'objectif est, pour le chamane, de « faire comme si » il était lui-même un animal. Ces modalités d'imitation instaurent un rapport inversé avec le cadre fictionnel dans lequel elles s'inscrivent. La lutte est une confrontation visible entre deux jeunes hommes, tandis que les actions du chamane sont censées avoir lieu dans le monde des invisibles : se battre contre des rivaux, parader pour séduire une partenaire. Selon R. Hamayon, « alors que le lutteur donnait réellement des coups de tête à son rival dans un cadre impliquant qu'il ne combattait pas, le chamane fait l'inverse : il donne des coups de tête en l'air et le cadre rituel impose de comprendre qu'il se bat vraiment, et cela contre un rival invisible dans le monde des invisibles » (2012 : 127).

Les travaux de Roberte Hamayon révèlent le lien entre jouer et métaphoriser à partir d'une comparaison : la métaphore est à la pensée ce que jouer est à l'action, selon une dynamique que l'on retrouve dans le rite. Ce point de vue fait apparaître l'existence d'un gradient entre des actions stéréotypées, standardisées et un rapport au monde – celui du chamane – reposant sur une capacité sans limite à trouver de nouvelles associations, regarder la nature, identifier des possibilités métaphoriques et les tester dans le rituel. Le biomimétisme actuellement promu par les institutions dans le monde occidental frappe par l'absence d'une telle dimension métaphorique et ludique dans la construction du sens et des manières d'agir. En dépit de l'apparente richesse dont les discours standards sur le biomimétisme font l'éloge en souhaitant réaliser une encyclopédie des formes, des matières et des systèmes naturels, on accorde au regard technique et fonctionnel une place centrale, au détriment d'une diversité de relations – esthétiques, ludiques, rituelles, etc. – que les sociétés humaines ont pourtant déjà explorées. Avec le jeu et la métaphore, c'est un rapport plus complexe, plus libre, qu'il s'agit d'appréhender.

Afin de cerner la valeur heuristique de ces analyses, nous avons proposé à leur auteur de revenir sur certains points de son argumentation lors d'un échange, réalisé à Paris le 25 novembre 2019.

L'imitation des êtres vivants

Dans son livre *Jouer*, Roberte Hamayon décrit des jeux et des rituels chez des peuples sibériens qui présentent la double particularité d'imiter des actions animales courantes (chasse, voyage en forêt) et d'entraîner ses participants humains à des exercices physiques. Les « Jeux de la jeune fille » (2012 : 93 et suiv.) des Bouriates exirit-bulagat possèdent une telle dimension préparatoire : ils « se veulent imitatifs de conduites animales, notamment de celles qu'adopte le mâle avant de s'accoupler, pour repousser son rival et séduire la femme » (2012 : 97). On observe, par exemple, des gestes inspirés de la parade nuptiale des gallinacés (danse du Grand Tétrás ou coq de bruyère). Plus loin, l'évocation de la virilité sexuelle et combative du grand ruminant cornu (cervidé ou taureau) est mise en scène dans des luttes inspirées des rennes ou des élans : la lutte oppose deux à deux des hommes (non consanguins) qui se font face comme s'ils allaient s'attaquer avec leurs bois. Il est précisé que « chaque lutteur se frappe les cuisses “pour confirmer son intention de participer” et imite de ses bras le déploiement d'ailes d'un rapace, milan ou aigle, “pour montrer sa force vitale” [...] ». Il doit ensuite prendre la pose « du rut ». « Ainsi solidement planté, chaque lutteur se mesure à l'autre du “regard oblique de l'élan”, car qui baisse le regard est le futur perdant. Subitement, l'un se rue sur l'autre pour l'encorner (*mürgehe*, *mörgöh* en mongol), c'est-à-dire le repousser de toute la force de son front, et finalement l'empoigner. Triomphe celui qui fait toucher le sol à l'autre, ne serait-ce que du coude ou du genou. » (2012 : 98-99.)



1. Jeunes lutteurs s'affrontant à la lutte (Aginsk, Transbaïkalie, Russie, octobre 2009)



2. Enfant portant un bonnet à cornes (quartier de yourtes d'Ulaanbaatar, hiver 1974)

Techniques&Culture : Commençons par nous intéresser à la transmission de savoirs et de savoir-faire liés à l'imitation. Si l'imitation des comportements animaux participe à l'apprentissage d'un rôle social, ne vise-t-elle pas à interagir avec le monde naturel ?

Roberte Hamayon : Tout à fait. Prenons l'exemple des deux jeunes lutteurs qui s'affrontent (voir figure 1). L'imitation du comportement animal s'inscrit directement dans la construction de la personne. Il ne leur est pas demandé de gagner mais de savoir lutter. Si un garçon ne sait pas lutter, il ne trouve pas à se marier. Cette logique sociale explique que ces luttes ne peuvent s'organiser entre consanguins, notamment entre deux frères : elles doivent obligatoirement impliquer des personnes qui pourraient être liées par une relation d'alliance, l'un pouvant, par exemple, se marier avec la sœur de l'autre.

Dans le même temps, l'endroit où ces rencontres sont organisées atteste que ce n'est pas seulement la société humaine qui est visée, mais des équilibres plus vastes. On demande aux jeunes hommes de se battre au sommet des collines, l'été, quand il y a de la sécheresse, pour faire tomber la pluie. C'est la trace du souci de contribuer au renouveau saisonnier, qui comporte la reproduction des espèces animales, et ce souci est toujours vivace dans les tournois de lutte qui sont au cœur des jeux collectifs périodiques. On pourrait dire que les garçons renvoient aux jeunes mâles leur image, comme pour les inciter à en faire autant ! Donc, les deux dynamiques, sociale et écologique – si l'on peut dire – sont étroitement liées. Ainsi, c'était naguère dès l'enfance que la valeur de ce geste était intériorisée. Lors de mes séjours en Mongolie, il n'était pas rare de voir des bonnets à cornes, et les couettes des petites filles étaient appelées cornes. Je ne sais s'il en est toujours ainsi (figure 2).

T&C : L'imitation vise-t-elle aussi à renforcer le corps ?

R.H. : Assurément, quelqu'un qui sait lutter dispose de l'outil de défense par excellence. Donner des coups de tête renforce les muscles de la nuque, point considéré comme le plus sensible dans le corps : c'est par là qu'un ours ou un loup peuvent attaquer un humain et le tuer le plus facilement, c'est par là que, dans les contes, les monstres attaquent le héros. Lorsqu'il y a un affrontement entre athlètes, celui qui parvient à prendre l'autre par la nuque possède un ascendant important. Je pense qu'il y a également une utilité pratique dans les danses en position accroupie à la manière d'un tétras, mais ne l'ai jamais entendu préciser. Imiter la parade nuptiale d'un Grand Tétrás renforce en effet les muscles des cuisses et des mollets.

T&C : Ces exemples invitent à s'interroger sur l'apprentissage des techniques du corps. Il est parfois simpliste de dire que les humains imitent des animaux car, bien souvent, les humains imitent des humains qui imitent des animaux. Par exemple, des enfants apprennent à « marcher comme des canards », en observant comment font d'autres humains. Comment les choses se passent-elles sur vos terrains, où les humains sont entourés par des animaux ?

R.H. : Ceux qui s'engagent dans des pratiques mimétiques n'ont pas le souci de faire vrai. Peut-être ne l'ont-ils jamais eu, d'ailleurs. De nos jours, les petits garçons ne vont plus à la chasse et ils ne voient plus de rennes – il n'y en a d'ailleurs pas partout. Leur idée du monde naturel est culturellement héritée et peut leur être transmise en ville s'ils ne vont jamais à la campagne.

Il faut prendre en compte le fait que ce ne sont pas seulement les gestes et les comportements effectifs qui évoquent les animaux ; la manière d'y faire référence participe aussi de cette transmission culturelle. Il y a tout un vocabulaire qui caractérise les actions humaines à partir de comportements animaux. Ainsi, dans des rites, l'imitation n'est jamais identifiable seulement grâce à une simple mimique : elle s'exprime, je dirais presque surtout, dans le langage qui organise un ensemble de pratiques humaines à partir d'un référent animalier. En voici un exemple bouriate : les gens du parti de la jeune fille disent être à la recherche d'un jeune taureau et ceux du parti du garçon leur répondent qu'il y en a bien un chez eux, « un jeune taureau avec des cornes, bien gras, toujours prêt à encorner les gens dans le ventre ». Voilà un jeune mari idéal. Il a la double image de virilité guerrière et sexuelle. Le vocabulaire des chants de mariage est en grande partie animalier.

La spécificité de l'imitation des chamanes

La question de l'imitation dans le chamanisme est ensuite abordée. Dans *Jouer* (2012 : 100 et suiv.), Roberte Hamayon décrit comment la conduite du chamane lors du principal rituel périodique d'avant l'ère soviétique peut être envisagée comme à la fois un combat et un accouplement dans le monde imaginaire créé par le rituel, c'est-à-dire un combat contre les chamanes rivaux imaginés également sous la forme de grands cervidés et un accouplement avec une femelle de cervidé. L'originalité de l'imitation dans ce cadre tient à ce que le corps du chamane – et ses accessoires – sont des supports pour les esprits, comme expliqué dans *La chasse à l'âme*.

T&C : Pourquoi les pratiques chamaniques impliquent-elles l'imitation des animaux dans des contextes rituels ? Pourriez-vous rappeler leur cadre cosmologique ?

R.H. : Pour ces peuples chasseurs, les humains sont dans la forêt une espèce parmi d'autres ; ils doivent s'intégrer dans la chaîne alimentaire qui y assure la vie de tous, et à cette fin, faire échange avec les espèces qu'ils consomment. Leur grand rituel met en scène cet échange sur le mode matrimonial (mais n'est jamais appelé « mariage », même lorsque son caractère nuptial est évident et noté par les divers auteurs). Le chamane, représentant de la communauté humaine, y « épouse » une femelle de grand cervidé, représentante de l'espèce qui fournit le principal gibier ; devenu « mari », son activité de chasseur dans le monde de son épouse sera à la fois légitime et facilitée par cette épouse qui lui donnera des promesses de gibier pour les chasseurs. Les jeux de lutte et de danse déjà évoqués se tiennent parallèlement à ce très long rituel.

À la fin de ce rituel, le chamane doit aussi se laisser dévorer, étendu sur le dos, inerte et muet, gibier lui-même, par les esprits des espèces carnivores pour le compte de la population animale de la forêt. Cette phase finale, très brève et silencieuse, est interprétée comme une promesse de rendre en vitalité humaine une contrepartie pour le gibier pris : la maladie et la mort sont dans l'ordre des choses ; au chamane de promettre le moins et le plus tard possible. C'est pourquoi le rituel impose au chamane une apparence et une conduite de grand cervidé ; il l'imite d'abord dans l'expression de sa double virilité, guerrière et sexuelle, puis dans son destin de gibier.

T&C : Y a-t-il, dans la stricte réalisation des gestes imitatifs, des signes qui distinguent les mouvements du corps chamanique des mouvements des joueurs décrits précédemment ?

R.H. : Les mouvements des gens ordinaires sont stéréotypés, même s'ils ne sont pas parfaitement réguliers, tandis que ceux du chamane doivent paraître originaux et improvisés (plusieurs chercheurs russes ont remarqué qu'il était impossible d'en établir une transcription). À la différence des formes d'imitation évoquées qui se font à plusieurs, le chamane mime seul ; et surtout, il doit le faire d'une façon parfaitement singulière. Alors qu'un lutteur imite les gestes qu'on lui a appris – on entraîne les petits garçons, on leur dit de faire ceci ou cela et les principales « prises » s'apprennent –, le chamane a un comportement libre. S'il s'inspire de ce qu'il a entendu ou vu faire, sa manière de se mouvoir doit rester libre et sembler unique : il doit séduire une femelle singulière, pour une union singulière, le temps du rituel. Si la saison a été bonne (beaucoup de gibier et peu de morts humaines) et si sa communauté le charge du rituel l'année suivante, il devra de nouveau se « marier » et mimer la mise à l'écart des rivaux, puis l'union et le don de soi fatal.

Il convient de préciser que j'étais sur le terrain pendant la période communiste. Les rites chamaniques étaient interdits, en particulier ces grands rituels collectifs (les dernières mentions remontent au début des années 1930). Je devinais parfois à des restes d'offrandes devant des grottes ou à des bouteilles vides au pied d'arbres garnis de rubans qu'il y avait eu de petits rituels, mais je savais que, ressortissante d'un pays « capitaliste », je devais faire comme si de rien n'était pour ne pas porter préjudice aux gens qui m'accompagnaient. Ce que je sais m'a donc été raconté ou montré par une sorte de mime. Ainsi, pour m'expliquer ce que signifie « agir en chamane », mes interlocuteurs faisaient de petits bonds et remuaient le derrière ; ils mimaient rarement le coup de tête. Le mime le plus fréquent était le déhanchement et les petits sauts, très évocateurs de l'acte sexuel, qui n'est jamais évoqué tel quel verbalement, mais l'est abondamment, de façon indirecte tant par les gestes et les sons que par les emprunts au vocabulaire animalier. Ce sont des mouvements que ne font ni les danseurs, ni les lutteurs, qui, en revanche, se concentrent, les premiers, sur les petits pas qui évoquent le « trépignement » typique des ruminants quand ils grattent le sol sous eux, et les seconds, sur l'« encornement ».

T&C : Penchons-nous sur les techniques vocales d'imitation des animaux que vous définissez comme un « mode essentiel de chant chamanique » (1990 : 171). Le recours au chant

diphonique (*hōōmii*, « pharynx », en mongol) produit « un bourdon [accompagné] de jeu de vocalisation mélodique sur ses harmoniques ». Plus loin, vous expliquez que « ce type de voix, exprimant le parti général d'imitation des animaux, est mis en rapport direct avec le brame des cervidés et le cri des oiseaux migrateurs (notamment le craquement de la grue) dont l'importance symbolique se révélera considérable » (1990 : 172).

R.H. : Dans les rites chamaniques, les interlocuteurs sont des esprits des espèces animales qui ne parlent pas le langage humain. C'est pour cela que le chamane doit chanter, faire des bruits. Il pratique le chant diphonique. Pour notre thème, cette technique est très intéressante car elle part d'une imitation du brame des cervidés. Ces moments imitatifs possèdent une fonction pragmatique : marquer le début du chant d'une épopée qui s'enracine dans la production de ces sons d'où émerge peu à peu le chant proprement dit de plusieurs milliers de vers allitérés. L'intention est de convoquer tous les êtres de la nature pour que tout se passe bien, ce qu'on ne laisse jamais au hasard. Par exemple, à tel moment de l'année, c'est le coucou qui compte ; à tel autre, c'est un autre oiseau, par exemple le corbeau casse-noix, dont le vol va aider à repérer le gibier. Autrement dit, les animaux imités sont toujours pragmatiquement ciblés. Par l'intermédiaire de ces chants, une action s'exerce sur des animaux.

T&C : Les choix des animaux imités dépendent des objectifs poursuivis et d'un contexte écologique. Le genre exerce-t-il une influence ? Y a-t-il des femmes chamanes ? Est-ce qu'il y a une différence dans les techniques du corps, dans les objets qu'elles utilisent et dans les narrations qu'elles déroulent ? Dans le même ordre d'idées, quand vous parlez des danses nuptiales qui imitent des tétras (coqs de bruyère), y a-t-il une inscription dans la morphologie des corps du pôle mâle/femelle, ou masculin/féminin ? Le genre est-il imité dans la danse ?

R.H. : Oui, la question du genre est très importante. Théoriquement, le chamane doit être un homme, car il doit « encorner » et surtout il doit acquérir des espèces gibier dans le monde des esprits, les droits d'un mari sur sa femme, ce qui est la façon de légitimer l'activité de chasse. Cependant, la femme aussi peut chamaniser pour elle-même et agir en chamane pour les rituels dits mineurs. Mais je n'ai pas trouvé d'exemple de femme faisant le grand rituel comportant le « mariage » avec un esprit d'espèce gibier. Les femmes ont remplacé les hommes en cas d'absence de ces derniers, mais sans cesser d'être des femmes, vues comme telles. Elles peuvent faire les offrandes aux esprits censés être dans la forêt ou dans les cours d'eau, mais elles ne peuvent pas « se marier » avec eux.

Ce n'est pas toujours le cas dans les formes de chamanisme d'autres aires culturelles. Ainsi, au Népal, dans le grand rituel où une femme doit, pour être chamane, devenir « gendre des esprits », comme disent Michael Oppitz et Anne de Sales, elle porte des pantalons. Je ne sais si elle se conçoit comme homme ou femme, mais elle agit comme si elle était un homme (de Sales 2015 : 27). En tout état de cause, rien ne semble indiquer que les femmes chamanes imitent des animaux femelles. En revanche, il y a des choses qu'elles ne semblent pas imiter, par exemple



3. Couronne de chamane evenk en métal, textile, cuir et perles de verre. Sibérie orientale

le brame du cervidé dont les connotations sont très masculines (toutefois, tout récemment, des femmes se mettent au chant diphonique). On peut dire que, chez ces peuples, le symbolisme garde toujours un caractère très réaliste, très pragmatique. Les femmes restent femmes.

Fabrication et utilisation d'artefacts rituels

Les techniques du corps chamanique s'articulent avec la manipulation d'artefacts tels que la ramure sur la tête du chamane, le manteau, le tambour qui prolongent les capacités expressives et communicationnelles de l'organisme humain. D'autres techniques interviennent encore dans le rite d'animation du tambour d'un nouveau chamane. La pratique rituelle des chamanes fait appel à plusieurs types de techniques : des techniques du corps (bramer), l'utilisation directe d'un biomatériau provenant du renne et le recours à des miniatures. Il est intéressant de revenir sur la fabrication et l'utilisation des artefacts.

T&C : Quelle est la signification de la couronne du chamane ? Est-elle confectionnée à partir d'éléments organiques ou affirme-t-elle l'artificialité des objets ?

R.H. : Cette photographie (voir figure 3) représente la couronne du chamane, son manteau, puis le chamane entier. Vous voyez, la couronne du chamane, ce sont des ramures en fer – une couronne peut en avoir jusqu'à quatre. Donc il n'y a pas vraiment de règle. Tout est forgé et tout est fait de la main de l'homme. Traditionnellement, ce n'était pas une véritable ramure.

Aujourd'hui, un certain nombre de nouveaux chamanes bouriates se mettent des ramures sur la tête. Je ne sais quel sens cela peut avoir pour eux. Ils ne vivent plus de chasse. Et l'imaginaire de la rencontre avec une femelle d'espèce gibier n'existe plus. Il y a aussi, par exemple chez les Évènes du Kamtchatka, des danseurs qui tiennent à bout de bras de vraies ramures (voir figure 4). C'est devenu une mode dans les spectacles folkloriques pour attirer du public. Ce renouveau chamanique n'aurait sans doute pas eu lieu sans Michael Harner, le fondateur du néochamanisme américain au début des années 1980. Michael Harner était en Sibérie dès 1992 et annonçait aux autochtones qu'il souhaitait leur « réapprendre [leur] chamanisme ». De nombreux chamanes contemporains sont des intellectuels, titulaires d'un doctorat d'histoire ou d'ethnologie soutenu dans les universités locales ; ils puisent les données concrètes sur les accessoires et les rituels chamaniques dans les très abondantes sources datant de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle.

En outre, autrefois, le port de la couronne à ramure n'était pas général, il y avait aussi dans certaines régions de Sibérie méridionale des coiffes ornées de plumes (voir Hamayon 2008). Il reste que le verbe « encorner » (*mürgehe / mörgöh*) s'est maintenu dans des emplois qui soulignent clairement la portée religieuse du geste qu'il désigne. D'une part, le néologisme formé pour dire « chamanisme » est *böögiiin mürgel (mörgöl* en mongol), c'est-à-dire « encornement chamanique ».

D'autre part, il s'applique aux gestes de prière que font les fidèles et les moines dans les sanctuaires bouddhiques : toucher du front un autel où sont posées des statuettes de divinités, un mât, se prosterner de tout son long sur une planche à prière (figure 5).

T&C : Quelle est la symbolique associée au tambour et à sa fabrication ?

R.H. : Il arrive qu'il y ait assimilation entre le tambour et l'« épouse » animale du chamane, raison pour laquelle le principal rituel dont nous parlons porte souvent le nom d'« animation du tambour ». C'est manifeste chez les Šor ou Chors, peuple turc de l'Altaï, où le tambour est posé verticalement entre ceux qui l'ont fabriqué, ses « père et mère », la tête entourée d'un fichu de tête à la manière des paysannes russes, prêt à être enlevé par son fiancé, le chamane. Celui-ci s'enfuira avec le tambour, simulant la pratique coutumière du rapt (Hamayon 1990 : 459-461). Il a fallu auparavant que le futur chamane « voie » en rêve l'arbre qui doit servir à faire son cadre et l'animal dont la peau lui servira de membrane, exigence que partagent les autres peuples de la forêt. Mais chez ces mêmes peuples, le tambour a d'autres valeurs possibles, qui d'ailleurs se combinent entre elles ; il ne représente pas seulement l'« épouse » animale du chamane, mais aussi son propre « double animal », il est aussi « réceptacle » pour des âmes à protéger, « barque » pour convoyer les âmes de morts, « monture » en Sibérie méridionale (guère ailleurs, car la



4. Danseurs évènes munis de véritables couronnes de rennes (Anavgai, Kamtchatka 1999)

peau est toujours celle d'un animal sauvage, qui ne se chevauche pas). Son rôle d'instrument de musique est secondaire. S'il a pu, quand les accessoires chamaniques étaient confisqués, être remplacé par une poêle à frire, il l'a parfois été aussi par une branche d'arbre.

Chez les Evenk, le grand rituel (évoqué précédemment) s'appelle le plus souvent « renouvellement de la vie ». Il se déroule de façons diverses selon les groupes. Dans l'un d'eux, selon le témoignage de l'ethnologue Glafira Marakevna Vasilevič, il comporte un épisode qui, à ma connaissance, ne se retrouve nulle part ailleurs. Les chasseurs de la communauté partent chercher en forêt, selon les indications reçues en rêve par le chamane, l'élan dont la peau sera tendue sur le cadre du tambour. Une fois l'animal dépecé, le chamane s'étend, recouvert de sa peau, à côté de sa tête dans le coin d'honneur de la hutte, et pousse trois brames. Les chasseurs font mine de lui tirer dessus avec leurs arcs miniatures. La peau est transmise à des jeunes filles et le chamane fait le cadre. Cet épisode peut être analysé comme illustrant l'interprétation du tambour comme « double du chamane » qui doit s'offrir virtuellement en gibier (en promesse de gibier humain) en fin de rituel pour que les siens puissent continuer à vivre de chasse.

T&C : Qui fabrique les objets rituels utilisés par les chamanes ? Est-ce que ce sont des artisans qui confectionnent ces artefacts ? Les objets sont-ils associés à des compétences corporelles ?

R.H. : Aujourd'hui, sous l'influence nord-américaine, le chamane fait fabriquer (ou fabrique lui-même) ses propres objets, éventuellement en demandant à sa famille de contribuer. Cela coûte cher, mais comme cela attire des touristes, c'est en fin de compte tout de même avantageux. Autrefois, les choses étaient différentes et la communauté disait : « Toi, tu sautes haut, tu as une belle voix, on va te faire un costume. » Son costume était confectionné sous contrôle de la communauté.

Identification et interaction avec les animaux

L'imitation étant toujours sélective, il convient de réfléchir aux critères qu'elle applique. Roberte Hamayon remarque par exemple que seuls les gallinacés et les grands cervidés servent régulièrement de modèles d'inspiration chez les Bouriates : ces espèces sont à la fois bonnes à penser – une ressource symbolique pour penser l'environnement – et bonnes à manger. L'entretien se penche sur la question des relations interspécifiques et du point de vue animal à travers l'exemple de la chasse.

T&C : Pourriez-vous apporter des précisions sur le symbolisme animal, lorsque l'imitation porte sur une représentation générique, plutôt que sur un être individuel ?

R.H. : En effet, ce n'est pas en principe un animal individuel qui est imité, l'imitation se fait d'après l'idée que l'on se fait de l'espèce et des caractéristiques particulières qu'on veut mettre en lumière. L'imitation est toujours sélective et partielle. Mais il peut bien sûr arriver que l'on s'inspire plus ou moins consciemment d'un cas particulièrement marquant.

T&C : Les coiffes visant à attirer les marmottes suggèrent que, dans certains cas, les humains cherchent à être regardés par les animaux et à les faire agir de telle ou telle manière (voir image d'ouverture). L'imitation permet-elle une communication interspécifique ? Par exemple, qu'en est-il des pratiques de camouflages utilisées par les chasseurs ?

R.H. : Dans l'acte même de chasser, il ne peut y avoir imitation, si ce n'est lorsque les chasseurs s'engagent dans une dynamique de leurre. L'objectif est de se cacher de sa proie, de ne pas faire de bruit pour surprendre. Les humains ne se cachent pas comme les animaux parce qu'ils n'ont pas la même configuration corporelle. En forêt, chacun a peur d'être surpris par un animal, et n'essaie pas de se camoufler en se couchant ; il aurait en outre du mal à repartir si jamais un animal arrivait subitement.



5. Planches à prière

Leur utilisation durant la prosternation est désignée par un terme identique à l'« encornement » chamanique (*mörgökh*). Ulaanbaatar, août 1969



T&C : L'imitateur adopte-t-il la perspective de l'être qu'il imite ?

R.H. : Je n'adhère guère à l'idée que les chasseurs adoptent la perspective de l'être imité. Le perspectivisme – puisque votre interrogation invite à traiter cette question – est tout à fait impossible dans le contexte qui nous occupe, et ce pour une raison très concrète. On ne peut en effet avancer que la proie va devenir ensuite le chasseur du chasseur, comme s'il s'agissait uniquement d'une relation entre deux êtres. Il n'y a pas réciprocité entre le chasseur et sa proie. Le chasseur tue des animaux comestibles; ceux qui le mangent ensuite sont des carnivores. Il faut penser non pas en termes de relation deux à deux mais en termes de cycle de relations. Cela me paraît inconcevable de dire que le chasseur adopte le point de vue de la proie : cela ne viendrait jamais à l'idée d'un chasseur. Certes, le devoir du chamane, en fin de rituel, est de terminer en gibier, de « se rendre » –il est vêtu et se conduit en cervidé, tout en restant humain. Mais c'est un moment très bref et silencieux par rapport à l'éclatante expression de la virilité qui occupe la majeure partie du rituel. Il n'entend pas imiter sa proie en se couchant, mais exprimer le fait qu'il se laisse lui-même dévorer l'engage, au nom de sa communauté, à rendre un jour de sa vitalité en échange de la chair de gibier dont elle se nourrit.

Je ne saurais dire si le chamane s'imagine cervidé lorsqu'il fait le cervidé. Il brame, mais ne se met pas à quatre pattes et sa couronne est en fer, son rôle est de représenter la communauté humaine dans l'échange, d'en tirer avantage pour les humains tout en étant loyal avec les espèces gibier. Il ne joue que sur le volume et l'échéance de la contrepartie à rendre. Il sera jugé bon chamane uniquement si la saison de chasse donne du gibier en abondance et s'il n'y a pas trop de morts humaines à déplorer. Je ne sais non plus si un jeune marié comparé à un taureau, s'imagine taureau, s'il adopte une perspective de taureau...

« Faire comme » et « faire comme si » : la création d'un cadre fictionnel

Dans *Jouer*, on lit que « l'imitation ne renvoie à des modèles animaux [...], que pour s'en distinguer » (2012 : 119). Les deux formes de l'imitation distinguées, à l'œuvre dans le jeu, d'une part, et dans le rituel chamanique, d'autre part, « induisent deux types de rapport entre soi et le modèle imité » (*ibid.*). La compréhension du rapport instauré avec le modèle est fondamentale pour appréhender le geste mimétique. Roberte Hamayon précise ensuite que le rapport établi avec les animaux ne renvoie ni à une ambition de copie exacte, ni à une volonté d'identification : les humains tentent de s'approprier certaines conduites animales. Dans les jeux, « les jeunes qui luttent et dansent *font comme* les cervidés ou les gallinacés, mais ils le font *entre eux* » (2012 : 124). À l'inverse, la simulation consiste à faire « comme si on était l'autre », on joue à « être l'autre » (2012 : 126). Cependant, le chamane ne devient pas animal pour autant, il « assume ainsi une identité animale en plus de son identité humaine et manifeste les conduites et les relations correspondantes » (2012 : 128).

T&C : Quelques années après avoir opéré cette distinction cruciale, pourriez-vous nous dire les développements qu'elle a eus depuis dans votre réflexion ? Peut-on parler d'une forme de décrochage entre les activités quotidiennes et les activités rituelles ou ludiques ?

R.H. : On peut dire en effet qu'il y a décrochage entre la vue du monde actuel et la mise en scène du grand rituel où le chamane se conduit en cervidé, puisque celui-ci a disparu depuis un siècle et que tout a changé (système politique, économie, société).

Mais je crois que le terme de décalage serait plus approprié pour parler du rapport entre réalité empirique et « réalité virtuelle » créée par le rite, si on veut bien accepter cette expression. Virtuel est un terme qui vient de la théologie. Formé sur *virtu*, virtuel, « se dit de ce qui n'est point proprement et précisément une certaine chose, mais qui en a la force et la vertu. Il s'oppose à formel et à actuel » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1694). Créer des « réalités virtuelles », par exemple un espace virtuel où entretenir des relations virtuelles avec des êtres virtuels, est bien un objet de la pensée religieuse, comme de tout rite ou de tout jeu. Pour Peter Horsfield, qui met ce point en évidence, l'intérêt de ces « réalités virtuelles » est qu'elles « sont libres de contraintes, spatiales, temporelles, matérielles... Mais elles doivent avoir, avec les réalités actuelles, quelque chose de *commun* pour être pertinentes et quelque chose de *différent* pour offrir davantage de possibilités » (2005 : 135-140). Un décalage est donc indispensable, mais il doit ne pas empêcher de reconnaître, derrière le virtuel, l'empirique correspondant. Il doit être de l'ordre du « comme si, mais pas tout à fait ».

T&C : N'y a-t-il pas des systèmes de règles et de conventions à l'œuvre lorsqu'on entreprend d'imiter ? La lutte, par exemple, repose sur des codes de pratique qui, d'une certaine façon, exonèrent les pratiquants de savoir qu'ils sont dans une logique d'imitation. Tout cela se retrouve dans le chamanisme, mais ces codes sont peut-être moins importants que la part attribuée à la créativité, à l'interprétation.

R.H. : Tout à fait. L'espace du « comme si » est par définition un lieu d'invention, de création, même si cela ne fait pas disparaître toutes les règles. Par principe, les conventions ne comptent guère dans le chamanisme : au contraire, il est bienvenu de faire quelque chose qui n'a jamais été fait. La créativité a donc un rôle important à condition de rester crédible : on ne peut pas inventer n'importe quoi. Je me demande comment sont acceptées certaines innovations des nouveaux chamanes, qui ont par exemple répandu l'idée de se remplir la bouche de vodka pour la projeter sur les gens, ce qui ne se faisait pas du tout autrefois. C'est devenu un acte rituel quasi mondial : mais il aurait été très choquant encore il y a trente ans.



Les auteurs

Roberte Hamayon est directrice d'études honoraire à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses). Anthropologue et linguiste, elle s'est spécialisée dans l'étude des peuples mongols et a effectué, à partir de 1967, de nombreux séjours sur le terrain en Mongolie, en Bouriatie et en Mongolie-Intérieure (Chine). Ses publications concernent la langue, l'épopée, le chamanisme, le rituel, le jeu, etc.

Lauren Kamili est doctorante en anthropologie sociale et ethnologie à l'École des hautes études en sciences sociales et diplômée d'un master en Politique environnementale de Sciences Po Paris. Ses travaux de thèse, financés par l'Agence de l'environnement et de la maîtrise de l'énergie, portent sur les pratiques et les représentations du biomimétisme en France, et se concentrent en particulier sur l'ethnographie d'un laboratoire de chimie bio-inspirée et d'écologie.

Perig Pitrou est directeur de recherche au CNRS, au sein du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France où il dirige l'équipe « Anthropologie de la vie ». Il mène des enquêtes ethnographiques parmi les populations amérindiennes de Oaxaca (Mexique) et dans des laboratoires de science pour étudier les théories de la vie associées aux biotechnologies.

Fabien Provost est anthropologue, chercheur en postdoctorat au King's College London, associé au Centre d'études himalayennes et membre de l'équipe « Anthropologie de la vie ». Après une thèse sur la médecine légale en Inde du Nord soutenue en 2019 à l'université Paris Nanterre, il poursuit aujourd'hui ses enquêtes dans les hôpitaux d'Asie du Sud et de France. Ses recherches portent sur les rapports entre droit et médecine et sur les transformations contemporaines de la cancérologie.

Références

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

Hamayon, R. 2008 « Die GeweihKrone der sibirischen Schamanen. Eine neue Sicht auf ein wenig beachtetes Objekt und seine bisherige Interpretation » in E. Kasten dir. *Schamanen Sibériens. Magier, Mittler, Heiler*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag: 70-81

Hamayon, R. 2012 *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris: La Découverte.

Horsfield, P. 2005 « Theology as a virtualising enterprise », *Colloquium* 37(2): 131-142.

Sales, A. de 2015 « Heroic destinies and petty claims: Women and the transformation of shamanic practices in the hills of Nepal », *Revue d'études tibétaines* 34: 21-34.

Iconographie

Image d'ouverture. Chasseur de marmottes, commune de Ih Tamir, dans la province centrale (Töv Aimag) de Mongolie. Le chapeau de feutre à oreilles pointues qu'il porte vise à fixer l'attention des marmottes juste le temps de les tirer. Juillet 1967 © Roberte Hamayon.

1. © Charlotte Marchina.

2. © Roberte Hamayon.

3. Reproduit d'après Van Alphen, Jan dir. 1997. *Spellbound by the shaman. Shamanism in Tuva*. Ethnographic Museum

(City of Antwerp), avec l'aimable autorisation du Musée de la ville d'Anvers au titre de l'ancien musée ethnographique de la ville organisatrice de l'exposition « Spellbound » avec les prêts des musées national Aldan Maadyr à Kyzyl (Tuva) et ethnographique de Krasnoïarsk.

4. © Erich Kasten.

5. Monastère de Gandan, Ulaanbaatar, août 1969 © Roberte Hamayon.

6. © Roberte Hamayon.

Pour citer l'article

Hamayon, R., Kamili, L. Pitrou, P. & F. Provost 2020 « Un biomimétisme rituel et ludique », *Techniques&Culture* 73 « Biomimétismes. Imitation des êtres vivants et modélisation de la vie », p. 190-207.