



# Recensions

SÉBASTIEN BAUD

**Faire parler les montagnes.  
Initiation chamanique dans  
les Andes Péruviennes**

Paris, Armand Colin, collection  
«Recherches», 350 p.

À partir de l'itinéraire initiatique d'un jeune métis, le livre que nous propose Sébastien Baud nous conduit, pas à pas, à une autre appréhension (presque dans les deux sens du mot) de l'espace géographique et symbolique des Andes péruviennes, un espace lui aussi métis qui, souvent, mêle sans rupture les traditions amérindiennes et les traditions chrétiennes. Le mot de syncrétisme prend dans ce contexte, tout son sens. L'ouvrage est en effet une exploration des systèmes de connaissance indigènes et des logiques de transmission et de circulation des savoirs qui permettent à l'être humain de gérer l'aléatoire. À travers une analyse des pratiques et représentations en usage, il interroge l'expérience individuelle et sa fonction. Il s'agit d'un apport très important à la connaissance de ces pratiques et de ces croyances, et le livre apporte un éclairage essentiel et réellement novateur sur le thème à la fois très ancien et très moderne du chamanisme, sur les conceptions et les traitements, culturellement très variables, de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort.

Dans ce livre de 350 pages, l'auteur présente un argumentaire soucieux de ne pas commettre de jugements de valeurs, mais de rester dans la logique d'une anthropologie compréhensive pertinent, sur la transmission du savoir chamanique dans les hautes terres du Pérou. Ce travail est basé sur une longue enquête de terrain effectué au cours de plusieurs séjours, de 1998 à 2008, dans plusieurs communautés amérindiennes et culturels (d'intérêt), auprès de praticiens autochtones et métis, en milieu rural et urbain. Le sujet est délicat puisqu'il touche à des domaines souvent ésotériques et peu accessibles au profane, et que le terrain est peut-on dire «éclaté». Mais il ressort clairement de l'exposé écrit de Sébastien Baud qu'il a su obtenir la confiance des chamans et tradipraticiens, suffisamment pour pouvoir observer et participer à de nombreux rituels et séances thérapeutiques. La méthode d'«ethnologie participante» adoptée par l'auteur est d'autant plus appropriée ici que l'expérience, le vécu des participants aux rituels, chamans en exercice, apprentis, patients et leur famille et lui-même, contribue pleinement à l'éclairage et à la compréhension du sujet.

Le livre s'appuie par ailleurs sur une bonne connaissance des sources écrites, qui sont nombreuses sur le thème, et des références pertinentes aux écrits d'autres spécialistes. Le thème du chamanisme

implique une approche pluridisciplinaire que l'auteur maîtrise suffisamment pour lui permettre une bonne mise en contexte historique, géographique, mais aussi sociologique, linguistique, botanique, etc. Les descriptions qui correspondent à la partie proprement ethnographique du travail sont minutieuses et détaillées; elles mettent en évidence les qualités d'observateur, essentielles en anthropologie, du chercheur. Celui-ci ne hasarde pas d'hypothèses qui ne reposent sur des fondements sérieux ceux des faits tels qu'ils se donnent à voir et à vivre par l'expérimentation, mais il reste ouvert dans un domaine où la part de l'irrationnel est importante, et où la science, souvent frileuse, a encore beaucoup à inventorier.

L'auteur définit, au travers de ses observations et de ses analyses, les principes d'un mode d'être, de penser et d'agir, dont le chaman est la figure quintessentielle, basé sur une quête permanente d'un équilibre, certes toujours précaires, des relations qu'entretiennent les êtres humains entre eux et qui les font communiquer aussi avec des mondes visibles et invisibles (inconscient?) qu'il leur faut sans cesse se concilier. Le chaman est un avatar dans ce monde visible des figures de démiurges – comme le *trickster* en Amérique du Nord ou le renard andin dont la fonction symbolique présente dans les contes est liée par l'auteur à celle du chaman – omniprésentes dans

les traditions amérindiennes. Le chaman s'impose ainsi comme un « réparateur du désordre », de tous les désordres. Dans la région de Cuzco, il se distingue ainsi d'autres praticiens par sa capacité à mettre en scène les doubles immatériels de la terre et des montagnes de la cordillère andine, c'est-à-dire à sa capacité de « faire parler » ces actants à l'origine du malheur comme de la fertilité nécessaire à la croissance des plantes.

Partant du constat que les chamans voyagent beaucoup, notamment entre un « haut » et un « bas » géographique, l'auteur montre qu'à côté du « voyage chamanique » qui met en contact les êtres humains avec l'au-delà, le voyage ordinaire est non moins nécessaire. Le chaman est aussi un passeur de « savoir » et sa fonction apparaît bien ici comme transculturelle. Il voyage pour transmettre un savoir et des pratiques associées, mais aussi pour en acquérir de nouveaux ; il est en ce sens un personnage surculturé. C'est pourquoi, l'auteur a aussi enquêté dans les marges, celles de populations limitrophes, marginalisées, déplacées, métis de la périphérie des villes, et qui se retrouvent en quête de repères culturels, pour se restructurer autour de personnages clés, maîtres en adaptation, les « guérisseurs », dont les pratiques combinent souvent plusieurs influences (amérindiennes et chrétiennes principalement). Ceci renforce l'idée que le « voyant-guérisseur » – terme utilisé en Amérique du Nord – a une fonction nécessaire, un rôle qui caractériserait une façon d'être au monde, un système mettant en jeu ce que C. Lévi-Strauss appelle une « théorie indigène » – qui sont ceux des sociétés « traditionnelles », mais qui correspondrait aussi peut-être à une certaine « nature humaine » universelle. De là, on débouche sur une interrogation que l'auteur n'évite pas, à propos de l'engouement de nombreux Occidentaux notamment dans la mouvance dite *new age* pour le chamanisme.

Le chaman apparaît dans ce contexte, comme le « religieux » par excellence : celui qui « recueille, rassemble » (*relegere* en latin), et qui « relie » (*religare*). Il est donc aussi nécessairement, un modérateur – pour éviter tout excès –, un faiseur de paix – pour concilier – et un médiateur – pour communiquer, partager. Il est un « réparateur du désordre ».

Dès lors, il s'agit pour tout un chacun, et davantage encore pour le chaman dont c'est la fonction reconnue, de préserver des valeurs humaines et écologiques tendant vers la réalisation et la préservation, tant qu'il est possible, d'équilibres fragiles constamment menacés. Dans ce contexte, le dysfonctionnement d'un corps vivant – si déjà on ne prend pas seulement en compte les êtres humains et si l'on admet une définition large, celle des Amérindiens, du vivant – n'entraîne pas seulement la « maladie » de ce corps particulier mais celle d'un tout, disons « la Création », suivant encore une fois C. Lévi-Strauss. Il faut donc traiter le mal (plutôt que la maladie) comme résultant d'une altération, dont les causes peuvent être multiples, du lien qui attache et rend interdépendantes toutes les composantes du monde. Nous sommes dans une pensée, longtemps qualifiée de « primitive », où ni les logiques étiologiques et diagnostiques, ni la nosologie, ni les techniques thérapeutiques ne correspondent aux critères et à la démarche de la médecine occidentale. Si le système chamanique de « réparation du désordre » est ce qui structure, conditionne et donne sens aux modèles culturels « traditionnels », la question de la survie de ceux-ci – dans un contexte planétaire de rencontre et de confrontation – apparaît étroitement liée aux possibilités d'une collaboration effective entre deux perceptions et deux traitements du vivant, deux perceptions de la normalité et de la maladie apparemment contradictoires et antagonistes. Comprendre l'importance de la « représentation » et l'efficacité thérapeutique du « rituel » paraissent les conditions minimum d'une telle collaboration.

Au bilan, l'auteur parvient à présenter de façon claire un foisonnement d'informations précieuses sur les croyances et rituels associés au chamanisme et au mode d'être au monde qu'il synthétise, donnant à ce concept toute son extension. Le livre, bien illustré, basé sur des matériaux originaux, représente un apport capital aux études consacrées à ce thème.

Eric Navet

Professeur d'ethnologie  
Université de Strasbourg  
Laboratoire SAGE (UMR 7363 CNRS/UdS)

### Cimetière juifs d'Alsace, un patrimoine à préserver

Strasbourg, Publications des Sociétés Savantes d'Alsace en collaboration avec l'Association pour la Sauvegarde et l'Étude du Patrimoine de l'Alsace, Coll. « Recherches et documents », tome 83, 2012, 158 p.

Le thème concernant les cimetières juifs d'Alsace a déjà été largement abordé, comme en témoigne la bibliographie insérée à la fin de ce présent volume. Néanmoins il s'agit ici de la présentation d'une étude qui se veut exhaustive et scientifique, testée à travers deux exemples parmi les plus significatifs, les cimetières de Rosenwiller et de Wintzenheim. S'y ajoute un intérêt supplémentaire du fait de la diversité des approches thématiques et des points de vue, due à la spécificité de chacun des dix auteurs.

La présence juive en Alsace est attestée, selon Frédéric Boura, depuis le XII<sup>e</sup> siècle. Décimée à la fin du Moyen Age, suite à la grande peste, la population se reconstitue et est évaluée à 1500, 2000 individus à la fin de la guerre de trente ans (1648). Suite à une croissance démographique sans précédent, les juifs sont 20000 à la veille de la Révolution et représentent 3% de la population alsacienne. Leur émancipation en 1791 et leur intégration progressive au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (particulièrement en 1808 avec l'obligation d'adopter un nom de famille et en 1831 où ils obtiennent les mêmes droits que les catholiques et les protestants) les conduit à d'amples mouvements migratoires de la campagne vers les villes de la région, mais aussi vers Paris, l'Afrique du Nord et l'Amérique. L'annexion de 1871 entraîne deux mouvements contraires. Certains optent pour la France et des juifs allemands arrivent à Strasbourg. Le XX<sup>e</sup> siècle est marqué par des vagues successives d'immigration : après 1918 avec l'arrivée des juifs d'Europe centrale et, dans les années 60 de 2000 coreligionnaires d'Afrique du Nord. C'est la fin en Alsace du judaïsme rural et d'une communauté homogène. Cette nouvelle population se désintéresse d'un patrimoine qui ne la concerne pas et qui compte alors, d'après les relevés de l'Inventaire Général, 90 synagogues, 49