



**HAL**  
open science

## Chamanismes et christianismes en Sibérie

Yann Borjon-Privé, Anne Dalles Maréchal, Roberte Hamayon, Clément Jacquemoud, Jean-Luc Lambert, Virginie Vaté

► **To cite this version:**

Yann Borjon-Privé, Anne Dalles Maréchal, Roberte Hamayon, Clément Jacquemoud, Jean-Luc Lambert, et al. Chamanismes et christianismes en Sibérie. Jean Baubérot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime. La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales, Classiques Garnier, pp.503-514, 2019, Bibliothèque de science politique, 978-2-406-09733-4. halshs-04367133

**HAL Id: halshs-04367133**

**<https://shs.hal.science/halshs-04367133v1>**

Submitted on 29 Dec 2023

**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.

## CHAMANISMES ET CHRISTIANISMES EN SIBERIE

Y. Borjon-Privé, A. Dalles, R. Hamayon, C. Jacquemoud, J-L. Lambert, V. Vaté

(Fichier auteur)

Paru dans : *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, sous la direction de Jean Baubérot, Philippe Portier, et Jean-Paul Willaime, Classiques Garnier, Paris, 2019, pp. 503 à 514.

[p. 503]

Depuis 2002, le GSRL accueille un groupe de chercheurs, anthropologues, spécialisé sur la Sibérie. Celui-ci s'est étoffé avec les années jusqu'à constituer un des plus importants groupes de recherche sur cette aire en France. Ces chercheurs inscrivent leur activité de manière complémentaire dans le cadre du Centre des études mongoles et sibériennes et s'investissent dans la revue *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* qui lui est associée<sup>1</sup>.

C'est en tant que « groupe », avec une perspective comparative et en faisant dialoguer nos terrains et nos recherches que nous avons choisi, dans cette étude, d'aborder le religieux en Sibérie. Notre comparaison se fonde sur une diversité d'approches, d'expériences, mais aussi de contextes temporels, puisque nous représentons trois générations de chercheurs, ayant effectué des recherches de terrain à des moments différents, ajoutant ainsi une perspective diachronique. Notre comparaison se fonde également sur une variété de régions<sup>2</sup>, habitées par différents peuples.

Au sein de ces espaces, nos recherches ont porté essentiellement sur les peuples autochtones. Ces peuples, minoritaires au sein d'un territoire qui représente 80% de l'espace russe, parlent des langues non-slaves appartenant à différentes familles linguistiques. Pour des raisons notamment historiques, géographiques, démographiques, et politiques, ces peuples présentent des situations contrastées. Tout d'abord du point de vue démographique, d'après les chiffres officiels accessibles, qui montrent [p. 504] essentiellement des tendances : les Bouriates sont aujourd'hui environ 461 000 (dans toute la Russie, mais seulement 290 000 en Bouriatie), les Altaïens 77 000, les Khantys 30 900, les Mansis 12 300, les Tchouktches autour

---

<sup>1</sup> La revue est actuellement dirigée par Isabelle Charleux (GSRL), Jean-Luc Lambert (GSRL) et Charles Ramble (CRCAO) ; elle est accessible en ligne (<https://emscat.revues.org/>).

<sup>2</sup> Les régions sibériennes couvertes par les auteurs de cet article sont (cf. carte) : l'Altaï (Clément Jacquemoud, années 2000-2010), la Bouriatie (Roberte Hamayon, dans les années 1960-1980), la région de l'Amour (Anne Dalles, années 2010) ; le Taïmyr (Jean-Luc Lambert, années 1990 et Yann Borjon-Privé, années 2010) et la Tchoukotka (Virginie Vaté, années 1990-2000, et en 2018).

de 16 000, les Dolganes 7800, les Nanaïs 12 000 (aussi appelés Hezhe en Chine, où ils sont environ 5000), et les Nganassanes 1 200. Cet aspect démographique a des incidences sur le degré de préservation des langues vernaculaires et sur la situation politique de ces peuples, notamment en termes de représentation dans les instances au pouvoir, dans un contexte où la plupart sont extrêmement minoritaires. Tous ces peuples sont traditionnellement chasseurs, pêcheurs et/ou éleveurs, même si un grand nombre d'autochtones exercent aujourd'hui des professions de toutes natures, comme comptable ou instituteur, au village ou en ville.

**Figure 1 – Terrains en Sibérie (carte ©Yann Borjon-Privé)**



[p. 505]

### ***Chamanismes, christianismes et interactions***

Du point de vue du religieux, on a tendance à associer étroitement chamanisme et Sibérie. Rappelons que le terme « chamanisme » a été formé d'après un mot toungouse, famille linguistique réunissant plusieurs ethnies sibériennes. Par « chamanisme », on entend un certain mode d'interaction avec la nature et ses entités qui se fonde sur une relation d'échange. Le chamanisme constitue, en effet, un substrat commun à tous ces peuples, même si ce terme peut

recouvrir une grande variété de représentations et surtout de pratiques sur le terrain. Ces différences existaient avant la période soviétique, et des développements nouveaux et variés sont apparus ces trente dernières années. Si le chamanisme joue toujours un rôle en Sibérie, il n'est pas l'unique « acteur » du religieux dans la région. Au contraire, la situation religieuse y est marquée par une grande diversité présentant un panel large de pratiques, d'importances variables en fonction des lieux, des niveaux d'intégration politique dans la Russie fédérale, et des perspectives de construction nationale/identitaire.

De nos jours, il ne reste quasiment plus de chamanes « traditionnels » ; ceux qui avaient maintenu une pratique clandestine sous le régime soviétique sont décédés. Il n'est guère apparu de nouveaux chamanes chez les peuples autochtones qui n'ont pas de République autonome à leur nom, mais ces peuples se revendiquent toujours adeptes d'un chamanisme fondé sur l'« harmonie avec la nature » qu'ils expriment notamment dans leurs danses et leurs chants. Chez les minorités qui ont une République autonome à leur nom, de nouveaux chamanes ont pu émerger en s'organisant en « associations » enregistrées au Ministère de la Justice. Dans ce mouvement, un grand rôle revient à la *Foundation for Shamanic Studies* créée en Californie à la fin des années 1970 par Michael Harner. Elle leur a accordé un soutien financier dès le début de la décennie 1990 et a gratifié quatre chamanes sibériens du titre de « trésor vivant du chamanisme ». Cette fondation promeut une vision New Age et universalisée du chamanisme. Une telle situation est à mettre en relation avec l'émergence d'un « tourisme mystique », attirant des touristes venant d'Europe, de Russie ou d'Amérique du Nord à la [p. 506] poursuite de leur propre imaginaire ; ceux-ci légitiment et financent partiellement ces pratiques qui se développent (Hamayon, 2015, 2016).

Parmi cette diversité, le christianisme ou, pourrait-on dire, *les* christianismes occupent une place importante et ce sur l'ensemble des terrains qui nous intéressent, au contraire du bouddhisme qui n'a eu un impact qu'au sud de la Sibérie. Dès le XVIIIe siècle, la plupart des Sibériens sont en contact avec le christianisme orthodoxe. Cette rencontre avec l'orthodoxie a lieu par deux voies principales : l'œuvre des missionnaires sur le terrain liée à la politique impériale et la diffusion d'une orthodoxie populaire par les colons slaves (Znamenski 1999b, Kan 2001).

Après la période soviétique, pendant laquelle l'ensemble des pratiques religieuses a subi les conséquences de la politique athéiste, mais à des niveaux distincts<sup>3</sup>, différentes dénominations protestantes, dont certaines appartiennent au protestantisme évangélique, se sont implantées en Russie à partir des années 1990, avec plus ou moins de succès selon les régions et selon les dénominations. Quelle que soit l'incidence de ces dénominations protestantes quant au nombre de convertis<sup>4</sup>, la présence d'une nouvelle tendance religieuse a contribué grandement à modifier le paysage des pratiques. L'anthropologue Mathijs Pelkmans le remarque dans l'introduction d'un recueil d'article sur la conversion dans l'ex-Union Soviétique publié : le succès des églises évangéliques dans cette partie du monde « remet en cause [*challenges*] l'idée [...] selon laquelle la vie religieuse après le socialisme peut être caractérisée par un renouveau [*revival*] des traditions religieuses réprimées [pendant la période soviétique]<sup>5</sup> » (Pelkmans 2009 p. 2). En d'autres termes, le retour du religieux en Sibérie ne s'est pas traduit par le retour des « anciennes » pratiques. Il n'y a d'ailleurs pas eu partout de « retour du religieux » dans l'espace sibérien post-soviétique.

Dans ce contexte, notre étude a comme objectif de documenter et d'explorer diverses formes d'interactions entre chamanismes et [p. 507] christianismes en Sibérie, et de présenter les « bricolages » à l'œuvre au cœur de ces interactions. Nous suivons ici André Mary (2000, p. 783) pour qui :

« parler d'interaction, c'est en effet d'abord marquer une rupture avec une lecture univoque du colonialisme comme processus de domination économique-politique, comme mouvement commandé par des forces ou des structures ou dirigé par les agents de l'État [...], ou encore comme un système de conversion unilatérale de sujets subordonnés, avec son corollaire idéologique la résistance ou le refus des dominés. L'idée est que la simple équation de la domination et de la résistance ne permet pas de comprendre la complexité de la situation coloniale. L'interaction désigne un processus d'influences réciproques entre les partenaires en présence et d'articulation entre les dimensions (politiques, économiques, culturelles) en jeu ».

Cette exploration impose d'accorder une attention particulière aux pratiques ou au discours sur ces pratiques. La question des interactions religieuses constitue un axe de

---

<sup>3</sup> En même temps, malgré la politique athéiste, un certain nombre de pratiques, essentiellement privées, se sont parfois maintenues. Celles-ci ont pu servir de base, en certaines circonstances, à des démarches de réinventions contemporaines.

<sup>4</sup> On peut discuter de la définition de ce qu'est un converti. Nous employons ici ce terme pour désigner les individus qui ont choisi d'adopter un champ de référence, pour leurs pratiques et valeurs, relevant d'un domaine religieux autre que celui dans lequel ils ont été élevés/ont grandi (ici en l'occurrence, le christianisme), sans présumer de la durée que revêtira cette adoption.

<sup>5</sup> Les traductions des citations de l'anglais au français sont de Virginie Vaté.

recherche peu développé dans l'espace post-soviétique. En effet, après avoir suscité un intérêt certain après la fin de l'Union Soviétique, aujourd'hui le religieux n'est plus autant au cœur des agendas de recherches. Ce point peut être mis en perspective avec les difficultés liées au terrain où le religieux, en particulier la situation de certains mouvements protestants parfois non enregistrés, peut constituer un sujet délicat à aborder.

### *Interactions entre orthodoxie et chamanismes à partir du XVIIIe siècle*

Lors de l'introduction de l'orthodoxie, l'interpénétration du chamanisme et du christianisme est mutuelle. Du point de vue autochtone, il n'y a pas vraiment d'incompatibilité formelle. En tant que système de croyances, le chamanisme ne comporte (d'une manière générale) que des entités spirituelles qu'il peut concevoir comme homologues des humains parce qu'elles doivent être « nourries », selon deux oppositions fondées essentiellement sur les dichotomies humain/animal, vivant/mort. Ainsi, les saints chrétiens sont parfois réinterprétés à partir du modèle des âmes de morts malheureux à qui il faut rendre un culte pour qu'elles ne puissent pas nuire pas (Hamayon 1990, p. 683-697 ; 2006). Tout comme les [p. 508] Bouriates ont plus tard intégré dans leurs représentations les âmes des Communards parisiens de 1871, en affirmant que celles-ci ont fini par se noyer dans le lac Baïkal où elles sont devenues des esprits donneurs de poisson (Hamayon 1990, p. 582), certains peuples chamanistes, par exemple les Dolganes, ont auparavant adopté Saint Nicolas et Saint Élie et ont nourri les icônes avec du sang, comme on nourrit les autres supports d'esprits (Popov 2003, p. 160-161, p. 213-214, p.250 ; Vasil'ev 1909, p. 271 ; Borjon-Privé, terrains 2014-2016).

Chez les Dolganes, le Dieu chrétien est bien intégré dans le système religieux autochtone depuis le XIXe siècle : il est parfois créateur omnipotent, parfois seulement organisateur d'un monde préexistant et sans humains. Il est un référent invisible dans le ciel, dominant à distance le monde des hommes et des esprits sur terre. On lui attribue différentes dénominations en fonction de ce qui est attendu de lui. Dans ces représentations, les saints jouent le rôle d'assistants de Dieu, parachevant ou réaffirmant son intervention. Quant à la Mère de Dieu, la Vierge Marie, son rôle est essentiellement lié à la fécondité des femmes ; elle veille aussi à la survie des enfants et favorise la naissance des héros (Tret'jakov 1869, p. 420-423).

Dans les représentations comme dans la pratique rituelle, c'est Dieu que le chamane craint le plus : seuls les spécialistes les plus forts peuvent se rendre chez lui pour des requêtes ou recevoir des conseils et bénédictions. C'est dans sa direction que le chamane conduit, ou fait mener par ses esprits auxiliaires, l'âme des personnes en danger pour les sauver de la mort (Vasil'ev 1909, p. 281). Au moment des funérailles, c'est encore vers le ciel et Dieu que sont envoyés les défunts, baptisés ou non. Chez les Dolganes comme chez les Russes, le cercueil est enterré. La croix orthodoxe, systématiquement présente, y compris pour les sépultures de chamanes, comporte des représentations d'oiseau en bois. En effet, l'oiseau est considéré comme la meilleure figuration possible de l'âme afin que celle-ci puisse rejoindre le paradis céleste. Ensuite, cette âme pourra revenir dans le monde des hommes, dans la même famille, et le prénom du nouveau-né sera celui du défunt (Popov 2003, p. 126 ; Borjon-Privé, terrains 2013-2017).

Cette relation entre chamanisme et christianisme ne doit pas être analysée comme une influence du christianisme sur le chamanisme. Il s'agit bien d'un dialogue ou d'une « conversation » pour reprendre le terme utilisé par les Comaroff dans le contexte sud-africain pour rendre [p. 509] compte de la relation et de la conversion au christianisme (Comaroff et Comaroff 1991, 1997). En effet, certains peuples chamanistes sont allés « piocher » dans le christianisme ce qui pouvait leur servir. Par exemple, certains ont même pu s'approprier le rituel du baptême et s'en servir dans leurs pratiques animistes. C'est notamment le cas des Ougriens de l'Ob qui, à partir du début du XIXe siècle, convertissent rituellement l'ours grâce à des aspersions d'eau. Par cette opération, la bête tuée en forêt devient l'enfant vivant envoyé aux hommes par le Père, le Dieu du ciel, et c'est alors à ce titre que l'ours est honoré lors d'une importante fête collective qui intègre de multiples éléments venant du monde russe (Lambert 2015).

D'autres peuples sont même allés plus loin. Par exemple, les Altaïens, en réaction à l'arrivée massive des colons russes, ont développé au début du XXe siècle un mouvement millénariste autochtone de grande ampleur s'inspirant notamment de l'eschatologie chrétienne. Nommé bourkhanisme, du nom de la divinité nouvellement vénérée Ak-Bourkhan<sup>6</sup>, le

---

<sup>6</sup> Ak-Bourkhan signifie « Bouddha blanc » ou « divinité blanche » en mongol. Bourkhanisme est le nom russe donné au mouvement, tandis qu'il est nommé Ak-T'arj (« Foi/Manière de faire blanche ») ou Altaj-T'arj (« Foi/Manière de faire altaïenne ») chez les autochtones. Notons à ce sujet que les Altaïens, à la différence de leurs voisins Mongols ou Touvas, n'ont pas été intensément bouddhisés au cours de l'Histoire. C'est la raison

mouvement a évincé les chamanes du devant de la scène religieuse et les a remplacés, notamment, par les bardes. Le mouvement bourkhaniste comporte également une grande part de nationalisme. Ainsi, dans un chant de louange dédié à Ojrot-Khan<sup>7</sup>, l'envoyé d'Ak-Bourkhan, nous découvrons comment le messager est présenté comme un héros qui viendra combattre les Russes, rendra l'Altaï aux Altaïens et les libérera du joug des colons (Danilin 1993, p. 95).

Par ailleurs, dans certains endroits, des Russes de Sibérie délaissent l'orthodoxie pour se tourner vers le chamanisme. Comme le montre Znamenski pour le nord-est sibérien (1999a, p. 23), « afin de survivre dans l'environnement local difficile, [les Russes] devaient suivre les manières de faire des autochtones [*native ways*] ». En Sibérie, différents peuples ont été conduits par les Russes, à partir de la fin du [p. 510] XVIIe siècle, à prêter serment sur l'ours, et non sur les Évangiles ou sur la croix comme les chrétiens, ce qui a modifié le statut de l'ours dans les représentations autochtones (Lambert 2007-2008). Mais on trouve aussi des occurrences où, dans l'ouest sibérien, des Russes se mettent à jurer sur l'ours comme les chamanistes ! De la même façon, à proximité de l'embouchure du fleuve Amour, des Russes accrochaient encore récemment des supports d'esprits empruntés aux Nivkhs au-dessus de la porte d'entrée pour protéger leur maison (A. Dalles, terrain 2013 à Khabarovsk).

Si le rapport du chamanisme à l'orthodoxie n'est sans doute pas le même qu'au protestantisme, des interactions se produisent également dans des contextes de conversion à différentes formes du protestantisme évangélique contemporain.

### ***Interactions entre chamanismes et différentes formes du protestantisme***

Comme a pu l'observer Clément Jacquemoud dans l'Altaï aujourd'hui, le chamanisme, même s'il a perdu de sa vigueur avec la période soviétique, reste présent dans l'imaginaire et est perçu par les Altaïens comme la « forme religieuse traditionnelle ». Les discours des autochtones qui adoptent le christianisme, en particulier évangélique, montrent que les convertis se sentent obligés de se positionner par rapport au chamanisme et à ses acteurs. C'est souvent après leur

---

pour laquelle l'idée de Bourkhan n'est associée en Altaï qu'au mouvement religieux bourkhaniste (Jacquemoud 2015, p. 68-69).

<sup>7</sup> Ojrot-Khan est une figure légendaire qui personnifie les khans de l'« empire » oïrate (ou Khanat dzoungar, 1616-1756), et dont les hauts faits ont été transmis de génération en génération (Znamenski 2005, p. 31).



conversion que certains commencent à s'intéresser au chamanisme, dont ils n'avaient précédemment qu'une connaissance superficielle. Dans cette approche, le chamanisme est perçu comme un repoussoir fascinant : il se présente comme référent d'une pratique à proscrire, tout en constituant une source d'inspiration continue. Certains s'approprient par exemple des capacités rituelles généralement associées au chamanisme, telles que la guérison. Le parler en langues est également comparé au langage chamanique. Dans le nouveau contexte, ces aptitudes ne sont plus considérées comme le fruit d'une élection ou d'une transmission par les esprits, mais comme résultant de la volonté directe de Dieu. On assiste à une réinterprétation, par les convertis, du discours des spécialistes religieux du chamanisme, affirmant que ce ne peuvent être les esprits qui transmettent des capacités extraordinaires (car ils sont perçus comme des émanations du diable) mais Dieu lui-même. L'élection devient alors [p. 511] singulière, indépendante du vœu des esprits des ancêtres chamanes, qui liaient auparavant le spécialiste religieux à une lignée<sup>8</sup>.

Certaines formes d'expression « traditionnelles » sont également employées pour exprimer sa nouvelle foi. C'est, par exemple, le cas d'un chanteur d'épopée altaïen, d'un barde, converti au pentecôtisme, qui a créé une épopée retraçant la vie de Jésus, s'affirmant inspiré par le Saint-Esprit. Par cette création, ce barde fait dialoguer les conceptions évangéliques avec les conceptions sibériennes – pour lesquelles la récitation de l'épopée est un rituel en tant que tel dont on attend une efficacité comparable à celle d'un rituel proprement chamanique (Jacquemoud 2017a, 2017b).

Dans le Nord-est sibérien, en Tchoukotka, conversations et réinterprétations sont également à l'œuvre en contexte de conversion au protestantisme évangélique. Certaines de ces réinterprétations servent à justifier les pratiques du passé relevant du chamanisme tout en invitant à les abandonner. Par exemple, un parallèle est établi entre la fête d'élevage réalisée à l'automne pour propitier la période de reproduction des rennes (*Dènriř' 'un*), et un passage du Lévitique qui décrit le rite de purification d'un lépreux (chapitre XIV, versets 10 à 14). Dans ce passage du Lévitique, il est écrit que, d'un agneau sacrificiel égorgé, « le prêtre prend du sang [...] [et] le met sur le lobe de l'oreille droite de celui qui se purifie, sur le pouce de sa

---

<sup>8</sup> Leonid Pavlovič Potapov (1991, p. 26, 69, 180) fait du principe héréditaire l'un des « dogmes » fondamentaux du chamanisme des Turcs de Sibérie. Ainsi, concernant les Altaïens, on sait que les esprits auxiliaires du chamane qui l'élisent sont les âmes *tös* des défunts de sa lignée paternelle ou maternelle (Anohin 1924, p. 23-30 ; Potapov 1991, p. 67 ; Verbickij [1893] 1993, p. 63). Les bardes sont eux aussi concernés par ce principe (Jacquemoud 2015, p. 91 ; Surazakov 1973, p. 439).

main droite et sur le pouce de son pied droit ». Cette onction est mise en relation par certains convertis avec un moment du rituel d'élevage qui consiste à effectuer avec le sang d'un renne abattu rituellement des dessins sur le visage et certaines parties du corps des membres d'une même famille. Chaque famille possède et réalise des dessins qui lui sont spécifiques (pour plus d'information sur ce rituel *cf.* Vaté 2011 ; 2013).

Cette mise en parallèle par les convertis eux-mêmes de ces deux types de pratiques, l'une observable sur le terrain et l'autre décrite dans la Bible, permet aux acteurs concernés d'affirmer que les Tchouktches sont bien présents dans la Bible, puisque leurs rituels y sont décrits. L'idée mise en avant est la suivante : si les ancêtres ne vivaient pas tout à fait [p. 512] comme des chrétiens, ils ne vivaient pas non plus sans Dieu, puisque leurs pratiques sont issues de la Bible. Le message implicite semble être qu'il ne faut pas condamner trop facilement et trop radicalement les pratiques tchouktches du passé. Mais, maintenant que « Jésus est venu », les Tchouktches doivent suivre le Nouveau Testament et non plus vivre en fonction de l'Ancien Testament (à ce sujet, *cf.* aussi Vaté 2009).

Beaucoup plus au sud, dans la Sibérie extrême orientale, chez les Nanaïs, les derniers chamanes ont disparu à la fin des années 1990 (Bulgakova 2013). Même si les rituels et les pratiques chamaniques sont aujourd'hui peu connus des Nanaïs, cette méconnaissance est perçue par les intéressés comme dangereuse : en effet, on considère que les héritiers potentiels – ceux qui devraient devenir chamane mais aujourd'hui ne sont pas en mesure d'identifier leur ascendance chamanique – sont alors hantés par des esprits sans maîtres (Bulgakova 2003). Il semble alors, selon les données recueillies par Anne Dalles, que la possibilité de sortir de cet héritage dangereux justifie que certains se tournent vers les Églises protestantes. Dieu est supposé pouvoir mettre fin à un héritage chamanique qu'il n'est plus possible d'assumer.

Un autre problème concerne la question des âmes des morts dont on n'est plus en mesure d'assurer le bon traitement sans chamane. En effet, lors d'importants rituels, le grand chamane nanaï emmenait les âmes des morts dans l'au-delà. Or, le dernier de ces grands rituels a eu lieu dans les années 1970 (Smoljak 1991). En l'absence de chamane, ces âmes devenues errantes ne peuvent pas atteindre le monde des morts et, dit-on, hantent les vivants. Elles sont considérées comme la cause des dépressions, de l'alcoolisme et d'un taux de suicide très élevé. C'est auprès d'un prêtre orthodoxe, le Père Nikanor, installé dans la région depuis 2011, que

certaines Nanaïes de Najhin ont trouvé la solution. Si les âmes des morts ne peuvent plus être conduites dans un au-delà lointain, celles-ci sont maintenant amadouées par des offrandes sur les tombes dans l'espoir qu'elles ne nuisent pas aux vivants. Le Père Nikanor permet aussi aux Nanaïes d'allumer des feux pour les enterrements où l'on brûle traditionnellement les objets et les offrandes destinés au défunt. Pour satisfaire les âmes des morts, on réutilise par ailleurs les commémorations orthodoxes habituellement réalisées pour les morts, comme celle effectuée six jours après Pâques (*Radonica*).

[p. 513]

### ***Conclusion***

Au travers d'une pluralité d'exemples sibériens provenant tant d'époques que de régions différentes, on voit que le chamanisme en tant que tel ne peut pas légitimement être étudié en dehors de son contexte et sans tenir compte des systèmes religieux, essentiellement chrétiens et bouddhistes, avec lesquels il a nécessairement interagi depuis plusieurs siècles. De par leur forme, ces interactions sont extrêmement variées et les circulations sont multiples. On peut parler également de l'importance du chamanisme pour les populations slaves traditionnellement orthodoxes établies en Sibérie.

On peut s'interroger sur l'existence de modalités d'interaction avec le chamanisme plus spécifiques à l'orthodoxie ou aux différentes formes de protestantismes présentes en Sibérie. La comparaison des terrains montre la complexité des situations et l'importance des contextes et, par là-même, la difficulté de faire émerger ces spécificités. Dans la façon dont s'établissent ces interactions entre chamanismes et christianismes, les personnalités et les interprétations des représentants religieux, et plus largement des acteurs, jouent un rôle central. Cette réflexion mérite cependant des approfondissements.

Les contextes de la Russie impériale, soviétique et contemporaine engendrent des modalités de « conversation religieuse » différentes. L'Union Soviétique était, on le sait, une société extrêmement ritualiste. Certaines sociétés sibériennes avaient bien compris qu'elles pouvaient récupérer la forme de certains de ces rituels soviétiques locaux pour les investir de leurs propres valeurs et représentations chamaniques. Dans le contexte post-soviétique actuel, pour des sociétés profondément marquées par des décennies d'idéologie athéiste voulant promouvoir un « homme nouveau », le recours au religieux n'est plus nécessairement un

impératif au niveau du groupe et le choix devient alors, dans une large mesure, individuel ou familial. Nous devons bien entendu nous interroger aussi sur les motivations de ce choix.

Le chamanisme est fondé sur l'oralité tandis que l'écriture est évidemment essentielle dans le christianisme. Le Livre et les récits véhiculés dans la Bible deviennent parfois une référence pour les autochtones dans [p. 514] laquelle ils peuvent tenter de s'inscrire en voulant s'y retrouver. Mais il peut aussi s'agir de s'en démarquer en construisant des histoires autochtones qui s'en inspirent, et même en reprenant certaines conceptions, par exemple, celle d'un temps linéaire, avec une origine et donc nécessairement une fin, que l'on retrouve à la base des millénarismes autochtones. Dans ce cas également, il s'agit de se réapproprier des récits et des idées venant de la religion de l'Autre, souvent en dissimulant leur origine et quitte d'ailleurs à les inverser. Si les interactions entre chamanismes et christianismes doivent avant tout être analysées au niveau des pratiques, les discours sous tendus par de fortes élaborations symboliques et les mythologies que l'on voit également émerger en différents points de Sibérie ne doivent pas pour autant être négligés et méritent d'être étudiés aussi dans ce sens.

## **Bibliographie**

Anohin, Andrej Viktorovič, 1924. « Materialy po šamanstvu u altajcev », *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii*, 4 (2), pp. 1-148.

Bulgakova, Tatiana, 2003. « Nanaï Shamans under Double Oppression. Was the Persecution by Soviet Power Stronger than the Power of Shamanistic Spirits? », *Proethnologia*, n°15, pp. 131-158.

Bulgakova, Tatiana, 2013. *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, SEC publications.

Comaroff, Jean & John Comaroff, 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (vol. 1), Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, Jean & John Comaroff, 1997. *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (vol. 2), Chicago: University of Chicago Press.

Danilin, Andrej Grigor'evič, 1993. *Burhanizm. Iz istorii nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija v Gornom Altae*, Gorno-Altaišk : Ak Čeček.

Hamayon, Roberte, 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'ethnologie [réédition 2017, Besançon : La Völva].

Hamayon, Roberte, 2006. « A Challenging Technique Involving Imaginary Figures of Power among the Pre-Soviet West-Buryats ». In: *States of Mind: Power, Place and the Subject in Inner Asia*, David Sneath (dir.), Bellingham: Western Washington University Press, pp. 15-46.

Hamayon, Roberte, 2015. *Chamanismes, fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Eyrolles.

Hamayon, Roberte, 2016. « Une figure pour le Ciel ? ou De la difficulté de construire une 'religion nationale' ». In : *Le monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier*, Monique Jeudy-Ballini (dir.), Paris : CNRS Éditions, pp. 95-116.

Jacquemoud, Clément, 2015. *Les Altaïens, peuple turc des montagnes de Sibérie*, Genève-Paris : Fondation Culturelle – Musée Barbier-Mueller & Somogy.

Jacquemoud, Clément, 2017a. « Èšua, Učar-kaj, Ak-Byrkan et les autres. Les nouvelles formes épiques des mouvements religieux altaïens », In : F. Goyet (éd.), *Le recueil ouvert. Projet Épopée*. Consulté en ligne le 10 juillet 2018, <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/269-esua-ucar-kaj-ak-byrkan-et-les-autres-le-renouveau-epique-en-republique-de-l-altai-siberie-meridionale>.

Jacquemoud, Clément, 2017b. Diversité religieuse en République de l'Altaï : concurrences et convergences. Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de l'Altaï (Fédération de Russie), Thèse de doctorat soutenue le 13 décembre 2017 à l'École Pratique des Hautes Études, non publiée.

Kan, Sergei, 2001. « Russian Orthodox Missionaries at Home and Abroad: The Case of Siberian and Alaskan Indigenous Peoples », In: *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Robert P. Geraci & Michael Khodarkovsky (dir.), Ithaca & London: Cornell University Press, pp.173-200.

Lambert, Jean-Luc, 2007-2008. « De l'Évangile à l'ours en Russie impériale : Comment faire prêter serment à des peuples animistes ? », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 38-39 [*Une Russie plurielle : Confins et profondeurs*, Jean-Luc Lambert et Dany Savelli (dir.)], pp. 19-43.

Lambert, Jean-Luc, 2015. « Comment les peuples sibériens ont-ils pensé la conversion à l'orthodoxie », In : *Les mutations religieuses en Russie. Conversions et sécularisation*, Françoise LESOURD (dir.), *Slavica Occitania*, 41, pp. 63-87.

Mary, André, 2000. « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, pp. 779-800. Consulté en ligne le 10 octobre 2015, <https://etudesafricaines.revues.org/49>

Pelkmans, Mathijs, 2009. « Introduction. Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life », In : *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, Pelkmans M. (dir.), New York & Oxford: Berghahn.

Popov, Andrej A., 2003. *Dolgany. Sobranye trudov po ètnografii* (2 tomes), Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo "Drofa".

- Potapov, Leonid Pavlovič, 1991. *Altajskij šamanizm*, Leningrad: Nauka.
- Smoljak A. V., 1991. *Šaman: ličnost', funkcii, mirovozzrenie (narody Nižnego Amura)*, Moskva : Nauka.
- Surazakov, Sazon Sajmonovič, 1973. « Biografija skazitelja A. G. Kalkina », In: *Maadaj-Kara, Altajskij geroičeskij èpos*, Moskva : Nauka, pp. 439-442.
- Tret'jakov, Pavel I., 1869. « Turuhanskij kraj », *Zapiski IRGO po obščej geografii* 2, pp. 231-530.
- Vasil'ev, Viktor N., 1909. « Izobraženija dolgano-jakutskix duhov, kak atributy šamanstva », *Živaja starina* 2-3, pp. 269-288
- Vaté, Virginie, 2009. « Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism (Russian North) », In: *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*, Mathijs Pelkmans (dir.), New York & Oxford : Berghahn, pp. 39-57.
- Vaté, Virginie, 2011. « Dwelling in the Landscape among the Reindeer Chukchis », In : *Landscape and Culture in Northern Eurasia*, P. Jordan (dir.), Walnut Creek CA : Left Coast Press, pp. 135-160.
- Vaté, Virginie, 2013. « Building a Home for the Hearth: An Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual », In: *About the Hearth: Perspectives on the Home, Hearth and Household in the Circumpolar North*, D.G. Anderson, R.P. Wishart et V. Vaté (dir.), New York & Oxford : Berghahn, pp. 183-199.
- Verbickij, V. I., [1893] 1993. *Altajskie inorodcy. Sbornik ètnografičeskikh statej i issledovanij*, Gorno-Altajsk : Ak-Čeček.
- Znamenski, Andrei A., 1999a. « 'Vague Sense of Belonging to the Russian Empire': The Reindeer Chukchi Status in the Nineteenth Century Northeastern Siberia », *Arctic Anthropology*, 36 (1-2), pp. 19-36.
- Znamenski Andrei A., 1999b, *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*, Greenwood Press, Westport, 320 p.
- Znamenski, Andrei, 2005. « Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai. 1904-1922 », *Acta Slavica Iaponica*, 22, pp. 25-52.

### **Remerciements :**

Les auteurs tiennent à remercier les institutions suivantes pour leur soutien à différents niveaux de leurs recherches : le GSRL, l'EPHE, l'Institut Paul-Émile Victor (IPEV), la Fondation Culturelle – Musée Barbier-Mueller, l'Institut Max Planck d'Anthropologie Sociale, le CRCAO, le projet d'étude sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques en Russie (2010-2012) basé à l'Université Européenne de St. Pétersbourg, dirigé par A. Panchenko et P. Plattet et soutenu par la Fondation J. Templeton.