

Du même auteur, à la même librairie :

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(Préface de Georges Dumézil)

« Ce Traité marque une date dans l'histoire des religions. »

J. DANIELOU, *Etudes*.

« Cette réédition prouve le succès de cette œuvre importante. »

Revue d'Histoire des Religions.

« Mircea Eliade est considéré aujourd'hui comme l'un des représentants les plus qualifiés de tout ce qui se rapporte aux symboles, aux mythes, aux rituels magiques. »

Nouvelles Littéraires.

« Ce traité est un grand classique, universellement admiré et justement célèbre... Un ouvrage de synthèse mettant en œuvre une documentation prodigieuse. »

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

LE YOGA, Immortalité et liberté

« Un des ouvrages les mieux documentés et les plus pénétrants sur le sujet... un livre fondamental. »

Bulletin critique du livre français.

« Le livre le plus documenté sur les yogas qu'il nous ait été donné de lire depuis près de vingt ans. »

Combat.

« M. Eliade prétend mettre en lumière quelques structures fondamentales, universelles, de l'esprit humain, quelques traits communs du grand langage dont se servent tous les hommes, le symbolisme, pour que nous fassions notre profit de la somme des expériences spirituelles réalisées sur la terre. »

Robert KANTERS, *L'Express*.

« Une véritable somme qui se recommande autant par la compétence scientifique que par l'expérience de l'auteur. »

Informations Catholiques Internationales.

PAYOT, 106, boulevard Saint-Germain, PARIS

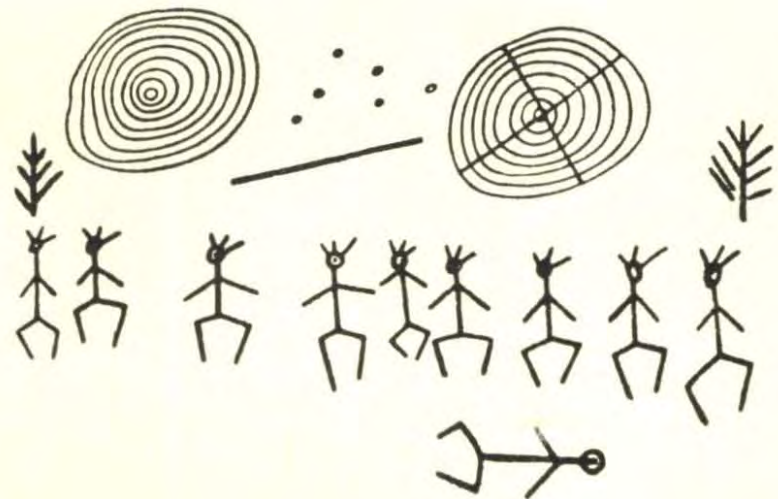
MIRCEA ELIADE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE CHICAGO

LE CHAMANISME

ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE

Deuxième édition revue et augmentée



PAYOT, PARIS

MIRCEA ELIADE

Professeur à l'Université de Chicago

LE CHAMANISME

ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE

CHAMANISME ET VOCATION MYSTIQUE — MALADIES ET RÊVES
INITIATIQUES — L'OBTENTION DES POUVOIRS CHAMANISQUES
— L'INITIATION CHAMANIQUE — LE SYMBOLISME DU COSTUME
ET DU TAMBOUR CHAMANISQUES — LE CHAMANISME EN ASIE CEN-
TRALE ET SEPTENTRIONALE — CHAMANISME ET COSMOLOGIE
— LE CHAMANISME NORD ET SUD-AMÉRICAIN — LE CHAMANISME
DANS LE SUD-EST DE L'ASIE ET EN OCÉANIE — IDÉOLOGIES
ET TECHNIQUES CHAMANISQUES CHEZ LES INDO-EUROPÉENS —
SYMBOLISME ET TECHNIQUES CHAMANISQUES AU TIBET, EN CHINE
ET EN EXTRÊME-ORIENT — MYTHES, SYMBOLES ET RITES
PARALLÈLES

Deuxième édition, revue et augmentée



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1968

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage est, à notre connaissance, le premier à embrasser le chamanisme dans sa totalité, tout en le situant dans la perspective de l'histoire générale des religions ; c'est dire déjà sa marge d'imperfection, d'approximation et les risques qu'il prend. On dispose actuellement d'une masse considérable de documents concernant les divers chamanismes : sibérien, nord-américain, sud-américain, indonésien, océanien, etc. D'autre part, nombre de travaux, importants à plus d'un titre, ont amorcé l'étude ethnologique, sociologique et psychologique du chamanisme (ou plutôt d'un certain type de chamanisme). Mais, à quelques remarquables exceptions près — nous pensons avant tout aux travaux de Harva (Holmberg) sur le chamanisme altaïque — l'énorme bibliographie chamannique a négligé l'interprétation de ce phénomène extrêmement complexe dans le cadre de l'histoire générale des religions. C'est en tant qu'historien des religions que nous avons à notre tour essayé d'aborder, de comprendre et de présenter le chamanisme. Loin de nous la pensée de minimiser les admirables recherches menées sous l'angle de la psychologie, de la sociologie ou de l'ethnologie : elles sont, à notre avis, indispensables à la connaissance des divers aspects du chamanisme. Mais nous estimons qu'il y a place pour une autre perspective — celle que nous nous sommes efforcé de dégager dans les pages qui suivent.

L'auteur qui aborde le chamanisme en psychologue sera porté à le considérer avant tout comme la révélation d'une psyché en crise ou même en régression ; il ne manquera pas de le comparer à certains comportements psychiques aberrants ou de le ranger parmi les maladies mentales de structure hystéroïde ou épileptoïde.

Nous dirons (voir p. 36 sq.) pourquoi l'assimilation du chamanisme à une maladie mentale quelconque nous paraît inacceptable. Mais un point demeure (et il est important) sur lequel le psychologue aura toujours raison d'attirer l'attention : la vocation chamannique, à l'instar de n'importe quelle autre vocation religieuse, se manifeste par une crise, par une rupture provisoire de l'équilibre spirituel du futur chaman. Toutes les observations et les analyses qu'on a pu

accumuler à ce sujet sont particulièrement précieuses : elles nous montrent en quelque sorte *sur le vif* les répercussions, à l'intérieur de la psyché, de ce que nous avons appelé la « dialectique des hiérophanies » — la séparation radicale entre le profane et le sacré, la rupture du réel qui en résulte. C'est dire toute l'importance que nous reconnaissons à de telles recherches de psychologie religieuse.

Le sociologue, lui, se préoccupe de la fonction sociale du chaman, du prêtre, du magicien : il étudiera l'origine des prestiges magiques, leur rôle dans l'articulation de la société, les rapports entre les chefs religieux et les chefs politiques, et ainsi de suite. Une analyse sociologique des mythes du « Premier Chaman » mettra en lumière des indices révélateurs touchant la position exceptionnelle des plus anciens chamans dans certaines sociétés archaïques. La sociologie du chamanisme reste à écrire, et elle comptera parmi les chapitres les plus importants d'une sociologie générale de la religion. De toutes ces recherches, avec leurs résultats, l'historien des religions est obligé de tenir compte : ajoutés aux conditionnements psychologiques dégagés par le psychologue, les conditionnements sociologiques, dans le sens le plus large du terme, viennent renforcer le concret humain et historique des documents sur lesquels il est appelé à travailler. Cet apport concret sera encore renforcé par les recherches de l'ethnologue. Il appartiendra aux monographies ethnologiques de situer le chaman dans son milieu culturel. On risque de méconnaître la véritable personnalité d'un chaman tchouktche, par exemple, si on lit ses exploits sans rien connaître de la vie et des traditions des Tchouktsches. Ce sera encore à l'ethnologue d'étudier exhaustivement le costume et le tambour chamaniques, de décrire les séances, d'enregistrer les textes et les mélodies, etc. En s'attachant à établir l'« histoire » de tel ou tel élément constitutif du chamanisme (du tambour, par exemple, ou de l'usage des narcotiques pendant la séance), l'ethnologue, doublé, en l'occurrence, d'un comparatiste et d'un historien, parviendra à nous montrer la circulation du motif en question dans le temps et dans l'espace ; il précisera, dans la mesure du possible, son centre d'expansion, les étapes et la chronologie de sa diffusion. Bref, l'ethnologue deviendra, lui aussi, « historien », qu'il fasse sienne ou non la méthode des cycles culturels de Graebner-Schmidt-Koppers. En tout cas, on dispose actuellement, à côté d'une admirable littérature ethnographique purement descriptive, de maints travaux d'ethnologie historique : dans l'écrasante « masse grise » des faits culturels appartenant aux peuples dits « sans histoire », on commence à voir se dessiner maintenant certaines lignes de force ; on commence à distinguer de l'« histoire » là où l'on était habitué à rencontrer des « Naturvölker », des « primitifs » ou des « sauvages ».

Il est oiseux d'insister ici sur les grands services que l'ethnologie historique a déjà rendus à l'histoire des religions. Mais nous ne croyons pas qu'elle puisse se substituer à l'histoire des religions : c'est la mission de celle-ci d'intégrer les résultats de l'ethnologie comme ceux de la psychologie et de la sociologie ; elle ne renoncera pas pour autant

à sa propre méthode de travail et à la perspective qui la définit spécifiquement. L'ethnologie culturelle a beau établir, par exemple, les relations du chamanisme avec certains cycles culturels, ou avec la diffusion de tel ou tel complexe chamanique ; il n'empêche que ce n'est pas son objet de nous révéler le sens profond de tous ces phénomènes religieux, d'éclairer leur symbolisme et de les articuler dans l'histoire générale des religions. C'est à l'historien des religions qu'il incombe, en dernière instance, de synthétiser toutes les recherches particulières sur le chamanisme et de présenter une vue d'ensemble qui soit tout à la fois une morphologie et une histoire de ce phénomène religieux complexe.

Mais il y a lieu de s'entendre sur l'importance qu'on peut accorder, dans ce genre d'études, à l'« histoire ». Comme nous l'avons déjà remarqué plus d'une fois ailleurs, et comme nous aurons l'occasion de le montrer amplement dans l'ouvrage complémentaire du *Traité d'Histoire des Religions* en préparation, le conditionnement historique d'un phénomène religieux, bien qu'extrêmement important (tout fait humain étant, en dernière analyse, un fait historique), ne l'épuise pas entièrement. Nous n'en donnerons qu'un exemple : le chaman altaïque escalade rituellement un bouleau dans lequel on a ménagé un certain nombre d'échelons ; le bouleau symbolise l'Arbre du Monde, les échelons représentant les divers Cieux que le chaman doit traverser au cours de son voyage extatique au Ciel ; et il est très probable que le schéma cosmologique impliqué dans ce rituel est d'origine orientale. Des idées religieuses du Proche-Orient antique se sont propagées très avant dans l'Asie centrale et septentrionale et ont contribué notamment à donner au chamanisme de la Sibérie et de l'Asie centrale son aspect actuel. Nous avons là un bon exemple de ce que l'« histoire » peut nous apprendre sur la diffusion des idéologies et des techniques religieuses. Mais, nous le disons plus haut, l'histoire d'un phénomène religieux ne peut pas nous révéler *tout* ce que ce phénomène, du simple fait de sa manifestation, s'efforce de nous montrer. Rien ne permet de supposer que les influences de la cosmologie et de la religion orientales ont créé, chez les Altaïques, l'idéologie et le rituel de l'ascension céleste ; des idéologies et des rituels semblables affleurent un peu partout dans le monde et dans des régions telles que les influences paléo-orientales sont, *a priori*, hors de cause. Plus probablement, les idées orientales n'ont fait que *modifier* la formule rituelle et les implications cosmologiques de l'ascension céleste : cette dernière semble être un phénomène originaire, nous voulons dire qu'elle appartient à l'homme en tant que tel, dans son intégrité, et non en tant qu'être historique : témoin les rêves d'ascension, les hallucinations et les images ascensionnelles qui se rencontrent partout dans le monde, en dehors de tout « conditionnement » historique ou autre. Tous ces rêves, ces mythes et ces nostalgies, ayant pour thème central l'ascension ou le vol, ne se laissent pas épuiser par une explication psychologique ; il subsiste toujours un noyau irréductible à l'explication, et ce je ne sais quoi d'irréductible

nous révèle peut-être la véritable situation de l'homme dans le Cosmos, situation qui, nous ne nous lasserons jamais de le répéter, n'est pas uniquement « historique ».

Ainsi, tout en s'occupant des faits historico-religieux et en ayant soin d'organiser, dans la mesure du possible, ses documents dans la perspective historique — la seule qui leur garantisse leur caractère concret — l'historien des religions ne doit pas oublier que les phénomènes auxquels il a affaire révèlent, en somme, des situations-limites de l'homme, et que ces situations demandent à être comprises et rendues compréhensibles. Ce travail de déchiffrement du sens profond des phénomènes religieux appartient de droit à l'historien des religions. Certes, le psychologue, le sociologue, l'ethnologue, et même le philosophe ou le théologien auront leur mot à dire, chacun dans la perspective et avec la méthode qui lui sont propres. Mais c'est l'historien des religions qui dira le plus de choses valables sur le fait religieux *en tant que fait religieux* — et non en tant que fait psychologique, social, ethnique, philosophique ou même théologique. Sur ce point précis, l'historien des religions se distingue également du phénoménologue car ce dernier s'interdit, en principe, le travail de comparaison : il se borne, devant tel ou tel phénomène religieux, à l'« approcher » et à en deviner le sens, tandis que l'historien des religions n'aboutit à la compréhension d'un phénomène qu'après l'avoir dûment comparé avec des milliers de phénomènes semblables ou différents, qu'après l'avoir situé parmi eux : et ces milliers de phénomènes sont séparés entre eux aussi bien par l'espace que par le temps. Pour une raison analogue, l'historien des religions ne se bornera pas simplement à une typologie ou à une morphologie des faits religieux : il sait bien que l'« histoire » n'épuise pas le contenu d'un fait religieux, mais il n'oublie pas non plus que c'est toujours dans l'Histoire — au sens large du terme — qu'un fait religieux développe tous ses aspects et révèle toutes ses significations. En d'autres termes, l'historien des religions utilise toutes les manifestations *historiques* d'un phénomène religieux pour découvrir ce que « veut dire » un tel phénomène : il s'attache, d'une part, au concret historique, mais il s'applique, d'autre part, à déchiffrer ce qu'un fait religieux révèle de trans-historique à travers l'histoire.

Il n'est pas besoin de nous attarder sur ces quelques considérations méthodologiques ; pour les exposer convenablement, il nous faudrait beaucoup plus d'espace que n'en consent une préface. Précisons néanmoins que le mot « histoire » porte parfois à confusion : car il peut signifier aussi bien l'historiographie (l'acte d'écrire l'histoire de quelque chose) que purement et simplement « ce qui s'est passé » dans le monde. Or, cette deuxième acception du terme se décompose elle-même en plusieurs nuances : l'histoire au sens de ce qui s'est passé dans certaines limites spatiales ou temporelles (histoire d'un certain peuple ou d'une certaine époque), c'est-à-dire l'histoire d'une continuité ou d'une structure ; mais aussi l'histoire au sens général du terme, comme dans les expressions « l'existence historique de

l'homme », « situation historique », « moment historique », etc., ou même dans l'acception existentialiste du mot : l'homme est « en situation », c'est-à-dire *dans l'histoire*.

L'*histoire* des religions n'est pas toujours et nécessairement l'*historiographie* des religions : car en écrivant l'histoire d'une religion quelconque ou d'un fait religieux donné (le sacrifice chez les Sémites, le mythe d'Héraclès, etc.), on n'est pas toujours à même de montrer tout « ce qui s'est passé » dans une perspective chronologique ; certes, on peut le faire si les documents s'y prêtent, mais on n'est pas obligé de faire de l'*historiographie* pour avoir la prétention d'écrire de l'histoire des religions. La polyvalence du terme « histoire » a facilité ici les malentendus entre les chercheurs ; en réalité, c'est le sens philosophique et général à la fois de l'« histoire » qui convient le mieux à notre discipline. On fait de l'histoire des religions dans la mesure où l'on s'applique à étudier les faits religieux comme tels, c'est-à-dire sur leur plan spécifique de manifestation : ce plan spécifique de manifestation est toujours *historique*, concret, existentiel, même si les faits religieux qui se manifestent ne sont pas toujours ni totalement réductibles à l'histoire. Des hiérophanies les plus élémentaires (la manifestation du sacré dans tel arbre ou telle pierre, par exemple), aux plus complexes (la « vision » d'une nouvelle « forme divine » par un prophète ou un fondateur de religion), tout se manifeste dans le concret historique, et tout est en quelque sorte conditionné par l'histoire. Néanmoins, un « éternel recommencement » se fait jour dans la plus modeste hiérophanie, un éternel retour à un instant intemporel, un désir d'abolir l'histoire, d'effacer le passé, de recréer le monde. Tout cela est « montré » dans les *faits* religieux, ce n'est pas l'historien des religions qui l'invente. Évidemment, un historien qui ne veut être qu'historien, et rien de plus, a le droit d'ignorer les sens spécifique et trans-historique d'un fait religieux ; un ethnologue, un sociologue, un psychologue peuvent les négliger aussi. Un historien des religions ne le peut pas : familiarisé avec un nombre considérable de hiérophanies, son œil sera à même de déchiffrer la signification proprement religieuse de tel ou tel fait. Et, pour revenir au point précis d'où nous sommes partis, ce travail mérite très exactement le titre d'histoire des religions, même s'il ne se déroule pas dans la perspective chronologique de l'historiographie.

D'ailleurs, cette perspective chronologique, si intéressante qu'elle puisse être pour certains historiens, est loin d'avoir l'importance qu'on est généralement enclin à lui accorder car, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans notre *Traité d'histoire des religions*, la dialectique même du sacré tend à répéter indéfiniment une série d'archétypes, de sorte qu'une hiérophanie réalisée dans un certain « moment historique » recouvre, quant à sa structure, une hiérophanie de mille ans plus vieille ou plus jeune : cette tendance du processus hiérophanique à reprendre *ad infinitum* la même paradoxale sacralisation de la réalité nous permet, en somme, de comprendre quelque chose au phénomène religieux et d'en écrire l'« histoire ». Autrement

dit, c'est justement parce que les hiérophanies se répètent qu'on peut distinguer les faits religieux et qu'on parvient à les comprendre. Mais les hiérophanies ont ceci de particulier qu'elles s'efforcent de révéler le sacré dans sa totalité, même si les humains dans la conscience desquels se « montre » le sacré ne s'en approprient qu'un aspect ou une modeste parcelle. Dans la hiérophanie la plus élémentaire *tout est dit* : la manifestation du sacré dans une « pierre » ou dans un « arbre » n'est ni moins mystérieuse ni moins digne que la manifestation du sacré dans un « dieu ». Le processus de sacralisation de la réalité est le même : la *forme* prise par ce processus de sacralisation dans la conscience religieuse de l'homme diffère.

Voilà qui n'est pas sans conséquence pour la conception d'une perspective chronologique de la religion : bien qu'il existe une *histoire* de la religion, elle n'est pas irréversible, comme toute autre histoire. Une conscience religieuse monothéiste n'est pas nécessairement monothéiste jusqu'à la fin de son existence, du fait qu'elle participe à une « histoire » monothéiste et que, à l'intérieur de cette histoire, on sait qu'on ne peut pas redevenir polythéiste ou totémiste après avoir connu et participé au monothéisme ; au contraire, on peut très bien être polythéiste ou se comporter religieusement en totémiste tout en se figurant et en se prétendant monothéiste. La dialectique du sacré permet toutes les réversibilités ; aucune « forme » n'est exempte de dégradation et de décomposition, aucune « histoire » n'est définitive. Non seulement une communauté peut pratiquer — consciemment ou à son insu — une multitude de religions, mais le même individu peut connaître une infinité d'expériences religieuses, des plus « élevées » aux plus frustes et aux plus aberrantes. Ceci est également vrai du point de vue opposé : on peut avoir, à partir de n'importe quel moment culturel, la révélation du sacré la plus complète accessible à la condition humaine. Les expériences des prophètes monothéistes peuvent se répéter, en dépit de l'énorme différence historique, au sein de la plus « arriérée » des tribus primitives ; il suffit pour cela de « réaliser » la hiérophanie d'un dieu céleste, dieu attesté un peu partout dans le monde même s'il se trouve présentement presque absent de l'actualité religieuse. Il n'existe pas de forme religieuse, si dégradée qu'elle soit, qui ne puisse donner naissance à une mystique très pure et très cohérente. Si de telles exceptions ne sont pas suffisamment nombreuses pour s'imposer aux observateurs, cela ne tient pas à la dialectique du sacré, mais aux comportements humains à l'égard de cette dialectique. Et l'étude des comportements humains dépasse la tâche de l'historien des religions : elle intéresse le sociologue, le psychologue, le moraliste, le philosophe. En tant qu'historien des religions, il nous suffit de constater que la dialectique du sacré permet la réversibilité spontanée de toute position religieuse. L'existence même de cette réversibilité est importante : elle ne se vérifie pas ailleurs. C'est pour cette raison que nous ne nous laissons pas trop suggestionner par certains résultats de l'ethnologie historico-culturelle ; les divers types de civilisation sont, bien entendu, organiquement

reliés à certaines formes religieuses, mais cela n'exclut nullement la spontanéité et, en dernière analyse, l'anhistoricité de la vie religieuse. Car toute histoire est en quelque sorte une chute du sacré, une limitation et une diminution. Mais le sacré n'arrête pas de se manifester, et, dans chaque nouvelle manifestation, il reprend sa tendance première à se révéler totalement et pleinement. Il est vrai que les innombrables nouvelles manifestations du sacré répètent — dans la conscience religieuse de telle ou telle société — les autres manifestations innombrables du sacré que ces sociétés ont connues au cours de leur passé, de leur « histoire ». Mais il est également vrai que cette histoire n'arrive pas à paralyser la spontanéité des hiérophanies : à tout moment, une révélation plus complète du sacré reste possible.

Or, et ici nous reprenons la discussion de la perspective chronologique dans l'histoire des religions, il arrive que la réversibilité des positions religieuses soit encore plus marquante en ce qui concerne les expériences mystiques des sociétés archaïques. Comme on aura souvent l'occasion de le montrer, des expériences mystiques particulièrement cohérentes sont possibles à n'importe quel degré de civilisation ou de situation religieuse. Ce qui revient à dire que, pour certaines consciences religieuses en crise, un saut historique est toujours possible qui leur permet d'atteindre des positions spirituelles autrement inaccessibles. Certes, l'« histoire » — la tradition religieuse de la tribu en question — intervient en fin de compte pour ramener et plier à ses propres canons les expériences extatiques de certains privilégiés. Mais il n'est pas moins vrai que ces expériences ont maintes fois la même rigueur et la même noblesse que les expériences des grands mystiques de l'Orient et de l'Occident.

Le chamanisme est précisément une des techniques archaïques de l'extase, à la fois mystique, magie et « religion » dans le sens large du terme. Nous nous sommes efforcé de le présenter dans ses divers aspects historiques et culturels et nous avons même essayé d'esquisser une brève histoire de la formation du chamanisme de l'Asie centrale et septentrionale. Mais nous attachons plus de prix à la présentation même du phénomène chamannique, à l'analyse de son idéologie, à la discussion de ses techniques, de son symbolisme, de ses mythologies. Nous estimons qu'un tel travail est susceptible d'intéresser non seulement le spécialiste, mais aussi l'homme cultivé, et c'est à celui-ci que s'adresse en premier lieu ce livre. Il est permis de penser, par exemple, que les précisions qu'on pourrait apporter sur la diffusion du tambour central-asiatique dans les régions arctiques, tout en passionnant un cercle restreint de spécialistes, laissent assez indifférents le grand nombre des lecteurs. Cependant, les choses changent, nous l'augurons du moins, lorsqu'il s'agit de pénétrer dans un univers mental aussi vaste et aussi mouvementé que celui du chamanisme en général et des techniques de l'extase qu'il implique. On a affaire, dans ce cas, à tout un monde spirituel qui, bien que différent du nôtre, ne lui cède ni en cohérence ni en intérêt. Nous osons penser que sa connaissance s'impose à tout humaniste de bonne foi, car, depuis quelque temps

déjà, on n'en est plus à identifier l'humanisme avec la tradition spirituelle occidentale, si grandiose et fertile qu'elle soit.

Conçu dans cet esprit, le présent ouvrage ne saurait épuiser aucun des aspects qu'il aborde dans ses divers chapitres. Nous n'avons pas entrepris une étude exhaustive du chamanisme : nous n'en avons eu ni les moyens, ni l'intention. C'est constamment en comparatiste et en historien des religions que nous avons traité le sujet ; c'est dire que nous confessons d'avance les lacunes et les imperfections inévitables d'un travail qui s'efforce, en dernière analyse, de réaliser une synthèse. Nous ne sommes ni altaïsant, ni américaniste, ni océaniste, et il est vraisemblable qu'un certain nombre de travaux de spécialistes nous ont échappé.

Mais nous ne croyons pas que le tableau général ici tracé eût été, autrement, modifié dans ses grandes lignes ; quantité de mémoires ne font que répéter, avec de minces variantes, les relations des premiers observateurs. La bibliographie de Popov, publiée en 1932, et limitée uniquement au chamanisme sibérien, enregistre 650 travaux d'ethnologues russes. La bibliographie des chamanismes nord-américain et indonésien est pareillement assez considérable. On ne peut pas tout lire et, nous le répétons, nous n'avons pas la prétention de nous substituer à l'ethnologue, à l'altaïsant ou à l'américaniste. Mais nous avons toujours pris soin d'indiquer en note les principaux travaux où l'on pourra trouver des matériaux complémentaires. On aurait pu, bien entendu, multiplier la documentation, mais c'eût été s'embarquer dans plusieurs volumes. Nous n'avons pas vu l'utilité d'une telle entreprise ; nous n'avons pas eu en vue une série de monographies sur les divers chamanismes, mais une étude générale destinée à un public non-spécialisé. Nombre des sujets auxquels nous avons fait seulement allusion seront d'ailleurs étudiés plus en détail dans d'autres ouvrages (*Mort et Initiation*, *Mythologie de la Mort*, etc.).

Nous n'aurions pas pu mener à terme le présent ouvrage sans l'aide et les encouragements que nous avons reçus, pendant ces cinq années de travail, du Général N. Radesco, ancien Président du Conseil, du Centre National de la Recherche Scientifique, du Viking Fund (New York) et de la Bollingen Foundation (New York). Que toutes ces personnes et institutions reçoivent ici nos plus sincères remerciements. Nous sommes spécialement obligé à notre ami le docteur Jean Gouillard, qui a bien voulu lire et corriger le manuscrit français de cet ouvrage, et à notre maître et ami, le professeur Georges Dumézil, qui a eu l'obligeance de lire un certain nombre de chapitres. C'est pour nous un grand plaisir de leur dire ici toute notre reconnaissance. Nous nous sommes permis de dédier ce livre à nos maîtres et collègues français, en modeste témoignage de gratitude pour les encouragements qu'ils n'ont cessé de nous prodiguer depuis notre arrivée en France.

Nous avons déjà exposé en partie les résultats de nos recherches dans les articles : *Le problème du chamanisme* (« Revue de l'Histoire

des Religions », t. CXXXI, 1946, p. 5-52), *Shamanism (Forgotten Religions)*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, p. 299-308) et *Schamanismus* (« Paideuma », 1951, p. 88-97) — et dans les conférences que nous avons eu l'honneur de tenir, en mars 1950, à l'Université de Rome et à l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, à l'invitation des professeurs R. Pettazzoni et G. Tucci.

Mircea ELIADE.

Paris, mars 1946 - mars 1951.

N. B. — Pour des raisons d'ordre typographique, la transcription des termes orientaux a été sensiblement simplifiée.

AVANT-PROPOS A LA DEUXIÈME ÉDITION

A l'occasion des traductions italienne (Rome-Milan, 1953), allemande (Zürich, 1957) et espagnole (Mexico, 1960), nous avons déjà essayé de corriger et d'améliorer ce livre qui, malgré toutes ses imperfections, était le premier à paraître sur le chamanisme dans son ensemble. Mais c'est surtout en préparant la traduction anglaise (New York-Londres, 1964) que nous avons corrigé à fond et sensiblement augmenté le texte original. Un nombre considérable de travaux ont été publiés sur les différents chamanismes durant les quinze dernières années. Nous nous sommes efforcé de les utiliser dans le texte ou, tout au moins, de les signaler dans les notes. Bien que nous ayons enregistré plus de deux cents publications nouvelles (parues après 1948), nous ne prétendons pas avoir épuisé la bibliographie récente du chamanisme. Mais, comme nous l'avons déjà dit, ce livre est l'œuvre d'un historien des religions qui approche le sujet en comparatiste ; il ne peut pas remplacer les monographies que les spécialistes ont consacrées aux différentes espèces de chamanisme. Nous avons examiné les publications parues jusqu'en 1960 dans notre *Recent Works on Shamanism : a Review Article* (« History of Religions », I, 1961, p. 152-86). D'autres analyses critiques paraîtront à intervalles irréguliers dans la même revue.

Nous tenons à remercier, ici encore, la Bollingen Foundation ; grâce à la bourse d'étude qu'elle nous a accordée, nous avons pu continuer nos recherches sur le chamanisme après la publication de la première édition.

Enfin, nous sommes heureux de pouvoir exprimer ici toute notre reconnaissance à notre élève et ami, M. Henry Pernet, qui s'est donné la peine de revoir et d'améliorer le texte de cette deuxième édition et a pris à sa charge la correction des épreuves.

Mircea ELIADE.

Université de Chicago, mars 1967.

CHAPITRE PREMIER

GÉNÉRALITÉS. MÉTHODES DE RECRUTEMENT. CHAMANISME ET VOCATION MYSTIQUE

APPROXIMATIONS

Depuis le commencement du siècle, les ethnologues ont pris l'habitude d'utiliser indifféremment les termes de chaman, *medicine-man*, sorcier ou magicien, pour désigner certains individus doués de prestiges magico-religieux et attestés dans toute société « primitive ». Par extension, on a appliqué la même terminologie dans l'étude de l'histoire religieuse des peuples « civilisés », et l'on a parlé, par exemple, d'un chamanisme indien, iranien, germanique, chinois et même babylonien, se référant aux éléments « primitifs » attestés dans les religions respectives. Pour bien des raisons, une telle confusion ne peut que nuire à l'intelligence même du phénomène chamanique. Si, par le vocable « chaman », on entend tout magicien, sorcier, *medicine-man* ou extatique, rencontré au cours de l'histoire des religions et de l'ethnologie religieuse, on aboutit à une notion extrêmement complexe et imprécise à la fois, dont on ne voit pas bien l'utilité puisqu'on dispose déjà des termes « magicien » ou « sorcier » pour exprimer des notions aussi disparates qu'approximatives comme celles de « magie » ou de « mystique primitive ».

Nous estimons qu'il y a intérêt à limiter l'usage des vocables « chaman » et « chamanisme », justement pour éviter les équivoques et voir plus clair dans l'histoire même de la « magie » et de la « sorcellerie ». Car, bien entendu, le chaman est, lui aussi, un magicien et un *medicine-man* : il est censé guérir, comme tous les médecins, et opérer des miracles fakiriques, comme tous les magiciens, primitifs ou modernes. Mais il est, en outre, psychopompe, et il peut aussi être prêtre, mystique et poète. Dans la masse grise et « confusionniste » de la vie magico-religieuse des sociétés archaïques considérée dans son ensemble, le chamanisme — pris dans son sens strict et exact — présente déjà une structure propre et trahit une « histoire » qu'il y a tout avantage à préciser.

Le chamanisme *stricto sensu* est par excellence un phénomène religieux sibérien et central-asiatique. Le vocable nous vient, à travers le russe, du tongouse *šaman*. Dans les autres langues du centre et du

nord de l'Asie les termes correspondants sont le yakoute *ojun*, le mongol *bügä, bögä* (*buge, bü*) et *udagan* (cf. aussi le bouriate *udayan*, le yakoute *udoyan* : « la femme-chamane », le turco-tatar *kam* (l'altaïque *kam, gam*, le mongol *kami*, etc.). On a essayé d'expliquer le terme tongouse par le pâli *samana*, et nous reviendrons sur cette étymologie possible — qui appartient au grand problème des influences indiennes sur les religions sibériennes — dans le dernier chapitre de ce livre (p. 385 sq.). Dans toute cette aire immense qui comprend le centre et le nord de l'Asie, la vie magico-religieuse de la société est centrée sur le chaman. Ce n'est pas à dire, évidemment, qu'il soit le seul et unique manipulateur du sacré, ni que l'activité religieuse soit totalement confisquée par le chaman. Dans beaucoup de tribus, le prêtre sacrificateur coexiste avec le chaman, sans compter que tout chef de famille est aussi le chef du culte domestique. Néanmoins, le chaman reste la figure dominante car, dans toute cette zone où l'expérience extatique est tenue pour l'expérience religieuse par excellence, le chaman, et lui seul, est le grand maître de l'extase. Une première définition de ce phénomène complexe, et peut-être la moins hasardeuse, sera : chamanisme = *technique de l'extase*.

Comme tel, il a été attesté et décrit par les premiers voyageurs dans les diverses contrées de l'Asie centrale et septentrionale. Plus tard, des phénomènes magico-religieux similaires ont été observés en Amérique du Nord, en Indonésie, en Océanie et ailleurs. Comme on le verra bientôt, ces phénomènes sont bel et bien chamaniques et on a tout intérêt à les étudier en même temps que le chamanisme sibérien. Toutefois, une observation s'impose dès l'abord : la présence d'un complexe chamanique dans une zone quelconque n'implique pas nécessairement que la vie magico-religieuse de tel ou tel peuple soit cristallisée autour du chamanisme. Le cas peut se présenter (c'est ce qui se produit, par exemple, dans certaines régions de l'Indonésie), mais ce n'est pas le plus courant. Généralement, le chamanisme coexiste avec d'autres formes de magie et de religion.

Et c'est ici qu'on mesure l'avantage qu'il y a à employer le terme chamanisme dans son sens propre et rigoureux. Car, si on se donne la peine de différencier le chaman d'autres « magiciens » et *medicine-men* des sociétés primitives, l'identification de complexes chamaniques dans telle ou telle religion acquiert d'emblée une signification assez importante. Magie et magiciens, se rencontrent un peu partout dans le monde, tandis que le chamanisme accuse une « spécialité » magique particulière sur laquelle nous insisterons longuement : la « maîtrise du feu », le vol magique, etc. De ce fait, bien que le chaman soit, entre autres qualités, un magicien, n'importe quel magicien ne peut pas être qualifié de chaman. La même précision s'impose à propos des guérisons chamaniques : tout *medicine-man* est guérisseur, mais le chaman utilise une méthode qui n'appartient qu'à lui. Quant aux techniques chamaniques de l'extase, elles n'épuisent pas toutes les variétés de l'expérience extatique attestées dans l'histoire des religions et l'ethnologie religieuse ; on ne peut donc pas considérer n'importe quel exta-

tique comme un chaman ; celui-ci est le spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales.

Une distinction du même genre est généralement nécessaire pour préciser le rapport du chaman avec les « esprits ». Partout dans le monde primitif et moderne on trouve des individus qui prétendent entretenir des rapports avec les « esprits », qu'ils soient « possédés » par ces derniers, ou qu'ils les maîtrisent. Il faudrait plusieurs volumes pour étudier convenablement tous les problèmes qui se posent en relation avec l'idée même de l'« esprit » et de ses rapports possibles avec les humains car un « esprit » peut aussi bien être l'âme d'un trépassé, qu'un « esprit de la Nature », un animal mythique, etc. Mais l'étude du chamanisme n'en demande pas tant ; il suffira de dégager la position du chaman à l'égard de ses esprits auxiliaires. On verra facilement en quoi un chaman se distingue d'un « possédé », par exemple : il maîtrise ses « esprits », en ce sens que lui, être humain, réussit à communiquer avec les morts, les « démons » et les « esprits de la Nature » sans pour autant se transformer en leur instrument. On rencontre, certes, des chamans véritablement « possédés », mais ils constituent plutôt des exceptions qui ont d'ailleurs leur explication.

Ces quelques précisions préliminaires indiquent déjà le chemin que nous nous proposons de suivre pour arriver à une juste compréhension du chamanisme. Étant donné que ce phénomène magico-religieux s'est manifesté dans sa forme la plus complète en Asie centrale et septentrionale, on prendra comme exemple typique le chaman de ces régions. Nous n'ignorons pas, et nous nous efforcerons de montrer, que le chamanisme de l'Asie centrale et septentrionale, au moins sous son aspect actuel, n'est pas un phénomène originaire et exempt de toute influence extérieure ; c'est, au contraire, un phénomène qui a une longue « histoire ». Mais ce chamanisme de la Sibérie et de l'Asie centrale a le mérite de se présenter comme une structure dans laquelle des éléments qui existent diffus dans le reste du monde — à savoir : des rapports spéciaux avec les « esprits », des capacités extatiques permettant le vol magique, l'ascension au Ciel, la descente aux Enfers, la maîtrise du feu, etc. — se révèlent déjà, dans la zone en question, intégrés dans une idéologie particulière et validant des techniques spécifiques.

Un tel chamanisme *stricto sensu* n'est pas limité à l'Asie centrale et septentrionale, et nous nous efforcerons plus bas de relever le plus grand nombre de parallèles. On rencontre d'autre part, à l'état isolé, certains éléments chamaniques dans diverses formes de magie et de religion archaïques ; leur intérêt est considérable car ils montrent dans quelle mesure le chamanisme proprement dit conserve un fond de croyances et de techniques « primitives », et dans quelle mesure il a innové. Attentif toujours à bien délimiter la place du chamanisme au sein des religions primitives (avec tout ce qu'impliquent ces dernières : « magie », croyance aux Êtres Suprêmes et aux « esprits », conceptions mythologiques et techniques d'extase, etc.), nous serons obligé de faire

continuellement allusion à des phénomènes plus ou moins similaires, sans pour cela les considérer comme « chamaniques ». Mais il est toujours profitable de comparer et de montrer ce qu'un élément magico-religieux analogue à un certain élément chamanique a donné ailleurs, intégré dans un autre ensemble culturel et avec une autre orientation spirituelle (1).

Le chamanisme a beau dominer la vie religieuse de l'Asie centrale et septentrionale, il n'est pas pour autant la religion de cette aire immense. Seules la commodité ou la confusion ont pu parfois amener à considérer la religion des peuples arctiques ou turco-tatars comme étant le chamanisme. Les religions de l'Asie centrale et septentrionale débordent de toutes parts le chamanisme, de même que n'importe quelle religion déborde l'expérience mystique de tels de ses membres privilégiés. Les chamans sont des « élus » et, comme tels, ils ont accès à une zone du sacré inaccessible aux autres membres de la communauté. Leurs expériences extatiques ont exercé, et exercent encore, une puissante influence sur la stratification de l'idéologie religieuse, sur la mythologie, sur le ritualisme. Mais, pas plus l'idéologie que la mythologie et les rites des populations arctiques, sibériennes et asiatiques, ne sont la création de leurs chamans. Tous ces éléments sont antérieurs au chamanisme ou, tout au moins, lui sont parallèles, en ce sens qu'ils sont le produit de l'expérience religieuse générale, et non pas d'une certaine classe d'êtres privilégiés, les extatiques. Au contraire, comme nous aurons l'occasion de le constater, on observe maintes fois l'effort de l'expérience chamanique (c'est-à-dire extatique) pour s'exprimer par le truchement d'une idéologie qui ne lui est pas toujours favorable.

Pour ne pas trop anticiper sur le contenu des chapitres suivants, contentons-nous de dire que les chamans sont des êtres qui se singularisent au sein de leurs sociétés respectives par certains traits qui, dans les sociétés de l'Europe moderne, représentent les signes d'une « vocation » ou au moins d'une « crise religieuse ». Ils sont séparés du reste de la communauté par l'intensité de leur propre expérience religieuse. C'est dire qu'on serait mieux fondé à ranger le chamanisme parmi les mystiques que du côté de ce qu'on dénomme habituellement une « religion ». On aura l'occasion de retrouver le chamanisme à l'intérieur d'un nombre considérable de religions, car il reste toujours une technique extatique à la disposition d'une certaine élite et constituant en quelque sorte la mystique de la religion en question.

(1) Dans ce sens, et seulement dans ce sens, l'identification d'éléments « chamaniques » dans une religion ou une mystique évoluées nous semble précieuse. La découverte d'un symbole ou d'un rite chamaniques dans l'Inde ancienne ou en Iran commence à avoir une signification dans la mesure où l'on est amené à voir dans le chamanisme un phénomène religieux nettement précisé ; sinon, on parlera indéfiniment des « éléments primitifs », décelables en toute religion si « évoluée » qu'elle soit. Car les religions de l'Inde et de l'Iran, comme toute autre religion de l'Orient antique ou moderne, présentent nombre d'« éléments primitifs » qui ne sont pas pour autant chamaniques. On ne peut même pas considérer comme « chamanique » toute technique de l'extase rencontrée en Orient, si « primitive » qu'elle puisse être.

Une comparaison se présente dès l'abord à l'esprit : celle des moines, mystiques et saints à l'intérieur des Églises chrétiennes. Mais il ne faut pas trop pousser la comparaison ; la différence de ce qui se passe dans le christianisme (au moins dans son histoire récente), les peuples qui s'avouent « chamanistes » accordent une importance considérable aux expériences extatiques de leurs chamans ; ces expériences les concernent personnellement et immédiatement car ce sont les chamans qui, par le moyen de leurs transes, les guérissent, accompagnent leurs morts au « Royaume des Ombres » et servent de médiateurs entre leurs dieux, célestes ou infernaux, grands ou petits, et eux. Cette élite mystique restreinte non seulement dirige la vie religieuse de la communauté, mais en quelque sorte veille sur son « âme ». Le chaman est le grand spécialiste de l'âme humaine ; lui seul la « voit », car il connaît sa « forme » et sa destinée.

Et là où le sort immédiat de l'âme n'intervient pas, là où il n'est pas question de maladie (= perte de l'âme), de mort, de malchance ou d'un grand sacrifice impliquant une expérience extatique quelconque (voyage mystique au Ciel ou aux Enfers), le chaman n'est pas indispensable. Une grande partie de la vie religieuse se déroule sans lui.

Comme on le sait, les populations arctiques, sibériennes et du centre de l'Asie sont composées dans leur grande majorité de chasseurs-pêcheurs ou de pasteurs-éleveurs. Un certain nomadisme les caractérise toutes et, en dépit de leurs différences ethniques et linguistiques, les grandes lignes de leurs religions coïncident. Tchouktsches, Tongouses, Samoyèdes ou Turco-Tatars, pour ne mentionner que quelques-uns des groupes les plus importants, connaissent et vénèrent un Grand Dieu céleste, créateur et tout-puissant, mais en voie de devenir un *deus otiosus* (1). Parfois, le nom même du Grand Dieu signifie « Ciel » comme, par exemple, pour le Num des Samoyèdes, le Buga des Tongouses ou le Tengri des Mongols (cf. aussi Tengeri des Bouriates, Tängere des Tatars de la Volga, Tängir des Beltires, Tangara des Yakoutes, etc.). Même quand le nom concret du « ciel » fait défaut, on retrouve un de ses attributs les plus spécifiques : « haut », « élevé », « lumineux », etc. Ainsi, chez les Ostyaks d'Irtytch, le nom du dieu céleste est dérivé de *sänke*, dont le sens originel est « lumineux, brillant, lumière ». Les Yakoutes l'appellent « le Maître très élevé » (*ar tojon*), les Tatars d'Altaï « Blanche lumière » (*ak ajas*), les Koryaks « l'Un d'en haut », « le Maître du haut », etc. Les Turco-Tatars, chez lesquels le Grand Dieu céleste conserve son actualité religieuse plus que chez leurs voisins du Nord et du Nord-Est, l'appellent également « Chef », « Maître », « Seigneur » et souvent « Père » (2).

(1) Ce phénomène, particulièrement important pour l'histoire des religions, n'est aucunement limité à l'Asie centrale et septentrionale. On le retrouve partout dans le monde et son explication n'est pas encore tout à fait acquise ; cf. notre *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), p. 53 sq. Bien que seulement d'une manière indirecte, le présent ouvrage espère jeter une certaine lumière sur ce problème.

(2) Voir M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 65 sq., et J.-P. ROUX, *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques* (in « Revue de l'histoire des religions »).

Ce dieu céleste, qui habite le ciel supérieur, dispose de plusieurs « fils » ou « messagers » qui lui sont subordonnés et qui occupent les cieux inférieurs. Leur nombre et leurs noms varient d'une tribu à l'autre ; on parle généralement de Sept ou Neuf « Fils » ou « Filles », et avec plusieurs d'entre eux le chaman entretient des rapports tout particuliers. Ces Fils, Messagers ou Serviteurs du Dieu céleste ont pour mission de surveiller et d'aider les humains. Le panthéon est parfois beaucoup plus nombreux, comme, par exemple, chez les Bouriates, les Yakoutes et les Mongols. Les Bouriates parlent de 55 dieux « bons » et 44 dieux « mauvais » ; une lutte sans fin les oppose depuis toujours. Mais, ainsi qu'on le montrera plus bas (p. 157), on est fondé à croire que cette multiplication des dieux, comme d'ailleurs leur opposition, sont des innovations peut-être assez récentes.

Chez les Turco-Tatars, les déesses jouent un rôle plutôt modeste (1). La divinité de la terre est assez effacée. Les Yakoutes, par exemple, ne possèdent aucune figurine de la déesse de la terre et ne lui offrent pas de sacrifices (2). Les peuples turco-tatars et sibériens connaissent diverses divinités féminines, mais elles sont réservées aux femmes car leur domaine est celui de l'enfantement et des maladies infantiles (3).

Le rôle mythologique de la Femme est, lui aussi, assez réduit — bien qu'il en subsiste encore des traces dans certaines traditions chamaniques. Le seul grand dieu après le Dieu céleste ou de l'atmosphère (4) est, chez les Altaïques, le Seigneur de l'Enfer, Erlik khan, lui aussi assez bien connu par le chaman. Le très important culte du feu, les rites de la chasse, la conception de la mort — sur laquelle nous aurons à revenir plusieurs fois — complètent cette brève esquisse de la vie religieuse de l'Asie centrale et septentrionale. Morphologiquement, cette religion se rapproche dans ses grandes lignes de celle des Indo-Européens : même importance du Grand Dieu céleste ou de l'orage, même absence des Déesses (si caractéristiques de l'aire indo-méditerranéenne), même fonction attribuée aux « fils » ou « messagers » (Açvins, Dioscures, etc.), même exaltation du feu. Sur les plans sociologique et économique, le rapprochement entre les Indo-Européens de la protohistoire et les Turco-Tatars anciens s'impose avec plus de netteté encore : les deux sociétés ont une structure patriarcale, comportant un grand prestige du chef de la famille, et leur économie est en gros celle des chasseurs et pasteurs-éleveurs. L'importance religieuse du cheval chez les Turco-Tatars et les Indo-

CXLIX, 1956, p. 49-82, 197-230 ; CL, 1956, p. 27-54, 173-231). Sur les religions sibériennes et finno-ougriennes, voir maintenant I. PAULSON, dans I. PAULSON, A. HULTKRANTZ et K. JETTMAR, *Les Religions arctiques et finnoises* (Paris, 1965), p. 15-265.

(1) Cf. E. LOT-FALCK, *A propos d'Ätügün, déesse mongole de la terre* (in « Revue de l'histoire des religions », CXLIX, 2, 1956, p. 157-96).

(2) U. HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (in « Folklore Fellows Communications », LII, 125, Helsinki, 1938), p. 247.

(3) Cf. G. RÄNK, *Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group* (in « Studia septentrionalia », VI, Oslo, 1955, p. 7-79), p. 48 sq.

(4) Car en Asie centrale aussi se vérifie le passage bien connu d'un dieu céleste à un dieu de l'atmosphère ou de l'orage ; cf. notre *Traité*, p. 88 sq.

Européens a été remarquée depuis longtemps. On a également mis en lumière dans le plus ancien sacrifice grec, le sacrifice olympien, des traces du sacrifice spécifique des Turco-Tatars, des Ougriens et des populations arctiques : celui qui caractérise justement les chasseurs primitifs et les pasteurs-éleveurs. Ces faits ont leur incidence sur le problème qui nous intéresse : étant donné la symétrie économique, sociale et religieuse entre les anciens Indo-Européens et les anciens Turco-Tatars (ou, mieux : Proto-Turcs) (1), on aura à chercher dans quelle mesure il existe encore, chez les divers peuples indo-européens de l'histoire, des vestiges « chamaniques » comparables au chamanisme turco-tatar.

Mais on ne le répètera jamais assez : il n'y a aucune chance de retrouver, où que ce soit dans le monde ou dans l'histoire, un phénomène religieux « pur » et parfaitement « originaire ». Les documents paléolithologiques et préhistoriques dont nous disposons ne remontent pas au-delà du paléolithique et rien ne permet de croire que, pendant les centaines de milliers d'années qui ont précédé le plus ancien âge de pierre, l'humanité n'a pas connu une vie religieuse aussi intense et aussi variée que durant les époques ultérieures. Il est presque certain qu'une partie au moins des croyances magico-religieuses de l'humanité préolithique s'est conservée dans les conceptions religieuses et les mythologies ultérieures. Mais il est également fort probable que cet héritage spirituel de l'époque préolithique n'a cessé de subir des modifications, à la suite des nombreux contacts culturels entre les populations pré et proto-historiques. Ainsi, nulle part dans l'histoire des religions on n'a affaire à des phénomènes « originaires » car l'« histoire » a passé partout, modifiant, refondant, enrichissant ou appauvrissant les conceptions religieuses, les créations mythologiques, les rites, les techniques de l'extase. Évidemment, chaque religion qui finit, après de longs processus de transformation intérieure, par se constituer en structure autonome, présente une « forme » qui lui est propre et qui passe comme telle dans l'histoire ultérieure de l'humanité. Mais aucune religion n'est entièrement « nouvelle », aucun message religieux n'abolit entièrement le passé ; il s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, de revalorisation, d'intégration des éléments — et des plus essentiels ! — d'une tradition religieuse immémoriale.

Ces quelques observations suffiront à délimiter provisoirement l'horizon historique du chamanisme ; certains de ses éléments, qu'il s'agira de préciser par la suite, sont nettement archaïques, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont « purs » et « originaires ». Le chamanisme

(1) Sur la préhistoire et la plus ancienne histoire des Turcs, voir l'admirable synthèse de René Grousset, *L'Empire des Steppes* (Paris, 1938) ; cf. aussi W. KOPPERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte* (« Beiblätter », No. 20, Istanbul, 1941, p. 481-525) ; W. BARTHOLO, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Paris, 1945) ; K. JETTMAR, *Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften* (« Archiv für Völkerkunde », III, Vienne, 1948, p. 9-23) ; id., *The Altai before the Turks* (in « Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities », n° 23, Stockholm, 1951, p. 135-223) ; id., *Urgeschichte Innerasiens* (in K. J. NARR et alia, *Abriss der Vorgeschichte*, p. 150-61).

turco-mongol, sous la forme dans laquelle il se présente, est même assez imprégné d'influences orientales, et, bien qu'il existe d'autres chamanismes exempts d'influences aussi caractérisées et aussi récentes, ils ne sont pas non plus « originaires ».

Quant aux religions arctiques, sibériennes et du centre de l'Asie, où le chamanisme a atteint son degré le plus poussé d'intégration, nous avons vu qu'elles sont caractérisées, d'une part, par la présence à peine sensible d'un Grand Dieu céleste et, d'autre part, par des rites de chasse et le culte des ancêtres, qui supposent une tout autre orientation religieuse. Comme on le verra plus loin, le chaman est impliqué, plus ou moins directement, dans chacun de ces secteurs religieux. Mais on a toujours l'impression qu'il est davantage « chez lui » dans un secteur que dans un autre. Constitué par l'expérience extatique et par la magie, le chamanisme s'adapte plus ou moins mal aux diverses structures religieuses qui l'ont précédé. On est même parfois frappé en replaçant la description d'une séance chamannique dans l'ensemble de la vie religieuse de la population en question (nous songeons, par exemple, au Grand Dieu céleste et aux mythes qui le concernent) : on a l'impression de deux univers religieux parfaitement différents. Or cette impression est fautive : la différence n'est pas dans la structure des univers religieux, mais dans l'intensité de l'expérience religieuse déclenchée par la séance chamannique. Celle-ci fait presque toujours appel à l'extase, et l'histoire des religions est là pour nous montrer qu'aucune expérience religieuse n'est plus exposée aux défigurations et aux aberrations que l'expérience extatique.

Pour arrêter ici ces quelques observations préliminaires, il faut toujours se rappeler, en étudiant le chamanisme, que celui-ci hérite un certain nombre d'éléments religieux particuliers et même « privés », et que, du même coup, il est loin d'épuiser la totalité de la vie religieuse du reste de la communauté. Le chaman commence sa nouvelle, sa véritable vie par une « séparation », c'est-à-dire, comme on le verra tout à l'heure, par une crise spirituelle qui n'est dépourvue ni de grandeur tragique, ni de beauté.

L'OCTROI DES POUVOIRS CHAMANQUES

Dans la Sibérie et l'Asie Nord-orientale, les principales voies de recrutement des chamans sont : 1) la transmission héréditaire de la profession chamannique et 2) la vocation spontanée (l'« appel » ou l'« élection »). On rencontre aussi le cas d'individus devenus chamans par leur propre volonté (comme, p. ex., chez les Altaïques) ou par la volonté du clan (Tongouses, etc.). Mais ces derniers sont considérés comme plus faibles que ceux qui ont hérité de cette profession ou ont suivi l'« appel » des dieux et des esprits (1). Quant au choix par

(1) Pour les Altaïques, voir G. N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, (St-Petersbourg, 1883), p. 57 ; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », vol. 24, 1894, p. 62-100 ; 126-158), p. 90.

le clan, il est subordonné à l'expérience extatique du candidat ; si celle-ci n'a pas lieu, l'adolescent désigné pour prendre la place du chaman défunt est éliminé (voir plus loin, p. 32).

Quelle qu'ait été la méthode de sélection, un chaman n'est reconnu comme tel qu'après avoir reçu une double instruction : 1^o d'ordre extatique (rêves, trances, etc.) et 2^o d'ordre traditionnel (techniques chamaniques, noms et fonctions des esprits, mythologie et généalogie du clan, langage secret, etc.). Cette double instruction, assumée par les esprits et les vieux maîtres chamans, équivaut à une initiation. Parfois, l'initiation est publique et constitue en elle-même un rituel autonome. Mais l'absence d'un rituel de ce genre n'implique nullement l'absence de l'initiation : celle-ci peut très bien s'être opérée en rêve ou dans l'expérience extatique du néophyte. Les documents dont nous disposons sur les rêves chamaniques montrent pertinemment qu'il s'agit là d'une initiation dont la structure est amplement connue de l'histoire des religions ; il n'est, en aucun cas, question d'hallucinations anarchiques et d'une affabulation strictement individuelle : ces hallucinations et cette affabulation suivent des modèles traditionnels cohérents, bien articulés et d'un contenu théorique étonnamment riche.

Ceci, croyons-nous, pose sur une base plus sûre le problème de la psychopathie des chamans, sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. Psychopathe ou non, le futur chaman est tenu de passer certaines épreuves initiatiques et de recevoir une instruction parfois extrêmement complexe. C'est uniquement cette double initiation — extatique et didactique — qui le transforme d'un névrosé éventuel en un chaman reconnu par la société. La même observation s'impose pour l'origine des pouvoirs chamaniques : ce n'est pas le point de départ pour l'obtention de tels pouvoirs (hérédité, octroi par les esprits, quête volontaire) qui joue le rôle important mais bien la technique et la théorie sous-jacente à cette technique, transmises à travers l'initiation.

La constatation paraît importante car, à plusieurs reprises, on a voulu tirer des conclusions majeures sur la structure et même sur l'histoire de ce phénomène religieux à partir du fait qu'un certain chamanisme est héréditaire ou spontané, ou que l'« appel » qui décide de la carrière d'un chaman semble être conditionné ou non par la constitution psychopathique de ce dernier. Nous reviendrons plus loin sur ces problèmes de méthode. Contentons-nous pour le moment de passer en revue quelques documents sibériens et nord-asiatiques sur l'élection des chamans, sans essayer de les classer par rubriques (transmission héréditaire, appel, désignation par le clan, décision personnelle) car, ainsi que nous allons le voir à l'instant, la plupart des populations qui nous intéressent connaissent presque toujours plusieurs voies de recrutement (1).

(1) Sur l'octroi des pouvoirs chamaniques, voir Georg NIGRADZ, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern* (Stuttgart, 1925), p. 54-58 ; LEO STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion* (« Congrès International des Américanistes »,

RECRUTEMENT DES CHAMANS EN SIBÉRIE OCCIDENTALE ET CENTRALE

Chez les Vogouls, affirme Gondatti, le chamanisme est héréditaire et se transmet également en ligne féminine. Mais le futur chaman se singularise dès l'adolescence : très tôt, il devient nerveux et il est même parfois sujet à des attaques d'épilepsie, qu'on interprète comme une rencontre avec les dieux (1). La situation semble différente chez les Ostyaks orientaux ; d'après Dunin-Gorkavitsch, le chamanisme ne s'y apprend pas, il est un don du Ciel qu'on reçoit en naissant. Dans la région d'Irtytsch, il est un don de Sänke (le dieu du Ciel) et il se fait sentir dès l'âge le plus tendre. Les Vasiuganes aussi estiment qu'on naît chaman (2). Mais, comme le remarque Karjalainen (p. 250 sq.), héréditaire ou spontané, le chamanisme est toujours un don des dieux ou des esprits ; vu sous un certain angle, il n'est héréditaire qu'en apparence.

Généralement, les deux formes d'obtention des pouvoirs coexistent. Chez les Votyaks, par exemple, le chamanisme est héréditaire, mais il est aussi octroyé directement par le dieu suprême, qui instruit lui-même le futur chaman à travers des rêves et des visions (3). Il en va exactement de même chez les Lapons, où le don se transmet dans la famille, mais où les esprits l'octroient aussi à ceux qu'ils veulent (4).

Chez les Samoyèdes sibériens et les Ostyaks, le chamanisme est héréditaire. A la mort de son père, le fils façonne une image de la main de celui-ci en bois et, par ce symbole, se fait transmettre ses pouvoirs (5). Mais la qualité de fils de chaman ne suffit pas ; il est nécessaire que le néophyte soit en outre accepté et validé par les esprits (6). Chez les Yurak-Samoyèdes, le futur chaman est identifié dès sa naissance ; en effet, les enfants qui viennent au monde avec leur « chemise » sont destinés à devenir chamans (ceux qui naissent avec leur « chemise » sur la tête seulement deviendront les plus petits chamans). Vers l'approche de la maturité, le candidat commence à avoir des visions, chante pendant son sommeil, aime à flâner dans la solitude,

Compte rendu de la XXI^e session, deuxième partie, tenue à Göteborg en 1924, Göteborg, 1925, p. 472-512, *passim*; id., *Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus* (« Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft », vol. 50, 1935, p. 229-252 ; 261-274), *passim* ; Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 452 sq. ; ÅKE OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund-Copenhague, 1939), p. 25 sq. ; Ursula KNOLL-GREILING, « Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen » (in *Tribus*, n. s., II-III, Stuttgart, 1952-53, p. 227-38).

(1) K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völkern*, vol. III (FFC, No 63, Helsinki, 1927), p. 248.

(2) KARJALAINEN, *op. cit.*, III, p. 248-249.

(3) MIKHAILOWSKI, *op. cit.* p. 153.

(4) MIKHAILOWSKI, p. 147-148 ; T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, t. 87, Helsinki, 1946), p. 116, 117 n. 1.

(5) P. I. TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj, ego priroda i žiteli* (St-Petersbourg, 1871), p. 211 ; MIKHAILOWSKI, p. 86.

(6) A. M. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, III, IV (St-Petersbourg, 1853, 1857), vol. IV, p. 191 ; MIKHAILOWSKI, p. 142.

etc. ; après cette période d'incubation, il s'attache à un vieux chaman pour être instruit (1). Chez les Ostyaks, c'est parfois le père lui-même qui choisit son successeur parmi ses fils ; il ne se conforme pas, pour cela, au droit d'ainesse, mais aux capacités du candidat. Il lui transmet ensuite la science secrète traditionnelle. Celui qui n'a pas d'enfants la transmet à un ami ou à un disciple. Mais, de toute façon, ceux qui sont destinés à devenir chamans passent leur jeunesse à s'efforcer de maîtriser les doctrines et les techniques de la profession (2).

Chez les Yakoutes, écrit Sieroszewski (3), le don du chamanisme n'est pas héréditaire. Cependant, l'*ämägät* (signe, esprit protecteur) ne disparaît pas après la mort du chaman et, par conséquent, il tend à s'incarner dans un membre de la même famille. Pripuzov (4) donne les détails suivants : la personne destinée à devenir chaman commence à devenir furieuse puis, soudainement, perd la raison, se retire dans les forêts, se nourrit d'écorce d'arbres, se jette dans l'eau et le feu, se blesse avec des couteaux. La famille recourt alors à un vieux chaman qui entreprend d'instruire le jeune égaré sur les diverses espèces d'esprits et la manière de les appeler et de les maîtriser. Ce n'est là que le commencement de l'initiation proprement dite, qui comporte par la suite une série de cérémonies dont nous aurons à reparler (cf. p. 104).

Chez les Tongouses trans-baïkaliens, celui qui désire devenir chaman déclare que l'esprit d'un chaman défunt lui est apparu en rêve lui ordonnant de prendre sa succession. Il est de règle que cette déclaration, pour paraître plausible, soit accompagnée d'un dérèglement mental assez poussé (5). D'après les croyances des Tongouses de Turushansk, celui qui est destiné à devenir chaman voit, dans ses rêves, le « diable » *Khargi* accomplir des rites chamaniques. C'est à cette occasion qu'il apprend les secrets du métier (6). Nous aurons à revenir sur ces « secrets » car ils constituent le cœur même de l'initiation chamanique qui se réalise parfois dans des rêves et des transes en apparence morbides.

RECRUTEMENT CHEZ LES TONGOUSES

Chez les Mandchous et les Tongouses de Mandchourie, il existe deux classes de « grands » chamans (*amba saman*) : ceux du clan et ceux qui sont indépendants du clan (7). Dans le premier cas, la transmission des dons chamaniques se fait habituellement du grand-père au petit-

(1) T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, vol. 53, Helsinki, 1927), p. 146.

(2) BELYAVSKIJ, cité par MIKHAILOWSKI, p. 86.

(3) W. SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes* (« Revue de l'Histoire des Religions », t. 46, 1902, p. 204-235, 299-338), p. 312.

(4) Cité par MIKHAILOWSKI, p. 85 sq.

(5) MIKHAILOWSKI, p. 85.

(6) TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj*, p. 211 ; MIKHAILOWSKI, p. 85.

(7) S. SHIROKOGOROW, *Psychomental Complex of the Tungus* (Shangai-Londres, 1935), p. 344.

filis car, occupé à pourvoir aux besoins de son père, le fils ne peut pas devenir chaman. Chez les Mandchous, le fils peut le devenir mais, s'il n'y a pas de fils, c'est le petit-fils qui hérite du don, c'est-à-dire des « esprits » disponibles après la mort du chaman. Un problème se pose quand il n'y a personne dans la famille du chaman pour prendre possession de ces esprits ; c'est alors qu'on fait appel à un étranger. Quant au chaman indépendant, il n'a pas de règles à suivre (Shirokogorov, *op. cit.*, p. 346), c'est-à-dire qu'il suit sa propre vocation.

Shirokogorov décrit plusieurs cas de vocations chamaniques. Il semble qu'il s'agisse toujours d'une crise hystérique ou hystéroïde suivie d'une période d'instruction pendant laquelle le néophyte est initié par le chaman attitré (Shirokogorov, p. 346 sq.). Dans la majorité des cas, ces crises ont lieu à la maturité, mais on ne peut devenir chaman que plusieurs années après la première expérience (*ibid.*, p. 349) et on n'est reconnu chaman que par la communauté entière et après avoir subi l'épreuve initiatique (1), faute de quoi aucun chaman ne peut exercer sa fonction. Beaucoup renoncent à la profession s'ils ne sont pas reconnus dignes d'être chamans par le clan (*ibid.*, p. 350).

L'instruction joue un rôle important, mais elle n'intervient qu'après la première expérience extatique. Chez les Tongouses de la Mandchourie, p. ex., l'enfant est choisi et éduqué en vue de devenir chaman, mais la première extase est décisive : si l'expérience n'a pas lieu, le clan renonce à son candidat (*ibid.*, p. 350). Parfois, le comportement du jeune candidat décide et précipite la consécration ; il arrive ainsi que celui-ci s'enfuit dans les montagnes et y reste sept jours ou davantage, se nourrissant des animaux « capturés par lui directement avec ses dents » (2), et rentrant au village sale, sanglant, les vêtements déchirés et les cheveux en désordre, « comme un sauvage » (3). C'est seulement après une dizaine de jours que le candidat se met à balbutier des mots incohérents (4). Un vieux chaman commence alors à lui poser des questions avec précaution ; le candidat (plus exactement, l'« esprit » qui le possède) devient furieux et finalement indique celui d'entre les chamans qui devra offrir les sacrifices aux dieux et préparer la cérémonie d'initiation et de consécration (Shirokogorov, p. 351 ; sur la suite de la cérémonie proprement dite, v. plus loin, p. 102 sq.).

RECRUTEMENT CHEZ LES BOURIATES ET LES ALTAÏQUES

Chez les Bouriates-Alaïques étudiés par Sandchejew, le chamanisme se transmet en ligne paternelle ou maternelle — mais il est aussi spon-

tané. Dans les deux cas, la vocation se manifeste par des rêves et des convulsions provoqués par les esprits des ancêtres (*utcha*). La vocation chamannique est obligatoire ; on ne peut pas s'y soustraire. S'il n'y a pas de candidats convenables, les esprits des ancêtres torturent les enfants ; ceux-ci pleurent dans leur sommeil, deviennent nerveux et rêveurs et, à 13 ans, sont voués chamans. La période préparatoire comporte une longue série d'expériences extatiques qui sont en même temps initiatiques : les esprits des ancêtres apparaissent dans les rêves et portent le néophyte parfois jusqu'à l'Enfer. Le jeune homme continue à s'instruire concurremment auprès des chamans et des anciens ; il apprend la généalogie et les traditions du clan, la mythologie et le vocabulaire chamaniques. L'instructeur s'appelle le Père-Chaman. Pendant son extase, le candidat chante des hymnes chamaniques (1). C'est le signe que le contact avec l'au-delà est déjà établi.

Chez les Bouriates de la Sibérie méridionale, le chamanisme est généralement héréditaire, mais il arrive aussi qu'on devienne chaman à la suite d'une élection divine ou d'un accident ; par exemple, les dieux choisissent le futur chaman en le frappant de la foudre ou en lui indiquant leur volonté par des pierres tombées du ciel (2) : quelqu'un boit par hasard du *tarasun* où se trouve une telle pierre et se voit transformé en chaman. Mais ces chamans choisis par les dieux doivent être, eux aussi, guidés et instruits par les vieux chamans (Mikhailowski, p. 86). Le rôle de la foudre dans la désignation du futur chaman est important : il nous indique l'origine céleste des pouvoirs chamaniques. Le cas n'est pas isolé : chez les Soyotes aussi on devient chaman si on est touché par la foudre (3), et la foudre est parfois représentée sur le costume chamannique.

Dans le cas du chamanisme héréditaire, les âmes des ancêtres-chamans choisissent un jeune homme de la famille ; celui-ci devient absent et rêveur, aime la solitude, a des visions prophétiques et occasionnellement des attaques qui le rendent inconscient. Pendant ce temps-là, pensent les Bouriates, l'âme est emportée par les esprits, vers l'Occident s'il est destiné à être un chaman blanc, vers l'Orient s'il est appelé à devenir un chaman noir. (Pour la distinction entre ces deux types de chamans, voir plus loin, p. 157.) Accueillie dans les palais des dieux, l'âme du néophyte est instruite par les ancêtres-chamans dans les secrets du métier, les formes et les noms des dieux, le culte et les noms des esprits, etc. C'est seulement après cette première initiation que l'âme réintègre le corps (4). Nous allons voir que l'initiation se continue pendant longtemps encore.

Pour les Altaïques, le don chamannique est généralement hérédi-

(1) SHIROKOGOROV, p. 350-351 ; sur cette initiation, v. plus loin, p. 103 sq.

(2) Ce qui indique une transformation en fauve, c'est-à-dire en quelque sorte une réintégration dans l'ancêtre.

(3) Tous ces détails ont une portée initiatique qui s'éclairera plus loin.

(4) C'est dans cette période de silence que se complète l'initiation par les esprits, sur laquelle les chamans tongouses et bouriates donnent des détails précieux ; voir plus loin, p. 73 sq.

(1) GARMA SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten* (trad. du russe par R. Augustin, « Anthropos », vol. 22, 1927, p. 576-613, 933-955 ; vol. 23, 1928, p. 538-560, 967-986), 1928, p. 977-78.

(2) Sur les « pierres de foudre » tombées du ciel, voir M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 59 sq.

(3) POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, p. 289.

(4) MIKHAILOWSKI, p. 87 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X (Münster, 1952), p. 395 sq.

daire. Encore enfant, le futur *Kam* se révèle maladif, solitaire, contemplatif; mais il est longuement préparé par son père, qui lui enseigne les chants et la tradition de la tribu. Quand, dans une famille, un jeune homme est sujet à des attaques d'épilepsie, les Altaïques sont convaincus qu'un de ses ancêtres a été chaman. Mais on peut aussi devenir *Kam* par sa propre volonté, bien qu'un tel chaman soit considéré comme inférieur aux autres (1).

Chez les Kazak-Kirghizes, la profession de *baqça* se transmet d'ordinaire de père en fils; exceptionnellement, le père la transmet à ses deux fils. Mais on garde le souvenir d'une époque ancienne où le néophyte était choisi directement par les vieux chamans. « Autrefois, les *baqças* engageaient parfois de tout jeunes Kazak-Kirghizes, le plus souvent des orphelins, afin de les initier à la profession de *baqça*; cependant, pour la réussite du métier, une prédisposition aux maladies nerveuses était indispensable. Les sujets se destinant au *baqçylyk* étaient caractérisés par des changements subits d'état, par le passage rapide de l'irritation à l'état normal, de la mélancolie à l'agitation » (2).

TRANSMISSION HÉRÉDITAIRE ET QUÊTE DES POUVOIRS CHAMANQUES

Deux conclusions se dégagent déjà de ce rapide examen des faits sibériens et central-asiatiques : 1° la coexistence du chamanisme héréditaire avec un chamanisme octroyé directement par les dieux et les esprits; 2° la fréquence des phénomènes morbides qui accompagnent la manifestation spontanée ou la transmission héréditaire de la vocation chamanique. Voyons maintenant quelle est la situation dans les régions autres que la Sibérie, l'Asie Centrale et les zones arctiques.

Il n'est pas nécessaire de s'attarder outre mesure sur la question de la transmission héréditaire ou de la vocation spontanée du magicien et du *medicine-man*. En gros, la situation est partout la même : les deux voies d'accès aux pouvoirs magico-religieux coexistent. Quelques exemples suffiront.

La profession du *medicine-man* est héréditaire chez les Zoulous et les Bechouanes de l'Afrique du Sud (3), chez les Nyima du Soudan méridional (4), chez les Négritos et les Jakun de la péninsule

malaise (1), chez les Bataks et autres populations de Sumatra (2), chez les Dayaks (3), chez les sorciers des Nouvelles-Hébrides (4) et dans plusieurs tribus guyanaises et amazoniennes (Shipibo, Cobeno, Macushi, etc.) (5). « Aux yeux des Cobeno, tout chaman par droit de succession jouit d'un pouvoir supérieur à celui dont le titre est dû à sa seule initiative » (A. Métraux, *op. cit.*, p. 201). Chez les tribus des Montagnes Rocheuses de l'Amérique du Nord, le pouvoir chamanique peut aussi être hérité, mais c'est toujours à travers une expérience extatique (rêve) que se fait la transmission (6). Comme le remarque Park (p. 29), l'héritage semble être plutôt la tendance d'un des enfants ou des autres membres de la famille, après la mort du chaman, à acquiescer le pouvoir en puisant à la même source. Chez les Puyallup, remarque Marian Smith, « le pouvoir a tendance à rester dans la famille » (7). On connaît aussi des cas où le chaman transmet de son vivant le pouvoir à son enfant (Park, p. 30). L'hérédité du pouvoir chamanique semble être la règle chez les tribus du Plateau (Thompson, Shuswap, Okanagon du Sud, Klallam, Nez Percé, Klamath, Tenino), en Caroline du Nord (Shasta, etc.) et se rencontre aussi chez les Hupa, Chimariko, Wintu et chez les Mono occidentaux (8). La transmission des « esprits » reste toujours la base de cet héritage chamanique, à la différence de la méthode, plus usitée un peu partout chez les tribus nord-américaines, d'acquiescer ces « esprits » par une expérience spontanée (rêve, etc.) ou par la quête volontaire. Le chamanisme est assez rarement héréditaire chez les Esquimaux. Un Iglulik devint chaman après avoir été blessé par un morse, mais il héritait en quelque sorte la qualification de sa mère, qui était devenue chamane à la suite de l'entrée d'une boule de feu dans son corps (9).

(1) IVOR H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), p. 159, 264.

(2) E. M. LOEB, *Sumatra: Its History and People* (avec « The Archaeology and Art of Sumatra » par R. von HEINE-GELDERN) (Vienne, 1935), p. 81 (les Bataks septentrionaux), 125 (Menangkabau), 155 (Nias).

(3) H. LING ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo* (2 vol., Londres, 1896), I, p. 260; aussi chez les Ngadju Dayaks, cf. H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leyde, 1946), p. 58.

(4) J. L. MADDOX, *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism* (New York, 1923), p. 26.

(5) ALFRED MÉTRAUX, *Le Chamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale* (« Acta Americana », II, 3-4, Mexico, 1944, p. 197-219; 320-341), p. 200 sq.

(6) WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America. A study in Cultural Relationship* (Northwestern University Studies in the Social Sciences, 2, Evanston et Chicago, 1938), p. 22.

(7) Cité par Marcelle BOUTEILLER, *Du « chaman » au « panseur de secret »* (« Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes », Paris, 1947, Paris 1948, p. 237-245), p. 243. « Telle jeune fille connue de nous, tient le don de guérir les brûlures d'une vieille voisine défunte qui lui a appris le secret parce qu'elle n'avait plus de famille, mais avait été initiée elle-même par un ascendant » (BOUTEILLER, p. 243).

(8) W. Z. PARK, *Shamanism*, p. 121. Cf. aussi M. BOUTEILLER, *Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord* (« Journal de la Société des Américanistes », N. S., t. 39, 1950, p. 1-14).

(9) KNUD RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (in « Report of the Fifth Thule Expedition », VII, 1, Copenhague, 1930), p. 120 sq. Parfois, chez les Esquimaux de Diomed Islands, le chaman transmet directement ses pouvoirs à l'un de ses fils; v. E. M. WEYER JR., *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven et Londres, 1932), p. 429.

(1) POTANIN, *Otcherki*, IV, p. 56-57; MIKHAILOWSKI, p. 90; RADLOV, *Aus Sibirien* (Leipzig, 1884), II, p. 16; A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u altaitsev*, p. 29 sq; H. VON LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen* (« Globus », XXII, 1872), p. 278 sq.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. IX (Münster, 1949), p. 245-248 (les Tatares d'Altaï), p. 687-688 (Tatars Abakan).

(2) J. CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux* (« Revue des Études islamiques », 1930, p. 53-151), p. 60.

(3) MAX BARTELS, *Die Medizin der Naturvölker* (Leipzig, 1893), p. 25.

(4) S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », LXVI, 1, Londres, 1946, p. 25-37), p. 27.

L'office de *medicine-man* n'est pas héréditaire chez un nombre considérable de populations primitives, qu'il n'y a aucun intérêt à citer ici (1). Ceci veut dire que partout dans le monde on admet la possibilité d'obtenir des pouvoirs magico-religieux aussi bien spontanément (maladie, rêve, rencontre fortuite d'une source de « puissance », etc.) que volontairement (quête). Il y a lieu d'observer que l'obtention non-héréditaire des pouvoirs magico-religieux présente un nombre presque illimité de formes et de variantes, qui intéressent plutôt l'histoire générale des religions qu'une étude systématique du chamanisme car elle inclut aussi bien la possibilité d'acquérir d'une manière spontanée ou volontaire les pouvoirs magico-religieux et de devenir, par la suite, chaman, *medicine-man* ou sorcier, que la possibilité d'obtenir de telles forces pour sa propre sécurité ou son profit personnel, ainsi qu'on le voit un peu partout dans le monde archaïque. Cette dernière possibilité de se procurer les forces magico-religieuses n'implique pas une distinction de régime religieux ou social par rapport au reste de la communauté. L'homme qui obtient, par certaines techniques élémentaires mais traditionnelles, un accroissement de ses disponibilités magico-religieuses — pour garantir l'opulence de ses récoltes ou pour se défendre du mauvais-œil, etc. — n'envise pas de changer son statut socio-religieux pour devenir *medicine-man* par le renforcement même de ses disponibilités de sacré. Il désire simplement augmenter ses capacités vitales et religieuses. Par conséquent, sa quête — modeste et limitée — des pouvoirs magico-religieux se range parmi les comportements les plus typiques et les plus élémentaires de l'homme devant le sacré car, ainsi que nous l'avons montré ailleurs, chez l'homme primitif, comme chez tout être humain, le désir d'entrer en contact avec le sacré est contrecarré par la crainte d'être obligé de renoncer à sa condition simplement humaine et de se transformer en un instrument plus ou moins malléable d'une manifestation quelconque du sacré (dieu, esprit, ancêtre, etc.) (2).

Dans les pages qui suivent, la quête volontaire des pouvoirs magico-religieux ou l'octroi de tels pouvoirs par les dieux et les esprits nous retiendront uniquement dans la mesure où il sera question d'une acquisition massive du sacré, appelée à changer radicalement le régime socio-religieux de l'intéressé qui, de ce fait, se trouvera transformé en technicien spécialisé. Même dans des cas de ce genre nous aurons l'occasion de surprendre une certaine résistance à l'encontre de l'« éléction divine ».

CHAMANISME ET PSYCHOPATHOLOGIE

Examinons maintenant les rapports qu'on a cru découvrir entre le chamanisme arctique et sibérien et les maladies nerveuses, en pre-

(1) Cf. Hutton WEBSTER, *Magic. A Sociological Study* (Stanford, Californie, 1948), p. 185 sq.

(2) Sur la signification de cette attitude ambivalente devant le sacré, voir notre *Traité d'Histoire des Religions*, p. 393 sq.

mier lieu les différentes formes de l'hystérie arctique. Depuis Krivoschapkin (1861, 1865), Bogoraz (1910), Vitashevskij (1911) et Czaplicka (1914), on n'a cessé de mettre en lumière la phénoménologie psychopathologique du chamanisme sibérien (1). Le dernier partisan de l'explication du chamanisme par l'hystérie arctique, Å. Ohlmarks, est même amené à distinguer entre un chamanisme arctique et un chamanisme subarctique, d'après le degré de maladie mentale de leurs représentants. Selon cet auteur, le chamanisme aurait été originellement un phénomène exclusivement arctique, dû en premier lieu à l'influence du milieu cosmique sur la labilité nerveuse des habitants des régions polaires. Le froid excessif, les longues nuits, la solitude désertique, le manque de vitamines, etc., auraient influé sur la constitution nerveuse des populations arctiques en provoquant soit des maladies mentales (l'hystérie arctique, le *meryak*, le *menerik*, etc.), soit la transe chamanique. La seule différence entre un chaman et un épileptique serait que ce dernier ne peut pas réaliser la transe de sa propre volonté (2). Dans la zone arctique, l'extase chamanique est un phénomène spontané et organique; c'est seulement dans cette zone qu'on peut parler du « grand chamanisme », c'est-à-dire de la cérémonie qui finit dans une transe cataleptique réelle, pendant laquelle l'âme est supposée avoir abandonné le corps et voyager vers les cieux ou les enfers souterrains (3). Dans les régions subarctiques, le chaman, n'étant plus victime de l'oppression cosmique, n'obtient pas spontanément une transe réelle et se voit forcé de provoquer une demi-transe à l'aide de narcotiques ou de mimer dramatiquement le « voyage » de l'âme (4).

La thèse de l'équivalence chamanisme-maladie mentale a aussi été soutenue à propos d'autres formes de chamanisme que le chamanisme arctique. G. A. Wilken affirmait, il y a déjà soixante-dix ans environ, qu'à l'origine le chamanisme indonésien était une maladie réelle et que ce n'était que plus tard qu'on avait commencé à imiter dramatiquement la transe authentique (5). Et on n'a pas manqué de remarquer les relations frappantes qui semblent exister entre

(1) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 20 sq.; G. NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 50 sq.; M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), p. 179 sq. (Tchouktsches); V. G. BOGORAZ, *K psichologii shamanstva u narodov severovostochnoj Azii* (« Etnografitscheskoe Obozrenie », 1910 vol. 22, 1-2), p. 5 sq.; cf. aussi W. I. JOCHELSON, *The Koryak* (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyde et New York, 1905-8), p. 416-17, id., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (Memoirs of the AMNH, XIII, 2-3, JNP Expedition, IX, 2 volumes, Leyde et New York, 1924-26), p. 30-38.

(2) ÅKE OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 11. Voir Eliade, *Le problème du chamanisme* (« Revue de l'Histoire des Religions », vol. 131, 1946, p. 5-52), p. 9 sq. Cf. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 452 sq. Voir aussi D. F. ABERLE, « Arctic Hysteria » and *Latah in Mongolia* (in « Transactions of the New York Academy of Science », série II, vol. XIV, 7, mai 1952, p. 291-97). Sur l'extase en tant que caractéristique de la religion arctique, cf. R. T. CHRISTIANSEN, *Ecstasy and Arctic Religion* (in « Studia septentrionalia », IV, 1953, p. 19-92).

(3) Sur ces voyages, v. les chapitres suivants.

(4) OHLMARKS, *op. cit.* p. 100 sq., 122 sq., etc.

(5) G. A. WILKEN, *Het Schamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel* (La Haye, 1887; tiré à part des « Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie », V, 2, La Haye, 1887, p. 427-97), *passim*.

le déséquilibre mental et les différentes formes de chamanisme sud-asiatique et océanien. D'après Loeb, le chaman de Niue est épileptique ou extrêmement nerveux, et provient de certaines familles où l'instabilité nerveuse est héréditaire (1). En se basant sur les descriptions de M. A. Czaplicka, J. Layard a cru pouvoir découvrir une ressemblance étroite entre le chaman sibérien et le *bwili* de Malekula (2). Le *sikerei* de Mentawai (3), le *bomor* de Kelantan (4), sont également des malades. En Samoa, les épileptiques deviennent des devins. Les Batak de Sumatra et autres peuples indonésiens choisissent de préférence les personnes malades ou faibles pour l'office de magicien. Chez les Subanum de Mindanao, le parfait magicien est généralement neurasthénique ou du moins excentrique. La même chose se vérifie ailleurs : chez les Sema Maga, le *medicine-man* ressemble parfois à un épileptique ; dans l'archipel Andamans, les épileptiques sont regardés comme de grands magiciens ; chez les Lotuko de l'Uganda, les infirmes et les malades mentaux sont habituellement des candidats à la magie (ils doivent, néanmoins, subir une longue initiation avant d'être qualifiés dans leur profession) (5).

D'après le R. P. Housse, les candidats-chamans chez les Araucans du Chili « sont toujours des maladifs ou des sensitifs au cœur faible, à l'estomac délabré, sujets à des éblouissements. Ils prétendent que l'appel de la divinité est pour eux irrésistible et qu'une mort prématurée châtierait inévitablement leur résistance et leur infidélité » (6). Parfois, comme chez les Jivaro (7), le futur chaman n'est qu'un être réservé et taciturne, ou, comme chez les Selk'nam et les Yamana de la Terre de Feu, prédisposé à la méditation et à l'ascèse (8). Paul Radin met en évidence la structure épileptoïde ou hystéroïde de la plupart des *medicine-men* qu'il cite à l'appui de sa thèse sur l'origine psychopathologique de la classe des sorciers et des prêtres. Et il ajoute, exactement dans le sens de Wilken, de Layard, d'Ohlmarks : « Ce qui tout d'abord était dû à des nécessités psychiques devient une formule prescrite et mécanique à l'usage de tous ceux qui désiraient devenir prêtres ou entrer en contact avec le surnaturel (9). » M. Ohlmarks (*op. cit.*, p. 15) affirme que nulle part dans le monde

(1) E. M. LOEB, *The Shaman of Niue* (« American Anthropologist », XXVI, 3, 1924, p. 393-402), p. 395.

(2) J. W. LAYARD, *Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », LX, 1930, p. 525-50), p. 544. Même observation chez LOEB, *Shaman and Seer* (« American Anthropologist », XXXI, 1, 1929, p. 60-84), p. 61.

(3) LOEB, *Shaman and Seer*, p. 67.

(4) Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan* (Paris, 1936, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie), p. 5 sq.

(5) Et la liste pourrait être facilement allongée : cf. H. WEBSTER, *Magic*, p. 157 sq. Cf. aussi les longues analyses de T. K. OESTERREICH, *Les Possédés* (trad. fr. Paris, 1927), p. 167 sq., 293 sq.

(6) R. P. HOUSSE, *Une épopée indienne, les Araucans du Chili* (Paris, 1939), p. 98.

(7) R. KARSTEN, cité par A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 201.

(8) M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam* (Mödling, près de Vienne, 1931), p. 779 sq. ; II: *Die Yamana* (*ibid.*, 1937), p. 1394 sq.

(9) Paul RADIN, *La religion primitive* (trad. A. Métraux, Paris, 1941), p. 110.

les maladies mentales ne sont aussi intenses et généralisées que dans l'Arctique, et il cite un mot de l'ethnologue russe Dim. Zelenin : « Dans le Nord, ces psychoses étaient beaucoup plus répandues qu'ailleurs. » Mais des observations semblables ont été faites sur le compte de nombre d'autres peuplades primitives et on ne voit pas bien en quoi elles nous facilitent la compréhension d'un phénomène religieux (1).

Considéré dans l'horizon de l'*homo religiosus* — le seul qui nous préoccupe dans le présent travail — le malade mental se révèle un mystique raté ou, mieux encore, un mystique simiesque. Son expérience est dénuée de contenu religieux même si elle ressemble apparemment à une expérience religieuse, de la même manière qu'un acte d'auto-érotisme aboutit au même résultat physiologique qu'un acte sexuel proprement dit (l'émission séminale), tout en n'étant qu'une imitation simiesque de celui-ci, du fait qu'il est privé de la présence concrète du partenaire. Il se peut bien, d'ailleurs, que l'assimilation d'un sujet névrosé à un individu « possédé » par des esprits, assimilation considérée comme assez fréquente dans le monde archaïque, ne soit, en beaucoup de cas, que le résultat d'observations imparfaites de la part des premiers ethnologues. Chez les tribus soudanaises, étudiées récemment par Nadel, l'épilepsie est assez répandue ; mais ni l'épilepsie, ni aucune autre maladie mentale, ne sont regardées par les indigènes comme une véritable possession (2). Quoi qu'il en soit, force nous est de conclure que la prétendue origine arctique du chamanisme ne ressort pas nécessairement de la labilité nerveuse des populations vivant trop près du pôle, et des épidémies spécifiques du Nord à partir d'une certaine latitude. Comme nous venons de le voir, des phénomènes psychopathologiques similaires se rencontrent un peu partout sur tout le globe.

Que de telles maladies apparaissent presque toujours en relation avec la vocation des *medicine-men*, cela n'a rien de surprenant. Comme le malade, l'homme religieux est projeté à un niveau vital qui lui révèle les données fondamentales de l'existence humaine, c'est-à-dire la solitude, la précarité, l'hostilité du monde environnant. Mais le magicien primitif, le *medicine-man* ou le chaman, n'est pas seulement un malade : il est, avant tout, un malade qui a réussi à guérir, qui s'est guéri lui-même. Maintes fois, lorsque la vocation du chaman ou du *medicine-man* se révèle à travers une maladie ou une attaque

(1) Même M. OHLMARKS reconnaît (*op. cit.* p. 24, 35) que le chamanisme ne doit pas être considéré exclusivement comme une maladie mentale, le phénomène étant plus complexe. A. MÉTRAUX a mieux vu le fond du problème en écrivant, à propos des chamans sud-américains, que les individus névrosés ou religieux par tempérament « se sentent attirés vers un genre de vie qui leur procure un contact intime avec le monde surnaturel et qui leur permet de dépenser librement leur force nerveuse. Au sein du chamanisme, les inquiets, les instables ou simplement les méditatifs trouvent une atmosphère propice » (*Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 200). Pour NADEL, le problème de la stabilisation des névroses par le chamanisme reste encore ouvert (*A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, p. 36) ; mais voir plus loin ses conclusions touchant l'intégrité mentale des chamans Nyima (p. 42).

(2) NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36 ; voir aussi plus loin, p. 42.

épileptoïde, l'initiation du candidat équivaut à une guérison (1). Le fameux chaman yakoute Tüspüt (c'est-à-dire « tombé du Ciel ») avait été malade à 20 ans ; il se mit à chanter et se sentit mieux. Quand Sieroszewski le rencontra, il avait 60 ans et faisait preuve d'une énergie inlassable : « S'il le faut, il pourra tambouriner, danser, sauter, toute une nuit. » C'était d'ailleurs un homme ayant voyagé ; il avait même travaillé dans les mines d'or de Sibérie. Mais il avait besoin de chamaniser : restait-il longtemps sans le faire, il ne se sentait pas bien (2).

Un chaman golde racontait à Sternberg : « les vieux disent qu'il y a quelques générations trois grands chamans faisaient partie de ma famille. On ne connaît pas de chamans parmi mes ancêtres les plus proches. Mes parents jouissaient d'une santé parfaite. J'ai quarante ans ; je suis marié et n'ai pas d'enfants. Jusqu'à vingt ans, je me portais très bien ; puis je tombai malade, mon corps me faisait mal, j'avais des maux de tête affreux. Des chamans essayèrent de m'en guérir sans y parvenir. Lorsque je commençai à chamaniser moi-même, ma condition s'améliora. Je devins chaman il y a dix ans, mais au début je ne m'exerçais que sur moi-même ; ce n'est que depuis trois ans que j'ai entrepris de soigner les autres. La profession de chaman est très, très fatigante (3). »

Sandschejew avait rencontré un bouriate qui, dans sa jeunesse, avait été « anti-chamaniste ». Mais il tomba malade et, après avoir vainement cherché la guérison (il arriva, en quête d'un bon médecin, jusqu'à Irkutsk), essaya de chamaniser. Il guérit sur le coup et devint chaman pour le reste de ses jours (4). Sternberg remarque lui aussi que l'élection du chaman se manifeste par une maladie assez grave qui coïncide généralement avec la maturité sexuelle. Mais le futur chaman finit par guérir avec l'aide même des esprits qui deviendront ensuite ses esprits protecteurs et auxiliaires. Parfois, ceux-ci sont des ancêtres qui désirent lui transmettre les esprits auxiliaires restés disponibles. Il s'agit en effet d'une sorte de transmission héréditaire : dans ces cas-là, la maladie n'est qu'un signe du « choix » ; elle n'est que passagère (5).

Il est toujours question d'une guérison, d'une maîtrise, d'un équilibre réalisés par l'exercice même du chamanisme. Ce n'est pas au fait qu'il soit sujet aux attaques d'épilepsie que le chaman esquimaux ou indonésien, par exemple, doit sa force et son prestige ; c'est au fait qu'il puisse maîtriser cette épilepsie. Extérieurement, on a beau jeu de remarquer nombre de ressemblances entre la phénomé-

nologie du *meryak* ou *menerik* et la transe du chaman sibérien, mais le fait essentiel reste néanmoins la capacité qu'a ce dernier de provoquer volontairement sa « transe épileptoïde ». Et, qui plus est, les chamans, apparemment si semblables aux épileptiques et aux hystériques, font preuve d'une constitution nerveuse plus que normale : ils réussissent à se concentrer avec une intensité inaccessible aux profanes ; ils résistent à des efforts épuisants ; ils contrôlent leurs mouvements extatiques, etc.

D'après les renseignements de Bjeljavskij et autres, recueillis par Karjalainen, le chaman vogoul présente une intelligence vive, un corps parfaitement souple, une énergie qui semble sans limite. Par sa préparation même en vue de son futur travail, le néophyte s'efforce de fortifier son corps et de parfaire ses qualités intellectuelles (1). Mytchyll, un chaman yakoute connu par Sieroszewski, bien que vieux, surpassait, pendant la séance, les plus jeunes par la hauteur de ses sauts, par l'énergie de ses gestes. « Il s'animait, pétillait d'esprit et de verve. Il se perçait du couteau, avalait des bâtons, dévorait des charbons ardents » (*Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 317). Le chaman parfait, pour les Yakoutes, « doit être sérieux, avoir du tact, savoir convaincre son entourage ; surtout il ne doit pas se montrer présomptueux, fier, emporté. On doit sentir en lui une force intérieure qui ne choque pas, mais qui a conscience de sa puissance » (*ibid.*, p. 318). On reconnaît difficilement dans un tel portrait l'épileptoïde qu'on s'est imaginé d'après d'autres descriptions...

Bien que les chamans accomplissent leur danse extatique à l'intérieur d'une yourte bondée d'assistants, dans un espace strictement limité, avec des costumes qui comprennent plus de 15 kg de fer sous forme de ronds et divers autres objets, personne n'est jamais atteint (2). Et bien que, pendant la transe, le *baqça* kazak-kirghize se jette de tous côtés les yeux fermés, il trouve néanmoins tous les objets dont il a besoin (3). Cette étonnante capacité de contrôle, même des mouvements extatiques, trahit une admirable constitution nerveuse. En général, le chaman sibérien et nord-asiatique ne donne pas signe de désintégration mentale (4). Sa mémoire et sa capacité d'auto-contrôle sont nettement supérieures à la moyenne. D'après Kai Donner (5), « on peut soutenir que chez les Samoyèdes, les Ostyaks et certaines autres tribus, le chaman est ordinairement sain et qu'il est, sous le rapport intellectuel, souvent supérieur à son milieu ». Chez les Bouriates, les chamans sont les principaux gardiens de la riche littérature héroïque orale (6). Le vocabulaire poétique d'un chaman yakoute

(1) Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 5 ; J. W. LAYARD, *Malekula : Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics* (in « Journal of the Royal Anthropological Institute », LX, Londres, 1930, p. 501-24) ; NADEL, *op. cit.*, p. 36 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 457.

(2) W. SIEROSZEWSKI, *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 340.

(3) L. STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, p. 476 sq. On trouvera la suite de cette importante auto-biographie du chaman golde plus bas, p. 73 sq.

(4) GARMA SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, p. 977.

(5) L. STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, p. 474.

(1) KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, p. 247-248.

(2) E. J. LINDGREN, *The Reindeer Tungus of Manchuria* (« Journal of the Royal Central Asian Society », vol. 22, 1935, p. 218 sq.), citée par N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942), p. 17.

(3) CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, p. 99.

(4) Cf. H. M. et N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature* (Cambridge, 3 vol., 1932-40), III, p. 214 ; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 17 sq. Le chaman lapon doit être parfaitement sain ; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116.

(5) La Sibérie. *La Vie en Sibérie, les temps anciens* (Paris, 1946), p. 223.

(6) G. SANDSCHEJEW, *op. cit.*, p. 983.

comprend 12 000 mots, alors que son langage usuel — le seul que connaisse le reste de la communauté — n'en comporte que 4 000 (H. M. et N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p. 199). Chez les Kazak-Kirghizes, le *bagça*, « chanteur, poète, musicien, devin, prêtre et médecin, paraît être le gardien des traditions religieuses, populaires, le conservateur de légendes vieilles de plusieurs siècles » (Castagné, *Magie et exorcisme*, p. 60).

On a pu faire des remarques semblables au sujet des chamans d'autres régions. D'après Koch-Grünberg, « les chamans Taulipang sont d'une façon générale des individus intelligents, parfois rusés, mais toujours d'une grande force de caractère, car dans leur formation et dans l'exercice de leurs fonctions, ils ont besoin de faire preuve d'énergie et de maîtrise d'eux-mêmes » (1). A. Métraux observe à propos des chamans amazoniens : « Aucune anomalie ou particularité physique ou physiologique ne semble avoir été choisie comme le symptôme d'une prédisposition spéciale à l'exercice du chamanisme » (2).

Chez les Wintu, la transmission et la perfection de la pensée spéculative sont entre les mains des chamans (3). L'effort intellectuel du prophète-chaman dayak est énorme et dénote une capacité mentale bien au-dessus de celle de la collectivité (4). Même observation pour les chamans africains en général (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p. 30). Quant aux tribus soudanaises étudiées par Nadel, « il n'existe pas de chaman qui soit, dans sa vie quotidienne, un individu « anormal », un neurasthénique ou un paranoïaque : s'il était tel, on le rangerait parmi les fous, on ne le respecterait pas comme un prêtre. En fin de compte, le chamanisme ne peut pas être mis en relation avec une anormalité naissante ou latente ; je ne me rappelle pas un seul chaman chez qui l'hystérie professionnelle ait dégénéré en un sérieux désordre mental » (5). En Australie, les choses sont encore plus claires : les *medicine-men* doivent être parfaitement sains et normaux et le sont la plupart du temps (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946 (?), p. 22-25).

Et il faut aussi tenir compte du fait que l'initiation proprement dite ne comporte pas uniquement une expérience extatique, mais, ainsi que nous allons le voir dans un instant, une instruction théorique et pratique trop compliquée pour être accessible à un malade. Qu'ils soient encore ou ne soient pas sujets aux attaques réelles d'épilepsie ou d'hystérie, les chamans, les sorciers, les *medicine-men* en

(1) Cité par A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 201.

(2) A. MÉTRAUX, *op. cit.*, p. 202.

(3) CORA DU BOIS, *Wintu Ethnography* (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935), p. 118.

(4) N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 28 sq. ; H. M. et N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 476 sq.

(5) NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36. On ne peut donc pas dire que « le chamanisme absorbe l'anormalité mentale à l'état diffus dans la communauté, ni qu'il est fondé sur une prédisposition psychopathologique marquée et répandue. Sans aucun doute, le chamanisme ne peut pas être expliqué simplement comme un mécanisme culturel destiné à parfaire l'anormalité, ou à exploiter la prédisposition psychopathologique héréditaire » (*ibid.*, p. 36).

général, ne peuvent pas être considérés comme de simples malades : leur expérience psychopathologique a un contenu théorique. Car s'ils se sont guéris eux-mêmes et savent guérir les autres, c'est, entre autres, parce qu'ils connaissent le mécanisme — ou mieux encore la *théorie* — de la maladie.

Tous ces exemples mettent en lumière, d'une manière ou d'une autre, la singularisation du *medicine-man* à l'intérieur de la société. Qu'il soit choisi par les dieux ou les esprits pour être leur porte-parole, ou qu'il soit prédisposé à une telle fonction par des tares physiques, ou qu'il soit porteur d'une hérédité qui équivaut à une vocation magico-religieuse, le *medicine-man* se sépare du monde des profanes justement parce qu'il se trouve en relations plus directes avec le sacré et manipule plus efficacement ses manifestations. Infirmité, maladie nerveuse, vocation spontanée ou hérédité sont autant de signes extérieurs d'un « choix », d'une « élection ». Parfois, ces signes sont physiques (infirmité de naissance ou acquise) ; ailleurs, il est question d'un accident, même des plus courants (p. ex. tomber d'un arbre, être mordu par un serpent, etc.) ; d'habitude, comme nous allons le voir plus en détail dans le chapitre suivant, l'élection s'annonce par un accident insolite : foudre, apparition, rêve, etc.

Il importe de mettre en lumière cette notion de singularisation par une expérience insolite et anormale car, à y bien regarder, la singularisation comme telle relève de la dialectique même du sacré. En effet, les hiérophanies les plus élémentaires ne sont autre chose qu'une séparation radicale, de valeur ontologique, entre un objet quelconque et la zone cosmique environnante : telle pierre, tel arbre, tel endroit, par le fait même qu'ils *se révèlent comme sacrés*, qu'ils ont été en quelque sorte « choisis » comme réceptacle d'une manifestation du sacré, se séparent ontologiquement des autres pierres, des autres arbres et des autres endroits, et se situent sur un plan différent, surnaturel. Nous avons analysé ailleurs (v. *Traité d'histoire des religions*, *passim*) les structures et la dialectique des hiérophanies et des kratophanies, en un mot des manifestations du sacré magico-religieux. Ce qu'il importe d'observer maintenant, c'est la symétrie qui existe entre la singularisation des objets, des êtres et des signes sacrés, et la singularisation par l'élection, par le « choix », de ceux qui font l'expérience du sacré avec une intensité autre que le reste de la communauté, qui incarnent en quelque sorte ce sacré, puisqu'ils le vivent abondamment, ou plutôt « sont vécus » par la « forme » religieuse qui les a choisis (dieu, esprit, ancêtre, etc.). Ces quelques précisions préliminaires trouveront leur portée quand nous aurons étudié les méthodes de préparation et les techniques d'initiation des futurs chamans.

CHAPITRE II

MALADIES ET RÊVES INITIATIQUES

MALADIE-INITIATION

Les maladies, les rêves et les extases plus ou moins pathogènes sont, nous l'avons vu, autant de moyens d'accès à la condition de chaman. Parfois, ces expériences singulières ne signifient rien d'autre qu'un « choix » venu d'en haut, et ne font que préparer le candidat à de nouvelles révélations. Mais, la plupart du temps, les maladies, les rêves et les extases constituent, en elles-mêmes, une initiation, c'est-à-dire qu'elles parviennent à transformer l'homme profane d'avant le « choix » en un technicien du sacré (1). Bien entendu, cette expérience d'ordre extatique est toujours et partout suivie d'une instruction théorique et pratique de la part des vieux maîtres, mais elle n'est pas pour cela moins décisive car c'est elle qui modifie radicalement le statut religieux de la personne « choisie ».

Nous allons voir dans un instant que toutes les expériences extatiques qui décident de la vocation du futur chaman comportent le schéma traditionnel d'une cérémonie d'initiation : souffrance, mort et résurrection. Vue sous cet angle, n'importe quelle « maladie-vocation » remplit le rôle d'une initiation car les souffrances qu'elle provoque correspondent aux tortures initiatiques, l'isolement psychique d'un « malade choisi » est le pendant de l'isolement et de la solitude rituelle des cérémonies initiatiques, l'imminence de la mort connue par le malade (agonie, inconscience, etc.) rappelle la mort symbolique figurée dans la majorité des cérémonies d'initiation. Les exemples qui suivent montreront combien le rapprochement maladie-initiation va loin. Certaines souffrances physiques trouveront leur traduction précise sous la forme d'une mort (symbolique) initiatique comme, par exemple, le morcellement du corps du candidat (= malade), expérience extatique qui peut se réaliser soit grâce aux souffrances de la « maladie-vocation », soit par certaines cérémonies rituelles, soit, enfin, dans les rêves.

Quant au contenu de ces expériences extatiques initiales, bien qu'il soit assez riche, il comporte presque toujours un ou plusieurs des

thèmes suivants : morcellement du corps suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères ; ascension au Ciel et dialogue avec les dieux ou les esprits ; descente aux Enfers et entretien avec les esprits et les âmes de chamans morts ; révélations diverses d'ordre religieux et chamanique (secrets du métier). Tous ces thèmes, on le voit aisément, sont initiatiques. Dans certains documents, ils sont tous attestés ; ailleurs, on n'en mentionne qu'un ou deux (morcellement du corps, ascension au Ciel). En outre, il se peut que l'absence de certains thèmes initiatiques soit due, au moins en partie, à l'insuffisance de notre information, les premiers ethnologues s'étant contentés généralement de renseignements sommaires.

Quoi qu'il en soit, la présence ou l'absence de ces thèmes indiquent aussi une certaine orientation religieuse des techniques chamaniques afférentes. Il y a, sans aucun doute, une différence entre l'initiation chamanique « céleste » et celle qu'on pourrait appeler, sous certaines réserves, « infernale ». Le rôle qu'un Être Suprême et céleste joue dans l'octroi de la transe extatique, ou, au contraire, l'importance accordée aux esprits des chamans morts ou aux « démons », marquent des orientations divergentes. Il est probable que ces différences sont dues à des conceptions religieuses diverses et même opposées. En tout cas, elles impliquent une longue évolution et certainement une histoire, qu'au stade actuel des recherches on ne peut qu'esquisser d'une manière hypothétique et provisoire. Pour l'instant, nous n'avons pas à nous occuper de l'histoire de ces types d'initiation et, pour ne pas compliquer l'exposé, nous présenterons séparément chacun des grands thèmes mythico-rituels : morcellement du corps du candidat, ascension au Ciel, descente aux Enfers. Mais il ne faut jamais perdre de vue que cette séparation ne correspond que rarement à la réalité et que, ainsi que nous le verrons à l'instant chez les chamans sibériens, les trois thèmes initiatiques principaux coexistent parfois dans l'expérience d'un même individu, ou qu'en tout cas ils se rencontrent souvent à l'intérieur d'une même religion. Enfin, on devra tenir compte du fait que ces expériences extatiques, tout en constituant l'initiation proprement dite, sont toujours intégrées dans un système complexe d'instruction traditionnelle.

Nous commencerons la description de l'initiation chamanique par la présentation du type extatique, pour la double raison qu'il nous semble être le plus ancien et qu'il est le plus complet, en ce sens qu'il inclut tous les thèmes mythico-rituels énumérés plus haut. Nous donnerons immédiatement après des exemples de ce même type d'initiation dans d'autres régions que la Sibérie et l'Asie nord-orientale.

EXTASES ET VISIONS INITIATIQUES DES CHAMANS YAKOUTES

Dans le chapitre précédent, nous avons cité plusieurs exemples de vocations chamaniques manifestées sous forme de maladies. Parfois, il ne s'agit pas exactement d'une maladie proprement dite, mais

(1) Cf. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), p. 106 sq.

plutôt d'un changement progressif de conduite. Le candidat devient méditatif, cherche la solitude, dort beaucoup, semble absent, a des rêves prophétiques, quelquefois des attaques (1). Tous ces symptômes ne sont que le prélude de la vie nouvelle qui attend à son insu le candidat. Son comportement rappelle d'ailleurs les premiers signes de la vocation mystique, les mêmes dans toutes les religions et trop connus pour qu'on s'y arrête.

Mais il y a aussi des « maladies », des attaques, des rêves et des hallucinations qui décident en peu de temps de la carrière d'un chaman. Peu nous importe si ces extases pathogènes ont été réellement vécues, imaginées ou au moins enrichies ultérieurement de souvenirs folkloriques qui ont fini par être intégrés dans les cadres de la mythologie chamannique traditionnelle. L'essentiel nous semble être l'adhésion à de telles expériences, le fait qu'elles justifient la vocation et la force magico-religieuse d'un chaman, qu'elles ont été invoquées comme la seule validation possible d'un changement radical de régime religieux.

Par exemple, un chaman yakoute, Sofron Zateyev, affirme qu'habituellement le futur chaman meurt et git trois jours dans la yourte sans manger ni boire. Jadis on subissait trois fois la cérémonie durant laquelle on était taillé en pièces. Un autre chaman, Pyotr Ivanov, nous renseigne plus longuement sur cette cérémonie : les membres du candidat sont détachés et séparés avec un crochet en fer; les os sont nettoyés, la chair raclée, les liquides du corps sont jetés et les yeux arrachés de leurs orbites. Après cette opération, tous les os sont rassemblés et joints avec du fer. Suivant un autre chaman, Timofei Romanov, la cérémonie du dépècement dure de 3 à 7 jours (2); durant tout ce temps, le candidat reste presque sans respirer, comme un mort, dans un lieu solitaire.

Le yakoute Gavriil Alekseyev affirme que chaque chaman a un Oiseau-de-Proie-Mère, qui ressemble à un grand oiseau, avec un bec en fer, des serres crochues et une longue queue. Cet oiseau mythique se montre deux fois seulement : à la naissance spirituelle du chaman, et à sa mort. Il lui prend l'âme, la porte en Enfer et la laisse mûrir sur le rameau d'un faux-sapin. Quand l'âme est venue à maturité, l'oiseau retourne sur terre, coupe le corps du candidat en petits morceaux qu'il distribue entre les mauvais esprits des maladies et de la mort. Chacun de ces esprits dévore le morceau du corps qui lui revient ce qui a pour effet de conférer au futur chaman la faculté de guérir les maladies correspondantes. Après avoir dévoré le corps entier, les mauvais esprits s'éloignent. L'Oiseau-Mère remet les os en place et le candidat se réveille comme d'un sommeil profond.

D'après un autre renseignement yakoute, les mauvais esprits portent l'âme du futur chaman aux Enfers et là l'enferment dans une maison

(1) Voir quelques exemples tchouktches et bouriates dans M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, p. 179, 185, etc., et notre chapitre précédent.

(2) Ces nombres mystiques jouent un rôle important dans les religions et les mythologies central-asiatiques (voir plus loin, p. 222). Ils s'agit, en effet, d'un cadre théorique traditionnel dans lequel est rapportée l'expérience extatique du chaman pour y être validée.

pendant trois ans (un an seulement pour ceux qui deviendront des chamans inférieurs). C'est là que le chaman subit son initiation : les esprits lui coupent la tête qu'ils mettent de côté (car le candidat doit assister de ses propres yeux à sa mise en pièces) et le taillent en menus morceaux qui sont ensuite distribués aux esprits des diverses maladies. C'est à cette condition seulement que le futur chaman gagnera le pouvoir de guérir. Ses os sont ensuite recouverts de chairs fraîches et dans certains cas on lui remet aussi du sang nouveau (1).

Suivant une autre légende yakoute, recueillie également par Ksenofontov (*Legendy i rasskazy*, p. 60 sq., ou *Schamanengeschichten*, p. 156 sq.), les chamans naissent dans le Nord. Là-bas croît un sapin géant qui porte des nids dans ses branches. Les grands chamans se trouvent dans les branches les plus hautes, les moyens au milieu et les plus petits au bas de l'arbre (2). Au dire de certains, l'Oiseau-de-Proie-Mère, qui a une tête d'aigle et des plumes de fer, se pose sur l'Arbre, pond des œufs et les couve; l'éclosion des grands chamans demande trois ans d'incubation, celle des moyens deux ans et celle des petits chamans un an. Quand l'âme sort de l'œuf, l'Oiseau-Mère la confie pour être instruite à une diablesse-chamane qui n'a qu'un seul œil, un seul bras et un seul os (3). Celle-ci berce l'âme du futur chaman dans un berceau de fer et le nourrit de sang caillé. Surviennent ensuite trois « diables » noirs qui lui coupent le corps en pièces, lui enfoncent une lance dans la tête et jettent des morceaux de chair en différentes directions comme offrandes. Trois autres « diables » lui coupent la mâchoire : un morceau pour chaque maladie qu'il sera appelé à soigner. S'il se trouve qu'un os manque au compte total, un membre de sa famille doit mourir pour le remplacer. Il arrive parfois qu'il meure jusqu'à 9 personnes apparentées (4).

D'après un autre renseignement, les « diables » gardent l'âme du candidat jusqu'à ce que celui-ci ait assimilé leur science. Durant tout ce temps, le candidat git malade. Son âme est transformée soit en un oiseau, soit en un autre animal, ou même en homme. La « force » du

(1) G. W. KSENOFONTOV, *Legendy i rasskazy o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (2^e édition, Moscou, 1930), p. 44 sq. (voir aussi la traduction allemande dans A. FRIEDRICH et G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, Munich et Planegg, 1955, p. 136 sq.); T. LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen* (« Journal de la Société finno-ougrienne », XLVIII, Helsinki, 1937, fasc. 3, p. 1-34), p. 13 sq.

(2) D'après une autre légende yakoute (*Legendy i rasskazy*, p. 63; *Schamanengeschichten*, p. 159), les âmes des chamans prennent naissance dans un sapin sur le Mont Dzokuo. Une autre croyance, enfin, parle de l'Arbre Yjyk-Mar, dont le sommet atteint le 9^e Ciel. Ce dernier arbre n'a pas de branches, mais les âmes des chamans se trouvent dans ses nœuds (*ibid.*). Évidemment, nous avons affaire à l'Arbre Universel qui croît au Centre du Monde et relie les trois zones cosmiques : enfer, terre, ciel. Ce symbole joue un rôle considérable dans toutes les mythologies nord-et central-asiatiques. Voir plus loin, p. 218.

(3) C'est une figure démoniaque qui apparaît assez fréquemment dans les mythologies de l'Asie centrale et de la Sibirie : cf. Anakhai, le démon à un œil des Bouriates (U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 378), Arsari des Tchouvaches (un seul œil, un seul bras, un seul pied, etc.; cf. HARVA, *ibid.*, p. 39), la déesse tibétaine Ral Gcing ma (un pied, un sein décharné, une dent, un œil, etc.), les dieux Li byin ha ra, etc. (R. de NEBESKY-VOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, La Haye, 1956, p. 122).

(4) Cf. KSENOFONTOV, *Legendy*, p. 60-61; *Schamanengeschichten*, p. 156-57.

candidat est conservée dans un nid caché dans le feuillage d'un arbre, et quand les chamans luttent entre eux — sous la forme d'animaux — ils s'efforcent de détruire le nid de leur adversaire (Lehtisalo, *op. cit.*, p. 29-30).

Dans tous ces exemples nous rencontrons le thème central d'une cérémonie d'initiation : dépècement du corps du néophyte et renouvellement de ses organes ; mort rituelle suivie d'une résurrection et d'une plénitude mystique. Retenons aussi le motif de l'Oiseau géant qui couve les chamans dans les branches de l'Arbre du Monde ; il a une grande portée dans les mythologies nord-asiatiques, spécialement dans la mythologie chamannique.

RÊVES INITIATIQUES DES CHAMANS SAMOYÈDES

D'après les informateurs yurak-samoyèdes de Lehtisalo, l'initiation proprement dite commence avec l'apprentissage du tambourin ; c'est à cette occasion qu'on arrive à voir les esprits. Le chaman Ganykka lui raconta qu'un jour, alors qu'il battait son tambour, les esprits descendirent et le coupèrent en morceaux, lui tranchant aussi les mains. Sept jours et sept nuits il demeura étendu, inconscient, sur le sol. Pendant ce temps-là, son âme se trouvait au Ciel, à se promener avec l'Esprit du Tonnerre et à rendre visite au dieu Mikkulai (1).

A. A. Popov raconte ce qui suit d'un chaman des Avam-Samoyèdes (2). Malade de la petite vérole, celui-ci resta trois jours inconscient, presque mort, à tel point qu'il faillit être enterré le troisième jour. Son initiation eut lieu pendant ce temps. Il se souvient d'avoir été porté au milieu d'une mer. Là, il entendit la voix de la Maladie (c'est-à-dire de la petite vérole) lui disant : « Tu recevras le don de chamaniser de la part des Seigneurs de l'Eau. Ton nom de chaman sera *huottarie* (Plongeur). » Ensuite, la Maladie troubla l'eau de la mer. Il sortit et gravit une montagne. Là, il rencontra une femme nue et commença à téter son sein. La femme, qui était probablement la Dame de l'Eau, lui dit : « Tu es mon enfant ; c'est pour cela que je te laisse téter mon sein. Tu rencontreras maintes difficultés et tu seras bien fatigué. » Le mari de la Dame de l'Eau, le Seigneur de l'Enfer, lui donna ensuite deux guides, une hermine et une souris, pour le conduire en Enfer. Arrivés sur un lieu élevé, ses guides lui montrèrent sept tentes aux toits déchirés. Il pénétra dans la première et y rencontra les habitants de l'Enfer et les hommes de la grande Maladie (la vérole). Ceux-ci lui arrachèrent le cœur et le jetèrent dans une marmite. Dans les autres tentes il fit la connaissance du Seigneur de la Folie et

(1) T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, vol. LIII, Helsinki 1927), p. 146 ; *id.*, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, p. 3.

(2) A. A. POPOV, *Tavgiyey. Materialy po etnografii avamskich i vedevskich tavgiyey* (Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, I, 5, Moscou et Leningrad, 1936), p. 84 sq ; voir aussi LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, p. 3 sq. ; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum* (« Ethnos », vol. IV, 1946, p. 166-181), p. 173 sq.

des Seigneurs de toutes les maladies nerveuses ; il y rencontra aussi les mauvais chamans. Il apprit de la sorte à connaître les différentes maladies qui torturent les humains (1).

Le candidat, toujours précédé de ses guides, arriva ensuite dans le pays des chamanes, qui lui fortifièrent la gorge et la voix (2). Il fut porté ensuite au bord des Neuf Mers. Au milieu de l'une d'elles se trouvait une île et, au milieu de l'île, un jeune bouleau s'élevait jusqu'au Ciel. C'était l'Arbre du Seigneur de la Terre. Près de lui poussaient 9 herbes, ancêtres de toutes les plantes de la terre. L'Arbre était entouré des Mers et dans chacune nageait une espèce d'oiseau avec ses petits ; il y avait plusieurs variétés de canards, un cygne et un épervier. Le candidat visita toutes ces mers ; certaines étaient salées, d'autres si chaudes qu'il ne pouvait pas s'approcher du rivage. Après en avoir fait le tour, le candidat leva la tête et aperçut, au sommet de l'Arbre, des hommes (3) de plusieurs nations : des Samoyèdes-Tavgy, des Russes, des Dolganes, des Yakoutes et des Tongouses. Il entendit des voix : « Il a été décidé que tu auras un tambourin (c'est-à-dire la rame d'un tambour) fait des rameaux de cet Arbre (4). » Il commença à voler avec les oiseaux des mers. Comme il s'éloignait du bord, le Seigneur de l'Arbre lui cria : « Mon rameau vient de tomber ; prends-le et fais-t'en un tambour qui te servira durant toute ta vie. » Ce rameau avait trois fourches et le Seigneur de l'Arbre lui ordonna de se faire trois tambours qui devraient être gardés par trois femmes, chacun de ces tambours étant utilisé pour une cérémonie particulière : un pour chamaniser les accouchées, le deuxième pour la guérison des malades, le dernier pour retrouver les hommes perdus dans la neige.

Le Seigneur de l'Arbre donna également des rameaux à tous les hommes qui se trouvaient au sommet de l'Arbre. Mais, prenant figure humaine et sortant de l'Arbre jusqu'à la poitrine, il ajouta : « Il n'y a qu'une seule branche que je ne donne pas aux chamans, car je la garde pour le reste des humains. Ils pourront s'en faire des habitations et pourront aussi l'utiliser pour leurs besoins. Je suis l'Arbre qui donne la vie à tous les humains. » Serrant fort la branche, le candidat était prêt à reprendre son vol quand il entendit de nouveau une voix humaine lui révélant les vertus médicinales des sept plantes et lui donnant certaines instructions concernant l'art de chamaniser. Mais, ajouta la voix, il devrait épouser trois femmes (ce qu'il fit, par ailleurs, en épousant trois orphelines qu'il avait guéries de la variole).

Ensuite, il arriva près d'une mer sans fin et trouva là des arbres et sept pierres. Ces dernières lui parlèrent à tour de rôle. La première avait des dents comme les dents de l'ours et une cavité en forme de corbeille ; elle lui révéla qu'elle était la pierre de presse de la Terre : elle

(1) C'est-à-dire qu'il apprit à les connaître et à les guérir.

(2) Elles lui ont probablement enseigné à chanter.

(3) Il s'agit des ancêtres des nations, qui se trouvent entre les branches de l'Arbre du Monde, mythe que nous rencontrerons aussi ailleurs (voir p. 220 sq.).

(4) Sur le symbolisme du tambour = Arbre du Monde, et sur les conséquences qu'il comporte dans la technique chamannique, voir plus loin, p. 144 sq.

pesait de tout son poids sur les champs pour qu'ils ne soient pas emportés par le vent. La deuxième servait à fondre le fer. Il resta sept jours près de ces pierres et apprit de la sorte à quoi elles pouvaient servir aux humains.

Les deux guides, la souris et l'hermine, le conduisirent ensuite sur une montagne haute et arrondie. Il aperçut une ouverture devant lui et il pénétra dans une caverne très lumineuse, couverte de glaces, et au milieu de laquelle il y avait quelque chose qui ressemblait à un feu. Il remarqua deux femmes nues, mais couvertes de poils comme des rennes (1). Il observa ensuite qu'aucun feu ne brûlait, mais que la lumière venait d'en haut, par une ouverture. Une des femmes lui annonça qu'elle était enceinte et donnerait naissance à deux rennes : l'un serait l'animal sacrificiel (2) des Dolganes et des Evenkes, l'autre celui des Tavgy. Elle lui donna aussi un poil qui lui serait précieux lorsqu'il serait appelé à chamaniser pour les rennes. L'autre femme donna pareillement le jour à deux rennes, symboles des animaux qui aideraient l'homme dans tous ses travaux et qui serviraient aussi à sa nourriture. La caverne avait deux ouvertures, vers le Nord et vers le Sud ; par chacune d'elles les femmes envoyèrent un jeune renne pour servir aux gens de la forêt (Dolganes et Evenkes). La deuxième femme lui donna, elle aussi, un poil ; lorsqu'il chamanise, il se dirige, en esprit, vers cette caverne.

Ensuite, le candidat arriva dans un désert et, à une grande distance, aperçut au loin une montagne. Après trois jours de marche, il s'approcha, pénétra par une ouverture et rencontra un homme nu travaillant avec un soufflet. Sur le feu se trouvait une chaudière « grande comme la moitié de la terre ». L'homme nu l'aperçut et le saisit avec une énorme tenaille. « Je suis mort ! », eut le temps de penser le novice. L'homme lui coupa la tête, lui divisa le corps en petits morceaux et mit le tout dans la chaudière. Il lui cuisit ainsi le corps pendant trois ans. Il y avait aussi trois enclumes et l'homme nu forgea sa tête sur la troisième, celle qui servait à forger les meilleurs chamans. Il jeta ensuite la tête dans l'une des trois marmites qui se trouvaient là et dont l'eau était la plus froide. Il lui révéla à cette occasion que, lorsqu'on est appelé à soigner quelqu'un, si l'eau est très chaude, il est inutile de chamaniser car l'homme est déjà perdu ; si l'eau est tiède, il est malade mais guérira ; l'eau froide est caractéristique d'un homme sain.

Le forgeron repêcha ensuite ses os qui flottaient dans un fleuve, les remit ensemble et les recouvrit de chairs. Il les compta et lui révéla qu'il possédait trois pièces en trop : il devrait donc se procurer trois costumes de chaman. Il lui forgea la tête et lui montra comment lire les lettres qui se trouvent dedans. Il lui changea les yeux et c'est pour cela que, lorsqu'il chamanise, il ne voit pas avec ses yeux charnels mais avec ces yeux mystiques. Il lui perça les oreilles, le rendant capable de comprendre le langage des plantes. Ensuite, le

(1) Ce sont des personnifications de la Mère des Animaux, être mythique qui joue un grand rôle dans les religions arctiques et sibériennes.
(2) C'est-à-dire qu'il serait laissé libre par le malade.

candidat se retrouva sur la cime d'une montagne, et enfin se réveilla dans la yourte, près des siens. Maintenant, il peut chanter et chamaniser indéfiniment, sans jamais se fatiguer (1).

Nous avons reproduit ce récit à cause de son étonnante richesse mythologique et religieuse. Si on avait mis le même soin à recueillir les confessions d'autres chamans sibériens, il est probable qu'on ne serait jamais réduit à l'habituelle formule : le candidat resta un certain nombre de jours dans l'inconscience, rêva qu'il était coupé en morceaux par les esprits et porté aux Cieux, etc. On voit que l'extase initiatique suit de très près certains thèmes exemplaires : le novice rencontre plusieurs figures divines (la Dame des Eaux, Le Seigneur des Enfers, la Dame des Animaux) avant d'être conduit par ses guides-animaux au Centre du Monde, sur le sommet de la Montagne Cosmique, où se trouve l'Arbre du Monde et le Seigneur Universel ; il reçoit de l'Arbre Cosmique et de la part du Seigneur lui-même le bois pour se construire un tambour ; des êtres semi-démoniaques lui révèlent la nature et le traitement de toutes les maladies ; enfin, d'autres êtres démoniaques lui coupent le corps en morceaux qu'ils cuisent et échan- gent contre des organes meilleurs.

Chacun de ces éléments du récit initiatique est cohérent et s'encadre dans un système symbolique ou rituel bien connu de l'histoire des religions. Sur chacun d'entre eux nous aurons à revenir. L'ensemble constitue une variante bien articulée du thème universel de la mort et de la résurrection mystique du candidat par le truchement d'une descente aux Enfers et d'une ascension au Ciel.

L'INITIATION CHEZ LES TONGOUSES, LES BOURIATES, ETC.

Le même schéma initiatique se rencontre aussi chez d'autres peuples sibériens. Le chaman tongouse Ivan Tcholkov assure qu'un futur chaman doit être malade, avoir le corps coupé en morceaux et que son sang doit être bu par les mauvais esprits (*saargi*). Ceux-ci — qui sont en réalité les âmes des chamans morts — lui jettent la tête dans une chaudière où on la forge avec d'autres pièces métalliques qui feront ensuite partie de son costume rituel (2). Un autre chaman tongouse raconte qu'il a été malade toute une année. Pendant ce temps, il chantait pour se sentir mieux. Ses ancêtres-chamans sont venus et l'ont initié : ils l'ont percé de flèches jusqu'à ce qu'il eût perdu connaissance et fût tombé à terre ; ils lui ont coupé la chair, lui ont arraché les os et les ont comptés ; s'il lui en avait manqué, il n'aurait pas pu devenir chaman. Durant cette opération, il resta un été entier sans manger ni boire (Ksénofontov, *Legendy*, p. 103 ; *Schamanengeschichten*, p. 212-13).

(1) LEHTISALO pense que le rôle joué par le forgeron est secondaire dans les légendes samoyèdes et, spécialement dans des affabulations comme celle que nous venons de citer, trahit une influence étrangère (*Der Tod und die Wiedergeburt*, p. 13). En effet, les relations entre la métallurgie et le chamanisme sont beaucoup plus importantes dans la mythologie et les croyances bouriates. Voir plus loin, p. 366 sq.

(2) Ksénofontov, *Legendy*, p. 102 ; *Schamanengeschichten*, p. 211.

Bien que les Bouriates aient des cérémonies publiques de consécration chamanique très complexes, ils connaissent aussi les « maladies-rêves » de type initiatique. Ksénofontov rapporte les expériences de Michail Stepanov : celui-ci sait qu'avant de devenir chaman, le candidat doit être longtemps malade ; les âmes des ancêtres-chamans l'entourent alors, le torturent, le frappent, lui coupent le corps avec un couteau, etc. Durant cette opération, le futur chaman reste inanimé : sa face et ses mains sont bleues, son cœur bat à peine (Ksénofontov, *Legény*, p. 101; *Schamanengeschichten*, p. 208). D'après un autre chaman bouriate, Bulagat Buchatcheyev, les esprits des ancêtres portent l'âme du candidat devant l'« Assemblée des Saaitans » dans le Ciel et c'est là qu'on l'instruit. Après l'initiation on lui cuit les chairs pour lui enseigner l'art de chamaniser. C'est pendant cette torture initiatique que le chaman reste sept jours et sept nuits comme mort. A cette occasion les parents (sauf les femmes) s'approchent de lui et chantent : « Notre chaman ressuscite et il va nous aider ! » Pendant que son corps est morcelé et cuit par les ancêtres, aucun étranger ne peut le toucher (*ibid.*, p. 101; *Schamanengeschichten*, p. 209-10).

Les mêmes expériences se retrouvent ailleurs (1). Une femme téléoute est devenue chamane après avoir vu, en vision, des hommes inconnus lui couper le corps en morceaux et le cuire dans une marmite (2). D'après les traditions des chamans altaïques, les esprits des ancêtres leur mangent la chair, leur boivent le sang, leur ouvrent le ventre, etc. (3). Le *baqça* kirghize-kazak affirme : « J'ai dans le ciel cinq esprits qui me coupent avec 40 couteaux, me piquent avec 40 clous, etc. (4). »

L'expérience extatique du morcellement du corps suivi d'un renouvellement des organes est connue aussi des Esquimaux. Ils parlent d'un animal (ours, cheval de mer, morse, etc.) qui blesse le candidat, le dépèce ou le dévore ; ensuite, une chair nouvelle croît autour de ses os (Lehtisalo, p. 20 sq.). Parfois, l'animal qui le torture devient l'esprit auxiliaire même du futur chaman (*ibid.*, p. 21-22). D'habitude, ces cas de vocation spontanée se manifestent, sinon par une maladie, du moins par un accident singulier (lutte avec un animal marin, chute sous la glace, etc.) qui blesse sérieusement le futur chaman. Mais la plupart des chamans esquimaux cherchent eux-mêmes l'initiation

(1) Cf. H. FINDEISEN, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester nordeurasischer Völker* (Stuttgart, 1957), p. 36 sq.

(2) N. P. DYRENKOWA, citée par V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate* (Turin, 1949 ; l'édition russe date de 1946), p. 154. Chez les Bhaiga et les Gond, le chaman primordial demande à ses fils, à ses frères et à son disciple de faire bouillir son corps dans un chaudron pendant douze ans ; cf. R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India* (in « *Anthropos* », LIV, 1959, p. 681-760), p. 726-27. Voir d'autres exemples dans H. FINDEISEN, *Schamanentum*, p. 52 sq.

(3) A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u altaïcev*, p. 131 ; LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, p. 18.

(4) W. RADLOV, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, vol. IV (St-Petersbourg, 1870), p. 60 ; *id.*, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, II (Leipzig, 1884), p. 65 ; LEHTISALO, *op. cit.*, p. 18.

extatique et, au cours de cette initiation, ils subissent maintes épreuves, parfois bien proches du morcellement du chaman de Sibérie et d'Asie centrale. En l'occurrence, il s'agit d'une expérience mystique de mort et résurrection provoquée par la contemplation de son propre squelette et sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure. Pour l'instant, citons quelques expériences initiatiques parallèles aux documents que nous venons de passer en revue.

L'INITIATION DES MAGICIENS AUSTRALIENS

Les premiers observateurs ont attesté depuis longtemps que certaines initiations des *medicine-men* australiens comportent la mort rituelle et le renouvellement des organes du candidat, action accomplie soit par des esprits soit par les âmes des morts. Ainsi, le colonel Collins (qui publiait ses impressions en 1798), rapporte que chez les tribus de Port Jackson, on devenait *medicine-man* si on dormait sur un tombeau. « L'esprit du mort venait, le prenait par la gorge, l'ouvrait, lui prenait les viscères, les remplaçait et la plaie se fermait d'elle-même » (1).

Les études récentes ont pleinement confirmé et complété ces informations. D'après les renseignements de Howitt, les Wotjoballuk pensent que c'est un être surnaturel, Ngatya, qui consacre le *medicine-man* : il lui ouvre le ventre et y insère les cristaux de roche qui confèrent la puissance magique (2). Pour en faire un *medicine-man*, les Euahlayi procèdent de la façon suivante : ils portent le jeune homme choisi dans un cimetière et le laissent là, lié, pendant plusieurs nuits. Dès qu'il reste seul, nombre d'animaux font leur apparition, touchent et lèchent le néophyte. Apparaît ensuite un homme avec un bâton ; il lui enfonce le bâton dans la tête et dépose une pierre magique de la grosseur d'un citron dans la plaie. Survient alors les esprits qui entonnent des chansons magiques et initiatiques, pour l'instruire de cette façon dans l'art de guérir (3).

Chez les autochtones de Warburton Ranges (Australie occidentale), l'initiation a lieu de la manière suivante : l'aspirant pénètre dans une caverne et deux héros totémiques (le chat sauvage et l'émeu) le tuent, lui ouvrent le corps, en retirent les organes qu'ils remplacent par des substances magiques. Ils enlèvent aussi l'omoplate et le tibia, qu'ils sèchent, et, avant de les replacer, ils les farcissent des mêmes substances. Durant cette épreuve, l'aspirant est surveillé par son maître initiateur, qui maintient les feux allumés et contrôle ses expériences extatiques (4).

(1) COLLINS, cité par A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904), p. 405 ; voir aussi M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904 ; republié dans H. HUBERT et M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, 2^e édition, Paris, 1929, p. 131-187).

(2) A. W. HOWITT, *On Australian Medicine Men* (« *Journal of the Royal Anthropological Institute* », XVI, 1887, p. 23-58), p. 48 ; *id.*, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 404.

(3) K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe* (Londres, 1905), p. 25-26.

(4) A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines* (Sydney-Londres, 1938), p. 223.

Les Arunta connaissent trois méthodes pour faire des *medicine-men* : 1° par les *Iruntarinia* ou « esprits » ; 2° par les *Eruncha* (c'est-à-dire les esprits des hommes *Eruncha* des temps mythiques *Alchera*) ; 3° par d'autres *medicine-men*. Dans le premier cas, le candidat s'approche de l'ouverture d'une caverne et s'endort. Arrive un *Iruntarinia* qui « jette sur lui une lance invisible qui lui coupe la nuque, traverse la langue en faisant une large blessure et sort par la bouche ». La langue du candidat reste perforée par la suite ; on peut facilement y mettre le petit doigt. La deuxième lance lui coupe la tête et la victime succombe. L'*Iruntarinia* l'emporte à l'intérieur de la caverne, qu'on dit très profonde et où l'on suppose que les *Iruntarinia* vivent dans une lumière continue et près de sources fraîches (en effet, c'est le paradis même des Arunta). Dans la caverne, l'esprit lui arrache les organes internes et lui en remet d'autres, tout neufs. Le candidat revient à la vie mais, pendant quelque temps, se comporte comme un fou. Les esprits *Iruntarinia* — qui sont invisibles pour le reste des humains, sauf les *medicine-men* — le portent ensuite dans son village. L'étiquette lui interdit de pratiquer avant un an ; si, entre-temps, l'ouverture faite dans la langue s'est fermée, le candidat renonce car ses vertus magiques sont censées avoir disparu. Durant cette période il apprend des autres *medicine-men* les secrets du métier, spécialement comment utiliser les morceaux de quartz (*atnongara*) (1) que les *Iruntarinia* lui ont enfoncés dans le corps (2).

La deuxième manière de faire un *medicine-man* ressemble sensiblement à la première, avec cette différence que les *Eruncha*, au lieu d'emporter le candidat dans une caverne, l'entraînent avec eux sous la terre. Enfin, la troisième méthode comporte un long rituel dans un lieu désert où le candidat doit souffrir, en silence, l'opération faite par deux vieux *medicine-men* : ceux-ci lui frottent le corps avec des cristaux de roche de manière à écorcher la peau, lui pressent des cristaux sur le cuir chevelu, lui percent un trou sous l'ongle de la main droite et lui pratiquent une incision sur la langue. Finalement, on lui fait sur le front un dessin nommé *erunchilda*, « la main du diable », *Eruncha* étant le mauvais esprit des Arunta. Sur le corps, on lui fait un autre dessin, avec en son centre une ligne noire représentant l'*Eruncha* et, autour d'elle, des lignes symbolisant, semble-t-il, les cristaux magiques qu'il porte dans son corps. Après cette initiation, le candidat est soumis à un régime spécial comportant d'innombrables tabous (3).

Ilpailurkna, un célèbre magicien de la tribu Unmatjera, raconta à Spencer et Gillen que « lorsqu'il devint *medicine-man*, un très vieux docteur vint un jour lui jeter quelques pierres *atnongara* (4) avec un

(1) Sur ces pierres magiques, voir plus bas, note 4.

(2) B. SPENCER et F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899), p. 522 sq. ; id., *The Arunta. A study of a Stone Age People* (Londres, 1927), vol. II, p. 391 sq.

(3) *The Native Tribes*, p. 526 sq. ; *The Arunta*, II, p. 394 sq.

(4) « Ces pierres *atnongara* sont de petits cristaux qu'un *medicine-man* est censé pouvoir sortir à volonté de son corps, dans lequel on croit qu'ils sont répartis. C'est la possession de ces pierres qui donne son pouvoir au *medicine-man* » (SPENCER et GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), p. 480, note 1).

lance-javelot. Quelques-unes de ces pierres l'atteignirent à la poitrine, d'autres lui traversèrent la tête d'une oreille à l'autre et le tuèrent. Puis, le vieillard lui enleva tous les organes internes — l'intestin, le foie, le cœur et les poumons — et le laissa étendu toute la nuit sur le sol. Il revint le lendemain, le regarda et, après avoir placé d'autres pierres *atnongara* à l'intérieur de son corps, de ses bras et de ses jambes, le couvrit de feuilles ; puis il chanta au-dessus de son corps jusqu'à ce que celui-ci se fût enflé. Il le munit ensuite d'organes neufs, déposa en lui beaucoup d'autres pierres *atnongara*, et lui tapota la tête, ce qui le ranima et le fit sauter sur ses pieds. Alors, le vieux *medicine-man* lui fit boire de l'eau et manger de la viande contenant des pierres *atnongara*. Lorsqu'il s'éveilla, il ne savait pas où il était. « Je crois que je suis perdu ! », dit-il. Mais, ayant regardé autour de lui, il vit le vieillard à ses côtés, qui lui dit : « Non, tu n'es pas perdu : je t'ai tué il y a longtemps. » Ilpailurkna avait tout oublié de lui-même et de sa vie passée. Le vieillard le ramena ensuite au camp et lui montra sa femme, sa *lubra* : il avait tout oublié d'elle. Son retour si curieux et son comportement étrange firent comprendre tout de suite aux indigènes qu'il était devenu *medicine-man* (1).

Chez les Warramunga, l'initiation se fait par les esprits *puntidir*, qui sont les équivalents des *Iruntarinia* des Arunta. Un *medicine-man* raconta à Spencer et Gillen qu'il avait été poursuivi pendant deux jours par deux esprits qui se disaient être « son père et son frère ». La deuxième nuit, ces esprits s'approchèrent de nouveau de lui et le tuèrent. « Pendant qu'il gisait là, mort, ils lui ouvrirent le corps et en retirèrent les organes qu'ils remplacèrent, cependant, par de nouveaux ; finalement, ils déposèrent dans son corps un petit serpent qui lui conféra le pouvoir de *medicine-man* » (*The Northern Tribes*, p. 484).

Une expérience similaire a lieu à l'occasion de la deuxième initiation des Warramunga qui, d'après Spencer et Gillen (*ibid.*, p. 485), est encore plus mystérieuse. Les candidats doivent marcher ou rester debout continuellement jusqu'à ce qu'ils s'effondrent exténués et inconscients. « Alors on ouvre leurs flancs et, comme de coutume, on enlève leurs organes internes qu'on remplace par des nouveaux. » On leur introduit un serpent dans la tête et on leur perce le nez avec un objet magique (*kupitja*) qui leur servira plus tard à soigner les malades. Ces objets ont été faits dans les temps mythiques *Alcheringa* par certains serpents très puissants (*ibid.*, p. 486).

Chez les Binbinga, les *medicine-men* sont censés être consacrés par les esprits Mundadji et Munkaninji (père et fils). Le magicien Kurkutji raconta comment, pénétrant un jour dans une caverne, il trouva le vieux Mundadji qui le saisit au cou et le tua. « Mundadji lui ouvrit le corps au niveau de la taille, lui enleva les organes internes et, déposant les siens propres dans le corps de Kurkutji, y ajouta un certain nombre de pierres sacrées. Quand tout cela fut fini, l'esprit plus jeune, Munkaninji, s'approcha de lui et lui redonna la vie ; il lui signi-

(1) SPENCER et GILLEN, *The Northern Tribes*, p. 480-481.

fia qu'il était maintenant *medicine-man* et lui montra comment arracher des os et délivrer les hommes victimes d'un mauvais sort. Après l'avoir fait monter jusqu'au ciel, il le ramena sur terre, à son camp, où on le pleurait, les indigènes croyant qu'il était mort. Il demeura longtemps dans un état de stupeur, mais il revint petit à petit à lui-même ; les indigènes comprirent alors qu'il était devenu *medicine-man*. Lorsqu'il effectue une opération magique, l'esprit Munkaninji est censé se trouver près de lui pour le surveiller sans, naturellement, être vu par le vulgaire. Lorsqu'il arrache un os — opération réalisée communément sous le couvert de la nuit — Kurkutji suce tout d'abord intensément à l'endroit de l'estomac du patient et en enlève une certaine quantité de sang. Ensuite il fait des passes au-dessus du corps, lui donne des coups de poing, le martèle et le suce jusqu'à ce que l'os en soit sorti, puis le jette tout de suite, avant que les assistants puissent s'en apercevoir, vers le lieu où Munkaninji est assis et d'où il surveille tout calmement. Alors Kurkutji raconte aux indigènes qu'il doit aller demander à Munkaninji la permission de faire voir l'os ; après l'avoir obtenue, il s'en va vers l'endroit où il en avait probablement déposé un auparavant, et s'en retourne avec lui » (*ibid.*, p. 487-88).

Dans la tribu Mara, la technique est presque identique. Celui qui désire devenir *medicine-man* allume un feu et brûle de la graisse, attirant de la sorte deux esprits, Minungarra. Ceux-ci s'approchent et encouragent le candidat, en l'assurant qu'ils ne le tueront pas tout à fait. « En premier lieu, ils le rendent insensible et, comme d'habitude, ils lui font une entaille dans le corps et lui retirent les organes qu'on remplace ensuite par ceux d'un des esprits. Puis, on lui redonne la vie, on lui dit qu'il est maintenant *medicine-man*, on lui montre comment extraire des os aux patients ou libérer les hommes de sortilèges ; il est ensuite transporté au ciel. Finalement, on l'en fait descendre et on le place tout près du camp, où le trouvent ses amis qui le pleuraient... Parmi les pouvoirs que possède un *medicine-man* de la tribu Mara, figure celui de grimper pendant la nuit, à l'aide d'une corde invisible au commun des mortels, jusqu'au ciel, où il peut s'entretenir avec les esprits sidéraux » (*ibid.*, p. 488 ; sur d'autres aspects de l'initiation des *medicine-men* australiens, voir plus loin, p. 120 sq.).

PARALLÈLES AUSTRALIE-SIBÉRIE-AMÉRIQUE DU SUD, ETC.

Comme nous venons de le voir, l'analogie entre les initiations des chamans sibériens et celles des *medicine-men* australiens est assez étroite. Dans un cas comme dans l'autre, le candidat subit, de la part d'êtres semi-divins ou d'ancêtres, une opération qui comprend le dépècement du corps et le renouvellement des organes internes et des os. Dans un cas comme dans l'autre, cette opération a lieu dans un « enfer » ou comporte une descente aux enfers. Quant aux morceaux de quartz ou autres objets magiques que les esprits sont censés intro-

duire dans le corps du candidat australien (1), cette pratique n'a qu'une importance minime chez les Sibériens. En effet, comme nous l'avons vu, ce n'est que rarement qu'on fait allusion à des morceaux de fer et autres objets mis à fondre dans la même chaudière où l'on a jeté les os et les chairs du futur chaman. Une autre différence sépare la Sibérie de l'Australie : la plupart des chamans y sont « choisis » par les esprits et les dieux, tandis qu'en Australie la carrière des *medicine-men* semble être aussi bien le résultat d'une quête volontaire de la part du candidat que celui d'une « élection » spontanée par les esprits et les êtres divins.

D'autre part, il faut ajouter que les méthodes initiatiques des magiciens australiens ne se réduisent pas aux types que nous avons cités (voir plus bas, p. 120 sq.). Bien que l'élément important d'une initiation semble être le morcellement du corps et la substitution d'organes internes, il existe encore d'autres moyens de consacrer un *medicine-man* : en premier lieu l'expérience extatique d'une ascension au Ciel, incluant une instruction de la part des êtres célestes. Parfois, l'initiation comporte tout à la fois le dépècement du candidat et son ascension au Ciel (nous venons de voir que c'est le cas chez les Binbinga et les Mara). Ailleurs, l'initiation se parfait au cours d'une descente mystique aux Enfers. Nous rencontrons également tous ces types d'initiation chez les chamans de Sibérie et d'Asie centrale. Une symétrie pareille entre deux groupes de techniques mystiques, appartenant à des populations archaïques si éloignées dans l'espace, n'est pas sans conséquences sur la place qu'il convient d'accorder au chamanisme dans l'histoire générale des religions.

De toute manière, cette analogie entre l'Australie et la Sibérie confirme sensiblement l'authenticité et l'ancienneté des rites chamaniques d'initiation. L'importance de la caverne dans l'initiation du *medicine-man* australien renforce encore ce soupçon d'antiquité. Le rôle de la caverne dans les religions paléolithiques semble avoir été assez important (2). D'autre part, la caverne et le labyrinthe continuent de remplir une fonction de premier ordre dans les rites d'initiation d'autres cultures archaïques (comme, p. ex., à Malekula) ; les deux sont, en effet, des symboles concrets d'un passage vers l'autre monde, d'une descente aux Enfers. D'après les premiers renseignements qu'on a eus sur les chamans Araucan du Chili, ceux-ci réalisaient leur initiation dans des cavernes souvent décorées de têtes d'animaux (3).

(1) Sur l'importance accordée par les *medicine-men* australiens aux cristaux de roche, voir plus bas, p. 122 sq. Ces cristaux sont censés être jetés du ciel par les Êtres Suprêmes ou détachés des trônes célestes de ces divinités ; ils participent par conséquent à la force magico-religieuse ouranienne.

(2) Voir en dernier lieu G. R. LEVY, *The Gate of Horn. A study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon european thought* (Londres, 1948), spécialement p. 46 sq., 50 sq., 151 sq. ; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion* (Zurich et Cologne, 1956), p. 148 sq.

(3) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan* (« Revista del Instituto de Antropología de la Universidad nacional de Tucumán », 11, 40, Tucumán, 1942, p. 309-62), p. 313. En Australie aussi il existe des cavernes peintes, mais elles sont utilisées pour d'autres

Chez les Esquimaux de Smith Sound, l'aspirant doit s'approcher, de nuit, d'une falaise caverneuse et marcher droit devant lui dans le noir. S'il est prédestiné à devenir chaman il pénétrera directement dans une caverne, sinon il se cognera contre la roche. Dès qu'il est entré, la caverne se ferme derrière lui et ne s'ouvre de nouveau que quelque temps après. Le candidat doit profiter de cette réouverture pour sortir vite ; autrement, il risque de rester enfermé pour toujours dans la falaise (1). Les cavernes jouent aussi un rôle important dans l'initiation des chamans nord-américains ; c'est là que les aspirants ont leurs rêves et rencontrent leurs esprits auxiliaires (2).

D'autre part, il importe de mettre dès maintenant en évidence les parallèles qu'on peut trouver ailleurs à la croyance dans l'introduction de cristaux de roche dans le corps du candidat par les esprits et les initiateurs. On rencontre cette croyance chez les Semang de Malacca (3). Mais elle est une des caractéristiques les plus marquantes du chamanisme sud-américain. « Le chaman Cobeno introduit dans la tête du novice des cristaux de roche qui lui rongent le cerveau et les yeux pour se substituer à ces organes et devenir sa « force » (4). Ailleurs, les cristaux de roche symbolisent les esprits auxiliaires du chaman (Métraux, *ibid.*, p. 210). En général, pour les chamans de l'Amérique du Sud tropicale, la force magique est concrétisée en une substance invisible que les maîtres passent aux novices, parfois de bouche à bouche (*ibid.*, p. 214). « Entre la substance magique, masse invisible mais tangible, et les flèches, épines, cristaux de roche dont le chaman est farci, il n'y a pas différence de nature. Ces objets matérialisent la force du chaman, laquelle, dans de nombreuses tribus, est conçue sous la forme plus vague et tant soit peu abstraite d'une substance magique » (*ibid.*, p. 215 ; cf. Webster, *Magic*, p. 20 sq.).

Ce trait archaïque qui relie le chamanisme sud-américain à la magie australienne est important. Nous allons voir dans un instant qu'il n'est pas le seul (5).

rites. Au stade actuel de nos connaissances, il est malaisé de préciser si les cavernes peintes de l'Afrique du Sud ont servi jadis pour des cérémonies d'initiation chamanniques ; v. LEVY, *The Gate of Horn*, p. 38-39.

(1) A. L. KROEBER, *The Eskimo of Smith Sound* (Bulletin of the American Museum of Natural History, XII, 1899, p. 303 sq.), p. 307. Le « motif » des portes qui s'ouvrent seulement pour les initiés et ne restent ouvertes que peu de temps est assez fréquent dans les légendes chamanniques et autres ; voir plus loin, p. 377.

(2) WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, p. 27 sq.
(3) P. SCHEBESTA, *Les Pygmées* (Paris, 1940), p. 154. Cf. aussi IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs* (in « Journal of the Royal Anthropological Institute », LX, 1930, p. 115-25), p. 119 : le *hala*, le *medicine-man* des Semang, traite à l'aide des cristaux de quartz, qui peuvent être obtenus directement des Cénos. Ces derniers sont des esprits célestes. Ils vivent parfois aussi dans les cristaux et, dans ce cas, ils sont aux ordres du *hala* ; avec leur aide, le *hala* voit dans les cristaux le mal qui afflige le patient et, du même coup, il trouve le moyen de le guérir. Remarquons l'origine céleste des cristaux (Cénos) : elle nous indique déjà la source des pouvoirs du *medicine-man*. Voir plus loin, p. 122.

(4) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 216.

(5) Sur le problème des relations culturelles entre l'Australie et l'Amérique du Sud, v. W. KOPPERS, *Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika und südost-Australien* (« Proceedings XXIII Inter. Congress of Americanists », New York, 1928, *ibid.*, New York, 1930, p. 678-686). Cf. aussi P. RIVET, *Les Mélan-*

DÉPÈCEMENT INITIATIQUE EN AMÉRIQUE DU NORD ET DU SUD, EN AFRIQUE ET EN INDONÉSIE

En effet, aussi bien la vocation spontanée que la quête initiatique impliquent, en Amérique du Sud comme en Australie ou en Sibérie, soit une maladie mystérieuse, soit un rituel plus ou moins symbolique de mort mystique, suggérée parfois par un morcellement du corps et un renouvellement des organes.

Chez les Araucan, le choix se manifeste généralement par une maladie soudaine : la jeune personne tombe « comme morte » et, quand elle retrouve ses forces, déclare qu'elle deviendra *machi* (1). Une fille de pêcheurs raconta au P. Housse : « Je ramassais des coquillages parmi les récifs, quand je sentis comme un choc sur la poitrine, et une voix du dedans, très nette, me dit : « Fais-toi *machi* ! C'est ma volonté ! » En même temps, de violentes douleurs d'entrailles me firent perdre la conscience. C'était évidemment le *Ngenechen*, le dominateur des hommes, qui descendait en moi » (Métraux, *Le shamanisme araucan*, p. 316).

En général, comme le remarque à juste titre Métraux, la mort symbolique du chaman est suggérée par les évanouissements prolongés et par le sommeil léthargique du candidat (2). Les néophytes Yamana de la Terre de Feu se frottent le visage jusqu'à ce qu'apparaisse une deuxième et même une troisième peau, « la peau nouvelle », visible seulement aux initiés (3). Chez les Bakairi, les Tupi-Imba et les Caraïbes, la « mort » (par le suc de tabac) et la « résurrection » du candidat sont formellement attestées (4). Durant la fête de consécration du chaman araucan, les maîtres et les néophytes marchent pieds nus sur le feu sans se brûler et sans que leurs vêtements prennent feu. On les voyait aussi s'arracher le nez ou les yeux. « L'initiateur faisait croire aux profanes qu'il s'arrachait la langue et les yeux pour les échanger contre ceux de l'initié. Il le transperçait aussi d'une baguette qui, entrée par le ventre, lui sortait par l'échine sans effusion de sang

Polynésiens et les Australiens en Amérique (« Anthropos », XX, 1925, p. 51-54 rapprochements linguistiques entre Patagons et Australiens, p. 52). Cf. aussi plus bas p. 120 sq.

(1) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, p. 315.

(2) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 339.

(3) M. GUSINDE, *Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu* (« Revue Ciba », n° 60, août 1947, p. 2159-2162), p. 2162 : « L'ancienne peau doit disparaître et faire place à une nouvelle couche délicate et translucide. Si les premières semaines de frottement et de peinture l'ont enfin rendue apparente — du moins selon l'imagination et les hallucinations des *yekamush* (= homme-médecine) expérimentés — les vieux initiés n'éprouvent plus aucun doute à l'égard des capacités du candidat. Dès ce moment, il doit redoubler de zèle et frotter toujours délicatement ses joues jusqu'à ce qu'une troisième peau encore plus fine et délicate survienne ; elle est alors si sensible qu'on ne peut l'effleurer sans causer de violentes douleurs. Lorsque l'élève a finalement atteint ce stade, l'instruction habituelle, telle que peut l'offrir Loima-Yekamush, est terminée. »

(4) IDA LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas* (« Zeitschrift für Ethnologie », vol. 52-53, 1920-1921, p. 234-263), p. 248 sq.

ni douleur (Rosales, *Historia general del Regno de Chile*, t. I, p. 168). Les chamans toba reçoivent en pleine poitrine une baguette qui pénètre en eux comme une balle de fusil » (1).

Des traits similaires sont attestés dans le chamanisme nord-américain. Les initiateurs Maidu placent les candidats dans une fosse pleine de « médecine » et les « tuent » avec une « médecine-poison » ; à la suite de cette initiation, les néophytes deviennent capables de tenir dans les mains, sans se faire de mal, des pierres rougies au feu (2). L'initiation dans la société chamannique « Ghost ceremony » des Pomo comporte la torture, la mort et la résurrection des néophytes ; ceux-ci gisent à terre comme des cadavres et sont couverts de paille. Le même rituel se rencontre chez les Yuki, les Huchnom et les Miwok de la côte (3). L'ensemble des cérémonies initiatiques des chamans Pomo de la côte porte le nom significatif de « taillade » (4). Chez les River Patwin, l'aspirant à la société Kuksu est censé avoir l'ombilic transpercé avec une lance et une flèche par Kuksu lui-même ; il trépane et est ressuscité par un chaman (5). Les chamans Luiseño se « tuent » l'un l'autre avec des flèches. Chez les Tlingit, la première possession d'un candidat-chaman se manifeste par une transe qui le terrasse. Le néophyte Menomini est « lapidé » avec des objets magiques par l'initiateur ; il est ensuite ressuscité (6). Inutile d'ajouter qu'un peu partout en Amérique du Nord les rites d'initiation des sociétés secrètes (chamaniques ou non) comportent le rituel de la mort et de la résurrection du candidat (Loeb, *op. cit.*, p. 266 sq.).

Le même symbolisme de la mort et de la résurrection mystiques, sous la forme soit de maladies mystérieuses, soit de cérémonies d'initiations chamaniques, se retrouve ailleurs. Chez les Soudanais des Monts Nuba, la première consécration initiatique s'appelle « tête », et l'on raconte qu'« on ouvre la tête du novice pour que l'esprit puisse entrer » (7). Mais on connaît aussi les initiations par voie de rêves chamaniques ou d'accidents singuliers. Par exemple, un chaman eut, vers l'âge de 30 ans, une série de rêves significatifs : il rêva d'un cheval rouge au ventre blanc, d'un léopard qui lui posait la patte sur l'épaule, d'un serpent qui le mordit — et tous ces animaux jouent un rôle important dans les rêves chamaniques. Peu de temps après, il commença tout à coup à trembler, perdit conscience et se mit

(1) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, p. 313-314. Lors de l'initiation du chaman Warrau, on annonçait sa « mort » à grands cris ; MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 339.

(2) E. W. GIFFORD, *Southern Maidu religious ceremonies* (« American Anthropologist », vol. 29, n° 3, 1927, p. 214-257), p. 244.

(3) E. M. LOEB, *Tribal Initiation and Secret Societies* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 3, p. 249-88, Berkeley, 1929), p. 267.

(4) LOEB, *op. cit.*, p. 268.

(5) LOEB, *ibid.*, p. 269.

(6) Constance Goddard du Bois, *The Religion of the Luiseño Indians* (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, VIII, 1908), p. 81 ; SWANTON, *The Tlingit Indians* (Annual Report, Bureau of American Ethnology, vol. 26, 1908), p. 466 ; LOEB, *op. cit.*, p. 270-278. Cf. aussi plus bas, p. 254 sq.

(7) S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, p. 28.

à prophétiser. C'était le premier signe de l'« élection », mais il attendit 12 ans avant d'être consacré *Kujur*. Un autre chaman n'eut pas de rêves mais, une nuit, sa cabane fut frappée de la foudre et il « resta comme mort pendant deux jours » (Nadel, *op. cit.*, p. 28-29).

Un sorcier amazulu raconte à ses amis qu'il a rêvé qu'une rivière l'emportait. Il rêve de différentes choses. Son corps est affaibli et il est hanté de rêves. Il rêve de nombreuses choses et à son réveil il dit à ses amis : « Mon corps est brisé aujourd'hui. J'ai rêvé que de nombreuses personnes étaient en train de me tuer. Je me suis échappé, je ne sais trop comment. A mon réveil une partie de mon corps éprouvait des sensations différentes de l'autre. Mon corps n'était plus partout le même (1). »

Rêve, maladie ou cérémonie d'initiation, l'élément central reste toujours le même : mort et résurrection symboliques du néophyte, comportant un morcellement du corps exécuté sous diverses formes (dépècement, taillade, ouverture du ventre, etc.). Dans les exemples qui vont suivre, la mise à mort du candidat par les maîtres initiateurs est encore plus clairement indiquée.

Voici la première phase d'une initiation de *medicine-man* à Malekula (2) : « Un Bwili de Lol-narong reçut la visite du fils de sa sœur qui lui dit : « — Je désire que tu me donnes quelque chose. » Le Bwili dit : « — As-tu rempli les conditions ? » « — Oui, je les ai remplies. » Il dit encore : « — N'as-tu pas couché avec une femme ? » Le neveu répond : « — Non. » Le Bwili dit : « — C'est bien. » Il dit alors à son neveu : « — Viens ici. Couche-toi sur cette feuille. » Le jeune homme se coucha sur elle. Le Bwili se fit un couteau de bambou. Il coupa le bras du jeune homme et le plaça sur deux feuilles. Il rit de son neveu et celui-ci répondit par un éclat de rire. Il coupa alors l'autre bras et le plaça sur les feuilles auprès du premier. Il revint et les deux rirent. Il coupa une jambe à la hauteur de la cuisse et il la plaça à côté des bras. Il revint et il rit ainsi que le jeune homme. Il coupa alors l'autre jambe et l'étendit auprès de la première. Il revint et rit. Le neveu riait toujours. Enfin il trancha la tête et il la tint devant lui. Il rit et la tête aussi riait. Il remit ensuite la tête à sa place. Il reprit les bras et les jambes qu'il avait enlevés et il les remit en place. » La suite de cette cérémonie initiatique comprend la transformation magique du maître et du disciple en poule, symbole bien connu de la « puissance de voler » des chamans et des sorciers en général, et sur laquelle nous aurons à revenir.

Selon une tradition des Papous Kiwaï, une nuit, un homme fut tué par un *óboro* (esprit d'un mort) ; ce dernier lui retira tous les os et les remplaça par des os d'*óboro*. Lorsque l'esprit le ressuscita, l'homme était pareil aux esprits, c'est-à-dire qu'il était devenu

(1) Canon CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu* (Natal, 1870), p. 259 sq., cité par P. RADIN, *La religion primitive* (trad. fr., 1941), p. 104.

(2) J. W. LAYARD, *Malekula : Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics*, p. 507. Nous utilisons la traduction de MÉTRAUX (P. RADIN, *La Religion primitive*, p. 99 sq.).

chaman. L'*óboro* lui donna un os avec lequel il pouvait appeler les esprits (1).

Chez les Dayak de Bornéo, l'initiation du *manang* (chaman) comporte trois cérémonies différentes, correspondant aux trois degrés du chamanisme dayak. Le premier degré, *besudi* (vocalbe qui signifie, paraît-il, « palper, toucher »), est aussi le plus élémentaire et s'obtient moyennant très peu d'argent. Le candidat git, comme un malade, sur la véranda et les autres *manang* lui font des passes durant la nuit entière. On suppose qu'on lui enseigne de cette manière comment le futur chaman pourra découvrir les maladies et les remèdes par la palpation du patient. (Il n'est pas exclu qu'à cette occasion les vieux maîtres introduisent la « force » magique dans le corps du candidat sous la forme de petits cailloux ou d'autres objets.)

La deuxième cérémonie, *bekliti* (« ouverture »), est plus compliquée et revêt un caractère nettement chamanique. Après une nuit d'incantations, les vieux *manang* conduisent le néophyte dans une chambre isolée par des rideaux. « Là, d'après ce qu'ils affirment, ils lui coupent la tête et lui enlèvent le cerveau ; après l'avoir lavé, ils le remettent en place afin de donner au candidat une intelligence limpide pour pouvoir pénétrer les mystères des mauvais esprits et des maladies ; ils lui insèrent ensuite de l'or dans les yeux afin de lui donner une vue assez pénétrante pour être capable de voir l'âme où qu'elle puisse se trouver égarée et vagabonde ; ils lui plantent des crochets dentés au bout des doigts pour le rendre capable de capturer l'âme et de la tenir fortement ; enfin, ils lui percent le cœur d'une flèche pour le rendre compatissant et plein de sympathie pour ceux qui sont malades et souffrent (2). » Bien entendu, la cérémonie est symbolique ; on lui met une noix de coco sur la tête et on la brise ensuite, etc. Il existe encore une troisième cérémonie qui parfait l'initiation chamanique, et qui comprend un voyage extatique au Ciel sur une échelle rituelle. Nous reviendrons sur cette ultime cérémonie dans un chapitre ultérieur (p. 113 sq.).

Comme on le voit, on est en présence d'une cérémonie symbolisant la mort et la résurrection du candidat. La substitution des viscères se fait d'une manière rituelle qui n'implique pas nécessairement l'expérience extatique du rêve, de la maladie ou de la folie provisoire des candidats australiens ou sibériens. La justification qu'on donne du renouvellement des organes (conférer une meilleure vision, la tendresse de cœur, etc.) trahit — si elle est authentique — l'oubli du sens original du rite.

(1) G. LANDTMAN, *The Kivai Papuans of British New Guinea* (Londres, 1927), p. 325.

(2) H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (Londres, 1896), I, p. 280-281, en citant les observations publiées par l'Archdeacon J. Perham, dans le « *Journal of the Straits Branch of Asiatic Society* », 19, 1887. Cf. aussi L. NYUAK, *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak* (in « *Anthropos* », I, 1906, p. 11-23, 165-84, 403-25), p. 173 sq. ; E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo* (Philadelphia, 1911), p. 178 sq. ; et le mythe du démembrement du chaman primordial chez les Nodora Gond, in V. ELWIN, *Myths of Middle India* (Londres, 1949), p. 450.

INITIATIONS DES CHAMANS ESQUIMAUX

Chez les Esquimaux Ammasilik, ce n'est pas le disciple qui se présente devant le vieux *angakok* (pluriel *angakut*) pour être initié ; c'est le chaman lui-même qui le choisit, dès l'âge le plus tendre (1). Celui-ci distingue parmi les garçons (de 6 à 8 ans) ceux qu'il juge les mieux doués pour l'initiation, « afin que la connaissance des plus hauts pouvoirs existants puisse être conservée pour les générations futures » (Thalbitzer, *The Heathen Priests*, p. 454). « Seules certaines âmes spécialement douées, des rêveurs, des visionnaires à dispositions hystériques, peuvent être choisis. Un vieil *angakok* trouve un élève et l'enseignement a lieu dans le plus profond mystère, loin de la hutte, dans la montagne » (2). L'*angakok* lui enseigne comment se retirer dans la solitude, auprès d'une vieille tombe, au bord d'un lac, et, là, frotter une pierre sur une autre en attendant l'événement. « Alors l'ours du lac ou du glacier de l'intérieur sortira, il dévorera toute la chair et fera de toi un squelette, et tu mourras. Mais tu retrouveras ta chair, tu te réveilleras et tes vêtements voleront vers toi » (3). Chez les Esquimaux du Labrador, c'est le Grand Esprit lui-même, Torngarsoak, qui apparaît sous la forme d'un énorme ours blanc, et dévore l'aspirant (Weyer, *op. cit.*, p. 429). Dans l'ouest du Groenland, quand l'esprit apparaît, le candidat reste « mort » trois jours (*ibid.*).

Il s'agit, bien entendu, d'une expérience extatique de mort et de résurrection rituelles, pendant laquelle le garçon perd conscience pour quelque temps. Quant à la réduction du disciple en squelette et à son recouvrement ultérieur d'une nouvelle chair, c'est là une note spécifique de l'initiation esquimaude que nous retrouverons tout à l'heure, en étudiant une autre technique mystique. Le néophyte frotte ses pierres l'été entier, et même durant plusieurs étés consécutifs, jusqu'au moment où il obtient ses esprits auxiliaires (Thalbitzer, *The Heathen Priests*, p. 454 ; Weyer, *op. cit.*, p. 429) ; mais chaque saison il cherche un nouveau maître pour élargir ses expériences (car chaque *angakok* est spécialiste d'une certaine technique) et se constituer une troupe d'esprits (Thalbitzer, *Les Magiciens*, p. 78). Pendant qu'il frotte les pierres, il est soumis à différents tabous (4). Un *angakok* instruit 5 ou 6 disciples à la fois (Thalbitzer, *Les Magi-*

(1) W. THALBITZER, *The Heathen Priests of East Greenland (angakut)* (XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908, Vienne-Leipzig, 1910, II, p. 447-464), p. 452 sq.

(2) W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie* (« *Journal de la Société des Américanistes* », N. S., XXII, Paris, 1930, p. 73-106), p. 77. Cf. aussi E. M. WEYER, Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven, 1932), p. 428.

(3) W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, p. 78 ; *id.*, *The Heathen Priests*, p. 454.

(4) THALBITZER, *The Heathen Priests*, p. 454. Partout dans le monde, et de quelque ordre qu'elle soit, l'initiation inclut un certain nombre de tabous. Il serait fastidieux de rappeler l'énorme morphologie de ces interdits qui sont, en somme, sans intérêt direct pour nos recherches. Voir H. WEBSTER, *Taboo. A sociological study*, (Stanford, 1942), spécialement p. 273-76.

ciens, p. 79) et il est payé pour leur instruction (*id.*, *The Heathen Priests*, p. 454 ; Weyer, p. 433-434) (1).

Chez les Esquimaux Iglulik, les choses semblent être différentes. Quand un jeune homme ou une jeune femme désirent devenir chamans, ils se présentent avec un cadeau devant le maître qu'ils ont choisi et déclarent : « Je viens chez toi parce que je désire voir. » Le soir même, le chaman interroge ses esprits « afin d'écarter tous les obstacles ». Le candidat et sa famille procèdent ensuite à la confession des péchés (infractions aux tabous, etc.) et, ce faisant, se purifient devant les esprits. La période d'instruction n'est pas longue, surtout lorsqu'il s'agit des hommes. Elle peut même ne pas dépasser cinq jours. Mais il est entendu que le candidat poursuivra sa préparation dans la solitude. L'instruction a lieu le matin, à midi, le soir et pendant la nuit. Durant cette période, le candidat mange très peu et sa famille ne participe pas à la chasse (2).

L'initiation proprement dite débute par une opération sur laquelle nous sommes assez mal renseignés. Des yeux, du cerveau et des entrailles du disciple, le vieil *angakok* extrait son « âme », afin que les esprits connaissent ce qu'il y a de meilleur dans le futur chaman (Rasmussen, *op. cit.*, p. 112). A la suite de cette « extraction de l'âme », le candidat devient capable de retirer lui-même l'esprit de son corps et d'entreprendre les grands voyages mystiques à travers l'espace et les profondeurs de la mer (*ibid.*, p. 113). Il se peut que cette mystérieuse opération ressemble en quelque sorte aux techniques des chamans australiens que nous avons étudiées plus haut. En tout cas, « l'extraction de l'âme » des entrailles camoufle mal un « renouvellement » des organes internes.

Ensuite, le maître lui procure l'*angakok*, appelé aussi *qaumaneq*, c'est-à-dire son « éclair » ou son « illumination », car l'*angakok* consiste « en une lumière mystérieuse que le chaman sent soudainement dans son corps, à l'intérieur de sa tête, au cœur même du cerveau, un inexplicable phare, un feu lumineux, qui le rend capable de voir dans le noir, au propre aussi bien qu'au figuré, car maintenant il réussit, même les yeux clos, à voir à travers les ténèbres et à apercevoir des choses et des événements futurs cachés aux autres humains ; il peut de la sorte connaître aussi bien l'avenir que les secrets des autres » (Rasmussen, *op. cit.*, p. 112).

Le candidat obtient cette lumière mystique après de longues heures

(1) Sur l'instruction des aspirants, voir aussi STEFANSSON, *The Mackenzie Eskimo* (« Anthropological papers of the American Museum of Natural History », XIV, Pt. I, 1914), p. 367 sq. ; F. BOAS, *The Central Eskimo* (« Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology », 1884-85, Washington, 1888, p. 399-675), p. 591 sq. ; J. W. BILBY, *Among Unknown Eskimos* (Londres, 1923), p. 196 sq. (Iles Baffin). Knud RASMUSSEN, *Across Arctic America* (New York et Londres, 1927), p. 82 sq., relate l'histoire du chaman Ingjugarjuk qui, pendant sa retraite initiatique dans la solitude, se sentait « un peu mort ». Par la suite, il initia lui-même sa belle-sœur en déchargeant sur elle une balle (dont il avait remplacé le plomb par une pierre). Un troisième cas d'initiation fait mention de cinq jours passés dans l'eau glacée, sans que les vêtements du candidat fussent mouillés.

(2) Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Report on the Fifth Thule Expedition 1921-1924, vol. VII, n° I, Copenhagen, 1929), p. 111 sq.

passées, assis sur un banc dans sa cabane, à invoquer les esprits. Quand il en fait pour la première fois l'expérience, c'est « comme si la maison dans laquelle il se trouve s'élevait tout à coup ; il voit bien loin devant lui, à travers les montagnes, exactement comme si la terre était une grande plaine, et ses yeux touchent aux confins de la terre. Rien n'est plus caché devant lui. Non seulement il est à même de voir très loin, mais il peut également découvrir les âmes volées, qu'elles soient gardées, cachées dans d'étranges régions lointaines, ou qu'elles aient été emportées en haut ou en bas dans le pays des morts » (*ibid.*, p. 113).

Nous rencontrerons ici aussi cette expérience d'élévation et d'ascension, et même de lévitation, qui caractérise le chamanisme sibérien mais qu'on retrouve ailleurs et qui peut être considérée comme un trait spécifique des techniques chamaniques en général. Nous aurons l'occasion de revenir plus d'une fois sur ces techniques ascensionnelles et sur leurs implications religieuses. Pour l'instant, notons que l'expérience de la lumière intérieure qui décide de la carrière du chaman igluk est familière à nombre de mystiques supérieures. Pour nous borner à quelques exemples, la « lumière intérieure » (*antar jyotih*) définit, dans les Upanishads, l'essence même de l'*âtman* (1). Dans les techniques yogiques, spécialement celles de telles écoles bouddhiques, la lumière différemment colorée indique la réussite de certaines méditations (2). De même, le *Livre des morts tibétain* accorde une grande importance à la lumière dans laquelle, semble-t-il, baigne l'âme du mourant pendant l'agonie et immédiatement après la mort : de la fermeté avec laquelle on choisit la lumière immaculée dépend la destinée post-mortem des humains (délivrance ou réincarnation) (3). Enfin n'oublions pas le rôle immense joué par la lumière intérieure dans la mystique et la théologie chrétiennes (4). Tout ceci nous invite à juger avec plus de compréhension les expériences des chamans esquimaux ; on a des raisons de croire que de telles expériences mystiques ont été en quelque sorte accessibles à l'humanité archaïque dès l'époque la plus reculée.

LA CONTEMPLATION DE SON PROPRE SQUELETTE

Qaumaneq est une faculté mystique que le maître procure parfois au disciple de l'Esprit de la lune. Elle peut aussi être obtenue directement par le disciple avec l'aide des esprits des morts, de la Mère des Caribous ou des ours (Rasmussen, *op. cit.*, p. 113). Mais il s'agit toujours d'une expérience personnelle ; ces êtres mythiques ne sont que les sources dont le néophyte sait qu'il est en droit d'attendre la révélation moyennant préparation.

(1) Cf. M. ELIADE, *Métophysiques et l'androgyne* (Paris, 1962), p. 27 sq.

(2) Voir M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), p. 198 sq.

(3) W. Y. EVANS-WENTZ (éd.), *The Tibetan Book of the Dead* (Londres, 3^e édition, 1957), p. 102 sq.

(4) Cf. M. ELIADE, *Métophysiques et l'androgyne*, p. 73 sq.

Avant même d'entreprendre l'acquisition d'un ou plusieurs esprits auxiliaires, qui sont comme les nouveaux « organes mystiques » de n'importe quel chaman, le néophyte esquimau doit subir avec succès une grande épreuve initiatique. Cette expérience exige un long effort d'ascèse physique et de contemplation mentale ayant pour but l'obtention de la capacité de se voir soi-même comme un squelette. Sur cet exercice spirituel, les chamans questionnés par Rasmussen ont donné des renseignements bien vagues, que l'illustre explorateur résume comme suit : « Bien qu'aucun chaman ne puisse expliquer comment et pourquoi, il peut néanmoins, par la puissance que sa pensée reçoit du surnaturel, dépouiller son corps de chair et de sang, de telle manière qu'il n'y reste que les os. Il doit alors nommer toutes les parties de son corps, mentionner chaque os par son nom ; pour cela, il ne doit pas utiliser le langage humain ordinaire, mais uniquement le langage spécial et sacré des chamans qu'il a appris de son instructeur. En se regardant ainsi, nu et complètement délivré de la chair et du sang périssables et éphémères, il se consacre lui-même, toujours dans la langue sacrée des chamans, à sa grande tâche, à travers cette partie de son corps qui est destinée à résister le plus longtemps à l'action du soleil, du vent et du temps » (Rasmussen, *op. cit.*, p. 114).

Cet important exercice méditatif, qui équivaut aussi à une initiation (car l'octroi des esprits auxiliaires est rigoureusement lié à sa réussite), rappelle étrangement les rêves des chamans sibériens, avec cette différence que la réduction à l'état de squelette y est une opération remplie par les ancêtres-chamans ou par d'autres êtres mythiques, tandis que chez les Esquimaux il s'agit d'une opération mentale obtenue par une ascèse et des efforts personnels de concentration. Ici comme là, les éléments essentiels de cette vision mystique sont le dépouillement de la chair et le dénombrement et la dénomination des os. Le chaman esquimau obtient cette vision à la suite d'une longue et dure préparation. Les chamans sibériens sont dans la plupart des cas « choisis » et assistent passivement à leur propre dépècement par des êtres mythiques. Mais dans tous ces cas, la réduction au squelette marque un dépassement de la condition humaine profane et, partant, une délivrance de celle-ci.

Il reste à ajouter que ce dépassement ne conduit pas toujours aux mêmes conséquences mystiques. Comme nous aurons l'occasion de le voir en étudiant le symbolisme du costume chamannique (voir p. 128 sq.), dans l'horizon spirituel des chasseurs et des pasteurs, l'os représente la source même de la vie, aussi bien de la vie humaine que de la Grande Vie animale. Se réduire soi-même à l'état de squelette équivaut à une réintégration dans la matrice de cette Grande Vie, c'est-à-dire à un renouvellement total, à une renaissance mystique. Par contre, dans certains types de méditation de l'Asie centrale, d'origine ou tout au moins de structure bouddhiste et tantrique, la réduction à l'état de squelette a une valeur plutôt ascétique et métaphysique : anticiper l'œuvre du temps, réduire, par la pensée,

la Vie à ce qu'elle est en vérité : une illusion éphémère en perpétuelle transformation (voir plus bas, p. 339 sq.).

Remarquons que de telles contemplations sont restées vivantes au sein même de la mystique chrétienne, ce qui prouve encore une fois que les situations-limites obtenues par les premières prises de conscience de l'homme archaïque restent inchangeables. Certes, une différence de contenu sépare ces expériences religieuses, ainsi que nous le verrons à propos de la réduction à l'état de squelette en usage chez les moines bouddhistes de l'Asie Centrale. Mais, sous un certain angle, toutes ces expériences contemplatives s'équivalent : partout nous retrouvons la volonté de dépasser la condition profane, individuelle, et d'atteindre à une perspective trans-temporelle ; qu'il s'agisse d'une ré-immersion dans la vie originelle afin d'obtenir un renouvellement spirituel de tout son être ou (comme dans la mystique bouddhiste et le chamanisme esquimau) d'une délivrance de l'illusion charnelle, le résultat est le même : retrouver en quelque sorte la source même de la vie spirituelle, qui est tout à la fois « vérité » et « vie ».

INITIATIONS TRIBALES ET SOCIÉTÉS SECRÈTES

Nous avons remarqué à plusieurs reprises l'essence *initiatique* de la « mort » du candidat suivie de sa « résurrection », sous quelque forme qu'elle se présente : rêve extatique, maladie, événements insolites ou rituel proprement dit. En effet, les cérémonies qu'impliquent le passage d'une classe d'âge à une autre ou l'admission dans une « société secrète » quelconque présupposent toujours une série de rites qui peuvent se résumer dans la formule commode : mort et résurrection du candidat. Rappelons les plus usuels (1) :

a) Période de réclusion dans la brousse (symbole de l'au-delà) et existence larvaire, à la manière des morts : interdictions imposées aux candidats, dérivant du fait qu'ils sont assimilés aux défunts (un mort ne peut manger de certains mets ou ne peut se servir de ses doigts, etc.).

b) Figure et corps passés à la cendre ou à certaines substances calcaires pour obtenir l'éclat blafard des spectres ; masques funéraires.

c) Inhumation symbolique dans le temple ou la maison des fétiches.

d) Descente symbolique aux enfers.

e) Sommeil hypnotique ; boisson qui rend les candidats inconscients.

f) Épreuves difficiles : bastonnade, les pieds approchés du feu pour les faire rôtir, suspension en l'air, amputation de doigts et autres cruautés diverses.

(1) Cf. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902) ; H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies : a study in early politics and religion*, (New York, 1908 2^e éd., 1932) ; A. VAN GENNEP, *Les rites de passage* (Paris, 1909) ; E. M. LOEB, *Tribal Initiations and Secret Societies* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 25, 3, p. 249-288, Berkeley, 1929) ; M. ELIADE, *Naissances mystiques* (Paris, 1959). Nous reviendrons sur ce problème dans un volume en préparation, *Mort et Initiation*.

Tous ces rituels et toutes ces épreuves ont pour but de faire oublier la vie passée. C'est pourquoi, en maint endroit, le candidat, rentré au village après l'initiation, fait semblant d'avoir perdu la mémoire; on doit à nouveau lui enseigner à marcher, à manger, à s'habiller. Les néophytes apprennent généralement une langue nouvelle et portent un nom nouveau. Pour le reste de la communauté, les candidats sont considérés, pendant leur séjour dans la brousse, comme morts et enterrés ou dévorés par un monstre ou par un dieu et, quand ils rentrent au village, on les regarde comme des revenants.

Morphologiquement, les épreuves initiatiques du futur chaman sont solidaires de cette grande classe de rites de passage et de cérémonies d'entrée dans les sociétés secrètes. Il est parfois difficile de distinguer entre les rites d'initiation tribale et ceux d'une société secrète (comme c'est le cas en Nouvelle-Guinée; cf. Loeb, *Tribal Initiation*, p. 254), ou entre les rites d'admission dans une société secrète et ceux d'initiation chamanique (spécialement en Amérique du Nord; Loeb, p. 269 sq.). Il s'agit d'ailleurs, dans tous ces cas, d'une « quête » des pouvoirs de la part du candidat.

Il n'existe pas de rites initiatiques de passage d'une classe d'âge à une autre en Sibérie et en Asie centrale. Mais on aurait tort d'accorder une importance trop grande à ce fait et d'en déduire certaines conséquences quant à l'éventuelle origine des rites sibériens d'initiation chamanique car les deux grands groupes de rituels (initiation tribale — initiation chamanique) coexistent ailleurs : par exemple en Australie, en Océanie, dans les deux Amériques. En Australie, les choses semblent même être assez claires : bien que tous les hommes soient censés être initiés pour obtenir le statut de membre du clan, il existe une nouvelle initiation réservée aux *medicine-men*. Cette dernière confère au candidat des pouvoirs autres que ceux octroyés par l'initiation tribale. Elle est déjà une haute spécialisation dans la manipulation du sacré. La grande différence qu'on remarque entre ces deux types d'initiation est l'importance capitale de l'expérience intérieure, extatique, dans le cas des aspirants à la profession de *medicine-man*. N'est pas *medicine-man* qui veut : la vocation est indispensable, et cette vocation se manifeste surtout par une capacité singulière d'expérience extatique. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect du chamanisme qui nous paraît caractéristique et qui, en fin de compte, différencie le type de l'initiation tribale ou de l'admission dans les sociétés secrètes d'une initiation chamanique proprement dite.

Remarquons enfin que le mythe du renouvellement par le morcellement, la cuisson ou le feu a continué de hanter les humains même en dehors de l'horizon spirituel du chamanisme. Médée réussit à faire assassiner Pélias par ses propres filles en les convaincant qu'elle le ressuscitera et le rajeunira, comme elle l'a fait avec un bélier (Appollo-dore, *Bibliothèque*, I, IX, 27). Et quand Tantale tue son fils Pélopie et le sert au banquet des dieux, ceux-ci le ressuscitent en le faisant

bouillir dans une marmite (Pindare, *Olymp.*, I, 26 (40) sq.); il n'y manqua que l'épaule qu'avait, par inadvertance, mangée Déméter (sur ce motif voir plus loin, p. 139 sq.). Le mythe du rajeunissement par le démembrement et la cuisson s'est aussi transmis dans le folklore de la Sibérie, de l'Asie centrale et de l'Europe, le rôle du forgeron étant alors joué par Jésus-Christ ou par certains saints (1).

(1) Voir Oskar DÄHNHARDT, *Natursagen* (Leipzig, 1909-1912), vol. II., p. 154; J. BOLTE et POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig, 1913-1930), vol. III, p. 198, n. 3; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. II (Helsinki, 1933), p. 294; C. M. EDSSMAN, *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites* (Lund, 1949), p. 30 sq., 151 sq. EDSSMAN utilise aussi le riche article de C. MARSTRANDER, *Deux contes irlandais* (Miscellany presented to Kuno Meyer, Halle, 1912, p. 371-486), qui a échappé à BOLTE et POLIVKA et à S. THOMPSON.

CHAPITRE III

L'OBTENTION DES POUVOIRS CHAMANIKES

Nous avons vu qu'une des formes les plus courantes de l'élection du futur chaman est la rencontre d'un être divin ou semi-divin, qui lui apparaît à la faveur d'un rêve, d'une maladie ou de quelque autre circonstance, lui révèle qu'il a été « choisi » et l'incite à suivre dorénavant une nouvelle règle de vie. Plus souvent, ce sont les âmes des ancêtres chamans qui lui communiquent la nouvelle. On a même supposé que l'élection chamanique avait des relations avec le culte des ancêtres. Mais, comme le remarque à juste titre L. Sternberg (*Divine Election*, p. 474 sq.), les ancêtres ont dû être eux-mêmes « choisis », à l'aube des temps, par un être divin. Selon la tradition bouriate (Sternberg, p. 475), dans les temps anciens les chamans tenaient leur *utcha* (le droit divin chamanique) directement des esprits célestes ; ce n'est que de nos jours qu'ils le reçoivent uniquement de leurs ancêtres. Cette croyance s'encadre dans la conception générale de la décadence des chamans, attestée aussi bien dans les régions arctiques que dans l'Asie centrale ; d'après cette conception, les « premiers chamans » volaient *réellement* dans les nues sur leurs chevaux et opéraient des miracles que leurs descendants actuels sont incapables de répéter (1).

MYTHES SIBÉRIENS SUR L'ORIGINE DES CHAMANS

Certaines légendes expliquent la décadence actuelle des chamans par l'orgueil du « premier chaman », qui serait entré en concurrence avec Dieu. D'après la version des Bouriates, le premier chaman, Khara-Gyrgän, ayant déclaré sa puissance illimitée, Dieu voulut la mettre à l'épreuve ; il prit l'âme d'une jeune fille et l'enferma dans une bouteille. Pour être sûr que l'âme ne s'échapperait pas, Dieu boucha la bouteille du doigt. Le chaman s'envola dans les Cieux assis sur son tambourin, aperçut l'âme de la jeune fille et, pour la délivrer, se transforma en araignée jaune et piqua Dieu au visage ; celui-ci retira son doigt et l'âme de la jeune fille s'échappa. Furieux, Dieu limita la puissance

de Khara-Gyrgän et par la suite les pouvoirs magiques des chamans diminuèrent sensiblement (1).

D'après la tradition yakoute, le « premier chaman » détenait une puissance extraordinaire et, par orgueil, refusa de reconnaître le Dieu suprême des Yakoutes. Le corps de ce chaman était formé d'une masse de serpents. Dieu envoya le feu pour le brûler, mais un crapaud sortit des flammes ; c'est de cet animal que sont issus les « démons » qui, à leur tour, donnèrent d'éminents chamans et chamanes aux Yakoutes (2). Les Tongouses de Turukhan ont une légende différente : le « premier chaman » s'est fait tout seul, par ses propres forces et avec l'aide du diable. Il s'envola par le trou de la yourte et revint après quelque temps accompagné de cygnes (3).

Nous sommes ici en présence d'une conception dualiste, relevant probablement d'influences iraniennes. Il n'est pas interdit de supposer non plus que cette classe de légendes concerne plutôt l'origine des « chamans noirs », réputés n'avoir de relation qu'avec l'Enfer et le « Diable ». Mais la majorité des mythes sur l'origine des chamans font intervenir directement l'Être Suprême ou son représentant, l'Aigle, l'oiseau solaire.

Voici ce que racontent les Bouriates : Au commencement, il n'existait que les Dieux (*tengri*) à l'Occident et les Mauvais Esprits à l'Orient. Les dieux créèrent l'homme et celui-ci vécut heureusement jusqu'au moment où les mauvais esprits répandirent la maladie et la mort sur la terre. Les dieux décidèrent de donner un chaman à l'humanité pour lutter contre la maladie et la mort, et ils envoyèrent l'Aigle. Mais les hommes ne comprirent pas son langage ; d'ailleurs, ils n'avaient pas confiance en un simple oiseau. L'Aigle retourna chez les dieux et les pria de lui donner le don de la parole, ou bien d'envoyer aux humains un chaman bouriate. Les dieux le renvoyèrent avec l'ordre d'accorder le don de chamaniser à la première personne qu'il rencontrerait sur terre. De retour sur la terre, l'Aigle aperçut une femme endormie près d'un arbre et il eut commerce avec elle. Quelque temps après, la femme donna naissance à un fils qui devint le « premier chaman ». Suivant une autre variante, la femme, à la suite de ses rapports avec l'Aigle, vit les esprits et devint elle-même chamane (4).

(1) S. SHASHKOV, *Shamanstvo v Sibirii* (Saint-Petersbourg, 1864), p. 81, cité par V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, p. 63 ; autres variantes : HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 543-44. Le thème mythique du conflit entre le chaman-magicien et l'Être Suprême se retrouve également chez les Andamanais et les Semang ; cf. R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio* (Turin, 1955), p. 441 sq. et 458 sq.

(2) PRIPUZOV, cité par MIKHAILOWSKI, p. 64.

(3) P. I. TRETYAKOV, *Turukhanskij Kraj, ego priroda i iteli* (Saint-Petersbourg, 1871), p. 210-211 ; MIKHAILOWSKI, p. 64. Certains détails de ces légendes (le vol par le trou de la yourte, les cygnes, etc.) nous retiendront plus loin.

(4) AGAPITOV et CHANGALOV, *Materialy dlya izucheniya shamanstva v Sibiri. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii* (in « Izvestia Vostochno-Sibirskovo Otdela Russkovo Geograficheskovo Obshchestva », XIV, 1-2, Irkutsk, 1883, trad. et résumé dans L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjaten*, « Globus », LII, 16, 1887, p. 250-53), p. 41-42 ; MIKHAILOWSKI, p. 64 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 465-466. Voir une autre variante dans J. CURTIN, *A Journey in Southern Siberia* (Londres, 1909), p. 105. Un mythe similaire est attesté chez les Pondo de l'Afrique du Sud ; cf. W. J. PERRY, *The Primordial Ocean* (Londres, 1935), p. 143-144.

(1) Cf., entre autres, RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 131 ; Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (dans « Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul », N. S., I, Istamboul, 1929), p. 17.

» rai des esprits qui t'aideront dans l'art de guérir ; je t'apprendrai » cet art et t'assisterai moi-même. Les gens nous apporteront la nourriture. » Consterné, je voulus lui résister. « Si tu ne veux pas m'obéir, » me dit-elle, tant pis pour toi. Je te tuerai. »

« Elle ne cessa, depuis, de venir chez moi : je couche avec elle comme avec ma propre femme, mais nous n'avons pas d'enfants. Elle vit tout à fait seule, sans parents, dans une cabane située sur une montagne. Mais elle change souvent de domicile. Elle se présente parfois sous l'aspect d'une vieille femme ou d'un loup, aussi ne peut-on la regarder sans frayeur. D'autres fois, empruntant la forme d'un tigre ailé, elle m'emporte pour me faire voir diverses régions. J'ai vu des montagnes où ne vivent que des vieux et des vieilles, et des villages où il n'y a que des hommes et des femmes, tous jeunes : ils ressemblent aux Goldes et en parlent le langage ; il leur arrive parfois d'être transformés en tigres (1). Actuellement, mon *áyami* vient chez moi moins fréquemment qu'auparavant. A l'époque où elle m'instruisait, elle venait toutes les nuits. Elle m'a donné trois assistants : le *jarga* (la panthère), le *doonto* (l'ours) et l'*amba* (le tigre). Ils me visitent dans mes rêves et font leur apparition chaque fois que je les appelle lorsque je chamanise. Si l'un d'eux refuse de venir, l'*áyami* l'y oblige ; mais on dit qu'il y en a quelques-uns qui résistent même à ses injonctions. Quand je chamanise, je suis possédé par l'*áyami* et les esprits auxiliaires : ils me pénètrent comme le ferait la fumée ou l'humidité. Lorsque l'*áyami* est en moi, c'est elle qui parle par ma bouche et dirige tout. Et, de même, quand je mange les *sukdu* (offrandes) ou bois du sang de cochon (seul le chaman a le droit d'en boire, les profanes ne devant pas y toucher), ce n'est pas moi qui mange et qui bois, c'est mon *áyami* seule... » (2).

Les éléments sexuels jouent sans aucun doute un rôle important dans cette autobiographie chamanique. Mais il y a lieu d'observer que l'*áyami* ne rend pas son « époux » capable de chamaniser par le seul fait qu'elle entretient des rapports sexuels avec lui : c'est l'instruction secrète qu'elle parfait pendant de longues années et les voyages extatiques dans l'au-delà qui changent le régime religieux de l'« époux », le préparant petit à petit à sa fonction de chaman. Comme nous le verrons dans un instant, n'importe qui peut avoir des rapports sexuels avec les femmes-esprits, sans acquérir pour cela les pouvoirs magico-religieux des chamans.

Sternberg estime, au contraire, que l'élément primaire du chamanisme est l'émotion sexuelle, à laquelle se serait ajoutée par la suite

(1) Tous ces renseignements sur les voyages extatiques sont très importants. L'Esprit-instructeur des jeunes candidats à l'initiation apparaît, dans l'Asie septentrionale et sud-orientale, sous la forme d'un ours ou d'un tigre. Parfois, le candidat est porté dans la jungle (symbole de l'au-delà) sur le dos d'un tel animal-esprit. Les gens qui se transforment en tigres sont des initiés ou des « morts » (ce qui, dans les mythes, est parfois la même chose).

(2) L. STERNBERG, *Divine Election*, p. 476 sq. On lira plus loin (p. 329 sq.) quelques autobiographies de chamans et chamanes saoras dont le mariage avec des esprits habitant le monde souterrain constitue un parallèle frappant des documents recueillis par Sternberg.

l'idée de la transmission héréditaire des esprits (*op. cit.*, p. 480). Il rappelle plusieurs autres faits corroborant tous, d'après lui, son interprétation : une chamane, observée par Shirokogorov, éprouvait des émotions sexuelles pendant les épreuves initiatiques ; la danse rituelle du chaman golde en train de nourrir son *áyami* (qui est censée pénétrer en lui pendant ce temps) aurait un sens sexuel ; dans le folklore yakoute étudié par Trostschansky, il est toujours question de jeunes esprits célestes (les enfants du Soleil, de la Lune et des Pléiades, etc.) qui descendent sur terre et épousent des femmes mortelles, etc. Aucun de ces faits ne nous paraît décisif : dans le cas de la chamane observée par Shirokogorov et du chaman golde, les émotions sexuelles sont nettement secondaires, sinon aberrantes, car de nombreuses autres observations ignorent entièrement ces sortes de transes érotiques. Quant au folklore yakoute, il rend compte d'une croyance populaire générale qui ne résout nullement le problème qui nous intéresse, à savoir : pourquoi, parmi une foule de sujets « possédés » par les esprits-célestes, seuls quelques-uns sont-ils appelés à devenir chamans ? Dès lors, il ne semble pas que les relations sexuelles avec les esprits forment l'élément essentiel et décisif de la vocation chamanique. Mais Sternberg fait aussi état d'informations inédites sur les Yakoutes, les Bouriates et les Télioutes, informations d'un grand intérêt en elles-mêmes et sur lesquelles nous devons nous arrêter un moment.

D'après son informatrice yakoute N. M. Sliepzova, les *abassy*, garçons ou filles, pénètrent dans le corps des jeunes gens de sexes opposés, les endorment et font l'amour avec eux. Les jeunes gens visités par des *abassy* ne s'approchent plus des jeunes filles et plusieurs d'entre eux restent célibataires pour le reste de leur vie. Si une *abassy* aime un homme marié, celui-ci devient impuissant avec sa femme. Tout ceci, conclut Sliepzova, arrive chez les Yakoutes en général ; à fortiori, la même chose devrait se passer avec les chamans.

Mais dans le cas de ces derniers, il est question aussi d'esprits d'un autre ordre. « Les maîtres et les maîtresses des *abassy* du monde supérieur ou inférieur, écrit Sliepzova, apparaissent dans les rêves du chaman, mais ils n'entrent pas personnellement en relations sexuelles avec lui : c'est réservé à leurs fils et à leurs filles » (*ibid.*, p. 482). Ce détail est important et va contre l'hypothèse de Sternberg sur l'origine érotique du chamanisme car la vocation du chaman, d'après le témoignage même de Sliepzova, est décidée par l'apparition des Esprits célestes ou infernaux et non pas par l'émotion sexuelle provoquée par les *abassy*. Les rapports sexuels avec ces derniers suivent la consécration du chaman par la vision extatique des Esprits.

D'ailleurs, comme Sliepzova le remarque elle-même, les relations sexuelles des jeunes gens avec les esprits sont assez fréquentes chez les Yakoutes ; elles le sont également chez un grand nombre d'autres peuples, sans qu'on puisse affirmer pour cela qu'elles constituent l'expérience primaire génératrice d'un phénomène religieux aussi complexe que le chamanisme. En fait, les *abassy* jouent un rôle secondaire dans le chamanisme yakoute ; d'après les informations de Sliepzova,

zova, si le chaman rêve d'une *abassy* et de rapports sexuels avec elle, il se réveille bien disposé, sûr d'être appelé en consultation le jour même et sûr aussi d'y réussir ; si, au contraire, il voit en rêve l'*abassy* pleine de sang et avalant l'âme du malade, il sait que ce dernier ne vivra pas et, s'il est appelé le lendemain pour le soigner, il fait tout ce qu'il peut pour se dérober. Enfin, s'il est appelé sans avoir aucun rêve, il est déconcerté et ne sait que faire (*ibid.*, p. 483).

L'ÉLECTION CHEZ LES BOURIATES ET LES TÉLÉOUTES

Sur le chamanisme des Bouriates, Sternberg dépend des informations d'un de ses disciples, A. N. Mikhailof, bouriate lui-même et ayant participé autrefois aux cérémonies chamaniques (*ibid.*, p. 485 sq.). D'après lui, la carrière du chaman commence par un message de la part d'un ancêtre-chaman qui porte ensuite son âme au Ciel pour l'instruire. En route ils s'arrêtent chez les dieux du Milieu du Monde, chez Tekha Shara Matzkala, la divinité de la danse, de la fécondité et des richesses, qui vit avec les neuf filles de Solboni, le dieu de l'aurore. Ce sont des divinités spécifiques des chamans et seuls les chamans leur font des offrandes. L'âme du jeune candidat entre en relations amoureuses avec les neuf épouses de Tekha. Quand l'instruction chamanique est parfaite, l'âme du chaman rencontre sa future épouse céleste dans le Ciel ; avec celle-ci aussi l'âme du candidat a des rapports sexuels. Deux ou trois ans après cette expérience extatique, a lieu la cérémonie d'initiation proprement dite, qui comporte une ascension au Ciel et qui est suivie de trois jours de fête d'un caractère assez licencieux. Avant cette cérémonie, le candidat parcourt tous les villages voisins et reçoit des cadeaux qui ont une signification nuptiale. L'arbre qui sert à l'initiation et qui est semblable à celui qu'on place aussi dans les maisons des jeunes mariés, représenterait la vie de l'épouse céleste, d'après Mikhailof, et la corde qui relie cet arbre (planté dans la yourte) avec l'arbre du chaman (qui se trouve dans la cour) serait l'emblème de l'union nuptiale du chaman avec sa femme-esprit. Toujours d'après Mikhailof, le rite de l'initiation chamanique bouriate signifierait le mariage du chaman avec sa fiancée céleste. En effet, Sternberg rappelle que pendant l'initiation on boit, on danse et on chante exactement comme lors des mariages (*ibid.*, p. 487).

Tout ceci est peut-être vrai, mais n'explique pas le chamanisme bouriate. Nous avons vu que l'élection du chaman, chez les Bouriates comme partout ailleurs, implique une expérience extatique assez complexe, durant laquelle le candidat est censé être torturé, coupé en pièces, mis à mort pour ressusciter enfin. *C'est uniquement cette mort et cette résurrection initiatiques qui consacrent un chaman.* L'instruction par les esprits et les vieux chamans complète, par la suite, cette première consécration. L'initiation proprement dite — sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant — consiste dans le voyage triomphal au Ciel. Il est naturel que les réjouissances populaires qui ont

lieu à cette occasion rappellent celles d'un mariage, car les possibilités de réjouissances collectives sont, on le sait, peu nombreuses. Mais le rôle de l'épouse céleste semble secondaire : il ne dépasse pas celui d'inspiratrice et d'auxiliaire du chaman. Nous verrons que ce rôle doit être interprété à la lumière d'autres faits aussi.

Utilisant les matériaux de V. A. Anochin sur le chamanisme chez les Téléoutes, Sternberg affirme (p. 487) que chaque chaman téléoute a une épouse céleste qui habite le 7^e Ciel. Durant son voyage extatique vers Ülğan, le chaman rencontre sa femme et celle-ci l'invite à rester avec elle ; elle a, à cette fin, préparé des mets exquis : « Mon mari, mon jeune *kam* (lui dit-elle), asseyons-nous à la table bleue... Viens ! nous nous cacherons à l'ombre du rideau — et nous ferons l'amour et nous nous amuserons !... » (*ibid.*). Elle l'assure que la route du Ciel a été coupée. Mais le chaman refuse de la croire et réaffirme sa volonté de continuer l'ascension : « Nous avancerons sur les *tapty* (échelons de l'arbre chamanique) et ferons l'hommage à la Lune !... » (*ibid.*, p. 488 — allusion à la halte que fait le chaman dans son voyage céleste pour vénérer la Lune et le Soleil). Il ne touchera aucun plat avant de revenir sur la terre. Il l'appelle « son épouse chérie », et l'épouse terrestre « n'est pas digne de verser l'eau dans ses mains » (*ibid.*). Le chaman est assisté dans ses travaux non seulement par son épouse céleste, mais aussi par d'autres femmes-esprits. Dans le 14^e Ciel se trouvent les neuf filles d'Ülgän : ce sont elles qui accordent ses pouvoirs magiques au chaman (avaler des charbons brûlants, etc.). Quand un homme meurt, elles descendent sur terre, prennent son âme et la portent dans les Cieux.

De ces informations téléoutes, plusieurs détails sont à retenir. L'épisode de l'épouse céleste du chaman qui invite son mari à manger rappelle le thème mythique bien connu du repas que les femmes-esprits de l'au-delà offrent à tout mortel qui parvient dans leur domaine, afin de lui faire oublier la vie terrestre et de l'avoir pour toujours en leur pouvoir : ceci est vrai aussi bien pour les semi-déeses que pour les fées de l'au-delà. Le dialogue que le chaman a avec son épouse durant son ascension fait partie d'un scénario dramatique long et complexe sur lequel nous reviendrons, mais on ne peut en aucun cas l'estimer essentiel ; comme nous le verrons par la suite, l'élément essentiel de toute ascension chamanique est le dialogue final avec Ülğan. Il doit être considéré, par conséquent, comme un élément dramatique assez vivant qui est, bien entendu, capable d'intéresser l'assistance durant une séance qui, parfois, devient plutôt monotone. Néanmoins, il garde encore sa portée initiatique entière : le fait que le chaman ait une épouse céleste qui lui prépare ses repas dans le 7^e Ciel et qui couche avec lui est encore une preuve qu'il participe, en quelque sorte, à la condition des êtres semi-divins, qu'il est un héros qui a connu la mort et la résurrection et qui, de ce fait, jouit d'une deuxième existence dans les Cieux.

Sternberg cite encore (*ibid.*, p. 488) une légende Uriankhai concernant le premier chaman, Bö-Khân. Celui-ci aimait une fille céleste.

Découvrant qu'il était marié, la fée les fit engloûtir, sa femme et lui, par la terre. Elle donna ensuite naissance à un garçon qu'elle abandonna sous un bouleau où il fut nourri par sa sève. De cet enfant descend la race des chamans (Bö-Khâ-nâkn).

Le motif de l'épouse-fée qui quitte son mari mortel après lui avoir donné un fils est universellement répandu. Les péripéties de la recherche de la fée par son mari reflètent parfois les scénarios d'initiation (ascension aux Cieux, descente aux Enfers, etc.) (1). La jalousie des fées à l'égard des femmes terrestres est aussi un thème mythique et folklorique assez fréquent : les nymphes, les fées, les demi-déeses, envient le bonheur des épouses terrestres et volent ou tuent leurs enfants (2). Elles sont regardées, par ailleurs, comme les mères, les épouses ou les éducatrices des héros, c'est-à-dire de ceux d'entre les humains qui réussissent à dépasser la condition humaine et obtiennent, sinon une immortalité divine, au moins un sort privilégié *post-mortem*. Un nombre considérable de mythes et de légendes attestent le rôle essentiel joué par une fée, une nymphe ou une femme demi-divine dans les aventures des héros : c'est elle qui les instruit, les aide dans leurs épreuves (qui sont souvent des épreuves initiatiques) et leur révèle les moyens de s'emparer du symbole de l'immortalité ou de la longue vie (l'herbe merveilleuse, les pommes miraculeuses, la fontaine de jouvence, etc.). Une importante section de la « mythologie de la Femme » est destinée à montrer que c'est toujours un être féminin qui aide le Héros à conquérir l'immortalité ou à sortir vainqueur de ses épreuves initiatiques.

Ce n'est pas ici le lieu d'entamer la discussion de ce motif mythique, mais il est certain qu'il conserve des traces d'une mythologie « matriarcale » tardive, où l'on identifie déjà les signes de la réaction « masculine » (héroïque) contre la toute-puissance de la femme (= mère). Dans certaines variantes, le rôle de la fée dans la quête héroïque de l'immortalité est presque négligeable : ainsi, la nymphe Siduri, à qui, dans les versions archaïques de la légende de Gilgamesh, le héros avait demandé directement l'immortalité, passe inaperçue dans le texte classique. Parfois, bien qu'invité à participer à la condition béatifique de la femme semi-divine, et partant, à son immortalité, le héros accepte à contre cœur cette béatitude et s'efforce de se libérer le plus tôt possible pour aller rejoindre sa femme terrestre et ses compagnons (le cas d'Ulysse et de la nymphe Calypso). L'amour d'une telle femme semi-divine devient plus un obstacle qu'un secours pour le héros.

(1) L'épouse du héros maori Tawhaki, fée descendue du ciel, ne reste avec lui que jusqu'à la naissance de son premier enfant, après quoi elle monte sur une cabane et disparaît. Tawhaki s'élève au ciel en grimpant sur un cep de vigne et réussit, ensuite, à revenir sur la terre (Sir George GREY, *Polynesian Mythology*, réimpression, Auckland, 1929, p. 42 sq.). Selon d'autres variantes, le héros atteint le ciel en montant dans un cocotier ou sur une corde, un fil d'araignée, un cerf-volant. Dans les îles Hawaï, on dit qu'il grimpe sur l'arc-en-ciel ; à Tahiti, qu'il gravit une montagne élevée et rencontre sa femme en chemin (cf. CHADWICK, *The Growth of Literature*, vol. III, p. 273).

(2) Cf. Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. III, p. 44 sq. (F 320 sq.).

LES FEMMES-ESPRITS PROTÉCTRICES DU CHAMAN

C'est dans un horizon mythique pareil qu'on doit intégrer les rapports des chamans avec leurs « épouses célestes » : ce ne sont pas elles qui consacrent à proprement parler le chaman, mais elles l'aident, soit dans son instruction, soit dans son expérience extatique. Il est naturel que maintes fois l'intervention de l'« épouse céleste » dans l'expérience mystique du chaman soit accompagnée d'émotions sexuelles : toute expérience extatique est sujette à de telles dérivations et l'on connaît assez les relations étroites entre l'amour mystique et l'amour charnel pour ne pas se méprendre sur le mécanisme de ce changement de niveau. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que les éléments érotiques présents dans les rites chamaniques dépassent les rapports chaman-« épouse céleste ». Chez les Koumandes de la région de Tomsk, le sacrifice du cheval comporte aussi une exhibition de masques et de phallus en bois portés par trois jeunes gens : ceux-ci galopent avec le phallus entre les jambes, « comme un étalon », et touchent les assistants. Le chant qu'on entonne à cette occasion est nettement érotique (1). Chez les Téléoutes, quand, pendant l'ascension de l'arbre, le chaman arrive sur la troisième *tapy*, les femmes, les jeunes filles et les enfants quittent la place et le chaman commence un chant obscène, qui ressemble à celui des Koumandes ; le but en est la fortification sexuelle des hommes (Zelenin, *op. cit.*, p. 91). Ce rite trouve des parallèles ailleurs (Caucase, Chine ancienne, Amérique, etc. ; cf. Zelenin, p. 94 sq.) et son sens est d'autant plus explicite qu'il s'intègre dans le sacrifice du cheval, dont la fonction cosmologique (renouvellement du monde et de la vie) est bien connue (2).

Pour en revenir au rôle de l'« épouse céleste », il est remarquable que le chaman semble être aussi bien aidé qu'importuné par son *ayami*, exactement comme dans les variantes tardives des mythes auxquels nous avons fait allusion. Tout en le protégeant, elle s'efforce de le garder pour elle seule dans le 7^e ciel et s'oppose à la continuation

(1) D. ZELENIN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken* (« Intern. Archiv für Ethnologie », vol. 29, 1928, p. 83-98), p. 88-89.

(2) Sur les éléments sexuels dans l'*Açvamedha* et dans d'autres rites similaires, v. P. DUMONT, *L'Açvamedha* (Paris, 1927), p. 276 sq. ; W. KOPPERS, *Pferdeopfer und Pferdekuhl der Indogermanen* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », vol. IV, Salzbourg-Leipzig, 1936, p. 279-411), p. 344 sq., 401 sq. A ce propos, on pourrait signaler aussi un autre rite chamanique de fécondité qui se réalise à un niveau religieux tout différent. Les Yakoutes vénèrent une déesse de la fécondité et de la procréation, Aisy, qui réside à l'est, dans la partie du Ciel où le soleil se lève en été. Ses fêtes ont lieu le printemps et l'été et sont du ressort des chamans spéciaux, appelés « chamans d'été » (*saingy*) ou « chamans blancs ». Aisy est invoquée pour obtenir des enfants, spécialement des enfants mâles. Le chaman, chantant et tambourinant, ouvre la procession en tête de neuf jeunes gens et jeunes filles vierges qui le suivent en se tenant par la main et en chantant en chœur. Le chaman monte ainsi vers le Ciel et y conduit les jeunes couples ; mais les serviteurs d'Aisy se tiennent aux portes, armés de fouets d'argent : ils repoussent tous ceux qui sont corrompus, méchants, dangereux ; on n'y admet pas non plus ceux qui ont perdu trop tôt leur innocence » (SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 336-337). Mais Aisy est une déesse assez complexe ; cf. G. RÄNK, *Lapp Female Deities*, p. 56 sq.

de son ascension céleste. Elle le tente aussi avec un repas céleste, ce qui pourrait avoir comme conséquence d'arracher le chaman à sa femme terrestre et à la société des humains.

Pour conclure, l'esprit protecteur (*ayami*, etc.), conçu aussi sous la forme d'une épouse (ou d'un époux) céleste, joue, dans le chamanisme sibérien, un rôle important mais non décisif. L'élément décisif est, nous l'avons vu, le drame initiatique de la mort et de la résurrection rituelles (maladie, dépècement, descente aux enfers, ascension aux cieux, etc.). Les rapports sexuels que le chaman est supposé avoir avec son *ayami* ne sont pas constitutifs de sa vocation extatique : d'une part, la possession sexuelle onirique par des « esprits » n'est pas limitée aux chamans et, d'autre part, les éléments sexuels présents dans certaines cérémonies chamaniques débordent les rapports entre le chaman et son *ayami* et s'intègrent dans les rituels bien connus destinés à augmenter la force sexuelle de la communauté.

La protection accordée au chaman sibérien par son *ayami* rappelle, on l'a vu, le rôle dévolu aux fées et aux demi-déeses dans l'instruction et l'initiation des héros. Cette protection reflète indubitablement des conceptions « matriarcales ». La « Grande Mère des Animaux » — avec laquelle le chaman sibérien et arctique entretient les meilleurs rapports — est une image encore plus nette du matriarcat archaïque. On est fondé à croire que cette Grande Mère des Animaux s'est substituée à un certain moment à la fonction d'un Être Suprême ouranien, mais le problème déborde notre sujet (1). Retenons seulement que, de même que la Grande Mère des Animaux accorde aux hommes — et spécialement aux chamans — le droit de chasser et de se nourrir des chairs des animaux, les « esprits protecteurs femmes » donnent aux chamans les esprits auxiliaires qui leur sont en quelque sorte indispensables pour leurs voyages extatiques.

LE RÔLE DES ÂMES DES MORTS

On a vu que la vocation du futur chaman peut être déclenchée — dans les rêves, dans l'extase ou pendant une maladie — par la rencontre fortuite d'un être semi-divin, d'une âme d'ancêtre, d'un animal, ou encore à la suite d'un événement extraordinaire (foudre, accident mortel, etc.). Généralement, cette rencontre inaugure une « familiarité » entre le futur chaman et l'« esprit » qui a décidé de sa carrière ; cette

familiarité nous arrêtera plus loin. Pour l'instant, regardons de plus près la part des âmes des morts dans le recrutement des futurs chamans. Comme nous l'avons vu, les âmes des ancêtres prennent souvent en quelque sorte « possession » d'un jeune homme et procèdent à son initiation. Toute résistance est inutile. Ce phénomène de pré-élection est général dans l'Asie septentrionale et arctique (1).

Une fois consacré par cette première « possession » et par l'initiation qui s'ensuit, le chaman devient un réceptacle susceptible d'être intégré indéfiniment par d'autres esprits aussi ; mais ces derniers sont toujours des âmes de chamans morts ou d'autres « esprits » qui ont servi des anciens chamans. Le célèbre chaman yakoute Tüspüt racontait à Sieroszewski : « Un jour que j'errais dans les montagnes, là-bas, vers le nord, je m'arrêtai auprès d'un monceau de bois pour cuire mon repas. J'y mis le feu ; or, un chaman tongouse était enterré sous ce bûcher. Son esprit s'empara de moi » (*Du chamanisme*, p. 314). C'est pour cela que, pendant les séances, Tüspüt prononçait des mots tongouses. Mais il recevait d'autres esprits aussi : Russes, Mongols, etc., et parlait leur langue (2).

Le rôle des âmes des morts dans l'élection du futur chaman est aussi important ailleurs qu'en Sibérie. Nous examinerons tout à l'heure leur fonction dans le chamanisme nord-américain. Les Esquimaux, les Australiens, d'autres aussi, qui désirent devenir *medicine-men* couchent auprès des tombes, et cette coutume a survécu jusque chez des peuples historiques (p. ex. chez les Celtes). En Amérique du Sud, l'initiation par les chamans défunts, sans être exclusive, est assez fréquente. « Les chamans Bororo, qu'ils appartiennent à la classe des *aroettawaraare* ou à celle des *bari*, sont choisis par une âme de mort ou un esprit. Dans le cas des *aroettawaraare* la révélation se produit ainsi : l'élus se promène dans la forêt et voit soudain un oiseau se poser à portée de sa main pour disparaître aussitôt. Des volées de perroquets descendent vers lui et s'évanouissent comme par enchantement. Le futur chaman rentre chez lui pris de tremblements et prononçant des paroles inintelligibles. De son corps émane une odeur de pourriture (3) et de *roucou*. Soudain un coup de vent le fait trébucher : il s'effondre comme mort. A ce moment il est devenu le réceptacle d'un esprit qui parle par sa bouche. A partir de cet instant il est un chaman » (4).

Chez les Apinayé, les chamans sont désignés par l'âme d'un parent qui les met en rapport avec les esprits ; mais ce sont ces derniers qui leur transmettent la science et les techniques chamaniques. Chez

(1) Cf. A. GANS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* (Festschrift W. Schmidt, Vienne, 1928, p. 231-268), p. 241 (Samoyèdes, etc.), 249 (Aïnois), 255 (Esquimaux). Cf. aussi U. HOLMBERG (plus tard HARVA), *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », XLI, fasc. I, Helsinki 1926) ; E. LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* (Paris, 1953) ; B. BONNERIEA, *Hunting Superstitions of American Aborigenes* (« Internationales Archiv für Ethnographie », 1934, vol. 32, p. 180 sq.) ; O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika* (Wiesbaden, 1954). La « Mère des Animaux » se rencontre aussi dans le Caucase, cf. A. DIET, *Der kaukasische Wild- und Jagdgott* (« Anthropos », XX, 1905, p. 139-147), p. 146. Le domaine africain a été récemment exploré par H. BAUMANN, *Afrikanische Wild- und Buschgeister* (« Zeitschrift für Ethnologie », LXX, 3-5, 1939, p. 208-239).

(1) Bien entendu, le même phénomène se rencontre ailleurs. Chez les Batak de Sumatra, par ex., le refus de devenir chaman après avoir été « choisi » par les esprits, est suivi de la mort. Aucun Batak ne devient chaman de sa propre volonté (E. M. LOEB, *Sumatra*, Vienne, 1935, p. 81).

(2) Mêmes croyances chez les Tongouses et les Goldes ; cf. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 463. Un chaman Haida, s'il est possédé par un esprit Tlingit, parle la langue tlingit, bien qu'il ignore le reste du temps (J. R. SWANTON, cité par H. WEBSTER, *Magic*, p. 213).

(3) Comme on le voit, il est déjà, rituellement, un « mort ».

(4) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 203. (Voir ci-dessous, p. 86 sq.).

d'autres tribus, on devient chaman après une expérience extatique spontanée : par exemple après une vision de la planète Mars, etc. (Métraux, *ibid.*, p. 203). Chez les Campa et les Amahuaca, les candidats reçoivent leur instruction d'un chaman vivant ou mort (*ibid.*). « L'apprenti-chaman des Conibo de l'Ucayali tient sa science médicale d'un esprit. Pour entrer en rapport avec ce dernier, le chaman boit une décoction de tabac et fume tant qu'il peut dans une hutte hermétiquement close » (*ibid.*, p. 204). Le candidat Cashinawa est instruit dans la brousse : les âmes lui donnent les substances magiques nécessaires et les lui inoculent en outre dans le corps. Les chamans Yaruro sont instruits par leurs dieux, bien qu'ils apprennent la technique proprement dite des autres chamans. Mais ils ne se considèrent pas capables de pratiquer avant d'avoir rencontré un esprit en rêve (*ibid.*, p. 204-5). « Dans la tribu des Apapocuvá-Guarani, on ne devient chaman que par la connaissance de chants magiques dont on est instruit en rêve par quelque parent décédé » (*ibid.*, p. 205). Mais, quelle qu'ait été l'origine de la révélation, tous ces chamans pratiquent d'après les normes traditionnelles de leur tribu. « C'est donc qu'ils se conforment à des règles et à une technique qu'ils n'ont pu acquérir qu'en se mettant à l'école d'hommes expérimentés », conclut Métraux (p. 205). Ce qui se vérifie pour tout autre chamanisme.

Comme on le voit, si l'âme du chaman mort joue un rôle important dans l'éclosion de la vocation chamanique, elle ne fait pas autre chose que préparer le candidat à des révélations ultérieures. Les âmes des chamans morts le mettent en rapport avec les esprits ou le portent au Ciel (cf. Sibérie, Altaï, Australie, etc.). Ces premières expériences extatiques sont d'ailleurs suivies d'une instruction reçue des vieux chamans (1). Chez les Selk'nam la vocation spontanée se déclare par l'attitude étrange du jeune homme : il chante dans son sommeil, etc. (Gusinde, *Die Selk'nam*, p. 779). Mais un état pareil peut aussi être obtenu volontairement : il s'agit seulement de voir les esprits (*ibid.*, p. 781-82). « Voir les esprits » en rêve ou à l'état de veille est le signe décisif de la vocation chamanique, spontanée ou volontaire car avoir des contacts avec les âmes des morts signifie en quelque sorte être mort soi-même. C'est bien pourquoi, dans toute l'Amérique du Sud (2), le chaman doit mourir pour pouvoir rencontrer les âmes des chamans et être instruit par elles, car les morts savent tout (Lublinski, p. 250 ; c'est une croyance universelle qui explique la mantique par le commerce avec les morts).

Comme on l'a dit, l'élection ou l'initiation chamaniques en Amérique du Sud gardent parfois le schéma parfait d'une mort et d'une résurrection rituelles. Mais la mort peut être suggérée par d'autres moyens aussi : fatigue extrême, tortures, jeûne, coups, etc. Quand un jeune Jivaro

se décide à devenir chaman, il cherche un maître, lui paie ses honoraires et s'engage ensuite dans un régime extrêmement sévère : pendant des jours, il ne touche aucune nourriture et prend des boissons narcotiques, spécialement du suc de tabac (qui, on le sait, joue un rôle essentiel dans l'initiation des chamans sud-américains). A la fin, un esprit, Pasuka, apparaît devant le candidat sous la forme d'un guerrier. Immédiatement, le maître commence à frapper l'apprenti jusqu'à ce qu'il tombe à terre inconscient. Quant il se réveille, tout le corps lui fait mal : c'est la preuve que l'esprit a pris possession de lui ; en fait, les souffrances, les intoxications et les coups qui ont provoqué l'évanouissement sont en quelque sorte assimilés à une mort rituelle (1).

Il résulte de là que les âmes des morts, quel qu'ait été leur rôle dans le déclenchement de la vocation ou de l'initiation des futurs chamans, ne créent pas cette vocation par leur simple présence (possession ou non), mais servent au candidat de moyen d'entrer en contact avec les êtres divins ou semi-divins (par les voyages extatiques au Ciel et aux Enfers, etc.) ou rendent le futur chaman capable de s'approprier les réalités sacrées accessibles seulement aux défunts. C'est ce qui a été très bien mis en lumière par Marcel Mauss à propos de l'octroi des pouvoirs magiques par la révélation surnaturelle chez les sorciers australiens (cf. *L'origine des pouvoirs magiques*, p. 144 sq.). Ici aussi, le rôle des morts se confond souvent avec celui des « esprits purs ». Qui plus est, même quand c'est l'esprit du mort qui accorde directement la révélation, celle-ci implique soit le rite initiatique de mise à mort, suivi de la renaissance du candidat (v. le chapitre précédent), soit les voyages extatiques au Ciel, thème chamanique par excellence où l'esprit-ancêtre remplit le rôle de psychopompe ; ce thème, par sa structure même, exclut la « possession ». Il semble bien que la principale fonction des morts dans l'octroi des pouvoirs chamaniques est moins de prendre « possession » du sujet que d'aider celui-ci à se transformer en « mort » : en un mot, de l'aider à devenir lui aussi « esprit ».

« VOIR LES ESPRITS »

Ce qui explique l'extrême importance de la « vision des esprits » dans toutes les variétés d'initiations chamaniques, c'est que « voir » un esprit dans ses rêves ou en état de veille est un signe certain qu'on a obtenu en quelque sorte une « condition spirituelle », c'est-à-dire qu'on a dépassé la condition humaine profane. C'est pourquoi, chez les Mentawai, la « vision » (des esprits), qu'elle soit obtenue spontanément ou par un effort volontaire, octroie instantanément le pouvoir magique (*kerei*) aux chamans (2). Les magiciens andamanais se retirent dans la jungle pour obtenir cette « vision » ; ceux qui n'ont eu que des rêves

(1) Cf. M. GUSINDE, *Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern*, p. 293 ; *id.*, *Die Feuerland Indianern. I: Die Selk'nam*, p. 782-786, etc. ; MÉTRAUX, *op. cit.*, p. 206 sq.

(2) Cf. IDA LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 249 ; cf. aussi le chapitre précédent, p. 59.

(1) M. W. STIRLING, *Jivaro Shamanism* (« Proceedings of the American Philosophical Society », vol. 72, 1933, p. 140 sq.) ; H. WEBSTER, *Magic*, p. 213.

(2) E. M. LOEB, *Shaman and Seer* (« American Anthropologist », vol. 31, 1929, p. 60-89), p. 66.

reçoivent des pouvoirs magiques moins importants (1). Les *dukun* des Minangkabau de Sumatra parfont leur instruction dans la solitude, sur une montagne; c'est là qu'ils apprennent à devenir invisibles et réussissent à voir, la nuit, les âmes des morts (2), ce qui veut dire qu'ils *deviennent* des esprits, qu'ils *sont* des morts.

Un chaman australien de la tribu des Yarlalde (Lower Murray) décrit admirablement les terreurs initiatiques qui accompagnent la vision des esprits et des morts : « Quand tu t'étendras pour avoir les visions en question, et que tu les auras, elles seront horribles, mais ne crains point. Il m'est difficile de les décrire, bien qu'elles soient dans mon esprit et mon *miwi* (force psychique), et encore que je pourrais en projeter l'expérience en toi après que tu aurais été bien préparé.

« Cependant, certaines de ces visions sont des esprits mauvais, certaines sont pareilles à des serpents, certaines sont semblables à des chevaux à têtes d'homme, et certaines encore sont des esprits d'hommes mauvais qui ressemblent à des feux dévorants. Tu verras brûler ton campement, monter les eaux de sang; il y aura le tonnerre, les éclairs et la pluie; la terre tremblera, les collines s'ébranleront, les eaux tourbillonneront et les arbres qui se dresseront encore ploieront sous le vent. Ne crains point. Si tu te lèves, tu ne verras pas ces scènes; mais si tu te recouches, tu les verras, à moins que ta frayeur ne devienne trop grande. Si c'est le cas, cela rompra la toile (ou le fil) à laquelle ces scènes sont suspendues. Il se peut que tu voies des morts marchant vers toi et que tu entendes le cliquetis de leurs os. Si tu entends et vois ces choses sans peur, tu ne craindras plus jamais rien. Ces morts ne t'apparaîtront plus, car ton *miwi* sera devenu fort. Tu seras puissant alors, parce que tu auras vu ces morts. » (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 70-71). En effet, les *medicine-men* sont capables de voir les esprits des morts près de leurs tombeaux, et il leur est facile de les capturer. Ces esprits deviennent alors leurs auxiliaires et, pendant la cure chamanique, les *medicine-men* les envoient à de grandes distances récupérer l'âme vagabonde du malade qu'ils sont en train de soigner (Elkin, *op. cit.*, p. 117).

Toujours chez les Mentawai, « un homme et une femme peuvent devenir voyants s'ils sont enlevés physiquement par les esprits. Selon l'histoire de Sitakigagailau, le jeune homme fut emporté au ciel par les esprits du ciel où il reçut un corps merveilleux semblable au leur. Il revint sur la terre où il devint voyant; les esprits du ciel l'aidaient dans ses cures... Pour devenir voyants, jeunes gens et jeunes filles doivent subir une maladie, avoir des rêves et passer par une période de folie passagère. La maladie et les rêves sont envoyés par les esprits du ciel ou de la jungle. Le rêveur s'imagine qu'il monte au ciel ou qu'il va dans les bois en quête de singes... (3) ». Le maître-

(1) A. R. BROWN, *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), p. 177; cf. quelques autres exemples (Dayaks maritimes, etc.) dans l'article de LOEB, *Shaman and Seer*, p. 64.

(2) E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 125.

(3) LOEB, *Shaman and Seer*, p. 67 sq. (Nous utilisons la traduction d'Alfred MÉTRAUX; Paul RADIN, *La religion primitive*, p. 101 sq.).

voyant procède ensuite à l'initiation du jeune homme : ils vont ensemble dans la forêt pour cueillir des plantes magiques; le maître chante : « Esprits du talisman, révélez-vous. Clarifiez les yeux de ce garçon pour qu'il puisse voir les esprits. » En rentrant à la maison avec son disciple, le maître-voyant invoque les esprits : « Laisse tes yeux devenir clairs, laisse tes yeux devenir clairs, pour que nous puissions voir nos pères et nos mères dans les cieux inférieurs. » Après cette invocation, « le maître frotte les yeux de son disciple avec les herbes. Pendant trois jours et trois nuits les deux hommes se tiennent l'un vis-à-vis de l'autre, chantant et sonnant leurs cloches. Ils ne prennent aucun repos jusqu'à ce que les yeux de l'apprenti soient devenus clairvoyants. A la fin du troisième jour ils retournent dans la forêt pour chercher de nouvelles herbes... Si au septième jour le jeune homme voit les esprits des bois, la cérémonie est terminée. Autrement ces sept jours de cérémonie doivent se répéter » (Loeb, *ibid.*, p. 67 sq.).

Toute cette longue et fatigante cérémonie a pour but de transformer l'expérience extatique initiale et passagère de l'apprenti-magicien (l'expérience de l'« élection ») en une condition permanente : celle où l'on peut « voir les esprits », c'est-à-dire participer à leur nature « spirituelle ».

LES ESPRITS AUXILIAIRES

Ceci ressort plus clairement encore de l'examen des autres catégories d'« esprits », qui eux aussi jouent un rôle, soit dans l'initiation du chaman, soit dans le déclenchement de ses expériences extatiques. Nous disions plus haut qu'un rapport de familiarité s'établissait entre le chaman et ses « esprits ». On les appelle d'ailleurs esprits familiers, esprits auxiliaires ou esprits gardiens dans la littérature ethnologique. Mais il y a lieu de bien distinguer entre les esprits familiers proprement dits et une autre catégorie d'esprits, plus forts, qu'on appelle esprits protecteurs; il faut de même faire la différence entre ceux-ci et les êtres divins ou semi-divins que les chamans évoquent pendant les séances. Un chaman est un homme qui a des rapports concrets, immédiats avec les dieux et les esprits : il les voit face à face, il leur parle, les prie, les implore — mais il ne « contrôle » qu'un nombre limité d'entre eux. N'importe quel dieu ou esprit invoqué pendant la séance chamanique n'est pas pour autant un « familier » ou un « auxiliaire » du chaman. Il invoque souvent les grands dieux, comme c'est le cas chez les Altaïques : avant d'entreprendre son voyage extatique le chaman invite Jajyk Kan (le Seigneur de la Mer), Kaira Kan, Bai Ulgan et ses filles, ainsi que d'autres figures mythiques (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 30 sq.). Le chaman les invoque et les dieux, les demi-dieux et les esprits arrivent — tout comme les divinités védiques descendent près du prêtre quand, pendant le sacrifice, il les invoque. Les chamans ont d'ailleurs des divinités qui leur sont spécifiques, inconnues du reste de la population, et auxquelles eux seuls offrent des

sacrifices. Mais tout ce panthéon n'est pas à la disposition du chaman comme le sont les esprits familiers, et les êtres divins ou semi-divins qui aident le chaman ne doivent pas être intégrés parmi ses esprits familiers, auxiliaires ou gardiens.

Ces derniers jouent pourtant un rôle considérable dans le chamanisme ; on verra leurs fonctions de plus près en étudiant les séances chamaniques. En attendant, précisons que la plupart de ces esprits familiers et auxiliaires ont des formes animales. Ainsi, chez les Sibériens et les Altaïques, ils peuvent apparaître sous la forme d'ours, de loups, de cerfs, de lièvres, de toutes sortes d'oiseaux (spécialement l'oie, l'aigle, le hibou, la corneille, etc.), de grands vers, mais aussi comme fantômes, esprits des bois, de la terre, du foyer, etc. Inutile de compléter la liste (1). Leur forme, leurs noms, leur nombre diffèrent d'une région à l'autre. D'après Karjalainen, le nombre des esprits auxiliaires d'un chaman vasiugan peut varier, mais ils sont généralement sept. En plus de ces « familiers », le chaman jouit encore de la protection d'un « Esprit de la Tête » qui le défend pendant ses voyages extatiques, d'un « Esprit en forme d'ours » qui l'accompagne dans ses descentes aux Enfers, d'un cheval gris sur lequel il monte aux Cieux, etc. En d'autres régions, un seul esprit correspond à cet appareil d'esprits auxiliaires du chaman vasiugan : un ours chez les Ostyak septentrionaux, un « messenger » qui apporte la réponse des esprits chez les Tremjogan et d'autres peuples encore ; ce dernier rappelle les « messagers » des esprits célestes (les oiseaux, etc.) (2). Les chamans les appellent de tous les coins du monde et ils arrivent, l'un après l'autre, et parlent par leurs voix (3).

La différence entre un esprit familier à forme d'animal et l'esprit protecteur proprement chamanique s'accuse assez clairement chez les Yakoutes. Les chamans ont chacun un *ié-kyla* (« animal-mère »), sorte d'image mythique d'animal auxiliaire, qu'ils tiennent caché. Les faibles sont ceux qui ont pour *ié-kyla* un chien ; les plus puissants jouissent d'un taureau, d'un poulain, d'un aigle, d'un élan ou d'un ours brun ; ceux qui possèdent des loups, des ours ou des chiens, sont les plus mal lotis. L'*ämägät* est un être complètement différent. Généralement, il est l'âme d'un chaman mort ou un esprit céleste mineur. « Le chaman ne voit et n'entend que par son *ämägät*, m'enseignait Tüspüt ; je vois et j'entends à une distance de trois *nosleg*, mais il y en a qui voient et qui entendent beaucoup plus loin » (4).

On a vu qu'un chaman esquimau, après son illumination, doit se

(1) Voir, entre autres, NIORADZE, *Schamanismus*, p. 26 sq. ; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 334 sq. ; OHLMARKS, *Studien*, p. 170 sq. (qui donne une description assez poussée, bien que prolix, des esprits auxiliaires et de leur fonction dans les séances chamaniques) ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. XII (Münster, 1955), p. 669-80, 705-06, 709.

(2) K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jura-Völker*, vol. III, p. 282-283.

(3) *Ibid.*, p. 311. Les esprits sont généralement appelés par le tambourin (*ibid.*, p. 318). Les chamans peuvent donner leurs esprits auxiliaires à des collègues (*ibid.*, p. 282) ; ils peuvent même les vendre (chez les Jurak et les Ostyak, par exemple ; v. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, p. 137-38).

(4) SIERSOSZEWSKI, *Du chamanisme*, p. 312-313 ; cf. M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), p. 182, 213, etc.

procurer tout seul ses esprits auxiliaires. Ceux-ci sont généralement des animaux apparaissant sous forme humaine ; ils viennent de leur propre volonté si l'apprenti montre des mérites. Le renard, le hibou, l'ours, le chien, le requin et toutes sortes d'esprits des montagnes sont des auxiliaires puissants et efficaces (1). Chez les Esquimaux de l'Alaska, plus ses esprits auxiliaires sont nombreux, plus le chaman est fort. Dans le Groenland du Nord, un *angakok* a jusqu'à 15 esprits auxiliaires (2).

Rasmussen a recueilli de la bouche même de quelques chamans l'histoire de l'obtention de leurs esprits. En recevant son « illumination », le chaman Aua sentit, dans son corps et son cerveau, une lumière céleste qui émanait en quelque sorte de son être entier ; bien qu'ina-perçue des humains, elle était visible à tous les esprits de la terre, du ciel et de la mer, et ceux-ci vinrent à lui et devinrent ses esprits auxiliaires. « Mon premier esprit auxiliaire était mon homonyme, une petite *aua*. Quand elle vint chez moi, ce fut comme si le toit de la maison s'était soudainement soulevé et je sentis une telle puissance de vision que je voyais à travers la maison, à travers la terre et loin dans le ciel ; c'était ma petite *aua* qui m'avait apporté cette lumière intérieure, voltigeant par-dessus moi pendant que je chantais. Ensuite, je la plaçai dans un coin de la maison, invisible aux autres, mais toujours prête si j'avais besoin d'elle » (*Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 119). Un deuxième esprit, un requin, vint un jour qu'il était en mer, dans son kayak ; en nageant, il s'approcha de lui et l'appela par son nom. Aua invoque ses deux esprits auxiliaires par un chant monotone : « Joie, joie, — Joie, joie, — Je vois un petit esprit de la plage, — Une petite *aua*, — Je suis moi-même une *aua*, — l'homologue de l'esprit, — Joie, joie... » Il reprend ce chant jusqu'au moment où il éclate en larmes ; il sent alors en lui une joie illimitée (*ibid.*, p. 119-120). Comme on le voit, dans ce cas, l'expérience extatique de l'illumination est liée en quelque sorte à l'apparition de l'esprit auxiliaire. Mais cette extase n'est pas dépourvue de terreur mystique : Rasmussen (*op. cit.*, p. 121) insiste sur le sentiment de « terreur inexplicable » qu'on ressent quand on est « attaqué par un esprit auxiliaire » ; il met cette crainte terrible en relation avec le péril mortel de l'initiation.

Toutes les catégories de chamans ont d'ailleurs leurs esprits auxiliaires et protecteurs, ceux-ci pouvant différer considérablement de nature et d'efficacité d'une catégorie à l'autre. Le *pojang jakun* possède un esprit familier qui lui vient en rêve ou qu'il hérite d'un autre chaman (3). Dans l'Amérique du Sud tropicale, les esprits gardiens

(1) RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 113 ; cf. aussi WEYER, *The Eskimos*, p. 425-428.

(2) H. WEBSTER, *Magic*, p. 231, r. 36. Les esprits se manifestent tous à travers le chaman, en donnant lieu à des bruits étranges, sons inintelligibles, etc. ; cf. THALBITZER, *The Heathen Priests*, p. 460. Sur les esprits auxiliaires des Lapons, voir MIKHAILOWSKI, p. 149 ; ITRONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 152.

(3) IVOR H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), p. 264.

s'acquièrent à la fin de l'initiation : ils « pénètrent » dans le chaman « soit directement, soit sous la forme de cristaux de roche qui tombent dans sa sacoche... Chez les Caribes du Barama chaque classe d'esprits avec lesquels le chaman entre en rapport, est représentée par des petits cailloux de nature différente. Le *piai* les insère dans sa sonnette et ainsi peut les invoquer à son gré » (1). En Amérique du Sud, comme partout ailleurs, les esprits auxiliaires peuvent être de différentes sortes : âmes d'ancêtres-chamans, esprits de plantes ou d'animaux. Chez les Bororo, on distingue les deux classes de chamans d'après les esprits dont ils reçoivent leur puissance : démons de la nature ou âmes de chamans défunts — ou âmes d'ancêtres (Métraux, *op. cit.*, p. 211). Mais, dans ce cas, nous avons moins affaire à des esprits auxiliaires qu'aux esprits protecteurs, bien que la différence entre ces catégories d'esprits ne soit pas toujours facile à tracer.

Les relations entre le magicien ou sorcier et ses esprits varient de celles du bienfaiteur avec son protégé à celles du serviteur vis-à-vis de son maître, mais elles sont toujours d'ordre intime (2). Les esprits reçoivent rarement des sacrifices ou des prières, mais, s'ils sont lésés, le magicien souffre lui aussi (voir, p. ex., Webster, p. 232, n. 41). En Australie, en Amérique du Nord, ailleurs aussi, les formes animales des esprits auxiliaires et protecteurs dominent ; on pourrait les comparer en quelque sorte au « bush soul » de l'Afrique occidentale et au *nagual* de l'Amérique Centrale et du Mexique (3).

Ces esprits auxiliaires de forme animale jouent un rôle important dans le préambule de la séance chamanique, c'est-à-dire dans la préparation du voyage extatique aux cieux ou aux enfers. Généralement, leur présence est rendue manifeste par l'imitation, par le chaman, des cris des animaux ou de leur comportement. Le chaman ton-gouse, qui a un serpent comme esprit auxiliaire, s'efforce de mimer les mouvements du reptile pendant la séance ; un autre, parce qu'il a le tourbillon comme *syvén*, se comporte en conséquence (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 462). Les chamans tchouktsches et esquimaux se transforment en loups (4), les chamans lapons deviennent loups, ours, rennes, poissons (5), le *hala semang* peut se transformer

(1) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 210-211. On se rappelle la signification céleste des cristaux de roche dans la religion australienne ; cette signification est bien entendue obscurcie dans le chamanisme sud-américain actuel, mais elle n'indique pas moins l'origine des pouvoirs chamaniques. Voir aussi plus bas, p. 122 sq.

(2) H. WEBSTER, *Magic*, p. 245 ; cf. aussi *ibid.*, p. 39-44, 388-391. Sur les esprits auxiliaires dans la sorcellerie européenne du moyen âge, cf. Margaret Alice MURRAY, *The God of the Witches* (Londres, 1934), p. 80 sq. ; G. L. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), p. 613, s. v. « familiars » ; S. THOMPSON, vol. III, p. 60 (F. 403), p. 215 (G. 225).

(3) Cf. WEBSTER, *op. cit.*, p. 215. Sur les esprits gardiens en Amérique du Nord, cf. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III (Londres, 1910), p. 370-456 ; RUTH BENE-DICT, *The concept of the Guardian Spirit in North America* (Memoirs of the American Anthropological Association, n° 29, 1923). Voir aussi plus loin, p. 93 sq., 244 sq.

(4) W. G. BOGORAZ, *The Chukchee* (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leyde et New York, 1904), p. 437 ; K. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, (in « Report of the Fifth Thule Expedition », IX, Copenhagen, 1932), p. 35.

(5) LEHTISALO, *Entwurf*, p. 114, 159 ; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116, 120 sq.

en tigre (1), comme le *halak* des Sakai (2), comme le *bomor* de Kelantan (3).

En apparence, cette imitation chamanique des gestes et des voix d'animaux peut passer pour une « possession ». Mais il serait peut-être plus exact de parler d'une *prise en possession, par le chaman, de ses esprits auxiliaires* : c'est lui qui se transforme en animal, de même qu'il obtient un résultat semblable en mettant un masque d'animal, ou, encore, on pourrait parler d'une *nouvelle identité* du chaman, qui devient animal-esprit, et « parle », chante ou vole comme les animaux et les oiseaux. Le « langage des animaux » n'est qu'une variante du « langage des esprits », le langage secret chamanique sur lequel nous reviendrons dans un instant.

Nous voudrions auparavant attirer l'attention sur le point suivant : la présence d'un esprit auxiliaire sous la forme d'un animal, le dialogue avec celui-ci dans une langue secrète ou l'incarnation par le chaman de cet esprit-animal (masques, gestes, danses, etc.) — sont encore des moyens de montrer que le chaman est capable d'abandonner sa condition humaine, qu'il est capable, en un mot, de « mourir ». Presque tous les animaux ont été conçus, dès les temps les plus reculés, soit comme des psychopompes qui accompagnent les âmes dans l'au-delà, soit également comme la nouvelle forme du décédé. Qu'il soit l'« ancêtre » ou le « maître de l'initiation », l'animal symbolise une liaison réelle et directe avec l'au-delà. Dans un nombre considérable de mythes et de légendes du monde entier, le héros est transporté dans l'au-delà (4) par un animal. C'est toujours un animal qui porte le néophyte sur son dos vers la brousse (= l'Enfer), ou le tient dans ses mâchoires, ou l'« engloutit » pour le « tuer et le ressusciter », etc. (5). Enfin, il faut tenir compte de la solidarité mystique entre l'homme et l'animal, qui constitue une note dominante de la religion des paléochasseurs. Du fait de cette solidarité, certains êtres humains sont capables de se transformer en animaux, de comprendre leur langue ou de partager leur prescience et leurs pouvoirs occultes. Chaque fois qu'un chaman arrive à participer au mode d'être des animaux, il rétablit, en quelque sorte, la situation qui existait *in illo tempore*, dans les temps mythiques, lorsque la rupture entre l'homme et le monde animal n'était pas encore consommée (voir plus loin, p. 93).

(1) IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », 1930, vol. 60, p. 115-125), p. 120.

(2) IVOR EVANS, *Studies in Religion*, p. 210. Le 14^e jour après la mort, l'âme se transforme en tigre (*ibid.*, p. 211).

(3) J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 38 sq. Nous avons affaire ici à une croyance universellement répandue. Pour l'Europe ancienne et moderne, v. KITTREDGE, *Witchcraft*, p. 174-184 ; THOMPSON, vol. III, p. 212-213 ; LILY WEISER-AALL, *Heze* (in *Handwörterbuch d. deutsch. Aberglauben*, vol. III) ; ARNE RUNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion* (Helsingfors, 1947), p. 212-213 ; cf. aussi le livre confus mais abondamment documenté de Montague SUMMERS, *The Werewolf* (Londres, 1933).

(4) Ciel, enfer souterrain ou sous-marin, forêt impénétrable, montagne, lieu désert, jungle, etc. etc.

(5) Cf. C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941), p. 46 sq., 67 sq., 71 sq. etc.

L'animal protecteur des chamans bouriates s'appelle *khubilgan*, terme qu'on peut interpréter comme « métamorphose » (de *khubilku*, « se transformer », « prendre une autre forme ») (1). Autrement dit, non seulement l'animal protecteur permet-il au chaman de se métamorphoser, mais il est en quelque sorte son « double », son *alter ego* (2). Ce dernier est une des « âmes » du chaman, l'« âme sous une forme animale » (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 478), ou, plus exactement, l'« âme-vie » (3). Les chamans s'affrontent sous forme d'animaux et, si son *alter ego* est tué dans le combat, le chaman ne tarde pas à mourir lui aussi (4).

On peut, par conséquent, considérer les esprits gardiens et auxiliaires, sans lesquels aucune séance chamanique n'est possible, comme les signes authentiques des voyages extatiques du chaman dans l'au-delà (5). Ceci revient à dire que les animaux-esprits rejoignent le rôle des âmes des ancêtres : ceux-ci aussi portent le chaman dans l'au-delà (Ciel, enfer), lui révèlent les mystères, l'instruisent, etc. Le rôle de l'animal-esprit dans les rites d'initiation et dans les mythes et les légendes concernant le voyage d'un héros dans l'au-delà rejoint celui de l'âme du mort dans la « possession » initiatique (chamanique). Mais on voit bien que c'est le chaman qui devient le mort (ou l'animal-esprit, ou le dieu, etc.), pour pouvoir démontrer sa capacité réelle d'ascension céleste ou de descente aux enfers. De cette manière, on conçoit la possibilité d'une explication commune de tous ces groupes de faits : il s'agit en quelque sorte de la répétition périodique (c'est-à-dire recommencée à chaque nouvelle séance) de la mort et de la résurrection du chaman. L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle ou, en d'autres termes, du dépassement de la condition humaine, profane. Et, comme nous le verrons, le chaman est capable d'obtenir

(1) Cf. U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugrie [and] Siberian [Mythology]* (in « *Mythology of All Races* », Boston et Londres, IV, 1927), p. 406, 506.

(2) Sur les rapports entre l'animal protecteur, le chaman et la « Tiermutter » du clan chez les Evenkes, cf. A. F. ANISIMOV, *Predstavlenija evenkov o dushe i problema proiskhosvdenija animisma* (in « *Rodovoye obshchestvo* », Moscou, 1951, p. 109-118), p. 110 sq.; id., *Samanskije duchki po vossrenijam evenko* (in « *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii* », XIII, Moscou et Leningrad, 1951, p. 187-215), p. 196 sq.; voir aussi A. FRIEDRICH, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens*, (in « *Paideuma* », VI, 2, août 1955, p. 47-54), p. 48 sq.; id. et G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten*, p. 44 sq.

(3) V. DIÖSZEGI, *K voprosu o borbe shamanov v obrazeivotnik*, (in « *Acta orientalia hungarica* », II, Budapest, 1952, p. 303-16), p. 312 sq.

(4) Sur ce thème, extrêmement fréquent dans les croyances et le folklore chamaniques, cf. A. FRIEDRICH et G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten*, p. 160 sq., 164 sq.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, vol. XII, p. 634; V. DIÖSZEGI, *A viaskodó tiltosbika és a sámán állatalakú lélelke (La lutte du taureau miraculeux et l'âme vitale du chaman susceptible de revêtir la forme d'un animal)*, (in « *Ethnographia* », LXIII, 1952, p. 308-57), *passim*; id., *K voprosu o borbe, vassim*. Dans ce dernier article, l'auteur pense pouvoir préciser qu'à l'origine l'animal de combat des chamans était le renne. Ceci semble confirmé par le fait que les dessins rupestres de Saimali Tas, en Kirghizie, qui remontent aux deuxième et premier millénaires avant notre ère, représentent des chamans s'affrontant sous la forme de rennes; cf. en particulier *K voprosu*, p. 308, n. et fig. 1. Sur le *tiltos* hongrois, cf. *ibid.*, p. 306, et la bibliographie donnée dans la note 19.

(5) Pour Dominik SCHROEDER, comme ils habitent l'autre monde, les esprits protecteurs assurent l'existence du chaman dans l'au-delà; cf. *Zur Struktur des Schamanismus* (in « *Anthropos* », L, 1955, p. 849-81), p. 863 sq.

cette « mort » par toutes sortes de moyens, des narcotiques et du tambour à la « possession » par des esprits.

« LANGAGE SECRET » — « LANGAGE DES ANIMAUX »

Au cours de l'initiation, le futur chaman doit apprendre le langage secret qu'il utilisera pendant les séances pour communiquer avec les esprits et les esprits-animaux. Cette langue secrète, il l'apprend soit d'un maître, soit par ses propres moyens, c'est-à-dire directement des « esprits »; les deux méthodes coexistent chez les Esquimaux, par exemple (1). On a pu constater l'existence d'un langage secret spécifique chez les Lapons (2), les Ostyak, les Tchouktches, les Yakoutes, les Tongouses (3). Pendant sa transe, le chaman tongouse est supposé comprendre le langage de la Nature entière (4). Le langage secret chamanique est très élaboré chez les Esquimaux, où il est employé comme un moyen de communication entre les *angakut* et leurs esprits (5). Chaque chaman a son chant particulier qu'il entonne pour invoquer les esprits (6). Même là où il n'est pas directement question d'un langage secret, on en distingue encore les traces dans les refrains incompréhensibles qu'on répète pendant les séances, comme c'est le cas, par exemple, chez les Altaïques (7).

Ce phénomène n'est pas exclusivement nord-asiatique et arctique : on le retrouve un peu partout. Pendant la séance, le *hala* des Pygmées Semang parle avec les Chenoi (esprits célestes) dans leur langue; dès qu'il sort de la lutte cérémonielle, il prétend avoir tout oublié (8). Chez les Mentawai, le maître initiateur souffle à travers un bambou dans l'oreille de l'apprenti, afin de le rendre capable d'entendre les voix des esprits (9). Pendant les séances, le chaman *batak* utilise la « langue des esprits » (Loeb, *Sumatra*, p. 81) et les chants chamaniques des Dusun (Bornéo septentrional) sont en langage secret (10). « Selon la tradition Caribe, le premier *piai* (chaman) fut un homme qui, entendait un chant s'élever d'une rivière, y plongeait hardiment et n'en sortait qu'après avoir appris par cœur le chant des femmes-esprits et avoir reçu de celles-ci les accessoires de sa profession » (Métraux, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 210).

(1) Cf. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114.

(2) Cf. ELIEL LAGERCRANTZ, *Die Geheimsprachen der Lappen* (« *Journal de la Soc. Finno-Ougrienne* », XLII, 2, 1928, p. 1-13).

(3) T. LEHTISALO, *Beobachtungen über die Jodler* (« *Journal de la Société Finno-Ougrienne* », XLVIII, 1936-1937, 2, p. 1-34), p. 12 sq.

(4) LEHTISALO, *Beobachtungen*, p. 13.

(5) THALBITZER, *The Heathen Priests*, p. 448, 454 sq.; id., *Les magiciens esquimaux*, p. 75; WEYER, *The Eskimos*, p. 435-36.

(6) RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 111, 122. Voir les textes dans « la langue secrète » (*ibid.*, p. 125, 131, etc.).

(7) LEHTISALO, *Beobachtungen*, p. 22.

(8) SCHEBESTA, *Les Pygmées*, p. 153; I. EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, p. 118 sq.; id., *Studies*, p. 156 sq., 160, etc.

(9) LOEB, *Shaman and Seer*, p. 71.

(10) EVANS, *Studies*, p. 4. Cf. aussi L. ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, p. 270.

Très souvent, cette langue secrète est en fait le « langage des animaux » ou a comme origine l'imitation des cris des animaux. En Amérique du Sud, pendant la période d'initiation, le néophyte est tenu d'apprendre à imiter la voix des animaux (1). Même chose en Amérique du Nord : chez les Pomo et les Menomini, entre autres, les chamans imitent les chants des oiseaux (2). Durant les séances des Yakoutes, des Yukaghirs, des Tchouktches, des Goides, des Esquimaux et d'autres encore, on entend des cris d'animaux sauvages et d'oiseaux (3). Castagné nous présente le *bagça* kirghiz-tatare courant autour de la tente, faisant des bonds, poussant des rugissements, sautant : il « aboie ainsi qu'un chien, flaire les assistants, beugle ainsi qu'un bœuf, mugit, crie, bêle comme un agneau, grogne ainsi qu'un porc, hennit, roucoule, imitant avec une précision remarquable les cris des animaux, les chants des oiseaux, le bruit de leur vol, etc., ce qui ne manque pas d'impressionner les assistants » (*Magie et exorcisme*, p. 93). La « descente des esprits » se produit souvent de cette manière. Chez les Indiens de Guyane, « le silence est soudainement interrompu par une explosion de cris bizarres, mais réellement terribles ; ce sont des mugissements, des hurlements qui emplissent la hutte et en font vibrer les parois. Cette clameur s'élève comme un mugissement rythmique qui devient progressivement un grognement sourd et lointain pour rebondir de nouveau » (4).

C'est la présence des esprits qui est annoncée par de tels cris, exactement comme elle est proclamée aussi par des comportements animalesques (voir plus haut, p. 86). Quantité de mots utilisés pendant la séance ont comme origine des cris d'oiseaux et d'autres animaux (Lehtisalo, *Beobachtungen*, p. 25). Comme l'a remarqué Lehtisalo (*ibid.*, p. 26), le chaman tombe en extase en utilisant son tambour et le « Jodler », et les textes magiques sont partout chantés. « Magie » et « chant » — spécialement le chant à la manière des oiseaux — s'expriment fréquemment par le même terme. Le vocable germanique pour la formule magique est *galdr*, dérivé du verbe *galan*, « chanter », terme qu'on applique spécialement aux cris des oiseaux (5).

Apprendre le langage des animaux, en premier lieu celui des oiseaux, équivaut partout dans le monde à connaître les secrets de la Nature et, partant, à être capable de prophétiser (6). Le langage des oiseaux s'apprend généralement en mangeant du serpent ou d'un autre ani-

mal réputé magique (1). Ces animaux peuvent révéler les secrets de l'avenir parce qu'ils sont conçus comme les réceptacles des âmes des morts ou les épiphanies des dieux. Apprendre leur langage, imiter leur voix, équivaut à pouvoir communiquer avec l'au-delà et avec les Cieux. Nous retrouverons la même identification avec un animal, spécialement avec l'oiseau, quand nous parlerons du costume des chamans et du vol magique. Les oiseaux sont psychopompe. Devenir soi-même un oiseau ou être accompagné par un oiseau indique la capacité d'entreprendre, étant encore en vie, le voyage extatique dans le Ciel et l'au-delà.

Imiter la voix des animaux, utiliser ce langage secret pendant la séance, est encore un signe que le chaman peut circuler librement entre les trois zones cosmiques : Enfer, Terre, Ciel, ce qui revient à dire qu'il peut pénétrer impunément là où seuls les morts ou les dieux ont accès. Incorporer un animal pendant la séance est, comme nous l'avons vu à propos des morts, moins une possession qu'une transformation magique du chaman en cet animal. Une pareille transformation s'obtient d'ailleurs par d'autres moyens aussi : en revêtant, par exemple, le costume chamanique ou en cachant sa figure sous un masque.

Mais il y a plus encore. Dans de nombreuses traditions, l'amitié avec les animaux et la compréhension de leur langue constituent des syndromes paradisiaques. Au commencement, c'est-à-dire dans les temps mythiques, l'homme vivait en paix avec les animaux et comprenait leur langue. Ce n'est qu'à la suite d'une catastrophe primordiale, comparable à la « chute » de la tradition biblique, que l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui : mortel, sexué, obligé de travailler pour se nourrir et en conflit avec les animaux. En se préparant à l'extase, et pendant cette extase, le chaman abolit la condition humaine actuelle et retrouve, provisoirement, la situation initiale. L'amitié avec les animaux, la connaissance de leur langue, la transformation en animal, sont autant de signes que le chaman a réintégré la situation « paradisiaque » perdue à l'aube du temps (cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 80 sq.).

LA QUÊTE DES POUVOIRS CHAMANISQUES EN AMÉRIQUE DU NORD

Nous avons déjà fait allusion aux diverses modalités de l'obtention des pouvoirs chamaniques en Amérique du Nord. La source de ces pouvoirs y réside soit dans des Êtres divins, soit dans les âmes d'ancêtres chamans, soit dans des animaux mythiques, soit, enfin, dans certains objets ou zones cosmiques. L'obtention des pouvoirs a lieu spontanément ou à la suite d'une quête volontaire ; dans un cas comme

(1) Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann*, p. 247 sq. ; MÉTRAUX, *ibid.*, p. 206, 210, etc.

(2) LOEB, *Tribal Initiation*, p. 278.

(3) LEHTISALO, *Beobachtungen*, p. 23 sq.

(4) THURN, *Among the Indians of Guiana*, p. 336-337, cité et traduit par MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens*, p. 326.

(5) Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2^e éd., Berlin et Leipzig, 1956-57, 2 vol.), I, p. 304 sq. ; LEHTISALO, *Beobachtungen*, p. 27 sq. ; cf. *carmen*, chant magique ; *incantare*, enchanter ; roumain, *descântare* (litt. dés-enchanter), exorciser ; *descântec*, incantation, exorcisme.

(6) Voir Antti AARNE, *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau* (« Folklore Fellows Communications, II, 15, Helsingfors, 1914 ») ; N. M. PENZER, éd., et C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story* (*Somadeva's Kāhāsariśāgara*, Londres, 10 vol., 1924-28), I, p. 48 ; II, 107, note ; Stith THOMPSON, *Index*, vol. I, p. 314 sq. (B 215).

(1) Cf. PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 20, etc. Voir L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* (Londres, 1923), vol. I, p. 261 ; N. M. PENZER, éd., et C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story*, vol. II, p. 108, n. I.

dans l'autre, le futur chaman doit subir certaines épreuves de caractère initiatique. Généralement, en Amérique du Nord comme ailleurs, l'octroi des pouvoirs chamaniques se traduit par l'obtention d'un esprit protecteur ou auxiliaire (1).

Voici comment se passent les choses chez les Shushwaps, tribu de la famille Salish de l'intérieur de la Colombie britannique : « le chaman est initié par des animaux qui deviennent ses esprits protecteurs. Les rites d'initiation, dont l'objet n'est autre que l'obtention d'un secours surnaturel pour tout ce qu'il désire, paraissent être les mêmes pour les guerriers et les chamans. Le jeune homme qui est arrivé à la puberté, avant même d'avoir touché une femme, doit s'en aller dans les montagnes et y accomplir un certain nombre d'exploits. Il lui faut construire une case de sudation (*sweat-house*) dans laquelle il doit passer les nuits ; au matin, il lui est permis de regagner son village. Durant la nuit, il se purifie dans les vapeurs, danse et chante. Il mène cette vie, parfois pendant des années, jusqu'à ce qu'il rêve que l'animal dont il a désiré faire son esprit protecteur apparaît et lui promet de l'aider. Dès son apparition, le novice tombe en pâmoison. « Il se sent comme ivre, incapable de savoir ce qu'il lui arrive ou s'il fait jour ou nuit (2). » La bête lui dit de l'invoquer s'il a besoin d'aide et lui communique un chant particulier grâce auquel il pourra l'appeler. C'est pourquoi tout chaman a son propre chant, que personne d'autre n'a le droit de chanter, sauf lorsqu'on essaie de découvrir un sorcier. L'esprit descend parfois sur le novice sous la forme d'un coup de foudre (3). Si un animal initie le novice, il lui apprend son langage. On raconte qu'un chaman de Nicola Valley parle, dans ses incantations, le « langage du coyote »... Qu'un homme dispose d'un esprit protecteur, et il devient invulnérable aux balles et aux flèches ; et si une balle ou un flèche le touche, sa blessure ne saigne pas, le sang coule dans son estomac : il le crache et se porte aussi bien qu'avant... Les hommes peuvent acquérir plusieurs esprits protecteurs : les chamans puissants en ont toujours plus d'un à leur aide... » (4).

Dans cet exemple, l'octroi des pouvoirs chamaniques a lieu à la suite d'une quête volontaire. Ailleurs en Amérique du Nord, les candidats se retirent dans les cavernes des montagnes ou dans des endroits

solitaires et s'efforcent, par une concentration intense, d'obtenir les visions qui seules décident d'une carrière chamanique. On est tenu, habituellement, à préciser quelle sorte de « pouvoir » on demande (1) : détail important, car il nous indique qu'il s'agit d'une technique généralement destinée à procurer les pouvoirs magico-religieux, et non seulement chamaniques.

Voici l'histoire d'un chaman Paviotso recueillie et publiée par Park : à cinquante ans, il décide de devenir « docteur ». Il pénètre dans une caverne et prie : « Mon peuple est malade, je veux le sauver, etc. » Il s'efforce de dormir, mais en est empêché par des bruits étranges : il entend des grognements et des hurlements d'animaux (ours, lions des montagnes, daims, etc.). Finalement, il s'endort et assiste, dans son sommeil, à une séance de guérison chamanique : « ils étaient là-bas, au pied de la montagne. Je pouvais entendre leurs voix et leurs chants. Par la suite, j'ai entendu gémir le malade. Un docteur chantait et le soignait. » A la fin, le malade meurt et le candidat entend les lamentations de la famille. La roche commence à craquer. « Un homme parut dans la fente : il était grand et mince. Il avait une plume d'aigle dans les mains. » Il lui ordonne de se procurer de telles plumes et lui apprend comment obtenir une guérison. Quand le candidat se réveille le matin, il ne trouve personne près de lui (Park, *Shamanism*, p. 27-28).

Si un candidat ne respecte pas les instructions reçues dans ses rêves ou leurs schémas traditionnels, il est voué à l'échec (Park, *ibid.*, p. 29). En certains cas, l'esprit du chaman mort apparaît dans le premier rêve de son héritier mais, dans les rêves suivants, des esprits supérieurs apparaissent qui lui octroient le « pouvoir ». Si l'héritier ne prend pas ce pouvoir, il tombe malade (*ibid.*, p. 30) ; on se rappelle qu'on a rencontré la même situation un peu partout ailleurs.

Les âmes des morts sont considérées comme une source de pouvoirs chamaniques chez les Paviotso, les Shoshoni, les Seed Eaters et, plus au Nord, chez les Lilloet et les Thompson (2). En Californie du Nord, cette modalité d'octroi des pouvoirs est extrêmement répandue. Les chamans Yurok rêvent d'un mort, généralement mais pas toujours un chaman. Chez les Sinkyone, on reçoit parfois le pouvoir dans des rêves où apparaissent les parents décédés. Les Wintu deviennent chamans à la suite de tels rêves, spécialement s'ils rêvent de leurs propres enfants morts. Chez les Shasta, la première indication

(1) Cf. Josef HAEKEL, *Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika* (in « Ethnos », XII, 1947, p. 106-22).

(2) Ceci est le signe, on le sait, d'une expérience extatique authentique : cf. la « terreur inexplicable » des apprentis esquimaux devant l'apparition de leurs esprits auxiliaires (plus haut, p. 86 sq.).

(3) On a vu (p. 33) que, chez les Bouriates, celui qui a été frappé par la foudre est enterré comme un chaman et ses proches parents ont le droit de devenir chamans car, en quelque sorte, il a été « choisi » par la divinité du Ciel (MIKHAILOWSKI, *Shamanism*, p. 86). Les Soyotes, les Kamchadals, entre autres, croient qu'on devient chaman quand, durant les orages, la foudre se déchaîne (MIKHAILOWSKI, p. 68). Une chamane esquimaude a obtenu son pouvoir après avoir été frappée par une « balle de fer » (RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Igulik Eskimos*, p. 122 sq.).

(4) Franz BOAS, *The Shushwap* (Sixth Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada : Report of the British Association, Leeds, 1890, tiré à part), p. 93 sq. Nous aurons l'occasion de revenir sur la valeur chamanique de la case à sudation (*sweat-house*).

(1) Willard PARK, *Shamanism in Western North America*, p. 27. Cf. aussi Marcelle BOUTELLER, *Du chamanisme et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord*, passim ; id., *Chamanisme et guérison magique* (Paris, 1950), p. 57 sq.

(2) PARK, *op. cit.*, p. 79 ; J. TEIT, *The Lilloet Indians* (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. IV, The Jesup North Pacific Expedition, II, 5, New York, 1906, p. 193-300), p. 287 sq. ; id., *The Thompson Indians of British Columbia* (Memoirs of the American Museum of Natural History, II, The Jesup North Pacific Expedition, I, New York, 1900, p. 163-392), p. 353. Les apprentis Lilloet dorment sur les tombes, parfois durant plusieurs années (TEIT, *The Lilloet*, p. 287).

d'un pouvoir chamanique suit des rêves dans lesquels apparaissent la mère, le père ou un ancêtre mort (1).

Mais en Amérique du Nord il existe aussi d'autres sources de pouvoirs chamaniques et également d'autres espèces d'instructeurs que les âmes des morts et les animaux gardiens. Dans le Grand Bassin il est question d'un « petit homme vert », qui n'a que deux pieds de haut et porte un arc et des flèches. Il vit dans les montagnes et frappe ceux qui parlent mal de lui de ses flèches. Le « petit homme vert » est l'esprit gardien des *medicine-men*, de ceux qui sont devenus magiciens uniquement par une aide surnaturelle (Park, p. 77). Le thème du nain qui octroie le pouvoir ou sert d'esprit gardien est très répandue à l'Ouest des Montagnes Rocheuses, dans les tribus du Plateau Groups (Thompson, Shushwap, etc.) et en Californie septentrionale (Shasta, Atsugewi, Maidu septentrionaux et Yuki) (2).

Parfois, le pouvoir chamanique est dérivé directement de l'Être Suprême ou des autres entités divines. Ainsi, par exemple, chez les Cahuilla de la Californie méridionale (Désert Cahuilla), les chamans sont censés obtenir leur puissance de Mukat, le Créateur, mais ce pouvoir est transmis par l'intermédiaire des esprits gardiens (le hibou, le renard, le coyote, l'ours, etc.), qui se conduisent comme des messagers du Dieu aux chamans (Park, p. 82). Chez les Mohave et les Yuma, le pouvoir vient des grands êtres mythiques qui l'ont transmis aux chamans au commencement du monde (*ibid.*, p. 83). La transmission a lieu dans les rêves et comporte un scénario initiatique. Le chaman Yuma assiste en rêve aux origines du monde et revit les temps mythiques (3). Chez les Manicopa, les rêves initiatiques suivent un schéma traditionnel : un esprit prend l'âme du futur chaman et la promène de montagne en montagne, lui révélant chaque fois des chants et des cures (4). Chez les Walapai, le voyage sous la conduite d'esprits est une caractéristique essentielle des rêves chamaniques (Park, p. 116).

Comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois, l'instruction des chamans a souvent lieu au cours de rêves. C'est dans les rêves qu'on rejoint la vie sacrée par excellence et qu'on rétablit les rapports directs avec les dieux, les esprits et les âmes des ancêtres. C'est toujours dans les rêves qu'on abolit le temps historique et qu'on retrouve

(1) PARK, *op. cit.*, p. 80. Même tradition chez les Atsugewi, les Maidu septentrionaux, les Crow, Arapaho, Gros Ventre, etc. Chez certaines de ces tribus, ainsi qu'aïl leurs, on quête les pouvoirs en dormant près des tombes ; parfois (chez les Tlingit, p. ex.), on recourt à un moyen encore plus impressionnant : l'apprenti passe la nuit avec le corps du chaman mort (cf. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 439).

(2) Voir la liste complète des tribus dans PARK, p. 77 sq. Cf. *ibid.*, p. 111 : le « petit homme vert » qui apparaît aux futurs chamans Ute durant leur adolescence.

(3) A. L. KROEBER, *Handbook of the Indians of California* (Bureau of American Ethnology, Bull., 78, 1925), p. 754 sq., 775 ; C. D. FORDE, *Ethnography of the Yuma Indians* (Univ. Calif. Publ. American Archaeology and Ethnology, 28, 1931, n° 4), p. 201 sq. L'initiation de la société secrète chamanique Midé'wîwin comporte aussi un retour aux temps mythiques des commencements du monde, quand le Grand Esprit révéla les mystères aux premiers « grands médecins ». Nous verrons qu'il est question, dans ces rituels initiatiques, d'une communication entre la Terre et le Ciel, telle qu'elle fut établie lors de la création du monde.

(4) L. SPIER, *Yuman Tribes of the Gila River* (Chicago, 1933), p. 247 ; PARK, p. 115.

le temps mythique, ce qui permet au futur chaman d'assister aux commencements du monde et, partant, de devenir contemporain aussi bien de la cosmogonie que des révélations mythiques primordiales. Parfois, les rêves initiatiques sont involontaires et commencent déjà dans l'enfance, comme, par exemple, chez les tribus du Grand Bassin (cf. Park, p. 110). Les rêves, bien qu'ils ne suivent pas un scénario rigide, sont néanmoins stéréotypés : on rêve des esprits et des ancêtres ou on entend leurs voix (chants et instruction). C'est toujours en rêve qu'on reçoit les règles initiatiques (régime, tabous, etc.) et qu'on apprend de quels objets on aura besoin dans la cure chamanique (1). Chez les Maidu du Nord-Est aussi, on devient chaman en rêvant des esprits. Bien que le chamanisme soit héréditaire, on ne reçoit la qualification qu'après avoir vu les esprits en rêve ; ceux-ci, du reste, sont en quelque sorte hérités d'une génération à l'autre. Les esprits se montrent parfois sous la forme d'animaux (et dans ce cas le chaman ne doit pas manger de l'animal en question), mais ils vivent aussi, sans avoir de formes précises, dans les roches, les lacs, etc. (2).

La croyance que les animaux-esprits ou les phénomènes naturels sont des sources de pouvoirs chamaniques est très répandue dans toute l'Amérique du Nord (3). Chez les Salish de l'intérieur de la Colombie britannique, seuls quelques chamans héritent les esprits gardiens de leurs parents. Presque tous les animaux et un nombre considérable d'objets peuvent devenir des esprits : tout ce qui a une relation quelconque avec la mort (p. ex., les tombes, les os, les dents, etc.) et n'importe quel phénomène naturel (le ciel bleu, l'Est et l'Ouest, etc.). Mais ici, comme dans beaucoup d'autres cas, nous avons affaire à une expérience magico-religieuse qui dépasse la sphère du chamanisme car les guerriers ont, eux aussi, leurs esprits-gardiens, dans leurs armures et les fauves ; les chasseurs trouvent les leurs dans l'eau, les montagnes et dans les animaux qu'ils chassent, etc. (4).

Aux dires de certains chamans Paviotso, le pouvoir leur vient de l'« Esprit de la Nuit ». Cet Esprit « se trouve partout. Il n'a pas de nom. Il n'existe pas de nom pour lui ». L'Aigle et le Hibou sont seulement les messagers qui transmettent l'instruction de la part de l'Esprit de la Nuit. Les *water-babies* ou un autre animal peuvent aussi être ses messagers. « Quand l'Esprit de la Nuit donne le pouvoir de chamaniser (*power for doctoring*), il dit au chaman de demander l'aide des *water-babies*, de l'aigle, du hibou, du daim, de l'antilope, de l'ours ou d'un autre animal ou oiseau » (5). Le coyote

(1) Paviotso, PARK, p. 23 ; tribus de la Californie méridionale, *ibid.*, p. 82. Rêves auditifs, p. 23, etc. Chez les Okanagon du Sud, le futur chaman ne voit pas les esprits gardiens, il entend seulement leurs chants et leurs instructions, *ibid.*, p. 118.

(2) R. DIXON, *The Northern Maidu* (New York, 1905), p. 274 sq.

(3) Voir la liste des tribus et les renseignements bibliographiques dans PARK, p. 76 sq. (4) F. BOAS, *The Salish Tribes of the Interior of British Columbia* (Annual Archaeological Report for 1905, Toronto, 1906), p. 222 sq.

(5) Informateur paviotso cité par PARK, p. 17. L'« Esprit de la Nuit » est probablement une formule mythologique tardive de l'Être suprême, devenu en quelque sorte *deus otiosus* et qui aide les humains au moyen de « messagers ».

n'est jamais une source de pouvoir pour les Paviotso, bien qu'il soit le personnage prééminent de leurs contes (Park, p. 19). Les esprits qui confèrent le pouvoir sont invisibles : seuls les chamans peuvent les apercevoir (*ibid.*).

Il faut ajouter encore les « peines » (*pains*) qui sont conçues aussi bien comme sources de pouvoir que comme causes des maladies. Les « peines » semblent être animées et parfois ont même une certaine personnalité. Elles n'ont pas de formes humaines, mais sont considérées comme concrètes (1). Chez les Hupa, par exemple, il en existe de toutes les couleurs : l'une ressemble à un morceau de chair crue, d'autres sont pareilles à des crabes, à des petits daïms, à des pointes de flèches, etc. (Park, p. 81). La croyance dans les « peines » est générale chez les tribus de la Californie septentrionale (*ibid.*, p. 80), mais elle est inconnue ou rare dans les autres régions de l'Amérique du Nord (*ibid.*, p. 81).

Les *damagomi* des Achumawi sont à la fois des esprits gardiens et des « peines ». Une chamane, Old Dixie, raconte comment elle avait eu la vocation : elle était déjà mariée quand, un jour « mon premier *damagomi* est venu me chercher. Je l'ai encore. C'est une petite chose noire, on peut à peine le voir. Quand il est venu la première fois, il a fait un grand bruit. C'était pendant la nuit. Il m'a dit que je devais aller le voir dans la montagne. Alors j'y suis allée. Cela me faisait grand-peur. Je n'osais presque pas. Ensuite, j'en ai eu d'autres. Je les ai attrapés » (2). C'étaient des *damagomi* qui avaient appartenu à d'autres chamans et qui étaient envoyés pour empoisonner les gens ou pour d'autres missions chamaniques. Old Dixie envoyait un de ses propres *damagomi* et les capturait. De la sorte, elle était arrivée à posséder plus de cinquante *damagomi* alors qu'un jeune chaman n'en a que trois ou quatre (J. de Angulo, p. 565). Les chamans les nourrissent avec le sang qu'ils sucent pendant la cure (*ibid.*, p. 563). D'après de Angulo (p. 580), ces *damagomi* sont à la fois réels (os et chair) et fantastiques. Quand le chaman veut empoisonner quelqu'un, il envoie un *damagomi* : « Va trouver un tel. Entre en lui. Rends-le malade. Ne le tue pas tout de suite. Fais-le mourir dans un mois » (*ibid.*).

Comme nous l'avons déjà vu à propos des Salish, tout animal ou objet cosmique peut devenir source de pouvoir ou esprit gardien. Chez les Indiens Thompson, par exemple, l'eau est regardée comme l'esprit gardien des chamans, des guerriers, des chasseurs et des pêcheurs ; le soleil, la foudre ou l'oiseau de la foudre, les sommets des montagnes, l'ours, le loup, l'aigle et le corbeau sont les esprits gardiens des chamans et des guerriers. D'autres esprits gardiens sont communs aux chamans et aux chasseurs, ou aux chamans et aux pêcheurs. Il existe aussi des esprits gardiens réservés exclusivement

aux chamans : la nuit, la brume, le ciel bleu, l'Est, l'Ouest, la femme, la jeune fille adolescente, l'enfant, les mains et les pieds de l'homme, les organes sexuels de l'homme et de la femme, la chauve-souris, le pays des âmes, les revenants, les tombes, les os, les dents et les cheveux des morts, etc. (1). Mais la liste des sources des pouvoirs chamaniques est loin d'être épuisée (cf. Park, p. 18, 76 sq.).

Comme on vient de le constater, n'importe quelle entité spirituelle, animale ou physique peut devenir source de pouvoir ou esprit gardien aussi bien du chaman que de tout autre individu. Ceci nous semble assez important pour le problème des origines des pouvoirs chamaniques : en aucun cas leur qualité spéciale de « pouvoirs chamaniques » n'est due à leurs sources (qui souvent sont les mêmes pour tous les autres pouvoirs magico-religieux), ni au fait que les « pouvoirs chamaniques » sont incarnés en certains animaux-gardiens. Tout Indien peut obtenir son esprit-gardien s'il est prêt à faire un certain effort de volonté et de concentration (2). Ailleurs, l'initiation tribale se conclut par l'obtention d'un esprit gardien. De ce point de vue, la quête des pouvoirs chamaniques s'intègre dans la quête beaucoup plus générale des puissances magico-religieuses. Nous l'avons déjà vu dans un chapitre précédent : les chamans ne se différencient pas des autres membres de la collectivité par leur quête du sacré — laquelle est le comportement normal et universel de tous les humains — mais par leur capacité d'expérience extatique, qui se réduit, la plupart du temps, à une vocation.

Par conséquent, nous pouvons conclure que les esprits gardiens et les animaux mythiques auxiliaires ne sont pas une note caractéristique et exclusive du chamanisme. Ces esprits protecteurs et auxiliaires se récoltent un peu partout dans le Cosmos entier, et ils sont accessibles à tout individu décidé à passer certaines épreuves pour les obtenir. Cela signifie que l'homme archaïque peut identifier une source du sacré magico-religieux n'importe où dans le Cosmos, que n'importe quel fragment du Cosmos peut donner lieu à une hiérophanie, conformément à la dialectique du sacré (cf. notre *Traité d'Histoire des Religions*, p. 15 sq.). Ce qui distingue un chaman d'un autre individu du clan n'est pas la possession d'un pouvoir ou d'un esprit gardien, mais l'expérience extatique. Or, nous l'avons déjà vu et le verrons mieux par la suite, les esprits gardiens ou auxiliaires ne sont pas les auteurs directs de cette expérience extatique. Ils ne sont que les messagers d'un être divin ou les auxiliaires dans une expérience qui implique bien d'autres présences que la leur.

D'autre part, nous savons que le « pouvoir » est maintes fois révélé par les âmes des ancêtres chamans (qui, à leur tour, l'ont reçu à l'aube des temps, dans les temps mythiques), par des personnages divins et demi-divins, parfois par un Être suprême. On a, ici aussi,

(1) KROEBER, *Handbook*, p. 63 sq., 111, 852 ; R. DIXON, *The Shasta* (Bull. Am. Mus. of Nat. History, XVII, V, New York, 1907), p. 472 sq.

(2) JAIME DE ANGULO, *La psychologie religieuse des Achumawi : IV. Le chamanisme* (« Anthropos », t. 23, 1938, p. 561-582), p. 565.

(1) JAMES TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 354 sq.

(2) H. HAEERLIN et E. GUNTHER, *Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes* (« Zeitschrift für Ethnologie », vol. 56, 1924, p. 1-74), p. 56 sq. Sur les esprits spécifiques des chamans, voir *ibid.*, p. 65, 69 sq.

l'impression que les esprits gardiens et auxiliaires ne sont que des instruments indispensables à l'expérience chamanique, comme de nouveaux organes que le chaman reçoit à la suite de son initiation pour pouvoir mieux s'orienter dans l'univers magico-religieux qui lui est dorénavant accessible. Dans les chapitres suivants, le rôle des esprits gardiens et auxiliaires comme « organes-mystiques » sera encore plus clairement mis en lumière.

Comme partout ailleurs, en Amérique du Nord l'obtention de ces esprits gardiens et auxiliaires est soit spontanée, soit volontaire. On a voulu différencier l'initiation des chamans nord-américains de celle des chamans sibériens en affirmant que, pour les premiers, il est toujours question d'une *quête volontaire*, tandis qu'en Asie la vocation chamanique est en quelque sorte *infligée* par les esprits (1). Bogoras, utilisant les résultats de Ruth Benedict (2), résume de la façon suivante l'obtention des pouvoirs chamaniques en Amérique du Nord : pour entrer en contact avec les esprits ou obtenir les esprits gardiens, l'aspirant se retire dans la solitude et se soumet à un régime rigoureux d'auto-torture. Quand les esprits se manifestent sous forme animale, l'aspirant est censé leur donner sa propre chair en nourriture (Bogoras, p. 442). Mais l'offre de soi-même en nourriture aux esprits-animaux, réalisée par le dépècement de son propre corps (comme p. ex., chez les Assiniboin, *ibid.*), n'est qu'une formule parallèle au rite extatique du morcellement du corps de l'apprenti, rite que nous avons analysé déjà dans le chapitre précédent et qui comporte un schéma initiatique (mort et résurrection). Il se rencontre d'ailleurs en d'autres régions aussi — comme, p. ex., en Australie (3) ou au Tibet (dans le rite tantrique-bon, *chöd*) — et il doit être considéré comme un substitut ou comme une formule parallèle au dépècement extatique du candidat par les esprits démoniaques : là où il n'existe plus, ou est plus rare, l'expérience extatique spontanée du dépècement du corps et du renouvellement des organes est remplacée parfois par l'offrande de son propre corps aux animaux-esprits (comme chez les Assiniboin) ou aux esprits démoniaques (Tibet).

S'il est vrai que la « quête » est la note dominante du chamanisme nord-américain, elle est loin d'être la méthode exclusive d'obtention des pouvoirs. Nous avons rencontré plusieurs exemples de vocation spontanée (p. ex., le cas d'Old Dixie, cf. plus haut, p. 98), mais leur nombre est sensiblement plus grand. Qu'on se rappelle seulement la transmission héréditaire des pouvoirs chamaniques, où la décision

appartient, en dernière instance, aux esprits et aux âmes des ancêtres. Qu'on se rappelle aussi les rêves prémonitoires des futurs chamans, rêves qui, d'après Park, tournent en maladies mortelles s'ils ne sont pas bien compris et pieusement obéis. Un vieux chaman est appelé à les interpréter : il ordonne au malade de suivre les injonctions des esprits qui ont provoqué ces rêves. « Généralement, une personne accepte à contre cœur de devenir chaman et ne se décide à prendre les pouvoirs et à suivre les injonctions de l'esprit que quand les autres chamans l'assurent qu'autrement la mort s'ensuivra » (Park, p. 26). C'est exactement le cas des chamans de Sibérie et d'Asie centrale, et d'autres aussi. Cette résistance à l'« élection divine » s'explique, on l'a dit, par l'attitude ambivalente de l'homme envers le sacré.

Ajoutons qu'en Asie aussi on rencontre, bien que plus rarement, la quête volontaire des pouvoirs chamaniques. En Amérique du Nord, et spécialement dans la Californie méridionale, l'obtention des pouvoirs chamaniques est souvent associée aux cérémonies d'initiation. Chez les Kawaiisu, les Luiseño, les Juaneño et les Gabrielino, comme chez les Diegueño, les Cocopa et les Akwa'ala, on attend la vision de l'animal protecteur à la suite d'une intoxication provoquée par une certaine plante (*jimson weed*) (1). Nous avons plutôt affaire ici à un rite d'initiation dans une société secrète qu'à une expérience chamanique. Les auto-tortures des aspirants, auxquelles faisait allusion Bogoras, appartiennent plutôt aux épreuves terribles qu'un candidat doit supporter pour être admis dans une société secrète qu'au chamanisme proprement dit, bien qu'en Amérique du Nord il soit toujours difficile de préciser nettement les limites de ces deux formes religieuses.

(1) KROEBER, *Handbook*, p. 604 sq., 712 sq. ; PARK, p. 84.

(1) Waldemar G. BOGORAS, *The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America* (« Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists », New York, 1930, p. 441-444), spéc. p. 443.

(2) Cf. R. BENEDICT, *The Vision in Plains Culture* (« American Anthropologist », XXIV, 1922, p. 1-23).

(3) Chez les tribus australiennes Lunga et Djara, celui qui veut devenir *medicine-man* entre dans un étang réputé habité par des serpents monstrueux. Ceux-ci le « tuent » et, à la suite de cette mort initiatique, l'aspirant obtient ses pouvoirs magiques ; v. A. P. ELKIN, *The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia* (« Oceania », 1930, vol. I, n° 3, p. 349-353), p. 350 ; cf. *id.*, *The Australian Aborigines*, p. 223.

CHAPITRE IV

L'INITIATION CHAMANIQUE

L'INITIATION CHEZ LES TONGOUSES ET LES MANDCHOUS

L'élection extatique est généralement suivie, aussi bien en Asie septentrionale qu'ailleurs dans le monde, d'une période d'instruction pendant laquelle le néophyte est dûment initié par un vieux maître. C'est maintenant que le futur chaman est censé apprendre à dominer ses techniques mystiques et assimiler la tradition religieuse et mythologique de la tribu. Souvent, mais pas toujours, l'étape préparatoire est couronnée par une série de cérémonies qu'on a l'habitude d'appeler l'initiation du nouveau chaman (1). Mais, comme le remarque à juste titre Shirokogorov à propos des Tongouses et des Mandchous, il ne peut pas être question d'une initiation proprement dite, les candidats étant, en effet, « initiés » bien avant leur reconnaissance formelle par les maîtres-chamans et la communauté (*Psychomental Complex of the Tungus*, p. 350). La même chose se vérifie d'ailleurs un peu partout en Sibérie et en Asie Centrale : même là où il s'agit d'une cérémonie publique (p. ex., chez les Bouriates), celle-ci ne fait que confirmer et valider la véritable initiation extatique et secrète, qui, on l'a vu, est l'œuvre des esprits (maladies, rêves, etc.) complétée par l'apprentissage auprès d'un maître-chaman (2).

Il existe néanmoins une reconnaissance formelle de la part des maîtres-chamans. Chez les Tongouses de la Transbaïkalie, un enfant est choisi et éduqué en vue de devenir chaman. Après une certaine préparation, il subit les premières épreuves : il doit interpréter les rêves, démontrer ses capacités divinatoires, etc. Le moment le plus dramatique est le suivant : le candidat, en extase, décrit avec une parfaite précision les animaux qui lui seront envoyés par les esprits pour qu'il se fasse un costume de leurs peaux. Longtemps après, quand les animaux ont été chassés et le costume déjà confectionné,

a lieu une nouvelle réunion : on sacrifie un renne au chaman mort, le candidat revêt son costume et chamanise en « grande séance » (Shirokogorov, *op. cit.* p. 351).

Chez les Tongouses de la Mandchourie, il en va un peu différemment. L'enfant est choisi et instruit, mais ce sont ses possibilités extatiques qui décident de sa carrière (voir plus haut, p. 32). Après la période de préparation à laquelle nous avons déjà fait allusion, vient la cérémonie proprement dite d'« initiation ».

On dresse deux *turö* (arbres dont on a coupé les grosses branches mais dont le sommet a été préservé) devant une maison. « Ces deux *turö* sont reliés par des traverses d'environ 90 ou 100 cm de long, en nombre impair, à savoir 5, 7 ou 9. On dresse un troisième *turö* vers le sud à une distance de quelques mètres et on le relie au *turö* Est par une ficelle ou une mince lanière (*sijim*, « corde »), garnie tous les 30 cm environ de rubans et de plumes d'oiseaux divers. On peut employer de la soie de Chine rouge ou des tendons teints en rouge. Tel est le « chemin » le long duquel les esprits se déplaceront. Sur la ficelle on passe un anneau de bois qui peut glisser d'un *turö* à l'autre. Au moment où le maître l'envoie, l'esprit se trouve dans le plan de l'anneau (*jüldu*). Trois figures anthropomorphiques en bois (*an'nan*), assez larges (30 cm), sont placées près de chaque *turö*.

« Le candidat s'assied entre les deux *turö* et bat du tambour. Le vieux chaman appelle les esprits un par un et, avec l'anneau, les envoie au candidat. A chaque fois le maître reprend l'anneau avant d'expédier un nouvel esprit : s'il n'agissait pas ainsi, les esprits s'insinueraient dans le candidat pour ne plus en sortir... Au moment où il est possédé par les esprits, le candidat est interrogé par les anciens et il doit raconter toute l'histoire (la « biographie ») de l'esprit dans tous ses détails, notamment qui il était auparavant, où il vivait, ce qu'il faisait, avec quel chaman il était et quand celui-ci est mort... ; tout cela afin de convaincre les spectateurs que l'esprit visite véritablement le candidat... Tous les soirs, après la démonstration, le chaman grimpe sur la plus haute traverse et y reste un certain temps. On suspend son costume sur les traverses du *turö*... » (Shirokogorov, *op. cit.*, p. 352). La cérémonie dure 3, 5, 7 ou 9 jours. Si le candidat réussit, on sacrifie aux esprits du clan.

Laissons de côté, pour l'instant, le rôle des « esprits » dans la consécration du futur chaman ; en effet le chamanisme tongouse semble être dominé par les esprits-guides. Retenons seulement deux détails : 1° la corde appelée « chemin » ; 2° le rite de la montée. On verra tout à l'heure l'importance de ces rites : la corde est le symbole du « chemin » qui relie la Terre au Ciel (bien que chez les Tongouses de nos jours le « chemin » serve plutôt à assurer la communication avec les esprits) ; la montée de l'arbre signifiait originellement l'ascension du chaman au ciel. Si, comme il est probable, les Tongouses ont reçu ces rites initiatiques des Bouriates, il se peut bien qu'ils les aient adaptés à leur propre idéologie, les vidant en même temps de leur signification première ; cette perte de signification pourrait avoir eu

(1) Pour une vue synthétique sur l'institution et l'initiation des chamans de Sibérie et d'Asie centrale, cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XII, p. 653-68.

(2) Cf. p. ex. E. J. LINDGREN, *The Reindeer Tungus of Manchuria* (« Journal of the Royal Central Asian Society », vol. 22, 1935, p. 221-31), p. 221 sq. ; CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 53.

lieu tout récemment, sous l'influence d'autres idéologies (p. ex., le lamaïsme). Quoi qu'il en soit, ce rite initiatique, qu'il ait été emprunté ou non, s'intégrait en quelque sorte dans la conception générale du chamanisme tongouse car, ainsi que nous l'avons déjà vu et le verrons mieux par la suite, les Tongouses partageaient, avec toutes les autres populations nord-asiatiques et arctiques, la croyance à l'ascension céleste du chaman.

Chez les Mandchous, la cérémonie de l'initiation publique comportait jadis le passage du candidat sur des charbons brûlants : si l'apprenti disposait effectivement des « esprits » qu'il prétendait avoir, il pouvait marcher impunément sur le feu. Aujourd'hui, la cérémonie est devenue assez rare ; on assure que les pouvoirs des chamans ont diminué (Shirokogorov, p. 353), ce qui correspond à la conception générale nord-asiatique de la décadence actuelle du chamanisme.

Les Mandchous connaissent encore une autre épreuve initiatique : l'hiver, on creuse neuf trous dans la glace ; le candidat doit plonger par un de ces trous et ressortir en nageant sous la glace par le deuxième, et ainsi de suite jusqu'au 9^e trou. Les Mandchous prétendent que l'excessive rigueur de cette épreuve est due à l'influence chinoise (Shirokogorov, p. 352). En effet, elle ressemble à certaines épreuves yogico-tantriques tibétaines qui consistent à sécher, à même le corps nu, un certain nombre de draps mouillés pendant une nuit d'hiver et en pleine neige. L'apprenti yogi donne ainsi la preuve de la « chaleur psychique » qu'il est capable de produire dans son propre corps. On se souvient que, chez les Esquimaux, une preuve similaire de résistance au froid est considérée comme le signe sûr de l'élection chamanique. En effet, produire de la chaleur à volonté est un des prestiges essentiels du magicien et du *medicine-man* primitifs ; nous aurons encore à y revenir (cf. plus haut, p. 64, n. 1 ; plus bas, p. 369 sq.).

INITIATION DES YAKOUTES, DES SAMOYÈDES ET DES OSTYAK

On dispose seulement d'informations précaires et vieilles concernant les cérémonies initiatiques des Yakoutes, des Samoyèdes et des Ostyak. Il est fort probable que les descriptions communiquées sont superficielles et approximatives car les observateurs et les ethnographes du XIX^e siècle ont souvent vu dans le chamanisme une œuvre démoniaque ; pour eux, le futur chaman ne pouvait que se mettre à la disposition du « diable ». Voici comment Pripuzov présente la cérémonie initiatique chez les Yakoutes : à la suite de l'« élection » par les esprits (voir plus haut, p. 31), le vieux chaman conduit son disciple sur une colline ou dans une plaine, lui remet le costume chamanique, l'investit du tambour et du bâton, et place à sa droite neuf jeunes gens chastes et à sa gauche neuf vierges. Ensuite, tout en revêtant son costume, il passe derrière le néophyte et lui fait répéter certaines formules. Il lui demande premièrement de renoncer à Dieu et à tout

ce qu'il chérit, et lui fait promettre de consacrer sa vie entière au diable, moyennant quoi celui-ci remplira tous ses vœux. Ensuite, le maître-chaman lui désigne les endroits où habite le démon, les maladies qu'il guérit et la manière de l'apaiser. Finalement, le candidat abat l'animal destiné au sacrifice ; son costume est arrosé du sang et la viande est consommée par les participants (1).

Selon les informations recueillies par Ksenofontov chez les chamans yakoutes, le maître prend l'âme du novice avec lui dans un long voyage extatique. Ils commencent par gravir une montagne. De là-haut, le maître montre au novice les bifurcations du chemin d'où d'autres sentiers montent vers les crêtes : c'est là que résident les maladies qui harassent les hommes. Le maître conduit ensuite son disciple dans une maison. Ils revêtent là les costumes chamaniques et chamanisent ensemble. Le maître lui révèle comment reconnaître et guérir les maladies qui attaquent les diverses parties du corps. Chaque fois qu'il nomme une partie du corps, il lui crache dans la bouche, et le disciple doit avaler le crachat, afin de connaître « les chemins des malheurs de l'Enfer ». Finalement, le chaman conduit son disciple dans le monde supérieur, chez les esprits célestes. Le chaman dispose désormais d'un « corps consacré » et il peut exercer son métier (2).

D'après Tretjakov, les Samoyèdes et les Ostyak de la région de Turushansk procèdent à l'initiation du nouveau chaman de la façon suivante : le candidat se tourne face à l'Occident et le maître prie l'Esprit des ténèbres d'aider le novice et de lui donner un guide. Ensuite, il entonne un hymne à l'Esprit des ténèbres, hymne que le candidat répète à son tour. Finalement se déroulent les épreuves que l'Esprit inflige au novice, en lui demandant sa femme, son fils, ses biens, etc. (3).

Chez les Goldes, l'initiation a lieu en public comme chez les Tongouses et les Bouriates : la famille du candidat et nombre d'invités y prennent part. On chante et on danse (il doit y avoir au moins neuf danseurs) et on sacrifie neuf porcs ; les chamans boivent leur sang, tombent en extase et chamanisent longuement. La fête dure plusieurs jours (4) et devient en quelque sorte une réjouissance publique.

On se rend compte qu'un tel événement concerne directement la tribu entière et que les dépenses ne peuvent pas être toujours supportées par la famille seule. À cet égard, l'initiation joue un rôle important dans la sociologie du chamanisme.

(1) N. V. PRIPUZOV, *Svedenija dlja izutchenija shamantsva u jakutov* (Irkoutsk, 1885), p. 64-65 ; MIKHAILOWSKI, *Shamanism*, p. 85-86 ; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 485-86 ; V. L. PRIKLONSKY, in W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI (Münster, 1954), p. 179, 286-87. On est probablement en présence, ici, d'une initiation de « chamans noirs », dévoués exclusivement aux esprits et aux divinités infernales, et qui se rencontrent aussi chez les autres populations sibériennes ; cf. U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 482 sq.

(2) G. V. KSENOFONTOV, in A. FRIEDRICH et G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, p. 169 sq. ; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, p. 68 sq.

(3) P. I. TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj*, p. 210-211 ; MIKHAILOWSKI, p. 86.

(4) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 486-487, citant I. A. LOPATIN.

L'INITIATION CHEZ LES BOURIATES

La cérémonie initiatique la plus complexe et la mieux connue est celle des Bouriates grâce surtout à Changalov et au « Manuel » publié par Pozdnev et traduit par Partanen, (1). Même dans ce cas, la véritable initiation a lieu avant la consécration publique du nouveau chaman. Durant de longues années après les premières expériences extatiques (rêves, visions, dialogues avec des esprits, etc.) l'apprenti se prépare dans la solitude, instruit par de vieux maîtres et spécialement par celui qui deviendra son initiateur et qui est appelé le « chaman-père ». Pendant tout ce temps, il chamanise, invoque les dieux et les esprits, apprend les secrets du métier. Chez les Bouriates aussi l'« initiation » sera la démonstration publique des capacités mystiques du candidat, suivie de la consécration par le maître, plutôt qu'une véritable révélation des mystères.

Une fois fixée la date de la consécration, une cérémonie purificatoire a lieu qui, en principe, doit se répéter de 3 à 9 fois, mais qu'on se contente de faire deux fois seulement. Le « chaman-père » et neuf jeunes gens, nommés ses « fils », apportent de l'eau de trois sources et offrent des libations de *tarasun* aux esprits de ces sources. Au retour, on arrache de jeunes bouleaux qu'on apporte à la maison. L'eau est bouillie et, pour la purifier, on jette du thym sauvage, du genévrier et de l'écorce de sapin dans la marmite ; on ajoute aussi quelques cheveux coupés de l'oreille d'un bouc. Ensuite, l'animal est tué et on laisse tomber quelques gouttes de sang dans la marmite. La viande est donnée à préparer aux femmes. Après avoir procédé à la divination à l'aide d'une omoplate de mouton, le « chaman-père » invoque les ancêtres chamans du candidat et leur offre du vin et du *tarasun*. En trempant dans la marmite un balai fait de feuillage de bouleau, il touche le dos nu de l'apprenti. Les « fils du chaman » répètent à leur tour ce geste rituel pendant que le « père » déclare : « Quand un pauvre a besoin de toi, demande-lui peu et prends ce qu'il te donne. Pense aux pauvres, aide-les, et prie Dieu de les protéger contre les mauvais esprits et leurs puissances. Quand un riche t'appelle, ne lui demande pas beaucoup pour tes services. Si un riche et un pauvre t'appellent en même temps, va chez le pauvre et ensuite chez le

(1) N. N. AGAPITOV et M. N. CHANGALOV, *Materialy. Šamanstvo u burjat Irkutskoj gubernii*, p. 42-52, traduit et résumé par L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjaten* (l'initiation se trouve aux pages 287-88) ; MIKHAILOWSKI, p. 87-90 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 487-496 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 399-422. Instituteur à Irkoutsk et lui-même descendant de Bouriates, Changalov avait communiqué à Agapitov une très riche information de première main concernant nombre de rites et de croyances chamaniques. Voir aussi Jorma PARTANEN *A Description of Buriat Shamanism* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », vol. LI, 1941-1942, 34 pages). Il s'agit d'un manuscrit trouvé par POZDNEV, en 1879 dans un village bouriate et publié par lui dans sa *Chrestomathie mongole* (St.-Petersbourg, 1900, p. 293-311). Le texte est écrit en mongol littéraire, avec des traces de bouriate moderne. L'auteur semble avoir été un bouriate à moitié lamaïste (PARTANEN, p. 3). Malheureusement, ce document ne rapporte que le côté extérieur du rituel. Plusieurs détails notés par CHANGALOV y manquent.

riche (1). » L'apprenti promet d'observer les règles, et répète la prière dite par le maître. Après l'ablution, on offre de nouveau des libations de *tarasun* aux esprits-gardiens, et la cérémonie préparatoire est close. Cette purification par l'eau est obligatoire pour les chamans au moins une fois l'an, sinon tous les mois à l'occasion de la nouvelle lune. De plus, le chaman se purifie de la même manière chaque fois qu'il encourt une souillure ; si la souillure est particulièrement grave, la purification se fait aussi par le sang.

Quelque temps après la purification a lieu la cérémonie de la première consécration, *khärägä-khulkhä*, aux frais de laquelle participe toute la communauté. Les offrandes sont recueillies par le chaman et ses neuf auxiliaires (les « fils ») qui vont en procession, à cheval, d'un hameau à l'autre. Les offrandes consistent généralement en mouchoirs et en rubans, rarement en argent. On achète aussi des coupes en bois, des clochettes pour les bâtons à tête de cheval (*horse-sticks*), de la soie, du vin, etc. Dans la région de Balagansk, le candidat, le « chaman-père » et les neuf « fils du chaman » se retirent sous une tente et jeûnent pendant neuf jours, vivant seulement de thé et de farine bouillie. Autour de la tente, on passe trois fois une corde faite de poils de cheval, à laquelle on fixe de petites peaux d'animaux.

À la veille de la cérémonie, une quantité suffisante de bouleaux solides et droits sont coupés par le chaman et ses neuf « fils ». L'abatage a lieu dans la forêt où sont enterrés les habitants du village et, pour apaiser l'esprit de la forêt, on fait des offrandes de viande de mouton et de *tarasun*. Dans la matinée de la fête, les arbres sont disposés en ordre : on commence par fixer un bouleau solide, dans la yourte les racines dans l'âtre et le sommet sortant par l'orifice supérieur (trou de fumée). Ce bouleau est nommé *udeši-burkhan*, « le gardien de la porte » (ou « dieu portier ») car il ouvre l'entrée du Ciel au chaman. Il restera toujours dans la tente, servant de marque distinctive de la demeure du chaman.

Les autres bouleaux sont placés loin de la yourte, là où aura lieu la cérémonie d'initiation, et ils sont plantés dans un certain ordre : 1. un bouleau sous lequel on pose du *tarasun* et d'autres offrandes, et aux branches duquel sont liés des rubans rouges et jaunes, s'il s'agit d'un « chaman noir », blancs et bleus dans le cas d'un « chaman blanc », et de quatre couleurs si le nouveau chaman est décidé à servir toutes les catégories d'esprits, bons et mauvais ; 2. un autre bouleau auquel on attache une cloche et la peau d'un cheval sacrifié ; 3. un troisième, assez solide et bien planté dans la terre, auquel le néophyte devra grimper. Ces trois bouleaux, généralement arrachés avec leurs racines, sont appelés « piliers » (*särgä*) ; 4. neuf bouleaux, groupés par trois, reliés ensemble par une corde de poil

(1) HARVA (*op. cit.*, p. 493), décrit ce rite de purification après l'initiation proprement dite. En effet, comme nous allons le voir à l'instant, un rite analogue a lieu immédiatement après la montée cérémonielle des bouleaux. Il est d'ailleurs probable que le scénario initiatique a beaucoup varié au cours du temps ; il existe aussi des différences notables d'une tribu à l'autre.

de cheval blanc sur laquelle sont attachés des rubans diversement colorés et disposés dans un certain ordre : blanc, bleu, rouge, jaune (ces couleurs signifient peut-être les différents niveaux célestes); sur ces bouleaux seront exposées les peaux des neuf bêtes sacrifiées, et des aliments; 5. neuf poteaux auxquels on attache les animaux destinés au sacrifice; 6. de gros bouleaux arrangés dans un ordre bien défini et auxquels seront suspendus plus tard les os des animaux sacrifiés enveloppés de paille (1). Du bouleau principal, qui se trouve à l'intérieur de la yourte, à tous les autres arbres rangés à l'extérieur, courent deux rubans, l'un rouge et l'autre bleu; c'est le symbole de l'« arc-en-ciel », du chemin par lequel le chaman atteindra le domaine des esprits, le Ciel.

Ces divers préparatifs terminés, le néophyte et les « fils du chaman », tous vêtus de blanc, procèdent à la consécration des instruments chamaniques : on sacrifie un mouton en l'honneur du Seigneur et de la Dame du bâton à tête de cheval, et on offre du *tarasun*. Parfois, on barbouille le bâton avec du sang de l'animal sacrifié : dès ce moment le bâton à tête de cheval s'anime et se transforme en cheval véritable.

Après cette consécration des instruments chamaniques commence une longue cérémonie qui consiste dans l'offrande de *tarasun* aux divinités tutélaires — les Khans occidentaux et leurs neuf fils — et aux ancêtres du « père-chaman », aux esprits locaux et aux esprits protecteurs du nouveau chaman, à quelques célèbres chamans morts, aux *burkhan* et à d'autres divinités mineures (2). Le « père-chaman » élève de nouveau une prière aux différents dieux et esprits, et le candidat répète ses paroles; d'après certaines traditions, il tient une épée dans la main et, ainsi armé, grimpe au bouleau qui se trouve à l'intérieur de la yourte, atteint le sommet et, sortant par le trou de fumée, crie avec force pour invoquer l'aide des dieux. Pendant ce temps-là, les personnes et les objets dans la yourte sont continuellement purifiés. Ensuite, quatre « fils du chaman » portent

(1) Le texte traduit par Partanen donne quantité de détails sur les bouleaux et les poteaux rituels (§ 10-15). « L'arbre situé au nord s'appelle Arbre-Mère. A son sommet est suspendu, par des rubans de soie ou de coton, un nid d'oiseau dans lequel sont placés, sur du coton ou sur de la laine blanche, neuf œufs et une lune faite d'un morceau de velours blanc, collé sur un rond d'écorce de bouleau... Le grand arbre du sud s'appelle Arbre-Père. A son sommet (un morceau) d'écorce recouvert de velours rouge (est suspendu) qu'on appelle Soleil » (§ 10). « Au nord de l'Arbre-Mère, du côté de la yourte, on plante sept bouleaux; sur chacun des quatre côtés de la yourte on place quatre arbres et à leur pied on installe une marche pour y brûler (comme encens) du genièvre et du thym. Ceci s'appelle l'Échelle (*šita*) ou Marches (*geskigür*) » (§ 15). On trouvera une analyse détaillée de toutes les sources concernant ces bouleaux (à l'exception du texte traduit par Partanen) dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 405-08.

(2) Sur les Khans et le panthéon assez complexe des Bouriates, v. SANDCHEJEV, *Weltanschauung und Schamanismus*, p. 939 sq.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 250 sq. Sur les *burkhan*, voir la longue note de SHIROKOGOROV (*Šramana-Shaman*, p. 120-121) contre les vues de B. LAUFER (*Burkhan*, « Journal of the American Oriental Society », XXXVI, 1917, p. 390-95) qui nie les traces bouddhistes chez les Tongouses d'Amour. Quant aux significations ultérieures du terme *burkhan* chez les Turcs (où il est appliqué tour à tour à Bouddha, Mani, Zarathustra, etc.), v. PESTALLOZZA, *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali*, p. 456, n. 3.

le candidat sur un tapis de feutre à l'extérieur de la yourte, en chantant.

Le groupe entier, ayant à sa tête le « père-chaman » suivi du candidat et des neuf « fils », des parents et des assistants, se dirige en procession vers le lieu où se trouve la rangée de bouleaux. A un certain point, près d'un bouleau, la procession s'arrête : on sacrifie un bouc et le candidat, torse nu, est oint de sang à la tête, aux yeux et aux oreilles, pendant que les autres chamans jouent du tambourin. Les neuf « fils » trempent leurs balais dans l'eau, en frappent le dos découvert du candidat et chamanisent.

On sacrifie aussi neuf animaux ou davantage, et pendant qu'on prépare la viande a lieu le rituel de l'ascension au ciel. Le « père-chaman » gravit un bouleau et fait neuf incisions au sommet. Il descend et prend place sur un tapis que ses « fils » ont apporté au pied de l'arbre. Le candidat monte à son tour, suivi par les autres chamans. En grimpant, ils tombent tous en extase. Chez les Bouriates de Balagansk, le candidat, assis sur un tapis de feutre, est porté neuf fois autour des bouleaux : il monte sur chacun d'entre eux et fait neuf incisions à leur sommet. Pendant qu'il se trouve en haut, il chamanise : à terre, le « père-chaman » chamanise lui aussi, en faisant le tour des arbres. D'après Potanin, les neuf bouleaux sont plantés l'un près de l'autre et le candidat, porté sur un tapis, saute devant le dernier, y grimpe jusqu'au sommet et répète le même rituel sur chacun des neuf arbres, ceux-ci symbolisant, comme les neuf entailles, les neuf cieux.

A ce moment, les mets sont prêts et, après avoir fait des offrandes aux dieux (en jetant des morceaux dans le feu et en l'air), le banquet commence. Le chaman et ses « fils » se retirent ensuite dans la yourte, mais les invités continuent longtemps à festoyer. Les os des animaux sont suspendus, enveloppés dans de la paille, aux neuf bouleaux.

Dans les temps anciens, il y avait plusieurs initiations; Changalov et Sandchejev (*Weltanschauung*, p. 979) parlent de neuf, Petri de cinq (Harva, p. 495). D'après le texte publié par Pozdneyev, une deuxième et une troisième initiation devaient avoir lieu après 3 et 6 ans respectivement (Partanen, p. 24, § 37). Des cérémonies similaires sont attestées chez les Sibos (population apparentée aux Tongouses), chez les Tatars d'Altaï et aussi, dans une certaine mesure, chez les Yakoutes et les Goldes (Harva, p. 498).

Mais, même là où il n'est pas question d'une initiation de ce type, nous rencontrons des rituels chamaniques d'ascension céleste qui font état de conceptions analogues. On se rendra compte de cette unité fondamentale du chamanisme du centre et du nord de l'Asie en étudiant la technique des séances. On pourra alors dégager la structure cosmologique de tous ces rites chamaniques. Il est évident, par exemple, que le bouleau symbolise l'Arbre Cosmique ou l'Axe du Monde et que, par conséquent, il est supposé occuper le Centre du Monde : en y grimpant, le chaman entreprend un voyage extatique

au « Centre ». Nous avons déjà rencontré cet important motif mythique à propos des rêves initiatiques et il apparaîtra encore plus nettement à propos des séances des chamans altaïques et du symbolisme des tambours.

On verra d'ailleurs que l'ascension au moyen d'un arbre ou d'un poteau joue un rôle important dans d'autres initiations de type chamanique ; elle doit être considérée comme une des variantes du thème mythico-rituel de l'ascension au Ciel (thème qui comprend aussi le « vol magique », le mythe de la « chaîne des flèches », de la corde, du pont, etc.). Le même symbolisme ascensionnel est attesté par la corde (= Pont) qui relie les bouleaux et sur laquelle sont suspendus des rubans de diverses couleurs (= les rayons de l'Arc-en-Ciel, les différentes régions célestes). Ces thèmes mythiques et ces rituels, bien que spécifiques des religions sibériennes et altaïques, ne sont pas exclusivement propres à ces cultures, leur aire de diffusion dépassant, et de beaucoup, le Centre et le Nord-Est de l'Asie. On se demande même si un rituel aussi complexe que l'initiation du chaman bouriate pourrait être une création indépendante car, ainsi qu'Uno Harva l'a observé il y a déjà un quart de siècle, l'initiation bouriate rappelle étrangement certaines cérémonies des mystères mithriaques. Le candidat, torse nu, est purifié par le sang d'un bouc qu'on immole parfois au-dessus de sa tête ; en certains lieux, il doit même boire du sang de l'animal sacrifié (cf. Harva (Holmberg), *Der Baum des Lebens*, p. 140 sq. ; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 492 sq.), cérémonie qui ressemble au *taurobolion*, le rite principal des mystères de Mithra (1). Et, dans les mêmes mystères, on utilisait une échelle (*climax*) à sept échelons, chaque échelon étant fait d'un métal différent. D'après Celse (Origène, *Contra Celsum*, VI, 22), le premier échelon était de plomb (correspondant au « ciel » de la planète Saturne), le deuxième d'étain (Vénus), le troisième de bronze (Jupiter), le quatrième de fer (Mercure), le cinquième d'« alliage monétaire » (Mars), le sixième d'argent (la lune), le septième d'or (le soleil). Le huitième échelon, nous dit Celse, représentait la sphère des étoiles fixes. En gravissant cette échelle cérémonielle, l'initié parcourait effectivement les « sept cieux », s'élevant ainsi jusqu'à l'Empyrée (2). Si on tient compte des autres éléments iraniens présents, sous une forme plus ou moins défigurée, dans les

(1) Au II^e siècle de notre ère, PRUDENCE (*Peristeph.*, X, 1011 sq.) décrit ce rituel en liaison avec les mystères de la Magna Mater, mais il y a des raisons de croire que le *taurobolion* phrygien a été emprunté aux Persans ; cf. FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (3^e éd., Paris, 1929), p. 63 sq., 229 sq.

(2) Sur l'ascension au Ciel par des marches, échelles, montagnes, etc., cf. A. DIETRICH, *Eine Mithrasliturgie* (2^e éd., Leipzig-Berlin, 1910), p. 183 et p. 254 ; v. plus bas, p. 378 sq. Rappelons que chez les Altaïques et les Samoyèdes le nombre sept joue également un rôle important. Le « pilier du monde » avait sept étages (U. HARVA (Holmberg), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 338 sq.), l'Arbre Cosmique sept branches (*id.*, *Der Baum des Lebens*, p. 137 ; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 51 sq.), etc. Le nombre 7, qui domine le symbolisme mithriaque (sept sphères célestes ; sept étoiles, ou sept couteaux, ou sept arbres, ou sept autels, etc., dans les monuments figurés), est dû aux influences babyloniennes qui se sont exercées de bonne heure sur le mystère iranien (cf. par ex., R. PETRAZZONI, *I Misteri : saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne, 1924, p. 231, 247, etc.). Sur le symbolisme de ces nombres, v. plus bas, p. 222 sq.

mythologies de l'Asie centrale (1), et si on se rappelle le rôle important joué, au premier millénaire de notre ère, par les Sogdiens comme intermédiaires entre la Chine et l'Asie centrale, d'une part, l'Iran et le Proche-Orient, de l'autre (2), l'hypothèse du savant finlandais apparaît vraisemblable.

Il nous suffit, pour l'instant, d'avoir indiqué ces quelques influences iraniennes probables sur le rituel bouriate. Tout ceci montrera son importance quand il sera question des apports du sud et de l'ouest de l'Asie dans le chamanisme sibérien.

INITIATION DE LA CHAMANE ARAUCANE

Il n'est pas dans notre intention de chercher tous les parallèles qu'on pourrait trouver à ce rituel d'initiation chamanique bouriate. Nous rappellerons seulement les plus frappants, et spécialement ceux qui comportent comme rite essentiel la montée d'un arbre ou un autre moyen plus ou moins symbolique d'ascension au Ciel. Nous commençons par la consécration sud-américaine : celle de la *machi*, la chamane araucane (3). Cette cérémonie d'initiation est centrée sur la montée rituelle d'un arbre ou plutôt d'un tronc décortiqué qui porte le nom de *rewe* : celui-ci est d'ailleurs le symbole même de la profession chamanique et toute *machi* le garde indéfiniment devant sa hutte.

On écorce un arbre de trois mètres, qu'on entaille en forme d'escalier, et on le plante solidement en terre devant l'habitation de la future chamane, « un peu incliné en arrière pour en faciliter l'ascension ». Parfois, « des hautes branches sont fichées en terre tout autour de la *rewe*, lui faisant une enceinte de 15 m sur 4 » (Métraux, p. 319). Quand cette échelle sacrée est installée, la candidate se déshabille et, ne gardant que sa chemise, s'étend sur une couche faite de peaux de mouton et de couvertures. Les vieilles chamanes commencent à lui frictionner le corps avec des feuilles de canelo, tout en exécutant des passes magiques. Pendant ce temps, les assistantes chantent en chœur et agitent les sonnailles. Ce massage rituel se répète plusieurs fois. Ensuite, « ses aînées se penchent sur elle et lui sucent la poitrine, le

(1) Signalons-en quelques-uns : le mythe de l'Arbre miraculeux Gaokêrêna qui croît sur une île du lac (ou de la mer) Vourukasha, et près duquel se trouve le lézard monstrueux créé par Ahriman (*Vidévdât*, XX, 4 ; *Bundahišn* XVIII, 2 ; XXVII, 4, etc.), mythe qu'on rencontre aussi chez les Kalmouks (un dragon se trouve dans l'océan, près de l'arbre miraculeux Zambu), chez les Bouriates (le serpent Abyrga auprès de l'arbre dans le « lac de lait »), et ailleurs (U. HARVA (Holmberg), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 356 sq.). Mais il faut envisager aussi la possibilité d'une influence indienne ; cf. plus bas, p. 216 sq.

(2) Voir Kai DONNER, *Über soghdisch nôm « Gesetz » und samojedisch nôm « Himmel, Gott »* (dans « *Studia Orientalia* », Helsingfors, 1925, vol. I ; p. 1-8).

(3) Nous suivrons la description de A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, qui utilise toute la documentation antérieure, spécialement E. ROBLES RODRIGUES, *Guillatunes, costumbres y creencias araucanas* (Anales de la Universidad de Chile, t. 127, Santiago du Chili, 1910, p. 151-177) et R. P. HOUSSE, *Une Épopée indienne. Les Araucans du Chili*.

ventre et la tête avec une telle force que le sang jaillit » (Métraux, p. 324). Après cette première préparation, la candidate se relève, s'habille et s'assied sur une chaise. Les chants et les danses continuent toute la journée.

Le lendemain, la fête bat son plein. Une foule d'invités arrivent. Les vieilles *machi* font cercle, tambourinant et dansant à tour de rôle. Enfin, les *machi* et la candidate s'approchent de l'arbre-échelle et commencent la montée, l'une après l'autre. (D'après l'informateur de Moesbach, la candidate monte la première). La cérémonie s'achève par le sacrifice d'un mouton.

Nous venons de résumer la description de Robles Rodriguez. Le R. P. Housse donne plus de détails. L'assistance fait cercle autour de l'autel, où l'on sacrifie des agneaux offerts par la famille de la chamane. La vieille *machi* s'adresse à Dieu : « O Dominateur et Père des hommes, je t'aspersionne avec le sang de ces animaux que tu as créés. Sois-nous propice ! » etc. L'animal est abattu et son cœur est suspendu à l'une des branches du canelo. La musique commence et tous s'assemblent autour de la *rewe*. Suit le banquet et la danse, qui se prolongent toute la nuit.

À l'aube, la candidate réapparaît et les *machi* soutenues par les tambours, recommencent à danser. Plusieurs d'entre elles tombent en extase. La vieille se bande les yeux et, avec un couteau de quartz blanc, en tâtonnant, fait plusieurs incisions sur les doigts et les lèvres de la candidate ; ensuite elle pratique les mêmes incisions sur elle-même, et mêle son sang à celui de la candidate. Après d'autres rites, la jeune initiée « monte au *rewe*, en dansant et tambourinant. Les aînées la suivent, et s'étayent sur les degrés ; les deux marraines l'encadrent sur la plate-forme. Elles la dépouillent du collier de verdure et de la toison sanglante (*n. b.* avec lesquelles elle venait d'être ornée peu de temps avant) et les accrochent aux rameaux des arbustes. Le temps seul doit peu à peu les détruire, car ils sont sacrés. Puis, le collège des sorcières redescend, leur cadette la dernière, mais à reculons et en cadence. À peine ses pieds touchent-ils le sol, une immense clameur la salue ; c'est le triomphe, c'est du délire, c'est la bousculade, chacun veut la voir de près, lui toucher les mains, l'embrasser » (Housse, *Une Épopée indienne*, cité par Métraux, p. 325). Suit le banquet, auquel participe toute l'assistance. Les blessures guérissent en huit jours.

D'après les textes recueillis par Moesbach, la prière de la *machi* semble être adressée au Dieu-Père (« Padre dios rey anciano », etc.). Elle lui demande le don de double-vue (pour apercevoir le mal dans le corps du malade) et l'art de tambouriner. Elle lui demande en plus un « cheval », un « taureau » et un « couteau » — symboles de certains pouvoirs spirituels — et, enfin, une pierre « rayée ou de couleur ». (Cette dernière est une pierre magique qui peut être projetée dans le corps du patient pour le purifier ; si elle ressort sanglante, c'est signe que le malade est en danger de mort. C'est avec cette pierre qu'on frictionne les malades). Les *machi* promettent à l'assemblée que la jeune initiée ne pratiquera pas la magie noire. Le texte de Rodriguez ne fait

pas état du « Dieu-Père », mais de *vileo*, qui est le *machi* du Ciel, c'est-à-dire le Grand Chaman céleste. (Les *vileos* habitent « le milieu du Ciel »).

Comme partout où il est question d'une ascension initiatique, la même ascension se répète aussi à l'occasion de la cure chamanique (Métraux, p. 336).

Retenons les notes dominantes de cette initiation : la montée extatique d'un arbre-échelle, symbolisant le voyage au ciel et la prière adressée sur la plate-forme au Dieu suprême ou au Grand Chaman céleste qui sont réputés octroyer à la *machi* aussi bien les pouvoirs de guérir (clairvoyance, etc.) que les objets magiques nécessaires à la cure (la pierre rayée, etc.). L'origine divine ou, au moins, céleste des pouvoirs médicaux est attestée chez nombre d'autres populations archaïques : p. ex. chez les Pygmées Semang, où le *hala* traite les maladies avec l'aide des Cenoï (intermédiaires entre Ta Pedn, le Dieu suprême, et les humains) ou avec des pierres de quartz dans lesquelles souvent ces esprits célestes sont supposés habiter — mais aussi avec l'aide de Dieu (voir plus loin, p. 268). Quant à la « pierre rayée ou de couleur », elle aussi est d'origine céleste ; nous en avons déjà rencontré nombre d'exemples en Amérique du Sud et ailleurs (*supra*, p. 54 sq.), et nous aurons encore à y revenir (1).

L'ASCENSION RITUELLE DES ARBRES

La montée rituelle d'un arbre comme rite d'initiation chamanique se rencontre aussi en Amérique du Nord. Chez les Pomo, la cérémonie d'entrée dans les sociétés secrètes dure quatre jours, dont un jour entier est réservé à l'ascension d'un arbre poteau de 8 à 10 mètres de hauteur et de 15 cm de diamètre (2). On se rappelle que les futurs chamans sibériens grimpent sur des arbres pendant ou avant leur consécration. Comme nous le verrons (p. 316 sq.), le sacrificateur védique monte lui aussi au poteau rituel pour atteindre le Ciel et les dieux. L'ascension par le moyen d'un arbre, d'une liane ou d'une corde est un motif mythique très répandu : on en trouvera des exemples dans un chapitre ultérieur (p. 378 sq.).

Ajoutons, enfin, que l'initiation au troisième et plus haut degré

(1) Il faut aussi noter que, chez les Araucans, ce sont les femmes qui pratiquent le chamanisme ; jadis, il était l'apanage des invertis sexuels. On rencontre une situation assez analogue chez les Tchouktches : la plupart des chamans sont des invertis et, parfois, prennent même des maris ; mais, même s'ils sont sexuellement normaux, ils sont contraints par leurs esprits-guides de s'habiller en femme (cf. W. BOGORAZ, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, vol. VII, New York, 1904, p. 450 sq.). Y a-t-il une relation génétique entre ces deux chamanismes ? Il nous semble difficile d'en décider.

(2) E. M. LOEB, *Pomo Folkways* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XIX, 2, Berkeley, 1926, p. 149-404), p. 372-374. Cf. d'autres exemples provenant des deux Amériques dans M. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 155 sq. Voir aussi JOSEF HAEKKEL, *Kosmischer Baum und Pfahl im Mythos und Kult der Stämme Nordwestamerikas* (in « Wiener Völkerkundliche Mitteilungen », VI, 1958, n. s. 1, p. 33-81), p. 77 sq.

chamanique du *manang* (voir ci-dessus, p. 62 sq.) de Sarawak comporte une montée rituelle : on apporte, dans la véranda, une grande cruche aux bords de laquelle on appuie deux petites échelles ; se faisant face pendant toute une nuit, les maîtres initiateurs conduisent le candidat sur une des échelles et le font redescendre par l'autre. Un des premiers observateurs de cette initiation, l'Archdeacon J. Perham, écrivant vers 1885, avouait qu'il ne put obtenir aucune explication du rite (1). Pourtant, le sens semble assez clair : il ne peut s'agir que d'une ascension symbolique au ciel suivie de la redescende sur terre. Des rituels similaires se rencontrent à Malekula : un des degrés supérieurs de la cérémonie Maki s'appelle justement « échelle » (2) et la montée sur une plate-forme constitue l'acte essentiel de cette cérémonie (3). Mais il y a plus encore : les chamans et les *medicine-men*, tout comme, d'ailleurs, certains types de mystiques, sont capables de s'envoler, tels des oiseaux, et de se percher sur des branches d'arbre. Le chaman hongrois (*táltos*) « pouvait bondir dans un saule et s'asseoir sur une branche qui eût été trop faible pour un oiseau » (4). Le saint iranien Qutb ud-din Haydar était fréquemment aperçu au sommet des arbres (voir plus bas, p. 315, n. 2). Saint Joseph de Copertino s'envola sur un arbre et resta une demi-heure sur une branche « que l'on voyait osciller comme si un oiseau avait été posé dessus » (cf. plus loin, p. 375).

Les expériences des *medicine-men* australiens sont également intéressantes. Ces derniers prétendent disposer d'une sorte de corde magique à l'aide de laquelle ils peuvent grimper au sommet des arbres. « Le magicien s'allonge sur le dos sous un arbre, fait monter sa corde et y grimpe jusqu'à un nid placé au sommet de l'arbre ; il passe ensuite dans d'autres arbres, et, au coucher du soleil, redescend le long du tronc » (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 64-65). Selon les informations recueillies par R. M. Berndt et A. P. Elkin, « un magicien wongaibon, étendu sur le dos au pied d'un arbre, fit monter tout droit sa corde et y grimpa, la tête ramenée en arrière, le corps dégagé, les jambes écartées et les deux bras aux côtés. Parvenu au bout, à quarante pieds, il agita les bras en direction de ceux qui étaient en bas, puis il descendit de la même manière, et, tandis qu'il était encore sur le dos, la corde rentra dans son corps » (Elkin, *ibid.* ; cf. aussi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, p. 231 sq.). Cette corde magique n'est pas sans nous rappeler le « tour de la corde » (*rope-trick*) indien dont nous allons étudier plus loin la structure chamanique (cf. p. 335 sq.).

(1) Texte reproduit par H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, p. 281. Voir aussi E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, p. 178 sq.

(2) Sur cette cérémonie, voir J. LAYARD, *Stone Men of Malekula* (Londres, 1942), ch. XIV.

(3) Cf. aussi A. B. DEACON, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides* (Londres, 1934), p. 379 sq. ; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, (Leyde, 1950), p. 59 sq., etc.

(4) Géza RÖHEIM, *Hungarian Shamanism* (in « Psychoanalysis and the Social Sciences », III, 4, New York, 1951, p. 131-69), p. 134.

LE VOYAGE CÉLESTE DU CHAMAN CARIBE

L'initiation des chamans caribes de la Guyane hollandaise, bien que centrée, elle aussi, sur le voyage extatique du néophyte au Ciel, utilise des moyens différents (1). On ne peut devenir *pujai* que si l'on réussit à voir les esprits et à nouer avec eux des relations directes et durables (2). Il s'agit moins d'une « possession » que d'une vision extatique rendant possible la communication et le dialogue avec les esprits. Cette expérience extatique ne peut avoir lieu qu'en montant au Ciel, mais le novice ne peut entreprendre le voyage que s'il a été à la fois instruit dans l'idéologie traditionnelle et préparé, physiquement et psychologiquement, pour la transe. L'apprentissage, on va le constater, est d'une extrême rigueur.

Habituellement, six jeunes gens sont initiés à la fois. Ils vivent complètement isolés dans une hutte élevée spécialement à cet effet et couverte de feuilles de palmier. On exige d'eux un certain travail manuel : ils s'occupent du champ de tabac du maître-initiateur et, d'un tronc de cèdre, construisent un banc en forme de caïman qu'ils portent devant la hutte ; c'est sur ce banc qu'ils s'assoient tous les soirs pour écouter le maître ou pour attendre les visions. Chacun d'entre eux se fabrique, en outre, ses propres sonnailles et un « bâton magique » long de 2 mètres. Six jeunes filles, surveillées par une vieille instructrice, sont au service des candidats. Elles pourvoient journellement au jus de tabac que les néophytes doivent boire en grande quantité, et, tous les soirs, chacune d'elles frotte avec un liquide rouge le corps entier d'un apprenti ; c'est pour le rendre beau et digne de se présenter devant les esprits.

Le cours d'initiation dure 24 jours et 24 nuits, et il est divisé en quatre parties : chaque série de trois jours et trois nuits d'instruction est suivie de trois jours de repos. L'instruction a lieu, pendant la nuit, dans la hutte : on danse en rond, on chante et ensuite, assis sur le banc en forme de caïman, on écoute le maître discourir sur les esprits, bons et mauvais, et spécialement sur le « Grand-Père Vautour », qui joue un rôle essentiel dans l'initiation. Celui-ci a l'aspect d'un Indien nu ; c'est lui qui aide les chamans à s'envoler au Ciel au moyen d'une échelle tournante. Par la bouche de cet Esprit parle le « Grand-Père

(1) Nous suivons l'étude de Friedrich ANDRES, *Die Himmelsreise der caribischen Medizinmänner* (« Zeitschrift für Ethnologie », vol. 70, 1938, Heft 3/5, 1939, p. 331-342), qui utilise les recherches des ethnologues hollandais F. P. et A. Ph. PENARD, W. AHLBRINCK et C. H. de GOEJE. Cf. aussi W. E. ROTH, *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians* (30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909, Washington, 1915, p. 103-386) ; A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 208-209. Voir aussi C. H. de GOEJE, *Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries*, (in « Internationales Archiv für Ethnographie », XLIV, Leiden, 1943, p. 1-136), en particulier p. 60 sq. (initiation du *medicine-man*), 72 (la transe, considérée comme un moyen de voyager jusqu'au ciel), 82 (l'échelle conduisant au Ciel).

(2) AHLBRINCK le nomme *pujai* et traduit ce terme par « exorciseur d'esprit » (ANDRES, p. 333). Cf. ROTH, p. 326 sq.

Indien », c'est-à-dire le Créateur, l'Être suprême (1). Les danses imitent les mouvements des animaux dont le maître a parlé dans son instruction. Le jour, les candidats restent dans les hamacs, à l'intérieur de la hutte. Pendant la période de repos, ils gisent sur le banc et, les yeux bien frottés avec du jus de piment, ils pensent aux leçons du maître et s'efforcent de voir les esprits (Andres, p. 336-337).

Pendant toute la durée de l'instruction, le jeûne est presque absolu : les apprentis fument continuellement des cigarettes, mâchent des feuilles de tabac et boivent du jus de tabac. Après les danses exténuantes de la nuit, le jeûne et l'intoxication aidant, les apprentis sont préparés pour le voyage extatique. La première nuit de la deuxième période, on leur enseigne à se transformer en jaguars et en chauves-souris (Andres, p. 337). La cinquième nuit, après un jeûne total (même le jus de tabac est interdit), le maître tend plusieurs cordes à différentes hauteurs et les apprentis dansent à tour de rôle sur ces cordes ou se balancent en l'air en se tenant avec les mains (*ibid.*, p. 338). C'est alors qu'ils ont leur première expérience extatique : ils rencontrent un Indien, qui est en réalité un esprit bienveillant (Tukajana) : « Viens, novice. Tu te rendras au Ciel par l'échelle du Grand-Père Vautour. Ce n'est pas loin. » L'apprenti « grimpe une sorte d'échelle tournante et parvient au premier étage du ciel où il traverse des villages d'Indiens et des villes habitées par des Blancs. Ensuite, le novice rencontre un Esprit des Eaux (Amana), femme de grande beauté, qui l'engage à plonger avec elle dans la rivière. Là, elle lui communique des charmes et des formules magiques. Le novice et son guide abordent sur l'autre rive de la rivière et parviennent au carrefour de la « Vie et de la Mort ». Le futur chaman peut, à son choix, se rendre dans le « Pays-sans-soir » ou dans le « Pays-sans-aube ». L'esprit qui l'accompagne lui révèle alors le sort des âmes après la mort. Le candidat est brusquement ramené sur terre par une vive sensation de douleur. C'est le maître qui a appliqué, contre la peau, le *maraque*, sorte de natte dans les interstices de laquelle sont insérées de grosses fourmis venimeuses » (2).

Dans la deuxième nuit de la quatrième période d'instruction, le maître place les apprentis à tour de rôle sur « une plate-forme suspendue au plafond de la hutte par plusieurs cordes tordues ensemble qui en se déroulant font tourner la plate-forme de plus en plus vite » (Métraux, *ibid.*, p. 208). Le novice chante : « La plate-forme du *pujai* me portera au Ciel. Je verrai le village de Tukajana. » Et il pénètre successivement dans les différentes sphères célestes et a des visions

(1) Friedrich ANDRES, p. 336. Notons que, chez les Caribes aussi, le pouvoir chamanique dérive en dernière instance du Ciel et de l'Être Suprême. Rappelons également le rôle de l'Aigle dans les mythologies chamaniques sibériennes : père du premier chaman, oiseau solaire, messager du dieu céleste, intercesseur entre Dieu et les humains.

(2) MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 208, résumant F. ANDRES, p. 338-339. Voir aussi Alain GHEERBRANT, *Journey to the Far Amazon : an Expedition into Unknown Territory* (New York, 1954), p. 115, 128, ainsi que les illustrations de *maraque* qui accompagnent ce texte.

des esprits (1). On utilise également l'intoxication avec la plante *takini*, qui donne une forte fièvre. Le novice tremble de tous ses membres et on croit que les mauvais esprits sont entrés en lui et lui déchirent le corps. (On reconnaît le motif initiatique bien connu du morcellement du corps par les démons). A la fin, l'apprenti se sent porté dans les cieux et jouit des visions célestes (Andres, p. 341).

Le folklore caribe garde le souvenir d'un temps où les chamans étaient très forts : ils pouvaient, dit-on, voir les esprits avec leurs yeux charnels et étaient même capables de ressusciter les morts. Une fois, un *pujai* monta au Ciel et menaça Dieu ; celui-ci, s'emparant d'un sabre, repoussa l'insolent et, depuis, les chamans ne peuvent plus se rendre au Ciel qu'en extase (Andres, p. 341-42). Soulignons la ressemblance entre ces légendes et les croyances nord-asiatiques relatives à la grandeur initiale des chamans et à leur déchéance ultérieure, encore accrue de nos jours. Nous pouvons déjà y lire, comme en filigrane, le mythe d'une époque primordiale où la communication entre chamans et Dieu était plus directe et avait lieu d'une manière concrète. A la suite d'un geste d'orgueil ou de révolte de la part des premiers chamans, Dieu leur interdit l'accès direct aux réalités spirituelles : ils ne peuvent plus voir les esprits avec les yeux charnels et l'ascension au Ciel ne peut plus s'accomplir qu'en extase. Comme nous ne tarderons pas de le voir, ce motif mythique est encore plus riche.

A. Métraux (p. 209) rappelle les observations des anciens voyageurs à propos de l'initiation des Caribes des Iles. Laborde rapporte que les maîtres « lui (au néophyte) frottent aussi le corps de gomme, et le couvrent de plumes pour le rendre adroit à voler, et aller à la case du *zemeen* (esprits)... » Détail qui n'est pas pour nous surprendre, le costume ornithomorphe et les autres symboles du vol magique faisant partie intégrante du chamanisme sibérien, nord-américain et indonésien.

Plusieurs éléments de l'initiation caribe se retrouvent ailleurs en Amérique du Sud : l'intoxication par le tabac est une note caractéristique du chamanisme sud-américain ; la réclusion rituelle dans une hutte et les dures épreuves physiques auxquelles sont soumis les apprentis forment un des aspects essentiels de l'initiation des *Fuégiens* (Selk'nam et Yamana) ; l'instruction par un maître et la « visualisation » des esprits sont également des éléments constitutifs du chamanisme sud-américain. Mais la technique préparatoire du voyage extatique au Ciel semble être particulière au *pujai* caribe. Remarquons que nous avons affaire à un scénario complet de l'initiation-type : ascension, rencontre avec une Femme-esprit, immersion dans les eaux, révélation des secrets (concernant en premier lieu le sort *post-mortem* des humains), voyage dans les régions de l'au-delà. Mais le

(1) ANDRES, p. 340. *Ibid.*, n. 3, l'auteur cite H. FÜHNER, *Solanazeen als Berausungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie* (« Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie », Bd. III, 1926, p. 281-294) à propos de l'extase provoquée par le laurier. Sur le rôle des narcotiques dans le chamanisme de Sibérie et d'ailleurs, voir plus loin, p. 314 sq.

pujai s'efforce d'avoir à tout prix une expérience extatique de ce schéma initiatique, même si l'extase ne peut être obtenue qu'avec des moyens aberrants. On a l'impression que le chaman caribe met tout en œuvre pour vivre *in concreto* une condition spirituelle qui, par sa nature même, se refuse justement à être « expérimentée » de la manière dont on « expérimente » certaines situations humaines. Retenons cette observation ; elle sera reprise et intégrée plus tard, à propos d'autres techniques chamaniques.

ASCENSION PAR L'ARC-EN-CIEL

L'initiation du *medicine-man* australien de la région de Forest River comporte aussi bien la mort et la résurrection symboliques du candidat qu'une ascension au ciel. La méthode habituelle est la suivante : le maître prend la forme d'un squelette et s'attache un sachet dans lequel il introduit le candidat réduit, par sa magie, aux proportions d'un très petit enfant. Ensuite, s'asseyant à califourchon sur le Serpent-Arc-en-Ciel, il commence à se pousser lui-même en s'aidant de ses bras, comme on ferait pour monter à la corde. Arrivé près du sommet, il lance le candidat dans le ciel en le « tuant ». Une fois arrivé au Ciel, le maître introduit dans le corps de l'apprenti de petits serpents-arc-en-ciel, les *brimures* (n. b. petits serpents d'eau douce) et des cristaux de quartz (qui portent d'ailleurs le même nom que le Serpent mythique Arc-en-Ciel). Après cette opération, le candidat est ramené sur terre, toujours sur le dos de l'Arc-en-Ciel. Le maître introduit à nouveau des objets magiques en lui par l'ombilic et le réveille en le touchant d'une pierre magique. Le candidat revient à sa grandeur normale. Le lendemain on répète l'ascension de l'Arc-en-Ciel de la même manière (1).

Plusieurs traits de cette initiation australienne nous étaient déjà connus : la mort et la résurrection du candidat, l'insertion des objets magiques dans son corps. Il est intéressant de remarquer que le maître initiateur, se transformant magiquement en squelette, réduit la taille de l'apprenti aux proportions d'un nouveau-né : les deux exploits symbolisent l'abolition du temps profane et la réintégration d'un temps mythique, le « temps du rêve » australien. L'ascension se fait par le moyen de l'arc-en-ciel, mythiquement imaginé sous la forme d'un énorme serpent, sur le dos duquel le maître-instructeur grimpe comme sur une corde. On a déjà fait allusion aux ascensions célestes des *medicine-men* australiens et on aura bientôt l'occasion d'en rencontrer des exemples encore plus précis.

(1) A. P. ELKIN, *The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia* (in « Oceania », 1, 3, Melbourne, 1930, p. 349-52), p. 349-50 ; *id.*, *The Australian Aborigines* (Sydney-Londres, 1938), p. 223-24 ; *id.*, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 139-40. Cf. M. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 108 sq. Sur le Serpent-Arc-en-Ciel et son rôle dans les initiations des *medicine-men* australiens, voir V. LANTERNARI, *Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia* (in « Studi e materiali di storia delle religioni », XXIII, Rome, 1952, p. 117-28), p. 120 sq.

Quant à l'arc-en-ciel on sait qu'un nombre considérable de peuples y voient le pont reliant la Terre au Ciel, et spécialement le pont des dieux (1). C'est pour cela que son apparition après la tempête est tenue comme un signe de l'apaisement de Dieu (chez les Pygmées, par ex. ; cf. notre *Traité*, p. 56). C'est toujours par l'arc-en-ciel que les héros mythiques atteignent le ciel (2). Ainsi, par exemple, en Polynésie, le héros maori Tawhaki et sa famille, et le héros hawaïen Aukelenuiaiku, visitent régulièrement les régions supérieures en escaladant l'arc-en-ciel ou en utilisant un cerf-volant, pour délivrer les âmes des morts ou retrouver leurs femmes-esprits (3). Même fonction mythique de l'arc-en-ciel en Indonésie, en Mélanésie et au Japon (4).

Bien qu'indirectement, ces mythes font allusion à un temps où la communication entre le Ciel et la Terre était possible ; à la suite d'un certain événement ou d'une faute rituelle, la communication a été interrompue mais les héros et les *medicine-men* réussissent néanmoins à la rétablir. Ce mythe d'une époque paradisiaque brutalement abolie par la « chute » de l'homme nous arrêtera plusieurs fois encore en cours d'exposé ; il est en quelque sorte solidaire de certaines conceptions chamaniques. Les *medicine-men* australiens, comme nombre d'autres chamans et magiciens d'ailleurs, ne font autre chose que restaurer provisoirement, et pour eux seuls, ce « pont » entre le Ciel et la Terre, jadis accessible à tous les humains (5).

Le mythe de l'arc-en-ciel comme chemin des dieux et pont entre Ciel et Terre se retrouve dans les traditions japonaises (6) et il existait sans doute aussi dans les conceptions religieuses mésopotamiennes (7).

(1) Cf. p. ex. L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Weimar, 1898), p. 131 sq. ; P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV, I, Leipzig, 1910), p. 141 ; R. T. CHRISTENSEN, *Myth, Metaphor and Simile* (in T. A. SEBEOK, éd., *Myth : a Symposium*, Philadelphie, 1955, p. 39-49), p. 42 sq. Pour les faits finno-ougriens et tatars, voir U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 443 sq. ; pour le monde méditerranéen, cf. l'étude un peu décevante de Ch. RENEL, *L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité* (« Revue de l'Histoire des Religions », 1902, t. 46, p. 58-80).

(2) EHRENREICH, *op. cit.* p. 133 sq.

(3) Cf. CHADWICK, *The Growth of Literature*, vol. III, p. 273 sq., 298, etc. ; NORA CHADWICK, *Notes on Polynesian Mythology* (« Journal of the Royal Anthropological Society », LX, Londres, 1930, p. 425-446) ; *id.*, *The Kite. A Study in Polynesian Tradition* (*ibid.*, LXI, Londres, 1931, p. 455-491) ; sur le cerf-volant en Chine, voir B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XVIII, 1, Chicago, 1928), p. 31-43. Les traditions polynésiennes font généralement état de dix dieux superposés ; en Nouvelle-Zélande, on parle de douze. (L'origine indienne de ces cosmologies est plus que probable). Le héros passe d'un ciel dans un autre, comme nous avons vu s'élever le chaman bouriate. Il rencontre des femmes-esprits (souvent ses propres ancêtres) qui l'aident à trouver le chemin ; cf. le rôle des femmes-esprits dans l'initiation du *pujai* caribe, le rôle de l'« épouse-céleste » chez les chamans sibériens, etc.

(4) H. TH. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen* (« Zeitschrift für Ethnologie », LXIV, 1-3, Berlin, 1932, p. 204-45), p. 208, 238 sq. ; F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerne-Paris, 1946), p. 155.

(5) Sur l'arc-en-ciel dans le folklore, v. S. THOMPSON, *Motif-Index*, F. 152 (vol. III, p. 22).

(6) Cf. R. PETTAZZONI, *Mitologia giapponese* (Bologne, 1929), p. 42, n. I ; NUMAZAWA, *op. cit.*, p. 154-155.

(7) A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2^e éd., Berlin-Leipzig, 1929), p. 139 sq.

Les sept couleurs de l'arc-en-ciel ont été en outre assimilées aux sept cieux, symbolisme que nous rencontrons aussi bien dans l'Inde et la Mésopotamie que dans le judaïsme. Sur les fresques de Bâmiyân, le Bouddha est représenté siégeant sur un arc-en-ciel à sept rayons (1), c'est-à-dire qu'il transcende le Cosmos, exactement comme dans le mythe de la Nativité il transcende les sept cieux en faisant sept enjambées dans la direction du Nord et en atteignant le « Centre du Monde », le pic culminant de l'Univers.

Le trône de Dieu est entouré d'un arc-en-ciel (Apocalypse, 4, 3) et le même symbolisme persiste jusque dans l'art chrétien de la Renaissance (Rowland, *op. cit.*, p. 46, n. 1). La *ziggurat* babylonienne était parfois représentée avec sept couleurs, symbolisant les sept régions célestes : en escaladant les étages, on atteignait le sommet du monde cosmique (cf. notre *Traité*, p. 99 sq.). Des idées similaires se rencontrent en Inde (Rowland, p. 48) et, ce qui est encore plus important, dans la mythologie australienne. Le dieu suprême des Kamilaroi, des Wiradjuri et des Euahlay, habite le ciel supérieur, assis sur un trône de cristal (*Traité*, p. 49) ; Bundjil, l'Être suprême des Kulin, se tient au-dessus des nuages (*ibid.*, p. 50). Les héros mythiques et les *medicine-men* montent vers ces Êtres célestes en utilisant, entre bien d'autres moyens, l'arc-en-ciel.

On se souvient que les rubans utilisés dans les initiations bouriates portent le nom d'« arc-en-ciel » : ils symbolisent en général le voyage du chaman au ciel (2). Les tambours chamaniques portent des dessins de l'arc-en-ciel, représenté comme un pont vers le Ciel (3). Dans les langues turques, du reste, l'arc-en-ciel a aussi la signification de pont (Räsänen, p. 6). Chez les Yurak-Samoyèdes, le tambour chamanique est nommé « arc » : par sa magie, le chaman est projeté comme une flèche vers le ciel. En outre, il y a des raisons de croire que les Turcs et les Ouigours considéraient le tambour comme un « pont céleste » (arc-en-ciel) sur lequel le chaman exécutait son ascension (Räsänen, p. 8). Cette idée s'intègre dans le symbolisme complexe du tambour et du pont, qui représentent chacun une formule différente de la même expérience extatique : l'ascension céleste. C'est par la magie musicale du tambour que le chaman peut atteindre le plus haut ciel.

INITIATIONS AUSTRALIENNES

On se rappelle que plusieurs récits d'initiation de *medicine-men* australiens, bien que centrés sur la mise à mort symbolique et la résurrection du candidat, faisaient allusion à une ascension céleste

(1) Benjamin ROWLAND, Jr., *Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân: The Bodhisattva of Group E* (« Art and Thought », Londres, 1947, p. 46-54) ; cf. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, p. 148 sq.

(2) U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 144 sq. ; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 489.

(3) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 531 ; Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke* (« Studia Orientalia », XIV, 1, 1947, Helsinki), p. 7-8.

de ce dernier (cf. plus haut, p. 56 sq.). Mais il existe d'autres formes d'initiation où l'ascension joue le rôle essentiel. Chez les Wiradjuri, le maître initiateur introduit des cristaux de roche dans le corps de l'apprenti et lui donne à boire de l'eau où on a déposé de ces cristaux, à la suite de quoi l'apprenti réussit à voir des esprits. Le maître le conduit ensuite dans une tombe et les morts lui donnent à leur tour des pierres magiques. Le candidat rencontre aussi un serpent, qui devient son totem, et celui-ci le guide vers l'intérieur de la terre où se trouvent nombre d'autres serpents ; en se frottant à lui, ils lui infusent des pouvoirs magiques. Après cette descente symbolique aux Enfers, le maître s'apprête à conduire le candidat au camp de Baïame, l'Être Suprême. Pour l'atteindre, ils grimpent sur une corde jusqu'à ce qu'ils rencontrent Wombu, l'oiseau de Baïame. « Nous traversâmes les nuages, raconte l'apprenti, et de l'autre côté était le ciel. Nous pénétrâmes par une ouverture où passent les docteurs, et qui s'ouvrait et se refermait très vite. » Si on était touché par les portes, on perdait le pouvoir magique et, une fois revenu sur terre, on était sûr de mourir (1).

On est ici devant un schéma presque complet de l'initiation : descente aux régions inférieures suivie d'ascension au Ciel où l'Être suprême octroie le pouvoir chamanique (2). L'accès aux régions supérieures est difficile et dangereux : il importe, en effet, de pénétrer là-haut en un clin d'œil, avant que les portes se referment. (Motif spécifiquement initiatique que nous avons déjà rencontré ailleurs.)

Dans un autre récit, toujours noté par Howitt, il est question d'une corde avec laquelle le candidat est emporté, les yeux bandés, sur un rocher où se trouve la même porte magique qui s'ouvre et se ferme très rapidement. Le candidat et ses maîtres initiateurs pénètrent dans le rocher et là on lui débände les yeux. Il se trouve dans un lieu entièrement lumineux aux parois duquel brillent des cristaux. Il reçoit plusieurs de ces cristaux et on l'instruit sur la manière de s'en servir. Ensuite, toujours suspendu à la corde, il est ramené au camp par la voie des airs et il est déposé sur la cime d'un arbre (3).

Ces rites et mythes d'initiation s'intègrent dans une croyance plus générale concernant la capacité des *medicine-men* d'atteindre le ciel au moyen d'une corde (4), d'une écharpe (5), ou simplement en

(1) A. W. HOWITT, *On Australian Medicine Men*, p. 50 sq. ; *id.*, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), p. 404-413.

(2) Sur les initiations des *medicine-men* australiens, cf. A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree* ; Helmut PETRI, *Der australische Medizinmann* (in « Annali lateranensi », Cité du Vatican, XVI, 1952, p. 159-317 ; XVII, 1953, p. 157-225) ; Engelbert STIGLMAYR, *Schamanismus in Australien* (in « Wiener Völkerkundliche Mitteilungen », V, 2, 1957, p. 161-90) ; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 206 sq.

(3) HOWITT, *On Australian Medicine Men*, p. 51-52 ; *id.*, *The Native Tribes*, p. 400 sq. ; Marcel MAUSS, *L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, p. 159. On se rappellera la caverne d'initiation des Samoyèdes et des chamans des deux Amériques.

(4) Voir, p. ex. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 149, n. 1.

(5) R. PETTAZZONI, *Miti e leggende: I, Africa, Australia* (Turin, 1948), p. 413.

volant (1) ou en montant un escalier en spirale. Nombre de mythes et de légendes parlent des premiers hommes qui s'étaient élevés au Ciel en grimpant sur un arbre ; c'est ainsi que les ancêtres des Mara avaient coutume de monter jusqu'au ciel et d'en redescendre sur un tel arbre (2). Chez les Wiradjuri, le premier homme, créé par l'Être Suprême, Baiame, pouvait monter au Ciel par le sentier d'une montagne et, ensuite, en grimpant un escalier jusqu'à Baiame, exactement comme les *medicine-men* des Wurundjeri et des Wotjobaluk le font encore de nos jours (Howitt, *The Native Tribes*, p. 501 sq.). Les *medicine-men* yuin montent chez Daramulun qui leur donne les remèdes (Pettazzoni, *Miti e leggende*, p. 416).

Un mythe Euahlayi raconte comment les *medicine-men* ont rejoint Baiame : ils marchèrent plusieurs jours du côté du nord-est jusqu'à ce qu'ils eurent atteint le pied du grand mont Oubi-Oubi dont les cimes se perdaient dans les nuées. Ils le gravirent par un escalier de pierre en spirale et, au bout du quatrième jour, ils parvinrent au sommet. Là, ils rencontrèrent l'Esprit-messager de Baiame ; celui-ci appela des Esprits-serviteurs qui transportèrent les *medicine-men*, à travers un trou, dans le Ciel (Van Gennep, n° 66, p. 92 sq.).

Ainsi, les *medicine-men* peuvent répéter à volonté ce que les premiers hommes (mythiques) ont fait une fois à l'aube des temps : monter au ciel et redescendre sur terre. Comme la capacité d'ascension (ou de vol magique) est essentielle à la carrière des *medicine-men*, l'initiation chamanique comporte un rite ascensionnel. Même quand on ne fait pas directement allusion à un tel rite, il est en quelque sorte implicite. Les cristaux de roche, qui jouent un rôle important dans l'initiation du *medicine-man* australien, sont d'origine céleste, ou au moins en relation — fût-elle, parfois, indirecte — avec le ciel. Baiame siège sur un trône de cristal transparent (Howitt, *The Native Tribes*, p. 501). Et chez les Euahlayi, c'est Baiame lui-même (= Boyerb) qui jette sur la terre les fragments de cristal, sans doute détachés de son trône (3). Le trône de Baiame est la voûte céleste. Les cristaux détachés de son trône sont de la « lumière solidifiée » (cf. Eliade, *Métophysiques et l'androgynie*, p. 24 sq.). Les *medicine-men* imaginent Baiame comme un être ressemblant en tout aux autres docteurs, « à l'exception de la lumière qui rayonne de ses yeux » (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 96). Autrement dit, ils ont le sentiment qu'il existe une relation entre la condition d'être surnaturel et la surabondance de lumière. Baiame effectue également l'initiation des jeunes *medicine-men* en les aspergeant avec une « eau sacrée et puissante » qui est considérée comme étant du quartz liquéfié (*ibid.*). Tout ceci revient à dire que l'on devient chaman lorsqu'on est farci avec de la « lumière solidifiée », c'est-à-dire avec des cristaux de quartz ;

cette opération parvient à changer le mode d'être de l'aspirant *medicine-man* en le faisant entrer dans une solidarité mystique avec le ciel. Si l'on avale un de ces cristaux, on vole au ciel (Howitt, *The Native Tribes*, p. 582).

Des croyances similaires se retrouvent chez les Négritos de Malacca (voir plus haut, p. 58, n. 3). Dans sa thérapeutique, le *hala* utilise des cristaux de quartz qu'il a, soit obtenus des esprits aériens (*cenoi*), soit fabriqués lui-même avec de l'eau « solidifiée » magiquement, soit enfin détachés des fragments que l'Être suprême laisse tomber du ciel (cf. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 469, n. 86, d'après Evans et Schebesta). C'est pourquoi ces cristaux peuvent réfléchir ce qui se passe sur la terre (voir plus loin, p. 268 sq.). Les chamans des Dayaks maritimes de Serawak (Bornéo) ont des « pierres de lumière » (*light stones*) qui reflètent tout ce qui arrive à l'âme du malade et, partant, révèlent où elle se trouve égarée (1). Un jeune chef de la tribu Ehatisaht Nootka (île de Vancouver) rencontra un jour des cristaux magiques qui se mouvaient et s'entrechoquaient. Il jeta son habit sur quelques-uns d'entre eux et en prit quatre (2). Les chamans kwakiutl reçoivent leur pouvoir par le truchement de cristaux de quartz (3).

On a vu que les cristaux de roche — en étroite relation avec le Serpent-Arc-en-Ciel — octroient la faculté de s'élever au Ciel. Ailleurs, les mêmes pierres donnent le pouvoir de voler : comme, p. ex., dans un mythe américain noté par Boas (*Indianische Sagen*, Berlin, 1895, p. 152) où un jeune homme, en escaladant une « montagne brillante », se couvre de cristaux de roche et immédiatement se met à voler. La même conception d'une voûte céleste solide explique les vertus des météorites et des pierres-de-foudre : tombées du Ciel, elles sont imprégnées d'une vertu magico-religieuse qui peut être utilisée, communiquée, diffusée ; c'est, en quelque sorte, un nouveau centre de sacralité ouranienne sur terre (4).

Toujours en relation avec ce symbolisme ouranien, il faut aussi rappeler le motif des montagnes ou palais de cristal que les héros rencontrent dans leurs aventures mythiques, motif qui s'est conservé également dans le folklore européen. Enfin, une création tardive du même symbolisme parle de la pierre frontale de Lucifer et des anges déchus (détachée lors de la chute, dans certaines variantes), des diamants qui se trouvent dans la tête ou la gueule des serpents, etc. Bien entendu, nous avons affaire à des croyances extrêmement complexes, maintes fois élaborées et revalorisées, mais dont la structure fondamentale reste encore transparente : il est toujours question d'un cristal ou d'une pierre magique détachés du ciel et qui, bien que

(1) MAUSS, p. 148. Les *medicine-men* se transforment en vautours et volent (SPENCER et GILLEN, *The Arunta*, vol. II, p. 430).

(2) A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris, 1906), n° 32 et 49 ; cf. aussi n° 44.

(3) PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 7.

(1) R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions* (Leyde, 1954), p. 42.

(2) P. DRUCKER, *The Northern and Central Nootkan Tribes* (« Bulletin of the Bureau of American Ethnology », 144, Washington, 1951), p. 160.

(3) WERNER MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), p. 29, n. 67 (d'après Boas).

(4) Cf. M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), p. 18 sq. ; *id.*, *Traité d'histoire des religions*, p. 59, 198 sq.

tombés sur terre, continuent à dispenser la sacralité ouranienne, c'est-à-dire la clairvoyance, la sagesse, le pouvoir de divination, la capacité de voler, etc.

Les cristaux de roche jouent un rôle essentiel dans la magie et la religion australiennes et leur importance n'est pas moindre dans tout l'espace océanien et les deux Amériques. Leur origine ouranienne n'est pas toujours nettement attestée dans les croyances respectives, mais l'oubli de la signification originaire est un phénomène courant dans l'histoire des religions. Ce qui nous importe, c'est d'avoir montré que les *medicine-men* d'Australie et d'ailleurs rattachent, d'une manière obscure, leurs pouvoirs à la présence de ces cristaux de roche à l'intérieur de leur corps même. C'est dire qu'ils se sentent différents des autres humains par l'assimilation — dans le sens le plus concret du mot — d'une substance sacrée d'origine ouranienne.

AUTRES FORMES DU RITE D'ASCENSION

Pour bien comprendre le complexe d'idées religieuses et cosmologiques qui sont à la base de l'idéologie chamaniste, il aurait fallu passer en revue toute une série de mythes et de rituels d'ascension. Dans les chapitres suivants, nous étudierons quelques-uns des plus importants, mais le problème dans son ensemble ne pourra être pleinement discuté ici, et il nous faudra le reprendre dans un travail ultérieur. Pour l'instant, il nous suffira de compléter la morphologie ascensionnelle des initiations chamaniques par quelques nouveaux aspects, sans prétendre, pour cela, avoir épuisé le sujet.

Chez les Nias, celui qui est destiné à devenir prêtre-prophète disparaît soudainement, emporté par les esprits (le jeune homme est très probablement conduit au ciel) ; il revient au village après trois ou quatre jours, sinon on se met à sa recherche et, habituellement, on le trouve au sommet d'un arbre, conversant avec les esprits. Il paraît privé de raison et on doit faire des sacrifices pour qu'il retrouve la raison. L'initiation comporte aussi une marche rituelle aux tombeaux, à un cours d'eau et à une montagne (1).

Chez les Mentawai, le futur chaman est emporté au ciel par les esprits célestes et, là, il reçoit un corps merveilleux semblable au leur. Il tombe généralement malade et s'imagine qu'il monte au ciel (2). Après ces premiers symptômes a lieu la cérémonie de l'initiation par un maître. Parfois, pendant ou immédiatement après l'initiation, l'apprenti chaman perd connaissance et son esprit monte au ciel dans une barque portée par des aigles, pour s'entretenir avec les esprits célestes et leur demander des remèdes (Loeb, *Shaman and Seer*, p. 78).

Comme nous allons avoir l'occasion de le voir, l'ascension initia-

tique octroie la faculté de voler au futur magicien. En effet, partout dans le monde, on prête aux chamans et aux sorciers le pouvoir de voler, de parcourir en un clin d'œil d'énormes distances et de devenir invisibles. Il est difficile de décider si tous les magiciens qui croient pouvoir se transporter à travers les airs ont connu, au cours de leur période d'apprentissage, une expérience extatique ou un rituel de structure ascensionnelle, c'est-à-dire s'ils ont obtenu le pouvoir magique de voler à la suite d'une initiation ou d'une expérience extatique qui déclarait la vocation chamanique. On peut supposer qu'au moins une partie d'entre eux ont réellement obtenu ce pouvoir magique à la suite et par la voie d'une initiation. Nombre d'informations qui attestent la capacité de voler des chamans et des sorciers négligent de nous préciser la modalité d'obtention de ces pouvoirs, mais il se peut fort bien que ce silence tienne à l'imperfection de nos sources.

Quoi qu'il en soit, dans bien des cas la vocation ou l'initiation chamanique est directement liée à une ascension au ciel. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, un grand prophète Basuto reçut sa vocation à la suite d'une extase pendant laquelle il vit le toit de sa hutte s'ouvrir au-dessus de sa tête et se sentit emporté au Ciel, où il rencontra une multitude d'esprits (1). De nombreux cas semblables ont été enregistrés en Afrique (Chadwick, *op. cit.*, p. 94-95). Chez les Nuba, le futur chaman a l'impression que l'« esprit lui saisit la tête d'en haut » ou qu'il « entre dans sa tête » (Nadel, *Shamanism*, p. 26). La plupart de ces esprits sont célestes (*ibid.*, p. 27) et il est à supposer que la « possession » se traduit par une transe de nature ascensionnelle.

En Amérique du Sud, le voyage initiatique au ciel ou sur de très hautes montagnes joue un rôle essentiel (2). Chez les Araucans, par exemple, la maladie qui décide de la carrière d'une *machi* est suivie d'une crise extatique durant laquelle la future chamane monte au ciel et rencontre Dieu lui-même. Au cours de ce séjour céleste, des êtres surnaturels lui montrent les remèdes nécessaires aux cures (3). La cérémonie chamanique des Manasi comporte une descente du dieu dans la hutte, suivie d'une ascension : le dieu emporte le chaman au ciel avec lui. « Son départ était accompagné des ecousses qui faisaient trembler les parois du sanctuaire. Quelques instants plus tard la divinité ramenait le chaman sur terre ou le laissait tomber, tête première, dans le temple (4). »

Citons, enfin, un exemple d'ascension initiatique nord-américaine. Un *medicine-man* Winnebago se sentit tué et, après maintes aventures, porté au ciel où il s'entretint avec l'Être suprême. Les esprits célestes le mirent à l'épreuve : il réussit à tuer un ours réputé invulnérable

(1) NORA CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 50-51.

(2) IDA LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 248.

(3) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, p. 316.

(4) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 338.

(1) E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 155.

(2) E. M. LOEB, *Shaman and Seer*, p. 66 ; *id.*, *Sumatra*, p. 195.

et le ressuscita par la suite en soufflant sur lui. A la fin, il redescendit sur terre et naquit une seconde fois (1).

Le fondateur de la « Ghost Dance Religion » ainsi que tous les principaux prophètes de ce mouvement mystique ont eu une expérience extatique qui décida de la carrière de chacun d'eux. Le fondateur, p. ex., gravit en transe une montagne et rencontra une belle femme vêtue de blanc qui lui révéla que le « Maître de la Vie » se trouvait au sommet. Suivant les conseils de la femme, le prophète quitta ses vêtements, se plongea dans une rivière et, en état de nudité rituelle, se présenta devant le « Maître de la Vie ». Celui-ci lui fit toutes sortes d'injonctions : ne plus tolérer les blancs sur le territoire, lutter contre l'ivresse, renoncer à la guerre et à la polygamie, etc., et il lui donna ensuite une prière pour la communiquer aux humains (2).

Woworka, le plus remarquable prophète de la « Ghost Dance Religion », eut sa révélation à 18 ans : il s'endormit en plein jour et se sentit transporté dans l'au-delà. Il vit Dieu et les morts, tous heureux et éternellement jeunes. Dieu lui donna un message pour les hommes, leur recommandant d'être honnêtes, travailleurs, charitables, etc. (Mooney, *op. cit.*, p. 771 sq.). Un autre prophète, John Slocum de Pujet Sound, « mourut » et vit son âme abandonner son corps. « J'ai vu une lumière éblouissante, une grande lumière... j'ai regardé et j'ai vu que mon corps n'avait plus d'âme ; il était mort... mon âme abandonna le corps et s'éleva vers la place du jugement de Dieu... j'ai vu une grande lumière dans mon âme, lumière qui venait de ce bon pays... (3) »

Ces expériences extatiques initiales des prophètes servirent de modèle à tous les adeptes de la « Ghost Dance Religion ». A leur tour, après de longues danses et des chants, ces derniers tombent eux aussi en transe ; ils visitent alors les régions de l'au-delà et rencontrent les âmes des morts, les anges et parfois même Dieu. Les révélations premières du fondateur et des prophètes deviennent, de la sorte, le modèle de toutes les conversions et extases ultérieures.

Les ascensions au ciel sont également spécifiques de la société secrète fortement chamanisée *midēwiwin* des Ojibwa. On peut citer comme exemple typique la vision de cette jeune fille qui, entendant une voix qui l'appelait, la suivit, gravit un étroit sentier et atteignit finalement le Ciel. Là, elle rencontra le Dieu céleste qui la chargea d'un message pour les humains (4). Le but de la société *midēwiwin* est de restaurer le chemin entre le Ciel et la Terre, ainsi qu'il a été établi par la Création (voir plus bas, p. 252) ; c'est pourquoi les membres de cette société secrète entreprennent périodiquement le

voyage extatique au ciel ; ce faisant, ils abolissent en quelque sorte la déchéance actuelle de l'univers et de l'humanité, et réintègrent la situation primordiale, dans laquelle la communication avec le Ciel était aisément accessible à tous les humains.

Bien qu'il ne soit pas question ici du chamanisme proprement dit — car aussi bien la « Ghost Dance Religion » que la *midēwiwin* sont des associations secrètes auxquelles chacun est libre d'adhérer à condition de se soumettre à certaines épreuves ou de présenter une certaine prédisposition extatique — on rencontre, dans ces mouvements religieux nord-américains, nombre des traits spécifiques du chamanisme : techniques de l'extase, voyage mystique au Ciel, descente aux Enfers, conversation avec Dieu, des êtres semi-divins et les âmes des morts, etc.

Comme nous venons de le voir, l'ascension céleste joue un rôle essentiel dans les initiations chamaniques. Rites d'ascension d'un arbre ou d'un mât, mythes d'ascension ou de vol magique, expériences extatiques de lévitation, de vol, de voyages mystiques au ciel, etc., tous ces éléments remplissent une fonction décisive dans les vocations ou les consécérations chamaniques. Parfois, cet ensemble de pratiques et d'idées religieuses semble être en relation avec le mythe d'une époque ancienne, où les communications entre le Ciel et la Terre étaient beaucoup plus aisées. Vue sous cet angle, l'expérience chamanique équivaut à une restauration de ce temps mythique primordial et le chaman apparaît comme un être privilégié qui retrouve, pour son compte personnel, la condition heureuse de l'humanité à l'aube du temps. Quantité de mythes, dont quelques-uns seront évoqués dans les chapitres suivants, illustrent cet état paradisiaque d'un *illud tempus* béatifique que les chamans, pour leur part, retrouvent par intermittence pendant leurs extases.

(1) P. RADIN, *La religion primitive*, p. 98-99. Nous avons affaire, dans ce cas, à une initiation complète : mort et résurrection (= renaissance), ascension, épreuves, etc.

(2) J. MOONEY, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, (« 14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology », 1892-93, II, Washington, 1896, p. 641-1136), p. 663 sq.

(3) J. MOONEY, *op. cit.*, p. 752, cf. la lumière du chaman esquimau. Pour l'« endroit du jugement de Dieu », cf. les visions de l'Ascension du prophète Isaïe, l'*Ardā Virāf*, etc.

(4) H. R. SCHOOLCRAFT, cité par PETTAZZONI, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Rome, 1922), p. 299 sq.

CHAPITRE V

LE SYMBOLISME DU COSTUME
ET DU TAMBOUR CHAMANIQUE

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Le costume chamanique constitue en lui-même une hiérophanie et une cosmographie religieuse : il révèle non seulement une présence sacrée, mais aussi des symboles cosmiques et des itinéraires métapsychiques. Examiné attentivement, le costume découvre le système du chamanisme avec la même transparence que les mythes et les techniques chamaniques (1).

(1) Études générales sur le costume du chaman : V. N. VASILJEV, *Shamanskij kostjum i buben u jakutov* (dans le « Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii pri Akademii Nauk », 1, 8 St-Petersbourg, 1910) ; Kai DONNER, *Ornements de la tête et de la chevelure* (dans le « Journal de la Société Finno-Ougrienne », XXXVII, 3, 1920, p. 1-23), spéc. p. 10-20 ; Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, p. 60-78 ; K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, 1927, p. 255-259 ; Hans FINDEISEN, *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer* (Keto) (in « Zeitschrift für Ethnologie », LXIII, 1931, p. 296-315), spéc. p. 311-313 ; E. J. LINDGREN, *The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria* (dans les « Geografiska Annaler », I, 1935, p. 365 sq.) ; Uno HARVA (HOLMBERG), *The Shaman Costume and Its Significance* (« Annales Universitatis Fennicae Aboensis », 1, 2, Turku, 1922) ; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 499-525 ; Jorma PARTANEN, *A description of Buriat Shamanism*, p. 18 sq. ; voir aussi L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjäten*, p. 286 ; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia*, p. 81-85 ; T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, p. 147 sq. ; G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, p. 979-980 ; Å. OHLMARKS, *Studien*, p. 211-212 ; K. DONNER, *La Sibérie*, p. 226-227 ; *id.*, *Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region)* (« Mémoires de la Société Finno-Ougrienne », LXVI, Helsinki 1933), spéc. p. 78-84. V. I. JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, p. 169 sq., 176-186 (Yakoutes), 186-191 (Tongouses) ; *id.*, *The Yakut* (« Anthropological Papers of the American Museum of Natural History », vol. 33, 1931, p. 37-225), p. 107-118. S. M. SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, p. 287-303 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, p. 616-26, XII, p. 720-33 ; L. VAJDA, *Zur phaselogischen Stellung des Schamanismus* (in « Ural-altäische Jahrbücher », XXXI, Wiesbaden, 1959, p. 455-85), p. 473, n. 2 (bibliographie).

On trouvera une documentation abondante sur les costumes, objets rituels et tambours des chamans sibériens dans l'étude d'ensemble de S. V. IVANOV, *Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX — nachala XX v.* (Moscou et Leningrad, 1954). Voir en particulier p. 66 sq., sur les costumes et les tambours des chamans samoyèdes (fig. 47-57, 61-64, 67) ; 98 sq., sur les Dolganes, les Tongouses et les Mandchous (fig. 36-62 : costumes, objets et décorations de tambours chamaniques chez les Evenkes) ; 407 sq. sur les Tchouktches et les Esquimaux, etc. Les chapitres IV et V sont consacrés aux peuples turcs (p. 533 sq.) et aux Bouriates (p. 691 sq.). Les dessins yakoutes (fig. 15 sq.), les figures représentées sur des tambours chamaniques (p. ex. fig. 31) et les tambours altaïques (p. 607 sq., fig. 89, etc.) sont d'un intérêt tout particulier, et spécialement les nombreuses représentations d'ongones (idoles) bouriates (fig. 5-8, 11-12, 19-20 ; sur les ongonos, cf. *ibid.*, p. 701 sq.).

L'hiver, le chaman altaïque revêt son costume sur une chemise, et directement sur son corps nu en été. Les Tongouses, été comme hiver, ne pratiquent que la deuxième coutume. La même chose se passe chez d'autres populations arctiques (cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 500), bien que dans le Nord-Est de la Sibérie et chez la plupart des tribus esquimaudes il n'existe pas des costume proprement dit (1). Le chaman met à nu son buste et (chez les Esquimaux, par exemple) il ne garde qu'une ceinture pour tout vêtement. Cette quasi-nudité comporte fort probablement une signification religieuse, même si la chaleur régnant dans les habitations arctiques paraît suffire à expliquer, à elle seule, cette habitude. De toute manière, qu'il s'agisse de la nudité rituelle (comme dans le cas des chamans esquimaux) ou d'un costume spécifique pour l'expérience chamanique, l'important est que cette dernière n'a pas lieu avec le costume quotidien, profane, du chaman. Même quand le costume n'existe pas, il est remplacé par le bonnet, la ceinture, le tambourin et d'autres objets magiques qui font partie de la garde-robe sacrée du chaman et qui suppléent le vêtement proprement dit. Ainsi, p. ex., Radlov (*Aus Sibirien*, II, p. 17) assure que les Tatars Noirs, les Schores et les Téléoutes ne connaissent pas de costume chamanique ; néanmoins, il arrive souvent (comme, p. ex., chez les Tatars Lebed, Harva, *op. cit.*, p. 501) qu'on utilise un drap qu'on serre autour de la tête, et sans lequel il n'existe pas la moindre possibilité de chamaniser.

Le costume représente, en lui-même, un microcosme religieux qualitativement différent de l'espace profane environnant. D'une part, il constitue un système symbolique presque complet et, d'autre part, il est imprégné, par la consécration, de forces spirituelles multiples et en premier lieu d'« esprits ». Par le simple fait de le revêtir — ou de manipuler les objets qui le suppléent — le chaman transcende l'espace profane et se prépare à entrer en contact avec le monde spirituel. Généralement, cette préparation est presque une introduction concrète dans ce monde car on revêt le costume après maintes préparations et justement à la veille de la transe chamanique.

Un candidat doit voir, dans ses rêves, la place exacte où se trouve son futur costume et il ira lui-même le chercher (2). Ensuite, on achètera aux parents du chaman défunt en payant un cheval comme prix (p. ex. chez les Birartchen). Mais le costume ne peut pas quitter le clan (Shirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 302) car, en un certain sens il intéresse le clan dans sa totalité, non seulement parce qu'il a été fait ou acheté grâce à la contribution du clan entier, mais en premier lieu parce qu'étant imprégné par les « esprits »,

(1) Celui-ci se réduit à une ceinture en cuir à laquelle sont attachés nombres de franges de peau de caribou et de petites figures en os ; cf. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114. L'instrument rituel essentiel du chaman esquimau reste le tambour.

(2) Ailleurs, on assiste à la dégradation progressive de la confection rituelle du costume ; autrefois, le chaman iénisséen tuait lui-même le renne de la peau duquel il devait faire son costume : de nos jours, il achète la peau directement aux Russes (NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 62).

il ne doit pas être porté par quelqu'un qui ne saurait pas les maîtriser : ceux-ci troubleraient par la suite la communauté tout entière (Shirokogorov, p. 302).

Le costume est l'objet des mêmes sentiments de crainte et d'appréhension que n'importe quel autre « emplacement pour les esprits » (*ibid.*, p. 301). Quand il est trop usé, on le suspend à un arbre, dans la forêt ; les « esprits » qui l'habitent l'abandonnent et viennent s'attacher au nouveau costume (*ibid.*, p. 302).

Chez les Tongouses sédentaires, après la mort du chaman, le costume est gardé dans sa maison : les « esprits » qui l'imprègnent donnent signe de vie en le faisant trembler, se mouvoir, etc. Les Tongouses nomades, comme la plupart des tribus sibériennes, déposent le costume près du tombeau du chaman (Shirokogorov, p. 301 ; Harva, p. 499, etc.). En maint lieu, le costume devient impropre si, ayant servi à soigner un malade, celui-ci vient à mourir. De même pour les tambourins qui ont prouvé leur impuissance à guérir (Kai Donner, *Ornements de la tête*, p. 10).

LE COSTUME SIBÉRIEN

D'après Shashkov (qui écrivait il y a presque un siècle), tout chaman sibérien devrait posséder : 1. un kaftan auquel sont suspendus des ronds en fer et des figures représentant des animaux mythiques ; 2. un masque (chez les Samoyèdes Tadibei, un mouchoir avec lequel on bande les yeux pour que le chaman puisse pénétrer dans le monde des esprits par sa propre lumière intérieure) ; 3. un pectoral en fer ou en cuivre ; 4. un bonnet, que l'auteur considérait comme un des principaux attributs du chaman. Chez les Yakoutes, le dos du kaftan porte en son milieu, parmi les ronds suspendus qui représentent « le soleil », un rond qui est percé ; d'après Sieroszewski (*Du chamanisme*, p. 320), on l'appelle l'« orifice du soleil » (*oïbonküngütä*) mais il est généralement censé représenter la Terre avec son ouverture centrale par où le chaman pénètre dans les Enfers (v. Nioradze, fig. 16 ; Harva, *op. cit.*, fig. 1) (1). Le dos porte de même un croissant lunaire et aussi une chaîne en fer, symbole de la puissance et de la résistance du chaman (Mikhailowski, p. 81) (2). Les plaques de fer servent, au dire des chamans, contre les coups des mauvais esprits. Les touffes cousues à la fourrure représentent les plumes (Mikhailowski, p. 81, d'après Pripuzov).

Un beau costume de chaman yakoute, affirme Sieroszewski (*op. cit.*, p. 320), doit comporter de 30 à 40 livres d'ornements métalliques. C'est surtout le bruit de ces ornements qui transforme la

(1) Nous allons voir (p. 212 sq.) quelle cosmologie cohérente un tel symbole implique. Sur le costume du chaman yakoute, voir aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 292-305 (d'après V. N. VASILJEV, E. K. PEKARSKIJ et M. A. CZAPLICKA). Sur la « lune » et le « soleil », cf. *ibid.*, p. 300-04.

(2) Bien entendu, le double symbolisme du « fer » et de la « chaîne » est beaucoup plus complexe.

danse du chaman en une sarabande infernale. Ces objets métalliques ont une « âme » ; ils ne rouillent pas. « Le long des bras sont disposés des barres représentant les os des bras (*tabytala*). Sur les côtés de la poitrine sont cousues de petites feuilles représentant les côtes (*oïgos timir*) ; un peu plus haut, de grandes plaques rondes figurent les seins de la femme, le foie, le cœur et les autres organes internes. Souvent, on y coud également des figurations d'animaux et d'oiseaux sacrés. On y suspend encore un petit *ämägät* (« esprit de la folie ») métallique, en forme de petite pirogue avec une image d'homme » (1).

Chez les Tongouses nordiques et ceux de la Transbaïkalie prédominent deux sortes de costumes : l'un en forme de canard et l'autre en forme de renne (2). Les bâtons ont un bout sculpté de manière à le faire ressembler à une tête de cheval. Sur le dos du kaftan pendent des rubans de 10 cm de largeur et de 1 m de longueur dénommés *kulin*, « serpents » (3). Les « chevaux » aussi bien que les « serpents » sont utilisés dans les voyages chamaniques aux Enfers. D'après Shirokogorov (p. 290), les objets en fer des Tongouses — la « lune », le « soleil », les « étoiles », etc. — sont empruntés aux Yakoutes. Les « serpents » sont pris des Bouriates et des Turcs, les « chevaux » des Bouriates. (Ces précisions sont à retenir pour le problème des influences méridionales sur le chamanisme nord-asiatique et sibérien.)

LE COSTUME BOURIATE

Pallas, qui écrit dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, décrit l'aspect d'une chamane bouriate : elle avait deux bâtons terminés en tête de cheval et entourés de clochettes ; sur ses épaules 30 « serpents » faits de fourrures noires et blanches tombaient jusqu'au sol ; son bonnet était formé d'un casque de fer avec trois angles semblables aux cornes d'un cerf (4). Mais c'est à Agapitov et Changalov (5) que l'on doit la description la plus complète du chaman bouriate. Celui-ci doit posséder : 1. une fourrure (*orgoï*), blanche pour le « chaman blanc » (qui est aidé par les bons esprits), noire pour le « chaman noir » (ayant les mauvais esprits comme auxiliaires) ; sur la fourrure sont cousues nombre de figures métalliques représentant des chevaux, des oiseaux, etc. ; 2. un bonnet en forme de lynx ; après la cinquième

(1) SIEROSZEWSKI, *op. cit.*, p. 321. La signification et le rôle de chacun de ces objets deviendront plus clairs par la suite. Sur les *ämägät*, cf. E. LOT-FALCK, *A propos d'Ätügän*, p. 190 sq.

(2) Sur le costume tongouse, voir SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 288-97.

(3) Chez les Birartchen, il est appelé *tabjan*, le « boa constrictor » ; SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 301. Ce reptile étant inconnu dans les contrées nordiques, on a là une preuve importante des influences exercées par l'Asie centrale sur le complexe chamanique sibérien.

(4) P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches* (3 vol., St-Petersbourg, 1771-1776), t. III, p. 181-182. Voir la description du costume d'une autre chamane bouriate, près de Telenginsk, donnée par J. G. GELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, t. II (Göttingen, 1752), p. 11-13.

(5) N. N. AGAPITOV et M. N. CHANGALOV, *Materialy*, p. 42-44 ; cf. MIKHAILOWSKI, p. 82 ; NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 77 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 424-32.

ablution (qui vient quelque temps après l'initiation) le chaman reçoit un casque en fer (v. Agapitov et Changalov, fig. 3, pl. II) ayant les deux bouts tournés de façon à figurer deux cornes ; 3. un bâton à tête de cheval, en bois ou en fer, le premier préparé à la veille de la première initiation et en ayant soin de ne pas faire mourir le bouleau duquel on l'a tiré ; l'autre, en fer, obtenu après la cinquième initiation seulement ; le bout de ce bâton est sculpté en tête de cheval et il est orné de plusieurs clochettes.

Voici maintenant la description donnée par le « Manuel » du chaman bouriate, traduit du mongol par Partanen : « Un casque en fer dont le sommet est formé de plusieurs cercles de fer et garni de deux cornes ; par derrière se trouve une chaîne de fer de neuf maillons et, à la partie inférieure, un morceau de fer en forme de lance appelé épine dorsale (*nigurasun* ; cf. tongouse *nikima*, *nikama*, vertèbre). Aux tempes, de chaque côté de ce casque, il y a un anneau et trois tiges de fer d'un *vershok* (4,445 cm) de long, tordues au marteau et appelées *golbugas* (union, aller par couple, ou paire : attache, lien). De chaque côté du casque et en arrière sont suspendus des rubans de soie, de coton, de drap fin et de fourrure de différents animaux sauvages et domestiques, tordus en forme de serpents ; on y attache ensuite des franges de coton de la couleur de la peau du *Körüne*, de l'écureuil et de la belette fauve. Cette coiffure a pour nom *mai-gabtchi* (« couvre-chef »).

« A un morceau de coton d'à peu près 30 cm de large, formant une bande attachée au col du vêtement, sont fixées des images variées de serpents et d'animaux sauvages. On appelle cela *dalabtchi* (« aile ») ou *ziber* (« nageoire » ou « aile » ; cf. *A Description of Buriat Shamanism*, p. 18, § 19-20).

« Deux bâtons en forme de béquilles d'environ deux aunes de long (grossièrement sculptés) et représentant, à leur extrémité, une tête de cheval, au cou duquel est attaché un anneau avec trois *golbugas* et qu'on appelle Crinière du Cheval ; à leur extrémité inférieure sont attachés des *golbugas* semblables appelés Queue du cheval. En avant de ces bâtons sont fixés, de la même façon, un anneau *golbuga* et (en miniature) un étrier, une lance et une épée, une hache, un marteau, un bateau, une rame, la pointe d'un harpon, le tout en fer ; au-dessous d'eux, comme plus haut, sont attachés trois *golbugas*. Ces quatre (anneaux *golbugas*) sont appelés Pieds, et les deux bâtons sont désignés du nom de *sorbi*.

« Un fouet formé d'une tige *sugai* couverte d'une peau de rat musqué enroulée huit fois autour de lui, avec un anneau de fer et trois *golbugas*, un marteau, une épée, une lance, une massue à pointe (le tout en miniature) ; de plus, on y attache des bandes de coton et de soie de couleur. L'ensemble porte le nom de Fouet des « choses vivantes ». Lorsqu'il chamanise, il (le *böge*) le tient à la main en même temps qu'un *sorbi* ; il peut se passer de ce dernier lorsqu'il chamanise en *yourtes* » (*ibid.*, p. 19, § 23-24).

Plusieurs de ces détails reviendront plus loin. Remarquons pour

l'instant l'importance accordée au « cheval » du chaman bouriate ; le thème du cheval, en tant que moyen utilisé par le chaman pour faire son voyage, est spécifique de l'Asie centrale et septentrionale ; nous aurons l'occasion de le rencontrer ailleurs (cf. plus bas, p. 260 sq., 364 sq.). Les chamans des Bouriates d'Olkhonsk ont en plus un coffret où ils déposent leurs objets magiques (tambourins, bâton-cheval, fourrures, clochettes, etc.) et qui est généralement orné des images du Soleil et de la Lune. Nil, l'archevêque de Jaroslav, mentionne encore deux objets de l'équipement du chaman bouriate : *abagaldei*, un masque monstrueux en peau, en bois ou en métal et sur lequel est peinte une énorme barbe, et *toli*, un miroir métallique avec les figures de 12 animaux, suspendu sur la poitrine ou dans le dos, ou, parfois, cousu directement sur le kaftan. Mais, d'après Agapitov et Changalov (*op. cit.*, p. 44), ces deux derniers objets ont presque disparu de l'usage (1). Nous allons revenir dans un instant sur leur présence ailleurs et sur leur signification religieuse complexe.

LE COSTUME ALTAÏQUE

La description que donne Potanin du chaman altaïque laisse l'impression que son costume est plus complet et mieux conservé que les costumes des chamans sibériens. Son kaftan est fait d'une peau de bouc ou de renne. Quantité de rubans et de mouchoirs cousus au froc représentent des serpents. Certains de ces rubans sont découpés en tête de serpent, avec deux yeux et la mâchoire ouverte ; la queue des grands serpents est fourchue et parfois trois serpents ont une seule tête. On dit qu'un chaman riche doit avoir 1.070 serpents (2). Il y a aussi nombre d'objets en fer, parmi lesquels un petit arc avec des flèches, pour effrayer les esprits (3). Sur le dos du froc sont cousus des peaux d'animaux et deux ronds de cuivre. Le collier est paré d'une frange de plumes de hiboux noirs et bruns. Un chaman avait, de plus, cousu sur son collier sept poupées, chacune ayant une plume

(1) Pour le miroir, les clochettes et autres objets magiques du chaman bouriate, voir aussi PARTANEN, *A Description*, § 26.

(2) Plus au nord, la signification ophidienne de ces rubans est en train de se perdre au profit d'une nouvelle valorisation magico-religieuse. Ainsi, p. ex., certains chamans ostyaks ont déclaré à Kai Donner que les rubans ont les mêmes propriétés que les cheveux (*Ornements de la tête et de la chevelure*, p. 12 ; *ibid.*, p. 14, figure 2, costume d'un chaman ostyak avec une foule de rubans qui pendent jusqu'aux pieds ; cf. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, fig. 78). Les chamans yakoutes appellent les rubans « cheveux » (HARVA, p. 516). Nous assistons à un transfert de signification, processus assez fréquent dans l'histoire des religions : la valeur magico-religieuse des serpents — valeur inconnue chez plusieurs peuples sibériens — est remplacée, dans l'objet même qui, ailleurs, représente les « serpents », par la valeur magico-religieuse des « cheveux », car les longs cheveux signifient, eux aussi, une forte puissance magico-religieuse, concentrée, comme il fallait s'y attendre, dans les sorciers (p. ex. le *muni* du *Rig Véda*, X, 136, 7), dans les rois (p. ex. les rois babyloniens), les héros (Samson), etc. Mais le témoignage du chaman interrogé par Kai Donner est plutôt isolé.

(3) Encore un exemple de changement de signification, l'arc et les flèches étant en premier lieu un symbole du vol magique et, comme tels, faisant partie de l'appareil ascensionnel du chaman.

de hibou brun comme tête. C'était, disait-il, les 7 vierges célestes, et les 7 clochettes étaient les voix de ces 7 vierges qui appelaient les esprits vers elles (1). Ailleurs, elles sont au nombre de 9 et sont censées être les filles d'Ülgän (v. p. ex. Harva, *op. cit.*, p. 505).

Parmi les autres objets suspendus au costume chamannique et dont chacun est porteur d'une signification religieuse, rappelons, chez les Altaïques, deux petits monstres, habitants du royaume d'Erlik, *jutpa* et *arba*, faits d'étoffe noire ou brune, l'un, et verte, l'autre, avec deux paires de pieds, une queue et la gueule entrouverte (Harva, fig. 69-70, d'après Anochin); chez les peuples de l'extrême Nord sibérien, certaines images d'oiseaux aquatiques, comme la mouette et le cygne, qui symbolisent l'immersion du chaman dans l'enfer sous-marin, conception sur laquelle nous aurons à revenir en étudiant les croyances esquimaudes; nombre d'animaux mythiques (l'ours, le chien, l'aigle avec un anneau autour du cou, symbolisant, d'après les Iénis-séens, que l'oiseau impérial se trouve au service du chaman; cf. Nioradze, p. 70); même des dessins des organes sexuels humains (*ibid.*) qui, eux aussi, contribuent à sanctifier le costume (2).

LES MIROIRS ET LES BONNETS CHAMANNIQUES

Chez les différents groupes tongouses du Nord de la Mandchourie (Tongouses Khingan, Birartchen, etc.) les miroirs de cuivre jouent un rôle important (cf. Shirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 296). L'origine en est nettement sino-mandchourienne (*ibid.*, p. 299), mais la signification magique de ces objets varie d'une tribu à l'autre: on dit que le miroir aide le chaman « à voir le monde » (c'est-à-dire, à se concentrer), ou « à placer les esprits », ou à réfléchir les besoins de l'homme, etc. V. Diószegi a montré que le terme mandcho-tongouse désignant le miroir, *pañaptu*, dérive de *pañä*, « âme, esprit », plus précisément l'« âme-ombre ». Le miroir est donc un réceptacle (-*ptu*) de l'« âme ombre ». En regardant dans le miroir, le chaman peut voir l'âme du défunt (3). Certains chamans mongols voient dans le miroir le « cheval blanc des chamans » (4). Le coursier est l'animal chamannique par excellence: le galop, la vitesse vertigineuse, sont

(1) G. N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, vol. IV, p. 49-54; cf. MIKHAILOWSKI, p. 84; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 595; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 254 sq. Sur le costume des chamans altaïques et tatars abakans, voir aussi *ibid.*, p. 251-57, 694-96.

(2) On se demande si la coexistence des deux symboles sexuels (voir p. ex. Nioradze, fig. 32; d'après ANUTCHIN) sur le même ornement n'implique pas une vague réminiscence de l'androgynisation rituelle. Cf. aussi B. D. SHIMKIN, *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak* (« Ethnos », IV, 1939, p. 147-176), p. 161.

(3) V. DIÓSZEGI, *Tunguso-manczurskoje zerkalo samana* (in « Acta orientalia hungarica », I, Budapest, 1951, p. 359-83), p. 367 sq. Sur le miroir des chamans tongouses, cf. aussi SHIROKOGOROV, *op. cit.*, p. 278, 299 sq.

(4) W. HEISSIG, *Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye-Banner* (in « Folklore Studies », III, 1944, p. 39-72), p. 46.

des expressions traditionnelles du « vol », c'est-à-dire de l'extase (voir plus loin, p. 364).

Quand au bonnet, il est tenu dans certaines tribus (p. ex., chez les Samoyèdes-Youraks) pour la partie la plus importante du vêtement chamannique. « Au dire de ces chamans une grande partie de leur pouvoir est donc cachée dans ces bonnets » (Kai Donner, *Les ornements de la tête*, p. 11). « C'est pourquoi il est courant que lorsqu'une exhibition chamannique est exécutée à la demande de Russes, le chaman s'en acquitte sans bonnet » (Donner, *La Sibérie*, p. 227). « Interrogés par moi à ce sujet, ils m'ont répondu qu'en chamanisant sans bonnet ils étaient dépourvus de tout pouvoir véritable, et que la cérémonie entière n'était par suite qu'une parodie destinée surtout à amuser l'assistance » (*id.*, *Les ornements*, p. 11) (1). Dans la Sibérie de l'Ouest, il consiste en un large bandeau faisant le tour de la tête et auquel sont suspendus des lézards ou d'autres animaux tutélaires et d'innombrables rubans. A l'Est de Ket, les bonnets « tantôt ressemblent à des couronnes munies de bois de renne fabriqués en fer, tantôt ils sont taillés dans une tête d'ours avec, attachées, les principales parties de la peau de la tête » (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 228; v. aussi Harva, *op. cit.*, p. 514 sq., fig. 82, 83, 86). Le type le plus commun est celui qui représente les bois d'un renne (Harva, p. 516 sq.), bien que, chez les Tongouses orientaux, certains chamans prétendent que les cornes de fer qui ornent leur bonnet imitent celles d'un cerf (2). Ailleurs, aussi bien dans le Nord, comme chez les Samoyèdes, qu'au Sud, comme chez les Altaïques, le bonnet chamannique est orné de plumes d'oiseaux: cygne, aigle, hibou. Ainsi, p. ex., des plumes d'aigle doré ou de hibou brun chez les Altaïques (Potanin, *Ocherki*, IV, p. 49 sq.) (3), des plumes de hibou chez les Soyotes et Karagas-ses, etc. (Harva, *ibid.*, p. 508 sq.). Certains chamans téléoutes font leur bonnet de la peau d'un hibou brun et laissent les ailes, et parfois la tête, comme ornements (Mikhailowski, p. 84) (4).

(1) « L'importance donnée au bonnet ressort aussi d'anciens dessins rupestres de l'âge de bronze où le chaman est muni d'un bonnet qui apparaît nettement, mais où peuvent manquer tous les autres attributs indiquant sa dignité » (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 227). Mais KARJALAINEN ne croit pas au caractère autochtone du bonnet chamannique chez les Ostyaks et les Vogoules; il pense plutôt à une influence samoyède (cf. *Die Religionen der Jügra-Völker*, III, p. 256 sq.). En tout cas, la question n'est pas résolue. Le *bagça* kazak-kirghize « est coiffé du traditionnel *malakhai*, sorte de bonnet pointu en peau d'agneau ou de renard, retombant longuement sur le dos. Certains *bagças* portent une non moins étrange coiffure de feutre, recouverte d'étoffe rouge en poil de chameau; d'autres, plus particulièrement dans les steppes avoisinant le Syr-Daria, le Tchou, la mer d'Aral, portent un turban presque toujours de couleur bleue » (CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, p. 66-67). Voir aussi R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), p. 342 sq.

(2) Sur le bonnet chamannique à cornes de cerf, voir V. DIÓSZEGI, *Golovnoi ubor nanaiskich (goltskich) samanov* (in « A néprajzi értesítő », XXXVII, Budapest, 1955, p. 81-108), p. 87 sq. et fig. 1, 3-4, 6, 9, 11, 22-23.

(3) Voir l'étude exhaustive du bonnet altaïque chez A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u altajcev* (Leningrad, 1924), p. 46 sq.

(4) D'ailleurs en certaines régions, le bonnet de hibou brun ne peut pas être porté par le chaman immédiatement après sa consécration. Au cours de la *kamlanie*, les esprits révèlent à quel moment le bonnet et d'autres insignes supérieurs pourront être revêtus sans danger par le nouveau chaman (MIKHAILOWSKI, p. 84-85).

SYMBOLISME ORNITHOLOGIQUE

Il est clair qu'au moyen de tous ces ornements, le costume chamannique tend à pourvoir le chaman d'un nouveau corps, magique, en forme d'animal. Les trois principaux types sont celui d'oiseau, de renne (cerf) et d'ours — mais spécialement d'oiseau. Nous reviendrons sur la signification des corps en forme de renne et d'ours. Occupons-nous pour l'instant du costume ornithomorphe (1). On a rencontré des plumes d'oiseau un peu partout dans les descriptions des costumes chamaniques. Qui plus est, la structure même des costumes essaie d'imiter le plus fidèlement possible la forme d'un oiseau. Ainsi, les chamans altaïques, ceux des Tatars de Minusinsk, des Téléoutes, des Soyotes et des Karagasses s'appliquent à donner à leurs costumes la ressemblance d'un hibou (Harva, p. 504 sq.). Le costume soyote peut même être considéré comme une parfaite ornithophilie (2). On s'efforce surtout de représenter un aigle (3). Chez les Goldes, c'est également le costume en forme d'oiseau qui domine (Shirokogorov, p. 296). On peut en dire autant des peuples sibériens habitant plus au Nord, les Dolgans, les Yakoutes et les Tongouses. Chez les Yukaghirs, le costume comporte des plumes (Jochelson, *The Yukaghir*, p. 169-76). La botte d'un chaman tongouse imite la patte d'un oiseau (Harva, p. 511, fig. 76). La forme la plus compliquée de costume ornithomorphe se rencontre chez les chamans yakoutes ; leur costume montre un squelette d'oiseau complet, en fer (Shirokogorov, p. 296). D'ailleurs, d'après le même auteur, le centre de diffusion du costume en forme d'oiseau semble être la région actuellement occupée par les Yakoutes.

Même là où le costume n'offre pas une structure ornithomorphe visible — comme, p. ex., chez les Mandchous, fortement influencés par les vagues successives de culture sino-bouddhiste (*ibid.*) — la parure de la tête est faite avec des plumes et imite un oiseau (*ibid.*, p. 295). Le chaman mongol a des « ailes » sur les épaules et se sent transformé en oiseau dès qu'il revêt le costume (Ohlmarks, *Studien*, p. 211). Il est probable que, dans le temps, l'aspect ornithomorphe était encore plus accentué chez les Altaïques en général (Harva, p. 504). Des plumes de hibou n'ornent plus aujourd'hui que le bâton du *bagça* kazak-kirghize (Castagné, p. 67).

Sur la foi de ses informateurs Tongouses, Shirokogorov précise que le costume d'oiseau est indispensable au vol vers l'autre monde : « Ils disent qu'il est plus facile d'y aller quand le costume est léger » (*Psychomental Complex*, p. 296). C'est pour la même raison que, dans les légendes, une chamane s'envole dans les airs dès qu'elle

(1) Sur les rapports chaman-oiseaux et le symbolisme ornithologique du costume, cf. H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus* (in « *Anthropos* », XLVII, 1952, p. 244-86), p. 255 sq.

(2) U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, fig. 71-73, 87-88, p. 507-08, 519-20. Cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 430-31.

(3) Cf. LEO STERNBERG, *Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens* (« *Archiv für Religionswissenschaft* », 1930, vol. 28, p. 125-153), p. 145.

atteint la plume magique (1). Å. Ohlmarks (*Studien*, p. 211) croit que ce complexe est d'origine arctique et doit être mis en relation directe avec les croyances aux « esprits auxiliaires » qui aident le chaman à accomplir son voyage aérien. Mais, comme nous l'avons déjà vu et le verrons encore par la suite, le même symbolisme aérien se rencontre un peu partout dans le monde, précisément en relation avec les chamans, les sorciers et les êtres mythiques que ceux-ci, parfois, personnifient.

D'autre part, il faut tenir compte des relations mythiques qui existent entre l'aigle et le chaman. Rappelons-nous que l'aigle est censé être le père du premier chaman, qu'il joue un rôle considérable dans l'initiation même du chaman, qu'il se trouve enfin au centre d'un complexe mythique qui englobe l'Arbre du Monde et le voyage extatique du chaman. Il ne faut pas perdre de vue non plus que l'Aigle représente en quelque sorte l'Être suprême, même s'il est fortement solarisé. Tous ces éléments nous semblent concourir à préciser assez clairement la signification religieuse du costume chamannique : il s'agit, en le revêtant, de retrouver l'état mystique révélé et fixé pendant les longues expériences et cérémonies de l'initiation.

LE SYMBOLISME DU SQUELETTE

Ceci est confirmé d'ailleurs par la présence, sur le costume chamannique, de certains objets en fer imitant des os et tendant à lui donner aussi l'aspect, même partiel, d'un squelette. (Voir, p. ex. Findeisen, *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer*, fig. 37-38, d'après Anuchin, fig. 16 et 37 ; voir aussi *id.*, *Schamanentum*, p. 86 sq.). Certains auteurs, parmi lesquels Harva (Holmberg) (*The shaman costume*, p. 14 sq.), ont pensé qu'il s'agissait d'un squelette d'oiseau. Mais Troschtschanskij a, dès 1902, démontré que, chez le chaman yakoute au moins, ces « os » en fer s'efforçaient d'imiter un squelette humain. Un Iénisséen disait à Kai Donner que les os étaient le squelette même du chaman (2). Harva lui-même (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 514) s'est converti à l'idée qu'il s'agit d'un squelette humain, bien qu'E. K. Pekarskij ait proposé entre-temps (1910) une autre hypothèse : à savoir qu'il serait plutôt question d'une combinaison entre le squelette humain et celui d'un oiseau. Chez les Mandchous, les « os » sont faits en fer et en airain, et les chamans affirment (au moins de nos jours) qu'ils représentent des ailes (Shirokogorov, p. 294). Néanmoins, il ne

(1) OHLMARKS, *Studien*, p. 212. Le motif folklorique du vol à l'aide des plumes d'oiseaux est assez répandu, spécialement en Amérique du Nord : v. STITH THOMPSON, *Motif-Index*, vol. III, p. 10, 381. Encore plus fréquent est le motif d'une fée-oiseau qui, mariée à un humain, prend son vol dès qu'elle réussit à s'emparer de la plume longtemps gardée par son mari. Cf. U. HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric (and) Siberian [Mythology]*, p. 501. Voir aussi la légende de la chamane bouriate qui s'élève sur son cheval magique à huit pattes, plus bas, p. 365.

(2) KAI DONNER, *Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jennissei-Ostjaken* (« *Journal de la Société Finno-Ougrienne* », XXXVIII, I, 1928, p. 1-21), p. 15 ; *id.*, *Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak*, p. 80. Dernièrement, cet auteur semble avoir changé d'avis ; cf. *La Sibirie*, p. 228.

reste pas de doute possible que, dans beaucoup de cas, on a en vue la représentation d'un squelette d'homme. Findeisen (*Der Mensch und seine Teile*, fig. 39) reproduit un objet en fer imitant admirablement le tibia humain (Berliner Museum für Völkerkunde).

Quoi qu'il en soit, les deux hypothèses se ramènent au fond à la même idée fondamentale : en s'efforçant d'imiter le squelette, d'homme ou d'oiseau, le costume chamanique proclame le statut spécial de celui qui le revêt, c'est-à-dire de quelqu'un qui est mort et est ressuscité. On a vu que, chez les Yakoutes, les Bouriates et d'autres peuples sibériens, les chamans sont censés avoir été tués par les esprits de leurs ancêtres, qui, après avoir « cuit » leurs corps, en ont compté les os qu'ils ont replacés en les reliant par des fers et en les enveloppant d'une chair nouvelle (1). Or, chez les peuples chasseurs, les os représentent la source ultime de la vie, aussi bien de la vie de l'homme que de celle de l'animal, source à partir de laquelle l'espèce se reconstitue à souhait. C'est pour cette raison que les os du gibier ne sont pas brisés, mais recueillis avec soin et disposés suivant la coutume, c'est-à-dire enterrés, déposés sur des plates-formes ou dans les arbres, jetés dans la mer, etc. (2). De ce point de vue, l'enterrement des animaux suit exactement la manière de disposer des humains (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 440-441) car, pour les uns comme pour les autres, l'« âme » réside dans les os et, par conséquent, on peut espérer la résurrection des individus à partir de leurs os.

Le squelette présent dans le costume du chaman résume et réactualise le drame de l'initiation, c'est-à-dire le drame de la mort et de la résurrection. Peu importe qu'il soit censé représenter un squelette d'homme ou d'animal ; dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de la substance-vie, de la matière première conservée par les ancêtres mythiques. Le squelette humain représente en quelque sorte l'archétype du chaman, puisqu'il est censé représenter la famille d'où les ancêtres-chamans sont nés successivement. (On désigne d'ailleurs la souche familiale comme l'« os » ; on dit « d'os de N » dans le sens de « descendant de N ») (3). Le squelette d'oiseau est une variante de la même conception ; d'une part, le premier chaman est né de l'union d'un aigle et d'une femme et, d'autre part, le chaman lui-même s'efforce de se transformer en oiseau et de voler, et, en effet, *il est un oiseau* dans la

(1) Cf. H. NACHTIGALL, *Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung* (in « Zeitschrift für Ethnologie », LXXVII, Berlin, 1952, p. 188-97), *passim*. Sur la conception de l'os comme siège de l'âme chez les peuples du nord de l'Eurasie, voir Ivar PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Stockholm, 1958), p. 137 sq., 202 sq., 236 sq.

(2) Cf. Uno HARVA (HOLMBERG), *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », XLI, I, 1925), p. 34 sq. ; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 434 sq. ; Adolf FRIEDRICH, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », V, 1943, p. 189-247), p. 194 sq. ; K. MEULI, *Griechische Opferbräuche* (« Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945 », Bâle, 1946, p. 185-288), p. 234 sq. avec une très riche documentation ; H. NACHTIGALL, *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien* (in « Anthropos », XLVIII, 1-2, 1953, p. 44-70), *passim*.

(3) Cf. A. FRIEDRICH et G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten*, p. 36 sq.

mesure où il a accès, comme ce dernier, aux régions supérieures. Dans le cas où ce squelette — ou le masque — transforme le chaman en un autre animal (cerf, etc.) nous avons affaire à une théorie similaire (1), car l'animal-ancêtre mythique est conçu comme la matrice inépuisable de la vie de l'espèce, matrice reconnue dans les os de ces animaux. On hésite à parler de totémisme. Il s'agit plutôt des relations mystiques entre l'homme et son gibier, relations fondamentales pour les sociétés des chasseurs et que Friedrich et Meuli ont, dernièrement, assez bien mises en valeur.

RENAÎTRE DE SES OS

Que l'animal chassé ou domestiqué puisse renaître de ses os, c'est là une croyance qu'on rencontre aussi dans d'autres régions, en dehors de la Sibérie. Frazer avait déjà enregistré quelques exemples américains (2). D'après Frobenius ce motif mythico-rituel est encore vivace chez les Aranda, chez les tribus de l'intérieur de l'Amérique du Sud, chez les Boshimans et les Chamites africains (3). Friedrich a complété et intégré les faits africains (4), tout en les considérant à juste titre comme une expression de la spiritualité pastorale. Ce complexe mythico-rituel s'est conservé d'ailleurs dans des cultures plus évoluées, soit au cœur même de la tradition religieuse, soit sous forme de contes (5). Une légende des Gagautz raconte comment Adam, pour fournir des femmes à ses fils, rassembla des os de différents animaux et pria Dieu de les animer (6). Dans un conte arménien, un chasseur assiste à un mariage des esprits des bois. Invité au banquet, il s'abstient de manger mais garde la côte du bœuf qu'on lui avait offert. Par la suite, en rassemblant tous les os de l'animal pour le faire revivre, les

(1) P. ex. le costume du chaman tongouse représente un cerf, dont le squelette est suggéré par des morceaux de fer. Ses cornes aussi sont en fer. D'après les légendes yakoutes, les chamans luttent entre eux sous la forme de taureaux, etc. Cf. *ibid.*, p. 212 ; voir plus haut, p. 90.

(2) De nombreux Indiens Minnetaris « croient que les os des bisons qu'ils ont tués et dépecés renaissent avec une nouvelle chair et une nouvelle vie, s'engraissent et sont prêts à être tués encore une fois dès le mois de juin suivant », sir James FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild* (Londres, 1913), II, p. 256. On trouve la même coutume chez les Dakotas, chez les Esquimaux de la Terre de Baffin et de la baie d'Hudson, chez les Yuracares de Bolivie, chez les Lapons, etc. Voir *ibid.*, II, p. 247 sq. ; O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, p. 174 sq., 303-04 ; L. SCHMIDT, *Der Herr der Tiere » in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens* (in « Anthropos », XLVII, 1952, p. 509-39), p. 525 sq. Cf. aussi P. SAINTYVES, *Les Contes de Perrault* (Paris, 1923), p. 39 sq. ; EDSMAN, *Ignis divinus*, p. 151 sq.

(3) L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre* (Zurich, 1933), p. 183-85.

(4) A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), p. 184-89.

(5) Waldemar LUNGMAN (*Traditionswanderungen : Euphrat-Rhein* (Helsinki, 1937-1938), vol. II, p. 1078 sq.) rappelle que l'interdiction de briser les os des animaux se retrouve dans les contes des Juifs et des anciens Germains, dans le Caucase, la Transylvanie, l'Autriche, les pays alpins, la France, la Belgique, l'Angleterre et la Suède. Mais, esclave de ses thèses orientalo-diffusionistes, le savant suédois considère toutes ces croyances comme étant assez récentes et d'origine orientale.

(6) C. FILLINGHAM COXWELL, *Siberian and other Folk-tales* (Londres, 1925), p. 422.

esprits sont obligés de remplacer la côte manquante par une branche de noyer (1).

On pourrait rappeler à ce propos un détail de l'Edda en prose : l'accident du bouc de *Thôrr*. Parti en voyage avec son char et ses boucs, *Thôrr* prit logement chez un paysan. « Ce soir-là, *Thôrr* prit ses boucs et les abattit. On les écorcha et on les mit dans le chaudron. Quand ils furent bouillis, *Thôrr* et ses compagnons s'installèrent pour souper. *Thôrr* invita aussi le paysan, sa femme et leurs enfants avec eux... Puis *Thôrr* plaça les peaux de boucs près du foyer et dit au paysan et à ses gens de jeter les os sur la peau. *Thjálfi*, le fils du paysan, avait l'os d'une cuisse d'un des boucs : il le fendit avec son couteau pour atteindre la moelle. *Thôrr* passa la nuit là. Le lendemain, il se leva avant le jour, s'habilla, prit le marteau *Mjöllnir* et bénit les restes des boucs. Les boucs se levèrent, mais l'un des deux boitait d'une patte de derrière » (*Gylfaginning*, ch. 26, p. 49-50, trad. G. Dumézil, *Loki*, Paris, 1948, p. 45-46) (2). Cet épisode atteste la survivance, chez les anciens Germains, de la conception archaïque des peuples chasseurs et nomades. Ce n'est pas nécessairement un trait de la spiritualité « chamaniste ». Nous l'avons néanmoins enregistré dès maintenant, en nous réservant d'examiner les restes du chamanisme indo-aryen après avoir obtenu une vue d'ensemble des théories et des pratiques chamaniques.

Toujours à propos de la résurrection à partir des os, on pourrait faire état de la célèbre vision d'Ézéchiél, bien qu'elle s'intègre dans un tout autre horizon religieux que les exemples cités plus haut : « La main de l'Éternel se posa sur moi ; l'Éternel m'enleva en esprit et me transporta au milieu d'une vallée pleine d'ossements... Il me dit : « — Fils d'homme, ces ossements peuvent-ils revivre ? » Je répondis : « — Seigneur Éternel, c'est toi qui le sais ! » Alors il me dit : « — Prophétise sur ces ossements, et dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la parole de l'Éternel. Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel, à ces ossements : je vais faire entrer l'esprit en vous, et vous revivrez ; et vous saurez que je suis l'Éternel. » Je prophétisai donc, comme j'en avais reçu l'ordre ; et comme je prophétisais, il y eut un frémissement, puis un bruit retentissant, et les os se rapprochèrent les uns des autres. Je regardai, et voici qu'il se formait sur eux des muscles et de la chair », etc. (*Ézéchiél*, 37, 1-8 sq.) (3).

A. Friedrich rappelle aussi une peinture découverte par Grünwedel

(1) COXWELL, *op. cit.*, p. 1020. T. LEHTISALO (*Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, « Journal de la Société Finno-Ougrienne », XLVIII, 1937, p. 19) rappelle l'aventure semblable d'un héros du Bogda, Gesser Khan : un veau tué et dévoré renaît de ses propres os, mais il lui en manque un.

(2) Il existe sur cet épisode une étude très riche de C. W. von Sydow (*Tors färd till Utgard : I. Tors bockslaktning*, « Danske Studier », 1910, p. 65-105), qu'utilise EDMAN (*Ignis divinus*, p. 52 sq.). Cf. aussi J. W. E. MANNHARDT, *Germanische Mythen* (Berlin, 1858), p. 57-75.

(3) En Égypte aussi les os devaient être conservés pour la résurrection : voir *Le Livre des Morts*, ch. cxxv Cf. : *Coran*, II, 259. Dans une légende aztèque, l'humanité prend naissance des os apportés de la région souterraine : cf. H. B. ALEXANDER, *Latin American [Mythology]* (« The Mythology of all Races », vol. XI, Boston, 1920), p. 90.

dans les ruines d'un temple à Sängimāghiz et qui représente la résurrection d'un homme de ses propres os, résurrection obtenue par la bénédiction d'un moine bouddhiste (1). Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des détails concernant les influences iraniennes sur l'Inde bouddhiste, ni d'entamer le problème, encore mal étudié, des symétries entre les traditions tibétaine et iranienne. Comme J. J. Modi (2) l'a remarqué il y a plusieurs années, il existe une ressemblance frappante entre la coutume tibétaine d'exposer les cadavres et celle des Iraniens. Les uns comme les autres laissent les chiens et les vautours dévorer les corps ; pour les Tibétains, il est d'une grande importance que le corps se transforme au plus tôt en squelette. Les Iraniens déposent les os dans l'*astodan*, la « place des os », où ceux-ci attendent la résurrection (3). On peut considérer cette coutume comme une survivance de la spiritualité pastorale.

Dans le folklore magique de l'Inde, certains saints et yogis sont censés pouvoir ressusciter les morts à partir de leurs os ou de leurs cendres ; c'est ce que fait Gorakhnāth (4), par exemple, et il n'est pas sans intérêt de remarquer dès maintenant que ce fameux magicien est considéré comme le fondateur d'une secte yogico-tantrique, les Kānpata yogis, chez lesquels nous aurions l'occasion de rencontrer plusieurs autres vestiges chamaniques. Enfin, il sera instructif de rappeler certaines méditations bouddhistes ayant pour but la vision du corps se transformant en squelette (5) ; le rôle important que les crânes et les os humains détiennent dans le lamaïsme et le tantrisme (6) ; la danse du squelette au Tibet et en Mongolie (7) ; la fonction remplie par la *brāhmarandhra* (= sutura frontalis) dans les techniques extatiques tibéto-indiennes et dans le lamaïsme (8), etc. Tous ces rites et toutes ces conceptions nous semblent montrer que, malgré leur intégration présente dans des systèmes très variés, les traditions archaïques de l'identification du principe vital dans les os n'ont pas complètement disparu de l'horizon spirituel asiatique.

Mais l'os joue aussi d'autres rôles dans les rites et les mythes chamaniques.

(1) A. GRUNWEDDEL, *Teufel des Avesta* (Berlin, 1924), II, p. 68-69, fig. 62 ; A. FRIEDRICH, *Knochen und Skelett*, p. 230.

(2) Cf. *Tibetan Mode of the Disposal of the Dead* (dans les *Memorial Papers*, Bombay, 1922), p. 1 sq. ; FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 227. Cf. *Yašt*, 13, 11 ; *Bundahišn*, 220 (renaître de ses os).

(3) Cf. la maison des os dans une légende des Grands Russes (COXWELL, *Siberian and Other Folk-tales*, p. 682). Il serait intéressant de réexaminer à la lumière de ces faits le dualisme iranien qui, on le sait, oppose au « spirituel » le terme *uštāna*, « osseux ». En outre, comme le remarque FRIEDRICH (*op. cit.*, p. 245 sq.), le démon *Aštōvidatu*, « le briseur des os », n'est pas sans rapport avec les mauvais esprits qui tourmentent les chamans yakoutes, tongouses et bouriates.

(4) Voir, p. ex., George W. BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kānpata Yogis* (Oxford, 1938), p. 189, 190.

(5) Cf. A. POZDNEJEV, *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus* (« Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete », vol. XXIII, Hanovre, 1928), p. 24 sq. Concernant les « méditations sur la mort » dans le taoïsme, cf. ROUSSELLE, *Die Typen der Meditation in China* (Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr 1932) spéc. p. 30 sq.

(6) Cf. Robert BLEICHSTEINER, *L'Église Jaune* (trad. de l'allemand par Jacques Marty, Paris, 1937), p. 222 sq. ; FRIEDRICH, p. 211.

(7) BLEICHSTEINER, *op. cit.*, p. 222 ; FRIEDRICH, p. 225.

(8) Mircea ELIADE, *Le Yoga*, p. 321 sq., 401 ; FRIEDRICH, p. 236.

niques. Ainsi, par exemple, quand le chaman vasyugan-ostyak part à la recherche de l'âme du malade, il utilise une barque faite d'un coffre pour son voyage extatique dans l'autre monde et il emploie une omoplate comme rame (Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 335). Il faudrait aussi citer à ce propos la divination par une omoplate de bœuf ou de brebis, très répandue chez les Kal-mouks, les Kirghiz, les Mongols, ou par une omoplate de phoque chez les Koryaks (1). La divination, en elle-même, est une technique propre à actualiser les réalités spirituelles qui sont à la base du chamanisme, ou à faciliter le contact avec elles. L'os de l'animal symbolise, ici encore, la « Vie totale » en continuelle régénération et, partant, inclut en lui — ne fût-ce que virtuellement — tout ce qui appartient au passé et au futur de cette « Vie ».

Nous ne croyons pas nous être trop éloigné de notre sujet — le squelette représenté sur le costume chamanique — en rappelant toutes ces pratiques et toutes ces conceptions. Elles appartiennent, presque en leur totalité, à des niveaux de culture similaires ou homologues et, en les énumérant, nous avons signalé certains points de repère dans la vaste aire de la culture des chasseurs et des pasteurs. Précisons, néanmoins, que toutes ces reliques ne dénotent pas également une structure « chamaniste ». Ajoutons enfin qu'en ce qui concerne les symétries établies entre certaines coutumes tibétaines, mongoles et nord-asiatiques, voire arctiques, il y a lieu de tenir compte des influences venues de l'Asie méridionale et particulièrement de l'Inde, influences sur lesquelles nous aurons à revenir.

LES MASQUES CHAMANISQUES

On se rappelle que Nil, l'archevêque de Iaroslav, mentionnait un masque monstrueux parmi les accessoires du chaman bouriate (voir plus haut, p. 133). De nos jours, l'usage en a disparu chez les Bouriates. D'ailleurs, les masques chamaniques se rencontrent assez rare-

(1) L'essentiel a déjà été dit par R. ANDRÉE, *Scapulimantia* (in « Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas », New York, 1906, p. 143-65). Voir aussi FRIEDRICH, p. 214 sq.; ajouter à sa bibliographie G. L. KITTEDGE, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), p. 144 et 462, n. 44. Le centre de gravité de cette technique divinatoire semble être l'Asie Centrale; cf. B. LAUFER, *Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist* (« Journal of the American Oriental Society », LI, 2, New Haven, 1931, p. 87-103), p. 99; elle était très usitée en Chine protohistorique dès l'époque des Chang (v. H. G. CREEL, *La naissance de la Chine*, trad. fr., Paris, 1937, p. 17 sq.). Même technique chez les Lolo; cf. L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo* (Milan, 1944), p. 151. La scapulimantie nord-américaine, limitée d'ailleurs aux tribus du Labrador et du Québec, est d'origine asiatique; cf. John M. COOPER, *Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy*, (Festschrift W. SCHMIDT, Mödling, 1928, p. 207-215) et B. LAUFER, *op. cit.*, p. 99. Voir aussi E. J. EISENBERGER, *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt* (in « Internationales Archiv für Ethnographie », XXXV, Leyde, 1938, p. 49-116), *passim*; H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950), p. 193 sq.; L. SCHMIDT, *Pelops und die Haselheze* (in « Laos », I, Stockholm, 1951, p. 67-78), p. 72, n. 38; F. BOEHM, *Spatulimantie* (in « Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens », VII, p. 125 sq.), *passim*; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen* (4 vol., Berlin, 1959-62), I, p. 268 sq.; C. R. BAWDEN, *On the Practice of Scapulimancy among the Mongols* (in « Central Asiatic Journal », IV, La Haye, 1958, p. 1-31).

ment dans la Sibérie et le Nord de l'Asie. Shirokogorov rapporte un seul cas où un chaman tongouse a improvisé un masque « pour montrer que l'esprit *malu* est en lui » (*Psychomental Complex*, p. 152, n. 2). Chez les Tchouktches, les Koryaks, les Kamchadales, Youkagirs et Yakoutes, le masque ne joue aucun rôle dans le chamanisme : il est plutôt, et sporadiquement, utilisé pour effrayer les enfants (comme chez les Tchouktches) et, pendant les funérailles, pour n'être pas reconnu par les âmes des morts (Youkagirs). Parmi les populations esquimaudes, c'est surtout chez les Esquimaux d'Alaska, fortement influencés par les cultures amérindiennes, que le chaman utilise un masque (v. Ohlmarks, p. 65 sq.).

En Asie, les rares cas attestés relèvent presque exclusivement des tribus méridionales. Chez les Tatars Noirs, les chamans utilisent parfois un masque en écorce de bouleau dont les moustaches et les sourcils sont faits en queue d'écureuil (1). Même usage chez les Tatars de Tomsk (2). Dans l'Altai et chez les Goldes, quand le chaman conduit l'âme du défunt dans le royaume des ombres, il s'enduit la face de suie pour n'être pas reconnu par les esprits (3). Le même usage se rencontre ailleurs, et avec le même but, dans le sacrifice de l'ours (4). Il faut se rappeler à ce propos que la coutume de s'induire la figure avec de la suie est assez répandue chez les « primitifs » et que sa signification n'est pas toujours aussi simple qu'elle en donne l'impression. Il ne s'agit pas toujours d'un camouflage vis-à-vis des esprits ou d'un moyen de défense contre ces derniers, mais aussi d'une technique élémentaire poursuivant l'intégration magique au monde des esprits. En effet, en beaucoup de régions du globe, les masques représentent les ancêtres et les porteurs des masques sont censés incarner ces ancêtres mêmes (5). Barbouiller son visage avec de la suie, c'est une des manières les plus simples de se masquer, c'est-à-dire d'incorporer les âmes défuntées. Les masques sont, par ailleurs, en relation avec les sociétés secrètes d'hommes et le culte des ancêtres. L'école historico-culturelle considère le complexe masques-culte des ancêtres-sociétés secrètes d'initiation comme appartenant au cycle culturel du matriarcat, les sociétés secrètes étant, selon cette école, une réaction contre la domination des femmes (6).

(1) G. N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, p. 54; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 524.

(2) D. ZELENIN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken* (« Internat. Archiv für Ethnographie », XXIX, 1928, p. 83-98), p. 84 sq.

(3) RADLOV, *Aus Sibirien*, II, p. 55; HARVA, p. 525.

(4) NIORADZE, p. 77.

(5) K. MEULI, *Maske* (dans Hanns BÄCHTOLD, éd., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. V, Berlin, 1933, col. 1749 sq.); *id.*, *Schweizer Masken und Maskenbräuche* (Zürich, 1943), p. 44 sq.; A. SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », IV, Salzburg et Leipzig, 1936, p. 675-764), p. 717 sq.; K. RANKE, *Indogermanische Totenverehrung* (in « Folklore Fellows Communications », LIX, 1951, 140), I, p. 117 sq.

(6) Cf. p. ex. Georges MONTANDON, *Traité d'ethnologie culturelle* (Paris, 1934), p. 723 sq. Voir les réserves, pour l'Amérique, de A. L. KROEBER et Catharine HOLT, *Masks and Moieties as a Culture Complex* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », vol. 50, 1920, p. 452-460), et la réponse de W. SCHMIDT, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie* (« Anthropos », vol. 14-15, p. 546-563), p. 553 sq.

La rareté des masques chamaniques ne doit pas nous surprendre. En effet, comme Harva l'a remarqué à juste titre (*op. cit.*, p. 524 sq.), le costume du chaman est en lui-même un masque et peut être considéré comme dérivé d'un masque originaire. On a essayé de prouver l'origine orientale et, partant, récente du chamanisme sibérien en invoquant justement, entre autres, le fait que les masques, plus fréquents dans les régions méridionales de l'Asie, deviennent de plus en plus rares et disparaissent vers l'extrême Nord (1). Nous ne pouvons pas aborder ici la discussion de l'« origine » du chamanisme sibérien. Remarquons pourtant que, dans le chamanisme nord-asiatique et arctique, le costume et le masque ont été diversement valorisés. En certains lieux (p. ex. chez les Samoyèdes, cf. Castrén, cité par Ohlmarks, p. 67), le masque est censé faciliter la concentration. Nous avons vu que le mouchoir qui couvre les yeux ou même le visage entier du chaman remplit, pour certains, un rôle similaire. D'autre part, même si parfois on ne parle pas d'un masque proprement dit, il s'agit néanmoins d'un tel objet : p. ex. les fourrures et les mouchoirs qui, chez les Goldes et les Soyotes, couvrent presque entièrement la tête du chaman (Harva, fig. 86-88).

Pour ces raisons, et tout en tenant compte des multiples valeurs qu'ils revêtent dans les rituels et les techniques de l'extase, on peut conclure que le masque joue le même rôle que le costume du chaman et les deux éléments peuvent être considérés comme interchangeables. En effet, dans toutes les régions où on l'emploie (et en dehors de l'idéologie chamaniste proprement dite), le masque proclame manifestement l'incarnation d'un personnage mythique (ancêtre, animal mythique, dieu) (2). De son côté, le costume transsubstantialise le chaman, le transformant, devant les yeux de tous, en un être surhumain, quel que soit l'attribut prédominant qu'on veut mettre en pleine lumière : le prestige d'un mort qui est ressuscité (squelette), la capacité de s'envoler (oiseau), le régime de mari d'une « épouse céleste » (costume de femme, attributs féminins), etc.

LE TAMBOUR CHAMANIQUE

Le tambour joue un rôle de premier plan dans les cérémonies chamaniques (3). Son symbolisme est complexe, ses fonctions magiques sont multiples. Il est indispensable au déroulement de la séance,

(1) Cf. A. GAHS dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III (Münster, 1931), p. 336 sq.; opinion contraire : A. OHLMARKS, p. 65 sq. Voir plus bas, p. 386 sq.

(2) Sur les masques des magiciens préhistoriques et leur signification religieuse, cf. J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, p. 184 sq.

(3) En plus de la bibliographie citée dans la note 1, page 128, voir A. A. POPOV, *Ceremonija odjelenija bubna u ostyak-samojedov* (Leningrad, 1934); J. PARTANEN, *A description of Buriat Shamanism*, p. 20; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 258 sq., 696 sq. (Altaïques, Tatares Abakan); XI, p. 306 sq. (Yakoutes), 541 (Iénisséens); XII, p. 733-45 (synthèse); E. EMSHEIMER, *Schamanentrommel und Trommelbaum*; *id.*, *Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel* (in « Ethnos », IX, 1944, 3-4, p. 141-69);

soit qu'il porte le chaman au « Centre du Monde », soit qu'il lui permette de voler dans les airs, soit qu'il appelle et « emprisonne » les esprits, soit, enfin, que le tambourinement permette au chaman de se concentrer et de reprendre contact avec le monde spirituel qu'il se prépare à parcourir.

On se rappelle que plusieurs des rêves initiatiques de futurs chamans comportaient un voyage mystique au « Centre du Monde », au siège de l'Arbre Cosmique et du Seigneur Universel. C'est d'une des branches de cet Arbre, que le Seigneur laisse tomber à cet effet, que le chaman façonne la caisse de son tambour (cf. plus haut, p. 51). La signification de ce symbolisme nous semble ressortir assez clairement du complexe dans lequel il est intégré : la communication entre le Ciel et la Terre par le truchement de l'Arbre du Monde, c'est-à-dire par l'Axe qui se trouve au « Centre du Monde ». *Du fait que la caisse de son tambour est tirée du bois même de l'Arbre Cosmique, le chaman, en tambourinant, est projeté magiquement près de cet Arbre ; il est projeté au « Centre du Monde » et, du même coup, peut monter aux Cieux.*

Vu sous cet angle, le tambour peut être assimilé à l'arbre chamanique à multiples échelons sur lequel le chaman grimpe symboliquement au Ciel. En escaladant le bouleau ou en jouant du tambour, le chaman s'approche de l'Arbre du Monde et y monte ensuite effectivement. Les chamans sibériens ont aussi leurs arbres personnels qui ne sont autre chose que les représentants de l'Arbre Cosmique ; certains utilisent aussi des « arbres renversés » (1), c'est-à-dire fixés avec leurs racines en l'air, et qui, on le sait, comptent parmi les symboles les plus archaïques de l'Arbre du Monde. Tout cet ensemble, joint aux rapports déjà notés entre le chaman et les bouleaux cérémoniels, montre la solidarité qui existe entre l'Arbre Cosmique, le tambour chamanique et l'ascension céleste.

Le choix même du bois avec lequel on façonnera la caisse du tambour dépend uniquement des « esprits » ou d'une volonté transhumaine. Le chaman ostyak-samoïède prend sa hache et, fermant les yeux, pénètre dans une forêt et touche un arbre au hasard ; c'est de cet arbre que, le lendemain, ses compagnons tireront le bois de

id., *Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel?* (in « Ethnos », XII, 1948, 1-2, p. 17-26); E. MANKER, *Die lappische Zaubertrommel. II : Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens* (« Acta lapponica », VI, Stockholm, 1950), en particulier p. 61 sq.; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, p. 148-61; L. VAJDA, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, p. 475, n. 3; V. DIÓSGÉZI, *Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkuppen (Ostjak-Samojed)* (in « Acta ethnographica », IX, Budapest, 1960, p. 159-79); E. LOT-FALCK, *L'animation du tambour*, (in « Journal asiatique », CCXLIX, Paris, 1961, p. 213-39); *id.*, *A propos d'un tambour de chaman tongouse* (in « L'Homme », 2, Paris, 1961, p. 23-50).

(1) Cf. E. KAGAROW, *Der umgekehrte Schamanenbaum* (« Archiv für Religionsgeschichte », 1929, vol. 27, p. 183-85); voir aussi U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 17, 59, etc.; *id.*, *Finno-Ugric [and] Siberian Mythology*, p. 349 sq.; R. KARSTEN, *The Religion of the Samek* (Leyde, 1955), p. 48; A. COOMARASWAMY, *The Inverted Tree* (« The Quarterly Journal of the Mythic Society », XXIX, 2, Bangalore, 1938, p. 1-38); M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 240 sq.

la caisse (1). A l'autre bout de la Sibérie, chez les Altaïques, le chaman reçoit directement des esprits l'indication précise de la forêt et l'endroit où croît l'arbre, et il envoie ses auxiliaires pour le reconnaître et en détacher le bois pour la caisse du tambour (2). En d'autres régions, le chaman ramasse lui-même tous les éclats du bois. Ailleurs, on offre des sacrifices à l'arbre, en l'enduisant de sang et de vodka. On procède aussi à l'« animation du tambour », en arrosant la caisse avec de l'alcool (3). Chez les Yakoutes, on recommande de choisir un arbre que la foudre a frappé (Sieroszewski, *Du chamanisme*, p. 322). Toutes ces coutumes et précautions rituelles montrent clairement que l'arbre concret a été transfiguré par la révélation sur-humaine et qu'en réalité il a cessé d'être un arbre profane et représente l'Arbre même du Monde.

La cérémonie de l'« animation du tambour » est extrêmement intéressante. Lorsque le chaman altaïque l'arrose avec de la bière, le cerceau s'« anime » et, par le truchement du chaman, raconte comment l'arbre dont il faisait partie a poussé dans la forêt, comment il a été coupé, apporté dans le village, etc. Le chaman arrose ensuite la peau du tambour et, en s'« animant », elle aussi raconte son passé. Par la voix du chaman, l'animal parle de sa naissance, de ses parents, de son enfance et de toute sa vie jusqu'au moment où il a été abattu par le chasseur. Il finit par assurer le chaman qu'il lui rendra de nombreux services. Dans une autre tribu altaïque, les Tubalares, le chaman imite la voix et la démarche de l'animal ainsi réanimé.

Comme l'ont montré L. P. Potapov et G. Buddruss (*Schamanengeschichten*, p. 74 sq.), l'animal que le chaman « réanime » est son *alter ego*, son plus puissant esprit auxiliaire ; lorsqu'il pénètre dans le chaman, ce dernier se transforme en l'ancêtre mythique thériomorphe. On comprend alors pourquoi, durant le rite de l'« animation », le chaman doit raconter la vie de l'animal-tambour : il chante son modèle exemplaire, l'animal primordial qui est à l'origine de sa tribu. Dans les temps mythiques, chaque membre de la tribu pouvait se métamorphoser en animal, c'est-à-dire que chacun était capable de partager la condition de l'ancêtre. De nos jours, de tels rapports intimes avec les ancêtres mythiques sont réservés exclusivement aux chamans.

Retenons ce fait : pendant la séance, le chaman rétablit, pour lui seul, une situation qui, à l'origine, était celle de tous. La signification profonde de ce recouvrement de la condition humaine originelle nous deviendra plus claire lorsque nous aurons examiné d'autres exemples semblables. Pour l'instant, il nous suffit d'avoir montré que tant la caisse que la peau du tambour constituent des instruments magico-religieux grâce auxquels le chaman est capable d'entreprendre le voyage extatique au « Centre du Monde ». Dans nombre de traditions, l'ancêtre mythique thériomorphe vit dans le monde

souterrain, près de la racine de l'Arbre Cosmique dont le sommet touche le ciel (A. Friedrich, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes*, p. 52). Nous avons affaire ici à des idées distinctes, mais solidaires. D'une part, le chaman, en tambourinant, s'envole vers l'Arbre Cosmique ; nous verrons dans un instant que le tambour comporte un grand nombre de symboles ascensionnels (p. 148 sp.). D'autre part, grâce à ses rapports mystiques avec la peau « réanimée » du tambour, le chaman arrive à partager la nature de l'ancêtre thériomorphe ; autrement dit, il peut abolir le temps et recouvrer la condition originelle dont parlent les mythes. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à une expérience mystique qui permet au chaman de transcender le temps et l'espace. La métamorphose en l'animal-ancêtre, de même que l'extase ascensionnelle, sont des expressions différentes, mais homologables, d'une même expérience : la transcendence de la condition profane, le recouvrement d'une existence « paradisiaque » perdue à la fin du temps mythique.

Le tambour est, en général, de forme ovale ; sa peau est de renne, d'élan ou de cheval. Chez les Ostyaks et les Samoyèdes de la Sibérie occidentale, la surface extérieure ne porte aucun dessin (1). D'après Georgi (2), des oiseaux, des serpents ainsi que d'autres animaux sont représentés sur la peau des tambours tongouses. Shirokogorov décrit de la manière suivante des dessins qu'il a vus sur les tambours des Tongouses transbaïkaliens : le symbole de la Terre ferme (car le chaman utilise son tambour en guise de barque pour traverser la mer, et c'est pourquoi il indique ses parties continentales) ; plusieurs groupes de figures anthropomorphes, à droite et à gauche, et nombre d'animaux. On ne peint aucune image au milieu du tambour ; les huit lignes doubles qui y sont figurées, symbolisent les huit pieds qui supportent la Terre au-dessus de la Mer (*Psychomental Complex*, p. 297). Chez les Yakoutes, on observe des signes mystérieux peints en rouge et noir, figurant des hommes et des animaux (Sieroszewski, p. 322). Des images diverses sont également dessinées sur les tambours des Ostyaks de l'Iénisseï (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 230).

« Derrière le tambour il y a une poignée verticale en bois et en fer, que le chaman tient de la main gauche. Des fils de métal ou des éclisses de bois horizontales soutiennent d'innombrables morceaux de métal tintinnabulants, des grelots, des sonnettes, des images de fer représentant des esprits, divers animaux, etc., et souvent des armes, comme une flèche, un arc ou un couteau (3). » Chacun de ces objets magiques est investi d'un symbolisme particulier et remplit son rôle dans la préparation ou la réalisation du voyage extatique ou des autres expériences mystiques du chaman.

Les dessins qui ornent la peau du tambour sont une caractéris-

(1) Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 230 ; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 526 sq.
(2) J. G. GEORGI, *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772* (St-Petersbourg, 1775), I, p. 28.
(3) K. DONNER, *La Sibérie*, p. 230 ; HARVA, p. 527, 530 ; W. SCHMIDT *Der Ursprung*, IX, p. 260, etc.

(1) A. A. POPOV, *Ceremonija...*, p. 94 ; EMSHEIMER, *Schamanentrommel*, p. 167.

(2) EMSHEIMER, p. 168, d'après MENGES et POTAPOV.

(3) EMSHEIMER, p. 172.

tique de toutes les tribus tatares et des Lapons. Chez les Tatares, les deux faces de la peau sont recouvertes d'images. Elles se caractérisent par une grande variété, bien qu'on puisse toujours y distinguer les symboles les plus importants, comme, p. ex., l'Arbre du Monde, le Soleil et la Lune, l'Arc-en-Ciel, etc. Les tambours constituent, en effet, un microcosme : une ligne de démarcation sépare le Ciel de la Terre et, en certains endroits, la Terre de l'Enfer. L'Arbre du Monde, c'est-à-dire le bouleau sacrificiel escaladé par le chaman, le cheval, l'animal sacrifié, les esprits auxiliaires du chaman, le Soleil et la Lune qu'il atteint au cours de son voyage céleste, l'Enfer d'Erlik Kan (avec les Sept Fils et les Sept Filles du Seigneur des Morts, etc.) dans lequel il pénètre lors de sa descente au royaume des morts — tous ces éléments qui résument en quelque sorte l'itinéraire et les aventures du chaman, se retrouvent figurés sur son tambour. L'espace nous manque pour détailler tous les signes et images, et commenter leur symbolisme (1). Retenons simplement que le tambour figure un microcosme avec ses trois zones — Ciel, Terre, Enfer — en même temps qu'il indique les moyens grâce auxquels le chaman réalise la rupture des niveaux et établit la communication avec le monde d'en haut et d'en bas. En effet, comme on vient de le voir, l'image du bouleau sacrificiel (= l'Arbre du Monde) n'est pas la seule ; on rencontre également l'Arc-en-Ciel : le chaman s'élève dans les sphères supérieures en escaladant l'Arc-en-Ciel (2). On rencontre aussi l'image du Pont, sur lequel le chaman passe d'une région cosmique dans l'autre (3).

L'imagerie des tambours est dominée par le symbolisme du voyage extatique, c'est-à-dire par les voyages qui impliquent une rupture de niveau et, partant, un « Centre du Monde ». Le tambourinement initial de la séance, destiné à évoquer les esprits et à les « enfermer » dans le tambour du chaman, constitue les préliminaires du voyage extatique. C'est pour cette raison que le tambour est appelé le « cheval du chaman » (Yakoutes, Bouriates). L'image d'un cheval est dessinée sur le tambour altaïque ; lorsque le chaman tambourine, il est censé aller au ciel sur son cheval (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 18, 28, 30 et *passim*). De même, chez les Bouriates, le tambour fait avec une peau de cheval représente ce même animal (Mikhailowski, p. 80). D'après O. Männen-Helfen, le tambour du chaman soyote est considéré comme étant un cheval et est appelé *khamu-at*, soit, littéralement, « chaman-cheval » (4) et, lorsque la peau est tirée d'un chevreuil, « le chevreuil du chaman » (Karagasses, Soyotes). Les légendes des Yakou-

tes racontent longuement comment le chaman vole avec son tambour à travers les sept cieux. « Je voyage avec un chevreuil sauvage », chantent les chamans Karagasses et Soyotes. Dans certaines tribus mongoles, le tambour chamanique est appelé « cerf noir » (W. Heissig, *Schamanen und Geisterbeschwörer*, p. 47). Le bâton avec lequel on frappe le tambour reçoit le nom de « fouet » chez les Altaïques (Harva, *op. cit.*, p. 536). Sa vitesse miraculeuse est l'une des caractéristiques du *tältos*, le chaman hongrois (G. Róheim, *Hungarian Shamanism*, p. 142). Un jour, un *tältos* « enfourcha un roseau et partit au galop et il arriva au but avant le cavalier » (*ibid.*, p. 135). Toutes ces croyances, ces images et ces symboles en relation avec le « vol », la « chevauchée » ou la « vitesse » des chamans sont des expressions figurées de l'extase, c'est-à-dire de voyages mystiques entrepris avec des moyens surhumains et dans des régions inaccessibles aux hommes.

L'idée de voyage extatique se retrouve aussi dans le nom que les chamans des Yuraks de la toundra donnent à leur tambour : *arc* ou *arc chantant*. D'après Lehtisalo et Harva (p. 538), le tambour chamanique servait originellement à chasser les mauvais esprits, un effet qu'on pouvait également obtenir au moyen d'un arc. Il est tout à fait exact que le tambour est parfois utilisé pour chasser les mauvais esprits (Harva, p. 537), mais dans de tels cas son emploi particulier est oublié et on a affaire à la « magie du bruit » par laquelle on expulse les démons. De tels exemples de modification de fonction sont assez fréquents dans l'histoire des religions. Mais nous ne croyons pas que la fonction originaire du tambour ait été celle de chasser les esprits. Le tambour chamanique se distingue justement de tous les autres instruments de « la magie du bruit » parce qu'il rend possible une expérience extatique. Que celle-ci ait été préparée, à l'origine, par le charme des sons du tambour, charme qui était valorisé en « voix des esprits », ou qu'on soit arrivé à une expérience extatique à la suite de la concentration extrême provoquée par un tambourinement prolongé, c'est un problème que nous n'envisageons pas pour le moment. Mais un fait est certain : c'est la *magie musicale* qui a décidé de la fonction chamanique du tambour — et non pas la *magie du bruit* antidémoniaque (1).

La preuve en est que, même là où le tambour est remplacé par un arc — comme chez les Tatares Lebed et certains Altaïques — c'est toujours à un instrument de musique magique qu'on a affaire, et non à l'arme anti-démoniaque : on ne trouve pas de flèches, et l'arc est utilisé comme un instrument à corde unique. Les *baqça* kirghizes non plus n'emploient pas le tambour pour préparer la transe, mais bien

(1) Les flèches jouent également un rôle dans certaines séances chamaniques (cf. p. ex. Harva, p. 555). La flèche possède un double prestige magico-religieux : d'une part, c'est une image exemplaire de la vitesse, du « vol », et, d'autre part, c'est l'arme magique par excellence (la flèche tue de loin). Utilisée dans les cérémonies de purification ou d'expulsion des démons, la flèche « tue » aussi bien qu'elle « éloigne » et « expulse » les mauvais esprits. Voir aussi René de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 543. Pour la flèche en tant que symbole à la fois du « vol » et de la « purification », voir plus loin, p. 306.

(1) Cf. POTANIN, *Otcherki*, IV, p. 43 sq. ; ANOCHIN, *Materialy*, p. 55 sq. ; HARVA, *op. cit.*, p. 530 sq. (et les fig. 89-100, etc.) ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 262 sq., 697 sq. ; et surtout E. MÄNNER, *Die lappische Zaubertrommel*, II, p. 19 sq., 61 sq., 124 sq.

(2) Cf. Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke* (« Studia Orientalia », XIV, 1, Helsinki, 1947).

(3) H. von LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen* (« Globus », XXII, 1872, p. 278-283), p. 279 sq.

(4) O. MÄNNER-HELFFEN, *Reise ins asiatische Tuwa* (Berlin, 1931), p. 117.

le *kobuz*, qui est un instrument à corde (1). Et la transe, comme chez les chamans sibériens, se réalise en dansant sur la mélodie magique du *kobuz*. La danse, on le verra mieux par la suite, reproduit le voyage extatique du chaman au ciel. C'est dire que la musique magique, le symbolisme du tambour et du costume chamaniques, la danse même du chaman, sont autant de moyens pour entreprendre ou pour assurer la réussite du voyage extatique. Les bâtons à têtes chevalines, que les Bouriates appellent d'ailleurs « chevaux », attestent le même symbolisme (2).

Les peuples ougriens ignorent les dessins des tambours chamaniques. Par contre, les chamans lapons ornent leurs tambours encore plus copieusement que les Tatars. On trouvera dans le grand ouvrage de Manker sur le tambour magique lapon les reproductions et l'analyse exhaustive d'un grand nombre de dessins (3). Il n'est pas toujours facile d'identifier les personnages mythiques et la signification de toutes les images, parfois assez mystérieuses. En général, les tambours lapons représentent les trois zones cosmiques, séparées entre elles par des lignes-frontières. On reconnaît, dans le Ciel, la lune et le soleil, des dieux et des déesses (probablement influencés par la mythologie scandinave) (4), des oiseaux (cygne, coucou, etc.), le tambour, des animaux sacrificiels, etc. ; l'Arbre cosmique, nombre de personnages mythiques, des barques, les chamans, le dieu de la chasse, des cavaliers, etc., peuplent l'espace intermédiaire (la Terre) ; les dieux de l'Enfer, les chamans avec les morts, des serpents et des oiseaux se rencontrent, à côté d'autres images, dans la zone inférieure.

Les chamans lapons utilisent aussi leur tambour pour la divination (5). Cette coutume est inconnue chez les Turcs (6). Les Tongouses pratiquent une sorte de divination limitée qui consiste à jeter la baguette en l'air : la position de la baguette une fois retombée donne la réponse à la question posée (Harva, p. 539).

Le problème de l'origine et de la diffusion du tambour chamanique dans l'Asie septentrionale est extrêmement complexe, et encore loin d'être résolu. Plusieurs indices montrent le foyer probable de diffusion dans l'Asie méridionale. Il est hors de doute que le tambour lamaïste a influencé, outre la forme du tambour sibérien, celle du tambour des Tchouktches et des Esquimaux (cf. Shirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 299). Ces constatations ne sont pas sans conséquence pour la formation du chamanisme actuel de l'Asie Centrale et de la Sibérie, et nous aurons à y revenir quand nous essaierons de tracer les grandes lignes de l'évolution du chamanisme asiatique.

(1) CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, p. 67 sq.

(2) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 538 sq. et fig. 65.

(3) E. MANKER, *Die lappische Zaubertrommel. I: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur* (« Acta lapponica », I, Stockholm, 1938) ; voir aussi T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 139 sq. et figures 24-27.

(4) MANKER, *Die lappische Zaubertrommel*, I, p. 17.

(5) ITKONEN, *op. cit.*, p. 121 sq. ; HARVA, p. 538 ; KARSTEN, *The Religion of the Samek*, p. 74.

(6) Avec l'exception possible des Kumandinzes d'Altaï. Cf. BUDDRUSS, in FRIEDRICH et BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, p. 82.

COSTUMES RITUELS ET TAMBORS MAGIQUES A TRAVERS LE MONDE

On ne peut songer à présenter ici un tableau comparatif des costumes et des tambours ou autres instruments rituels utilisés par les sorciers (1), les *medicine-men* et les prêtres à travers le monde. Le sujet appartient plutôt à l'ethnologie et n'intéresse que subsidiairement l'histoire des religions. Rappelons toutefois que le même symbolisme que nous avons distingué dans le costume du chaman sibérien apparaît aussi ailleurs. On y rencontre les masques — des plus simples aux plus élaborés —, les peaux et les fourrures d'animaux, et spécialement les plumes d'oiseaux, dont le symbolisme ascensionnel n'est pas à souligner. On retrouve les bâtons magiques, les clochettes et les formes multiples de tambours. H. Hoffmann a opportunément étudié les ressemblances entre le costume et le tambour des prêtres bon, d'une part, et ceux des chamans sibériens, de l'autre (*Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p. 201 sq.). Le costume de ces prêtres tibétains comprend, notamment, des plumes d'aigle, un casque avec de larges rubans de soie, un bouclier et une lance (2). V. Goloubew avait déjà rapproché les tambours de bronze excavés à Dongson avec les tambours des chamans mongols (3). Récemment, H. G. Quaritch Wales a précisé plus en détail la structure chamanique des tambours de Dongson ; il compare les personnages, coiffés de plumes et allant en procession, de la scène rituelle représentée sur le tympanum avec les chamans des Dayaks maritimes qui, ornés de plumes, prétendent être des oiseaux (4). Bien que, de nos jours, le tambourinage du chaman indonésien soit susceptible de multiples valorisations, il arrive parfois qu'il signifie le voyage céleste, ou qu'il soit considéré comme préparant l'ascension extatique du chaman (cf. quelques exemples dans Wales, *op. cit.*, p. 86).

Le sorcier dusun revêt quelques ornements et plumes sacrés lorsqu'il entreprend une cure (Evans, *Studies*, p. 21) ; le chaman de Men-

(1) Cf. p. ex. E. CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex* (éd. par Th. Besterman, Londres, 1931), p. 159 sq., 233 sq. ; MADDOK, *The Medicine Man*, p. 95 sq. ; WEBSTER, *Magic*, p. 252 sq. ; etc. Sur le tambour, chez les Bhils, voir Wilhelm KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien* (Vienne, 1946), p. 223 ; chez les Jakun, EVANS, *Studies in Religion*, p. 265 ; chez les Malays, SKEAT, *Malay Magic* (Londres, 1900), p. 25 sq., 40 sq., 512 sq. etc. ; en Afrique : Heinz WIESCHOFF, *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen* (Stuttgart, 1933) ; Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priesterfiguren*, p. 194 sq., 324, etc. Cf. aussi A. SCHAEFFNER, *Origine des instruments de musique* (Paris, 1936), p. 166 sq. (tambour à membranes).

(2) R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 410 sq. Voir aussi D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)* (in « Anthropos », XLVII, 1952, p. 1-79, 620-58, 822-70 ; XLVIII, 1953, p. 202-59), dernier article, p. 235 sq., 243 sq.

(3) V. GOLOUBEV, *Les Tambours magiques en Mongolie* (in « Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient », XXIII, Hanoi, 1923, p. 407-09) ; *id.*, *Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques* (in « Praehistorica Asiae orientalis », Hanoi, 1932, p. 137-50).

(4) H. G. QUARITCH WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londres, 1957), p. 82 sq.

tawai utilise un costume cérémoniel comportant des plumes d'oiseaux et des clochettes (Loeb, *Shaman and Seer*, p. 69 sq.) ; les sorciers et guérisseurs africains se couvrent de peaux de fauves, de dents et d'os d'animaux, etc. (Webster, *Magic*, p. 253 sq.). Bien que le costume rituel soit plutôt rare en Amérique du Sud tropicale, certains accessoires du chaman en tiennent lieu, telle, par exemple, la *maraca* ou sonnaïlle « faite d'une calebasse contenant des graines ou des pierres et pourvue d'un manche ». Cet instrument est considéré comme sacré, et les Tupinamba lui apportent même des offrandes de nourriture (1). Les chamans Yaruro exécutent sur leurs sonnaïlles des « représentations fort stylisées des principales divinités qu'ils visitent pendant leur transe » (Métraux, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 218).

Les chamans nord-américains ont un costume cérémoniel plutôt symbolique : des plumes d'aigle ou d'autres oiseaux, une sorte de sonnaïlle ou un tambourin, des pochettes avec des cristaux de roche, des pierres et d'autres objets magiques, etc. L'aigle auquel on emprunte les plumes est regardé comme sacré et, pour cette raison, laissé en liberté (Park, *Shamanism*, p. 34). La pochette avec les accessoires ne quitte jamais le chaman ; pendant la nuit, il la cache sous son oreiller ou sous son lit (*ibid.*). Chez les Tlingit et les Haida, on peut même parler d'un costume cérémoniel propre (une robe, une couverture, un chapeau, etc.), que le chaman se confectionne d'après les indications de son esprit protecteur (Swanton, cité par M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, p. 88). Chez les Apaches, en dehors des plumes d'aigle, le chaman possède un rhombe, une corde magique (qui le rend invulnérable et lui permet aussi de prévoir les événements futurs, etc.) et un chapeau rituel (2). Ailleurs, comme chez les Sanpoil et les Nespelem, la puissance magique du costume se réduit à un chiffon rouge qu'on passe autour du bras (Park, p. 129). Les plumes d'aigle se retrouvent chez toutes les tribus nord-américaines (Park, p. 134). Elles sont d'ailleurs utilisées, attachées à des bâtons, dans les cérémonies d'initiation (p. ex. chez les Maidu du Nord-Est) et on pose ces bâtons sur les tombeaux des chamans (Park, 134). C'est un signe qui indique la direction que prend l'âme du trépassé.

En Amérique du Nord (3), comme dans la plupart des autres aires, le chaman utilise un tambourin ou une sonnaïlle. Là où le tambour cérémoniel manque, il est remplacé par le gong ou la coquille (spécialement à Ceylan (4), dans l'Asie méridionale, en Chine, etc.). Mais on a toujours affaire à un instrument qui est capable d'établir, d'une manière ou d'une autre, le contact avec le « monde des esprits ». Il

faut comprendre cette dernière expression dans son sens le plus large, qui englobe non seulement les dieux, les esprits et les démons, mais aussi les âmes des ancêtres, les morts, les animaux mythiques. Ce contact avec le monde supra-sensible implique forcément une concentration préalable, facilitée par l'« insertion » du chaman ou du magicien dans son costume cérémoniel, et accélérée par la musique rituelle.

Le même symbolisme du costume sacré survit dans les religions les plus évoluées : les fourrures de loup ou d'ours en Chine (1), les plumes d'oiseaux du prophète irlandais (2), etc. On retrouve le symbolisme macrocosmique sur les robes des prêtres et des souverains de l'Orient antique. Cet ensemble de faits s'encadre dans une « loi » bien connue de l'histoire des religions : *on devient ce qu'on montre*. Les porteurs de masques *sont* en réalité les ancêtres mythiques figurés par ces masques. Mais il faut attendre aussi les mêmes conséquences — à savoir la transformation totale de l'individu en quelque chose d'autre — des signes et symboles divers, parfois seulement indiqués sur le costume ou directement sur le corps : on s'approprie la faculté de réaliser le vol magique en portant une plume d'aigle, ou même le dessin fortement stylisé d'une telle plume, et ainsi de suite. L'usage des tambours et des autres instruments de musique magique n'est cependant pas limité exclusivement aux séances. Nombre de chamans battent du tambour et chantent aussi pour leur propre plaisir, sans que les implications de ces actions cessent d'être les mêmes, à savoir : monter au Ciel ou descendre aux Enfers, pour visiter les morts. Cette « autonomie » qui finit par gagner les instruments de la musique magico-religieuse a conduit à la constitution d'une musique qui, si elle n'est pas encore « profane », est en tout cas plus libre et plus imagée. Le même phénomène se vérifie à propos des chants chamaniques qui racontent les voyages extatiques au Ciel et les dangereuses descentes aux Enfers. Au bout d'un certain temps, ce genre d'aventures passe dans le folklore des peuples respectifs et vient enrichir la littérature orale populaire de nouveaux thèmes et de nouveaux personnages (3).

(1) Cf. Carl HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, p. 34 sq.

(2) Cf. NORA CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 58.

(3) Cf. K. MEULI, *Scythica* (« Hermes », LXX, 1935, p. 121-76), p. 151 sq.

(1) A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, (Paris, 1928), p. 72 sq.

(2) J. G. BOURKE, *The Medicine-Men of the Apache* (9th Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1892, p. 451-617), p. 476 sq. (le rhombe ; cf. fig. 430-431), 533 sq. (les plumes, p. 550 sq. et fig. 435-439 (le « medicine-cord »), p. 589 sq. et planche V (le « medicine-hat »).

(3) PARK, *Shamanism*, p. 34 sq., 131 sq.

(4) Cf. Paul WIRZ, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon* (Berne, 1941).

CHAPITRE VI

LE CHAMANISME

EN ASIE CENTRALE ET SEPTENTRIONALE :

I. ASCENSIONS CÉLESTES, DESCENTES AUX ENFERS

FONCTIONS DU CHAMAN

Si important que soit le rôle des chamans dans la vie religieuse de l'Asie centrale et septentrionale il demeure pourtant limité (1). Le chaman n'est pas sacrificateur : « il n'entre pas dans ses attributions de veiller aux sacrifices à offrir, à des dates déterminées, aux dieux de l'eau, de la forêt et de la famille » (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 222). Comme l'a déjà remarqué Radlov, dans l'Altaï le chaman n'a rien à voir dans les cérémonies de la naissance, du mariage et de l'enterrement — à moins qu'il n'arrive quelque chose d'insolite : c'est ainsi, par exemple, qu'on fera appel au chaman dans les cas de stérilité ou d'accouchement difficile (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 55). Plus au Nord, le chaman est parfois invité aux enterrements pour empêcher l'âme du mort de revenir, et il est aussi présent aux mariages, pour protéger les nouveaux mariés des mauvais esprits (2). Mais, on le voit, son rôle est alors limité à celui d'une défense magique.

Au contraire, le chaman s'avère irremplaçable dans toute cérémonie qui touche aux expériences de l'âme humaine comme telle, comme unité psychique précaire, encline à abandonner le corps et proie facile des démons et des sorciers. C'est pourquoi, dans toute l'Asie et l'Amérique du Nord, ailleurs aussi (Indonésie, etc.), le chaman remplit la fonction de médecin et de guérisseur ; il formule le diagnostic, il recherche l'âme fugitive du malade, la capture et lui fait réintégrer le corps qu'elle vient de quitter. C'est toujours lui qui conduit l'âme du mort aux Enfers car il est psychopompe par excellence.

(1) De même, la position sociale des chamans sibériens est de tout premier ordre à l'exception des Tchouktches, où les chamans ne semblent pas être trop respectés ; cf. MIKHAILOWSKI, p. 131-132. Chez les Bouriates, les chamans auraient été les premiers chefs politiques (SANDCHEJEV, *Weltanschauung*, p. 981 sq.).

(2) KARJALAINEN, *op. cit.*, III, p. 295. D'après SIEROSZEWSKI, le chaman yakoute serait présent dans tous les événements importants (*Du chamanisme*, p. 322) ; mais il n'en résulte pas qu'il domine la vie religieuse « normale » : c'est essentiellement en cas de maladie qu'il devient indispensable (*ibid.*). Chez les Bouriates, les enfants jusqu'à l'âge de 15 ans sont protégés des mauvais esprits par les chamans (SANDCHEJEV, p. 594).

Guérisseur et psychopompe, le chaman l'est parce qu'il connaît les techniques de l'extase, c'est-à-dire parce que son âme peut abandonner impunément son corps et vaguer à de très longues distances, pénétrer aux Enfers et monter au Ciel. Il connaît par sa propre expérience extatique les itinéraires des régions extra-terrestres. Il peut descendre aux Enfers et s'élever aux Cieux parce qu'il y a déjà été. Le risque de s'égarer dans ces régions interdites reste toujours grand mais, sanctifié par l'initiation et muni de ses esprits gardiens, le chaman est le seul être humain à pouvoir affronter ce risque et s'aventurer dans une géographie mystique.

C'est également cette faculté extatique qui vaut au chaman — comme nous le verrons bientôt — d'accompagner l'âme du cheval offert au Dieu dans les sacrifices périodiques des Altaïques. Dans ce cas, c'est le chaman lui-même qui sacrifie le cheval, mais il le fait parce qu'il est appelé à conduire l'âme de l'animal dans son voyage céleste jusqu'au trône de Bai Ülğan et non pas parce que sa fonction serait celle d'un prêtre sacrificateur. Au contraire, il semble que, chez les Tatars d'Altaï, le chaman se soit substitué au prêtre sacrificateur car, dans les sacrifices du cheval au dieu céleste suprême des Prototures (Hiungno, Tuküe), des Katshina et des Beltires, les chamans ne jouent aucun rôle, alors qu'ils prennent une part active aux autres sacrifices (1).

Les mêmes faits se vérifient parmi les peuples ougriens. Chez les Vogouls et les Ostyak de l'Irtish, les chamans sacrifient à l'occasion d'une maladie et avant d'entreprendre la cure, mais ce sacrifice semble une innovation tardive ; seule la recherche de l'âme égarée du malade serait originaire et importante dans ce cas (Karjalainen, III, p. 286). Chez les mêmes peuples, les chamans assistent aux sacrifices d'expiation et, dans la région d'Irtish par exemple, ils peuvent même sacrifier ; mais il n'y a rien à induire de ce fait car n'importe quelle personne peut sacrifier aux dieux (*ibid.*, p. 287 sq.). Même quand il participe aux sacrifices, le chaman ougrien n'abat pas l'animal, mais assume en quelque sorte le côté « spirituel » du rite : il fait des fumigations, prononce des prières, etc. (*ibid.*, p. 288). Dans le sacrifice des Trem-yugan, le chaman est appelé « l'homme qui prie », mais il n'est pas indispensable (*ibid.*). Chez les Vasyugan, après avoir consulté le chaman à propos d'une maladie, on sacrifie selon ses injonctions, mais la victime est abattue par le maître de la maison. Dans les sacrifices collectifs des peuples ougriens, le chaman se contente de dire les prières et de conduire les âmes des victimes aux différentes divinités (*ibid.*, p. 289). En conclusion, même quand il prend part aux sacrifices, le chaman joue plutôt un rôle « spirituel » (2) : il s'occupe exclusivement de l'itinéraire mystique de l'âme de l'animal sacrifié. On comprend facilement pourquoi : le chaman connaît cet itinéraire et, par sur-

(1) Cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX, p. 14, 31, 63 (Hiungno, Tuküe, etc.), 686 sq. (Katshina, Beltires), 771 sq.

(2) Remarquer l'analogie avec la fonction du *brahman* dans le rituel védique.

croît, il est capable de maîtriser et de convoier une « âme », que ce soit celle d'un homme ou celle d'une victime.

Plus au Nord, le rôle religieux du chaman semble croître en importance et en complexité. Dans l'extrême Nord de l'Asie, quand le gibier se raréfie, il arrive que l'on recoure à l'intervention du chaman (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 542). La même chose se passe chez les Esquimaux (1) et chez certaines tribus nord-américaines (2), mais on ne peut pas considérer ces rites de chasse comme proprement chamaniques. Si le chaman paraît jouer un certain rôle dans ces circonstances, cela tient toujours à ses facultés extatiques : il prévoit le changement de l'atmosphère, il jouit de la clairvoyance et de la vue à distance (il peut donc découvrir le gibier) ; en plus, il a des rapports plus étroits et d'ordre magico-religieux avec les animaux.

La divination, la clairvoyance, font partie des techniques mystiques du chaman. Aussi consultera-t-on un chaman pour retrouver les hommes ou les animaux égarés dans la toundra ou dans les neiges, pour retrouver un objet perdu, etc. Mais ces menus exploits sont plutôt le lot des chamanes ou d'autres classes de magiciens et magiciennes. De même, ce n'est pas la « spécialité » des chamans de nuire aux adversaires de leurs clients, bien qu'ils s'y prêtent parfois. Mais le chamanisme nord-asiatique est un phénomène extrêmement complexe et grevé d'une longue histoire, et il a fini par absorber nombre de techniques magiques, à la suite surtout du prestige que les chamans ont accumulé au cours du temps.

CHAMANS « BLANCS » ET « NOIRS ». MYTHOLOGIES « DUALISTES »

La plus nette des spécialisations est, au moins chez certaines populations, celle des chamans « blancs » et « noirs », bien qu'il ne soit pas toujours facile de définir l'opposition. M. A. Czaplicka (3) mentionne, pour les Yakoutes, les *ajy ojuna*, qui sacrifient aux dieux, et les *abasy ojuna*, qui ont des relations avec les « mauvais esprits ». Mais, comme le remarque Harva (*op. cit.*, p. 483), le *ajy ojuna* n'est pas nécessairement un chaman : ce peut être aussi bien un prêtre sacrificateur. D'après Pripuzov, le même chaman yakoute peut évoquer indifféremment les esprits supérieurs (célestes) ou ceux des régions inférieures (4). Chez les Tongouses de Turushansk, la classe des chamans ne connaît aucune différenciation ; peut sacrifier au dieu céleste n'importe quel

(1) P. ex. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 109 sq. ; WEYER, *The Eskimos*, p. 422, etc.

(2) Par exemple, l'« antelope-charming » des Paviotso, cf. PARK, *Shamanism*, p. 62 sq., 139 sq.

(3) *Aboriginal Siberia*, p. 247 sq. ; voir aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 273-78, 287-90.

(4) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 483. SIEROSZEWSKI classe les chamans yakoutes d'après leur puissance et distingue : a) les « derniers » (*kenniki oïna*), qui sont plutôt des devins, des interprètes de songes et qui traitent uniquement les maladies légères ; b) les chamans « communs » (*orto oïna*), qui sont les guérisseurs habituels ; c) les « grands » chamans, les puissants magiciens, auxquels Oulou-Toïon

prêtre sacrificateur en dehors du chaman, et ces rites ont toujours lieu durant le jour tandis que les rites chamaniques se pratiquent la nuit (Harva, *op. cit.*, p. 483).

La distinction est clairement accusée chez les Bouriates, qui parlent des « chamans blancs » (*sagani bö*) et des « chamans noirs » (*karain bö*), les uns ayant des rapports avec les dieux, les autres avec les esprits (1). Leur costume est différent, blanc pour les premiers, bleu pour les autres. La mythologie elle-même des Bouriates présente un dualisme très marqué : l'innombrable classe des demi-dieux se subdivise en Khans noirs et Khans blancs, séparés par une farouche inimitié (2). Les Khans noirs sont servis par les « chamans noirs » ; ces derniers ne sont pas aimés, sans toutefois laisser d'être utiles aux humains car eux seuls peuvent remplir le rôle d'intermédiaires auprès des Khans noirs (Sandschejew, p. 952). Pourtant, cette situation n'est pas primitive : d'après les mythes, le premier chaman était « blanc » ; le noir, n'est apparu que plus tard (*ibid.*, p. 976). On se rappelle aussi (cf. plus haut, p. 71 sq.) que c'est le dieu céleste qui avait envoyé l'Aigle pour investir des dons chamaniques le premier être humain rencontré sur la terre. Cette bipartition des chamans pourrait bien être un phénomène secondaire, voire assez tardif, dû soit à des influences iraniennes, soit à une valorisation négative des hiérophanies chthoniques et « infernales » qui ont fini, avec le temps, par désigner des puissances « démoniaques » (3).

N'oublions pas qu'une grande partie des divinités et des puissances de la Terre et des Enfers ne sont pas forcément « mauvaises » ni « démoniaques ». Elles représentent généralement des hiérophanies autochtones, voire topiques, déchues de leur rang à la suite des modifications survenues à l'intérieur du panthéon. Quelquefois, la bipartition des dieux en célestes et chthonico-infernaux n'est qu'une classification commode, sans aucune implication péjorative pour ces derniers. Les Bouriates viennent de nous montrer une opposition assez tranchée entre les Khans blancs et les Khans noirs. Les Yakoutes connaissent, eux aussi, deux grandes classes (*bis*) de dieux : ceux d'« en haut » et ceux d'« en bas », les *tangara* (« célestes ») et les « souterrains » (4), sans qu'on puisse parler pour autant d'une opposi-

lui-même a envoyé un esprit protecteur (*Du chamanisme*, p. 315). Comme nous le verrons tout à l'heure, le panthéon des Yakoutes se signale par une bipartition, mais il ne semble pas qu'elle ait son pendant dans une différenciation de la classe des chamans. L'opposition est plutôt entre les prêtres sacrificateurs et les chamans. On parle néanmoins des « chamans blancs » ou « chamans d'été », spécialisés dans les cérémonies de la déesse Aisy ; voir plus haut, p. 79 n. 2.

(1) N. N. AGAPITOV et M. N. CHANGALOV, *Shamanstvo u burjat*, p. 46 ; MIKHAILOWSKI, p. 130 ; HARVA, *op. cit.*, p. 484.

(2) GARMA SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, p. 952 sq. ; cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 250 sq.

(3) Sur les rapports entre l'organisation dualiste du monde spirituel et une possible organisation sociale dualiste, cf. LAWRENCE KRADER, *Buryat Religion and Society* (in « Southwestern Journal of Anthropology », X, 3, Albuquerque, 1954, p. 322-51), p. 338 sq.

(4) Le « haut » et le « bas » sont d'ailleurs des termes assez vagues : ils peuvent aussi désigner des régions situées en amont ou en aval d'une rivière, SIEROSZEWSKI, p. 300. Cf. aussi W. JOCHELSON, *The Yakut*, p. 107 sq. ; B. D. SHIMKIN, *A Sketch of the Ket*, p. 161 sq.

tion nette entre eux (Sieroszewski, p. 300 sq.) ; il s'agit plutôt d'une classification et d'une spécialisation des diverses formes et puissances religieuses.

Tout bienveillants que sont les dieux et les esprits d'« en haut », ils sont malheureusement passifs et, partant, ne sont à peu près d'aucun secours dans le drame de l'existence humaine. Ils habitent « les sphères supérieures du ciel, ne se mêlent guère des affaires humaines et ont relativement beaucoup moins d'influence sur le cours de la vie que les esprits du « bis d'en bas », vindicatifs, plus proches de la terre, alliés aux hommes par des liens de sang et d'une organisation en clans beaucoup plus rigoureuse » (Sieroszewski, p. 301). Le chef des dieux et des esprits célestes est Art-Toïon-Aga, le « Seigneur Père Chef du Monde », qui réside « dans les neuf sphères du ciel. Puissant, il reste inactif ; il resplendit comme le soleil qui est son emblème, il parle par la voix du tonnerre, mais se mêle peu des affaires humaines. C'est en vain qu'on lui adresserait des prières pour nos besoins journaliers : on peut troubler son repos dans des cas extraordinaires seulement, et encore met-il peu de bonne volonté à se mêler des affaires humaines » (1).

En dehors de Art-Toïon-Aga, il existe encore sept grands dieux d'« en haut » et une multitude de dieux mineurs. Mais leur demeure céleste n'implique pas nécessairement une structure ouranienne. A côté du « Seigneur-Créateur Blanc » (*Urüng Ai-Toïon*), qui habite le quatrième ciel, nous rencontrons, par exemple, « La Douce Mère-Créatrice », « La Douce Dame de la Nativité » et « La Dame de la Terre » (*An-Alai-Chotoun*). Le dieu de la chasse, *Baï Bainai*, habite aussi bien la partie orientale du ciel que les champs et les forêts. Mais on lui sacrifie des buffles noirs, un indice de son origine tellurique (2).

Le « bis d'en bas » comprend huit grands dieux, ayant à leur tête « Le Tout-Puissant Seigneur de l'Infini » (*Ouloutouïer Oulou-Toïon*), et une quantité illimitée de « mauvais esprits ». Mais Oulou-Toïon n'est pas méchant : « il est seulement très rapproché de la terre dont les affaires l'intéressent vivement... Oulou-Toïon personnifie l'existence active, pleine de souffrances, de désirs, de luttes... Il faut le chercher vers l'Occident, dans le troisième ciel. Mais il ne faut pas invoquer son nom futillement : la terre tremble et s'agite quand il pose le pied : le cœur du mortel éclate d'effroi s'il ose contempler son visage. Personne ne l'a donc vu. Cependant, il est le seul des puis-

sants habitants du Ciel qui descende dans cette vallée humaine pleine de larmes... C'est lui qui a donné aux hommes le feu, c'est lui qui a créé le chaman et qui lui a appris à lutter contre le malheur... C'est le créateur des oiseaux, des animaux des bois, des forêts elles-mêmes » (Sieroszewski, p. 306 sq.). Oulou-Toïon n'obéit pas à Art-Toïon-Aga, qu'il traite comme son égal (1).

Trait significatif, on offre des animaux blancs ou aubères en sacrifice à plusieurs de ces divinités d'« en bas » : à Kahtyr-Kaghtan Bourai-Toïon, dieu puissant ne le cédant qu'à Oulou-Toïon, on sacrifie un cheval gris à front blanc ; à la « Dame au poulain blanc », on offre un poulain blanc ; au reste des dieux et des esprits d'« en bas », on sacrifie des juments aubères à jarrets blancs ou à tête blanche, ou des juments gris pommelées, etc. (Sieroszewski, p. 303 sq.). Bien entendu, les esprits d'« en bas » comptent aussi quelques chamans illustres. Le plus célèbre est le « prince des chamans » des Yakoutes ; il réside dans la partie occidentale du Ciel et appartient à la famille d'Oulou-Toïon. « C'était naguère un chaman de l'ulus de Nam, du nosleg de Bötüügné, de la race Tchaky... On lui offre en sacrifice un chien de chasse, couleur d'acier avec des taches blanches, à tête blanche entre les yeux et le museau » (*ibid.*, p. 305).

On voit par ces quelques exemples combien il est difficile de tracer une frontière nette entre les dieux « ouraniens » et les dieux « telluriques », entre les puissances religieuses réputées « bonnes » et les autres, les « mauvaises ». Ce qui ressort avec précision, c'est que le dieu suprême céleste est un *deus otiosus* et que, dans le panthéon yakoute, les situations et les hiérarchies ont été plusieurs fois changées, sinon même usurpées. Étant donné ce « dualisme » complexe et vague à la fois, on comprend comment le chaman yakoute peut « servir » aussi bien les dieux d'« en haut » que ceux d'« en bas », car le « bis d'en bas » ne veut pas toujours dire « esprits mauvais ». La différence entre les chamans et les autres prêtres (les « sacrificateurs ») n'est pas d'ordre rituel, mais extatique : ce n'est pas le fait qu'un chaman peut ou ne peut pas offrir tel ou tel sacrifice qui caractérise et spécifie sa situation singulière au sein de la communauté religieuse (englobant aussi bien les prêtres que les laïcs), mais la nature particulière de ses rapports avec les divinités, aussi bien celles d'« en haut » que celles d'« en bas ». Ces rapports — nous le verrons mieux par la suite — sont plus « familiers », plus « concrets » que ceux des autres, prêtres sacrificateurs ou laïques, car, chez le chaman, les expériences religieuses ont toujours une structure extatique, quelle que soit la divinité qui provoque cette expérience.

Sans être aussi nettement différenciée que chez les Bouriates, la même bipartition se rencontre chez les chamans altaïques. Anochin (2)

(1) SIEROSZEWSKI, p. 302 d'après CHUDJAKOW. Sur le caractère passif des Êtres Suprêmes ouraniens, voir notre *Traité d'histoire des religions*, p. 53 sq.

(2) « Quand les chasseurs ne sont pas heureux à la chasse ou que l'un d'eux tombe malade, on sacrifie un buffle noir dont le chaman brûle les chairs, les entrailles et la graisse. Pendant la cérémonie, on lave dans le sang de la bête sacrifiée une figure en bois de *Bainai*, couverte d'une peau de lièvre. Quand le dégel vient délivrer les eaux, on plante au bord de l'eau des pieux reliés entre eux par une corde de cheveux (*sëty*) où sont suspendus des chiffons bigarrés et des chevelures ; en outre, on jette à l'eau du beurre, des gâteaux, du sucre, de l'argent » (SIEROSZEWSKI, p. 303). C'est le type même d'un sacrifice métissé ; cf. A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, passim*.

(1) On se rend compte d'après cette description combien est inadéquate l'intégration d'Oulou-Toïon parmi les divinités « inférieures » d'« en bas ». Il cumule, en effet, les attributs d'un Seigneur des Animaux, d'un demiurge et même d'un dieu de la fertilité.

(2) *Materijal po šamanstvu u altajcev*, p. 33.

parle des « chamans blancs » (*ak kam*) et des « chamans noirs » (*kara kam*). Radlov et Potapov n'enregistrent pas cette différence : d'après leurs renseignements, le même chaman peut exécuter aussi bien le voyage au Ciel que la descente aux Enfers. Mais ces affirmations ne sont pas contradictoires : Anochin (p. 108 sq.) observe qu'il existe également des chamans « noirs-blancs » qui peuvent entreprendre les deux voyages ; l'ethnologue russe a rencontré six chamans « blancs », trois « noirs » et cinq « blancs-noirs ». Fort probablement, Radlov et Potapov ont eu affaire uniquement avec des chamans de cette dernière catégorie.

Le costume des « chamans blancs » est plus sommaire ; le kaftan (*manyak*) ne semble pas indispensable mais ils ont un chapeau en fourrure d'agneau blanc et d'autres insignes (1). Les chamanes sont toujours « noirs » car elles n'entreprennent jamais le voyage au Ciel. En résumé, les Altaïques paraissent connaître trois groupes de chamans : ceux qui s'occupent exclusivement des dieux et puissances célestes, ceux spécialisés dans le culte (extatique) des dieux de l'Enfer et, enfin, ceux qui ont des rapports mystiques avec les deux classes de dieux. Ces derniers semblent être numériquement assez importants.

SACRIFICE DU CHEVAL ET ASCENSION DU CHAMAN AU CIEL (ALTAÏ)

Tout ceci deviendra plus clair quand nous aurons exposé quelques séances chamaniques, réalisées à des fins diverses : sacrifice du cheval et ascension au ciel, recherche des causes d'une maladie et traitement du malade, accompagnement de l'âme du défunt dans les Enfers et purification de la maison, etc. On se limitera, pour l'instant, à la description des séances, sans étudier la transe proprement dite du chaman et en se contentant de quelques allusions seulement aux conceptions religieuses et mythologiques qui valorisent ces voyages extatiques. Ce dernier problème, celui des fondements mythiques et théologiques de l'extase chamanique, sera repris plus tard. Il faut aussi ajouter que la phénoménologie de la séance varie d'une tribu à l'autre, bien que la structure reste toujours la même. On n'a pas trouvé nécessaire de préciser toutes ces différences, qui portent plutôt sur des détails. Dans ce chapitre, on a poursuivi en premier lieu une description aussi poussée que possible des types de séances chamaniques les plus importants. Nous commencerons par la description classique que Radlov a donnée du rituel altaïque, et qui se fonde non seulement sur ses propres observations mais aussi sur les textes des chants et invocations enregistrés, au commencement du XIX^e siècle, par les missionnaires de l'Altaï et rédigés plus tard par le prêtre Verbitskii (2). Ce sacrifice est célébré de temps à autre par chaque famille, et la cérémonie dure deux ou trois soirs consécutifs.

(1) ANOCHIN, *Materialy*, p. 34 ; HARVA, p. 482 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 244.

(2) RADLOV, *Aus Sibirien*, II, p. 20-50. VERBITSKII en a publié, en 1870, le texte tatar dans un journal de Tomsk, après avoir donné, en 1858, une description de la céré-

Le premier soir est dédié à la préparation du rite. Le *kam*, ayant choisi une place dans un pré, y installe une yourte nouvelle, à l'intérieur de laquelle il place un jeune bouleau dépouillé de ses branches basses et sur le tronc duquel on ménage neuf degrés (*tapty*). Le feuillage terminal du bouleau, portant à sa cime un drapeau, sort par l'ouverture supérieure de la yourte. On élève une petite palissade en bâtons de bouleau autour de la yourte et, à l'entrée, on plante un bâton en bois de bouleau avec un nœud fait de poils de cheval. On choisit ensuite un cheval à robe claire et, après avoir vérifié s'il est agréable à la divinité, le chaman le confie à l'une des personnes présentes, nommée, pour cette raison, Baš-tut-kan-kiši, c'est-à-dire « la personne qui tient la tête ». Le chaman agite une branche de bouleau sur le dos du cheval, pour forcer l'âme de l'animal à sortir et pour en préparer l'envol vers Bai Ulgān. Il répète le même geste sur « la personne qui tient la tête » car l'« âme » de cette personne devra accompagner l'âme du cheval durant tout son voyage céleste et devra, pour ce motif, être à la disposition du *kam*.

Le chaman revient dans la yourte, jette des branches sur le feu et enfume son tambourin. Il commence à invoquer les esprits leur ordonnant d'entrer dans le tambour : il aura besoin de chacun d'entre eux dans son ascension. A chaque appel nominal, l'esprit répond : « Je suis ici, *kam* ! » et le chaman manœuvre le tambourin en faisant le geste d'y attraper l'esprit. Après avoir assemblé ses esprits auxiliaires (qui sont tous des esprits célestes), le chaman sort de la yourte. A quelques pas se trouve un épouvantail en forme d'oie ; il l'enfourche tout en agitant rapidement les mains, comme pour voler, et chante :

« Au-dessus du ciel blanc,
Au-delà des nuages blancs,
Au-dessus du ciel bleu,
Au-delà des nuages bleus,
Monte au ciel, ô oiseau ! »

A cette invocation, l'oie répond en cacardant : « Ungai-gak-gak ungai-gak, kaigaigak-gak, kaigaigak. » C'est, bien entendu, le chaman lui-même qui imite le cri de l'oie. Assis sur l'oie, le *kam* poursuit l'âme du cheval (*pāra*) — qui est présumée avoir fui — et hennit comme un coursier. Avec le concours des assistants, il force l'âme de l'animal dans la palissade et mime laborieusement sa capture : le chaman hennit, rue et fait semblant que le lacet qu'on a lancé pour prendre l'animal lui serre le cou. Parfois, il laisse tomber le tambourin pour signifier que l'âme du cheval s'est enfuie. Finalement, elle est recapturée, le chaman lui fait des fumigations avec du genévrier et renvoie l'oie. Ensuite, il bénit le cheval et, avec l'aide de quelques assistants, il le

monie. La traduction des chants et invocations tatars, ainsi que leur intégration dans la présentation du rituel, est l'œuvre de RADLOV. Un résumé de cette description classique a été donné par MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, p. 74-78 ; cf. aussi HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 553-556. Dernièrement, W. SCHMIDT a dédié tout un chapitre du IX^e tome de son *Der Ursprung der Gottesidee* (p. 278-341) à la présentation et à l'analyse du texte de Radlov.

tue d'une manière cruelle, en lui brisant la colonne vertébrale de manière qu'aucune goutte de sang ne tombe à terre ni n'éclabousse les sacrificateurs (1). La peau et les os sont exposés suspendus à une longue perche (2). Après avoir procédé à des offrandes aux ancêtres et aux esprits protecteurs de la yourte, on prépare la chair et on la mange cérémoniellement, le chaman recevant les meilleurs morceaux.

La deuxième partie de la cérémonie, et la plus importante, a lieu le soir suivant. C'est maintenant que le chaman va faire montre de ses capacités chamaniques pendant son voyage extatique jusqu'au séjour céleste de Bai Ülgän. Le feu brûle dans la yourte. Le chaman offre de la viande du cheval aux Maîtres du tambour, c'est-à-dire aux esprits personnifiant les puissances chamaniques de sa famille, et chante :

« Accepte ce morceau, ô Kaira Khan!
Maître du tambour à six bosses
Viens vers moi en tintant!
Si je crie *tchok!*, incline-toi!
Si je crie *mā!*, accepte ceci!... »

Il s'adresse de la même façon au Maître du feu, symbolisant la puissance sacrée du propriétaire de la yourte, organisateur du festival. Élevant une coupe, le chaman imite avec les lèvres la rumeur d'une assemblée d'invités invisibles occupés à boire ; puis il découpe des morceaux du cheval pour les distribuer aux assistants (représentants des esprits) qui les dévorent bruyamment (3). Ensuite, le chaman fait des fumigations aux 9 vêtements suspendus à une corde comme l'offrande du maître de la maison à Bai Ülgän, et chante :

« Dons qu'aucun cheval ne peut porter,
Alás! Alás! Alás!
Qu'aucun homme ne peut soulever,
Alás! Alás! Alás!
Vêtements à triple collet,
Retourne-les trois fois et regarde-les,
Qu'ils soient une couverture pour le coursier,
Alás! Alás! Alás!
Prince Ülgän, toi, trésor de joie!... »

(1) D'après POTANIN (*Otcherki*, IV, p. 79), on fixe près de la table sacrificielle deux perches portant à leur sommet des oiseaux en bois ; une corde, à laquelle on suspend des branches vertes et une peau de lièvre, réunit les deux perches. Chez les Dolgans, des perches avec des oiseaux en bois à leur sommet représentent les colonnes cosmiques : cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 16, fig. 5-6 ; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 44. Quant à l'oiseau, il symbolise naturellement le pouvoir magique de voler que détient le chaman.

(2) Même manière de sacrifier le cheval et les brebis chez d'autres tribus altaïques et chez les Téléoutes : cf. POTANIN, *op. cit.*, IV, p. 78 sq. C'est le sacrifice spécifique de la tête et des os longs, dont les formes les plus pures se rencontrent chez les populations arctiques ; cf. A. GAUS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III (Münster, 1931) ; p. 334, 367 sq., 462 sq., etc. ; VI (1935), p. 70-75, 274-281, etc. ; IX, p. 287-292 ; *id.*, *Das Himmelsoffer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern* (« Ethnos », vol. 7, 1942, p. 127-148). Voir aussi K. MEULI, *Griechische Opferbräuche*, p. 283 sq.

(3) Sur les implications paléontologiques et religieuses de ce rite, cf. MEULI, *op. cit.*, p. 224 sq. et *passim*.

Revêtant son costume chamannique, le *kam* s'assied sur une banquette et, tout en enfumant son tambour, il commence à invoquer une multitude d'esprits, grands et petits, qui répondent, chacun à son tour : « Me voici, *kam!* » Il invoque ainsi : Yayyk Kan, l'Esprit de la Mer, Kaira Kan, Paisyn Kan, ensuite la famille de Bai Ülgän (la Mère Tasygan avec 9 filles à sa droite et 7 filles à sa gauche), enfin les Maîtres et les Héros d'Abakan et d'Altai (Mordo Kan, Altai Kan, Oktu Kan, etc.). A la fin de cette longue invocation, il s'adresse à Märküt, l'Oiseau-du-ciel :

« Oiseau céleste, les cinq Märküt
Vous avez vos puissantes serres d'airain,
Les serres de la lune sont de cuivre
Et le bec de la lune est de glace ;
Puissant est le battement de tes longues ailes,
Ta longue queue est semblable à un éventail,
Ton aile gauche cache la lune,
Ton aile droite cache le soleil,
Toi, mère des neuf aigles,
Sans t'égarer tu voles sur Yaik,
Tu n'es pas fatiguée au-dessus d'Edil!
Viens chez moi en chantant!
En jouant, approche-toi de mon œil droit,
Pose-toi sur mon épaule droite!... »

Le chaman imite le cri de cet oiseau pour annoncer sa présence : Kazak, kak, kak! Me voici, *kam!* Et, ce faisant, le chaman plie son épaule, comme écrasé par le poids d'un énorme oiseau.

L'appel des esprits continue, et le tambour devient lourd. Muni de ces nombreux et puissants protecteurs, le chaman fait plusieurs fois le tour du bouleau qui se trouve à l'intérieur de la yourte (1) et s'agenouille devant la porte pour prier l'Esprit-Portier de lui donner un guide. Ayant obtenu la réponse favorable, il revient au milieu de la yourte, battant du tambour et convulsionnant son corps tout en murmurant des mots inintelligibles. Ensuite, il purifie tout le monde avec son tambour, en commençant par le maître de la maison. C'est une cérémonie longue et complexe, qui s'achève par l'exaltation du chaman. C'est aussi le signal de l'ascension proprement dite car peu de temps après le chaman se place soudainement sur la première entaille (*tapy*) du bouleau, tout en frappant avec force son tambour et en criant : Tchok! tchok! Il fait aussi des mouvements pour indiquer qu'il s'élève au ciel. En « extase » (?) il fait le tour du bouleau et du feu, imitant le son du tonnerre, et s'approche ensuite rapidement d'une banquette couverte d'une couverture de cheval. Celle-ci représente l'âme du *pura*, le cheval sacrifié. Le chaman monte dessus et s'écrie :

(1) Celui-ci symbolise l'Arbre du Monde, qui se trouve au milieu de l'Univers, l'axe cosmique qui relie le Ciel, la Terre et l'Enfer : les 7, 9 ou 12 entailles (*tapy*), représentent les « Cieux », les niveaux célestes. A remarquer que le voyage extatique du chaman se réalise toujours près du « Centre du Monde ». Rappelons que chez les Bouriates le bouleau chamannique se nomme *udeši-burkhan*, « le gardien de la porte », car il ouvre au chaman l'entrée du Ciel (cf. p. 107).

« J'ai monté une marche!
Aikhail aikhail!
J'ai atteint une région (céleste)
Šagarbata!
J'ai grimpé jusqu'à la cime des *tapy*!
Šagarbata!
Je me suis élevé jusqu'à la pleine lune!
Šagarbata! (1) »

Le chaman s'excite encore plus et tout en continuant de frapper son tambour, ordonne à Baš-tut-kan-kiši de se presser. En effet, l'âme de la « personne qui tient la tête » abandonne son corps en même temps que l'âme du cheval sacrifié. Le Baš-tut-kan-kiši se plaint de la difficulté du chemin et le chaman l'encourage. Ensuite, montant sur le deuxième *tapy*, il pénètre symboliquement dans le deuxième ciel, et s'écrie :

« J'ai traversé le deuxième plafond,
J'ai monté la deuxième marche,
Vois! le plafond gît en morceaux!... »

Et, imitant de nouveau la foudre et le tonnerre, il proclame :

« Šagarbata! Šagarbata!
J'ai monté la deuxième marche! etc. »

Dans le troisième ciel, le *pûra* est bien fatigué et, pour l'alléger, le chaman appelle l'oie. L'oie se présente : « Kagak, Kagak!, je suis ici, *kam*! » Le chaman la monte et continue son voyage céleste. Il décrit l'ascension et imite le cacardement de l'oie, qui se plaint, à son tour, des difficultés du voyage. Dans le troisième ciel a lieu une halte. C'est l'occasion pour le chaman de parler de la fatigue de son cheval et de la sienne. Il donne aussi des informations sur le temps qu'il fera, sur les épidémies et les malheurs qui menacent et sur les sacrifices que devrait offrir la collectivité.

Après que le Baš-tut-kan-kiši s'est bien reposé, le voyage continue. Le chaman grimpe l'une après l'autre les entailles du bouleau, pénétrant ainsi successivement dans les autres régions célestes. Pour animer la performance, différents épisodes prennent place, certains assez grotesques : il offre du tabac à Karakuš, l'Oiseau Noir, au service du chaman, et Karakuš chasse le coucou ; il abreuve le *pûra* en imitant le bruit d'un cheval qui boit ; enfin, le sixième ciel est le théâtre du dernier épisode comique : la chasse d'un lièvre (2). Dans le cinquième ciel le chaman a une longue conversation avec le puissant Yayutši (le « Créateur Suprême »), qui lui révèle plusieurs secrets de l'avenir ; certains sont communiqués à haute voix, les autres sont murmurés.

(1) Tout ceci est, évidemment, une exagération due à l'ivresse de la rupture du premier niveau cosmique car, en réalité, le chaman n'a atteint que le premier ciel ; il n'a pas grimpé à la cime des *tapy* ; il ne s'est même pas élevé jusqu'à la pleine lune (qui se trouve dans le sixième ciel).

(2) Le lièvre étant un animal lunaire, il est naturel que sa chasse ait lieu dans le sixième ciel, celui de la Lune.

Dans le sixième ciel le chaman s'incline devant la lune — et devant le soleil dans le septième. Il traverse ciel après ciel jusqu'au neuvième et, s'il est vraiment puissant, jusqu'au douzième et même plus haut ; l'ascension dépend exclusivement de la force du chaman. Quand il a atteint le sommet que lui permet sa puissance, le chaman s'arrête, laisse tomber son tambour et invoque humblement Bai Ülgän dans les termes suivants :

« Dieu à qui mènent trois escaliers,
Bai Ülgän maître de trois troupeaux,
La pente bleue qui vient d'apparaître,
Le ciel bleu qui se montre,
Le nuage bleu qui roule rapidement,
Inaccessible ciel bleu!
Inaccessible ciel blanc!
Lieu à une année de distance de l'eau!
Père Ülgän trois fois exalté!
Pour qui les bords de la lune brillent,
Qui utilise le sabot du cheval
Toi, Ülgän, tu as créé tous les humains
Qui se meuvent autour de nous.
Toi, Ülgän, tu nous a dotés, nous tous, de troupeaux!
Ne nous laisse pas tomber dans la peine!
Fais que nous puissions résister au Méchant,
Ne nous montre pas Körmös (le mauvais esprit)
Ne nous livre pas en ses mains
Toi qui as fait tourner le ciel étoilé
Mille et mille fois!
Ne condamne pas mes péchés! »

Le chaman apprend de Bai Ülgän si le sacrifice a été agréé et reçoit des prédictions sur le temps et la nouvelle récolte ; il apprend aussi quel autre sacrifice la divinité attend. Cet épisode marque le point culminant de l'« extase » : le chaman s'écroule, exténué. Le baš-tut-kan-kiši s'approche et prend de ses mains le tambour et le bâton. Le chaman reste immobile et muet. Après quelque temps il frotte ses yeux, paraît se réveiller d'un sommeil profond et salue les présents comme après une longue absence.

Parfois la fête se termine avec ce cérémonial ; plus souvent, spécialement chez les gens riches, elle dure encore une journée, passée en libations aux dieux et en banquets où se consomment d'énormes quantités de boissons alcooliques (1).

(1) HARVA reproduit (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 557, fig. 105) le dessin d'un chaman altaïque qui représente l'ascension céleste à l'occasion du sacrifice du cheval. ANOCHIN publie des textes (poèmes et prières) prononcés durant l'ascension du chaman au ciel avec l'âme du poulain sacrifié, dans le cadre du sacrifice à Karšüt, le fils le plus populaire de Bai Ülgän (A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u altajcev*, p. 101-104 ; cf. traduction et commentaire dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 357-363). W. AMSCHLER présente les observations de VERBITSKY sur le sacrifice du cheval chez les Telingites de l'Altai ; cf. *Ueber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai* (in « *Anthropos* », XXVIII, 3-4, 1933, p. 305-13). D. ZELENNIN décrit le sacrifice du cheval chez les Kumandines de l'Altai, rite qui suit d'assez près celui décrit par RADLOV, sauf qu'il ignore le voyage céleste du chaman pour présenter l'âme du cheval à Sulta-Khan (= Bai Ülgän) ; cf. D. ZELENNIN, *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken*, p. 84-86. Chez

BAI ÜLGÄN ET LE CHAMAN ALTAÏQUE

Quelques observations seulement sur le rituel que nous venons d'analyser. On voit clairement qu'il est constitué de deux parties différentes, nullement inséparables : a) le sacrifice à l'Être céleste ; b) l'ascension symbolique du chaman (1) et sa comparution, avec l'âme de l'animal sacrifié, devant Bai Ülgän. Dans la forme qu'on trouvait encore au XIX^e siècle, le sacrifice altaïque du cheval ressemblait aux sacrifices offerts aux Êtres suprêmes célestes dans l'Extrême Nord de l'Asie, rite connu ailleurs aussi dans les religions les plus archaïques et qui ne demande aucunement la présence d'un chaman-sacrificateur. En effet, nous l'avons dit, plusieurs peuples turcs connaissent le même sacrifice du cheval adressé à l'Être céleste, sans faire appel pour autant au chaman. Le sacrifice du cheval était aussi pratiqué par la majorité des peuples indo-européens (2), et toujours à l'intention d'un dieu du ciel ou de l'orage. On peut donc légitimement conjecturer que le rôle du chaman dans le rite altaïque est récent et vise d'autres buts que l'offrande de l'animal à l'Être suprême.

La deuxième observation porte sur Bai Ülgän lui-même. Bien que ses attributs soient célestes, on est fondé à croire qu'il n'est pas nettement, ni depuis toujours, un dieu suprême ouranien. Il présente plutôt le caractère d'un dieu de l'« atmosphère » et de la fertilité car il a une épouse et de nombreux enfants et il préside à la fécondité des troupeaux et à l'opulence des récoltes. Le véritable dieu céleste suprême des Altaïques semble être Tengere Kaira Kan (3) (« le miséricordieux Seigneur Ciel »), à en juger par sa structure plus proche du samoyède Num et du turco-mongol Tengri, « Ciel » (4). C'est Tengere Kaira Kan qui joue le rôle principal dans les mythes sur la cosmogonie et sur la fin dumonde, alors que Bai Ülgän en est toujours absent. Il est remarquable qu'aucun sacrifice n'est prévu pour lui,

les Tatars Lebed, on sacrifie un cheval à la pleine lune qui suit le solstice d'été ; le but est agraire (« que le blé pousse ») et il est fort possible qu'on ait affaire à une substitution tardive (HARVA, p. 577 d'après K. HILDEB.). La même « agrarisation » du sacrifice du cheval se rencontre chez les Téléoutes (sacrifice du 20 juillet, « dans les champs », HARVA, p. 577). Les Bouriates pratiquent également le sacrifice du cheval, mais le chaman n'y joue aucun rôle ; il s'agit d'une cérémonie caractéristique des peuples éleveurs de chevaux. Jeremiah CURTIS donne la description la plus élaborée du sacrifice dans *A Journey in Southern Siberia*, p. 44-52. On trouvera d'autres détails dans HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 574 sq. (d'après SHASHKOV), et dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 226 sq.

(1) Sur ce motif, cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 651-58.

(2) Cf. W. KOPPERS, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », vol. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279-412) ; id., *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte* (« Belleten », N° 20, Ankara, 1941, p. 481-525).

(3) Sur ce nom, voir Paul PELLLOT, *Tängri > tärin* (« T'oung Pao », vol. 37, 1944, p. 165-185) : « le nom du « Ciel » est le plus ancien nom attesté dans les langues altaïques, puisqu'on le connaît déjà en hiong-nou aux alentours de l'ère chrétienne » (*ibid.*, p. 165).

(4) Cf. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 65. Voir aussi J.-P. ROUX, *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, passim* ; N. PALLISEN, *Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans* (ir « Numen », III, 1956, p. 178-229), en particulier p. 185 sq.

tandis qu'on en offre d'innombrables à Bai Ülgän et à Erlik Kan (Schmidt, *Der Ursprung*, IX, p. 143). Mais cette retraite de Tengere Kaira Kan hors du culte est le destin de presque tous les dieux ouraniens (cf. Eliade, *Traité*, p. 53 sq.). Il est probable qu'à l'origine le sacrifice du cheval s'adressait à Tengere Kaira Kan ; nous avons vu, en effet, que le rite altaïque s'intègre dans la classe des sacrifices de la tête et des longs os, propres aux divinités célestes arctiques et nord-asiatiques (cf. A. Gahs, *op. cit.*). Rappelons à ce propos que, dans l'Inde védique, le sacrifice du cheval (*açvamedha*), primitivement offert à Varuna et vraisemblablement à Dyaus, a fini par être adressé à Prajâpati et même à Indra (Eliade, *Traité*, p. 92). Ce phénomène de substitution progressive d'un dieu de l'atmosphère (et, dans les religions agricoles, d'un dieu fécondateur) à un dieu céleste, est assez fréquent dans l'histoire des religions (*ibid.*, p. 92 sq.).

Bai Ülgän, comme en général les dieux de l'atmosphère et de la fécondité, est moins distant, moins passif que les divinités ouraniennes pures : il s'intéresse au sort des humains et les aide dans leurs besoins quotidiens. La « présence » de ce dieu est plus concrète, le « dialogue » avec lui est plus « humain » et plus « dramatique ». Il est permis de présumer que c'est en vertu d'une expérience religieuse plus concrète et morphologiquement plus riche que le chaman a réussi à évincer l'ancien sacrificateur dans le sacrifice du cheval, exactement comme Bai Ülgän a évincé l'ancien dieu céleste. Le sacrifice devient maintenant une sorte de « psychophorie » qui aboutit à une rencontre dramatique entre le dieu et le chaman, et à un dialogue concret (le chaman allant parfois jusqu'à imiter la voix du dieu).

Il est facile de comprendre pourquoi le chaman qui, parmi toutes les variétés de l'expérience religieuse, est sollicité par les formes « extatiques » par excellence — a réussi à s'approprier la fonction principale dans le sacrifice altaïque du cheval : sa technique de l'extase lui permettait d'abandonner son corps et d'entreprendre le voyage céleste. Il lui était donc aisé de répéter ce voyage en emportant avec lui l'âme de l'animal sacrifié pour le présenter *directement et d'une manière concrète* à Bai Ülgän. Qu'il s'agisse d'une substitution, fort probablement assez tardive, on en a la preuve aussi dans la médiocre intensité de la « transe ». Dans le sacrifice décrit par Radlov, l'« extase » est nettement imitée. En réalité, le chaman mime laborieusement une ascension (d'après le canon traditionnel : vol d'oiseau, chevauchée, etc.) et l'intérêt du rite est plutôt dramatique qu'extatique. Ce qui ne prouve nullement que les chamans altaïques ne sont pas capables de transes ; seulement, celles-ci ont lieu à l'occasion d'autres séances chamaniques que celle du sacrifice du cheval.

LA DESCENTE AUX ENFERS (ALTAÏ)

L'ascension céleste du chaman altaïque a sa contrepartie dans sa descente aux Enfers. Cette cérémonie est de beaucoup plus difficile

et, bien qu'elle puisse être entreprise aussi par des chamans qui sont en même temps « blancs » et « noirs », elle est naturellement la spécialité de ces derniers. Radlov n'a réussi à assister à aucune séance chamannique de descente aux Enfers. Anochin, qui a recueilli les textes de cinq cérémonies d'ascension, n'a rencontré qu'un seul chaman (Mampüi) qui ait consenti à lui répéter les formules d'une séance de descente aux Enfers. Mampüi, son informateur, était un chaman « blanc et noir » ; c'est pourquoi, peut-être, dans son invocation à Erlik (= ärlik). Khan, il faisait aussi allusion à Bai Ülgän. Anochin (1) donne seulement les textes de la cérémonie, sans aucune information sur le rituel proprement dit.

Suivant ces textes, le chaman semble descendre verticalement et l'un après l'autre les sept « escaliers » ou régions souterraines appelés *pudak*, « obstacles ». Il est accompagné de ses ancêtres et de ses esprits auxiliaires. A chaque « obstacle » franchi, il décrit une nouvelle épiphanie souterraine ; le mot *noir* revient presque à chaque vers. Au deuxième « obstacle », il paraît faire allusion à des bruits métalliques ; au cinquième « obstacle », il entend des vagues et le sifflement du vent ; enfin, au septième, où se trouvent aussi les bouches des neuf fleuves souterrains, il aperçoit le palais d'Erlik Khan, bâti en pierre et en argile noire, et défendu de toutes parts. Le chaman prononce une longue prière devant Erlik (où il mentionne aussi Bai Ülgän, « celui d'en haut ») ; il revient ensuite dans la yourte et fait part aux assistants des résultats de son voyage.

Potanin a donné une bonne description du rituel de la descente — mais sans les textes — d'après les informations d'un prêtre orthodoxe, Tchivalkov, qui avait assisté dans sa jeunesse à plusieurs cérémonies et avait même fait partie du chœur (2). Il existe quelques différences entre le rituel décrit par Potanin et les textes recueillis par Anochin, différences dues sans doute au fait qu'il s'agit de tribus différentes, mais aussi au fait qu'Anochin n'a donné que les textes des invocations et des prières, sans aucune explication du rituel. La différence la plus sensible est celle de direction : verticale chez Anochin, horizontale et ensuite doublement verticale (ascension suivie de descente) chez Potanin.

Le chaman commence son voyage de sa yourte même. Il prend le chemin du Sud, traverse les régions voisines, gravit les monts Altaï et décrit en passant le désert chinois de sable rouge. Il chevauche ensuite à travers une steppe jaune qu'une pie ne pourrait pas survoler. « Par la force des chants, nous la traverserons ! », s'écrit le chaman en s'adressant aux assistants, et il entonne un chant que ceux-ci poursuivent en chœur. Une nouvelle steppe, de couleur blafarde, qu'il serait impossible à un corbeau de survoler, s'ouvre devant lui. De

nouveau, le chaman fait appel à la puissance magique des chants, et les assistants l'accompagnent en chœur. Enfin il atteint la Montagne de Fer, Temir taikša, aux sommets touchant le Ciel. L'escalade est dangereuse, le chaman mime sa difficile ascension et il respire profondément, épuisé, quand il parvient à la cime.

La montagne est parsemée des ossements blanchis des autres chamans qui n'ont pas eu la force d'atteindre le sommet et de ceux de leurs chevaux. La montagne dépassée, une nouvelle chevauchée conduit le chaman devant un trou qui est l'entrée de l'autre monde, *yer mesi*, les « mâchoires de la Terre », ou *yer tunigi*, « le trou de fumée de la Terre ». Le chaman, s'y engageant, arrive tout d'abord à un plateau et rencontre une mer que franchit un pont de la largeur d'un cheveu ; il l'emprunte, et pour donner une image saisissante de son passage sur ce pont périlleux, il chancelle et manque de tomber. Il aperçoit au fond de la mer les os des innombrables chamans qui y sont tombés car un pêcheur ne réussit pas à passer le pont. Le chaman passe devant le lieu de torture des pêcheurs et il a le temps de voir, cloué par l'oreille à un pilier, un homme qui durant sa vie avait écouté aux portes ; un autre, qui avait calomnié, est pendu par la langue, un glouton est entouré des meilleurs plats sans pouvoir les atteindre, etc.

Passé le pont, le chaman chevauche de nouveau en direction de la demeure d'Erlik Khan. Il réussit à y pénétrer, malgré les chiens qui la gardent et le portier qui, finalement, se laisse convaincre par des cadeaux. (De la bière, du bœuf bouilli et des peaux de mouton ont été préparés pour cette occasion avant le départ du chaman pour l'Enfer.) Après avoir reçu les cadeaux, le portier laisse le chaman entrer dans la yourte d'Erlik. Alors commence la scène la plus mouvementée. Le chaman se dirige vers la porte de la tente où se déroule la séance et fait semblant de s'approcher d'Erlik. Il s'incline devant le Roi des morts et, touchant son front avec le tambour, et répétant *Mergu! mergu!*, il essaie d'attirer l'attention d'Erlik. Aussitôt le chaman commence à crier, pour signifier que le dieu l'a remarqué et qu'il est très courroucé. Le chaman se réfugie près de la porte de la tente, et la cérémonie se répète trois fois. Finalement, Erlik Khan lui adresse la parole : « Ceux qui ont des plumes ne peuvent pas voler jusqu'ici, ceux qui ont des griffes ne peuvent pas arriver jusqu'ici ; toi, noir et dégoûtant escarbot, d'où es-tu venu ? »

Le chaman lui décline son nom et les noms de ses ancêtres et invite Erlik à boire ; il fait semblant de verser du vin dans son tambour et l'offre au Roi de l'Enfer. Erlik accepte, commence à boire et le chaman imite jusqu'à ses hoquets. Il offre ensuite à Erlik un bœuf précédemment abattu et plusieurs vêtements et fourrures qui se trouvent suspendus sur une corde. Le chaman, en les offrant, touche avec la main chacun de ces objets. Mais les fourrures et les vêtements restent en possession du propriétaire.

Pendant ce temps, Erlik s'enivre complètement et le chaman mime laborieusement les phases de son ivresse. Le dieu devient bienveillant, le bénit, promet la multiplication du bétail, etc. Le chaman retourne

(1) A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu u altajcev*, p. 84-91 ; cf. le commentaire de W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 384-393.

(2) S. N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, t. IV, p. 64-68 ; résumé dans MIKHAILOWSKI, p. 72-73 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 558-559 ; commentaire chez SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 393-98.

joyeusement sur la terre, en chevauchant non un cheval mais une oie, et il marche dans la yourte sur la pointe de ses pieds comme s'il volait, en imitant le cri de l'oiseau : Naingak! naingak! La séance prend fin, le chaman s'assoit, quelqu'un lui prend le tambour des mains et frappe trois fois. Le chaman se frotte les yeux comme s'il se réveillait. On lui demande : « Vous avez bien chevauché? Avez-vous réussi? » Et il répond : « J'ai fait un voyage admirable. J'ai été très bien reçu! »

On entreprend ces descentes dans les Enfers spécialement pour rechercher et ramener l'âme du malade. On trouvera plus loin plusieurs récits sibériens de ce voyage. Bien entendu, la descente du chaman a lieu aussi pour le but inverse, à savoir pour accompagner l'âme du défunt jusqu'au royaume d'Erlík.

Nous aurons l'occasion de comparer ces deux types de voyages extatiques — au Ciel et aux Enfers — et de montrer les schémas cosmographiques qu'ils impliquent. Pour l'instant, regardons de plus près ce rituel de descente décrit par Potanin. Certains détails appartiennent spécifiquement aux descentes infernales : ainsi, par exemple, le chien et le portier qui défendent l'entrée du royaume des morts. C'est un motif bien connu des mythologies infernales et on le rencontrera plusieurs fois par la suite. Le motif du pont étroit comme un cheveu est moins spécifiquement infernal ; le pont symbolise le passage vers l'au-delà, mais pas nécessairement le passage aux Enfers ; seuls les coupables ne réussissent pas à le traverser et sont précipités dans le gouffre. Le passage d'un pont extrêmement étroit qui relie deux régions cosmiques signifie aussi le passage d'un mode d'être à un autre : du non-initié à l'initié, ou du « vivant » au « mort » (Cf. plus bas, p. 375 sq.).

Le récit de Potanin présente plusieurs disparités : le chaman, dans sa chevauchée, se dirige vers le Sud, escalade une montagne et descend ensuite par un trou en Enfer, d'où il revient non plus sur son cheval, mais sur une oie. Ce dernier détail a quelque chose de suspect ; non qu'il soit difficile d'imaginer un vol à l'intérieur du trou qui mène aux Enfers (1), mais parce que le vol a dos d'oie rappelle l'ascension du chaman au ciel. Nous avons fort probablement affaire ici à une contamination du thème de la descente par celui de l'ascension.

Quant au fait que le chaman chevauche d'abord vers le Sud, gravit une montagne et descend après seulement dans la bouche de l'Enfer, on a vu dans cet itinéraire le souvenir vague d'un voyage vers l'Inde et on a même essayé d'identifier les visions infernales avec les images qu'on pourrait rencontrer dans les temples-cavernes du Turkestan ou du Tibet (2). Les influences méridionales, et en dernière instance

(1) Dans le folklore sibérien, le héros est maintes fois porté par un aigle ou par un autre oiseau du fond de l'Enfer à la surface de la terre. Chez les Goldes, le chaman ne peut pas entreprendre le voyage extatique aux Enfers sans l'aide d'un oiseau-esprit (*koori*), qui assure son retour à la surface : la portion la plus difficile de ce voyage de retour le chaman la fait sur le dos de son *koori* (cf. HARVA, *op. cit.*, 338).
(2) N. K. CHADWICK, *Shamanism among the Tatars of Central Asia* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », LXVI, Londres, 1936, p. 75-112), p. 111 ; *id.*, *Poetry and Prophecy*, p. 82, 101 ; H. M. et N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 217.

indiennes, existent à coup sûr dans les mythologies et les folklores central-asiatiques. Seulement, ces influences ont véhiculé une géographie mythique et non pas de vagues souvenirs d'une géographie réelle (orographie, itinéraires, temples, cavernes, etc.). Il est probable que l'Enfer d'Erlík a eu des modèles irano-indiens, mais la discussion de ce problème nous mènerait trop loin et nous le réservons pour une étude ultérieure.

LE CHAMAN PSYCHOPOMPE (ALTAÏQUES, GOLDES, YURAK)

Les peuples de l'Asie Septentrionale conçoivent l'autre monde comme une image renversée de celui-ci. Tout s'y passe comme ici-bas, mais à rebours : quand il fait jour sur la terre, il fait nuit dans l'au-delà (c'est pourquoi les fêtes des morts ont lieu après le coucher du soleil : c'est alors qu'ils se réveillent et commencent leur journée), à l'été des vivants correspond l'hiver dans le pays des morts, le gibier ou le poisson est-il rare sur la terre, c'est signe qu'il abonde dans l'autre monde, etc. Les Beltires posent les rênes et la bouteille de vin dans la main gauche du mort ; car celle-ci correspond à la main droite sur terre. En Enfer, les fleuves remontent vers leurs sources. Et tout ce qui est renversé sur la terre, est en position normale chez les morts : c'est pour cette raison qu'on renverse les objets qu'on offre, sur la tombe, à l'usage du mort, à moins qu'on ne les casse, car ce qui est cassé ici-bas est intact dans l'autre monde et vice versa (1).

L'image renversée se vérifie également dans la conception des étages inférieurs (les « obstacles », *pudak*, que traverse le chaman dans sa descente). Les Tatars sibériens connaissent sept ou neuf régions souterraines ; les Samoyèdes parlent de neuf couches sous-marines. Mais comme les Tongouses et les Yakoutes ignorent ces étages infernaux, il est vraisemblable que la conception tatare est d'origine exotique (Harva, *ibid.*, p. 350 ; voir plus loin, p. 225 sq.).

La géographie funéraire des peuples du Centre et du Nord de l'Asie est assez complexe, ayant été continuellement contaminée par l'invasion des idées religieuses d'origine méridionale. Les morts se dirigent soit vers le Nord, soit vers l'Ouest (Harva, p. 346). Mais on rencontre aussi la conception suivant laquelle les bons s'élèvent au Ciel et les pécheurs descendent sous la terre (par exemple chez les Tatars d'Altaï ; cf. Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 12) ; toutefois, cette valorisation morale des itinéraires d'outre-tombe semble être une innovation assez tardive (Harva, p. 360 sq.). Les Yakoutes croient qu'à la mort les bons comme les mauvais montent au Ciel, où leurs âmes (*kut*) prennent la forme d'oiseaux (Harva, *ibid.*). Vraisemblablement, les « âmes-oiseaux » se posent sur les branches de l'Arbre du Monde, image mythique que nous rencontrerons aussi ailleurs. Mais comme, d'autre part, selon les Yakoutes les mauvais esprits (*abasy*), qui sont, eux

(1) Cf. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 343 sq. Sur tout ceci, voir notre ouvrage en préparation : *Mythologies de la Mort*.

aussi, des âmes de morts, habitent sous la terre — il est évident que nous avons affaire à une double tradition religieuse (1).

On rencontre également la conception selon laquelle certains privilégiés, dont on brûle le corps, s'envolent avec la fumée au Ciel où ils mènent une existence pareille en tout à la nôtre. C'est ce que les Bouriates pensent de leur chamans et la même croyance se retrouve chez les Tchouktches et les Koryaks (voir plus bas, p. 204 sq.). L'idée que le feu assure une destinée céleste *post-mortem* est confirmée aussi par la croyance d'après laquelle ceux qui sont frappés par la foudre s'envolent au Ciel. Le « feu », quelle qu'en soit la nature, transforme l'homme en « esprit » ; c'est pourquoi les chamans sont réputés « maîtres du feu » et deviennent insensibles au contact des braises. La « maîtrise du feu » ou l'incinération équivalent en quelque sorte à une initiation. Une idée semblable est sous-jacente à la conception selon laquelle les héros et tous ceux qui ont eu une mort violente, montent au Ciel (Harva, p. 362) : leur mort est considérée comme une initiation. Au contraire, la mort à la suite d'une maladie ne peut conduire le défunt qu'aux Enfers car la maladie est provoquée par les mauvais esprits ou les morts. Lorsque quelqu'un tombe malade, les Altaïques et les Telengites disent « qu'il est en train d'être mangé par les *körmös* » (les morts). Et de quelqu'un qui vient de mourir, on dit : « il a été mangé par les *körmös* » (Harva, p. 367).

C'est pour ce motif que les Gordes prennent congé du mort qu'ils viennent d'enterrer en le priant de ne pas emmener avec lui sa veuve et ses enfants. Les Ouïgours Jaunes lui parlent ainsi : « Ne prends pas ton enfant avec toi, ne prends pas ton bétail, ni ton avoir ! » Et si la veuve, ou les enfants, ou les amis viennent à décéder peu de temps après la mort de quelqu'un, les Téléoutes pensent que ce dernier a emporté leurs âmes avec lui (Harva, p. 281 ; cf. aussi p. 309). Les sentiments à l'égard des morts sont ambivalents : d'une part on les vénère, on les convie aux banquets funéraires, on les considère avec le temps comme des esprits protecteurs de la famille — d'autre part on les craint et on prend toutes sortes de précautions contre leur retour parmi les vivants. En fait, cette ambivalence peut se ramener à deux comportements opposés et successifs : on craint les morts de fraîche date, on vénère les morts anciens et on attend leur protection. La crainte des morts est due au fait qu'au début aucun trépassé n'accepte son nouveau mode d'être : il ne veut pas renoncer à « vivre » et il retourne auprès des siens. Et c'est cette tendance qui trouble l'équilibre spirituel de la société : n'étant pas encore intégré au monde des trépassés, le mort récent s'efforce de prendre avec lui sa famille et ses

amis et même ses troupeaux ; il veut continuer son existence brusquement interrompue, c'est-à-dire, « vivre » parmi les siens. C'est donc bien moins une méchanceté du mort que l'on redoute que son ignorance de sa nouvelle condition, son refus de quitter « son monde ».

D'où toutes les précautions que l'on prend pour empêcher le mort de revenir au village : on prend un autre chemin au retour du cimetière pour égarer l'âme du mort, on quitte en toute hâte la tombe et on se purifie en rentrant à la maison, on détruit au cimetière tous les moyens de transport (traîneaux, charrette, etc. : et tout ceci servira aux morts dans leur nouveau pays), enfin on garde quelques nuits de suite les voies menant au village et on allume des feux (Harva, p. 282 sq.). Toutes ces précautions n'empêchent pas les âmes des morts de rôder autour de leurs maisons trois ou sept jours (*ibid.*, p. 287 sq.). Une autre idée se précise en relation avec cette croyance : celle que les morts ne se dirigent définitivement vers l'au-delà qu'après le banquet funéraire qu'on donne en leur honneur trois, sept ou quarante jours après le décès (1). A cette occasion, on leur offre des victuailles et des boissons qu'on jette dans le feu, on se rend en visite au cimetière, on sacrifie le cheval préféré du trépassé, on le mange près de la tombe et on suspend la tête de l'animal à un pieu qu'on fiche ensuite directement dans la tombe (Tatars Abakan, Beltires, Sagai, Karginz, etc. ; cf. Harva, p. 322 sq.). Or, à cette occasion on procède à une « purification » de la demeure du mort par un chaman. La cérémonie comporte, entre autres, la recherche dramatique de l'âme du trépassé et son expulsion finale par le chaman (Téléoutes, cf. Anochin, *Materialy*, p. 20 sq. ; Harva, p. 324). Certains chamans altaïques accompagnent même l'âme du mort jusqu'aux Enfers et, pour ne pas être reconnu des habitants des régions inférieures, ils se barbouillent le visage avec de la suie (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 55). Chez les Tongouses de Turushansk, on ne fait appel au chaman que dans le cas où le mort continue à hanter les lieux familiers longtemps après les funérailles (Harva, p. 541).

Le rôle du chaman dans le complexe funéraire altaïque et sibérien est clairement mis en relief par les coutumes que nous venons de mentionner. Le chaman devient indispensable lorsque le mort tarde à quitter le monde des vivants. Dans un tel cas, seul le chaman a pouvoir

(1) Ces croyances des peuples altaïques ont très probablement été influencées par le christianisme et l'islamisme. Les Téléoutes appellent le banquet funéraire qui a lieu sept ou quarante jours, ou un an après la mort, *üzüt pairamy* : le nom même de *pairam* traduit l'origine méridionale (persan *bairam*, « fête » ; Harva, p. 323). On rencontre aussi la coutume d'honorer le mort 49 jours après le décès, ce qui atteste une influence lamaïste (*ibid.*, p. 332). Mais il y a lieu de supposer que ces influences méridionales se sont greffées sur une ancienne fête des morts, en changeant quelque peu sa signification car la « veillée du mort » est une coutume largement répandue et qui a pour but premier l'accompagnement symbolique du mort dans l'au-delà, ou la récitation de l'itinéraire infernal que celui-ci doit suivre pour ne pas s'égarer. Dans ce sens, le *Livre des morts tibétain* dénote un état de choses bien antérieur au lamaïsme : au lieu d'accompagner le mort dans son voyage d'outre-tombe (comme le chaman sibérien ou indonésien), le lama lui rappelle tous les itinéraires possibles pour un trépassé (comme les pleureuses indonésiennes, etc. ; cf. plus bas, p. 342 sq.). Sur le nombre mystique 49 (7 × 7) en Chine, au Tibet, et chez les Mongols, v. R. STEIN, *Leao-Tche* (« T'oung-Pao », XXXV, Leyde, 1940, p. 1-154), p. 118 sq.

(1) D'après SIEROSZEWSKI, certains Yakoutes situent le royaume des morts « au-delà du huitième ciel, au septentrion, dans une contrée où règne une nuit éternelle, où souffle sans cesse un vent glacial, où brille le pâle soleil du Nord, où la lune ne se montre que renversée, où les jeunes filles et les jeunes gens restent éternellement vierges... » ; tandis que selon d'autres, il existe sous la terre un autre monde exactement semblable au nôtre, où l'on peut parvenir grâce à l'orifice laissé par les habitants des régions souterraines pour leur aération (*Du chamanisme*, p. 206 sq.). Cf. aussi B. D. SHIMKIN, *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak*, p. 166 sq.

de psychopompe : d'une part, il connaît bien le chemin des Enfers, pour l'avoir fait lui-même bien des fois ; d'autre part, lui seul peut capturer l'âme insaisissable du trépassé et la porter à sa nouvelle résidence. Le fait que le voyage psychopompe a lieu à l'occasion du banquet funéraire et de la cérémonie de « purification », et non pas immédiatement après le décès, semble indiquer que pendant trois, sept ou quarante jours l'âme du mort habite encore le cimetière, et que c'est seulement au bout de ce terme qu'elle est censée se diriger définitivement vers les Enfers (1). Quoi qu'il en soit, chez certains peuples (comme les Altaïques, les Goldes, les Yurak) le chaman conduit les morts dans l'au-delà à la fin du banquet funéraire, tandis que chez d'autres (Tongouses), il n'est appelé à remplir ce rôle de psychopompe que si le mort, passé le terme habituel, continue de hanter les lieux des vivants. Si l'on tient compte du fait que chez d'autres populations pratiquant une sorte de chamanisme (comme p. ex., chez les Lolos), le chaman est tenu de diriger tous les morts, sans distinction, à leur demeure, on peut conclure qu'à l'origine, cette situation était générale en Asie septentrionale et que certaines innovations (comme celle des Tongouses) sont tardives.

Voici comment Radlov décrit la séance organisée pour conduire l'âme d'une femme morte depuis quarante jours. La cérémonie a lieu le soir. Le chaman commence par faire le tour de la yourte, tout en battant du tambourin ; puis il pénètre à l'intérieur de la tente et, s'approchant du feu, invoque la trépassée. Tout à coup, la voix du chaman change : il commence à parler sur un registre aigu en voix de tête car, en réalité, c'est la morte qui parle. Elle se plaint de ne pas connaître le chemin, d'avoir peur de s'éloigner des siens, etc., mais finit par accepter d'être conduite par le chaman, et les deux partent ensemble vers le domaine souterrain. A l'arrivée, le chaman se voit refuser par les âmes des morts l'entrée de la nouvelle venue. Les prières restent sans résultat et on leur offre alors de l'eau-de-vie ; la séance s'anime peu à peu, jusqu'à devenir grotesque, car les âmes des morts, par la voix du chaman, commencent à se quereller et à chanter toutes ensemble ; à la fin, elles acceptent de recevoir la défunte. La deuxième partie du rituel représente le voyage de retour ; le chaman danse et crie jusqu'à ce qu'il tombe à terre, inconscient (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 52-55).

Les Goldes ont deux cérémonies funéraires : le *nimgan*, qui a lieu sept jours ou même davantage (deux mois) après le décès, et le *kazatauri*, la grande cérémonie qui se célèbre quelque temps après la première et qui s'achève par la conduite de l'âme aux Enfers. Durant le *nimgan*, le chaman entre dans la maison du mort avec son tambour, cherche l'âme, la capture et la fait entrer dans une sorte de coussin

(*fanja*) (1). Suit le banquet, auquel prennent part tous les parents et les amis du défunt présent dans le *fanja* ; le chaman offre de l'eau-de-vie à celui-ci. Le *kazatauri* commence de la même façon. Le chaman revêt son costume, saisit le tambour et part à la recherche de l'âme autour de la yourte. Pendant tout ce temps, il danse et raconte les difficultés du chemin qui mène aux Enfers. Finalement, il capture l'âme et la rapporte dans la maison, où il la fait entrer dans le coussin (*fanja*). Le banquet se prolonge jusque tard dans la nuit et les victuailles qui restent sont jetées au feu par le chaman. Les femmes apportent un lit dans la yourte, le chaman met le *fanja* dans le lit, le couvre avec une couverture et dit au mort de dormir. Lui-même s'allonge dans la yourte et s'endort.

Le lendemain, il revêt de nouveau son costume et réveille le mort au son du tambour. Suit un nouveau banquet et, la nuit venue, — car la cérémonie peut durer plusieurs jours — le chaman remet le *fanja* au lit et le recouvre d'une couverture. Finalement, un matin, le chaman commence son chant et, s'adressant au mort, lui conseille de bien manger mais de boire peu car le voyage de l'Enfer est extrêmement difficile pour un homme ivre. Au coucher du soleil, on fait les préparatifs du départ. Le chaman chante, danse et barbouille son visage avec de la suie. Il invoque les esprits auxiliaires et les prie de les guider dans l'au-delà, lui et le défunt. Il quitte quelques instants la yourte et monte sur un arbre à entailles qui a été préalablement dressé : de là il voit de chemin de l'Enfer. (Il vient en effet d'escalader l'Arbre du Monde et se trouve au sommet du monde.) A cette occasion, il voit également bien d'autres choses : neige abondante, chasse giboyeuse, heureuse pêche, etc.

En rentrant dans la yourte, il appelle à son aide deux puissants esprits protecteurs : *butchu*, sorte de monstre à un seul pied et à figure humaine avec des plumes, et *koori*, oiseau à long cou. (Il existe aussi des figurines en bois de ces êtres mythiques ; cf. Harva, fig. 39-40, p. 339. Le chaman les porte sur lui pendant la descente aux Enfers). Sans l'aide de ces deux esprits, le chaman ne pourrait point revenir de l'Enfer ; la partie la plus dure du chemin de retour, il la fait assis sur le dos du *koori*.

Après avoir chamanisé jusqu'à l'épuisement, il s'assoit, les yeux tournés vers l'Ouest, sur une planche qui représente un traineau sibérien. On pose près de lui le coussin (*fanja*), dans lequel est incorporée l'âme du mort, et une corbeille avec des victuailles. Le chaman prie les esprits d'atteler les chiens au traineau et il demande aussi un « valet » pour lui tenir compagnie pendant le voyage. Et quelques instants plus tard il est « parti » vers le pays des morts.

Les chants qu'il entonne, les paroles qu'il échange avec le « valet »

(1) On tiendra compte néanmoins du fait que pour la plupart des peuples turco-tatars et sibériens, l'homme a trois âmes, dont une au moins reste toujours dans la tombe. Cf. I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordasiatischen Völker*, en particulier p. 223 sq. ; A. FRIEDRICH, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens*, p. 47 sq.

(1) A l'origine, le terme *fanja* (*fan'a*) signifiait « ombre », « âme-ombre » (*Schatten-seele*), mais il a fini par désigner également le réceptacle matériel de l'âme ; cf. I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, p. 120 sq. (d'après I. A. LOPATIN, *Goldy amurskie, ussurijskie i sungarijskie*, Vladivostok, 1922). Voir aussi G. RANK, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (in « Folklore Fellows Communications », LVII, 137, 1949), p. 179 sq.

permettent de suivre son itinéraire. Au commencement, le chemin est facile, mais les difficultés se multiplient à mesure qu'on approche du domaine des morts. Un grand fleuve barre la route et il faut être bon chaman pour réussir à faire passer l'équipage sur l'autre rive. Quelque temps après, on aperçoit des signes d'activité humaine : traces de pas, cendres, morceaux de bois ; c'est que le village des morts n'est plus très loin. En effet, on entend à courte distance les chiens qui aboient, on distingue la fumée des yourtes, on rencontre les premiers rennes. Ils sont arrivés aux Enfers. Immédiatement les morts se rassemblent et demandent au chaman son nom et celui du nouveau venu. Le chaman se garde bien de dire son véritable nom ; il cherche parmi la foule des esprits les proches parents de l'âme qu'il amène, pour la leur confier. Il s'empresse ensuite de regagner la terre, et, une fois revenu, raconte longuement ce qu'il a vu au pays des morts et les impressions du trépassé qu'il a accompagné. Il apporte à chacun des assistants les salutations de leurs parents morts et il distribue même des petits cadeaux de leur part. A la fin de la cérémonie, le chaman jette le coussin (*janja*) dans le feu. Ainsi prennent fin les obligations proprement dites des vivants à l'égard du trépassé (1).

Une cérémonie semblable a lieu chez les Yurak forestiers, dans la Sibérie centrale, à une grande distance des Goldes. Le chaman cherche l'âme du mort et l'emmène avec lui aux Enfers. Le rituel se déroule en deux temps : le premier jour voit s'achever la descente au pays des morts, le deuxième jour le chaman revient, seul, sur la terre. Les chants qu'il entonne permettent de suivre ses aventures. Il rencontre un fleuve plein de morceaux de bois ; son esprit-oiseau, *jorra*, lui ouvre le chemin à travers ces obstacles (qui sont vraisemblablement les vieux skis, hors d'usage, des esprits). Un deuxième fleuve est plein des débris des vieux tambours chamaniques, un troisième est rendu impraticable par les vertèbres cervicales des chamans morts. *Jorra* lui frayant la voie, le chaman arrive à la Grande Eau, au-delà de laquelle s'étend le pays des ombres. Les morts continuent à y mener la même existence que sur terre : le riche continue d'être riche, le pauvre reste pauvre. Mais ils redeviennent jeunes et se préparent à renaître sur terre. Le chaman conduit l'âme au groupe de ses parents. Lorsqu'il rencontre le père du mort, celui-ci s'écrie : « Tiens, mon fils est là!... » Le retour du chaman a lieu par un autre chemin et il est fertile en aventures. Le récit de ce voyage de retour occupe une journée entière. Le chaman rencontre tour à tour un brochet, un renne, un lièvre, etc., il les chasse et apporte sur terre de la chance à la chasse (2).

(1) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 334-340, 345, d'après I. A. LOPATIN, *Goldy*, et P. P. SHIMKEWITCH, *Materialy dlya izucheniya shamanstva u goldov* (Chabarovsk, 1896). L'essentiel du livre de SHIMKEWITCH a déjà été condensé dans l'article de W. GRUBE, *Das Schamanentum bei den Golden* (« Globus », 1897, vol. 71, p. 89-93). Cérémonie semblable chez les Tongouses ; cf. SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex* p. 309. Sur la cérémonie tibétaine de la « projection » de l'âme du mort dans une effigie afin de lui éviter une réincarnation dans les mondes inférieurs, voir plus bas, p. 343.

(2) T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Helsinki, 1927), p. 133-135. *Ibidem*, p. 135-137 (les chansons rituelles des chamans samoyèdes).

Certains de ces thèmes de descentes chamaniques aux Enfers sont passés dans la littérature orale des peuples sibériens. C'est ainsi qu'on raconte les aventures du héros bouriate Mu-monto qui descend aux Enfers à la place de son père et, revenu sur terre, décrit les tortures des pécheurs (Harva, *op. cit.*, p. 354-355). A. Castrén a recueilli chez les Tatars de la steppe Sajan l'histoire de Kubaiko, la jeune fille courageuse qui descend aux Enfers pour en rapporter la tête de son frère, décapité par un monstre. Après maintes aventures, et après avoir assisté aux différentes tortures qui punissent les divers péchés, Kubaiko se trouve devant le Roi de l'Enfer lui-même, Irle-Kan. Celui-ci lui permet de rapporter la tête de son frère si elle sort victorieuse d'une épreuve : extraire du sol un bœlier à sept cornes si profondément enterré qu'on ne distingue plus que les cornes. Kubaiko réussit la prouesse et revient sur terre avec la tête de son frère et l'eau miraculeuse que le dieu lui a donnée pour le ressusciter (1).

Les Tatars possèdent une littérature considérable sur le sujet, mais il s'agit plutôt de cycles héroïques où le personnage principal, entre bien d'autres épreuves, doit également descendre aux Enfers (2). De telles descentes ne sont pas toujours de structure chamanique — c'est-à-dire fondée sur le pouvoir qu'a le chaman de se mêler impunément aux âmes des morts, de chercher aux Enfers l'âme du malade ou d'y accompagner un trépassé. Les héros tatars sont tenus de passer certaines épreuves qui, comme nous venons de le voir à propos de Kubaiko, constituent un schéma d'initiation héroïque, faisant appel à l'audace, au courage et à la force du personnage. Dans la légende de Kubaiko, toutefois, certains éléments sont chamaniques : la jeune fille descend aux Enfers pour en rapporter la tête de son frère (3), c'est-à-dire son « âme », exactement comme le chaman rapporte des Enfers l'âme du malade ; elle assiste aux tortures infernales, qu'elle décrit et qui, même influencées par des idées de l'Asie méridionale ou du Proche-Orient antique, recouvrent certaines descriptions de la topographie infernale que les chamans furent, partout dans le monde, les premiers à communiquer aux vivants. Comme on aura l'occasion de le mieux voir par la suite, plusieurs des plus illustres voyages aux Enfers, entrepris dans le but d'apprendre le sort des humains après la mort, sont de structure « chamanique » en ce sens

Les Yuraks pensent que certains d'entre les humains montent au Ciel après la mort, mais leur nombre est très limité et se réduit à ceux qui ont été pieux et purs durant leur vie terrestre (*ibid.*, p. 138). L'ascension céleste *post-mortem* est attestée aussi dans les contes : un vieux, Vyriirje Seerradeetta, annonce à ses deux jeunes épouses que le dieu (Num) l'appelle chez lui et que le lendemain un fil de fer descendra du ciel ; il grimpera sur ce fil jusqu'à la demeure de Dieu (*ibid.*, p. 139). Cf. le motif de l'ascension sur une liane, un arbre, une échelle, etc., plus loin, p. 378 sq.

(1) A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, vol. III (St.-Petersbourg, 1853), p. 147 sq.

(2) Voir le bon résumé qu'en donnent H. M. et N. K. CHADWICK (d'après les textes de RADLOV et CASTRÉN) dans *The Growth of Literature*, vol. III, p. 81 sq. Cf. aussi N. POPPE, *Zum khalkhamongolischen Heldenepos* (« Asia Major », vol. V, 1930, p. 183-213), spéc. p. 202 sq. (la geste de Bolot Khan).

(3) Même « motif d'Orphée » chez les Mandchous, les Polynésiens et les Nord-Américains ; cf. plus bas, p. 198, 249 sq., 290 sq.

qu'ils utilisent la technique extatique des chamans. Tout ceci n'est pas sans importance pour la compréhension des « origines » de la littérature épique. Lorsque nous essaierons d'évaluer l'apport culturel du chamanisme, nous aurons l'occasion de montrer combien les expériences chamaniques ont contribué à cristalliser les premiers grands thèmes épiques (voir plus loin, p. 396 sq.).

CHAPITRE VII

**LE CHAMANISME EN ASIE CENTRALE
ET SEPTENTRIONALE : II. GUÉRISONS MAGIQUES.
LE CHAMAN PSYCHOPOMPE**

La principale fonction du chaman de l'Asie centrale et septentrionale est la guérison magique. L'ensemble de cette région présente plusieurs conceptions sur la cause de la maladie, mais celle du « rapt de l'âme » est de beaucoup prédominante (1). On attribue alors la maladie à l'égarement ou au vol de l'âme — et le traitement se réduit en somme à la rechercher, à la capturer et à lui faire réintégrer le corps du malade. Dans certaines régions de l'Asie, la cause du mal peut être l'intrusion d'un objet magique dans le corps du malade ou sa « possession » par des mauvais esprits ; dans ce cas, la guérison consiste à en extraire l'objet nocif ou à en expulser les démons. Parfois, la maladie a une double cause : le vol de l'âme, aggravé d'une « possession » par les mauvais esprits, et la cure chamanique comporte aussi bien la quête de l'âme que l'expulsion des démons.

Évidemment, tout ceci se complique du fait de la multiplicité des âmes. Comme tant d'autres peuples « primitifs » — et spécialement les Indonésiens — les peuples nord-asiatiques estiment que l'homme peut avoir jusqu'à trois ou même sept âmes. (Sur tout ceci, voir I. Paulson, *op. cit.*, *passim*.) A la mort, l'une d'elles reste dans la tombe, une autre descend au Royaume des ombres et une troisième monte au Ciel. Mais cette conception, qu'on trouve par exemple chez les Tchouktches et les Yukaghirs (2), n'est qu'une des nombreuses idées concernant le sort des trois âmes après la mort. Pour d'autres peuples, une âme au moins disparaît à la mort, ou est dévorée par les démons, etc. (3). Dans le cas de ces dernières conceptions, c'est préci-

(1) Cf. FORREST E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease* (Univ. of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 32, 1932, p. 185-254), p. 190 sq. Voir aussi I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, p. 337 sq. ; L. HONKO, *Krankheitsprojectile : Untersuchung über eine uralte Krankheitserklärung* (in « Folklore Fellows Communications », LXXII, 178, 1959), p. 27.

(2) Cf. BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 332 ; JOCHELSON, *The Yukaghirs*, p. 157.

(3) Sur les trois âmes des Bouriates, voir SANDSCHERJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, p. 578 sq., 933, etc. ; la première réside dans les os ; la deuxième — qui réside probablement dans le sang — peut quitter le corps et circuler sous la forme d'une guêpe ou d'une abeille ; la troisième, semblable en tout à l'homme,

sément l'âme qui, à la mort, est dévorée par les mauvais esprits ou descend au pays des morts, qui, au cours de l'existence terrestre, provoque les maladies par sa fuite.

Seul le chaman peut entreprendre une telle guérison car lui seul « voit » les esprits et sait comment les exorciser ; lui seul reconnaît la fuite de l'âme et est capable de la rejoindre, en extase, et de la rendre à son corps. Bien des fois, la guérison implique certains sacrifices, et c'est toujours le chaman qui décide de leur nécessité et de leur forme ; le recouvrement de la santé physique dépend étroitement d'une restauration de l'équilibre des forces spirituelles car il arrive souvent que la maladie soit due à une négligence ou à une omission à l'égard des puissances infernales, qui participent, elles aussi, à la sphère du sacré. Tout ce qui touche à l'âme et à son aventure, ici-bas et dans l'au-delà, est du ressort exclusif du chaman. Par ses propres expériences pré-initiatiques et initiatiques, il connaît le drame de l'âme humaine, son instabilité, sa précarité ; il connaît, en outre, les forces qui la menacent et les régions où elle peut être emportée. Si la cure chamannique implique l'extase, c'est justement parce que la maladie est conçue comme une altération ou une aliénation de l'âme.

Dans ce qui va suivre, nous rapporterons un certain nombre de séances de guérison, sans prétendre épuiser l'abondante documentation réunie et publiée jusqu'à ce jour. Pour réduire la monotonie (car, au fond, la plupart des descriptions se ressemblent), nous avons pris la liberté de grouper les matériaux sans toujours tenir compte de la continuité géographique ou culturelle.

RAPPEL ET QUÊTE DE L'ÂME : TATARS, BOURIATES, KIRGHIZES

Voici comment le chaman téléoute appelle l'âme de l'enfant malade : « Reviens dans ta patrie!... dans la yourte, près du feu brillant!... Reviens auprès de ton père,... auprès de ta mère!... » (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 268). Le rappel de l'âme constitue chez certains peuples une étape de la guérison chamannique. Ce n'est que si l'âme du malade refuse ou est incapable de réintégrer son corps que le chaman procède à sa recherche et finit par descendre au Royaume des Morts pour la ramener. Les Bouriates, par exemple, connaissent aussi bien l'invocation de l'âme que sa quête par le chaman.

Chez les Bouriates de la région Alarsk, le chaman s'assoit sur une carpelette près du malade, entouré de plusieurs objets parmi lesquels une flèche : de sa pointe, un fil de soie rouge mène jusqu'au bouleau dressé à l'extérieur de la yourte, dans la cour. C'est par ce fil que l'âme du malade est censée réintégrer son corps ; pour cette raison, la porte de la yourte reste ouverte. Près de l'arbre, quelqu'un tient

est une sorte de fantôme. A la mort, la première âme reste dans le squelette, la deuxième est dévorée par les esprits et la troisième se montre aux humains sous la forme d'un fantôme (*ibid.*, p. 585). Sur les sept âmes des Ket, cf. B. D. SHIMKIN, *A Sketch of the Ket*, p. 166.

un cheval ; les Bouriates croient que le cheval est le premier à percevoir le retour de l'âme et le manifeste en se mettant à trembler. Sur une table de la yourte, on dépose des gâteaux, du *tarasun*, de l'eau-de-vie, du tabac. Si le malade est vieux, on invite plutôt des vieux à assister à la séance ; s'il est adulte, on invite des hommes faits, et des enfants lorsqu'il s'agit d'un enfant. Le chaman commence par invoquer l'âme : « Ton père est A, ta mère est B, ton propre nom est C. Où es-tu ? où es-tu allée ?... Triste est la yourte, etc. » Les assistants fondent en larmes. Le chaman s'étend longuement sur la douleur de la famille et la tristesse de la maison. « Tes enfants se demandent : où es-tu, notre père ? Entends-les et aie pitié d'eux ; reviens!... Tes chevaux se demandent : Où es-tu, notre maître ? Reviens auprès de nous ! », etc. (1).

Ce n'est là, en général, qu'une première cérémonie. Si elle ne réussit pas, le chaman renouvelle ses efforts dans un autre sens. D'après les renseignements de Potanin, le chaman bouriate procède à une séance préliminaire pour établir si le malade a égaré son âme ou si elle lui a été ravie et se trouve captive dans la prison d'Erlik. Le chaman commence à chercher l'âme et, s'il la rencontre à portée du village, la réintégration est facile. En cas contraire, il la cherche dans les forêts, dans les steppes et même au fond de la mer. S'il ne la trouve nulle part, c'est signe que l'âme git prisonnière d'Erlik et il n'y a plus qu'à recourir à des sacrifices dispendieux. Erlik demande quelquefois une autre âme à la place de celle qu'il tient prisonnière et il s'agit d'en trouver une disponible. Avec le consentement du malade, le chaman décide quelle sera la victime. Pendant le sommeil de celle-ci, il s'approche, transformé en aigle, et, lui arrachant l'âme, il descend avec elle dans le Royaume des morts et la présente à Erlik, qui lui permet d'emporter celle du malade. La victime meurt peu de temps après et le malade se rétablit. Mais il ne s'agit que d'un répit, car il mourra, lui aussi, trois, sept ou neuf ans après (2).

Chez les Tatars d'Abakan, la séance dure jusqu'à cinq et six heures et comporte, entre autres éléments, le voyage extatique du chaman dans des régions lointaines. Mais ce voyage est plutôt figuratif : après avoir longuement chamanisé et prié le Dieu, pour la santé du patient, le *kam* quitte la yourte. Une fois de retour, il allume la pipe et raconte qu'il est allé jusqu'en Chine, qu'il a franchi montagnes et mers, pour chercher le remède nécessaire à la guérison (3). On est ici

(1) HARVA, *op. cit.*, p. 268-272, d'après BARATOV ; cf. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, p. 582-583. Sur la séance chamannique chez les Bouriates, voir aussi L. STIEDA, *Das Schamanenthum unter den Burjäten* (« Globus », 1887, vol. 52), spéc. p. 299 sq., 316 sq. ; N. MELNIKOV, *Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjäten des irkutskischen Gouvernements* (« Globus », 1899, vol. 75, p. 132-134) ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 375-85 ; L. KRADER, *Buryat Religion and Society*, p. 330-33.

(2) G. N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, p. 86-87 ; MIKHAILOWSKI, *Shamanism*, p. 69-70 ; cf. SANDSCHEJEW, *op. cit.*, p. 580 sq. Voir aussi MIKHAILOWSKI, p. 127 sq. sur les diverses techniques de guérison bouriates.

(3) H. VON LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen* (« Globus », XXII, 1872, p. 278-283), p. 281 sq. Sur les chansons rituelles chez les Téléoutes, cf. MIKHAILOWSKI, p. 98.

en présence d'un type hybride de séance chamanique, où la quête de l'âme égarée du malade se transforme en un pseudo-voyage extatique ayant comme but la recherche des remèdes. Le même procédé se retrouve à l'extrémité nord-est de la Sibérie, chez les Tchoukches, où le chaman simule une transe d'un quart d'heure, pendant laquelle il est censé voyager extatiquement pour demander conseil aux esprits (Bogoras, *The Chukchee*, p. 441). Le recours au sommeil rituel pour entrer en communication avec les esprits afin de guérir une maladie se rencontre aussi chez les peuples ougriens (voir plus bas). Mais, chez les Tchoukches, il s'agit plutôt d'une décadence récente de la technique chamanique. Comme nous le verrons tout à l'heure, les « vieux chamans » entreprenaient de véritables voyages extatiques à la recherche de l'âme.

Une méthode hybride où la guérison chamanique se trouve déjà transformée en cérémonie d'exorcisme, est celle du *baqça* kazak-kirghize. La séance débute par l'invocation à Allah et aux saints musulmans, et se continue par un appel aux *djins* et des menaces aux mauvais esprits. Le *baqça* n'arrête pas de chanter. A un moment donné, les esprits prennent possession de lui et, pendant cette transe, le *baqça* « se met à marcher, les pieds nus, sur un fer rougi au feu » et introduit plusieurs fois une mèche allumée dans sa bouche. Il touche le fer rougi avec la langue et, « de son couteau, tranchant ainsi qu'un rasoir, il se porte des coups sur le visage, sans qu'aucune trace apparente ne subsiste ». Après ces prouesses chamaniques, il invoque de nouveau Allah : « O Dieu!, donne le bonheur! Oh, daigne regarder mes larmes! Je sollicite ton secours!, etc. » (1). L'invocation au Dieu suprême n'est pas incompatible avec la guérison chamanique, et nous la retrouvons en effet chez certains peuples de l'extrême nord-est de la Sibérie. Mais, chez les Kazak-Kirghizes, la première place revient à l'expulsion des mauvais esprits qui ont pris possession du malade : pour y parvenir, le *baqça* se met en état chamanique c'est-à-dire qu'il obtient l'insensibilité au feu et aux coups de couteaux; en d'autres termes, il s'approprie la condition de l'« esprit » : comme tel, il a le pouvoir d'effrayer et d'expulser les démons de la maladie.

LA SÉANCE CHAMANIQUE CHEZ LES OUGRIENS ET LES LAPONS

Lorsqu'il est appelé pour une cure, le chaman tremyugan commence à battre du tambour et joue de la guitare jusqu'à ce qu'il tombe en extase. Abandonnant le corps, son âme pénètre dans les Enfers et se met à la recherche de l'âme du malade. Il obtient des morts la permission de la ramener sur la terre à condition de leur promettre le don d'une chemise ou d'autres objets; mais il lui arrive d'être réduit à des moyens plus violents. Quand il se réveille de son extase, le cha-

(1) CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes*, p. 68 sq., 90 sq., 101 sq., 125 sq. Cf. aussi MIKHAILOWSKI, p. 98 : le chaman chevauche longuement dans la steppe et, à son retour, frappe le malade avec le fouet.

man tient l'âme du malade enfermée dans son poing et lui fait réintégrer le corps par l'oreille droite (1).

Chez les chamans ostyaks d'Irtisch, la technique est sensiblement différente. Appelé dans une maison, le chaman procède à des fumigations et dédie une étoffe à Sänke, l'Être céleste suprême. (Le sens originaire de *sänke* était « lumineux, brillant; lumière »; cf. Karjalainen, II, p. 260.) Après avoir jeûné toute la journée, le soir, il prend un bain, mange trois ou sept champignons et s'endort. Il se réveille brusquement quelques heures plus tard et, tout en tremblant, communique ce que les Esprits lui ont révélé par leur « messenger » : l'esprit auquel il faut sacrifier, l'homme qui a compromis le succès de la chasse, etc. Le chaman retombe ensuite dans un profond sommeil et, le matin suivant, on procède aux sacrifices demandés (2).

L'extase par l'intoxication de champignons est connue de toute la Sibérie. Dans d'autres régions de la terre, elle a pour pendant l'extase provoquée par les narcotiques ou le tabac, et nous aurons à revenir sur le problème des valences mystiques des toxiques. Remarquons en attendant quelques anomalies dans le rite que nous venons de décrire : on offre une étoffe à l'Être Suprême, mais on communique avec des Esprits et c'est à eux qu'on offre des sacrifices; l'extase proprement chamanique est obtenue par intoxication avec des champignons, un moyen qui permet d'ailleurs aux chamanes de tomber elles-aussi dans des transes analogues, à la différence près qu'elles s'adressent directement au dieu céleste Sänke. Ces contradictions trahissent un certain hybridisme dans l'idéologie sous-jacente aux techniques de l'extase. Comme l'a déjà observé Karjalainen (III, p. 315 sq.), ce type de chamanisme ougrien semble être assez récent et avoir été emprunté.

Chez les Ostyak-Vasiugan, la technique chamanique est beaucoup plus compliquée. Si l'âme du malade a été ravie par un mort, le chaman envoie un de ses esprits auxiliaires la chercher. Celui-ci prend l'aspect d'un trépassé, descend aux Enfers. Là, rencontrant le ravisseur, il sort soudainement de son sein un esprit ayant la forme d'un ours : le mort a peur et laisse s'échapper l'âme du malade de sa gueule ou de son poing. L'esprit auxiliaire l'attrape et la rapporte à son maître, sur la terre. Pendant tout ce temps, le chaman joue de la guitare et raconte les aventures de son messenger. Si l'âme du malade a été ravie par un mauvais esprit, c'est le chaman lui-même qui est obligé d'entreprendre le voyage de délivrance, ce qui est beaucoup plus difficile (Karjalainen, III, p. 308 sq.).

(1) K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III, p. 305. On recourt aux mêmes moyens pour se procurer l'extase (tambour, guitare) quand on chamanise pour la chasse ou pour s'assurer des sacrifices que désirent les dieux (*ibid.*, p. 306). Sur la recherche de l'âme, voir *ibid.*, vol. I, p. 31.

(2) KARJALAINEN, III, p. 306. Une coutume similaire est attestée chez les Tsingala (Ostyak) : on offre des sacrifices à Sänke, le chaman mange trois champignons et tombe en transe. Les chamanes utilisent des moyens semblables; au moyen d'une intoxication de champignons, elles aboutissent à l'extase, rendent visite à Sänke et révèlent alors en chansons ce qu'elles viennent d'apprendre de l'Être Suprême lui-même (*ibid.*, p. 307). Cf. aussi JOCHELSON, *The Koryak*, vol. II, p. 582-583.

Toujours chez les Vasiugan, on chamanise encore de la manière suivante : le chaman s'assied dans le coin le plus obscur de la maison et commence à jouer de la guitare. Dans sa main gauche il tient une sorte de cuillère qui sert, par ailleurs, de moyen de divination. Il invoque ensuite ses esprits auxiliaires, qui sont au nombre de sept. Il dispose d'un messenger puissant, la « Femme-rigoureuse-avec-le-bâton », qu'il envoie, en volant, convoquer ses auxiliaires. L'un après l'autre, ceux-ci se présentent et le chaman se met à raconter leurs voyages sous forme de chants. « Des régions célestes de Mäy-junk-kân, on m'accorde les fillettes de Mäy-junk-kân ; j'entends leur arrivée des six régions de la Terre, j'entends comment la Bête-poilue-de-la-Grande-Terre (= l'Ours) vient de la première région souterraine et atteint l'eau de la deuxième région ». (A ce moment, il se met à remuer la cuillère.) De la même manière, il décrit l'arrivée des esprits de la deuxième, de la troisième région souterraine et ainsi de suite jusqu'à la sixième, et chaque arrivée nouvelle est annoncée par la cuillère. Ensuite, les esprits des différentes régions célestes se présentent. Ils sont évoqués, un par un, de toutes les directions : « De la région céleste des Rennes-Samoyèdes, de la région céleste des peuples du Nord, de la cité des princes des esprits des Samoyèdes avec leurs épouses, etc., etc. ». Suit un dialogue entre tous ces esprits qui parlent par la bouche du chaman — et le chaman. Cette opération se prolonge pendant toute une soirée.

Le deuxième soir a lieu le voyage extatique du chaman, accompagné par ses esprits auxiliaires. L'audience est abondamment informée des péripéties de cette difficile et dangereuse expédition : elle ressemble en tous points au voyage qu'entreprend le chaman pour conduire au ciel l'âme du cheval sacrifié (Karjalainen, *ibid.*, p. 310-317). Il n'est pas question d'une « possession » du chaman par ses esprits auxiliaires. Comme le remarque Karjalainen (p. 318), ces derniers murmurent à l'oreille du chaman tout à fait de la manière dont les « oiseaux » inspirent les bardes épiques. « Le souffle des Esprits vient dans le magicien », disent les Ostyak septentrionaux ; leur souffle « touche » le chaman, affirment les Vogoules (*ibid.*).

Chez les Ougriens, l'extase chamanique est moins une transe qu'un « état d'inspiration » ; le chaman voit et entend les esprits ; il est « hors de lui » parce qu'il voyage en extase dans les régions lointaines, mais il n'est pas inconscient. C'est un visionnaire et un inspiré. L'expérience fondamentale est pourtant une expérience extatique et le principal moyen de l'obtenir reste, comme dans beaucoup d'autres régions, la musique magico-religieuse. L'intoxication par les champignons produit, elle aussi, le contact avec les esprits, bien que d'une manière passive et brutale. Mais, nous l'avons déjà remarqué, cette technique chamanique semble être tardive et empruntée. L'intoxication reproduit d'une façon mécanique et subversive l'« extase », la « sortie de soi-même » : elle s'efforce d'imiter un modèle qui lui est antérieur et qui appartient à un autre plan de références.

Chez les Ostyak de l'Iénisséï, la guérison comporte deux voyages

extatiques : le premier constitue plutôt une rapide prospection, et c'est au cours du deuxième, qui aboutit à la transe, que le chaman pénètre profondément dans l'au-delà. La séance débute comme d'habitude par l'invocation des esprits introduits l'un après l'autre dans le tambour. Durant tout ce temps, le chaman chante et danse. Lorsque les esprits sont arrivés il commence à sauter en l'air : cela veut dire qu'il a quitté la terre et s'élève vers les nuages. A un certain moment, il crie : « Je me trouve très haut et je vois l'Iénisséï sur une distance de cent verstes ! » Chemin faisant, il rencontre d'autres esprits et raconte à l'assistance tout ce qu'il voit. Puis, s'adressant à l'esprit auxiliaire qui le porte dans les airs, il s'écrie : « Oh, ma petite mouche, emporte-moi plus haut encore, je veux voir encore plus loin !... » Peu de temps après, le chaman, entouré de ses esprits, retourne à la yourte. Vraisemblablement, il n'a pas trouvé l'âme du malade, ou il l'a vue bien loin, dans la région des morts. Pour la rejoindre, le chaman recommence sa danse jusqu'à ce que la transe s'ensuive ; toujours porté par les esprits, il quitte alors son corps et pénètre dans l'au-delà, d'où il revient finalement avec l'âme du malade (1).

Pour ce qui est du chamanisme lapon, on se contentera d'une simple mention car il a disparu dès le XVIII^e siècle et, par surcroît, les influences de la mythologie scandinave et du christianisme décelables dans les traditions religieuses laponnes nous imposaient de situer leur étude dans le cadre de l'histoire religieuse de l'Europe. D'après les auteurs du XVII^e siècle, confirmés par le folklore, les chamans lapons pratiquaient leur séance tout nus, comme chez beaucoup d'autres populations arctiques, et réalisaient des véritables transes cataleptiques pendant lesquelles leur âme était censée descendre aux Enfers pour accompagner les trépassés ou chercher les âmes des malades (2). Cette descente au Pays des Ombres commençait par un voyage extatique vers une Montagne (3), comme chez les Altaïques : la Montagne, on le sait, symbolise l'axe cosmique et se trouve par conséquent au « Centre du Monde ». De nos jours, les magiciens lapons se rappellent encore les miracles de leurs ancêtres, qui pouvaient voler dans les airs, etc. (4). La séance comprenait des chants et des invocations aux esprits ; le tambour — dont on a remarqué qu'il portait des dessins semblables à ceux des tambours altaïques — jouait

(1) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 184, citant V. I. ANUTCHIN, *Otcherk shamanstva u jensejskich ostjakov* (St.-Pétersbourg, 1914), p. 28-31 ; cf. aussi B. D. SHIMKIN, *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak*, p. 169 sq. Sur tout ce qui concerne l'histoire culturelle de ce peuple, cf. Kai DONNER, *Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenisei-Ostjaken*. Sur le chamanisme chez les Soyotes habitant la région du Iénisséï, voir V. DIÓSZEGI, *Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten* (in « Acta ethnographica », VIII, Budapest, 1959, p. 269-91) ; *id.*, *Tuva Shamanism* (in « Acta ethnographica », XI, Budapest, 1962, p. 143-90).

(2) Cf. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 34, 50, 51 176 sq. (descente aux Enfers), 302 sq., 312 sq.

(3) H. R. ELLIS, *The Road to Hel : a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature* (Cambridge, 1943), p. 90.

(4) OHLMARKS, *op. cit.*, p. 57, 75.

un grand rôle dans la réalisation de la transe (1). On a essayé d'expliquer le *seidhr* scandinave par un emprunt au chamanisme lapon (2). Mais, on aura l'occasion de le voir, la religion des anciens Germains conservait assez d'éléments qu'on pourrait considérer comme « chamaniques » pour qu'il ne soit pas nécessaire de faire intervenir les influences de la magie lapone (3).

SÉANCES CHEZ LES OSTYAKS, LES YURAKS ET LES SAMOYÈDES

Dans les chants rituels des chamans ostyaks et yurak-samoïèdes, enregistrés par Tretjakov pendant les séances de guérison, on raconte longuement le voyage extatique entrepris au profit du patient. Mais ces chants ont déjà acquis une certaine autonomie par rapport à la cure proprement dite : le chaman exalte ses propres aventures au plus haut des cieux et dans l'au-delà, et on a l'impression que la

1) Cf. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, p. 144 sq. Sur la divination par le tambour, cf. *ibid.*, p. 148-149. Sur le magicien lapon de nos jours et son folklore, voir T. I. ITRONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 116 sq.; sur les rites de guérison magique, cf. J. QUIGSTAD, *Lappische Heilkunde* (Oslo, 1932); R. KARSTEN, *The Religion of the Samek*, p. 68 sq.

(2) J. FRITZNER (*Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst*), en 1877 déjà, et, plus récemment, D. STRÖMBÄCK (*Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm et Copenhague, 1935); voir la discussion de cette thèse dans OHLMARKS, *Studien*, p. 340-50.

(3) Le chamanisme hongrois avait soulevé l'intérêt du psychanalyste et ethnologue Géza RÖHEIM qui, deux ans avant sa mort, publia son *Hungarian Shamanism*; ce même problème est aussi abordé dans son ouvrage posthume, *Hungarian and Vogul Mythology* (« Monographs of the American Ethnological Society », XXIII, New York, 1954; voir en particulier p. 8 sq., 48 sq., 61 sq.). Rôheim considère l'origine asiatique du chamanisme magyar comme évidente. « Assez curieusement, on en trouve les parallèles les plus frappants chez les Samoyèdes, les Mongoloïdes (Bouriates), les tribus turques orientales et les Lapons, et non chez les Ougriens (Vogouls et Ostyaks), cousins germains des Magyars » (*Hungarian Shamanism*, p. 162). En bon psychanalyste, Rôheim ne pouvait résister à la tentation d'expliquer le vol et l'ascension chamaniques d'une manière freudienne : « ... un rêve de vol est un rêve d'érection, [c'est-à-dire que] dans ces rêves le corps représente le pénis. Notre conclusion hypothétique serait que le rêve du vol est l'élément central du chamanisme » [c'est Rôheim qui souligne] (*ibid.*, p. 154).

Rôheim soutient qu'« il n'y a aucune preuve directe que le *táltos* [c'est-à-dire le chaman hongrois] tombe en transe » (*ibid.*, p. 147). Cette affirmation est directement contredite par DIÓSZEGI dans son étude sur *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur* (in « Acta ethnographica », VII, Budapest, 1958, p. 97-135), p. 122 sq. Dans cet article, l'auteur résume le volume abondamment documenté et traitant du même problème qu'il a publié en hongrois (*A sámánhit emléke a magyar népi műveltségben*, Budapest, 1958). Diószegi montre à quel point le *táltos* hongrois diffère des figures, apparemment semblables, que l'on trouve dans les pays proches de la Hongrie, c'est-à-dire du *solomonar* roumain, du *planetnik* polonais et du *garabancias* des Serbes et des Croates. Seul le *táltos* fait l'expérience d'une sorte de « maladie chamanique » (*Die Überreste*, p. 98 sq.), du « long sommeil » (soit d'une mort rituelle) ou du « démembrement initiatique » (*ibid.*, p. 103 sq., 106 sq.); seul le *táltos* subit une initiation, possède un costume particulier et un tambour et entre en extase (*ibid.*, p. 112 sq., 115 sq., 122 sq.). Comme tous ces éléments se retrouvent aussi chez les peuples turcs, finno-ougriens et sibériens, l'auteur conclut que le chamanisme représente un élément magico-religieux qui appartient à la culture originaire des Magyars. Les Hongrois ont apporté le chamanisme avec eux lorsqu'ils vinrent d'Asie dans le territoire qu'ils occupent aujourd'hui. (Dans une étude sur l'extase du chaman hongrois, János BALÁZS insiste sur l'expérience de la « chaleur magique »; cf. *A magyar sámán réülete* (résumé allemand : *Die Ekstase des ungarischen Schamanen*) (in « Ethnographia », LXV, 3-4, 1954, p. 416-40)).

quête de l'âme du malade — le motif premier d'un tel voyage extatique — est passée au second plan et a même été oubliée car l'objet du chant concerne plutôt ses propres expériences extatiques; il n'est pas difficile de reconnaître en de tels exploits la répétition d'un modèle exemplaire : celui, notamment, du voyage initiatique du chaman aux Enfers et de son ascension au Ciel.

En effet, il raconte comment il s'élève au Ciel à l'aide d'une corde spécialement descendue pour lui et comme il bouscule les étoiles qui obstruent son chemin. Dans le ciel, le chaman se promène dans une barque et descend ensuite sur la terre le long d'une rivière, avec une rapidité telle que le vent lui passe à travers. Avec l'assistance des démons ailés, il pénètre sous la terre : il y fait si froid qu'il demande un manteau à l'esprit des ténèbres, *Ama*, ou à l'esprit de sa mère. (A ce point de son récit, quelqu'un des assistants lui jette un manteau sur les épaules.) Finalement, le chaman remonte sur terre et entretient chacun des assistants de son avenir, et déclare aussi au malade que le démon qui a causé son mal a été éloigné (1).

On voit qu'il n'est plus question d'une extase chamanique, impliquant l'ascension et la descente concrète, mais d'un récit plein de souvenirs mythologiques et ayant comme point de départ une expérience qui précède sensiblement le moment de la cure. Les chamans tazowsky ostyaks et yuraks parlent de leur vol merveilleux à travers des roses en fleur; ils s'élancent si loin dans le Ciel qu'ils voient la toundra à une distance de sept verstes; très loin, ils aperçoivent le lieu où leurs maîtres ont fait jadis leurs tambours. (En effet, ils aperçoivent le « Centre du Monde ».) Ils parviennent finalement au Ciel et, après maintes aventures, pénètrent dans une hutte en fer où ils s'endorment, entourés de nuages pourpres. Pour descendre sur terre, ils empruntent une rivière; et le chant finit par un hymne d'adoration à toutes les divinités en commençant par le Dieu du Ciel (Mikhailowski, p. 67).

Maintes fois, le voyage extatique s'accomplit en vision : le chaman voit ses esprits auxiliaires, sous la forme de rennes, pénétrer dans les autres mondes, et il chante leurs aventures (2). Chez les chamans samoyèdes, les esprits auxiliaires remplissent une fonction plus « religieuse » que chez les autres populations sibériennes. Avant d'entreprendre une guérison, le chaman entre en contact avec ses esprits pour s'informer de la cause de la maladie : si elle a été envoyée par Num, le Dieu suprême, le chaman refuse de la traiter, et ce sont ses esprits qui montent alors au Ciel demander l'aide de Num (3). Ce qui

(1) P. I. TRETJAKOV, *Turukhanskij Kraj, ego priroda i žiteli* (St.-Petersbourg, 1871), p. 217 sq.; MIKHAILOWSKI, p. 67 sq.; SHIMKIN, p. 169 sq.

(2) LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, p. 153 sq.

(3) A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen. II: Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849* (herausgegeben von A. Schiefner, St.-Petersbourg, 1856), p. 194 sq.; sur le chamanisme samoyède, cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, p. 364-66. V. DIÓSZEGI, *Denkmäler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker* (« Acta ethnographica », XII, 1963, p. 139-178); P. HAJDÚ, *Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen* (in V. DIÓSZEGI, éd., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963, p. 161-190).

ne veut pas dire que tous les chamans samoyèdes sont « bons » ; bien qu'ils ignorent la séparation entre les chamans « blancs » et « noirs », on sait que certains pratiquent aussi la magie noire et font le mal (Mikhailowski, p. 144).

Les descriptions des séances samoyèdes dont nous disposons laissent l'impression que le voyage extatique est soit « chanté », soit exécuté par les esprits auxiliaires au nom du chaman. Parfois, le dialogue avec ses esprits suffit au chaman pour apprendre la « volonté des dieux ». Témoin la séance à laquelle Castrén avait assisté chez les Samoyèdes de Tomsk et qu'il a décrite comme suit : l'assistance se groupe autour du chaman, en ayant soin d'éviter la porte que celui-ci regarde fixement. Il tient dans sa main gauche un bâton qui porte à une extrémité des signes et des figurines mystérieux. Dans sa main droite il tient deux flèches la pointe tournée vers le haut ; la pointe de chacune porte une clochette. La séance débute par un chant que le chaman entonne tout seul en s'accompagnant des deux flèches à clochettes qu'il frappe rythmiquement sur le bâton. C'est l'évocation des esprits. Dès que ceux-ci arrivent, le chaman se lève et commence à danser, avec des mouvements aussi difficiles qu'ingénieux. Mais il poursuit son chant et continue à frapper le bâton. Il reproduit, en chantant, le dialogue avec les esprits, et l'intensité du chant suit l'intérêt dramatique de la conversation. Quand le chant atteint son paroxysme, l'assistance commence à chanter en chœur. Après avoir reçu de ses esprits la réponse à toutes ses questions, le chaman s'arrête et communique à l'assistance la volonté des dieux (Castrén, *op. cit.*, p. 172 sq.).

Il existe, bien entendu, de grands chamans qui entreprennent en transe le voyage extatique à la recherche de l'âme du malade : témoin le chaman yurak-samoyède Ganjikka, observé par Lehtisalo (*Entwurf*, p. 153 sq.). Mais, à côté de tels maîtres, on trouve une proportion appréciable de « visionnaires », qui reçoivent les instructions des dieux et des esprits en rêve (*ibid.*, p. 145), ou qui font appel à l'intoxication au moyen de champignons pour apprendre, par exemple, la modalité d'une guérison (*ibid.*, p. 164 sq.). En tout cas, on a l'impression nette que les véritables trances chamaniques sont plutôt rares et que la majorité des séances comportent seulement un voyage extatique entrepris par les esprits ou le récit fabuleux d'aventures dont on connaît déjà le prototype mythologique (1).

Les chamans samoyèdes pratiquent aussi la divination à l'aide d'un bâton marqué de certains signes et qu'on jette en l'air : on lit l'avenir dans la position du bâton retombé à terre. Ils font aussi montre de prouesses spécifiquement chamaniques : se laissant lier, ils invoquent les esprits (dont les voix animalesques s'entendent bientôt dans la yourte) et, à la fin de la séance, on les trouve déliés de leurs cordes.

(1) Pour le complexe culturel samoyède, cf. Kai DONNER, *Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », vol. 40, n° 1, 1924, p. 1-24) ; A. GAUS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, p. 238 sq. ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, p. 334 sq.

Ils se taillent avec des couteaux et se frappent brutalement la tête, etc. (cf. p. ex., Mikhailowski, p. 66). On rencontrera continuellement, à propos des chamans d'autres populations sibériennes et même de peuples non-asiatiques, les mêmes faits qui participent en quelque sorte du fakirisme. Tout ceci n'est pas, chez le chaman, simple jeu de vantardise ou brigue de prestige. Les « miracles » ont une affinité organique avec la séance chamanique : il s'agit, en effet, de réaliser un état second qui se définit par l'abolition de la condition profane. Le chaman justifie l'authenticité de son expérience par les « miracles » qu'elle rend possibles.

CHAMANISME CHEZ LES YAKOUTES ET LES DOLGANS

Chez les Yakoutes et des Dolgans, la séance chamanique comporte généralement quatre étapes : 1° l'évocation des esprits auxiliaires ; 2° la découverte de la cause du mal, le plus souvent un esprit mauvais qui a volé l'âme du malade ou s'est introduit dans son corps ; 3° l'expulsion du mauvais esprit par des menaces, des bruits, etc. ; et enfin 4° l'ascension du chaman au ciel (1). « Le problème le plus difficile à résoudre est de découvrir les causes de la maladie, de connaître l'esprit qui tourmente le patient, de déterminer son origine, sa situation hiérarchique, sa puissance. La cérémonie comprend donc toujours deux parties : d'abord on appelle du ciel les esprits protecteurs, on invoque leur aide pour connaître les causes du malheur, et ensuite vient la lutte contre l'esprit ennemi ou contre l'*üör* ». Suit obligatoirement le voyage au Ciel (2).

La lutte avec les mauvais esprits est dangereuse et, à la longue, elle épuise le chaman. « Nous sommes tous destinés à tomber au pouvoir des esprits, disait le chaman Tüspüt à Sieroszewski ; les esprits nous détestent, car nous défendons les hommes... » (*op. cit.*, p. 325). En effet, bien souvent le chaman est obligé, pour extraire les mauvais esprits du malade, de se les incorporer à lui-même ; en se les incorporant, il se débat et souffre plus que le patient même (Harva, *op. cit.*, p. 545-46).

Voici la description classique donnée par Sieroszewski d'une séance chez les Yakoutes. Elle a lieu le soir, dans la yourte, et les voisins sont invités à y prendre part. « Quelquefois, le maître de la maison confectionne deux nœuds coulants avec de solides courroies : le chaman se les attache aux épaules et les autres personnes en tiennent les extrémités pour le retenir dans le cas où les esprits tenteraient de l'enlever (3). » Le chaman regarde fixement le feu du foyer : il bâille,

(1) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 545, d'après VITASHEVSKIJ ; YOCHELSON, *The Yakut*, p. 120 sq.

(2) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 324. La contradiction entre les affirmations de Vitashevskij (séance en quatre étapes) et Sieroszewski (« deux parties », suivies du voyage céleste) n'est qu'apparente : en fait, les deux observateurs disent la même chose.

(3) SIEROSZEWSKI, p. 326. Cet usage se rencontre chez plusieurs populations sibériennes et arctiques, bien qu'avec des significations différentes. Parfois, on lie le

il pousse des hoquets spasmodiques, il est secoué par intervalles de tremblements nerveux. Il endosse son costume chamanique et se met à fumer. Il bat tout doucement du tambour. Peu de temps après, son visage pâlit, la tête lui tombe sur la poitrine, ses yeux se ferment à demi. On étale au milieu de la yourte une peau de jument blanche. Le chaman boit de l'eau fraîche et fait des génuflexions aux quatre points cardinaux, tout en crachant de l'eau à droite et à gauche. Le silence règne dans la yourte. L'aide du chaman jette quelques poils de cheval sur le feu qu'il recouvre ensuite complètement de cendres. L'obscurité devient alors complète. Le chaman s'assoit sur la peau de jument et rêve tourné vers le Sud. Tous retiennent leur souffle.

« Tout à coup retentit, on ne sait pas où, un cri aigu, intermittent, pénétrant comme le grincement de l'acier, et tout retombe dans le silence. Puis, nouveau cri ; tantôt en haut, tantôt en bas, tantôt devant, tantôt derrière le chaman se font entendre des bruits mystérieux : des bâillements nerveux, effrayants, des hoquets d'hystériques ; on croirait entendre le cri plaintif du vanneau, mêlé au croassement d'un faucon qu'interrompt le sifflement de la bécasse : c'est le chaman qui crie ainsi en variant les intonations de sa voix. »

Tout d'un coup il s'arrête ; le silence règne de nouveau, sauf un faible bourdonnement, pareil à celui d'un moustique. Le chaman commence à battre du tambour. Il murmure un chant. Le chant, le battement du tambour s'amplifient en crescendo. Bientôt le chaman mugit. « On entend le croassement des aigles auquel se mêlent les plaintes des vanneaux, les cris perçants des bécasses et le refrain des coucous. » La musique s'élève jusqu'au paroxysme, puis s'interrompt brusquement pour ne plus laisser entendre que le bourdonnement des moustiques. L'alternance des cris d'oiseaux et des silences se renouvelle plusieurs fois. Finalement, le chaman change le rythme de son tambour et entonne son hymne.

« Le puissant taureau de la terre, le cheval de la steppe,
 « Le puissant taureau a mugit !
 « Le cheval de la steppe a frémi !
 « Je suis au-dessus de vous tous, je suis homme !
 « Je suis l'homme doué de tout !
 « Je suis l'homme créé par le Seigneur de l'Infini !
 « Arrive donc, ô cheval de la steppe, et enseigne !
 « Sors donc, taureau merveilleux de l'Univers, et réponds !
 « O Puissant Seigneur, ordonnez !... etc., etc.
 « O Dame ma Mère, montre-moi mes erreurs et les routes que
 « J'ai à suivre ! Vole devant moi, suivant une large route ;
 « Prépare-moi mon chemin !

« O Esprits du Soleil qui demeurez dans le Midi sur les neuf collines boisées, ô Mères de lumière, vous qui connaissez la jalousie, je vous implore : que vos trois ombres se tiennent bien haut, bien haut ! Et toi, à l'Occident, sur ta montagne, ô Seigneur mon Aïeul à la force redoutable, au cou puissant, sois avec moi ! etc. »

chaman pour qu'il ne s'envole pas ; chez les Samoyèdes et les Esquimaux, au contraire, le chaman se laisse lier pour montrer ses puissances magiques car, pendant la séance, il finit toujours par se délier « avec l'aide des esprits ».

La musique reprend de plus belle et atteint son paroxysme. Le chaman invoque ensuite l'aide de l'*ämägät* et de ses esprits familiers. Ceux-ci n'obtempèrent pas immédiatement : le chaman les supplie, ils tergiversent. Parfois, ils arrivent sibusquement que le chaman en tombe à la renverse. Alors les assistants font retentir un bruit de ferraille au-dessus de lui en murmurant : « Le fer solide retentit — les nuages capricieux tourbillonnent, de nombreuses nuées se sont élevées ! »

A l'arrivée de l'*ämägät*, le chaman se met à sauter ; il fait des gestes rapides et violents. Il s'installe finalement au milieu de la yourte, on rallume le feu et le chaman recommence à battre du tambour et à danser. Il s'élance en l'air, à une hauteur qui atteint parfois quatre pieds (1). Il crie en délire. « Puis nouvel arrêt : il entonne alors d'une voix grave et basse un hymne solennel. » Suit une danse légère pendant laquelle il chante sur un mode plutôt ironique ou, au contraire, maudit : tout dépend des êtres dont il imite la voix. Finalement il s'approche du malade et somme la cause de la maladie de se retirer ; « ou bien il enlève le mal, le porte au milieu de la salle et sans interrompre ses imprécations, il le chasse, le crache par la bouche, le pousse à coups de pieds, le chasse de la main en soufflant » (2).

C'est alors que commence le voyage extatique du chaman qui doit convoyer au ciel l'âme de l'animal sacrifié. A l'extérieur de la yourte on plante trois arbres ébranchés ; celui du milieu est un bouleau à l'extrémité duquel on a fixé un alcyon mort. A l'est du bouleau on plante un pieu avec un crâne de cheval au bout. Les trois arbres sont reliés entre eux par un fil en poil de cheval. Entre les arbres et la yourte on dispose une petite table et sur la table une cruche contenant de l'eau-de-vie. Le chaman se met à faire des mouvements qui imitent le vol d'un oiseau. Petit à petit, il monte au ciel. Le chemin a neuf stations et à chacune d'elles le chaman fait des offrandes à l'esprit local. Au retour de son voyage extatique, le chaman demande à être « purifié » avec du feu (charbons brûlants) sur une partie de son corps (pied, cuisse, etc.) (3).

Bien entendu, la séance chamanique yakoute présente nombre de variantes. Voici comment Sieroszewski décrit le voyage céleste. « Alors on aligne avec soin de petits sapins choisis d'avance auxquels

(1) Il s'agit évidemment d'une « ascension » extatique au Ciel. Les chamans esquimaux Habakuk essayent, eux aussi, d'atteindre le ciel par les sauts rituels en l'air (RASMUSSEN, cité par OHLMARKS, *Studien*, p. 131). Chez les Menri de Kelantan, les *medicine-men* bondissent en l'air tout en chantant et en lançant un miroir ou un collier vers Karei, le dieu suprême (IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, p. 120).

(2) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme*, p. 326-330. Certains savants ont émis des doutes sur l'authenticité des textes liturgiques enregistrés par SIEROSZEWSKI ; cf. JOCHELSON, *The Yakut*, p. 122.

(3) HARVA, *op. cit.*, p. 547. Le sens de ce rite est peu clair. Kai DONNER affirme que les Samoyèdes aussi purifient leurs chamans avec des charbons ardents au terme de la séance (HARVA, *ibid.*). On purifie vraisemblablement la partie du corps par laquelle ont été « absorbés » les mauvais esprits qui malmenaient le malade ; mais, alors, pourquoi la purification du chaman au retour de son voyage céleste ?... Ne s'agirait-il pas, en réalité, de l'ancien rite chamanique de « jouer avec le feu » ? (voir plus loin p. 368 sq.).

on attache des guirlandes de crins de cheval blanc (les chamans n'en emploient pas d'autres); puis on plante trois poteaux, alignés en ordre, portant à leur sommet des représentations d'oiseaux: sur le premier se trouve le *öksökjou* à deux têtes; sur le deuxième, le *grana nour* (*kougos*) ou bien un corbeau; sur le troisième un coucou (*kögö*). Au dernier poteau, on attache la bête offerte en sacrifice. Une corde fixée en haut représente la route vers le ciel « par laquelle vont s'envoler les oiseaux et que suivra la bête » (Sieroszewski, *ibid.*, p. 332).

A chaque reposoir (*oloh*), le chaman s'assied et se repose; quand il se relève, c'est signe qu'il reprend son voyage. Il représente ce voyage par des mouvements de danse et des gestes qui imitent le vol de l'oiseau: « La danse figure toujours un voyage dans les airs en compagnie des esprits; quand on conduit la bête expiatoire il faut également danser. D'après la légende, il existait naguère des chamans qui s'envolaient réellement vers le ciel, et les assistants voyaient un animal voguant dans les nuées, suivi du tambourin chamanique; le chaman lui-même, tout vêtu de fer, fermait le cortège. » « Le tambourin, c'est notre cheval », disent les chamans. (*ibid.*, p. 331; voir plus haut, p. 148).

La peau, les cornes et les sabots de l'animal sacrifié sont exposés sur un arbre desséché. Sieroszewski a trouvé bien souvent les vestiges de tels sacrifices dans des lieux désertiques. Tout près, parfois sur le même arbre, « on peut découvrir un *kotchai*, longue flèche de bois, plantée dans le tronc desséché. Elle joue le même rôle que la corde avec les poignées de cheveux de la cérémonie précédente. Elle indique la partie du ciel où doit se rendre la victime » (*ibid.*, p. 332-33). Toujours d'après le même auteur, le chaman arrachait jadis de sa propre main le cœur de l'animal sacrifié et l'élevait vers le ciel. Il barbouillait ensuite de sang son propre visage et son costume, l'image de son *ämägät* et les petites figurines en bois des Esprits (*ibid.* p. 333) (1).

Ailleurs, on plante 9 arbres à proximité desquels on fixe un pieu portant un oiseau à son sommet. Les arbres et le pieu sont reliés entre eux par une corde qui monte, signe de l'ascension au Ciel (Harva, *op. cit.*, p. 548). Chez les Dolgans aussi on trouve les 9 arbres, portant chacun un oiseau de bois à leur extrémité et ayant toujours la même signification: le chemin du chaman et de l'âme de l'animal sacrifié vers le Ciel. De fait, chez les Dolgans aussi les chamans escaladent les 9 cieus à l'occasion de la cure. D'après leurs dires, devant chaque nouveau ciel se trouvent des esprits gardiens qui ont mission de surveiller le voyage du chaman et d'empêcher en même temps l'escalade des mauvais esprits (2).

(1) Nous avons affaire dans ce cas à un sacrifice fortement métissé: offrande symbolique du cœur à l'Être Céleste et libation de sang aux puissances « inférieures » (*sjaadai*, etc.). Même rituel cruel chez les chamans araucans; voir plus bas, p. 263.

(2) HARVA, *op. cit.*, p. 549. Voir d'autres descriptions de la séance chamanique yakoute dans J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734*, t. II (Göttingen, 1752), p. 349 sq.; V. L. PRIKLOWSKI, *Das Schamanenthum der Jakuten* (« Mitt. der Wiener Anthropologische Gesellschaft », XVIII, Vienne, 1888, p. 165-82: c'est la traduction allemande de l'étude *O shamanstve u jakutov*, parue en 1886 dans

Dans cette séance chamanique longue et mouvementée, un seul point reste obscur: si l'âme du malade a été ravie par les mauvais esprits, pourquoi est-il indispensable que le chaman yakoute entreprenne le voyage du ciel? Wasiljev a proposé l'explication suivante: le chaman emporte l'âme du malade au ciel pour la purifier de la souillure provoquée par les mauvais esprits (cf. Harva, *op. cit.*, p. 550). De son côté, Troitchshanskij a affirmé que, parmi les chamans de sa connaissance, aucun n'entreprenait le voyage aux Enfers: tous, à l'occasion de leurs cures, n'utilisaient que l'ascension au ciel (Harva, p. 551). Ceci prouve la variété des techniques chamaniques et la précarité de nos informations; très probablement, les descentes aux Enfers, plus dangereuses et plus secrètes, étaient plus difficilement accessibles aux observateurs européens. Mais il est hors de doute que les voyages aux Enfers étaient également connus des chamans yakoutes, au moins de certains d'entre eux, car leur costume comporte un symbole du « Trou de la Terre », nommé justement « Trou des Esprits » (*abasy-oibono*) et par lequel les chamans pouvaient descendre dans les régions inférieures. En outre le chaman yakoute est accompagné dans ses voyages extatiques par un oiseau aquatique (mouette, grèbe) qui symbolise justement l'immersion dans la mer, c'est-à-dire une descente aux Enfers (Harva, *ibid.*). Enfin, le lexique technique des chamans yakoutes utilise deux termes différents pour désigner les directions du voyage mystique: *allara kyrar* (vers les « esprits d'en bas ») et *üsä kirar* (vers les « esprits d'en haut »; cf. Harva, p. 552). D'ailleurs, Wasiljev avait aussi remarqué que, chez les Yakoutes et les Dolgans, le chaman qui cherche l'âme du malade dérobée par les démons se comporte comme s'il plongeait, et les Tongouses, les Tchoukches et les Lapons parlent de la transe chamanique comme d'une « immersion » (Harva, *ibid.*). Nous retrouverons le même comportement et la même technique extatique chez les chamans esquimaux car nombre de populations, et à fortiori les populations maritimes, situent l'Au-delà dans les profondeurs de la mer (1).

Pour comprendre la nécessité du voyage céleste des chamans yakoutes, à l'occasion de la cure, il faut tenir compte de deux choses: d'une part, de l'état complexe et même confus de leurs conceptions religieuses et mythologiques, et, d'autre part, du prestige des ascensions célestes chamaniques dans toute la Sibérie et l'Asie Centrale. Comme nous l'avons vu, ce prestige explique pourquoi le chaman altaïque finit par emprunter certains traits caractéristiques de la

les « Izvetija Vostotchno-Sibirskago Otdela Russkago Geografitscheskago Obshchestva », XVII, 1-2, Irkoutsk, 1886). Il existe également un long résumé anglais du gros livre de SIEROSZEWSKI, *Yakuty* (St.-Petersbourg, 1896): WILLIAM G. SUMNER, *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski* (« Journal of the Anthropological Institute of Great Britain », vol. 31, 1901, p. 65-110); les p. 102-08 sont consacrées au chamanisme (d'après *Yakuty*, p. 621 sq.). Cf. W. JOCHERSON, *The Yakut*, p. 120 sq. (d'après VITASHEVSKI). Voir la discussion dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 322-29; cf. *ibid.*, p. 329-32 sur la cure chamanique de la stérilité des femmes.

(1) Mais, ainsi qu'on le verra par la suite, jamais exclusivement: certains « élus » et « privilégiés » montent au Ciel après leur mort.

technique ascensionnelle à l'occasion de sa descente extatique aux Enfers (toujours pour délivrer l'âme du malade de l'emprise, d'Erlik Khan).

Pour ce qui est des Yakoutes, on pourrait par conséquent s'imaginer les choses à peu près de la façon suivante : du fait qu'on sacrifiait des animaux aux Êtres célestes et qu'on indiquait, par des symboles sensibles (flèches, oiseaux en bois, corde montante, etc.) la direction que prenait l'âme de la victime, on a fini par utiliser le chaman comme guide de cette dernière dans son voyage céleste ; et parce qu'il accompagnait l'âme de l'animal sacrifié à l'occasion de la cure, on a pu croire que cette ascension avait comme objet principal la « purification » de l'âme du malade. En tout cas, sous sa forme présente, le rituel de cure chamanique est hybride ; on sent qu'il s'est constitué sous l'influence de deux techniques différentes : 1^o la recherche de l'âme égarée du malade ou l'expulsion des mauvais esprits et 2^o l'ascension au ciel.

Mais il faut aussi tenir compte d'un autre fait : en dehors des rares cas de « spécialisation infernale » (descentes exclusives aux Enfers), les chamans sibériens sont capables aussi bien des ascensions célestes que des descentes dans les régions inférieures. Nous avons vu que cette double technique tient en quelque sorte de leur initiation même : en effet, les rêves initiatiques des futurs chamans comportent à la fois des descentes (= souffrances et mort rituelles) et des ascensions (= résurrection). Dans ce contexte, on conçoit facilement la nécessité où se trouve le chaman yakoute, après avoir lutté contre les mauvais esprits ou après être descendu aux Enfers pour récupérer l'âme du malade, de rétablir son propre équilibre spirituel en répétant l'ascension céleste.

Remarquons, ici encore, que le prestige et la puissance du chaman dérivent exclusivement de sa capacité extatique. Il s'est substitué au prêtre dans les sacrifices qu'on offrait à l'Être céleste, mais pour lui comme pour le chaman altaïque, cette substitution s'est traduite par un changement de la structure même du rite : l'offrande s'est transformée en une psychophorie, c'est-à-dire en une cérémonie dramatique à base d'expériences extatique. C'est toujours à ses capacités mystiques que le chaman doit de pouvoir découvrir et combattre les mauvais esprits qui se sont emparés de l'âme du malade : il ne se contente pas de les exorciser, il les intègre dans son propre corps, il les « possède », les tourmente et les expulse : tout cela parce qu'il participe à leur nature, c'est-à-dire est libre de quitter son corps, de se déplacer à des distances considérables, de descendre aux Enfers, de monter aux Cieux, etc. Cette mobilité et cette liberté « spirituelles », qui nourrissent les expériences extatiques du chaman, le rendent en même temps vulnérable et, nombre de fois, à force de lutter avec les mauvais esprits, il finit par tomber sous leur emprise, c'est-à-dire il finit par être réellement « possédé ».

SÉANCES CHAMANIKES CHEZ LES TONGOUSES ET LES OROTCHIS

Le chamanisme tient une place considérable dans la vie religieuse des Tongouses (1). On se souvient que le terme même de « chaman » est tongouse (*šaman*), quelle que soit l'origine de ce vocable (voir plus loin, p. 385 sq.). Il est très probable, comme l'a montré Shirokogorov et comme nous aurons à le redire, que le chamanisme tongouse, au moins sous sa forme présente, a été fortement influencé par des idées et des techniques sino-lamaïstes. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons souligné plusieurs fois, des influences d'origine méridionale sont prouvées pour l'ensemble du chamanisme central-asiatique et sibérien. On verra à un autre endroit comment il faut se représenter l'expansion des complexes culturels méridionaux vers le Nord et le Nord-Est de l'Asie (cf. p. 387 sq.). De toute manière, le chamanisme tongouse présente aujourd'hui une physionomie complexe ; on peut y déceler nombre de traditions différentes dont la coalescence a produit parfois des formes nettement hybrides. Ici aussi on constate une certaine « décadence » du chamanisme, décadence attestée un peu partout dans l'Asie septentrionale : les Tongouses comparent notamment la force et le courage des « anciens chamans » à la pusillanimité des chamans actuels, qui, dans certaines régions, n'osent plus entreprendre la périlleuse descente aux Enfers.

Le chaman tongouse est appelé à exercer son pouvoir en de multiples occasions. Indispensable à la guérison — soit qu'il cherche l'âme du malade, soit qu'il exorcise les démons — il est, d'autre part, psychopompe ; il porte les sacrifices au Ciel ou aux Enfers, et, en particulier, il lui incombe de garantir le maintien de l'équilibre spirituel de la société tout entière. Les maladies, la malchance ou la stérilité menacent-elles le clan, ce sera au chaman de diagnostiquer la cause et de rétablir la situation. Plus que leurs voisins, les Tongouses inclinent à accorder une assez grande importance aux esprits, non seulement aux esprits du monde inférieur, mais encore aux esprits de ce monde-ci, auteurs virtuels de toutes sortes de désordres. C'est pour cela qu'en dehors des motifs classiques de la séance chamanique, — maladie, mort, sacrifices aux dieux — les chamans tongouses entreprennent des séances, et spécialement de « petites séances » préliminaires, pour une multitude d'autres raisons qui impliquent cependant toujours la nécessité de connaître et de maîtriser les « esprits ».

Les chamans prennent également part à un certain nombre de sacri-

(1) Cf. J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien*, II, p. 44-46, 193-195, etc. ; MIKHAILOWSKI, p. 64-65, 97, etc. ; S. SHIROKOGOROV, *General Theory of Shamanism among the Tungus* (« Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society », vol. 54, Shanghai, 1923, p. 246-249) ; *id.*, *Northern Tungus Migrations in the Far East* (*ibid.*, vol. 57, 1926, p. 123-183) ; *id.*, *Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen* (« Baessler-Archiv », vol. 18, II, 1935, p. 41-96, trad. allemande d'un article paru en russe à Vladivostok, en 1919) ; et spécialement la grande synthèse de SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*. Cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, p. 578-623.

fices. Le sacrifice annuel qu'on offre aux esprits d'un chaman constitue, en outre, un grand événement religieux pour la tribu entière (Shirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 322 sq.). Et les chamans sont, bien entendu, indispensables dans les rites de chasse et de pêche (*ibid.*).

Les séances qui comportent une descente aux Enfers peuvent être entreprises pour les motifs suivants : 1) sacrifices à porter aux ancêtres et aux morts des régions inférieures ; 2) quête et restitution de l'âme du malade ; 3) conduite et intégration dans le pays des ombres des trépassés qui ne veulent pas quitter ce monde (*ibid.*, p. 307). Malgré l'abondance des occasions, la cérémonie est assez rare car elle est réputée dangereuse et peu de chamans osent l'affronter (*ibid.*, p. 306). Son nom technique est *örgiski*, litt. « dans la direction d'*örgi* » (région inférieure, « occidentale »). On ne se résout à entreprendre l'*örgiski* qu'après une séance préliminaire de « petit chamanisme ». Par exemple, on constate une série de troubles, de maladies ou de malheurs au sein de la tribu ; le chaman, prié d'en trouver la cause, s'incorpore un esprit et apprend le motif pour lequel les esprits des régions inférieures ou les morts et les âmes des ancêtres provoquent le déséquilibre ; il apprend également le sacrifice qui pourrait les apaiser. On décide alors de procéder au sacrifice et à la descente infernale du chaman.

Un jour avant l'*örgiski*, on réunit les objets dont le chaman se servira dans son voyage extatique ; parmi eux figure un petit radeau sur lequel le chaman traversera la mer (le lac Baïkal), une sorte de lance pour briser les rochers, des petits objets représentant deux ours et deux sangliers, qui soutiendront la barque en cas de naufrage et qui frayeront un sentier à travers la forêt épaisse de l'au-delà, quatre petits poissons qui nageront devant la barque, une « idole » qui représente l'esprit auxiliaire du chaman et qui l'aidera à porter le sacrifice, différents instruments de purification, etc. Le soir de la séance, le chaman revêt son costume, bat du tambour, chante et invoque le « feu », la « Terre Mère » et les « ancêtres » auxquels on offre le sacrifice. Après des fumigations, on procède à la divination : les yeux fermés, le chaman jette en l'air la baguette de son tambour ; si elle retombe à l'envers, c'est un bon signe.

La deuxième partie de la cérémonie débute par le sacrifice de l'animal, généralement un renne. On barbouille avec son sang les objets exposés ; la viande sera préparée plus tard. Des pieux sont introduits dans le wigwan, leur sommet sortant par le trou de fumée. Un long fil relie les pieux aux objets exposés dehors sur la plate-forme ; c'est le « chemin » pour les esprits (1). C'est diverses dispositions prises, les assistants se rassemblent dans le wigwan. Le chaman commence à battre du tambour, à chanter et à danser. Il saute en l'air de plus en

plus haut (1). Ses assistants reprennent en chœur avec les spectateurs, le refrain du chant. Il s'arrête un instant, boit un verre de vodka, fume quelques pipes et reprend la danse. Peu à peu, ils s'échauffent jusqu'à ce qu'il tombe sur le sol, inanimé, en extase. S'il ne reprend pas ses sens, on l'arrose trois fois avec du sang. Il se lève et commence à parler d'une voix aiguë, répondant aux questions chantées qu'il adresse à deux, trois personnes. Le corps du chaman est maintenant habité par un esprit, et c'est ce dernier qui répond à sa place car le chaman, lui, se trouve dans les régions inférieures. Quand il revient, tout le monde salue avec des cris de joie son retour du monde des morts.

Cette deuxième partie de la cérémonie dure environ deux heures. Après une interruption de deux ou trois heures, c'est-à-dire à l'aube, on procède à la dernière phase, qui ne se distingue pas de la première, et durant laquelle le chaman remercie les esprits (Shirokogorov, p. 304 sq.).

Chez les Tongouses de la Mandchourie on peut sacrifier sans l'assistance des chamans. Mais seul le chaman peut descendre dans les régions inférieures et en rapporter l'âme du malade. Cette cérémonie comporte elle aussi trois moments. Lorsqu'on découvre, par une séance préliminaire de « petit chamanisme », que l'âme du malade est réellement captive aux Enfers, on sacrifie aux esprits (*séven*) pour qu'ils aident le chaman à descendre dans les régions inférieures. Le chaman boit du sang et mange de la chair de l'animal sacrifié et, s'étant ainsi incorporé l'esprit, il aboutit à l'extase. Cette première phase achevée, commence la deuxième : le voyage mystique du chaman. Il atteint une montagne du côté nord-ouest et la descend vers l'autre monde. Les dangers se multiplient à mesure qu'il approche de l'Enfer. Il rencontre des esprits et d'autres chamans, et se défend de leurs flèches avec son tambour. Le chaman chantant toutes les péripéties du voyage, les assistants peuvent le suivre pas à pas. Il descend par un petit trou et passe trois rivières avant de rencontrer les esprits des régions inférieures. Finalement, il atteint le monde des ténèbres et les assistants font des étincelles avec des pierres à fusil : ce sont les « éclairs » grâce auxquels le chaman pourra voir son chemin. Il retrouve l'âme et, après des luttes ou des négociations prolongées avec les esprits, il la ramène au prix de mille difficultés sur terre et lui fait réintégrer le corps du malade. La dernière partie de la cérémonie, qui a lieu le lendemain ou quelques jours plus tard, constitue une action de grâces aux esprits du chaman (Shirokogorov, p. 307).

Chez les Rennes-Tongouses de Mandchourie, on garde le souvenir d'un « temps jadis » où l'on « chamanisait vers la terre », mais, actuellement, aucun chaman n'ose plus le faire (*ibid.*). Chez les Tongouses nomades de Mankova, la cérémonie est différente : on sacrifie, la nuit, un bouc noir, dont on ne mange pas la viande ; en atteignant les régions inférieures, le chaman tombe sur le sol et reste une demi-heure immobile. Pendant ce temps, les assistants sautent par trois fois sur

(1) On se rend compte qu'il s'agit ici d'une contamination avec le voyage chamanique au Ciel, dont nous donnerons plus loin des exemples car les pieux émergeant par le trou de fumée symbolisent, on le sait, l'*axis mundi* le long duquel on achemine les sacrifices jusqu'au plus haut ciel.

(1) Encore un indice de la confusion avec l'ascension céleste : les sauts en l'air signifient le « vol magique ».

le feu (*ibid.*, p. 308). Chez les Mandchous également, la cérémonie de la « descente au monde des morts » est assez rare. Pendant son long séjour, Shirokogorov n'a pu assister qu'à trois séances. Le chaman invoque tous les esprits — chinois, mandchous et tongouses — leur explique le motif de la séance (dans le cas analysé par Shirokogorov, la maladie d'un enfant de huit ans) et demande leur aide. Il se met ensuite à battre du tambour et, s'étant incorporé son esprit particulier, le chaman tombe sur le tapis. Ses assistants lui posent des questions, et on comprend d'après ses réponses qu'il se trouve déjà dans les régions inférieures. L'esprit qui le « possède » étant un loup, le chaman se comporte en conséquence. Son langage est difficile à comprendre. Néanmoins, on saisit que la cause de la maladie n'était pas imputable à l'âme d'un mort, comme on l'avait pensé avant la séance, mais à un certain esprit qui demande, en retour de la guérison, qu'on lui fasse un petit temple (*m'ao*) et qu'on lui offre régulièrement des sacrifices (*ibid.*, p. 309).

Une descente semblable dans le « monde des morts » est racontée dans le poème mandchou *Nišan šaman*, que Shirokogorov considère comme le seul document écrit sur le chamanisme mandchou. L'histoire est la suivante : au temps de la dynastie des Ming, un jeune homme, fils de parents riches, va à la chasse dans les montagnes et trouve la mort dans un accident. Une chamane, Nišan, décide de rapporter son âme et descend au « monde des morts ». Elle rencontre nombre d'esprits, entre autres celui de son mari défunt, et, après maintes péripéties, réussit à regagner la terre avec l'âme du jeune homme qui ressuscite. Le poème — que tous les chamans mandchous connaissent — ne donne malheureusement que très peu de détails sur le côté rituel de la séance (Shirokogorov, p. 308). Il a fini par devenir un texte « littéraire », qui se distingue des poèmes tatars analogues par le fait qu'il a été enregistré et diffusé sous forme écrite il y a déjà bien longtemps. Son importance est néanmoins considérable car il démontre à quel point le thème « descente d'Orphée » est proche des descentes chamaniques aux Enfers (1).

Toujours avec le même but de guérison, on trouve des voyages extatiques en sens contraire, c'est-à-dire comportant une ascension céleste. Dans ce cas, le chaman dispose de 27 (9 × 3) jeunes arbres et une échelle symbolique sur laquelle il commencera son ascension. Parmi les objets rituels présents, on remarque de nombreuses figurines d'oiseaux, une attestation du symbolisme ascensionnel bien connu. On peut entreprendre le voyage céleste pour bien des raisons, mais la séance décrite par Shirokogorov avait pour objet la guérison d'un enfant. La première partie ressemble à la préparation d'une séance de descente aux régions inférieures. Par le « petit chamanisme » on apprend le moment exact où *dayatchan*, à qui l'on demande de restituer l'âme de l'enfant malade, est disposé à recevoir le sacrifice. L'animal

— dans ce cas un agneau — est abattu rituellement : on lui arrache le cœur et on recueille le sang dans des vases spéciaux, en ayant soin qu'aucune goutte ne tombe à terre. La peau est ensuite exposée. La deuxième partie de la séance est entièrement consacrée à la réalisation de l'extase. Le chaman chante, bat du tambour, danse et saute en l'air, tout en se rapprochant de temps en temps de l'enfant malade. Il passe ensuite le tambour à son assistant, boit de la vodka, fume et reprend la danse jusqu'à ce qu'il tombe à terre exténué. C'est le signe qu'il a quitté son corps et vole vers le Ciel. Tous se pressent autour de lui, et son assistant, comme pour les descentes aux régions inférieures, produit des étincelles avec une pierre à fusil. Ce genre de séance peut se dérouler aussi bien le jour que la nuit. Le chaman utilise un costume assez sommaire et Shirokogorov pense que ce type de séance comportant l'ascension au ciel a été emprunté aux Bouriates par les Tongouses (*op. cit.*, p. 310-11).

Ce qui semble évident, c'est le caractère hybride de cette séance : bien que le symbolisme céleste soit dûment illustré par les arbres, l'échelle et les figurines d'oiseaux, le voyage extatique du chaman trahit une direction contraire (les « ténèbres » qui doivent être éclairées par les étincelles). D'ailleurs, le chaman ne porte pas l'animal sacrifié à Buga, l'Être Suprême, mais aux esprits des régions supérieures. Ce type de séance se rencontre chez les Rennes-Tongouses de Transbaïkalie et de Mandchourie, mais il est inconnu chez les groupes tongouses de la Mandchourie septentrionale (*ibid.*, p. 325), ce qui confirme l'hypothèse de l'influence bouriate.

Outre ces deux grands types de séances chamaniques, les Tongouses connaissent plusieurs autres formes qui n'ont pas de relations précises avec le monde d'en bas ou d'en haut, mais concernent les esprits de ce monde-ci. Leur but est de maîtriser ces esprits, d'éloigner les mauvais, de sacrifier aux esprits qui pourraient devenir hostiles, etc. Évidemment, nombre de séances sont motivées par des maladies car on suppose que certains esprits les provoquent. Pour identifier l'auteur du trouble, le chaman s'incorpore son esprit familier et feint de dormir (médiocre imitation de la transe chamanique), ou s'efforce d'évoquer et d'incorporer l'esprit auteur du mal dans le corps même du malade (*ibid.*, p. 313), car la multiplicité des âmes (il en existe trois : *ibid.*, p. 134 sq. ; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, p. 107 sq.) et leur instabilité rendent parfois difficile la tâche du chaman. Il s'agit d'identifier laquelle des âmes a quitté le corps et de la chercher ; dans ce cas, le chaman rappelle l'âme par des formules toutes faites ou par des chants, et il s'efforce de la réintégrer au corps en esquissant des mouvements rythmiques. Mais il arrive parfois que des esprits se soient installés dans le malade ; le chaman les expulse alors à l'aide de ses esprits familiers (1).

L'extase joue un grand rôle dans le chamanisme tongouse propre-

(1) Cf. aussi OWEN LATTIMORE, *Wulakai Tales from Manchuria* (« Journal of American Folklore », vol. 46, 1933, p. 272-286), p. 273 sq. ; A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (Stockholm, 1957), p. 191 sq.

(1) SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 318. Les chamans tongouses pratiquent également la succion : cf. MIKHAILOWSKI, p. 97 ; SHIROKOGOROV, *op. cit.*, p. 313.

ment dit ; la danse et le chant (1) sont les moyens les plus usités pour y aboutir et la phénoménologie de la séance tongouse rappelle en tout les séances des autres peuples sibériens : on entend les voix des esprits ; le chaman devient très « léger » et peut sauter en l'air avec son costume qui pèse parfois 30 kg ; le patient sent à peine le chaman marcher sur son corps (Shirokogorov, *ibid.*, p. 364) — ce qui s'explique par le pouvoir magique de lévitation et de « vol » (*ibid.*, p. 332) ; le chaman éprouve une grande chaleur pendant la transe et peut, de ce fait, jouer avec la braise et le fer rougi ; il devient totalement insensible (il se blesse profondément, par exemple, sans que le sang coule), etc. (*ibid.*, p. 365). Tout ceci, on le verra mieux par la suite, fait partie d'un ancien héritage magique qui survit encore dans les coins les plus reculés du monde et qui a précédé les influences méridionales qui ont tant contribué à donner au chamanisme tongouse son aspect actuel. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir brièvement indiqué les deux traditions magiques décelables dans le chamanisme tongouse : le fond, qu'on pourrait appeler « archaïque », et l'apport méridional sino-bouddhiste. Leur importance se révélera quand nous essayerons de retracer les grandes lignes de l'histoire du chamanisme en Asie centrale et septentrionale.

On rencontre une forme similaire de chamanisme chez les tribus Orotchi et Udehe. Lopatin donne une longue description de la séance de guérison des Orotchi d'Ulka (sur le fleuve Tumnin) (2). Le chaman commence par une prière à son esprit-gardien car lui, le chaman, est faible, mais son esprit est tout-puissant et rien ne peut lui résister. Il danse à neuf reprises autour du feu, puis entonne un chant adressé à son esprit. « Tu viendras !, lui dit-il. Oh !, tu viendras ici ! Tu auras pitié de ces pauvres gens, etc. » Il promet du sang frais à son esprit qui, d'après les quelques allusions qu'il fait, semble être le Grand Oiseau du Tonnerre. « Tes ailes de fer !... Tes plumes de fer résonnent quand tu voles !... Ton bec puissant est prêt à saisir tes ennemis !... » Cette invocation se prolonge une trentaine de minutes et le chaman l'achève épuisé.

Tout d'un coup, il crie d'une voix différente : « Je suis ici !... Je suis arrivé pour aider ces pauvres gens !... » Le chaman touche à l'extase ; il danse autour du feu, il étend ses bras, tout en gardant son tambour

(1) D'après J. YASSER, *Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes* (« Pro-Musica Quarterly », New York, mars-juin 1926, p. 4-15, cité par SHIROKOGOROV, p. 327), les mélodies tongouses révèlent une origine chinoise, ce qui confirme les hypothèses de SHIROKOGOROV concernant les fortes influences sino-lamaïstes sur le chamanisme tongouse. Cf. aussi H. H. CHRISTENSEN, K. GRONBECH, E. EMSHEIMER, *The Music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia* (Stockholm, 1943), p. 13-38, 69-100. Sur certains complexes « sudiques » chez les Tongouses, voir aussi W. KOPPERS, *Tungusen und Miao* (« Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien », vol. 60, 1930, p. 306-319).

(2) IVAN A. LOPATIN, *A Shamanistic Performance for a Sick Boy* (« Anthropos », vol. 41-44, 1946-1949, p. 365-368) ; cf. *id.*, *A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit* (*ibid.*, vol. 35-36, 1940-1941, p. 352-355). Cf. aussi BRONISLAW PILSUDSKI, *Der Shamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin* (« Globus », 1909, vol. 95, p. 72-78).

et son bâton, et crie de nouveau : « Je vole !... Je vole !... Je vais t'atteindre !... Je vais te saisir. Tu ne pourras pas m'échapper !... » Comme on l'expliqua plus tard à Lopatin, cette danse représentait le vol du chaman dans le royaume des esprits où il chassait le mauvais esprit qui avait emporté l'âme du garçon malade. Suit un dialogue à plusieurs voix émaillé de mots incompréhensibles. Finalement, le chaman s'écrie : « Je l'ai ! Je l'ai ! » et, serrant les mains comme s'il avait pris quelque chose, il s'approche du lit où gît l'enfant malade et lui rend son âme car, ainsi que le chaman l'expliqua le lendemain à Lopatin, il avait capturé l'âme de l'enfant sous la forme d'un moineau.

L'intérêt de cette séance consiste en ce que l'extase du chaman ne se traduit pas par une transe, mais est atteinte et se poursuit durant la danse qui symbolise le vol magique. L'esprit protecteur semble être l'Oiseau du tonnerre ou l'Aigle, qui joue un si grand rôle dans les mythologies et les religions de l'Asie septentrionale. Ainsi donc, bien que l'âme du malade ait été ravie par un mauvais esprit, celui-ci n'est pas chassé, comme on s'y serait attendu, dans les régions inférieures, mais très haut dans le Ciel.

LE CHAMANISME YUKAGHIR

Les Yukaghir connaissent deux termes pour désigner le chaman : *a'lma* (du verbe « faire ») et *i'rkeye*, litt. « celui qui tremble » (1). *A'lma* traite les malades, offre des sacrifices, prie les dieux pour une chasse heureuse, et entretient des rapports aussi bien avec le monde surnaturel qu'avec le Royaume des Ombres. Dans les temps anciens, son rôle était sûrement plus important car toutes les tribus yukaghir font remonter leur origine à un chaman. Jusqu'au siècle dernier, on vénérât encore les crânes des chamans morts : on les enchâssait dans une figurine en bois qu'on gardait dans une boîte. On n'entreprenait rien sans procéder à la divination par les crânes ; on utilisait pour cela la méthode la plus commune dans l'Asie arctique : la lourdeur ou la légèreté du crâne qui équivalait respectivement à un « non » ou à un « oui », et on respectait à la lettre la réponse de l'oracle. Le reste des os était réparti entre les parents et on desséchait la chair pour la mieux conserver. On élevait aussi des « hommes-en-bois » à la mémoire des ancêtres chamans (Jochelson, *op. cit.*, p. 165).

Lorsqu'un homme meurt, ses trois âmes se séparent : l'une d'elles reste près du cadavre, la deuxième se dirige vers le Pays des Ombres, la troisième monte au Ciel (Jochelson, p. 157). Il semble bien que cette dernière aille rejoindre le Dieu suprême, qui porte le nom de Pon, litt. « Quelque chose » (*ibid.*, p. 140). De toute manière, la plus importante paraît être l'âme qui se transforme en ombre. Elle rencontre en chemin devant une rivière qu'elle traverse dans une barque. Dans le Royaume des Ombres, le trépassé continue de mener la même exis-

(1) WALDEMAR JOCHELSON, *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*, p. 162 sq.

tence qu'il avait sur terre, auprès de ses proches, occupé à chasser des « animaux-ombres ». C'est dans ce Royaume des Ombres que le chaman descend pour chercher l'âme du malade.

Mais il y pénètre à une autre occasion aussi : pour y « voler » une âme et la faire naître ici-bas en l'introduisant dans le ventre d'une femme, car les morts reviennent sur terre et y commencent une nouvelle existence. Mais, parfois, lorsque les vivants oublient leurs devoirs à l'égard des trépassés, ceux-ci refusent de leur envoyer des âmes — et les femmes n'engendrent plus. Alors le chaman descend au Royaume des Ombres et, s'il ne réussit pas à convaincre les morts, il vole une âme et l'introduit de force dans le corps de la femme. Mais, dans ce cas, les enfants ne vivent pas longtemps. Leurs âmes ont hâte de retourner au Royaume des Ombres (1).

On rencontre quelques vagues allusions à une ancienne division des chamans en « bons » et « mauvais », de même que la mention de chamanes aujourd'hui disparues. Chez les Yukaghir, il n'y a aucune trace de participation des femmes à ce qu'on a appelé le « chamanisme familial, domestique », qui survit encore chez les Koryak et les Tchoukches, et qui permet aux femmes de garder les tambours familiaux (voir plus loin, p. 206). Mais, dans les temps anciens toute famille yukaghir possédait son propre tambour (Jochelson, *op. cit.*, p. 192 sq.), ce qui prouve que certaines cérémonies « chamaniques » au moins étaient pratiquées périodiquement par les membres de la maison.

Parmi les diverses séances décrites par Jochelson, et qui ne sont pas toutes intéressantes (voir, p. ex., *ibid.*, p. 200 sq.) on se contentera de résumer la plus importante qui a pour but la guérison. Le chaman s'assoit par terre et, après avoir longtemps tambouriné, invoque ses esprits protecteurs en imitant des voix d'animaux : « Mes ancêtres, s'écrie-t-il, venez près de moi. Pour m'aider, approchez-vous mes jeunes filles-esprits ! venez ici !... » Il recommence à tambouriner et, se dressant avec l'aide de son assistant, s'approche de la porte et aspire profondément, pour avaler de la sorte les âmes des ancêtres et les autres esprits qu'il vient de conjurer. « L'âme du malade, semble-t-il, s'est dirigée vers le Royaume des Ombres ! », annoncent, par sa voix, les esprits des ancêtres. Les parents du patient l'encouragent : « Sois fort ! sois fort ! » Le chaman dépose son tambour et s'étend à plat ventre sur la peau de renne ; il reste immobile, signe qu'il a quitté son corps et voyage dans l'au-delà. Il est descendu au Royaume des Ombres « à travers son tambour comme s'il avait immergé dans un lac » (2). Il reste longtemps sans bouger et tous les assistants attendent patiemment son réveil.

(1) JOCHELSON, *ibid.*, p. 160. (Même conception d'un « éternel retour » des âmes des morts en Indonésie et ailleurs.) Pour découvrir quel ancêtre venait de se réincarner, les Yukaghir pratiquaient autrefois la divination par les os des chamans : on prononçait les noms des morts, et l'os devenait léger lorsqu'on tombait sur celui qui s'était réincarné. De nos jours encore, on récite les noms devant le nouveau-né, et celui-ci sourit quand il entend le vrai (*ibid.*, p. 161).

(2) *Ibid.*, p. 197. Le tambour s'appelle d'ailleurs *yálgil*, « mer » (*ibid.*, p. 195).

Le chaman raconta ensuite son voyage extatique à Jochelson. Accompagné par ses esprits auxiliaires, il avait suivi le chemin qui mène au Royaume des Ombres. Il arriva devant une petite maison et rencontra un chien qui se mit à aboyer. Une vieille femme, gardienne du chemin, sortit de la maison et lui demanda s'il était venu pour toujours ou pour quelque temps. Le chaman ne lui répondit pas et s'adressant à ses esprits : « N'écoutez pas, dit-il, les paroles de la vieille ! Continuez votre chemin ! » Peu de temps après, ils arrivèrent à une rivière. Une barque se trouvait là et, sur l'autre rive, le chaman aperçut des tentes et des hommes. Toujours accompagné de ses esprits, le chaman monta dans la barque et traversa la rivière. Il rencontra les âmes des parents morts du malade et, entrant dans leur tente, il y découvrit aussi l'âme du malade. Les parents refusant de la lui livrer, le chaman fut obligé de la prendre de force. Pour pouvoir la rapporter sans risques sur la terre, le chaman aspira l'âme du malade et se boucha les oreilles pour l'empêcher de s'échapper. Le retour du chaman se manifesta par quelques mouvements qu'il fit. Deux jeunes filles lui massèrent les jambes et le chaman, revenu complètement, réintégra l'âme dans le corps du malade. Il se dirigea ensuite vers la porte et renvoya ses esprits auxiliaires (1).

Le chaman yukaghir ne procède pas nécessairement à la guérison en allant dérober l'âme aux Enfers. Il lui arrive de réaliser la séance sans mentionner les âmes des chamans morts et, tout en invoquant ses esprits auxiliaires et en imitant leurs voix, il s'adresse au Créateur et à d'autres puissances célestes (Jochelson, *The Yukaghir*, p. 205 sq.). Cette particularité montre la polyvalence de ses capacités extatiques, car il sert également d'intermédiaire entre les humains et les dieux et, pour cette raison, il joue un rôle de premier ordre dans la chasse ; c'est toujours lui qui peut intercéder auprès des divinités qui règnent d'une manière ou d'une autre sur le monde animal. Ainsi, lorsque la famine menace le clan, le chaman procède à une séance qui ressemble en tout point à celle de la guérison. Seulement, au lieu de s'adresser au Créateur-de-la-lumière ou de descendre chercher l'âme du malade aux Enfers, il s'envole vers le Maître-de-la-Terre. Arrivé devant lui, il le supplie : « Tes enfants m'ont envoyé pour que tu leur donnes de la nourriture !... » Le Maître-de-la-Terre lui donne l'« âme » d'un renne et, le lendemain, le chaman se rend dans un certain lieu situé près d'une rivière et attend : un renne passe et le chaman le tue d'un coup de flèche. C'est le signe que le gibier ne manquera plus (*ibid.*, p. 210 sq.).

En dehors de tous ces rituels, le chaman est également utilisé comme maître en divination. Celle-ci se pratique soit au moyen des os divinatoires, soit par le truchement d'une séance chamannique (*ibid.*, p. 208 sq.). Ce prestige lui vient de ses relations avec les esprits, mais on peut supposer que l'importance des esprits dans les croyances des

(1) *Ibid.*, p. 196-99. On a reconnu le scénario classique d'une descente aux Enfers : la gardienne du seuil, le chien, le passage de la rivière. Inutile de rappeler tous les parallèles, chamaniques ou autres ; nous reviendrons sur certains de ces motifs plus bas.

Yukaghir est fortement tributaire d'influences yakoutes et tongouses. En effet, deux faits nous semblent significatifs à cet égard : d'une part, la conscience, chez les Yukaghir, d'une décadence actuelle de leur chamanisme ancestral ; d'autre part, les fortes influences yakoutes et tongouses décelables dans les pratiques actuelles des chamans yukaghir (*ibid.*, p. 162).

RELIGION ET CHAMANISME CHEZ LES KORYAKS

Les Koryaks connaissent un Être Suprême céleste : « Celui-d'en-haut », auquel ils sacrifient des chiens. Mais cet Être Suprême, comme partout ailleurs, est plutôt passif : les hommes sont en proie à des attaques du mauvais esprit, *Kalau*, et « Celui-d'en-haut » leur vient rarement en aide. Néanmoins, tandis que chez les Yakoutes et les Bouriates l'importance des mauvais esprits est devenue considérable, la religion des Koryaks garde encore une place assez grande à l'Être Suprême et aux esprits bienveillants (1). *Kalau* ne cesse de s'appliquer à intercepter les sacrifices qu'on offre à « Celui-d'en-haut », et il y réussit bien des fois. Ainsi, lorsque, pendant la cure, le chaman sacrifie un chien à l'Être Suprême, *Kalau* peut intercepter l'offrande et alors le malade succombe ; si, au contraire, le sacrifice atteint le ciel, la guérison est assurée (2). *Kalau* est le Mauvais Sorcier, la Mort et probablement le Premier Mort. En tout cas, c'est lui qui provoque la mort des humains, en dévorant leurs chairs et spécialement le foie (Jochelson, *The Koryak*, p. 102). Or, on sait qu'en Australie et ailleurs, les sorciers tuent leurs victimes en leur mangeant le foie et les organes internes pendant leur sommeil.

Le chamanisme joue encore un rôle assez notable dans la religion des Koryaks. Mais ici aussi nous rencontrons le motif de la « déchéance du chaman ». Et, ce qui nous semble plus important encore, cette déchéance du chaman fait suite à la déchéance de l'humanité en général, une tragédie spirituelle qui s'est passée il y a très longtemps. Dans l'ère mythique du héros Grand-Corbeau, les hommes pouvaient sans peine monter au Ciel et descendaient tout aussi aisément aux Enfers ; aujourd'hui, il n'y a plus que les chamans qui en sont encore capables (*ibid.*, p. 103, 121). Dans les mythes, on escaladait le ciel par l'ouverture centrale de la voûte, à travers laquelle le Créateur-de-la-Terre regardait ici-bas (*ibid.*, p. 301 sq.) ; ou bien on y montait en suivant la route que traçait une flèche lancée vers le Ciel (*ibid.*, p. 293,

304 ; sur ce motif mythique, voir plus loin, p. 381). Mais, ainsi que nous l'avons déjà appris en présentant d'autres traditions religieuses, ces communications faciles avec le Ciel et les Enfers ont été brutalement interrompues (les Koryaks ne précisent pas à la suite de quel événement) et depuis lors seuls les chamans sont encore en état de les rétablir.

Mais, de nos jours, même les chamans ont perdu leurs pouvoirs miraculeux. Il n'y a pas si longtemps, les chamans très puissants avaient le pouvoir de réintégrer l'âme d'une personne qui venait de mourir dans son corps et de la faire revenir à la vie ; Jochelson a encore entendu raconter de telles prouesses sur le compte des « anciens chamans », mais tous ces chamans étaient morts depuis bien longtemps (*ibid.*, p. 48). Mieux, la profession de chaman était en régression. Jochelson n'a pu rencontrer que deux jeunes chamans, assez pauvres et sans prestige. Les séances auxquelles il a assisté étaient sans grand intérêt. On entendait des sons et des voix étranges venant de tous les coins (les esprits auxiliaires) et qui cessaient brusquement ; en rallumant, on trouvait le chaman gisant à terre épuisé, et il annonçait gauchement que les esprits lui avaient assuré que la « maladie » quitterait le village (*ibid.*, p. 49). A une autre séance, qui avait commencé comme d'habitude avec des chants, des tambourinements et l'évocation des esprits, le chaman demanda à Jochelson son couteau car, disait-il, les esprits lui avaient ordonné de se taillader. Mais il n'en fit rien. Il est vrai qu'on racontait d'autres chamans qu'ils ouvraient le corps du patient, cherchaient la cause de la maladie et mangeaient le morceau de chair qui la représentait — et la blessure se fermait sur-le-champ (*ibid.*, p. 51).

Le nom du chaman Koryak est *eñeñalan*, c'est-à-dire un « homme inspiré par les esprits » (*ibid.*, p. 47). Ce sont, en effet, les esprits qui décident de la carrière d'un chaman ; personne ne voudrait devenir *eñeñalan* de sa propre volonté. Les esprits se manifestent sous la forme d'oiseaux et d'autres animaux. Il y a tout lieu de supposer que les « anciens chamans » utilisaient ces esprits pour pouvoir descendre impunément aux Enfers, comme nous l'avons vu faire aux chamans yukaghir et autres. Ils devaient vraisemblablement gagner la bienveillance de *Kalau* et d'autres figures infernales car, à la mort, l'âme monte au Ciel, vers l'Être Suprême — mais l'ombre et le trépassé lui-même descendent aux régions inférieures. L'entrée des Enfers est gardée par des chiens. L'Enfer proprement dit est constitué de villages pareils à ceux de la terre, chaque famille ayant sa maison. Le chemin de l'Enfer commence directement au-dessus du bûcher, et il ne reste ouvert que le temps nécessaire au passage du mort (1).

(1) *Ibid.*, p. 103. A l'« ouverture » du Ciel correspond l'ouverture de la Terre, qui donne passage vers les Enfers, suivant un schéma cosmologique caractéristique de l'Asie septentrionale ; voir plus loin, p. 212 sq. Le chemin qui s'ouvre et se referme rapidement est un symbole très fréquent de la « rupture des niveaux », aussi revient-il abondamment dans les récits initiatiques. Cf. dans *ibid.*, p. 302 sq., un conte koryak (n° 112) dans lequel une jeune fille se laisse dévorer par un monstre cannibale afin de pouvoir descendre assez vite aux Enfers et revenir sur la terre avant que le « chemin des

(1) W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, p. 92, 117.

(2) Cf. JOCHELSON, *ibid.*, p. 93, figures 40 et 41, les dessins naïfs d'un Koryak représentant deux sacrifices chamaniques : dans le premier, *Kalau* intercepte l'offrande avec la conséquence que l'on sait ; dans le deuxième, le chien sacrifié monte jusqu'à « Celui-d'en-haut » et le malade est sauvé. On sacrifie à Dieu en se tournant vers l'Est, tandis qu'on se tourne vers l'Ouest lorsqu'on sacrifie à *Kalau*. (Mêmes directions du sacrifice chez les Yakoutes, les Samoyèdes et les Altaïques. Chez les Bouriates seuls, les directions sont contraires : l'Est pour les mauvais Tengri, l'Ouest pour les bons Tengri ; cf. AGAPITOV et CHANGALOV, *Shamanstvo u burjat*, p. 4 ; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 93.

La décadence du chamanisme koryak se traduit aussi par le fait que le chaman ne fait plus usage d'un costume spécial (Jochelson, *The Koryak*, p. 48). Il n'a pas davantage de tambour propre. Chaque famille dispose d'un tambour qui lui sert à ce que Jochelson et Bogoras, et d'autres auteurs après eux, ont appelé « le chamanisme domestique ». En effet, chaque famille pratique une sorte de chamanisme à l'occasion de ses rituels domestiques : les sacrifices et les cérémonies, périodiques ou non, qui constituent les devoirs religieux de la communauté. D'après Jochelson (*ibid.*) et Bogoras, le « chamanisme familial » aurait précédé le chamanisme professionnel. Nombre de faits que nous ne tarderons pas à rappeler s'opposent à cette conception. Comme partout ailleurs dans l'histoire des religions, le chamanisme sibérien vérifie l'observation que ce sont les profanes qui s'efforcent d'imiter les expériences extatiques de certains individus privilégiés, et non l'inverse.

CHAMANISME CHEZ LES TCHOUKTCHES

Le « chamanisme domestique » se retrouve aussi chez les Tchouktches, en ce sens que, pendant les cérémonies célébrées par le chef de famille, tout le monde, jusqu'aux enfants, s'essaie au tambour. Il en est ainsi, par exemple, à l'occasion de l'« abattage d'automne », lorsqu'on immole des animaux en vue d'assurer le gibier pour l'année : on bat le tambour — car toute famille possède son tambour à elle — et on s'efforce de s'incorporer les « esprits » et de chamaniser (1). Mais, de l'avis même de Bogoras, il est clair qu'il s'agit d'une médiocre imitation des séances chamaniques ; la cérémonie a lieu dans la tente extérieure et pendant le jour, tandis que les séances chamaniques se déroulent dans la chambre à coucher, de nuit, et dans l'obscurité complète ; les membres de la famille imitent tour à tour la « possession par les esprits » à la manière chamannique, en se contorsionnant, en sautant en l'air et en s'efforçant d'émettre des sons inarticulés, qui sont censés être les voix et le langage des « esprits ». Parfois, on s'essaie même à des guérisons chamaniques et l'on prononce des prophéties, sans que personne y accorde aucune attention (Bogoras, *ibid.*, p. 413). Tous ces traits prouvent qu'à la faveur d'une exaltation religieuse passagère, les profanes s'efforcent d'atteindre l'état chamannique en mimant tous les gestes des chamans. Le modèle est bien la transe du véritable chaman, mais l'imitation se limite plutôt à l'aspect extérieur de celle-ci : les « voix des esprits » et le « langage secret », la pseudo-prophétie, etc. Le « chamanisme domestique », au moins sous sa forme actuelle n'est qu'un démarquage simiesque de la technique extatique du chaman professionnel.

morts » ne se referme avec toutes les autres victimes du cannibale. Ce conte conserve plusieurs motifs initiatiques avec une étonnante cohésion : passage aux Enfers par l'estomac d'un monstre ; quête et sauvetage des victimes innocentes ; le chemin vers l'au-delà qui s'ouvre et se referme en quelques instants.

(1) Waldemar G. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 374, 413.

D'ailleurs, des séances chamaniques proprement dites ont lieu le soir, à l'issue des cérémonies religieuses que nous venons d'évoquer ; elles sont exécutées par des chamans professionnels. Le « chamanisme domestique » semble bien être un phénomène hybride, procédant vraisemblablement d'une double cause : d'une part, un grand nombre de Tchouktches prétendent être chamans (presque un tiers de la population, d'après Bogoras, *ibid.*) et, comme chaque maison possède son tambour, nombreux sont ceux qui, les soirs d'hiver, se mettent à chanter et à tambouriner, et parfois aboutissent même à une extase parachamanique ; d'autre part, la tension religieuse des fêtes périodiques encourage l'exaltation latente et facilite une certaine contagion. Mais, répétons-le, dans un cas comme dans l'autre, on s'efforce d'imiter un modèle préexistant : la technique extatique du chaman professionnel.

Chez les Tchouktches, comme dans toute l'Asie, la vocation chamannique se manifeste généralement par une crise spirituelle, provoquée soit par une « maladie initiatique », soit par une apparition surnaturelle (un loup, un morse, etc. apparaissant à un moment de grand danger et sauvant le futur chaman). De toute façon, la crise déclenchée par le « signe » (maladie, apparition, etc.) est radicalement résolue dans l'expérience chamannique elle-même : la période de préparation est assimilée par les Tchouktches à une grave maladie, et l'« inspiration » (c'est-à-dire, l'accomplissement de l'initiation) est homologuée à la guérison (*ibid.*, p. 421). La plupart des chamans rencontrés par Bogoras prétendaient n'avoir pas eu de maîtres (*ibid.*, p. 425), mais ceci ne veut pas dire qu'ils n'aient pas eu d'instructeurs surhumains. La rencontre des « animaux chamaniques » fournit, à elle seule, une indication sur le genre d'instruction que peut recevoir un apprenti. Un chaman racontait à Bogoras (*ibid.*, p. 426) qu'étant encore adolescent, il entendit une voix lui ordonnant : « Va dans la solitude : tu trouveras un tambour. Mets-toi à le battre et tu verras le monde tout entier ! » Il écouta la voix et il réussit en effet à monter au ciel et même à fixer sa tente sur les nuages (1). Car, quelle que soit la tendance générale du chamanisme tchouktche dans sa phase actuelle (c'est-à-dire observée par les ethnographes au commencement de ce siècle), le chaman tchouktche est capable, lui aussi, de voler dans les airs et de traverser les cieux l'un après l'autre, en passant par l'orifice de l'Étoile Polaire (Bogoras, *The Chukchee*, p. 331).

Mais, comme nous l'avons remarqué à propos d'autres populations sibériennes, les Tchouktches ont conscience d'une décadence de leurs chamans. Par exemple, leurs chamans font appel au tabac comme stimulant, coutume qu'ils ont prise aux Tongouses (*ibid.*, p. 434). Et, alors que le folklore est prolixe sur les transes et les voyages

(1) La tradition des ascensions célestes est de même particulièrement vivante dans les mythes tchouktches. Voir p. ex., l'histoire du jeune homme qui, épousant une fée-céleste (« sky-girl »), monte au Ciel en gravissant une Montagne verticale ; W. BOGORAS, *Chukchee Mythology* (Memoirs of the American Museum of Natural History, XII, Jesup North Pacific Expedition, VIII, Leyde et New York, 1910-12), p. 107 sq.

extatiques des anciens chamans en quête des âmes des malades, actuellement le chaman tchouktche se contente d'une pseudo-transe (*ibid.*, p. 441). On a l'impression que la technique extatique est en décadence, les séances chamaniques se réduisant la plupart du temps à l'évocation des esprits et à des prouesses fakiriques.

Et pourtant le lexique chamannique lui-même traduit la valeur extatique de la transe. Le tambour est nommé « barque » et d'un chaman en transe on dit qu'« il plonge » (*ibid.*, p. 438). Tout ceci prouve que l'on considérerait la séance comme un voyage dans l'au-delà sous-marin (comme chez les Esquimaux, p. ex.), ce qui n'empêchait pas, d'ailleurs, que le chaman montât au plus haut Ciel s'il le désirait. Mais la recherche de l'âme perdue du malade impliquait une descente aux Enfers, comme l'atteste aussi le folklore. De nos jours, la séance de guérison se passe de la manière suivante : le chaman enlève sa chemise et, torse nu, fume la pipe et commence à tambouriner et à chanter. C'est une mélodie simple, sans paroles ; chaque chaman a ses propres chants et souvent il improvise. Tout d'un coup, on entend les voix des « esprits » dans tous les coins ; ces voix semblent surgir de sous la terre, ou venir de très loin. Le *ké'let* entre dans le corps du chaman et celui-ci, tout en agitant rapidement la tête, commence à crier et à parler d'une voix de tête, la voix même de l'esprit (1). Pendant ce temps, dans l'obscurité de la tente, il se produit toute sorte de phénomènes étranges : lévitation des objets, ébranlement de la tente, pluie de pierres et de morceaux de bois, etc. (Bogoras, *The Chukchee*, p. 438 sq.). A travers la voix du chaman, les esprits des morts s'entrelient avec les assistants (cf. *ibid.*, p. 440 les révélations de l'âme d'une vieille fille).

Si les séances sont riches en phénomènes parapsychologiques, la transe proprement chamannique est devenue de plus en plus rare. Parfois, le chaman tombe à terre inconscient et son âme est censée quitter le corps pour aller demander conseil aux esprits. Mais cette extase n'a lieu que si le patient est assez riche pour bien la rémunérer. Et, même en ce cas, d'après les observations de Bogoras, il s'agit d'une simulation : interrompant brusquement ses tambourinements, le chaman reste à terre, immobile ; sa femme lui couvre la figure avec une étoffe, rallume et se met à tambouriner. Au bout d'un quart d'heure, le chaman se réveille et donne des « conseils » au malade

(1) BOGORAS, (*ibid.*, p. 435 sq.), pense pouvoir expliquer les « voix séparées » des chamans tchouktches par la ventriloquie. Mais son phonographe a enregistré toutes ces « voix » exactement comme elles se faisaient entendre de l'assistance, c'est-à-dire comme arrivant par les portes ou surgissant des coins de la chambre, et non pas comme émises par le chaman. Les enregistrements « montrèrent une différence très nette entre la voix du chaman, qui résonnait à distance, et les voix des « esprits », qui semblaient parler directement dans le cornet de l'appareil » (p. 436). On rapportera plus loin quelques autres démonstrations des pouvoirs magiques des chamans tchouktches. Comme nous l'avons déjà dit, le problème de l'« authenticité » de tous ces phénomènes chamaniques dépasse le cadre du présent livre. Voir une analyse et une audacieuse interprétation de tels phénomènes dans E. de MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, (Turin, 1948), *passim*, (les faits tchouktches, p. 46 sq.). Sur les « shamanistic tricks », voir MIKHAILOWSKI, *op. cit.* p. 137 sq.

(*ibid.*, p. 441). La véritable quête de l'âme du malade se réalisait jadis dans la transe ; aujourd'hui, elle est remplacée par la pseudo-transe ou par le sommeil, car les Tchouktches voient dans les rêves une prise de contact avec les esprits, et, après une nuit de profond sommeil le chaman se réveille avec l'âme du malade dans son poing et procède sur-le-champ à sa réintégration dans le corps (*ibid.*, p. 463) (1).

A ces quelques exemples, on mesure la décadence actuelle du chamanisme tchouktche. Bien que les schémas du chamanisme classique survivent encore dans les traditions folkloriques et même dans les techniques de guérison (ascension ; descente aux Enfers ; quête de l'âme, etc.), l'expérience chamannique proprement dite se ramène à une sorte d'incorporation « spirite » et à des performances d'ordre fakirique. Les chamans tchouktches connaissent également l'autre méthode classique de guérison : la suction. Ils montrent ensuite la cause de la maladie : un insecte, une petite pierre, une épine, etc. (Bogoras, *The Chukchee*, p. 465). Souvent, ils procèdent même à une « opération » qui garde encore tout son caractère chamannique : avec un couteau rituel, bien « chauffé » par certains exercices magiques, le chaman prétend ouvrir le corps du malade afin d'examiner les organes internes et en extraire la cause du mal (*ibid.*, p. 475 sq.). Bogoras a même assisté à une « opération » de ce genre : un garçon de 14 ans s'étendit tout nu sur le sol, et sa mère, une chamane renommée, lui ouvrit l'abdomen ; on pouvait voir le sang et la chair béante ; la chamane enfonce profondément sa main dans la blessure. Pendant tout ce temps la chamane se sentait comme en feu et ne cessait de boire de l'eau. Quelques instants après, la blessure avait disparu et Bogoras ne put en déceler la moindre trace (*ibid.*, p. 445). Un autre chaman, après avoir longtemps tambouriné afin de « chauffer » son corps et son couteau au point, disait-il, de rendre insensible le coup de couteau, s'ouvrit l'abdomen (*ibid.*). De telles prouesses sont fréquentes dans toute l'Asie septentrionale et elles sont en liaison avec la « maîtrise du feu », car les mêmes chamans qui se taillaient le corps sont capables d'avaler des charbons ardents et de toucher au fer rougi à blanc. La majorité de ces « tours » sont exécutés à la lumière du jour. Bogoras a assisté, entre autres, au fait suivant : une chamane frottait une petite pierre et quantité de cailloux tombaient de ses doigts et allaient s'amasser dans le tambourin. A la fin de l'expérience, ces cailloux formaient un assez gros monceau, cependant que la pierre, que la femme avait frottée entre ses doigts restait intacte (*ibid.*, p. 444). Tout ceci fait partie du concours de performances magiques auxquelles se livraient les chamans, à grand renfort d'émulation,

(1) Le chaman passe pour ouvrir le crâne du malade et y replacer l'âme qu'il vient de capturer sous la forme d'une mouche ; mais on peut aussi introduire l'âme par la bouche, par les doigts ou par l'orteil ; cf. BOGORAS, *ibid.*, p. 333. L'âme humaine se manifeste généralement sous la forme d'une mouche ou d'une abeille. Mais, comme chez les autres peuples sibériens, les Tchouktches connaissent plusieurs âmes : après la mort, l'une s'envole au Ciel avec la fumée du bûcher, l'autre descend aux Enfers, où son existence se continue exactement comme sur la terre (*ibid.*, p. 334 sq.).

à l'occasion des cérémonies religieuses périodiques. Le folklore fait constamment allusion à de tels exploits (*ibid.*, p. 443), ce qui semble indiquer des capacités magiques encore plus étonnantes chez les « anciens chamans » (1).

Le chamanisme tchouktche est encore intéressant par un autre fait : il existe une classe spéciale de chamans « transformés en femmes ». Ce sont les « hommes mous » ou « semblables aux femmes », qui, à la suite d'une injonction du *ké'let*, ont échangé leurs vêtements et leurs manières d'hommes pour ceux des femmes, et ont même fini par épouser d'autres hommes. Généralement, l'ordre du *ké'let* n'est suivi qu'à moitié : le chaman se travestit, mais il continue à cohabiter avec sa femme et à avoir des enfants. Certains, plutôt que d'exécuter l'ordre, ont préféré se suicider, bien que l'homosexualité ne soit pas inconnue chez les Tchouktsches (Bogoras, *The Chukchee*, p. 448 sq.). La transformation rituelle en femme se rencontre encore chez les Kamchadales, les Esquimaux asiatiques et les Koryaks ; mais, chez ces derniers, Jochelson n'en a plus trouvé que le souvenir (cf. *The Koryak*, p. 52). Le phénomène, bien que rare, n'est pas limité au nord-est de l'Asie : par exemple, on rencontre le travestissement et le changement rituel de sexe en Indonésie (les *manang bali* des Dayaks maritimes), en Amérique du Sud (les Patagoniens et les Araucans) et chez certaines tribus nord-américaines (Arapaho, Cheyenne, Ute, etc.). La transformation symbolique et rituelle en femme s'explique vraisemblablement par une idéologie dérivée du matriarcat archaïque ; mais, comme on aura l'occasion de le montrer, elle ne semble pas indiquer la priorité de la femme dans le plus ancien chamanisme. En tout cas, la présence de cette classe spéciale d'« hommes semblables aux femmes » — qui joue, d'ailleurs, un rôle secondaire dans le chamanisme tchouktche — n'est pas imputable à la « déchéance du chaman », phénomène qui déborde l'aire de l'Asie septentrionale.

(1) Quant à la divination, elle est pratiquée aussi bien par les chamans que par les profanes. La méthode la plus fréquente est la suspension d'un objet au bout d'un fil, comme chez les Esquimaux. On pratique également la divination avec la tête ou le pied de l'homme ; ce dernier système est utilisé spécialement par les femmes, comme chez les Kamchadales et les Esquimaux américains ; cf. BOGORAS, *ibid.*, p. 484 sq. ; F. BOAS, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (« Bulletin of the American Museum of Natural History », vol. XV, part. I, 1901), p. 135, 363. Sur la divination par l'os de l'épaule d'un renne, cf. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 487 sq. On se souvient que cette dernière méthode divinatoire est commune à toute l'Asie centrale et est également attestée dans la proto-histoire de la Chine (cf. plus haut, p. 141 sq.). On n'a pas cru nécessaire de noter, à propos de chaque population dont on examinait les traditions et les techniques chamaniques, les méthodes divinatoires respectives. En gros, elles se ressemblent. Mais il est utile de rappeler que les fondements idéologiques de la divination, dans toute l'Asie septentrionale, doivent être cherchés dans la croyance d'une « incorporation » des esprits, comme c'est aussi le cas pour une grande partie de l'Océanie.

CHAPITRE VIII

CHAMANISME ET COSMOLOGIE

LES TROIS ZONES COSMIQUES ET LE PILIER DU MONDE

La technique chamannique par excellence consiste dans le passage d'une région cosmique à une autre : de la Terre au Ciel, ou de la Terre aux Enfers. Le chaman connaît le mystère de la rupture des niveaux. Cette communication entre les zones cosmiques est rendue possible par la structure même de l'Univers. Celui-ci en effet, on va le voir dans un instant, est conçu, en gros, comme ayant trois étages — Ciel, Terre, Enfers — reliés entre eux par un axe central. Le symbolisme par lequel on exprime la solidarité et la communication entre les trois zones cosmiques est assez complexe et n'est pas toujours exempt de contradictions : c'est que ce symbolisme a eu une « histoire » et a été maintes fois contaminé et modifié, au cours du temps, par d'autres symbolismes cosmologiques plus récents. Mais le schéma essentiel reste toujours transparent, même au terme des nombreuses influences subies : il existe trois grandes régions cosmiques, qu'on peut traverser successivement parce qu'elles sont reliées par un axe central. Cet axe passe, bien entendu, par une « ouverture », par un « trou » ; c'est par ce trou que les dieux descendent sur la terre et les morts dans les régions souterraines ; c'est également par là que l'âme du chaman en extase peut s'envoler ou descendre lors de ses voyages célestes ou infernaux.

Avant de donner quelques exemples de cette topographie cosmique, faisons une remarque préliminaire. Le symbolisme du « Centre » n'est pas nécessairement une idée cosmologique. A l'origine, est « centre », siège possible d'une rupture des niveaux, tout espace sacré, c'est-à-dire tout espace soumis à une hiérophanie et manifestant des réalités (ou forces, Figures, etc.) qui ne sont pas de notre monde, qui viennent d'autre part et en premier lieu du Ciel. On est arrivé à l'idée d'un « Centre » parce qu'on avait l'expérience d'un espace sacré, imprégné d'une présence transhumaine : en ce point précis quelque chose d'en haut (ou d'en bas) s'est manifesté. Plus tard, on a imaginé que la manifestation du sacré, en elle-même, impliquait une rupture de niveaux (1).

(1) Sur tout ce problème de l'espace sacré et du Centre, voir EDIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 315 sq. ; *id.*, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, (Paris, 1952), p. 33 sq. ; *id.*, *Centre du monde, temple, maison* (in « Le

Les Turco-Tatars, ainsi que nombre d'autres peuples, s'imaginent le ciel comme une tente ; la Voie Lactée est la « couture » ; les étoiles, les « trous » pour la lumière (1). Suivant les Yakoutes, les étoiles sont les « fenêtres du monde » : elles sont des ouvertures ménagées pour l'aération des différentes sphères du Ciel (généralement au nombre de neuf, mais parfois aussi de 12, 5 ou 7) (2). De temps en temps, les dieux ouvrent la tente pour regarder sur la terre, et ce sont les météores (3). Le Ciel est également conçu comme un couvercle ; il arrive qu'il ne soit pas parfaitement fixé sur les rebords de la Terre, et alors les grands vents pénètrent par l'interstice. C'est de même à travers cet espace réduit que des héros et d'autres êtres privilégiés peuvent se glisser et pénétrer dans le Ciel (4).

Au milieu du Ciel brille l'Étoile Polaire, qui fixe la tente céleste comme un piquet. Les Samoyèdes l'appellent « Le Clou du Ciel », les Tchouktches, les Koryaks : « L'Étoile Clou ». Même image et même terminologie chez les Lapons, les Finnois, les Estoniens. Les Turco-Altaïques conçoivent l'Étoile Polaire comme un Pilier : elle est « Le Pilier d'Or » des Mongols, des Kalmoucks, des Bouriates, « Le Pilier de Fer » des Kirghizes, des Bashkirs, des Tatars sibériens, « Le Pilier solaire » des Tchéouètes, etc. (5). Une image mythique complémentaire est celle des étoiles reliées, d'une manière invisible, à l'Étoile Polaire. Les Bouriates se figurent les étoiles comme un troupeau de chevaux et l'Étoile Polaire (« Le Pilier du Monde ») est le piquet auquel on les attache (6).

Comme on devait s'y attendre, cette cosmologie a trouvé une réplique parfaite dans le microcosme habité par les humains. L'Axe du Monde a été représenté d'une façon concrète, soit par les piliers qui soutiennent l'habitation, soit sous la forme de pieux isolés, appelés « Piliers du Monde ». Pour les Esquimaux, par exemple, le Pilier

symbolisme cosmique des monuments religieux », *Serie Orientale* Roma, XIV, Rome, 1957), *passim*.

(1) UNO HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 178 sq., 189 sq.

(2) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 215.

(3) HARVA, *op. cit.*, p. 34 sq. On trouve des idées similaires chez les Hébreux (Isaïe, ch. 40), etc. ; cf. ROBERT EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich, 1910), vol. II, p. 601 sq., 619 sq.

(4) UNO HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 11 ; *id.* *Die religiösen Vorstellungen*, p. 35. P. EHRENREICH (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Mythologische Bibliothek, IV, I, Leipzig 1910, p. 205), remarque que cette idée mythico-religieuse domine tout l'hémisphère Nord. C'est encore une expression du symbolisme très répandu de l'accession au Ciel par une « porte étroite » : l'interstice entre les deux niveaux cosmiques ne s'élargit qu'un instant et le héros (ou l'initié, le chaman, etc.) doit profiter de cet instant paradoxal pour pénétrer dans l'au-delà.

(5) Cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 12 sq. ; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 38 sq. L'Irmînsûl des Saxons est nommé par Rudolf von Fulda (*Translatio S. Alexandri universalis columna, quasi sustinens omnia*). Les Lapons de Scandinavie ont reçu cette notion des anciens Germains ; ils appellent l'Étoile Polaire « Le Pilier du Ciel » ou « le Pilier du Monde ». On a pu comparer l'Irmînsûl avec les colonnes de Jupiter. Des idées similaires survivent encore dans le folklore du Sud-Est de l'Europe ; cf. par exemple *Coloana Ceriului* (la Colonne du Ciel) des Roumains (voir A. ROSETTI, *Colindele Românilor*, Bucarest, 1920, p. 70 sq.).

(6) L'idée est commune aux peuples ougriens et turco-mongols ; cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 23 sq. ; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 40 sq. Cf. aussi Job, 38, 31 ; le *skambha* indien (*Atharva Vêda*, X, 7, 35 ; etc.).

du Ciel est en tout point identique au poteau qui se trouve au centre de leurs maisons (1). Le piquet de la tente est assimilé par les Tatars d'Altai, par les Bouriates et les Soyotes au Pilier du Ciel. Chez les Soyotes, il dépasse le sommet de la yourte et son extrémité est ornée de chiffons bleus, blancs et jaunes, représentant les couleurs des régions célestes. Ce piquet est sacré ; il est considéré presque comme un dieu. A son pied se trouve un petit autel de pierre sur lequel on dépose les offrandes (2).

Le pilier central est un élément caractéristique de l'habitation des populations primitives (l'« Urkultur » de l'école de Graebner-Schmidt) arctiques et nord-américaines ; il se rencontre chez les Samoyèdes et les Aïnous, chez les tribus californiennes du Nord et du Centre (les Maidus, les Pomo orientaux, les Patwin) et chez les Algonquins. Au pied du pilier ont lieu des sacrifices et des prières, car c'est lui qui ouvre le chemin vers l'Être suprême céleste (3). Le même symbolisme microcosmique s'est également conservé chez les pasteurs-éleveurs de l'Asie Centrale, mais comme la forme de l'habitation s'est modifiée (de la hutte à toit conique avec un pilier central, on passe à la yourte), la fonction mythico-religieuse du pilier est dévolue à l'ouverture supérieure par où sort la fumée. Chez les Ostyaks, cette ouverture correspond à l'orifice similaire de la « Maison du Ciel », et les Tchouktches l'ont assimilée au « trou » que fait l'étoile polaire dans la voûte céleste. Les Ostyaks parlent aussi des « tuyaux d'or de la Maison du Ciel » ou des « Sept tuyaux du Dieu-Ciel » (4). Les Altaïques croient de même que c'est à travers ces « tuyaux » que le chaman pénètre d'une zone cosmique dans l'autre. Aussi la tente élevée pour la cérémonie de l'ascension du chaman altaïque est-elle assimilée à la voûte céleste et, comme celle-ci, elle a une ouverture pour la fumée (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 53). Les Tchouktches savent que le « trou du Ciel » est l'Étoile Polaire, que les trois mondes sont reliés entre eux par des trous semblables et que c'est par là que le chaman et les héros mythiques communiquent avec le ciel (5).

(1) THALBITZER, *Cultic Games and Festivals in Greenland* (Congrès des Américanistes « Compte rendu de la XXI^e session, 2^e partie », Göteborg, 1924, p. 236-55), p. 239 sq.

(2) HARVA, *ibid.*, p. 46. Cf. les chiffons de diverses couleurs utilisés dans les cérémonies chamaniques ou dans les sacrifices, et qui indiquent toujours la traversée symbolique des régions célestes.

(3) Cf. les matériaux groupés par W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI (Münster, 1935), p. 67 sq., et les remarques du même auteur, *Der heilige Mittelpfad des Hauses* (dans « *Anthropos* », 1940-41, vol. 35-36, p. 966-969), p. 966 ; *id.*, *Der Ursprung*, XII, p. 471 sq.

(4) Cf., par ex., K. F. KÄRJÄLÄINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 48 sq. Rappelons que l'entrée dans le monde souterrain se trouve exactement au-dessus du « Centre du Monde » (Cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 30-31, et fig. 13, le disque yakoute avec un trou central). Le même symbolisme se retrouve dans l'Orient antique, l'Inde, le monde gréco-latin, etc. ; cf. ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 35 sq. ; A. K. COOMARASWAMY, *Svayamâtmanâ : Janua Cœli* (« *Zalmoxis* », II, 1939, p. 3-51).

(5) BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 331 ; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 301. La même idée se rencontre chez les Indiens Blackfoot ; cf. ALEXANDER, *North American [Mythology]* (« *Mythology of All Races* », X, Boston et Londres, 1916), p. 95 sq. Voir aussi le tableau comparatif Asie septentrionale-Amérique du Nord dans JOCHELSON, *The Koryak*, p. 371.

Et chez les Altaïques — comme chez les Tchouktches — le chemin du Ciel passe par l'Étoile Polaire (1). Les *udeši-burkhan* des Bouriates ouvrent le chemin au chaman comme on ouvre des portes (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54).

Ce symbolisme, bien entendu, n'est pas limité aux régions arctiques et nord-asiatiques. Le pilier sacré s'élevant au milieu de la maison se rencontre aussi chez les pasteurs hamites Galla et Hadiya, les hamitoïdes Nandi et chez les Khasi (2). Partout, on apporte des offrandes sacrificielles au pied de ce pilier ; ce sont parfois des oblations de lait au Dieu céleste (comme chez les tribus africaines citées ci-dessus) ; dans certains cas même, on offre des sacrifices sanglants (p. ex., chez les Galla) (3). Le « Pilier du Monde » est parfois représenté indépendamment de la maison : c'est le cas chez les anciens Germains (*Irmensûl*, dont Charlemagne détruisit une image en 772), chez les Lapons, chez les populations ougriennes. Les Ostyaks appellent ces poteaux rituels « les pieux puissants du Centre de la Ville » ; les Ostyaks de Tsingala les connaissent sous le nom de « Homme-Pilier de Fer », les invoquent, dans leurs prières, comme « Homme » et « Père », et leur offrent des sacrifices sanglants (4).

Le symbolisme du Pilier du Monde est familier également aux cultures plus évoluées : Égypte, Inde (p. ex. *Rig Véda*, X, 89, 4 ; etc.),

(1) A. V. ANOCHIN, *Materialy po shamanstvu*, p. 9.

(2) W. SCHMIDT, *Der heilige Mittelfahl*, p. 967, citant *Der Ursprung*, VII, p. 53, 85, 165, 449, 590 sq.

(3) La question de l'« origine » empirique de telles conceptions (la structure du Cosmos, par ex., conçue d'après certains éléments matériels de l'habitation, explicables, eux, par les nécessités de l'adaptation au milieu, etc.), est une question mal posée et, par conséquent, stérile. Car il n'y a pas, pour les « primitifs » en général, une différence bien nette entre « naturel » et « surnaturel », entre objet empirique et symbole. Un objet devient « lui-même » (c'est-à-dire porteur d'une valeur) dans la mesure où il participe à un « symbole » ; un acte gagne de la signification dans la mesure où il répète un archétype, etc. En tout cas, ce problème de l'« origine » des valeurs appartient plutôt à la philosophie qu'à l'histoire. Car, pour ne citer qu'un seul exemple, on ne voit pas trop bien en quoi le fait que la découverte des premières lois géométriques ait été due aux nécessités empiriques de l'irrigation du delta nilotique peut avoir une importance quelconque dans la validation ou l'invalidation de ces lois.

(4) KARJALAINEN (*Die Religion der Jura-Völker*, vol. II, p. 42 sq.) estime, à tort, que le rôle de ces pieux serait de fixer la victime sacrificielle. En réalité, comme l'a montré HARVA (HOLMBERG), ce pilier est appelé « sept-fois Homme-Père divisé », tout comme Sänke, le dieu céleste, est invoqué comme « Grand Homme sept-fois divisé, Sänke, mon Père, mon Homme-Père qui regarde dans trois directions, etc. » (HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 338). Le pilier était parfois marqué de sept entailles ; les Ostyaks de Salym, quand ils offrent des sacrifices sanglants, font sept incisions dans un pieu (*ibid.*, p. 339). Ce pieu rituel correspond au « Saint Pieu d'Argent pur divisé en sept parts » des contes vogoules, auquel les fils du Dieu attachent leurs chevaux quand ils rendent visite à leur Père (*ibid.*, p. 339-40). Les Yuraks aussi offrent des sacrifices sanglants aux idoles en bois (*sjaadai*) à sept faces ou sept entailles ; ces idoles, d'après LENTISALO (*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, p. 67, 102, etc.), sont en relation avec les « arbres sacrés » (c'est-à-dire avec une dégradation de l'Arbre Cosmique à sept branches). Nous assistons ici à un processus de substitution, bien connu dans l'histoire des religions, et qui se vérifie aussi en d'autres cas dans l'ensemble religieux sibérien. Ainsi, par exemple, le pilier qui, à l'origine, servait de place d'offrande au dieu céleste Num, devient, chez les Yurak-Samojèdes, un objet sacré auquel on offre des sacrifices sanglants ; cf. A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, p. 240. Sur la signification cosmologique du nombre 7 et son rôle dans les rituels chamaniques voir plus loin, p. 222 sq.

Chine, Grèce, Mésopotamie. Chez les Babyloniens, par exemple, le lien entre le Ciel et la Terre — lien symbolisé par une Montagne Cosmique ou ses répliques : *ziggurat*, temple, ville royale, palais — était parfois imaginé comme une Colonne céleste. On verra tout de suite que la même idée est exprimée aussi par d'autres images : Arbre, Pont, Escalier, etc. Tout cet ensemble fait partie de ce que nous avons appelé le symbolisme du « Centre » qui semble assez archaïque, car on le retrouve dans les cultures les plus « primitives ».

Nous voulons souligner tout de suite le fait suivant : bien que l'expérience chamanique proprement dite ait pu être valorisée en expérience mystique grâce à la conception cosmologique des trois zones communicantes, cette conception cosmologique n'appartient pas exclusivement à l'idéologie du chamanisme sibérien et central-asiatique, ni d'ailleurs d'aucun autre chamanisme. Elle est une idée universellement répandue qui se rattache à la croyance en la possibilité d'une communication directe avec le Ciel. Sur le plan macrocosmique, cette communication est figurée par un Axe (Arbre, Montagne, Pilier, etc.) ; sur le plan microcosmique elle est signifiée par le pilier central de l'habitation ou l'ouverture supérieure de la tente ; ce qui veut dire que toute habitation humaine est projetée dans le « Centre du Monde » (1), ou que tout autel, tente ou maison rend possible la rupture de niveau et partant l'ascension au Ciel.

Dans les cultures archaïques, la communication entre Ciel et Terre est utilisée pour envoyer les offrandes aux dieux célestes, et non pas pour entreprendre une ascension concrète et personnelle : celle-ci reste l'apanage des chamans. Eux seuls savent pratiquer l'ascension par l'« ouverture centrale » ; eux seuls transforment une conception cosmo-théologique en une *expérience mystique concrète*. Ce point est important : il rend compte de la différence qui existe entre, par exemple, la vie religieuse d'un peuple nord-asiatique et l'expérience religieuse de ses chamans ; cette dernière est une *expérience personnelle et extatique*. En d'autres termes, ce qui, pour le reste de la communauté, demeure un idéogramme cosmologique, devient un itinéraire mystique pour les chamans (et les héros, etc.). Aux premiers, le « Centre du Monde » permet d'acheminer leurs prières et leurs offrandes vers les dieux célestes, tandis que pour les seconds, il est le lieu d'un envol au sens strict du mot. La *communication réelle* entre les trois zones cosmiques n'est possible qu'aux derniers.

A ce propos, on se rappellera le mythe, plusieurs fois invoqué, d'un âge paradisiaque où les humains pouvaient monter aisément au Ciel et entretenaient des rapports familiers avec les dieux. Le symbolisme cosmologique de l'habitation et l'expérience de l'ascension chamanique confirment, bien que sous un autre aspect, ce mythe archaïque. Voici comment : après l'interruption des *communications faciles* qui, à l'aube des temps, existaient entre le Ciel et la Terre, entre les humains et les dieux, certains êtres privilégiés (et en premier

(1) Voir ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 324 sq. ; *Le Mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétition (Paris, 1949), p. 119 sq.

lieu les chamans) continuèrent à pouvoir réaliser, pour leur compte personnel, la liaison avec les régions supérieures ; de même, les chamans ont le pouvoir de s'envoler et d'accéder au Ciel par l'« ouverture centrale », alors que pour le reste des humains cette ouverture sert uniquement à transmettre des offrandes. Dans un cas comme dans l'autre, le régime privilégié du chaman est dû à sa faculté d'expériences extatiques.

Il nous a fallu insister à plusieurs reprises sur ce point, capital d'après nous, pour mettre en lumière le caractère universel de l'idéologie qui se trouve impliquée dans le chamanisme. Ce ne sont pas les chamans qui ont créé, tout seuls, la cosmologie, la mythologie et la théologie de leurs tribus respectives ; ils n'ont fait que l'intérioriser, l'« expérimenter » et l'utiliser comme itinéraire de leurs voyages extatiques.

LA MONTAGNE COSMIQUE

Une autre image mythique de ce « Centre du Monde », qui rend possible la liaison entre la Terre et le Ciel, est celle de la Montagne Cosmique. Les Tatars d'Altaï s'imaginent Bai Ülgän au milieu du Ciel, assis sur une Montagne d'or (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 6). Les Tatars Abakan l'appellent « La Montagne de Fer » ; les Mongols, les Bouriates, les Kalmoucks la connaissent sous les noms de Sumbur, Sumur ou Sumer, qui trahissent nettement l'influence indienne (= Meru). Les Mongols et les Kalmoucks se la représentent avec trois ou quatre étages ; pour les Tatars sibériens, la Montagne Cosmique a sept étages ; dans son voyage mystique, le chaman yakoute escade, lui aussi, une montagne à sept étages. Son sommet se trouve dans l'Étoile Polaire, au « nombril du Ciel ». Les Bouriates disent que l'Étoile Polaire est accrochée à son sommet (1).

L'idée d'une Montagne Cosmique = Centre du Monde n'est pas nécessairement d'origine orientale car, nous l'avons vu, le symbolisme du « Centre » semble avoir précédé l'essor des civilisations paléo-orientales. Mais les anciennes traditions des peuples de l'Asie centrale et septentrionale — qui, sans doute, connaissaient l'image d'un « Centre du Monde » et de l'Axe cosmique — ont été modifiées par l'afflux continu des idées religieuses orientales, que celles-ci aient été d'origine mésopotamienne (et diffusées à travers l'Iran) ou indienne (à travers le lamaïsme). Dans la cosmologie indienne, le Mont Meru s'élève au centre du monde et au-dessus de lui scintille l'Étoile Polaire (2). Tout comme les dieux indiens ont empoigné cette Montagne Cosmique (= Axe du Monde) et ont agité avec elle l'Océan primordial, donnant ainsi naissance à l'Univers, de même, un mythe kalmouck raconte que les dieux ont utilisé Sumer en guise de bâton

(1) Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 41, 57 ; id., *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 341 ; id., *Die religiösen Vorstellungen*, p. 58 sq.

(2) W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt* (Bonn-Leipzig, 1920), p. 15.

pour remuer l'Océan, créant ainsi le Soleil, la lune et les étoiles (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 63). Un autre mythe central-asiatique montre la pénétration des éléments indiens : sous la forme de l'aigle Garide (= Garuda), le dieu Otchirvani (= Indra) attaqua le serpent Losun dans l'Océan primordial, l'enroula trois fois autour du Mont Sumeru et finalement lui écrasa la tête (1).

Inutile de rappeler tous les autres Monts Cosmiques des mythologies orientales ou européennes : Haraberezaiti des Iraniens, par exemple, Himingbjörg des anciens Germains, etc. Dans les croyances mésopotamiennes une montagne centrale réunit le Ciel et la Terre : c'est le « Mont des Pays », qui relie entre eux les territoires (2). Mais le nom même des temples et des tours sacrées babyloniens témoigne de leur assimilation à la Montagne Cosmique : « Mont de la Maison », « Maison du Mont de toutes les terres », « Mont des tempêtes », « Lien entre le Ciel et la Terre », etc. (3). La *ziggurat* était à proprement parler une Montagne Cosmique, une image symbolique du Cosmos ; ses sept étages représentaient les sept cieux planétaires (comme à Borsippa) ou avaient les couleurs du monde (comme à Ur) (4). Le temple Barabudur, véritable *imago mundi*, était construit en forme de montagne (5). Les montagnes artificielles sont attestées en Inde, et se retrouvent chez les Mongols et dans l'Asie du Sud-Est (6). Il est vraisemblable que les influences mésopotamiennes ont atteint l'Inde et l'Océan indien, bien que le symbolisme du « Centre » (Montagne, Pilier, Arbre, Géant) appartienne organiquement à la spiritualité indienne la plus ancienne (7).

Le mont Thabor, en Palestine, pourrait signifier *tabbûr*, c'est-à-dire « nombril », *omphalos*. Le mont Gerizim, au centre de la Palestine, était sans doute investi du prestige du Centre car il est nommé « nombril de la terre » (*tabbûr eres* ; cf. Juges IX, 37 : « ... C'est l'armée, qui descend du nombril du monde »). Une tradition recueillie par Petrus Comestor dit que, lors du solstice d'été, le soleil ne porte pas d'ombre

(1) POTANIN, *Otcherki*, IV, p. 228 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 62. Sur les monnaies grecques, un serpent est enroulé trois fois autour de l'*omphalos* (*ibid.*, p. 63).

(2) A. JEREMIAS, *Handbuch*, p. 130 : cf. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 31 sq. Pour les faits iraniens, A. CHRISTENSEN, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II (Uppsala-Leyde, 1934), p. 42.

(3) Th. DOMBART, *Der Sakralturm, I: Ziggurat* (Munich, 1920), p. 34.

(4) Th. DOMBART, *Der babylonische Turm* (Leipzig, 1930), p. 5 sq. ; M. ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană* (Bucarest, 1937), p. 31 sq. Sur le symbolisme de la *ziggurat*, cf. A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949).

(5) P. MUS, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (Hanoi, 2 vol., 1935 sq.), I, p. 356.

(6) Cf. W. FOY, *Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges* (« Festschrift Ernst Windisch zum siebenzigsten Geburtstag am 4. September 1914 », Leipzig, 1914), p. 213-216 ; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 68 ; R. von HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform in Südasiens* (« Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens », vol. IV, 1930), p. 48 sq. ; cf. aussi H. G. QUARITCH WEALES, *The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship*, (Londres, 1953), *passim*.

(7) Cf. P. MUS, *Barabudur*, I, p. 117 sq. ; 292 sq., 351 sq., 385 sq., etc. ; J. PRZYLUCKI, *Les sept terrasses de Barabudur* (« Harvard Journal of Asiatic Studies », juillet, 1936, p. 251-56) ; A. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Mass., 1935), *passim* ; M. ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 43 sq.

à la « Fontaine de Jacob » (près de Gerizim). En effet, précise Comestor, *sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis* (1). La Palestine, étant le pays le plus élevé — puisque voisine du sommet de la Montagne Cosmique — ne fut pas submergée par le Déluge. Un texte rabbinique dit : « La terre d'Israël n'a pas été noyée par le déluge » (2). Pour les chrétiens, le Golgotha se trouvait au centre du monde car il était le sommet de la Montagne Cosmique et tout à la fois le lieu où Adam avait été créé et enterré. C'est ainsi que le sang du Sauveur tombe sur le crâne d'Adam, inhumé au pied même de la Croix, et le rachète (3).

Nous avons montré ailleurs combien ce symbolisme du « Centre » est fréquent et essentiel aussi bien dans les cultures archaïques (« primitives ») que dans toutes les grandes civilisations orientales (4). En effet, pour nous résumer très brièvement, les palais, les villes royales (5) et même les simples habitations étaient censés se trouver au Centre du Monde, sur le sommet de la Montagne Cosmique. Nous avons vu plus haut le sens profond de ce symbolisme : dans le « Centre » est possible la rupture des niveaux, c'est-à-dire la communication avec le Ciel.

C'est une telle Montagne Cosmique que le futur chaman escalade en rêve pendant sa maladie initiatique et qu'il visite, plus tard, dans ses voyages extatiques. L'ascension d'une montagne signifie toujours un voyage au « Centre du Monde ». Comme nous l'avons vu, ce « Centre » est rendu présent de multiples façons, même dans la structure de l'habitation humaine — mais ce sont uniquement les chamans et les héros qui *escaladent effectivement* la Montagne Cosmique, tout comme c'est en premier lieu le chaman qui, en grimpant à son arbre rituel, grimpe en réalité à l'Arbre du Monde et, de la sorte, parvient au sommet de l'Univers, dans le Ciel suprême.

L'ARBRE DU MONDE

En effet, le symbolisme de l'Arbre du Monde est complémentaire de celui de la Montagne Centrale. Parfois, les deux symboles se recouvrent ; généralement ils se complètent. Mais l'un comme l'autre ne

(1) ERIC BURROWS, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (dans *The Labyrinth*, édité par S. H. Hooke, Londres, 1935, p. 47-70), p. 51, 62 n. 1.

(2) Cité par A. WENSINCK, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 15 ; BURROWS (*op. cit.*, p. 54) mentionne d'autres textes.

(3) WENSINCK, *op. cit.*, p. 22 ; ELIADE, *Cosmologie*, p. 34 sq. La croyance suivant laquelle le Golgotha se trouve au Centre du Monde s'est conservée dans le folklore des chrétiens d'Orient (par ex. chez les Petits Russiens ; cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 72).

(4) M. ELIADE, *Cosmologie*, p. 31 sq. ; *Traité d'histoire des religions*, p. 315 sq. ; *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 30 sq.

(5) Cf. P. MUS, *Barabudur*, I, p. 354 sq., et *passim* ; A. JEREMIAS, *Handbuch*, p. 113, 142, etc. ; M. GRANET, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 323 sq. ; A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921), p. 25 sq. ; Birger PERING, *Die geflügelte Scheibe* (dans « Archiv für Orientforschung », vol. VIII, 1935, p. 281-96) ; ERIC BURROWS, *Some Cosmological Patterns*, p. 48 sq.

sont que des formules mythiques plus élaborées de l'Axe Cosmique (Pilier du Monde, etc.).

Il n'est pas question de reprendre ici le dossier considérable de l'Arbre du Monde (1). Il nous suffira de rappeler les thèmes les plus fréquents en Asie centrale et septentrionale en indiquant leur rôle dans l'idéologie et l'expérience chamaniques. L'arbre cosmique est essentiel au chaman. De son bois il façonne son tambour (voir plus haut, p. 144 sq.), en escaladant le bouleau rituel il monte effectivement au sommet de l'Arbre Cosmique, devant sa youрте et à l'intérieur de celle-ci se trouvent des répliques de cet Arbre et il le dessine aussi sur son tambour (2). Cosmologiquement, l'Arbre du Monde s'élève au centre de la Terre, l'endroit de son « ombilic », et ses branches supérieures touchent le palais de Bai Ülgän (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 7). Dans les légendes des Tatars Abakan, un bouleau blanc à sept rameaux pousse au sommet d'une Montagne de Fer. Les Mongols se figurent la Montagne Cosmique comme une pyramide à quatre faces, ayant au milieu un Arbre : les dieux s'en servent, de même que du Pilier du Monde, comme d'un piquet pour attacher leurs chevaux (3).

L'Arbre relie les trois régions cosmiques (4). Les Vasyugan-Ostyaks croient que ses branches touchent le Ciel et que ses racines plongent dans l'Enfer. D'après les Tatars sibériens, une réplique de l'Arbre céleste se trouve en Enfer : un sapin à neuf racines (ou, dans d'autres variantes, neuf sapins) s'élève devant le palais d'Irle Khan ; le roi des morts et ses fils attachent leurs chevaux à son tronc. Les Goldes comptent trois Arbres Cosmiques : le premier dans le Ciel (et les âmes des humains sont posées sur les branches comme des oiseaux, attendant d'être descendues sur terre pour donner naissance à des enfants), un autre Arbre sur terre et le troisième en Enfer (5). Les Mongols connaissent l'Arbre *zambu* dont les racines s'enfoncent à la base du mont Sumer et dont la couronne s'épanouit à son sommet ; les dieux (*Tengeri*) se nourrissent des fruits de l'Ar-

(1) On trouvera les éléments et les bibliographie essentiels dans notre *Traité d'histoire des religions*, p. 239 sq., 281 sq.

(2) Voir, par ex., le dessin sur le tambour d'un chaman altaïque, HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, figure 15. Les chamans utilisent parfois un « arbre renversé », qu'ils installent près de leur habitation et qui est censé protéger celles-ci ; cf. E. KARGAROV, *Der Umgekehrte Schamanenbaum* (« Archiv für Religionswissenschaft », 27, 1929, p. 183-85). L'« arbre renversé » est, bien entendu, une image mythique du Cosmos ; cf. A. COOMARASWAMY, *The Inverted Tree* (« The Quarterly Journal of the Mythic Society », Bangalore, vol. 29, n° 2, 1938, p. 1-38) avec une riche documentation indienne ; ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 240 sq., 281. Le même symbolisme s'est conservé dans les traditions chrétiennes et islamiques : cf. *ibid.*, p. 240 ; A. JACOB, *Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten* (« Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft », vol. 43, 1928, p. 78-85) ; Carl-Martin EDSSMAN, *Arbor inversa* (« Religion och Bibel », Uppsala, III, 1944, p. 5-33).

(3) Cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 52 ; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 70. Odhin attache, lui aussi, son cheval à Yggdrasil ; cf. notre *Traité*, p. 242. Sur l'ensemble mythique cheval-arbre (poteau) en Chine, v. HENTZE, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Anvers, 1937), p. 123-30.

(4) Cf. H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938), p. 539 sq.

(5) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 71.

bre et les démons (*asuras*), cachés dans les crevasses de la Montagne, les regardent pleins d'envie. Un mythe analogue se rencontre aussi chez les Kalmoucks et les Bouriates (1).

Plusieurs idées religieuses sont impliquées dans le symbolisme de l'Arbre du Monde. D'une part, il représente l'Univers en continuelle régénération (cf. Eliade, *Traité*, p. 239 sq.), la source intarissable de la vie cosmique, le réservoir par excellence du sacré (parce que « Centre » de réception du sacré céleste, etc.) ; d'autre part, l'Arbre symbolise le Ciel ou les Cieux planétaires (2). On reviendra tout à l'heure sur l'Arbre en tant que symbole des cieux planétaires, ce symbolisme jouant un rôle essentiel dans le chamanisme central-asiatique et sibérien. Mais il importe de rappeler dès maintenant que dans nombre de traditions archaïques, l'Arbre Cosmique, exprimant la sacralité même du monde, sa fécondité et sa pérennité, se trouve en relation avec les idées de création, de fertilité et d'initiation, en dernière instance avec l'idée de la réalité absolue et de l'immortalité. L'Arbre du Monde devient ainsi un Arbre de Vie et de l'Immortalité. Enrichi d'innombrables doublets mythiques et symboles complémentaires (la Femme, la Source, le Lait, les Animaux, les Fruits, etc.), l'Arbre Cosmique se présente toujours à nous comme le réservoir même de la vie et le maître des destins.

Ces idées sont assez anciennes car on les retrouve intégrées dans un symbolisme lunaire et initiatique chez de nombreux peuples « primitifs » (cf. Eliade, *Traité*, p. 241). Mais elles ont été maintes fois modifiées et développées, le symbolisme de l'Arbre Cosmique étant presque inépuisable. Il est hors de doute que des influences sud-orientales ont fortement contribué à donner aux mythologies des populations de l'Asie centrale et septentrionale leur aspect actuel. C'est surtout l'idée de l'Arbre Cosmique réservoir des âmes et « Livre des destins » qui semble avoir été importée des civilisations plus évoluées. L'Arbre du Monde est en effet conçu comme un Arbre vivant et faisant vivre. Pour les Yakoutes, au « nombril d'or de la Terre » s'élève un arbre à huit rameaux : c'est une sorte de Paradis primordial car c'est là que le premier homme est né, et il est nourri par le lait d'une Femme à demi sortie du tronc de l'Arbre (3). Comme le

(1) HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 356 sq. ; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 72 sq. Nous avons déjà fait allusion à un modèle iranien possible : l'Arbre Gaokéréna situé dans une île du lac Vourukasha et près duquel se trouve le lézard monstrueux créé par Ahriman (voir plus haut, p. 111, n. 1). Quant au mythe mongol, il est, bien entendu, d'origine indienne : *Zambu = Jambū*. Cf. aussi l'Arbre de Vie (= Arbre Cosmique) de la tradition chinoise, croissant sur une montagne et dont les racines plongent dans l'Enfer : C. HENTZE, *Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie* (« *Zalmoxis* », I, 1938, p. 50-68), p. 57 ; id., *Die Sakralbronzes und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, p. 24 sq.

(2) Ou, parfois, la Voie Lactée ; cf., par ex., Y. H. TOIVONEN, *Le Gros Chêne des chants populaires finnois* (« *Journal de la Société Finno-Ougrienne* », LIII, 1946-1947, p. 37-77).

(3) HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen*, p. 75 sq. ; id., *Der Baum des Lebens*, p. 57 sq. Pour les prototypes paléo-orientaux de ce motif mythique, cf. ELIADE, *Traité*, p. 247 sq. ; cf. aussi G. R. LEVY, *The Gate of Horn*, p. 156, n. 3. Sur le thème Arbre-Déesse (= Première Femme) dans les mythologies de l'Amérique, de la Chine et du Japon, cf. C. HENTZE, *Prüchinesische Bronzen*, p. 129.

remarque Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 77), il est difficile de croire qu'une telle image ait pu être inventée par les Yakoutes dans l'âpre climat de la Sibérie septentrionale. Les prototypes se rencontrent dans l'Orient antique et aussi dans l'Inde (où Yama, le premier homme, boit avec les dieux près d'un arbre miraculeux, *Rig Véda* X, 135, 1) et l'Iran (Yima sur la Montagne Cosmique communique l'immortalité aux hommes et aux animaux, *Yasna* 9, 4 sq. ; *Vidēvdāt*, 2, 5).

Les Goldes, les Dolganes et les Tongouses disent que les âmes des enfants, avant la naissance, reposent comme de petits oiseaux sur les branches de l'Arbre Cosmique et que c'est là que les chamans vont les chercher (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 84, 166 sq.). Ce motif mythique, déjà rencontré dans les rêves initiatiques des futurs chamans (voir p. 49), n'est pas limité à l'Asie centrale et septentrionale ; on le trouve, par exemple, en Afrique et en Indonésie (1). Le schéma cosmologique Arbre-Oiseau (= Aigle), ou Arbre avec l'Oiseau au sommet et le Serpent à sa racine, bien que spécifique des peuples de l'Asie centrale et des Germains, est vraisemblablement d'origine orientale (2) mais le même symbolisme est déjà formulé sur les monuments préhistoriques (3).

Un autre thème, d'origine nettement exotique celui-ci, est celui de l'Arbre — Livre des destins. Chez les Turcs Osman, l'Arbre de Vie a un million de feuilles, sur chacune desquelles est inscrit le destin d'un humain ; chaque fois qu'un homme meurt, il tombe une feuille (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 72). Les Ostyak croient qu'une Déesse, assise sur une Montagne céleste à sept échelons, inscrit le sort de l'homme, immédiatement après sa naissance, sur un arbre à sept branches (*ibid.*, p. 172). On retrouve la même croyance chez les Batak (4), mais comme les Turcs aussi bien que les Batak n'ont reçu l'écriture qu'assez tardivement, l'origine orientale du mythe est évidente (5). Les Ostyak pensent aussi que les dieux cherchent l'avenir de l'enfant dans un livre de la Destinée ; d'après les légendes des Tatars sibériens, sept dieux écrivent le sort des nouveau-nés dans un « livre de la Vie » (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 160 sq.). Mais

(1) Dans le Ciel il y a un arbre sur lequel se trouvent les enfants ; Dieu les cueille et les jette sur terre (H. BAUMANN, *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, Berlin, 1935, p. 95) ; sur le mythe africain de l'origine de l'homme à partir des arbres, cf. id., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936), p. 224 ; matériaux comparatifs dans ELIADE, *Traité*, p. 259 sq. Le premier couple des Ancêtres est né, selon les croyances des Dayaks, de l'Arbre de Vie (H. SCHÄFER, *Die Gottesidee der Ngaju Dayak in Süd-Borneo*, 1946), p. 57 ; voir aussi plus bas, p. 279. Mais il faut remarquer que l'image âme (enfant) — oiseau — Arbre du Monde est spécifique de l'Asie centrale et septentrionale.

(2) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 85. Sur le sens de ce symbolisme, voir ELIADE, *Traité*, p. 252 sq. Matériaux : A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Cf. aussi HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, p. 129.

(3) Voir G. WILKE, *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst* (« *Mannus-Bibliothek* », XIV, Leipzig, 1922, p. 73-99).

(4) J. WARNECK, *Die Religion der Batak* (Göttingen, 1909), p. 49 sq. Sur le symbolisme de l'arbre en Indonésie, voir plus loin, p. 229, 283.

(5) Cf. G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, (Uppsala et Leipzig, 1950) ; id., *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951).

toutes ces images dérivent de la conception mésopotamienne des sept cieux planétaires considérés comme un Livre de la Destinée. Nous les avons rappelées dans ce contexte parce que le chaman, en accédant au sommet de l'Arbre Cosmique, au dernier Ciel, interroge lui aussi en quelque sorte l'« avenir » de la communauté et la « destinée » de l'« âme ».

LES NOMBRES MYSTIQUES 7 ET 3

L'identification de l'Arbre Cosmique à 7 rameaux avec les sept cieux planétaires est certainement due à des influences d'origine mésopotamienne. Mais, pour le répéter, ceci ne veut pas dire que la notion de l'Arbre Cosmique = Axe du Monde ait été apportée aux Turco-Tatars et aux autres populations sibériennes par les influences orientales. La montée au Ciel le long de l'Axe du Monde est une idée universelle et archaïque, antérieure à l'idée de la traversée des sept régions célestes (= sept cieux planétaires), laquelle n'a pu se répandre dans l'Asie centrale que longtemps après les spéculations mésopotamiennes sur les sept planètes. C'est un fait connu que la valeur religieuse du nombre 3 — symbolisant les trois régions cosmiques (1) — a précédé la valeur du nombre 7. On parle aussi de 9 cieux (et de neuf dieux, neuf branches de l'Arbre Cosmique, etc.), nombre mystique à expliquer vraisemblablement comme 3×3 et à considérer, par conséquent, comme faisant partie d'un symbolisme plus archaïque que celui que révèle le nombre 7, d'origine mésopotamienne (2).

Le chaman escalade un arbre ou un poteau entaillé de sept ou neuf *tapy*, représentant les sept ou neuf niveaux célestes. Les « obstacles » (*pudak*) qu'il doit vaincre sont en réalité, comme l'a remarqué Anochin (*Materialy*, p. 9), les cieux que le chaman doit pénétrer. Quand les Yakoutes font des sacrifices sanglants, leurs chamans dressent en plein air un arbre à neuf échelons (*tapy*) et l'escaladent, pour porter l'offrande jusqu'à Ai-tojon. L'initiation des chamans Sibo (apparentés aux Tongouses) comporte, nous l'avons vu, la présence d'un arbre à échelons ; le chaman en garde un autre, plus petit, incisé de neuf *tapy* dans sa yourte (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*).

(1) Sur l'ancienneté, la cohérence et l'importance des conceptions cosmologiques basées sur un schéma tripartite, voir A. K. COOMARASWAMY, *Sayamānirṇāḥ: Janua Coeli, passim*.

(2) Sur les implications religieuses et cosmologiques des nombres 7 et 9, cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 91 sq., 423, etc. HARVA (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 51 sq., etc.), au contraire, considère le nombre 9 comme plus récent. Il croit aussi que les neuf cieux sont une conception tardive s'expliquant par l'idée des neuf planètes, attestée aussi dans l'Inde, mais d'origine iranienne (*ibid.*, p. 56). Il s'agit, en tout cas, de deux complexes religieux différents. Évidemment, dans les contextes où le nombre 9 trahit nettement une multiplication du nombre trois, on est fondé à le considérer comme antérieur au nombre 7. Voir aussi F. RÖCK, *Neunmalneun und Siebenmalneun* (in « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien », LX, Vienne, 1930, p. 320-30), *passim*; H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p. 150, 153, 245 ; A. FRIEDRICH et G. BUDRUS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, p. 21 sq., 96 sq., 101 sq., etc. ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, p. 713-16.

p. 50). Un signe de plus qui montre sa capacité de voyage extatique dans les régions célestes.

Nous avons vu que les Piliers Cosmiques des Ostyaks portaient sept incisions (voir plus haut, p. 214, n. 4). Les Vogoules s'imaginent qu'on atteint le Ciel en montant un escalier à sept échelons. Dans toute la Sibérie de Sud-Est, la conception des sept cieux est générale. Mais elle n'est pas la seule attestée : l'image de neuf niveaux célestes, ou encore de 16, 17 et même 33 cieux n'est pas moins répandue. Comme nous le verrons bientôt, le nombre des cieux n'est pas en rapport avec le nombre des dieux ; les corrélations entre le panthéon et le nombre des cieux semblent parfois assez forcées.

Ainsi, les Altaïques parlent aussi bien de sept cieux, que de 12, 16 ou 17 cieux (Radlov, *Aus Sibirien*, II p. 6 sq.) ; chez les Téléoutes, l'arbre chamanique a seize incisions, représentant autant de niveaux célestes (Harva, *ibid.*, p. 52). Dans le ciel le plus élevé habite Tengere Kaira Kân, « L'Empereur miséricordieux Ciel » ; dans les trois étages inférieurs se trouvent les trois principaux dieux produits par Tengere Kaira Kân grâce à une sorte d'émanation : Bai Ülğan siège dans le seizième, sur un trône d'or au sommet d'une montagne d'or ; Kysūgan Tengere, « Le Très Fort », dans le neuvième (on ne donne aucun renseignement sur les habitants du 15^e au 10^e ciel) ; Mergen Tengere, « L'Omniscient », dans le septième ciel, là où se trouve aussi le Soleil. Dans les autres étages inférieurs habitent le reste des dieux et nombre d'autres figures semi-divines (Radlov, *ibid.*, p. 7 sq.).

Anochin a trouvé, chez les mêmes Tatars d'Altaï, une tradition toute différente (*Materialy*, p. 9 sq.) : Bai Ülğan, le dieu suprême, habite le ciel suprême — le septième ; Tengere Kaira Kân ne joue plus aucun rôle (nous avons déjà remarqué qu'il est en train de disparaître de l'actualité religieuse) ; les 7 Fils et les 9 Filles d'Ülgän habitent dans les Cieux, mais on ne précise pas dans lesquels (1).

Le groupe de 7 ou 9 Fils (ou « Serviteurs ») du dieu céleste se rencontre fréquemment dans l'Asie centrale et septentrionale, aussi bien chez les Ougriens que chez les Turco-Tatars. Les Vogoules connaissent Sept Fils du Dieu, les Vasyugan-Ostyaks parlent de Sept Dieux répartis dans Sept Cieux : dans le plus élevé se tient Num-tōrem, les six autres dieux sont appelés « Les Gardiens du Ciel » (Tōrem-karevel) ou « Les Dolmetchers du Ciel » (2). Un groupe de Sept Dieux suprêmes se rencontre aussi chez les Yakoutes (3). Dans la mythologie mongole on parle, au contraire, de « Neuf Fils du Dieu » ou « Serviteurs du Dieu », qui sont à la fois des dieux protecteurs (*sulde-tengri*) et des dieux guerriers. Les Bouriates connaissent même les noms de ces neuf Fils

(1) Voir l'analyse de ces deux conceptions cosmologiques dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 84 sq., 135 sq., 172 sq., 449 sq., 480 sq., etc.

(2) Il est probable, comme l'a montré KARJALAINEN (*Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 305 sq.), que ces noms ont été empruntés aux Tatars, conjointement avec la conception des sept cieux.

(3) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 162, d'après PRIKLONSKIJ et PRIPUZOV. SIŁOSZEWSKI affirme que Bai Bainaï, dieu yakoute de la chasse, a sept compagnons, dont trois sont favorables et deux défavorables aux chasseurs (*Du chamanisme*, p. 303).

du Dieu suprême, mais ils varient d'une région à l'autre. Le nombre 9 revient aussi dans les rituels des Tchouvaches de la Volga et des Tchémérisses (Harva, *ibid.*, p. 162 sq.).

En plus de ces groupes de 7 ou 9 dieux, et des images respectives de 7 ou 9 cieux, on rencontre dans l'Asie centrale des groupes encore plus nombreux, comme les 33 dieux (*tengeri*) qui habitent Sumeru, et dont le nombre pourrait être d'origine indienne (*ibid.*, p. 164). Verbitzki a trouvé l'idée de 33 cieux chez les Altaïques, et Katanov l'a rencontrée également chez les Soyotes (*ibid.*, p. 52) ; néanmoins la fréquence de ce nombre est extrêmement limitée, et on peut supposer qu'il est une importation récente, vraisemblablement d'origine indienne. Chez les Bouriates, le nombre de dieux est trois fois plus grand : 99 dieux, divisés en bons et en mauvais et distribués par régions : 55 dieux bons dans les régions sud-ouest, et 44 mauvais dans les nord-est. Ces deux groupes de dieux luttent depuis très longtemps entre eux (1). Les Mongols aussi connaissaient 99 *tengri* autrefois (Harva, p. 165). Mais ni les Bouriates, ni les Mongols ne peuvent rien dire de précis sur ces dieux, dont les noms sont obscurs et artificiels.

Il faut se rappeler toutefois que la croyance en un Dieu céleste suprême est originaire et très ancienne en Asie centrale et dans les régions arctiques (Eliade, *Traité*, p. 63 sq.) ; la croyance dans les « Fils de Dieu » est tout aussi ancienne, bien que le nombre sept représente une influence orientale et, partant, récente. Il est probable que l'idéologie chamanique a joué un rôle dans la diffusion du nombre 7. Gahs pense que le complexe mythico-culturel de l'Ancêtre lunaire est en relation avec les idoles à sept entailles et l'Arbre-Humanité à sept rameaux, et aussi avec les sacrifices sanglants périodiques et « chamanistes », d'origine méridionale, qui se sont substitués aux sacrifices non-sanglants (offrandes de la tête et des os aux dieux célestes suprêmes) (2). Quoi qu'il en soit, chez les Yurak-Samoyèdes, l'Esprit de la Terre à sept fils et les idoles (*sjaadai*) ont sept visages, ou un visage à sept entailles, ou seulement sept incisions ; et ces *sjaadai* sont en relation avec les arbres sacrés (3). On a vu que le chaman a, sur son costume, sept clochettes représentant les voix des Sept Filles célestes (cf. Mikhailovski, *Shamanism*, p. 84). Chez les Ostyaks de l'Énisséï, le futur chaman se retire dans la solitude, y fait cuire un écureuil volant, en fait huit parts, en mange sept et jette la huitième. Au bout de sept jours il revient au même endroit et reçoit un signe qui décide de sa vocation (4). Le nombre mystique 7 joue vraisemblablement un rôle important dans la technique et l'extase du chaman car, chez les Yurak-Samoyèdes, le futur chaman git sept jours et sept nuits inconscient, pendant que les esprits le dépècent et procèdent à l'ini-

(1) G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus*, p. 939 sq.

(2) A. GAHS, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer*, p. 237 ; *id.*, *Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern* (Semaine d'Ethnologie Religieuse, IV^e session (1925), Paris, 1926, p. 217-32), p. 220 sq.

(3) LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, p. 67, 77 sq., 102. Sur ces idoles à sept visages, voir aussi Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 222 sq.

(4) Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 223.

tiation (Lehtisalo, *Entwurf*, p. 147) ; les chamans ostyaks et lapons mangent des champignons à 7 taches pour entrer en transe (1) ; le chaman lapon reçoit de son maître un champignon à 7 taches (Itkonen, p. 159) ; le chaman yurak-samoyède possède un gant à sept doigts (Lehtisalo, p. 147) ; le chaman ougrien a sept esprits auxiliaires (Karjalainen, III, p. 311), etc. On a pu montrer que, chez les Ostyaks et les Vogouls, l'importance du nombre 7 est due à des influences précises de l'Orient ancien (2) — et il est hors de doute que le même phénomène s'est également produit dans le reste de l'Asie centrale et septentrionale.

Ce qui importe pour notre recherche, c'est que le chaman semble avoir une connaissance plus directe de tous ces cieux et, partant, de tous les dieux et demi-dieux qui les habitent. En effet, s'il peut pénétrer successivement les régions célestes, c'est aussi parce qu'il y est aidé par leurs habitants et, avant de pouvoir parler à Bai Ülgän, il s'entretient avec les autres figures célestes et leur demande appui et protection. Le chaman fait preuve d'une connaissance expérimentale semblable en ce qui concerne les régions du monde souterrain. L'entrée dans l'enfer est conçue par les Altaïques comme une « Ouverture pour la fumée » de la Terre, et elle se trouve, bien entendu, dans le « Centre » (au Nord, suivant les mythes de l'Asie Centrale, ce qui correspond au Centre du Ciel ; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54 ; on le sait, le « Nord » est assimilé au « Centre » dans toute l'aire asiatique, de l'Inde à la Sibérie). Par une sorte de symétrie, on a imaginé, pour l'Enfer, le même nombre d'étages que pour le Ciel : trois, chez les Karagasses et les Soyotes, qui connaissent trois cieux ; sept ou neuf pour la majorité des populations de l'Asie centrale et septentrionale (3). Nous avons vu que le chaman altaïque franchit successivement les sept « obstacles » (*pudak*) de l'Enfer. En effet, c'est toujours lui, et lui seul, qui dispose d'une connaissance expérimentale des Enfers car il y pénètre de son vivant, tout comme il escalade et descend les sept ou neuf cieux.

CHAMANISME ET COSMOLOGIE DANS L'AIRES OCÉANIQUE

Sans prétendre comparer deux phénomènes aussi complexes que le chamanisme du Centre et du Nord de l'Asie, d'une part, et le chamanisme de l'Indonésie et de l'Océanie, de l'autre, on passera rapidement en revue certains faits de l'aire sud-est asiatique afin de mettre en lumière deux points : 1) la présence, dans ces régions, du symbolisme

(1) KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. II, p. 278, III, p. 306 ; ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 149. Chez les Ostyaks de Tsingala, le malade pose un pain à sept incisions sur une table et sacrifie à Sänke (KARJALAINEN, III, p. 307).

(2) JOSEF HAECKEL, *Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus* (« Archiv für Völkerkunde », I, Vienne, 1947, p. 95-163), p. 136.

(3) Chez les Ougriens, l'Enfer a toujours sept étages mais l'idée ne semble pas originaire ; cf. KARJALAINEN, II, p. 318.

archaïque de trois zones cosmiques et de l'Axe du Monde ; 2) les influences indiennes (décelables surtout grâce au rôle cosmologique et à la fonction religieuse du nombre 7) qui sont venues s'ajouter au fond de la religion autochtone. Il nous semble, en effet, que les deux blocs culturels, l'Asie centrale et septentrionale d'une part, l'Indonésie et l'Océanie de l'autre, présentent à cet égard des traits communs dus au fait que l'un comme l'autre ont vu leurs traditions religieuses archaïques sensiblement modifiées à la suite du rayonnement des cultures supérieures. Il ne s'agit pas de faire, ici, l'analyse historico-culturelle de l'aire indonésienne et océanienne, travail qui sortirait par trop de notre sujet (1). Il nous importe seulement de fixer quelques jalons pour montrer à partir de quelles idéologies et grâce à quelles techniques le chamanisme a pu se développer.

Parmi les populations les plus archaïques de la péninsule de Malacca, chez les Pygmées Semang, nous trouvons le symbole de l'Axe du Monde : un énorme rocher, Batu-Ribn, se dresse au centre du monde ; au-dessous se trouve l'Enfer. Autrefois, sur Batu-Ribn, un tronc d'arbre s'élevait vers le Ciel (Schebesta, *Les Pygmées*, p. 156 sq.). D'après les informations recueillies par Evans, une colonne de pierre, Batu Herem, supporte le Ciel ; son sommet traverse la voûte et ressort au-dessus du ciel de Taperu, dans une région nommée Ligoï, où habitent et s'amuse les Chinoï (2). L'Enfer, le centre de la Terre et la « porte » du Ciel se trouvent sur le même axe, et c'est par cet axe que se faisait autrefois le passage d'une région cosmique à une autre. On hésiterait à croire à l'authenticité de ce schéma cosmologique chez les Pygmées Semang si l'on n'avait des raisons de croire qu'une théorie semblable était déjà esquissée aux temps préhistoriques (3).

Quand nous examinerons les croyances relatives aux guérisseurs semang et leurs techniques magiques, nous aurons l'occasion de noter certaines influences malaises (p. ex., le pouvoir de se transformer en tigre). On peut encore déceler quelques traces du même genre dans leurs idées concernant le sort de l'âme dans l'au-delà. A la mort, l'âme

(1) L'essentiel a été dit, dans une synthèse rapide et audacieuse, par P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *Les Origines et la diffusion de la civilisation* (trad. fr. Paris, Payot, 1949), p. 337 sq. Sur l'histoire la plus ancienne de l'Indonésie, voir G. COËDES, *Les États hindouïsés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris, 1948), p. 67 sq. ; cf. aussi H. G. QUARITCH WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, en particulier p. 48 sq., 109 sq.

(2) IVOR H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-Lore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 156. Les Chinoï (Schebesta : cenoï) sont à la fois des âmes et des esprits de la Nature, qui servent d'intermédiaires entre Dieu (Tata Ta Pedn) et les humains (Schebesta, p. 152 sq. ; EVANS, *Studies*, p. 148 sq.). Sur leur rôle dans les guérisons, v. plus bas, p. 268 sq.

(3) Cf. par ex., W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme* (« Anthropos », IX, 1914, p. 956-79). Quant au problème de l'authenticité et de l'archaïsme de la culture des Pygmées, thèse vaillamment soutenue par W. SCHMIDT et O. MENGHIN, on sait qu'il n'est pas encore résolu ; pour une vue contraire, cf. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *op. cit.*, p. 132 sq. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que les Pygmées actuels, bien que marqués par la culture supérieure de leurs voisins, conservent encore bien des traits archaïques ; ce conservatisme se vérifie surtout dans leurs croyances religieuses, si différentes de celles de leurs voisins plus évolués. Par conséquent, nous nous croyons fondés à classer le schéma cosmologique et le mythe de l'Axe du Monde parmi les restes authentiques de la tradition religieuse des Pygmées.

quitte le corps par le talon et se dirige vers l'Orient, jusqu'à la mer. Pendant sept jours, les trépassés peuvent revenir à leur village ; passé ce terme, ceux d'entre eux qui ont mené une vie honnête sont escortés par Mampes vers une île miraculeuse, Belet ; pour y arriver, ils traversent un pont en forme de montagne russe jeté au-dessus de la mer. Le pont s'appelle Balan Bacham ; Bacham est une sorte de fougère qui pousse à l'autre bout du pont ; là, se trouve une femme-chinoï, Chinoï-Sagar ; elle s'orne la tête avec des fougères Bacham, et les morts doivent faire la même chose avant de poser le pied dans l'île Belet. Mampes est le gardien du pont et il est imaginé comme un négro géant ; c'est lui qui consomme les offrandes faites à l'intention des morts. En arrivant dans l'île, les trépassés se dirigent vers l'Arbre Mapic (vraisemblablement, l'Arbre se dresse au milieu de l'île), où se trouvent tous les autres défunts. Mais les nouveaux venus ne peuvent pas porter les fleurs de l'Arbre ni goûter de ses fruits avant que les morts qui les ont précédés n'aient brisé tous leurs os et ne leur aient retourné les yeux dans les orbites, de façon à les faire regarder à l'intérieur. Ces conditions dûment remplies, ils deviennent de véritables esprits (*kemoit*) et peuvent manger des fruits de l'Arbre (1). Celui-ci est, bien entendu, un Arbre miraculeux et la Source de la Vie car des seins gonflés de lait poussent à sa racine et c'est là que se trouvent aussi les esprits des petits enfants (2) — vraisemblablement les âmes de ceux qui ne sont pas encore nés. Bien que le mythe recueilli par Evans soit muet sur ce point, il est probable que les trépassés redevennent de petits enfants, se préparant ainsi à une nouvelle existence sur terre.

Nous retrouvons ici l'idée de l'Arbre de Vie, dans les branches duquel reposent les âmes des petits enfants, et qui semble être un très vieux mythe, bien qu'appartenant à un autre complexe religieux que celui centré sur le Dieu Ta Pedn et le symbolisme de l'Axe du Monde. On déchiffre, en effet, dans ce mythe, d'une part, la solidarité mystique homme-planté et, d'autre part, des traces d'une idéologie matriarcale, qui sont étrangères au complexe archaïque : Dieu suprême du Ciel, symbolisme des trois zones cosmiques, mythe d'un temps primordial où existaient des communications directes et faciles entre la Terre et le Ciel (mythe du « Paradis perdu »). En outre, le détail que les trépassés peuvent, pendant sept jours, revenir à leur village, démontre aussi une influence indo-malaise encore plus récente.

Chez les Sakai, de telles influences s'accroissent : ils croient que l'âme quitte le corps par la partie postérieure de la tête et se dirige vers l'Occident. Le mort essaie de pénétrer au Ciel par la porte même par laquelle entrent les âmes des Malais, mais, n'y réussissant pas, il s'engage sur un pont, Menteg, jeté au-dessus d'un chaudron d'eau

(1) Le broyage des os et la rétroversion des yeux nous rappellent les rites initiatiques destinés à transformer le candidat en un « esprit ». Sur l'« Île des Fruits » paradisiaque des Semang, Sakai et Jakun, cf. W. W. SKEAT et C. O. BLADGEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (Londres, 1906), vol. II, p. 207, 209, 321. V. aussi plus bas, p. 228, n. 2.

(2) EVANS, *Studies*, p. 157 ; SCHEBESTA, *Les Pygmées*, p. 157-158 ; *id.*, *Jenseitsglaube der Semang auf Malakka* (in « Festschrift. Publication d'hommage offerte au P[ère]. W. SCHMIDT », éd. W. Koppers, Vienne, 1928, p. 635-44).

bouillante (cette idée est d'origine malaise, Evans, *Studies*, p. 209, n. 1). Le pont est en réalité un tronc d'arbre décortiqué. Les âmes des méchants tombent dans la chaudière. Yenang s'en saisit, les brûle jusqu'à ce qu'elles soient devenues poussière ; alors il les pèse : si les âmes sont devenues légères, il les envoie au Ciel, sinon il continue de les brûler pour les purifier par le feu (1).

Les Besisi du district Kuala Langat de Selangan, comme ceux de Bebrang, parlent d'une Ile des Fruits où se dirigent les âmes des morts. L'Ile est comparable à l'Arbre Mapik des Semang. Là-bas, quand les hommes vieillissent, ils peuvent redevenir des enfants et recommencer à grandir (2). D'après les Besisi, l'Univers est divisé en six régions supérieures, la Terre et six régions souterraines (Evans, *Studies*, p. 209-210), ce qui trahit le mélange de l'ancienne conception tripartite avec les idées cosmologiques indo-malaises.

Chez les Jakun (3), on dépose sur la tombe un poteau de cinq pieds de longueur et ayant 14 incisions : 7 sur une face, en montant, et 7 sur l'autre face, en descendant ; le poteau porte le nom d'« escalier de l'âme » (*ibid.*, p. 266-67). On aura l'occasion de revenir sur le symbolisme de l'escalier (cf. plus bas, p. 378 sq.) ; pour l'instant, remarquons la présence des sept incisions qui représentent, que les Jakun s'en rendent compte ou non, les sept niveaux célestes que l'âme doit traverser, ce qui prouve la pénétration des idées d'origine orientale même chez les populations aussi « primitives » que les Jakun.

Les Dusun (4) du Nord-Bornéo se représentent le chemin des morts comme escaladant une montagne et traversant une rivière (*ibid.*, p. 33 sq.). Le rôle de la montagne dans les mythologies funéraires s'explique toujours par le symbolisme de l'ascension et implique la croyance à une demeure céleste des trépassés. Nous verrons à un autre endroit que les morts « s'accrochent aux montagnes », exactement comme le font les chamans ou les héros dans leurs ascensions initiatiques. Ce qu'il importe de préciser dès maintenant c'est que, chez toutes les populations que nous passons en revue, le chamanisme dépend étroitement des croyances funéraires (Montagne, Ile paradisiaque, Arbre de Vie) et des conceptions cosmologiques (Axe du Monde = Arbre Cosmique, trois régions cosmiques, sept dieux, etc.). En exerçant son métier de guéris-

(1) EVANS, *Studies*, p. 208. La pesée de l'âme et sa purification par le feu sont des idées orientales. L'Enfer des Sakai trahit de fortes influences, probablement récentes, qui se sont substituées aux conceptions autochtones de l'au-delà.

(2) C'est le mythe très répandu du « paradis » où la vie s'écoule indéfiniment, dans un éternel recommencement. Cf. Tuma, l'Ile des esprits (= morts) des Mélanésiens de Trobriand : « lorsqu'ils [les esprits] se trouvent vieillies, ils rejettent leur peau flasque, ridée et émergent avec un corps couvert d'une peau tendre, avec des boucles noires, des dents saines et pleines de vigueur. C'est ainsi que leur vie constitue un recommencement, un rajeunissement perpétuel, avec tout ce que la jeunesse comporte d'amours et de plaisirs. » (B. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (trad. fr. Paris, 1930), p. 409 ; *id.*, *Myth in Primitive Psychology* (Londres et New York, 1926), p. 80 sq. (*Myth of Death and the recurrent cycle of Life*)).

(3) D'après EVANS (*Studies*, p. 264), ceux-ci seraient de race malaise mais représenteraient une vague plus ancienne (arrivée de Sumatra) que les Malais proprement dits.

(4) De race proto-malaise et les habitants aborigènes de l'île ; EVANS, *Studies*, p. 3.

seur ou de psychopompe, le chaman utilise les données traditionnelles sur la topographie infernale (qu'elle soit céleste, maritime ou souterraine), données fondées en dernière instance sur une cosmologie archaïque, bien que mainte fois enrichie ou altérée par des influences exotiques.

Les Ngadju Dayak du Sud-Bornéo ont une conception plus particulière de l'Univers ; en effet, bien qu'il existe un monde supérieur et un autre inférieur, notre monde ne doit pas être considéré comme un troisième terme, mais comme la totalité des deux autres, car il les reflète et les représente à la fois (1). Tout ceci fait d'ailleurs partie de l'idéologie archaïque, d'après laquelle les choses de la Terre ne sont qu'une réplique des modèles exemplaires existant au Ciel ou dans l'« au-delà ». Ajoutons que la conception des trois zones cosmiques ne contredit pas l'idée de l'unité du monde. Les nombreux symbolismes qui expriment la similitude entre les trois mondes et les moyens de communication entre eux, expriment en même temps leur unité, leur intégration dans un seul Cosmos. La tripartition des zones cosmiques — motif que, pour les raisons exposées plus haut, il nous importe de mettre en relief — n'exclut nullement l'Unité profonde de l'Univers ni son apparent « dualisme ».

La mythologie des Ngadju Dayak est assez compliquée mais on peut en dégager une dominante, et c'est justement celle d'un « dualisme cosmologique ». L'Arbre du Monde précède ce dualisme car il représente le Cosmos dans sa totalité (Schärer, *Die Gottesidee*, p. 35 sq.) ; il symbolise même l'unification des deux divinités suprêmes (*ibid.*, p. 37 sq.). La création du monde est le résultat du conflit entre les deux dieux représentant les deux principes polaires : féminin (cosmologiquement inférieur, représenté par les Eaux et le Serpent) et masculin (la région supérieure, l'Oiseau). Durant la lutte entre ces dieux antagonistes, l'Arbre du Monde (= la totalité primordiale) est détruit (Schärer, *ibid.*, p. 34), mais cette destruction n'est que provisoire : archétype de toute activité humaine créatrice, l'Arbre du Monde n'est détruit que pour pouvoir renaître. Nous inclinons à voir dans ces mythes aussi bien l'ancien schéma cosmogonique de la hiérogamie Ciel-Terre, schéma exprimé également, sur un autre plan, par le symbolisme des opposés complémentaires Oiseau-Serpent, que la structure « dualiste » des anciennes mythologies lunaires (l'opposition entre les contraires, l'alternance des destructions et des créations, l'éternel retour). Il est par ailleurs incontestable que des influences indiennes se sont ajoutées postérieurement à l'ancien fond autochtone, bien que mainte fois ces influences se soient limitées à la nomenclature des dieux.

Ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est que l'Arbre du

(1) Cf. H. SCHÄRER, *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dayak von Süd-Borneo* (« Culturel Indonésie », IV, Leyde, 1942, p. 73-81), spéc. p. 78 ; *id.*, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, p. 31 sq. Cf. aussi W. MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südasiens* (La Haye, 1939), spéc. p. 143 sq. (Bornéo) ; J. G. RÖDER, *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams* (Bamberg, 1948), p. 33 sq., 63 sq., 75 sq., 96 sq. (Céram).

Monde est présent dans tout village et même dans toute maison dayak (cf. Schärer, *ibid.*, p. 76 sq. et que planches I-II), et que cet Arbre est figuré avec sept branches. La preuve qu'il symbolise l'Axe du Monde et, partant, le chemin vers le Ciel se trouve dans le fait qu'un « Arbre du Monde » pareil se trouve toujours dans les « bateaux des trépassés » indonésiens, qui sont censés transporter les morts dans l'au-delà céleste (1). Cet Arbre, dessiné avec six branches (sept avec la touffe du sommet) et ayant le soleil et la lune à ses côtés, présente parfois la forme d'une lance ornée des mêmes symboles qui servent à désigner l'« échelle du chaman », sur laquelle celui-ci grimpe aux Cieux pour en rapporter l'âme fugitive du malade (2). L'Arbre-Lance-Échelle, figuré dans les « barques des trépassés » n'est que la réplique de l'Arbre miraculeux qui se trouve dans l'au-delà et que les âmes rencontrent dans leur voyage vers le dieu Devata Sangiang. Les chamans indonésiens (par exemple, chez les Sakai, les Kubu et les Dayak) possèdent également un arbre dont ils se servent comme échelle pour parvenir dans le monde des esprits et chercher les âmes des malades (3). On se rendra compte du rôle joué par l'Arbre-Lance quand on examinera les techniques du chamanisme indonésien. Notons au passage que l'arbre chamanique des Dusundayak, qui sert aux cérémonies de guérison, a sept branches (Steinmann, *Das kultische Schiff*, p. 189).

Les Batak, dont la plupart des idées religieuses dérivent de l'Inde, conçoivent l'Univers comme divisé en trois régions : le Ciel à sept étages où habitent les dieux, la Terre occupée par les humains, et l'Enfer, demeure des démons et des trépassés (4). On rencontre ici aussi le mythe d'un temps paradisiaque où le Ciel était plus rapproché de la Terre et où des communications continues existaient entre les dieux et les humains ; mais, à cause de l'orgueil de l'homme, le chemin vers le monde céleste a été interrompu. Le dieu suprême, Mula djadi na bolon (« Celui qui a son commencement en lui-même »), le créateur de l'Univers et des autres dieux, habite le dernier ciel et semble être devenu — comme tous les dieux suprêmes des « primitifs » — un *deus otiosus* ; on ne lui offre pas de sacrifices. Un Serpent cosmique vit dans les régions souterraines et, à la fin, il détruira le monde (5).

Les Minangkabau de Sumatra ont une religion hybride, à base d'animisme, mais fortement influencée par l'hindouisme et l'isla-

misme (1). L'Univers a sept étages. Après la mort, l'âme doit passer sur le fil d'un rasoir tendu au-dessus d'un Enfer brûlant ; les pécheurs tombent dans le feu, les bons montent au Ciel où se trouve un grand Arbre. C'est là que les âmes restent jusqu'à la résurrection finale (2). On reconnaît facilement ici le mélange des thèmes archaïques (le pont, l'Arbre de Vie réceptacle et nourricier des âmes) avec des influences exotiques (le feu de l'Enfer, l'idée de la résurrection finale).

Les Nias connaissent l'Arbre Cosmique qui a donné naissance à toute chose. Les morts, pour monter au Ciel, prennent un pont ; sous le pont, c'est le gouffre de l'Enfer. Un gardien est posté à l'entrée du Ciel avec un bouclier et une lance ; un chat lui sert à jeter les âmes coupables dans les eaux infernales (3).

Arrêtons ici les exemples indonésiens. Nous reviendrons sur tous ces motifs mythiques (Pont funéraire, ascension, etc.) et sur les techniques chamaniques qui leur sont en quelque sorte liées. Il nous a suffi de montrer, au moins dans une partie de l'aire océanienne, la présence d'un complexe cosmologique et religieux d'une très haute antiquité diversement modifié par des influences successives des idées indiennes et asiatiques.

(1) Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, et comme nous aurons l'occasion de le préciser par la suite, le phénomène est général pour tout le monde malais. Cf., par exemple, les influences mahométanes en Toradja, LOEB, *Shaman and Seer*, p. 61 ; influences indiennes complexes sur les Malais, J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 16, 90, 108, etc. ; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic* (Londres, 1925), spéc. p. 8 sq., 55 sq., et *passim* (influences islamiques p. 28 sq., et *passim*) ; *id.*, *Indian Influence in the Malay World* (« Journal of the Royal Asiatic Society », III-IV, 1944, p. 186-96) ; MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien*, p. 83 sq., influences indiennes en Indonésie ; influences hindouistes en Polynésie, E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion* (« Berenice P. Bishop Museum Bulletin », 4, Honolulu, 1927), *passim* ; CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 303 sq. ; W. E. MÜHLMANN, *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde* (Wiesbaden, 1955), p. 177 sq. (influences hindoues et bouddhiques en Polynésie). Mais il ne faut pas perdre de vue que ces influences n'ont généralement modifié que l'expression de la vie magico-religieuse, qu'elles n'ont pas créé, en tout cas, les grands schémas mythico-cosmologiques qui nous intéressent dans le présent travail.

(2) J. LOEB, *Sumatra*, p. 124.

(3) J. LOEB, *Sumatra*, p. 150 sq. L'auteur remarque (p. 154) la similarité entre ce complexe de la mythologie infernale Nias et les idées des populations indiennes Nagas. La comparaison pourrait s'étendre aussi à d'autres peuples aborigènes de l'Inde ; il s'agit de restes de ce qu'on a appelé la civilisation austro-asiatique, à laquelle participent les peuples pré-aryens et pré-dravidiens de l'Inde, et la plus grande partie des populations aborigènes de l'Indochine et de l'Insulinde. Sur certains de ses caractères, cf. ELIADE, *Le Yoga*, p. 340 sq. ; COËDES, *Les États hindouisés*, p. 23 sq.

(1) Alfred STEINMANN, *Das kultische Schiff in Indonesien* (in « Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst », XIII-XIV, Berlin, 1939-40, p. 149-205), p. 163 ; *id.*, *Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo* (extr. « Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern », XXII, 1942, p. 107-12 ; publié aussi séparément), p. 6 (de l'extrait).

(2) A. STEINMANN, *Das kultische Schiff*, p. 163.

(3) STEINMANN, *ibid.*, p. 163. Au Japon aussi, le mât et l'arbre sont encore considérés aujourd'hui comme le « chemin des dieux » ; cf. A. SLAVIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 727-28, n. 10.

(4) Mais, comme il fallait s'y attendre, quantité de morts accèdent au ciel ; L. LOEB, *Sumatra*, p. 175. Sur la pluralité des itinéraires funéraires, voir plus bas, p. 281.

(5) J. LOEB, *Sumatra*, p. 74-78.

CHAPITRE IX

LE CHAMANISME NORD ET SUD-AMÉRICAIN

LE CHAMANISME CHEZ LES ESQUIMAUX

Quoi qu'il en soit des relations historiques entre l'Asie septentrionale et l'Amérique du Nord, la continuité culturelle entre Esquimaux et peuples arctiques actuels de l'Asie et même de l'Europe (les Tchouktches, les Yakoutes, les Samoyèdes et les Lapons), ne fait pas l'ombre d'un doute (1). L'un des principaux éléments de cette continuité culturelle est constitué par le chamanisme : les chamans jouent dans la vie religieuse et sociale des Esquimaux le même rôle capital que chez leurs voisins asiatiques. On a vu que leur initiation présente partout les mêmes grandes lignes des initiations à la vie mystique : vocation, retraite dans la solitude, apprentissage auprès d'un maître, acquisition d'un ou plusieurs esprits familiers, rituels symbolique de la mort et de la résurrection, langage secret. Comme nous le verrons tout à l'heure, les expériences extatiques de l'*angakok* esquimau font état du vol mystique et du voyage dans les profondeurs de la mer, deux exploits qui caractérisent le chamanisme nord-asiatique. On remarque aussi des rapports plus poussés entre le chaman esquimau et la divinité céleste ou le dieu cosmocrate qui lui fût substitué dans la suite (2). Il existe pourtant certaines différences mineures par rapport à l'Asie du Nord-Est : l'absence, chez le chaman esquimau, d'un costume rituel proprement dit et du tambour.

Les principales prérogatives du chaman esquimau sont la guérison, le voyage sous-marin jusqu'à la Mère des Animaux afin d'assurer

l'abondance du gibier, le beau temps, par ses contacts avec Sila et aussi l'aide qu'il apporte aux femmes stériles (1). La maladie est provoquée par la violation des *tabous*, c'est-à-dire par un désordre dans le sacré — ou provient du rapt de l'âme par un mort. Dans le premier cas, le chaman s'efforce d'effacer la souillure par des confessions collectives (2) ; dans le deuxième cas, il entreprend le voyage extatique au Ciel ou dans les profondeurs de la mer pour y retrouver l'âme du malade et la ramener à son corps (3). C'est toujours par des voyages extatiques que l'*angakok* approche Takánakapsáluk au fond de l'océan ou Sila dans les Cieux. Il est d'ailleurs un spécialiste du vol magique. Certains chamans ont visité la Lune, d'autres ont fait le tour de la Terre en volant (4). D'après les traditions, les chamans volent comme des oiseaux, en écartant les bras comme l'oiseau ses ailes. Les *angakut* connaissent également l'avenir, font des prophéties, annoncent les changements atmosphériques, excellent en prouesses magiques.

Pourtant, les Esquimaux se souviennent d'un temps où les *angakut* étaient beaucoup plus puissants qu'aujourd'hui (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 131 sq. ; id., *Netsilik Eskimos*, p. 295). « Je suis chaman moi-même, disait quelqu'un à Rasmussen, mais je ne suis rien comparé à mon grand-père Titqatsaq. Lui, il vivait dans les temps où un chaman pouvait descendre jusqu'à la Mère des animaux de la mer, voler jusqu'à la Lune ou faire des voyages à travers les airs... » (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 299). Il est remarquable de constater ici aussi cette conception de la décadence actuelle des chamans, déjà rencontrée dans d'autres cultures.

Le chaman esquimau ne sait pas seulement prier Sila pour obtenir le beau temps (cf. Rasmussen, *Die Thulefahrt*, p. 168 sq.) ; il est capable aussi d'arrêter la tempête par un rituel assez compliqué, comportant à la fois l'assistance des esprits auxiliaires, l'évocation des morts et un duel avec un autre chaman, au cours duquel celui-ci est plusieurs fois « tué » et « ressuscité » (5). Quel que soit leur objet, les séances ont lieu le soir, en présence du village tout entier. Les spectateurs encouragent de temps en temps l'*angakok* par des chan-

(1) Cf. W. THALBITZER, *Parallels within the Culture of the Arctic Peoples* (« Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas », vol. I, Rio de Janeiro, 1925, p. 283-287) ; Fr. BIRKET-SMITH, *Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung* (« Anthropos », vol. 25, 1930, p. 1-23) ; Paul RIVET, *Los orígenes del hombre americano* (Mexico, 1943), p. 105 sq. On a même essayé de trouver une parenté linguistique entre l'esquimau et les parlers de l'Asie Centrale ; cf. p. ex., Aurélien SAUVAGEOT, *Eskimo et Ouralien*, « Journal de la Société des Américanistes », N^o 11, Série, t. XVI, Paris, 1924, p. 279-316. Mais l'hypothèse n'a pas encore obtenu l'adhésion des spécialistes.

(2) Cf. K. RASMUSSEN, *Die Thulefahrt* (Francfort-sur-le-Main, 1926), p. 145 sq. ; les chamans, étant les intermédiaires entre les hommes et Sila (le Cosmocrate, le Maître de l'Univers), vouent une vénération toute spéciale à ce Grand Dieu, en s'efforçant d'entrer en contact avec lui par la concentration et la méditation.

(1) W. THALBITZER, *The Heathen Priests of East Greenland*, p. 457 ; Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 109 ; id., *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, p. 28 sq. E. M. WEYER, *The Eskimos*, p. 422, 437 sq.

(2) Cf. p. ex. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 133 sq., 144 sq.

(3) L'âme du malade est réputée se diriger vers les régions riches en sacralité : les grandes régions cosmiques (« Lune », « Ciel »), les lieux hantés par les morts, les sources de la vie (« le pays des ours », comme chez les Esquimaux du Groenland ; cf. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, p. 80 sq.).

(4) K. RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture* (in « Report of the Fifth Thule Expedition », VIII, 1-2, Copenhagen, 1931), p. 299 sq. ; G. HOLM (dans THALBITZER éd., *The Ammassalik Eskimo : Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, I, Copenhagen, 1914, p. 1-147), p. 96 sq. Sur le voyage des Esquimaux Centraux dans la lune, voir plus loin p. 235. Trait surprenant : ces traditions de voyages extatiques des chamans font totalement défaut chez les Copper Esquimaux ; cf. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, p. 33.

(5) Voir la longue description d'une séance de cette espèce dans RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, p. 34 sq. ; cf. aussi le commentaire pénétrant de Ernesto de MARTINO, *Il Mondo Magico*, p. 148-49.

sons stridentes et par des cris. Le chaman prolonge longuement ses chants en « langage secret », pour évoquer les esprits. Tombé en transe, il parle d'une voix haute, étrange, qui semble ne pas lui appartenir (1). Les chants improvisés pendant la transe laissent percer parfois certaines des expériences mystiques du chaman.

« Tout mon corps n'est que des yeux.
Regardez-le! N'ayez pas peur!
Je regarde de tous les côtés! »

chante un chaman (Thalbitzer, *Les magiciens esquimaux*, p. 102), faisant allusion sans doute à l'expérience mystique de la lumière intérieure qu'il éprouve avant d'entrer en transe.

Mais, en plus de ces séances imposées par des problèmes collectifs (tempêtes, disette de gibier, renseignements sur le temps, etc.) ou par la maladie (qui, elle aussi, menace d'une manière ou d'une autre l'équilibre de la société) le chaman entreprend des voyages extatiques au Ciel, dans le Pays des Morts, pour le plaisir (« for joy alone »). Il se laisse attacher, comme c'est l'habitude lorsqu'il se prépare pour une ascension, et s'envole dans les airs ; là il s'entretient longuement avec les morts et, de retour sur la terre, il raconte la vie des trépassés dans le ciel (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 129-31). Ce trait prouve le besoin que ressent le chaman esquimau de l'expérience extatique pour elle-même, et explique également son penchant pour la solitude et la méditation, ses longues conversations avec ses esprits auxiliaires et son besoin de quiétude.

On distingue généralement trois régions pour le séjour des morts (cf. p. ex., Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 315 sq.) : le Ciel, un Enfer situé immédiatement sous l'écorce terrestre et un deuxième Enfer situé très profondément sous Terre. Dans les Cieux comme dans l'Enfer véritable et profond, les morts mènent une existence heureuse jouissant d'une vie de joie et de prospérité. La seule grande différence avec la vie terrestre est que là-bas les saisons sont toujours le contraire de la saison de la terre : quand c'est l'hiver ici-bas, c'est l'été dans le Ciel et aux Enfers, et vice versa. C'est seulement dans l'Enfer souterrain placé immédiatement sous l'écorce terrestre, et réservé à ceux qui se sont rendus coupables de diverses violations de *tabou*, ainsi qu'aux chasseurs médiocres, que règnent la famine et le désespoir (Rasmussen, *ibid.*). Les chamans connaissent parfaitement toutes ces régions et lorsqu'un mort, craignant d'affronter tout seul le chemin de l'au-delà, s'empare de l'âme d'un vivant, l'*angakok* sait où la chercher.

Parfois, le voyage outre-tombe du chaman se déroule durant une transe cataleptique présentant tous les caractères d'une mort apparente. C'est le fait d'un chaman d'Alaska qui déclare avoir été mort et avoir pendant deux jours suivi le chemin des trépassés : c'était un chemin bien battu par tous ceux qui l'avaient précédé. En marchant, il entendait continuellement des pleurs et des lamentations ;

(1) Cf. p. ex., RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos*, p. 294 ; WEYER, p. 437 sq.

il apprit que c'étaient les vivants qui pleuraient leurs morts. Il arriva dans un grand village, tout pareil aux villages des vivants ; là deux ombres le conduisirent dans une maison. Un feu brûlait au milieu de la maison et quelques morceaux de viande grillaient sur la braise — mais ils avaient des yeux vivants qui suivaient les mouvements du chaman. Les compagnons lui enjoignirent de ne pas toucher à la viande (le chaman ayant goûté une fois aux mets du pays des morts aurait eu des difficultés à revenir sur la terre). Après être resté quelque temps dans le village, il continua son chemin, arriva dans la Voie Lactée, la parcourut longuement et descendit finalement sur sa tombe. Dès qu'il eut réintégré la tombe, son corps revint à la vie et, quittant le cimetière, le chaman entra au village et raconta ses aventures (1).

Nous avons affaire ici à une expérience extatique dont le contenu déborde la sphère du chamanisme proprement dit, mais qui, tout en étant accessible à d'autres êtres humains privilégiés, est pourtant très fréquente dans les milieux chamaniques. Les descentes aux Enfers ou les ascensions au Paradis céleste dont font état les exploits des héros polynésiens, turco-tatars, nord-américains et autres, s'intègrent dans cette classe de voyages extatiques dans les zones interdites, et les mythologies funéraires respectives y sont alimentées par des prouesses de ce genre.

Pour revenir aux chamans esquimaux, leurs capacités extatiques leur permettent d'entreprendre n'importe quel voyage « en esprit », dans n'importe quelle région cosmique. Ils prennent toujours la précaution de se faire lier avec des cordes, de manière à ne pouvoir voyager qu'« en esprit » ; autrement, ils seraient emportés dans les airs et disparaîtraient pour de bon. Dûment liés, et parfois séparés des autres assistants par un rideau, ils commencent par invoquer leurs esprits familiers et, avec leur aide, ils quittent la terre et atteignent la Lune ou pénètrent dans les entrailles de l'océan ou de la terre. C'est ainsi qu'un chaman des Esquimaux Baffin fut porté dans la Lune par son esprit auxiliaire (en l'occurrence, un ours) ; là, il rencontra une maison dont la porte, constituée par la gueule d'un morse, menaçait de déchirer l'intrus (motif bien connu de l'« entrée difficile », sur lequel nous reviendrons plus loin). Ayant réussi à pénétrer dans la maison, il y rencontra l'Homme-de-la Lune et sa femme, le Soleil. Après maintes aventures, il revint sur terre, et son corps, qui, pendant l'extase, était resté inanimé, donna signe de vie. Finalement, le chaman se délivra de toutes les cordes qui le tenaient prisonnier, et raconta à l'assistance les péripéties de son voyage (2).

(1) E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait* (« 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology », 1896-97, 1, Washington, 1899, p. 49-518), p. 433 sq.
(2) Franz BOAS, *The Central Eskimo*, p. 598 sq. La délivrance du chaman des cordes qui le tiennent fortement lié constitue, entre tant d'autres, un problème de parapsychologie que nous ne pourrions pas aborder ici. Du point de vue où nous nous sommes placés — et qui est celui de l'histoire des religions — la délivrance des cordes comme nombre d'autres « miracles » chamaniques, signifie la condition d'« esprit » que le chaman est censé avoir obtenue par son initiation.

De tels exploits, entrepris sans motif apparent, répètent dans une certaine mesure le voyage initiatique semé de dangers et spécialement le passage par une « porte étroite » qui ne reste ouverte que l'espace d'un instant. Le chaman esquimau ressent le besoin de ces voyages extatiques car c'est surtout pendant la transe qu'il devient véritablement lui-même : l'expérience mystique lui est nécessaire en tant qu'elle est constitutive de sa propre personnalité.

Mais ce ne sont pas seulement les voyages « en esprit » qui le mettent devant de telles épreuves initiatiques. Les Esquimaux sont périodiquement terrorisés par les mauvais esprits, et les chamans sont appelés à les éloigner. La séance, dans les cas de ce genre, implique une lutte aiguë entre les esprits familiers du chaman et les mauvais esprits (ceux-ci étant soit des esprits de la Nature, exaspérés par la violation des *tabous*, soit les âmes de certains morts). Parfois, le chaman quitte la cabane et revient les mains ensanglantées (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 144 sq.).

Lorsqu'il est sur le point d'entrer en transe, le chaman fait des mouvements comme s'il plongeait. Même quand il est censé pénétrer dans les régions souterraines, il donne l'impression de plonger et de revenir à la surface de l'océan. On racontait à Thalbitzer qu'un chaman « revint de nouveau pour la troisième fois, avant de plonger pour de bon » (*The Heathen Priests*, p. 459). L'expression utilisée le plus communément pour parler d'un chaman est « celui qui descend au fond de la mer » (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 124). Les descentes sous-marines sont, nous l'avons vu, figurées symboliquement sur le costume de nombreux chamans sibériens (pattes de canards, dessins d'oiseaux plongeurs, etc.). En effet, au fond de l'océan se trouve la Mère des animaux marins, formule mythique de la Grande Déesse des Fauves, source et matrice de la vie universelle, de la bonne volonté de laquelle dépend l'existence de la tribu. C'est pourquoi le chaman doit descendre périodiquement pour rétablir le contact spirituel avec la Mère des Animaux. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, la grande importance que celle-ci tient dans la vie religieuse de la collectivité et dans l'expérience mystique du chaman n'exclut nullement la vénération de Sila, l'Être Suprême de structure céleste, qui, lui aussi, règne sur le temps en envoyant les ouragans ou les tempêtes de neige. C'est pour cela que les chamans esquimaux ne semblent point être spécialisés en descentes sous-marines ou en ascensions célestes : leur métier implique aussi bien l'une que l'autre.

La descente auprès de Takánakapsáluk, la Mère du Phoque, est entreprise à la demande d'un individu soit pour cause de maladie, soit pour malchance à la chasse, et dans ce cas le chaman est rétribué. Mais il arrive parfois que le gibier manque totalement et que le village entier soit menacé de famine : alors tous les habitants se réunissent dans la maison où a lieu la séance, et le voyage extatique du chaman se fait au nom de la communauté tout entière. Les assistants doivent délier leurs ceintures et leurs lacets, et rester silencieux, les yeux fermés. Le chaman respire quelque temps profondément, en

silence, avant d'évoquer ses esprits auxiliaires. Lorsqu'ils arrivent, le chaman commence à murmurer : « le chemin est ouvert devant moi ! le chemin est ouvert ! » — et l'assistance répète en chœur : « Ainsi soit-il ! » Et en effet la terre s'ouvre, mais elle se referme un instant après, et le chaman lutte encore longtemps avec des forces inconnues avant de s'écrier finalement : « Maintenant le chemin est bien ouvert ! » Et les spectateurs de s'exclamer en chœur : « Que le chemin reste ouvert devant lui, qu'il ait un chemin devant lui ! » On entend, tout d'abord sous le lit, puis plus loin, sur le passage, le cri de : halala-he-he-he, halala-he-he-he ! ; c'est le signe que le chaman est déjà parti. Le cri se fait de plus en plus lointain, jusqu'à ce qu'il disparaisse complètement.

Pendant ce temps, les invités chantent en chœur, les yeux fermés, et il arrive que les vêtements du chaman — dépouillés par lui avant la séance — s'animent et se mettent à voler à travers la maison, au-dessus des têtes. On entend aussi des soupirs et la respiration profonde des personnes mortes depuis longtemps ; ce sont les chamans défunts, arrivés pour aider leur confrère dans son périlleux voyage. Et leurs soupirs et leurs respirations semblent venir de très loin sous l'eau, comme s'ils étaient des animaux marins.

Parvenu au fond de l'océan, le chaman se trouve devant trois grandes pierres, en continu mouvement, qui lui barrent le chemin : il doit passer entre elles, au risque d'être écrasé. (Encore une image du « passage étroit » qui interdit l'accès du plan d'être supérieur à quiconque n'est pas « initié », c'est-à-dire capable de se comporter en « esprit ».) Passé cet obstacle, le chaman suit un sentier et arrive à une sorte de baie ; sur une colline se dresse, en pierre et munie d'une entrée étroite, la maison de Takánakapsáluk. Il entend les animaux marins souffler et haleter, mais il ne les voit pas. Un chien qui montre les dents défend l'entrée : il est dangereux pour tous ceux qui ont peur de lui, mais le chaman passe au-dessus de lui et le chien comprend qu'il a affaire à un très puissant magicien. (Tous ces obstacles attendent le chaman ordinaire ; mais ceux qui sont vraiment très forts, arrivent au fond de la mer et auprès de Takánakapsáluk directement, en plongeant au-dessous de leur tente ou de leur cabane de neige, comme en glissant dans un tube...)

Si la déesse est irritée contre les humains, un grand mur s'élève devant sa maison. Et le chaman doit l'enfoncer d'un coup d'épaule. D'autres disent que la maison de Takánakapsáluk n'a pas de toit, pour que la déesse puisse mieux voir — de sa place près du feu — les actes des hommes. Toutes sortes d'animaux marins sont rassemblés dans un étang situé à la droite du foyer et on entend leurs cris et leurs respirations. Le visage de la déesse est couvert de ses cheveux et elle est sale et négligée : ce sont les péchés des hommes qui la rendent presque malade. Le chaman doit s'approcher d'elle, la prendre par l'épaule et lui peigner les cheveux (car la déesse n'a pas de doigts pour se peigner elle-même). Avant d'y arriver, il a encore un obstacle à franchir : le père de Takánakapsáluk, le prenant pour un mort qui se

dirige vers le Pays des Ombres, veut mettre la main sur lui, mais le chaman s'écrie : « Je suis de chair et de sang ! » et réussit à passer.

Tout en peignant Takánakapsáluk, le chaman lui dit : « Les hommes n'ont plus de phoques... ! » Et la déesse lui répond dans le langage des esprits : « Les secrètes fausses couches des femmes et les violations des *tabous* en mangeant la viande bouillie ont barré la route des animaux ! » Le chaman doit mettre en œuvre tous ses moyens pour apaiser la déesse et celle-ci finit par ouvrir l'étang et laisser libres les animaux. On perçoit leurs mouvements au fond de la mer, et peu de temps après on entend la respiration entrecoupée du chaman, comme s'il émergeait à la surface de l'eau. Un long silence suit. A la fin, le chaman annonce : « J'ai quelque chose à dire ! » Tous lui répondent : « Dites-le ! dites-le ! » Et le chaman, dans le langage des esprits, réclame la confession des péchés. L'une après l'autre, les femmes avouent leurs fausses couches ou les violations des *tabous*, et se repentent (1).

Comme on le voit cette descente extatique au fond de la mer comporte une série ininterrompue d'obstacles qui ressemblent, à s'y méprendre, aux épreuves d'une initiation. Le motif du passage à travers un espace sans cesse en train de se refermer et sur un pont étroit comme un cheveu, le chien infernal, l'apaisement de la divinité irritée, reviennent comme des leitmotifs aussi bien dans les récits initiatiques que dans ceux des voyages mystiques dans l'« au-delà ». Dans un cas comme dans l'autre, la même rupture de niveau ontologique intervient : il s'agit des épreuves destinées à confirmer que celui qui entreprend un tel exploit a dépassé la condition humaine, c'est-à-dire qu'il est assimilé aux « esprits » (image qui rend sensible une mutation d'ordre ontologique : avoir accès au monde des « esprits ») ; autrement, s'il n'était pas un « esprit », le chaman ne pourrait jamais passer par un passage si étroit...

En [dehors des chamans, tout Esquimaux peut également consulter les esprits, par la méthode appelée *qilaneq*. Il suffit d'asseoir le malade à terre et de lui tenir la tête levée avec la ceinture. On invoque les esprits et, quand la tête devient lourde, c'est le signe que les esprits sont présents. On leur pose alors des questions ; si la tête devient encore plus lourde, la réponse est positive ; si, au contraire, elle semble légère, la réponse est négative. Les femmes utilisent fréquemment ce moyen commode de divination par les esprits. Les chamans y recourent parfois en se servant de leur propre pied (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 141 sq.).

Tout ceci est rendu possible par la croyance générale aux esprits et spécialement par la communication ressentie avec les âmes des morts. Une sorte de spiritisme élémentaire fait, d'une manière quelconque, partie de l'expérience mystique des Esquimaux. Ne sont craints que les morts qui, à la suite de diverses violations de *tabous*, deviennent cruels et méchants. Avec les autres, les Esquimaux entrent volontiers en rapport. Aux morts vient s'ajouter le nombre infini des esprits de

(1) RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 124 sq. Cf. aussi Erland ENHMARK, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala-Leipzig, 1939), p. 151 sq.

la nature qui, chacun à sa manière, leur rendent service. Tout Esquimaux peut obtenir l'aide ou la protection d'un esprit ou d'un mort, mais de tels rapports ne suffisent pas à conférer les pouvoirs chamaniques. Ici comme dans tant d'autres cultures, n'est chaman que celui qui, par vocation mystique ou par quête volontaire, se soumet à l'enseignement d'un maître, passe avec succès les épreuves de l'initiation et devient capable d'expériences extatiques inaccessibles au reste des mortels.

CHAMANISME NORD-AMÉRICAIN

Chez beaucoup de tribus nord-américaines, le chamanisme domine la vie religieuse ou, du moins, en constitue l'aspect le plus important. Mais nulle part le chaman ne monopolise l'expérience religieuse tout entière. Il existe, en dehors de lui, d'autres techniciens du sacré : le prêtre, le sorcier (magicien noir) ; d'autre part, tout individu, nous l'avons vu (ci-dessus, p. 93 sq.), s'efforce d'obtenir, pour son profit personnel, un certain nombre de « pouvoir » magico-religieux, identifiés la plupart du temps avec certains « esprits » protecteurs ou auxiliaires. Le chaman se distingue néanmoins des uns et des autres — de ses collègues et des profanes — par l'intensité de ses propres expériences magico-religieuses. Tout Indien peut obtenir un « esprit protecteur » ou un « pouvoir » quelconque qui le rend capable de « visions » et accroît ses réserves de sacré, mais seul le chaman, grâce à ses relations avec les esprits, parvient à pénétrer assez profondément dans le monde surnaturel ; en d'autres termes, lui seul arrive à s'approprier une technique lui permettant des voyages extatiques à volonté.

Quant aux différences qui distinguent le chaman des autres spécialistes du sacré (les prêtres et les magiciens noirs), elles sont moins nettes. Swanton a proposé la bipartition suivante : les prêtres travailleraient pour la tribu ou la nation entière, ou en tout cas pour une société quelconque, tandis que l'autorité des chamans dépendrait uniquement de leur habileté personnelle (1). Mais Park observe justement que, dans plusieurs cultures (p. ex. celles de la côte Nord-Ouest), les chamans remplissent certaines fonctions sacerdotales (2). Wissler opte pour la distinction traditionnelle entre la connaissance et la pratique des rituels, qui définiraient le sacerdoce, et l'expérience directe des forces surnaturelles, caractéristique de la fonction du chaman (3). En gros, cette différence s'impose ; mais il ne faut pas oublier que le chaman, pour le répéter, est lui aussi tenu d'acquiescer un *corpus* de doctrines et de traditions, et se soumet parfois à un apprentissage auprès d'un vieux maître, ou subit une initiation par le truchement d'un « esprit », qui lui communique la tradition chamannique de la tribu.

(1) JOHN SWANTON, *Shamans and Priests*, in J. H. STEWARD, éd., *Handbook of American Indians North of Mexico* (« Bulletin of the Bureau of American Ethnology », 30, I-II, 2 vol., Washington, 1907, 1910), II, p. 522-24.

(2) WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, p. 9.

(3) CLARK WISSLER, *The American Indians* (New York, 2^e éd., 1922), p. 200 sq.

A son tour, Park (*Shamanism*, p. 10) définit le chamanisme nord-américain par le pouvoir surnaturel que le chaman acquiert à la suite d'une expérience personnelle directe. « Ce pouvoir est généralement utilisé de telle façon qu'il intéresse la société entière. Par suite, la pratique de la sorcellerie peut être une partie aussi importante du chamanisme que le traitement de la maladie ou le charme du gibier dans la chasse commune. Nous désignerons par le terme de chamanisme toutes les pratiques au moyen desquelles le pouvoir surnaturel peut être obtenu par les mortels, l'utilisation de ce pouvoir pour le bien ou pour le mal, ainsi que tous les concepts et les croyances associés avec de tels pouvoirs. » La définition est commode et permet d'intégrer nombre de phénomènes assez disparates. En ce qui nous concerne, nous préférons mettre en évidence la *capacité extatique* du chaman vis-à-vis du prêtre, et sa fonction *positive* en comparaison des activités anti-sociales du sorcier, du magicien noir (bien que dans nombre de cas, le chaman nord-américain, comme ses pareils de partout ailleurs, cumule ces deux attitudes).

La fonction principale du chaman est la guérison, mais il joue aussi un rôle important dans d'autres rites magico-religieux, comme, p. ex. la chasse commune (1) et, là où elles existent, dans les sociétés secrètes (type Midē'wiwin) ou les sectes mystiques (type « Ghost-Dance Religion »). Comme tous leurs semblables, les chamans nord-américains prétendent détenir un pouvoir sur l'atmosphère (ils attirent ou arrêtent la pluie, etc.), connaissent des événements futurs, découvrent les auteurs des vols, etc. Ils défendent les hommes contre les charmes des sorciers et, dans des temps plus anciens, il suffisait qu'un chaman paviotso accusât un sorcier de crime pour que celui-ci fût mis à mort et sa maison brûlée (*ibid.*, p. 44). Il semble que dans le passé, au moins chez certaines tribus, la force magique des chamans ait été plus grande et plus spectaculaire. Les Paviotso parlent encore des vieux chamans qui mettaient des charbons brûlants dans leur bouche et touchaient impunément au fer rouge (*ibid.*, p. 57 ; mais voir aussi plus bas, p. 253, n. 1). De nos jours, les chamans sont devenus plutôt des guérisseurs, bien que leurs chants rituels et même leurs propres déclarations fassent état d'une toute-puissance presque divine. « Mon frère blanc, affirmait un chaman apache à Reagan, vous ne me croirez probablement pas, mais je suis tout-puissant. Je ne mourrai jamais. Si vous me visez avec un fusil, la balle ne pénétrera pas dans ma chair, ou si elle y pénètre, elle ne me fera pas de mal... Si vous m'enfoncez dans la gorge un couteau, en le poussant vers le haut, il sortira du sommet de mon crâne, sans me faire de mal... Je suis tout-puissant. Si je veux tuer quelqu'un, je n'ai qu'à étendre la main et le toucher, et il meurt. Mon pouvoir est comme celui d'un Dieu (2). »

(1) Sur ce rite, voir PARK, *ibid.*, p. 62 sq., 139 sq.

(2) ALBERT B. REAGAN, *Notes on the Indians of the Fort Apache Region* (American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XXXI, 5, New York, 1930, p. 281-345), p. 319, cité et traduit par Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, p. 160.

Il se peut que cette conscience euphorique de toute-puissance soit en relation avec la mort et la résurrection initiatiques. En tout cas, les pouvoirs magico-médicaux dont jouissent les chamans nord-américains n'épuisent pas plus leurs capacités extatiques que leurs capacités magiques. Il y a tout lieu de supposer que les sociétés secrètes et les sectes mystiques modernes ont confisqué en grande partie l'activité extatique qui caractérisait auparavant le chamanisme. Qu'on se rappelle, par exemple, les voyages extatiques au Ciel des fondateurs et des prophètes des mouvements mystiques récents, auxquels nous avons déjà fait allusion, et qui, morphologiquement, appartiennent à la sphère du chamanisme. Quant à l'idéologie chamannique, elle a fortement imprégné certains secteurs de la mythologie (1) et du folklore nord-américain, spécialement ceux ayant trait à la vie d'outre-tombe et aux voyages aux Enfers.

LA SÉANCE CHAMANIQUE

Appelé auprès d'un malade, le chaman s'efforce tout d'abord de découvrir la cause de la maladie. On distingue deux principaux types de maladies : celles qui résultent de l'introduction d'un objet pathogène et celles qui résultent de la « perte de l'âme » (2). Le traitement diffère essentiellement d'une hypothèse à l'autre : dans le premier cas il s'agit d'expulser l'agent du mal, dans le second, de trouver et de réintégrer l'âme fugitive du malade. Dans ce dernier cas le chaman s'impose sans conteste car lui seul peut voir et capturer les âmes. Dans les sociétés qui comptent, en dehors des chamans, des *medicine-men* et des guérisseurs, ces derniers peuvent bien traiter certaines maladies, mais la « perte de l'âme » est toujours réservée aux chamans. Dans le cas d'une maladie provoquée par l'introduction d'un objet magique perturbateur, c'est toujours grâce à ses capacités extatiques, et non pas par un raisonnement ressortissant à la science profane, que le chaman arrive à diagnostiquer la cause ; il dispose en effet de nombreux esprits auxiliaires qui cherchent pour lui la cause de la maladie, et la séance implique nécessairement l'évocation de ces esprits.

Les causes du vol de l'âme peuvent être multiples : rêves qui provoquent la fuite de l'âme ; morts qui ne se décident pas à se diriger vers le pays des ombres et rôdent autour des camps, cherchant à emmener avec eux une autre âme ; ou, enfin, l'âme même du malade s'égare loin de son corps. Un informateur Paviotso disait à Park : « Quand quelqu'un meurt subitement, il faut appeler le chaman. Si l'âme ne

(1) Cf. par exemple, M. E. OPLER, *The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology* (« Journal of American Folklore », vol. 59, 1946, p. 268-81).

(2) Cf. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease* (University of California, Publications in American Archaeology and Anthropology, vol. 32 1932, No. 2, p. 185-252), p. 193 sq. Cf. aussi William W. ELMENDORF, *Soul Loss Illness in Western North America* (in « Indian Tribes of Aboriginal America : Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists », éd. Sol Tax, III, Chicago, 1952, p. 104-14) ; Å. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians : a Study in Religious Ethnology* (Stockholm, 1953), p. 449 sq.

s'est pas trop éloignée, le chaman peut la ramener. Il tombe en transe pour ramener l'âme. Quand l'âme s'est avancée profondément vers l'autre monde, le chaman ne peut rien faire : il y a trop de distance entre l'âme et lui » (Park, *Shamanism*, p. 41). L'âme quitte le corps pendant le sommeil et, en réveillant quelqu'un brusquement, on peut le faire mourir. Il ne faut jamais réveiller un chaman en sursaut.

Les objets malfaisants sont généralement projetés par les sorciers. Ce sont de petites pierres, de menus animaux, des insectes ; ils ne sont pas introduits *in concreto* par le magicien, mais créés par la puissance de sa pensée (*ibid.*, p. 43). Ils peuvent être envoyés également par les esprits qui, parfois, s'installent eux-mêmes dans le corps du malade (Bouteiller, p. 106). Une fois découverte la cause de la maladie, les chamans extraient les objets magiques par succion.

Les séances ont lieu pendant la nuit et presque toujours à la maison du malade. Le caractère rituel de la cure est nettement précisé : le chaman et le malade sont tenus de respecter un certain nombre d'interdictions (ils évitent les femmes enceintes ou en période de menstruation, et en général toute source d'impureté ; ils ne touchent pas aux aliments carnés ou salés ; le chaman procède à des purifications radicales en utilisant des vomitifs, etc.). Parfois, la famille du patient observe, elle aussi, le jeûne et la continence. Quant au chaman, il se baigne à l'aurore et au crépuscule et s'adonne à des méditations et à des prières. Comme les séances sont publiques, elles provoquent une certaine tension religieuse dans la communauté tout entière et, en l'absence d'autres cérémonies religieuses, les guérisons chamaniques constituent le rituel par excellence. L'invitation qu'un membre de la famille fait au chaman et la fixation de l'honoraire ont elles-mêmes un caractère rituel (Park, p. 46 ; Bouteiller, p. 111 sq.). Si le chaman demande un prix trop élevé, ou s'il ne demande rien — il tombe malade. D'ailleurs, ce n'est pas lui, mais son « pouvoir » qui fixe les honoraires de la cure (Park, p. 48 sq.). Seule sa famille a droit à un traitement gratuit.

Un grand nombre de séances ont été décrites dans la littérature ethnologique nord-américaine (1). Dans leurs grandes lignes, elles se ressemblent. Partant, il y aura intérêt à présenter plus en détail une ou deux séances choisies parmi les mieux observées.

CURE CHAMANIQUE CHEZ LES PAVIOTSO (2)

Après avoir accepté d'entreprendre la cure, le chaman s'enquiert des actions du patient avant sa maladie pour deviner la cause de celle-ci. Il donne ensuite des instructions pour la confection du bâton

(1) Cf. p. ex. les indications groupées par Marcelle BOUTEILLER, *op. cit.*, p. 134, n. 1. Voir aussi *ibid.*, p. 128 sq. Cf. Roland DIXON, *Some Aspects of the American Shaman* (« Journal of American Folklore », 1908, vol. 21, p. 1-12) ; Frederick JOHNSON, *Notes on Micmac Shamanism* (« Primitive Man », XVI, 1943, p. 53-80) ; M. E. OPLER, *Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman* (« Primitive Man », XX, 1947, p. 1-14).

(2) D'après Willard Z. PARK, *Paviotso Shamanism* (« American Anthropologist », 1934, vol. 36, p. 98-113) ; *id.*, *Shamanism in Western North America*, p. 50 sq.

qu'on placera auprès de la tête du malade : c'est un bâton de 3 à 4 pieds, à fabriquer en bois de saule, et qui portera à son sommet une plume d'aigle procurée par le chaman. Cette plume reste près du malade la première nuit et le bâton est soigneusement gardé des contacts impurs. (Il suffit qu'un chien ou un coyote le touchent pour que le chaman tombe malade ou perde son pouvoir.) Notons en passant l'importance de la plume d'aigle dans la guérison chamannique nord-américaine. Ce symbole du vol magique est très probablement en relation avec les expériences extatiques du chaman.

Celui-ci arrive à la maison du patient vers neuf heures du soir accompagné de son interprète, le « parleur », dont la fonction est de répéter à haute voix toutes les paroles murmurées par le chaman. (L'interprète reçoit lui aussi des honoraires, s'élevant généralement à la moitié de ceux du chaman.) Parfois, l'interprète prononce une prière avant la séance et s'adresse directement à la maladie pour l'informer que le chaman est arrivé. Il intervient de nouveau au milieu de la séance pour implorer rituellement le chaman de guérir le malade. Certains chamans utilisent, en outre, une danseuse, qui doit être belle et vertueuse ; celle-ci danse avec le chaman ou seule, lorsque ce dernier procède à la succion. Mais la participation des danseuses aux guérisons magiques semble une innovation assez récente, au moins chez les Paviotso (Park, *Shamanism*, p. 50).

Le chaman s'approche du malade, torse et pieds nus, et commence à chanter en sourdine. Les assistants, qui se tiennent le long des murs, reprennent ensemble, avec l'interprète, les chants l'un après l'autre. Ces chants sont improvisés par le chaman et il les oublie, la séance terminée ; leur rôle est d'appeler les esprits auxiliaires. Mais l'inspiration en est purement extatique : certains chamans affirment que c'est leur « pouvoir » qui les inspire pendant la concentration préliminaire à la séance ; d'autres prétendent que les chants leur viennent par le truchement du bâton à plume d'aigle (*ibid.*, p. 52).

Après un certain temps, le chaman se lève et se promène en cercle autour du feu central de la maison. S'il y a une danseuse, elle le suit. Il revient ensuite à sa place, allume sa pipe, en tire quelques bouffées puis la passe aux assistants qui, sur sa recommandation, fument à la ronde une ou deux bouffées. Pendant tout ce temps, les chants continuent. C'est la nature de la maladie qui décide de l'étape suivante. Le patient est-il inconscient, il est évident qu'il souffre de la « perte de l'âme » ; le chaman doit alors immédiatement entrer en transe (*yáika*). Si la maladie est provoquée par une autre cause, le chaman peut entrer en transe pour pouvoir établir le diagnostic, ou pour discuter avec ses « pouvoirs » du traitement à pratiquer. Mais, en ce qui concerne ce dernier type de diagnostic, on ne recourt à la transe que si le chaman est assez fort.

Quand l'esprit du chaman revient victorieux de son voyage extatique à la poursuite de l'âme du malade, l'assistance est informée par le chaman, qui raconte longuement l'aventure. Lorsque la transe a pour objet de découvrir la cause de la maladie, les images

rencontrées par le chaman durant son extase lui révèlent le secret : s'il rencontre l'image d'un tourbillon, c'est le signe que la maladie a été causée par un tourbillon ; s'il voit le patient se promenant parmi les fleurs, la guérison est certaine ; si, au contraire, les fleurs sont fanées, la mort est inévitable, etc. Les chamans reviennent de leur transe en chantant jusqu'à ce qu'ils aient pleinement repris conscience. Ils s'empressent de communiquer leur expérience extatique et, s'ils ont reconnu la cause de la maladie dans un objet introduit dans le corps du patient, ils procèdent alors à l'extraction. Ils sucent la partie du corps qu'ils ont vue en transe comme étant le siège de la maladie. Généralement, le chaman suce directement la peau ; certains, pourtant, la sucent au moyen d'un os ou d'un tuyau en bois de saule. Tout le temps que dure cette opération, l'interprète et les assistants chantent en chœur jusqu'à ce que le chaman les arrête en secouant vigoureusement la sonnaile. Après avoir sucé le sang, le chaman le crache dans un petit trou et répète la cérémonie, c'est-à-dire tire quelques bouffées de sa pipe, danse autour du feu et se remet à sucer jusqu'à ce qu'il ait réussi à extraire l'objet magique : une petite pierre, un lézard, un insecte ou un ver. Il le montre à la ronde, et le jette ensuite dans le petit trou en le recouvrant avec de la poussière. Les chants et le « fumage » rituel de la pipe se poursuivent jusqu'à minuit ; on observe alors une pause d'une demi-heure ; on sert de la nourriture aux assistants, d'après les directives du chaman, mais celui-ci n'y touche pas, et on a soin qu'aucune miette ne tombe à terre ; on enterre soigneusement la nourriture qui reste.

La cérémonie s'achève peu avant l'aurore. Juste avant la fin, le chaman invite les assistants à danser avec lui autour du feu pendant cinq à quinze minutes. Il conduit la danse en chantant. Ensuite, il donne des instructions à la famille concernant la nourriture du patient et il décide quels dessins doivent être peints sur son corps (Park, *Shamanism*, p. 55 sq.).

Le chaman paviotso extrait de la même manière les balles et les pointes de flèches (*ibid.*, p. 59). Les cérémonies chamaniques de clairvoyance et de régulation du temps sont beaucoup moins fréquentes que les séances de guérison. Mais on sait que le chaman peut procurer la pluie, arrêter les nuages, fondre la glace des fleuves, simplement en chantant ou en agitant une plume (*ibid.*, p. 60 sq.). Comme nous l'avons dit, ses vertus magiques semblent avoir été beaucoup plus grandes jadis, et il se plaisait autrefois à en faire étalage. Certains chamans paviotso font des prophéties ou interprètent les rêves. Mais ils n'ont aucun rôle dans la guerre, où ils sont subordonnés aux chefs militaires (*ibid.*, p. 61 sq.).

SÉANCE CHAMANIQUE CHEZ LES ACHUMAWI

Jaime de Angulo a donné une description très complète de la cure chamanique chez les Achumawi (1). Comme on le verra tout à l'heure,

(1) Jaime de Angulo, *La Psychologie religieuse des Achumawi* : IV. Le Chamanisme (« Anthropos », 23, 1928, p. 561-82).

la séance n'a rien de mystérieux ni de sombre. Le chaman se perd parfois en méditations et parle *sotto voce* : il dialogue avec ses *damagomi*, ses « pouvoirs » (esprits auxiliaires), pour découvrir la cause de la maladie, car ce sont les *damagomi* qui établissent en réalité le diagnostic (*ibid.*, p. 570). On distingue en gros six catégories de maladies : 1) les accidents visibles ; 2) la transgression d'un *tabou* ; 3) l'épouvante causée par l'apparition des monstres ; 4) le « mauvais sang » ; 5) l'empoisonnement par un autre chaman ; 6) la perte de l'âme.

La séance a lieu le soir, dans la maison du patient. Le chaman se met à genoux à côté du malade, qui est couché par terre, la tête vers l'est. « Il se balance en chantonant, les yeux à demi clos. D'abord c'est un bourdonnement sur un ton plaintif, comme si le chaman voulait chanter malgré une souffrance intérieure. Le bourdonnement devient plus fort, prend la forme d'une vraie mélodie, mais encore en sourdine. On commence à se taire, à écouter, à faire attention. Le chaman n'a pas encore son *damagomi*. Il est quelque part, peut-être très loin dans la montagne, peut-être dans l'air de la nuit tout près d'ici. La chanson c'est pour le charmer, pour l'inviter à venir, pour l'y forcer même [...]. Ces chansons, comme toutes les chansons des Achumawi, se composent d'une ligne ou deux, faisant deux, trois, ou tout au plus quatre phrases de musique. On la répète dix, vingt, trente fois de suite, sans aucune interruption, la dernière note étant suivie immédiatement par la première note du commencement, sans aucun reste musical. On chante à l'unisson. Quant à la mesure, on la bat avec les mains. Elle n'a rien à voir avec le rythme de la mélodie. Elle est sur un rythme différent, un rythme d'ailleurs quelconque, mais uniforme et sans accent. En général, au commencement d'une chanson, chacun bat une mesure un peu différente. Mais au bout de quelques répétitions, elles s'unifient. Le chaman ne chante guère que quelques mesures lui-même. D'abord il est seul, puis quelques voix, enfin tout le monde. Alors il se tait, laissant à l'assistance le travail d'attirer le *damagomi*. Naturellement, plus fort on chante, et mieux à l'unisson, mieux cela vaut. On a plus de chance de réveiller le *damagomi* s'il dort quelque part au loin. Ce n'est pas seulement le bruit physique qui le réveille. C'est tout autant, et encore plus, l'ardeur émotionnelle. (Ceci n'est pas mon interprétation. Je répète ce que m'ont dit beaucoup d'Indiens.) Quant au chaman, il se recueille. Il ferme les yeux, il écoute. Bientôt il sent son *damagomi* qui arrive, qui s'approche, qui voltige dans l'air de la nuit, dans la brousse, sous la terre, partout, même dans son propre ventre [...]. Alors soudain, le chaman frappe des mains, à n'importe quel instant du chant, et tout le monde se tait. Silence profond (et c'est très impressionnant au milieu de la brousse, sous les étoiles, à la lueur vacillante du foyer, que ce silence soudain après le rythme rapide et tant soit peu hypnotisant de la chanson). Alors le chaman s'adresse à son *damagomi*. Sa voix est haute, comme s'il parlait à un sourd. Il parle d'une voix rapide, saccadée, monotone, mais en langage ordinaire que tout le monde comprend. Les phrases sont courtes. Et tout ce qu'il dit

l'« interprète » le répète exactement, mot pour mot [...]. Le chaman est tellement surexcité qu'il s'embrouille dans ce qu'il dit. Son interprète, si c'est son interprète ordinaire, connaît depuis longtemps les embrouillements qui lui sont habituels [...]. Lui, le chaman, il est en état d'extase, de plus en plus, il parle à son *damagomi*, et son *damagomi* répond à ses questions. Il s'unit tellement à son *damagomi*, il se projette tellement en lui, que lui-même, le chaman, répète exactement toutes les paroles du *damagomi* [...]. » (Jaime de Angulo, *op. cit.*, p. 567-68.)

Le dialogue entre le chaman et ses « pouvoirs » est parfois d'une étonnante monotonie ; le maître se plaint que le *damagomi* se soit fait attendre, et celui-ci se justifie : il était endormi près d'une rivière, etc. Le maître le renvoie et en appelle un autre. « Le chaman s'arrête. Il ouvre les yeux. On dirait quelqu'un qui se réveille d'une méditation profonde. Il a l'air un peu hébété. Il demande sa pipe. Son interprète la bourre, l'allume, la lui passe. Tout le monde s'étire, on allume des cigarettes, on fume, on cause, on dit des plaisanteries, on garnit le foyer. Le chaman lui-même prend part aux plaisanteries, mais de moins en moins, à mesure qu'une demi-heure, une heure, deux heures passent. Il devient de plus en plus distrait, farouche. Il recommence, et il recommence [...]. Cela dure quelquefois des heures et des heures. Quelquefois cela ne dure guère plus d'une heure. Quelquefois le chaman abandonne la guérison, découragé. Ses *damagomi* ne trouvent rien. Ou bien ils ont peur. Le « poison » est un *damagomi* très puissant, plus fort qu'eux [...]. Ce n'est pas la peine de l'attaquer » (*ibid.*, p. 569).

Après avoir trouvé la cause de la maladie, le chaman procède à la guérison. Sauf dans le cas de la perte de l'âme, le traitement consiste dans l'extraction du « mal » ou la succion du sang. Par la succion, le chaman retire avec les dents un petit objet « comme un petit bout de fil blanc ou noir, quelquefois comme une rognure d'ongles » (*ibid.*, p. 563). Un Achumawi disait à l'auteur : « Je ne crois pas que ces choses-là sortent du corps du malade. Le chaman les a toujours dans sa bouche avant de commencer la cure. Seulement il y attire la maladie, ça lui sert à attraper le poison. Autrement comment ferait-il pour l'attraper ? » (*ibid.*).

Certains chamans sucent directement le sang. Un chaman expliquait ainsi comment il s'y prenait : « C'est du sang noir, c'est du mauvais sang. D'abord je le crache dans mes mains pour bien voir si la maladie est là-dedans. Et alors j'entends mes *damagomi* qui se disputent. Ils veulent tous que je leur donne à boire. Ils ont bien travaillé pour moi. Ils m'ont aidé. Maintenant ils sont tous échauffés. Ils ont soif. Ils veulent boire. Ils veulent boire du sang... » (*ibid.*). S'il ne leur donne pas du sang, les *damagomi* s'agitent comme des fous et protestent bruyamment. « Alors je bois du sang. Je l'avale. Je leur donne. Et cela les apaise. Cela les calme. Cela les rafraîchit... » (*ibid.*).

D'après les observations de Jaime de Angulo, le « mauvais sang » n'est pas sucé du corps du malade ; ce serait « le produit d'une extra-

vasion hémorragique d'origine hystérique, dans l'estomac du chaman » (*ibid.*, p. 574). En effet, le chaman est très fatigué à la fin de la séance et, après avoir bu deux à trois litres d'eau, « il s'endort d'un lourd sommeil » (*ibid.*).

Quoi qu'il en soit, la succion du sang semble être plutôt une forme aberrante de la guérison chamanique. On se rappelle que certains chamans sibériens boivent aussi le sang des animaux sacrifiés et prétendent que ce sont en réalité leurs esprits auxiliaires qui le demandent et le boivent. Ce rite, extrêmement complexe, fondé sur la valeur sacrée du sang chaud, n'est « chamanique » que subsidiairement et par coalescence avec d'autres rites appartenant à des complexes magico-religieux différents.

S'il s'agit d'un empoisonnement par un autre chaman, le guérisseur, après avoir longuement sucé la peau, saisit l'objet magique avec les dents et le montre. Parfois, l'empoisonneur se trouve parmi l'assistance, et le chaman lui rend l'« objet » : « Tiens ! le voilà ton *damagoni*, je ne veux pas le garder pour moi ! » (*ibid.*). Dans le cas de la perte de l'âme, le chaman, toujours informé par ses *damagomi*, se met à sa recherche et la retrouve égarée dans des lieux sauvages, sur un roc, etc. (*ibid.*, p. 575-77).

LA DESCENTE AUX ENFERS

La séance des chamans achumawi se distingue par sa modération. Mais celle-ci n'est pas toujours la règle. La transe qui, chez les Achumawi, semble plutôt faible, est accompagnée ailleurs de mouvements extatiques assez prononcés. Le chaman shushwap (tribu de l'intérieur de la Colombie britannique) « agit comme s'il était fou » dès qu'il a mis sa coiffure rituelle (faite d'une natte de deux mètres de long et d'un de large). Il se met à chanter les chants que son esprit protecteur lui a appris au moment de l'initiation. Il danse jusqu'à ce qu'il transpire abondamment et que l'esprit vienne et lui parle. Alors il s'allonge à côté du malade et lui suce la partie douloureuse. Il finit par extraire une lanière ou une plume, cause de la maladie, et les fait disparaître en soufflant sur elles (1).

Quant à la recherche de l'âme égarée ou ravie par les esprits, elle prend parfois un aspect dramatique. Chez les Indiens Thompson, le chaman met son masque et commence par prendre l'ancien sentier que suivaient autrefois les ancêtres pour se rendre au pays des morts ; s'il ne rencontre pas l'âme du malade, il fouille les cimetières où sont enterrés ceux d'entre les Indiens qui ont été christianisés. Mais, de toute façon, il lui faut lutter avec les fantômes avant de pouvoir leur arracher l'âme du malade et, quand il revient sur terre, le chaman

(1) Franz BOAS, *The Shushwap*, dans son *The Indians of British Columbia : Lku'ŋgen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap* (in British Association for the Advancement of Science, « Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada », 1890, publié en 1891, p. 553-715 ; publié aussi dans le tiré à part du « Sixth Report », p. 93 sq.), p. 95 sq. du tiré à part.

montre aux assistants sa massue ensanglantée. Chez les Indiens Tuanas du territoire de Washington, la descente aux Enfers est plus réaliste encore : souvent on ouvre la surface du sol ; on imite le passage d'un cours d'eau ; on mime vigoureusement la lutte avec les esprits, etc. (1). Chez les Nootka, qui attribuent le « vol de l'âme » aux esprits maritimes, le chaman plonge, en extase, au fond de l'océan et revient mouillé, « perdant parfois son sang en abondance par le nez et les tempes et portant l'âme volée dans une petite houppe de plumes d'aigle » (P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, p. 210 sq.).

Comme partout ailleurs, la descente du chaman aux Enfers en vue de ramener l'âme du malade emprunte l'itinéraire souterrain des trépassés, et s'intègre, par conséquent, dans les mythologies funéraires de chacune des tribus. Pendant une cérémonie funéraire, une Yuma perdit connaissance. Quand, après quelques heures, elle fut ranimée, elle raconta ce qui lui était arrivé. Elle s'était soudain trouvée à cheval derrière un de ses parents, décédé depuis des années. Elle était entourée d'un grand nombre de cavaliers. Se dirigeant vers le Sud, ils étaient arrivés à un village dont les habitants étaient des Yuma. Elle avait reconnu bien des gens qu'elle avait connus de leur vivant. Tous étaient venus à sa rencontre en manifestant une grande joie. Cependant, peu de temps après, elle avait vu un gros nuage de fumée, comme si tout le village était en feu. Tous avaient pris la fuite. Elle s'était mise à courir mais, ayant buté contre un morceau de bois, elle était tombée à terre. C'est à ce moment qu'elle avait repris connaissance et vu un chaman, penché sur elle, en train de la soigner (C. D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, p. 193 sq.). Plus rarement, le chaman d'Amérique du Nord est appelé à ramener l'esprit gardien d'une personne, esprit emporté par des trépassés dans la région des morts (2).

Mais c'est surtout pour la recherche de l'âme du malade qu'il met en œuvre ses connaissances de topographie infernale et ses capacités de clairvoyance extatique. Il est inutile de grouper ici toutes les données relatives à la perte de l'âme et à sa recherche par le chaman nord-américain (3). Il nous suffira de noter que cette croyance est assez fréquente en Amérique du Nord, spécialement dans la zone

occidentale, et que sa présence en Amérique du Sud également exclut l'hypothèse d'un emprunt assez récent fait à la Sibérie (1). Comme on aura l'occasion de le montrer par la suite, la théorie de la perte de l'âme, comme cause de la maladie, bien que probablement plus récente que l'explication par un agent perturbateur, semble néanmoins assez archaïque, et sa présence dans le continent américain ne se laisse pas justifier par une influence tardive du chamanisme sibérien.

Ici comme partout ailleurs, l'idéologie chamaniste (ou, plus exactement, cette partie de l'idéologie traditionnelle qui avait été assimilée et abondamment développée par les chamans) se rencontre aussi dans des mythes et des légendes qui ne font pas intervenir des chamans proprement dits. Tel est le cas, par exemple, de ce qu'on a appelé le « mythe nord-américain d'Orphée », qu'on rencontre dans la majorité des tribus, spécialement dans les régions de l'Ouest et de l'Est du continent (2). Voici la version des Telumni Yokuts : Un homme perd sa femme. Il décide de la suivre et veille le tombeau. La deuxième nuit, la femme se lève et, comme endormie, se met à marcher vers Tipikinit, le pays des morts, qui se trouve vers l'Ouest (ou le Nord-Ouest). Son mari la suit jusqu'à ce qu'elle arrive à une rivière sur laquelle s'étendait un pont qui tremblait et se mouvait continuellement. La femme se retourne et lui dit : « Qu'est-ce que tu fais ici ? tu es vivant, et ne pourras pas traverser le pont. Tu tomberas dans l'eau et tu deviendras un poisson. » Au milieu du pont veillait un oiseau ; par ses cris, il effrayait les passants et certains tombaient dans le gouffre. Mais l'homme avait un talisman, une corde magique ; à l'aide de celle-ci, il réussit à traverser la rivière. Sur l'autre rive, il rencontre sa femme au milieu d'une foule de trépassés qui dansaient en rond (la forme classique de la « Ghost Dance »). L'homme s'approche et tous commencent à se plaindre de sa mauvaise odeur. Le messager de Tipikinit, le Seigneur de l'Enfer, l'invite à table. La femme du messager elle-même lui sert d'innombrables plats dont il mange sans arriver à les faire diminuer. Le Seigneur de l'Enfer lui demande le motif de sa visite. L'apprenant, il lui promet qu'il pourra ramener sa femme sur la terre s'il est capable de veiller toute la nuit. La ronde recommence, mais l'homme, pour ne pas se fatiguer, reste à l'écart à regarder. Tipikinit lui enjoint de se baigner. Ensuite, il appelle sa femme, pour vérifier si elle est bien son épouse. Le couple passe toute la nuit dans un lit à converser. Avant l'aurore, l'homme s'endort et,

(1) J. TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 363 sq. ; Rév. M. EELLS, *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory* (Chicago, 1880), p. 677 sq., cité par FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. française, Paris, 1927), p. 48 sq. Dans l'île Veau du Pacifique, le *medicine-man* se rend également au cimetière, en procession. Même rituel à Madagascar ; cf. FRAZER, *ibid.*, p. 45.

(2) Cf., p. ex., Hermann HAEBERLIN, Sbetstda'q, *A Shamanistic Performance of the Coast Salish* (« American Anthropologist », 1918, n. s., 20, p. 249-57). Au moins huit chamans à la fois exécutent cette cérémonie, qui comporte un voyage extatique aux Enfers dans une barque imaginaire.

(3) Cf. Robert H. LOWIE, *Notes on Shoshonean Ethnography* (« American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XX, 3, 1924, p. 183-314), p. 294 sq. ; PARK, *Shamanism*, p. 137 ; CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, p. 195 sq. ; HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul*, p. 449 sq. ; *id.*, *The North American Indian Orpheus Tradition*, p. 242 sq.

(1) C'est l'hypothèse de R. L. LOWIE (*Primitive Religion*, New York, 1924, p. 176 sq.) à laquelle il a renoncé par la suite : cf. *On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs* (Congrès International des Américanistes tenu à Göteborg en 1924, XXI^e Session, 2^e partie, Göteborg, 1925, p. 546-549). Cf. aussi CLEMENTS, p. 196 sq. ; PARK, *Shamanism*, p. 137.

(2) Cf. A. H. GAYTON, *The Orpheus Myth in North America* (« Journal of the American Folklore », XLVIII, 189, 1935, p. 263-293). Voir, p. 265, la distribution géographique du mythe ; cf. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (la carte, p. 7, et la liste des tribus, p. 313-14). Le mythe est inconnu des Esquimaux, ce qui nous paraît exclure l'hypothèse d'une influence sibéro-asiatique. Cf. aussi A. L. KROEBER, *A Karok Orpheus Myth* (in « Journal of American Folklore », LIX, 1946, p. 13-19) : les héroïnes sont deux femmes qui poursuivent un jeune homme aux Enfers mais échouent complètement dans leur entreprise.

en se réveillant il trouve une bûche pourrie dans ses bras. Tipikinitis envoie son messager l'inviter à déjeuner. Il lui donne encore une chance, et l'homme dort toute la journée pour n'être pas fatigué la nuit suivante. Le soir, tout recommence comme la veille. Le couple rit et s'amuse jusqu'à l'aube, lorsque l'homme s'endort de nouveau pour se réveiller avec la bûche pourrie dans ses bras. Tipikinitis le mande de nouveau, lui donne quelques grains qui lui permettront de traverser le fleuve et lui enjoint de quitter l'enfer. Rentré chez lui, il finit par raconter son aventure, mais prie ses parents de la taire car, s'il ne réussit pas à rester caché six jours, il mourra. Néanmoins, les voisins apprennent sa disparition et son retour, et l'homme décide de tout avouer, afin de pouvoir rejoindre sa femme. Il invite le village à un grand banquet et il raconte ce qu'il a vu et entendu dans le royaume des morts. Le lendemain il meurt mordu par un serpent.

Ce mythe présente une étonnante uniformité dans toutes les variantes enregistrées. Le pont, la corde sur laquelle le héros traverse le fleuve infernal, le personnage bienveillant (une vieille ou un vieux, Seigneur de l'Enfer), l'animal gardien du pont, etc., tous ces motifs classiques de la descente aux Enfers sont présents dans la presque totalité des variantes. Dans plusieurs versions (Gabriellino, etc.), l'épreuve que doit subir le héros est celle de la chasteté : il doit rester chaste pendant trois nuits auprès de son épouse (Gayton, p. 270, 272). Une version alibamu, met en scène deux frères qui suivent leur sœur morte. Ils marchent vers l'Occident jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'horizon ; là, le ciel est instable, se déplaçant continuellement. Se transformant en animaux, les deux frères pénètrent dans l'au-delà et, avec l'aide d'un Vieux ou d'une Vieille, ils sortent victorieux de quatre épreuves. Une fois arrivés là-haut, on leur montre leur maison terrestre, qui se trouve exactement sous leurs pieds (motif « Centre du Monde »). Ils assistent à la danse des morts ; leur sœur se trouve là et, en la touchant avec un objet magique, ils la font tomber et l'emportent dans unealebasse. Mais, une fois revenus sur terre, ils entendent leur sœur qui pleure à l'intérieur de laalebasse et, imprudemment, ils l'ouvrent. L'âme de la jeune fille s'enfuit (*ibid.*, p. 273).

Nous verrons un mythe similaire en Polynésie, mais le mythe nord-américain garde mieux le souvenir de l'épreuve initiatique qu'impliquait la descente aux Enfers. Les quatre épreuves auxquelles font allusion la variante Alibamu, l'épreuve de chasteté et surtout l'épreuve de la « veille », ont nettement un caractère initiatique (1). Ce qui est « chamanique » dans tous ces mythes, c'est la descente aux Enfers pour ramener l'âme de la femme aimée. En effet, les chamans sont réputés capables non seulement de réintégrer les âmes vagabondes des malades, mais également de faire revivre les morts (2) ; et ceux-

ci, à leur retour des Enfers, racontent aux vivants ce qu'ils ont vu, exactement comme le font ceux qui sont descendus « en esprit » au pays des morts, ceux qui ont visité en extase les Enfers et les Paradis, et qui ont alimenté la littérature visionnaire multi-millénaire du monde entier. Il serait exagéré de considérer de tels mythes comme des créations exclusives des expériences chamaniques ; mais ce qui est sûr, c'est qu'ils utilisent et interprètent de telles expériences. Dans la variante alibamu, les héros capturent l'âme de leur sœur de la même façon que le chaman s'empare, pour la ramener sur terre, de l'âme du malade ravie dans le pays des morts.

LES CONFRÉRIES SECRÈTES ET LE CHAMANISME

Le problème des rapports existant entre le chamanisme proprement dit, d'une part, les diverses sociétés secrètes et les mouvements mystiques nord-américains, d'autre part, est assez complexe et loin d'être résolu (1). On peut dire que toutes ces confréries à base de mystères ont pourtant une structure chamanique, en ce sens que leur idéologie et leurs techniques participent à la grande tradition chamanique. Nous en donnerons à l'instant quelques exemples empruntés aux sociétés secrètes (type *Midé'wiwin*) et aux mouvements extatiques (type « Ghost dance religion »). On y reconnaîtra facilement les grandes lignes de la tradition chamanique : initiation comportant mort et résurrection du candidat, visites extatiques au pays des morts et au Ciel, insertion des substances magiques dans le corps du candidat, révélation de la doctrine secrète, enseignement de la guérison chamanique, etc. La différence principale entre le chamanisme traditionnel et les sociétés secrètes réside dans le fait que ces dernières sont ouvertes à toute personne qui fait preuve d'une certaine prédisposition extatique, qui est disposée à payer la contribution demandée et, surtout, qui accepte de se soumettre à l'apprentissage et aux épreuves initiatiques. On observe mainte fois une certaine opposition, et même un antagonisme, entre les confréries secrètes et les mouvements extatiques d'un côté, et les chamans de l'autre. Les confréries, comme les mouvements extatiques, s'opposent au chamanisme dans la mesure où celui-ci est assimilé à la sorcellerie et à la magie noire. Une autre opposition a sa raison d'être dans l'esprit exclusiviste de cer-

Medicine Society » of the Ojibwa (in « Seventh Report of the Bureau of American Ethnology », 1885-86, Washington, 1891, p. 143-300), p. 241 sq. Cf. aussi HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, p. 247 sq.

(1) Dans l'île de l'Ancêtre mythique Ut-Napishtim, Gilgamesh doit, lui aussi, veiller six jours et six nuits de suite, pour obtenir l'immortalité, et, tout comme l'Orphée nord-américain, il échoue : cf. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 251 sq.

(2) Voir, p. ex., la résurrection d'un garçon par les *Midé'wiwin*, exploit conservé dans la tradition de cette confrérie secrète. W. J. HOFFMAN, *The Midé'wiwin or « Grand*

(1) Cf. quelques indications d'ensemble dans Marcelle BOUTELLER, *Chamanisme*, p. 51 sq. Clark WISSLER (*General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XI, 12, 1916, p. 853-876) étudie la diffusion d'un certain complexe chamanistique à partir des Pawnee à d'autres tribus, et montre (spécialement, p. 857-62) le processus d'assimilation des techniques mystiques. Voir aussi W. MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kiwakul-Indianer*, p. 114 sq. ; J. HAEKEL, *Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas* (in « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien », LXXXIII, Vienne, 1954, p. 176-90).

tains milieux chamaniques ; les sociétés secrètes et les mouvements extatiques manifestent, au contraire, un esprit de prosélytisme assez accentué qui tend, en dernière instance, à l'abolition du privilège des chamans. Toutes ces confréries et toutes ces sectes mystiques poursuivent une révolution religieuse, du fait qu'elles proclament la régénération spirituelle de la communauté entière, et même de la totalité des tribus nord-indiennes (cf. la « Ghost-Dance religion »). Aussi ont-elles conscience d'être à l'opposé des chamans, qui, sur ce point, représentent à la fois les éléments les plus conservateurs de la tradition religieuse et les tendances les moins généreuses de la spiritualité tribale.

Mais, en réalité, les choses se passent d'une manière infiniment plus complexe car, si tout ce que nous venons de dire est exact, il n'en est pas moins vrai qu'en Amérique du Nord les différences entre les « profanes » et les « hommes-sacrés » ne sont pas tant d'ordre qualitatif que d'ordre quantitatif : elles résident plutôt dans la *quantité* de sacré que ces derniers ont assimilé. Nous avons eu l'occasion de montrer que tout indien recherche le pouvoir religieux, que tout indien dispose d'un esprit gardien obtenu par les techniques mêmes que le chaman met en œuvre pour obtenir les siens (cf. ci-dessus, p. 93 sq.). La différence entre un profane et un chaman est de signe quantitatif : le chaman dispose d'un plus grand nombre d'esprits protecteurs ou gardiens, et d'un « pouvoir » magico-religieux plus fort (1). A cet égard on pourrait presque dire que tout Indien « chamanise », même si, consciemment, il ne désire pas devenir chaman.

Si la différence entre les profanes et les chamans est si floue, elle n'est pas plus nette entre les milieux chamaniques et les confréries secrètes ou les sectes mystiques. D'une part, on rencontre chez ces dernières les techniques et les idéologies réputées « chamaniques » ; d'autre part, les chamans participent généralement aux sociétés secrètes à mystères les plus importantes et il leur arrive de s'y substituer complètement. Ces rapports sont très bien mis en lumière par la *Midē'wiwin* ou comme on l'a appelée (par erreur) « La Société Grande-Médecine », des Ojibwa. Les Ojibwa connaissent deux sortes de chamans : les *Wābēnō'* (l' « homme de l'aurore », l' « homme oriental ») et les *jēs'sakkid'*, prophètes et voyants, appelés aussi « jongleurs » et « révélateurs des vérités cachées ». Les deux catégories font preuve des prestiges chamaniques : les *Wābēnō'* sont également appelés « manieurs de feu » et manipulent impunément des charbons brûlants ; les *jēs'sakkid'* opèrent des guérisons, les dieux et les esprits parlent par leur bouche, et ils sont des « jongleurs » renommés car ils réussissent à se défaire instantanément des cordes et des chaînes dont

(1) Aux exemples déjà cités (plus haut, p. 93 sq.), ajoutons la belle analyse de Leslie SPIER, *Klamath Ethnography* (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnography, vol. 30, Berkeley, 1930), p. 93 sq. (« The Power Quest »), p. 107 sq. (la différence quantitative des pouvoirs), p. 249 sq. (l'universalité de la quête), etc.

on les garrotte (1). Les uns comme les autres s'affilient pourtant volontiers à la *Midē'wiwin* : le *Wābēnō'*, quand il s'est spécialisé dans la médecine magique et les incantations, le *jēs'sakkid'*, quand il veut augmenter son prestige dans la tribu. Ils sont, bien entendu, en minorité, puisque la confrérie de la « Grande Médecine » est largement ouverte à ceux qui s'intéressent aux choses spirituelles et ont les moyens d'acquitter les taxes d'entrée. Chez les Menomini, qui étaient, au temps de Hoffman, au nombre de mille cinq cents, cent personnes étaient membres de la *Midē'wiwin*, parmi lesquelles on comptait deux *Wābēnō'* et cinq *jēs'sakkid'* (Hoffman, *The Midē'wiwin*, p. 158). Mais il ne devait pas rester beaucoup d'autres chamans à n'être pas affiliés à la *Midē'wiwin*.

L'important dans ce cas, c'est que la confrérie de la « Grande Médecine » elle-même dénonce une structure chamanique. D'ailleurs ses membres, les *midē*, sont appelés « chamans » par Hoffman, bien que d'autres auteurs les appellent à la fois chamans et *medicine-men*, prophètes, voyants et même prêtres. Toutes ces appellations sont en partie justifiées car les *midē* font office aussi bien de chamans guérisseurs que de voyants et, dans une certaine mesure, même de prêtres. On ignore les origines historiques de la *Midē'wiwin*, mais ses traditions mythologiques ne sont pas trop éloignées des mythes sibériens du « premier chaman ». On raconte, en effet, que *Mi'nabō'zho*, le messager du Dzhe Manido (le Grand Esprit) et l'intercesseur entre celui-ci et les humains, voyant la misère de l'humanité malade et affaiblie, révèle les secrets les plus sublimes à la loutre et introduit dans son corps des *migis* (symbole des *midē*) afin qu'elle devienne immortelle et puisse initier et du même coup consacrer les hommes (2). Aussi la sacoche en peau de loutre joue-t-elle un rôle capital dans l'initiation des *midē* : c'est là qu'on dépose les *migis*, les petites coquilles qui

(1) W. J. HOFFMAN, *The Midē'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibwa*, p. 157 sq. Cf. quelques exemples des pouvoirs magiques des *jēs'sakkid'* (*ibid.*, p. 275 sq.). Mais il convient d'ajouter que les prouesses magiques des chamans nord-américains sont loin de s'arrêter là. On leur attribue le pouvoir de faire germer et pousser un grain de blé sous les yeux du spectateur ; de faire venir en un clin d'œil des branches de sapin de montagnes très éloignées ; de faire apparaître des lapins et des chevreuils, de faire voler des plumes et d'autres objets, etc. Ils peuvent aussi se précipiter des hauteurs dans de petites corbeilles, tirer d'un squelette de lapin un lapin vivant, transformer divers objets en animaux. Mais surtout les chamans sont « maîtres du feu » et opèrent toutes sortes de « fire tricks », de tours avec le feu : ils brûlent un homme dans la braise, le réduisent en cendre — et cet homme, quelques instants après, participe à une danse très loin de là ; cf. Elsie Clews PARSONS, *Pueblo Indian Religion* (Chicago, 1939), I, p. 440 sq. Chez les Zuñi et les Keresan, il existe des confréries secrètes spécialisées dans les « fire tricks » et leurs membres sont capables d'avaler des charbons, de marcher sur le feu et de toucher du fer rouge, etc. ; cf. Matilda COXE STEVENSON, *The Zuñi Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies* (« 23rd Report of the Bureau of American Ethnology », 1901-1902, Washington 1904, p. 1-634), p. 503, 506, etc., qui relate aussi des observations personnelles (un chaman gardant de la braise dans sa bouche pendant 30 à 60 secondes, etc.).

(2) W. J. HOFFMAN, *The Midē'wiwin*, p. 166 sq. ; *id.*, *Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa* (« American Anthropologist », I, 1888, p. 209-29), p. 213 sq. Cf. aussi Werner MÜLLER, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954) ; Sister Bernard COLEMAN, *The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota* (« Primitive Man », X, 1937, p. 33-57), p. 44 sq. (sur la *Midē'wiwin*).

sont réputées contenir la force magico-religieuse (Hoffman, *The Midē'wiwin*, p. 217, 220 sq.).

L'initiation des candidats suit les grandes lignes de toute initiation chamanique. Elle comporte la révélation des mystères (c'est-à-dire, en premier lieu le mythe de *Mi'nabō'zho* et l'immortalité de la Loutre), la mort et la résurrection du candidat, et l'introduction dans son corps d'un grand nombre de *mīgīs* (ce qui rappelle étrangement les « pierres magiques » dont on farcit le corps de l'apprenti magicien en Australie et ailleurs). Il existe quatre degrés initiatiques, mais les trois dernières initiations ne sont que la répétition de la première cérémonie. On construit le *midēwigan*, la « Grande Loge-Médecine », sorte de clôture de vingt-cinq mètres sur huit et, entre les pieux, on dispose du feuillage pour se défendre des indiscretions. A une trentaine de mètres, on élève un *wigiwam*, le bain de vapeur pour le candidat. Le chef désigne un instructeur, qui révèle les origines et les propriétés du tambour et des sonnaillles au candidat et lui enseigne la manière de s'en servir pour invoquer le Grand Dieu (*Manidou*) et exorciser les démons. On lui enseigne aussi les chants magiques, les herbes médicinales, la thérapeutique et spécialement les éléments de la doctrine secrète. A partir du sixième ou cinquième jour qui précède la cérémonie d'initiation, le candidat se purifie quotidiennement dans le bain de vapeur et assiste ensuite à la démonstration des pouvoirs magiques des *midē* ; ceux-ci, à l'intérieur du *midēwigan*, font mouvoir à distance diverses figurines en bois et notamment leurs sacoches. La dernière nuit, il reste seul avec son instructeur dans le bain de vapeur et, le lendemain, après une nouvelle purification et si le ciel est clair, on procède à la cérémonie d'initiation. Dans la « Grande Loge-Médecine » sont assemblés tous les *midē*. Après avoir fumé longtemps en silence, ils entonnent des chants rituels révélant des aspects secrets (et la plupart du temps inintelligibles) de la tradition primordiale. A un moment donné, tous les *midē* se dressent et, s'approchant du candidat, le « tuent » en le touchant avec des *mīgīs* (1). Le candidat tremble, tombe à genoux et, quand on lui introduit une *mīgi* dans la bouche, il s'allonge inanimé sur le sol. On le touche ensuite avec la sacochette et il « ressuscite ». On lui donne un chant magique et le chef lui présente une sacochette en peau de loutre où le candidat dépose ses propres *mīgīs*. Pour vérifier le pouvoir de ces coquilles, il touche successivement tous ses confrères, qui tombent à terre comme foudroyés puis ressuscitent par le même procédé d'attouchement. Il a maintenant la preuve que les coquilles donnent aussi bien la mort que la vie. Au banquet qui clôt la cérémonie, le plus ancien *midē* raconte la tradition de la *Midē'wiwin* et, pour finir, le nouveau membre chante son chant et frappe le tambourin.

La deuxième initiation a lieu au moins un an après la première. La force magique se voit alors accrue par le grand nombre des *mīgīs* dont on farcit le corps de l'initié, spécialement à l'endroit des articulations

et du cœur. Avec la troisième initiation, le *midē* obtient assez de pouvoir pour devenir un *jēs'sakkid'*, c'est-à-dire qu'il est capable d'exécuter toutes les « jongleries » chamaniques et, en particulier, qu'il est promu maître dans les guérisons. La quatrième initiation introduit encore de nouveaux *mīgīs* dans son corps (Hoffman, *ibid.*, p. 204-276).

On se rendra compte, par cet exemple, des relations étroites entre le chamanisme proprement dit et les confréries secrètes nord-américaines : l'un comme les autres participent à la même tradition magico-religieuse archaïque. Mais on peut aussi distinguer dans de telles confréries secrètes, et surtout dans la *Midē'wiwin*, un essai de « retour aux origines » en ce sens qu'on s'efforce de reprendre contact avec la tradition primordiale et d'éliminer les sorciers. Le rôle des esprits protecteurs et auxiliaires s'avère assez médiocre, tandis qu'on accorde, au contraire, beaucoup d'importance au Grand Esprit et aux voyages célestes. On s'efforce de rétablir les communications entre la Terre et le Ciel telles qu'elles existaient à l'aube des temps. Mais, malgré son caractère « réformateur », la *Midē'wiwin* reprend les techniques les plus archaïques de l'initiation magico-religieuse (la mort et la résurrection (1), le corps farci des « pierres magiques », etc.). Et, comme nous l'avons vu, les *midē* deviennent des *medicine-men*, l'initiation leur apprenant aussi les diverses techniques de guérison magique (exorcisme, pharmacopée magique, traitement par succion, etc.).

Un peu différent est le cas du « Medicine Rite » des Winnebago dont le cérémonial initiatique complet a été publié par Paul Radin (2). Il s'agit, ici aussi, d'une confrérie secrète dans laquelle on n'est admis qu'après un rituel d'initiation très complexe, consistant en premier lieu en la « mort » et la résurrection du candidat par attouchement de coquilles magiques conservées dans les sacoches en peau de loutre (Radin, *ibid.*, p. 5 sq., 283 sq., etc.). Mais la ressemblance avec la *Midē'wiwin* des Ojibwa et des Menomoni s'arrête là. Il est vraisemblable que le rite qui consiste à projeter des coquilles dans le corps du candidat a été intégré assez tardivement (vers la fin du XVII^e siècle) dans une cérémonie winnebago plus ancienne, riche en éléments chamaniques (*ibid.*, p. 75). Comme le « Medicine Rite » des Winnebago présente plusieurs similitudes avec la « cérémonie des *medicine-men* » des Pawnee, et comme la distance qui sépare ces deux tribus exclut la possibilité d'un emprunt direct, on peut en conclure que l'un comme l'autre ont conservé des restes d'un rituel assez archaïque, appartenant à un complexe culturel d'origine mexicaine (Radin, *ibid.*). Il est également fort probable que la *Midē'wiwin* des Ojibwa n'est que le développement d'un tel rituel.

En tout cas, le point qu'il importe de souligner c'est que le « Medicine Rite » des Winnebago avait comme but la régénération perpétuelle de l'homme initié. Le demiurge mythique, le lièvre, qui a été envoyé

(1) Cf. W. MÜLLER, *Die blaue Hütte*, p. 52 sq.

(1) Sur le caractère chamanique de la « Société des Cannibales » kwakiutl, cf. W. MÜLLER, *Weltbild und Kult*, p. 65 sq. ; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 144 sq.
(2) PAUL RADIN, *The Road of Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians* (New York, 1945).

sur la Terre par le Créateur pour assister les humains, a été très impressionné par le fait que ceux-ci mouraient. Pour remédier au mal, il construit la loge initiatique et se transforme lui-même en un petit enfant. « Si quelqu'un répète ce que j'ai fait ici, déclare-t-il, voici l'aspect qu'il aura » (*ibid.*, p. 31). Mais le Créateur interprète la régénération qu'il a accordée aux humains d'une autre manière : les hommes pourront se réincarner le nombre de fois qu'ils désirent (*ibid.* p. 25). Et le « Medicine Rite » communique au fond le secret d'un retour *ad infinitum* sur terre, en révélant le véritable itinéraire *post-mortem* et les paroles que le trépassé doit adresser à la Femme gardienne de l'au-delà et au Créateur lui-même. Évidemment, on révèle aussi la cosmogonie et l'origine du « Medicine Rite », car il s'agit toujours de retourner aux origines mythiques, d'abolir le temps et de rejoindre ainsi l'instant miraculeux de la Création.

Nombres d'éléments chamaniques survivent également dans les grands mouvements mystiques connus sous le nom de « Ghost-Dance Religion » qui, bien qu'ils fussent déjà endémiques au commencement du XIX^e siècle, n'ont profondément bouleversé les tribus nord-américaines que vers la fin du siècle (1). Il est fort probable que le christianisme a influencé au moins certains de ses « prophètes » (cf. Mooney, p. 748 sq., 780, etc.). La tension messianique et l'attente de l'imminente « fin du temps » proclamée par les prophètes et les maîtres de la « Ghost-Dance Religion » étaient faciles à intégrer dans une expérience chrétienne fruste et élémentaire. Mais la structure même de cet important mouvement mystique populaire n'en est pas moins autochtone pour autant ; les prophètes ont eu leurs visions dans la plus pure manière archaïque : ils sont « morts » et sont montés aux Cieux, et là, une Femme céleste leur a appris comment se présenter devant le « Maître de la Vie » (Mooney, p. 663 sq., 746 sq., 772 sq., etc.) ; ils ont eu leurs grandes révélations dans des trances, pendant lesquelles ils ont voyagé dans les régions de l'au-delà et, revenus à eux, ils ont raconté ce qu'ils avaient vu (*ibid.*, p. 672 sq.) ; pendant leurs trances volontaires, ils pouvaient être tailladés avec des couteaux et brûlés sans rien sentir (p. 719 sq.), etc.

La « Ghost-Dance Religion » prophétisait l'approche de la régénération universelle : alors tous les Indiens, les morts comme les vivants, seraient appelés à vivre sur une « terre régénérée » ; ils parviendraient à cette terre paradisiaque en volant à travers les airs à l'aide de plumes magiques (*ibid.*, p. 777 sq., 781, 786). Certains prophètes — comme John Slocum, le créateur du mouvement des « trembleurs » — s'élevaient contre l'ancienne religion indienne et spécialement contre les *medicine-men*. Cela n'a pas empêché les chamans d'adhérer au mouvement : c'est qu'ils y retrouvaient l'ancienne tradition des ascensions célestes et des expériences de lumière mystique, et que, comme les

chamans, les « shakers » parvenaient à ressusciter les morts (voir, p. ex., le cas des quatre personnes ressuscitées, *ibid.*, p. 748). Le rituel capital de cette secte consistait dans la contemplation prolongée du ciel et dans le tremblement continu des bras, techniques sommaires qu'on rencontre, sous des aspects plus aberrants encore, dans le Proche-Orient antique et moderne, et toujours en relations avec des milieux « chamanisants ». D'autres prophètes aussi dénonçaient les pratiques magiques et les *medicine-men* de la tribu, mais c'était plutôt pour les réformer et les régénérer ; exemple, ce prophète Shawano, qui, vers l'âge de trente ans fut ravi aux Cieux et reçut une nouvelle révélation du Maître de la Vie, lui permettant de connaître les événements passés et futurs — et qui, tout en dénonçant le chamanisme, déclarait avoir reçu le pouvoir de guérir toutes les maladies et d'éloigner la mort même au milieu des batailles (*ibid.*, p. 672). Ce prophète se considérait d'ailleurs comme l'incarnation de Manabozho, le premier « Grand Démon » des Algonquins, et voulait réformer la *Midē'wiwin* (*ibid.*, 675-676).

Mais l'étonnant succès populaire de la « Ghost-Dance Religion » tenait à la simplicité de sa technique mystique. Pour préparer l'arrivée du Sauveur de la race, les membres de la confrérie dansaient de quatre à cinq jours consécutifs, et tombaient de la sorte dans des trances pendant lesquelles ils voyaient les morts et conversaient avec eux. On dansait en rond près des feux, on chantait, mais sans accompagnement de tambour. L'apôtre confirmait les nouveaux prêtres en leur donnant une plume d'aigle pendant la danse. Et il lui suffisait de toucher un danseur avec une telle plume pour que celui-ci tombât inanimé : il restait longtemps dans cet état, pendant que son âme rencontrait les morts et s'entretenait avec eux (*ibid.*, p. 915 sq.). Il ne manquait aucun autre élément chamanique essentiel : les danseurs devenaient des guérisseurs (*ibid.*, p. 786), ils revêtaient des « ghost shirts » qui étaient des costumes rituels avec des figurations d'astres d'Êtres mythologiques et même de visions obtenues pendant les trances (*ibid.*, p. 789 sq., pl. CIII, p. 895), il se paraient de plumes d'aigle (p. 791), utilisaient le bain de vapeur (p. 823 sq.), etc. On remarquera qu'ils dansaient — technique mystique qui, sans être exclusivement chamanique, joue, comme nous l'avons vu, un rôle décisif dans la préparation extatique du chaman.

Il reste bien entendu que la « Ghost-Dance Religion » déborde, et de toutes parts, le chamanisme *stricto sensu*. L'absence de l'initiation et d'une instruction traditionnelle secrète, par exemple, suffit à la séparer du chamanisme. Mais nous avons affaire à une expérience religieuse collective cristallisée autour de l'imminence d'une « fin du monde » : la source même de cette expérience — la communication avec les morts — implique, pour celui qui l'obtient, l'abolition du monde présent et l'instauration (même provisoire) d'une « confusion » qui constitue aussi bien la clôture du cycle cosmique actuel que le germe de la restauration glorieuse d'un nouveau cycle, paradisiaque. Comme les visions mythiques du « commencement » et de la « fin » du Temps sont homologues, l'esthétologie rejoignant, au moins sous

(1) Cf. James MOONEY, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* ; Leslie SPIER, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance* (« General Series in Anthropology », I, Menasha, 1935) ; Cora A. Du Bois, *The 1870 Ghost Dance*.

certain aspects, la cosmogonie, l'eschaton de la « Ghost-Dance Religion » réactualisait l'illus tempus mythique dans lequel les communications avec le Ciel, le Grand Dieu et les morts étaient accessibles à tout être humain. De tels mouvements mystiques se séparaient du chamanisme traditionnel par le fait que, tout en conservant les éléments essentiels de l'idéologie et des techniques chamaniques, ils croyaient les temps venus pour le peuple indien tout entier d'obtenir l'état privilégié du chaman, c'est-à-dire de voir rétablies les « communications faciles » avec le Ciel, exactement comme elles existaient à l'aube du Temps.

LE CHAMANISME SUD-AMÉRICAIN : RITUELS DIVERS

Le chaman semble jouer un rôle assez important chez les tribus de l'Amérique du Sud (1). Il n'est pas seulement le guérisseur par excellence et, dans certaines régions, le guide de l'âme du trépassé vers sa nouvelle demeure ; il est aussi l'intermédiaire entre les hommes et les dieux ou les esprits, se substituant parfois aux prêtres (p. ex., chez les Mojo et les Manasi de la Bolivie orientale, chez les Taino des Grandes Antilles, etc.) (2), il assure le respect des interdictions rituelles, défend la tribu contre les mauvais esprits, indique les lieux de la chasse et de la pêche fructueuses, multiplie le gibier (3), commande aux phénomènes atmosphériques (4), facilite les naissances (5), révèle les évé-

(1) A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 329 sq. ; cf. aussi *id.*, *Religion and Shamanism* (in J. H. STEWARD, éd., *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington, 1949, p. 559-99) ; E. H. ACKERNECHT, *Medical Practices*, (in *ibid.*, p. 621 sq.) ; J. H. STEWARD, *Shamanism among the Marginal Tribes*, (in *ibid.*, p. 650 sq.) ; A. MÉTRAUX, *The Social Organization of the Mojo and Manasi*, (in « Primitive Man », XVI, Washington, 1943, p. 1-30), p. 9-16 (chamanisme mojo), 22-28 (chamanisme manasi) ; W. MADSEN, *Shamanism in Mexico* (in « Southwestern Journal of Anthropology », XI, Albuquerque, 1955, p. 48-57) ; Nils M. HOLMER et S. Henry WASSÉN, éd. et trad., *Nia-Ikala: Canto mágico para curar la locura* (Etnologiska Studier, 23, Göteborg, 1958) ; Nils M. HOLMER et S. Henry WASSÉN, *Dos Cantos shamanísticos de los Indios Cunas* (Etnologiska Studier, 27, Göteborg, 1963) ; O. ZERRIES, *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika* (in « Proceedings of the 30th International Congress of Americanists », Londres, 1955, p. 162-78). Sur le problème des cycles culturels en Amérique du Sud, voir W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika* (in « Zeitschrift für Ethnologie », XLV, Berlin, 1913, p. 1014-1124) ; critique par Roland B. DIXON, *The Building of Cultures* (New York, 1928), p. 182 sq. et discussion par W. KOPPEL in *Anthropos* (XXIV, 1929), p. 695-99. Cf. aussi R. KARSTEN, *The Civilization of the South American Indians*, (Londres, 1926) ; *id.*, *Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes* (in « Zeitschrift für Ethnologie », LXXX, 2, Berlin, 1955, p. 170-77) ; John M. COOPER, *Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture* (in « Primitive Man », XV, 1-2, Washington, 1942, p. 1-38). Sur l'origine et l'histoire des civilisations sud-américaines, voir Erlend NORDENSKIÖLD, *Origin of the Indian Civilization in South America* (Comparative Ethnographical Studies, IX, 9, Göteborg, 1931), en particulier p. 1-76 ; Paul RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, *passim*.

(2) A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, p. 337 sq.

(3) *Ibid.*, p. 330 sq.

(4) Les chamans arrêtent les pluies torrentielles (*ibid.*, p. 331 sq.). « Les chamans Ipurina envoient leur double au ciel pour éteindre les météores qui menacent de brûler l'univers » (*ibid.*, p. 332).

(5) Selon les Tapirapé et d'autres tribus aussi, les femmes ne peuvent engendrer et mettre au jour un enfant que si le chaman fait descendre un enfant-esprit dans leur ventre. Chez certaines tribus, le chaman est appelé pour identifier l'esprit qui s'est incarné dans l'enfant (*ibid.*, p. 332).

nements futurs (1), etc. Ainsi jouit-il dans les sociétés sud-américaines, d'un prestige et d'une autorité considérables. Seuls les chamans peuvent s'enrichir, c'est-à-dire amasser des couteaux, des peignes, des haches, etc. Ils passent pour faire des miracles (en l'occurrence, de caractère strictement chamanique : vol magique, ingestion de braise, etc. ; cf. Métraux, *ibid.*, p. 334). Les Guarani poussaient si loin la vénération de leurs chamans qu'ils rendaient un culte à leurs os : on gardait les restes des magiciens particulièrement puissants dans des huttes et on venait les y consulter en leur apportant, à l'occasion, des offrandes (2).

Bien entendu, le chaman sud-américain, comme ses collègues de partout ailleurs, peut remplir aussi le rôle du sorcier ; il peut, par exemple se transformer en animal et boire le sang de ses ennemis. La croyance aux loups-garous est très répandue en Amérique du Sud (Métraux, *ibid.*, p. 335-36). Toutefois, c'est plutôt à ses capacités extatiques qu'à ses prestiges de magicien que le chaman sud-américain doit sa position magico-religieuse et son autorité sociale, car de telles capacités extatiques lui permettent, en plus de sa prérogative habituelle de guérisseur, des voyages mystiques au Ciel pour rencontrer directement les dieux et leur transmettre les prières des humains. (Parfois, c'est le dieu qui descend dans la hutte cérémonielle du chaman : c'est le cas chez les Manasi, où le dieu descend sur terre, converse avec le chaman et l'enlève finalement avec lui au Ciel, pour le laisser retomber quelques instants plus tard ; cf. Métraux, *ibid.*, p. 338.)

Comme exemple de fonction sacerdotale assumée par le chaman, rappelons la cérémonie collective périodique des Araucans, *ngillatun*, qui a pour but de renforcer les relations entre Dieu et la tribu (3). La *machi* y tient le rôle principal. C'est elle qui tombe en transe et envoie son âme devant le « Père Céleste » pour présenter les désirs de la communauté. La cérémonie a lieu en public ; autrefois, la *machi* montait sur la plate-forme soutenue par les arbustes (la *rewe*) et là, contemplant longuement le ciel, elle avait ses visions. Deux des assistants remplissaient une fonction dont le caractère chamanique est évident : « casqués d'un mouchoir blanc, le visage barbouillé de noir, à califourchon sur un cheval de bois, une épée de bois et leur marotte aux poings », ces deux pages « font caracoler leur cheval de bois et

(1) Pour connaître l'avenir, les chamans Tupinamba « se retiraient dans des petites huttes après avoir observé divers tabous, dont neuf jours de continence » (*ibid.*, p. 331). Les esprits descendaient et révélaient les événements futurs dans la langue des esprits. Cf. aussi A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba*, p. 86 sq. A la veille des expéditions guerrières, les rêves du chaman prennent une importance toute particulière (MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 331).

(2) A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba*, p. 81 sq. ; *id.*, *Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud* (« Revista del Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán », II, 1931, p. 61-91), p. 66, etc. ; *id.*, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, p. 334.

(3) A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, p. 351 sq. Voir maintenant Rodolfo M. CASAMIQUELLA, *Estudio del ngillatun y la religion araucana* (Bahia Blanca, 1964). Cf. le chaman yaruro, intermédiaire entre l'homme et les dieux ; VICENZO PETRULLO, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, N° 11, Washington, 1939, p. 161-290), p. 249 sq.

agitent leurs sonnailles avec une affolante frénésie » (R. P. Housse) dès que la *machi* entre en transe. (On se reportera au « cheval » du chaman bouriate et aux danses sur un cheval de bois des Murias) (1). Pendant la transe de la *machi*, d'autres cavaliers luttent contre les démons et on procède à une expulsion des mauvais-esprits (2). Quand la *machi* a repris ses sens, elle raconte son voyage dans les cieux, et annonce que le Père Céleste a exaucé tous les désirs de la communauté. Ces paroles sont accueillies par des ovations prolongées et déclenchent un enthousiasme général. Lorsque le tumulte s'est un peu calmé, on raconte à la *machi* tout ce qui a eu lieu pendant son voyage au Ciel : la lutte avec les démons, leur expulsion, etc.

La ressemblance est frappante entre ce rituel araucan et le sacrifice altaïque du cheval suivi du voyage céleste du chaman jusqu'au palais de Bai Ülğan : des deux côtés, on a affaire à un rituel communal périodique destiné à présenter au Dieu céleste les vœux de la tribu ; des deux côtés, c'est le chaman qui tient le rôle principal, et cela uniquement grâce à ses capacités extatiques, qui permettent son voyage mystique au Ciel et son dialogue direct avec Dieu. Il est rare que la fonction religieuse du chaman — intermédiaire entre les hommes et le Dieu — ressorte aussi nettement que chez les Araucans et chez les Altaïques.

Nous avons déjà relevé d'autres similitudes entre les chamanismes sud-américain et altaïque : l'ascension d'une plate-forme végétale (chez les Araucans, cf. p. 112 sq.) ou d'une plate-forme suspendue au plafond de la hutte cérémonielle par plusieurs cordes tressées (chez les Caribes de la Guyane hollandaise, cf. p. 116 sq.), le rôle du Dieu céleste, le cheval de bois, les galopades effrénées des assistants. Notons enfin que, tout comme chez les Altaïques et chez les Sibériens, certains chamans sud-américains sont psychopompes. Chez les Bakaïri, le voyage vers l'au-delà est trop difficile pour qu'un mort puisse le faire tout seul ; il a besoin de quelqu'un qui connaisse le chemin, qui l'ait déjà fait plusieurs fois ; or le chaman atteint le Ciel en un clin d'œil : pour lui, disent les Bakaïri, le Ciel n'est pas plus haut qu'une maison (3). Chez les Manacica, le chaman conduit l'âme du trépassé au Ciel dès que les funérailles sont finies. Le chemin est extrêmement long et difficile ; on traverse une forêt vierge, on escalade une Montagne, on franchit des mers, des rivières et des marais jusqu'au moment où on aboutit à la rive d'un grand fleuve, qu'il s'agit de passer sur un pont gardé par une divinité (4). Sans l'aide du chaman, l'âme ne pourrait jamais y réussir.

(1) Le chaman yaruro effectue son voyage au pays des morts, qui est aussi le pays de la Grande Déesse Mère, sur le dos d'un « cheval » (PETRULLO, *ibid.*, p. 256).

(2) Il est d'ailleurs probable que la fête *ngillatun* fait partie du complexe des cérémonies périodiques de régénération du Temps : cf. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 83 sq.

(3) Karl von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin, 1894), p. 357.

(4) Theodor KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianern* (Supplement zu Band XIII von « Internationales Archiv für Ethnographie », Leyde, 1900), p. 129 sq., d'après des sources du XVIII^e siècle.

LA GUÉRISON CHAMANIQUE

Comme partout ailleurs, la fonction essentielle et rigoureusement personnelle du chaman sud-américain reste la guérison (1). Elle n'a pas toujours un caractère exclusivement magique. Le chaman sud-américain connaît, lui aussi, les vertus médicinales des plantes et des animaux, il utilise le massage, etc. Mais la grande majorité des maladies ayant, dans son opinion, une cause d'ordre spirituel — c'est-à-dire impliquant soit la fuite de l'âme, soit l'introduction, par des esprits ou des sorciers, d'un objet magique dans le corps — il est obligé de recourir à la guérison chamanique.

La conception de la maladie sous la forme d'une perte de l'âme, égarée ou enlevée par un esprit ou un revenant, est fort répandue dans les régions de l'Amazone et des Andes (2), mais paraît plutôt rare dans l'Amérique du Sud tropicale. On l'a pourtant observée chez un certain nombre de tribus de cette dernière région (3) et elle est même attestée chez les Yahgan de la Terre de Feu (4). Généralement, cette conception coexiste avec la théorie de l'introduction d'un objet magique dans le corps du malade (5), théorie qui semble être plus répandue.

Lorsqu'il s'agit de retrouver l'âme ravie par les esprits ou les morts, le chaman est censé quitter son corps et s'engager dans les Enfers ou dans les régions habitées par le ravisseur. Ainsi, chez les Apinayé, il se rend au pays des morts ; ceux-ci, pris de panique, s'enfuient et le chaman capture l'âme du malade et la ramène à son corps. Un mythe taulipang relate la quête de l'âme d'un enfant, que la lune avait ravie et cachée sous un pot ; le chaman monte dans la lune et, après maintes péripéties, découvre le pot et délivre l'âme de l'enfant (6). Dans les chants des *machis* araucanes, il est parfois question des mésaventures de l'âme : un mauvais esprit a fait marcher le malade sur un pont ou un mort lui a fait peur (7). Dans certains cas, la *machi*, au lieu de se mettre en quête de l'âme, se contente de la supplier de revenir et de reconnaître ses parents (*ibid.*), comme cela se pratique aussi ailleurs (cf. p. ex. l'Inde védique). Le voyage extatique entrepris par le chaman afin d'opérer une guérison, présente quelquefois le caractère aberrant d'une ascension céleste dont on a cessé de comprendre le but : ainsi on nous dit que « pour les Taulipang le résultat d'une cure dépend parfois du combat entre le double du chaman et le sorcier. Afin de gagner le pays des esprits, le chaman boit

(1) Cf. aussi Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 247 sq.

(2) Cf. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, p. 196-97 (table) ; MÉTRAUX, *Le shamanisme chez les Indiens...*, p. 325.

(3) Chez les Caingang, Apinayé, Cocama, Tucuna, Coto, Cobeno, Taulipang, Itonama et Uitoto ; *ibid.*, p. 325.

(4) Cf. p. ex. W. KOPPERS, *Unter Feuerland-Indianern* (Stuttgart, 1924), p. 72 172.

(5) Comme c'est le cas, par exemple, chez les Araucans ; cf. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, p. 331.

(6) *Id.*, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 328.

(7) *Id.*, *Le Shamanisme araucan*, p. 331.

une infusion préparée avec une liane, dont la forme suggère une échelle » (Métraux, *Le Shamanisme chez les Indiens...*, p. 327). Le symbolisme de l'échelle indique la signification ascensionnelle de la transe. Mais, généralement, les esprits ravisseurs d'âmes ou les sorciers n'habitent pas les régions célestes. Comme en tant d'autres cas, le chaman taulipang présente une confusion d'idées religieuses dont le sens profond est en train de se perdre.

Le voyage extatique du chaman est la plupart du temps indispensable, même si la maladie n'est pas due au rapt de l'âme par les démons ou par les morts. La transe chamanique fait partie de la cure : quelle que soit l'interprétation que le chaman lui accorde, c'est toujours par le moyen de son extase qu'il trouve la cause précise de la maladie et apprend le traitement le plus efficace. La transe aboutit parfois à la « possession » du chaman par ses esprits familiers (ainsi, p. ex., chez les Taulipang et les Yekuana ; Métraux, *ibidem*, p. 332). Mais nous avons déjà vu que la « possession » consiste souvent, pour le chaman, à entrer en possession de tous ses « organes mystiques », qui constituent en quelque sorte sa personnalité spirituelle véritable et complète. Dans la plupart des cas, la « possession » se borne à mettre à la disposition du chaman ses esprits auxiliaires, à réaliser leur présence effective, manifestée par tous les moyens sensibles ; et cette présence, invoquée par le chaman, n'aboutit pas à la « transe », mais au dialogue entre le chaman et ses esprits auxiliaires. La réalité est d'ailleurs encore plus complexe car le chaman peut se transformer lui-même en animal, et on se demande parfois dans quelle mesure les cris animalesques poussés au cours de la séance appartiennent aux esprits familiers (1) ou représentent les étapes de la propre transformation du chaman en animal, c'est-à-dire la révélation manifeste de sa véritable personnalité mystique.

La morphologie de la cure chamanique sud-américaine est presque partout la même. Elle comporte des fumigations de tabac, des chants, des massages de la région malade du corps, l'identification de la cause de la maladie avec l'aide des esprits auxiliaires (et ici intervient la « transe » du chaman, pendant laquelle l'assistance lui pose parfois des questions sans rapports directs avec la maladie) et, enfin, l'extraction de l'objet pathogène au moyen de la succion (2). Chez les Araucans, par exemple, la *machi* s'adresse tout d'abord à « Dieu-le-Père », lequel, bien que des influences chrétiennes ne soient pas à exclure, conserve encore sa structure archaïque (p. ex. l'androgynie : il est invoqué comme « Père-Dieu, vieille qui es au Ciel... » ; Métraux, *Le Shamanisme araucan*, p. 333). La *machi* s'adresse ensuite à Anchimalen, la femme ou « l'amie » du Soleil, et aux âmes des *machis*

mortes, « celles dont il est dit qu'elles sont dans les cieux et qui abaissent leur regard sur leur collègue d'ici-bas » (Métraux, *ibid.*) ; on les prie d'intervenir auprès de Dieu.

Il y a lieu de remarquer l'importance des motifs d'ascension céleste et de chevauchée aérienne dans la technique des *machis* car, peu de temps après avoir invoqué l'aide et la protection de Dieu et des *machis* mortes, la chamane annonce « qu'elle va monter à cheval avec ses assistantes, les *machis* invisibles » (*ibid.*, p. 334). Pendant la transe, son âme abandonne le corps et vole dans les airs (*ibid.*, p. 336). Pour aboutir à l'extase, la *machi* emploie les moyens élémentaires ; danse, mouvements des bras, accompagnement de sonnaillles. Tout en dansant, elle s'adresse aux *machis* célestes pour qu'elles l'aident durant son extase. « Quand la chamane est sur le point de s'effondrer par terre, sans connaissance, elle lève les bras et se met à tourner sur elle-même. A ce moment un homme s'approche d'elle pour la soutenir et l'empêcher de tomber. Un autre Indien accourt et exécute une danse appelée *lañkañ*, destinée à la ranimer » (*ibid.*, p. 337). On obtient la transe en se balançant au sommet de l'échelle sacrée (*rewe*).

Durant toute la cérémonie, on fait grand usage de tabac. La *machi* tire une bouffée de fumée et l'envoie vers le ciel, vers Dieu. « Je t'offre cette fumée ! », dit-elle. Mais, précise Métraux, « en aucune occasion il ne nous est spécifié que le tabac l'aide à obtenir un état extatique » (*ibid.*, p. 339).

D'après les voyageurs européens du XVIII^e siècle, la cure chamanique comportait aussi le sacrifice d'un mouton : le chaman lui arrachait le cœur tout palpitant. De nos jours, on se contente de faire une incision à l'animal sacrificiel. Mais la plupart des observateurs anciens et modernes sont d'accord que la *machi*, par un tour d'illusionnisme, fait croire à l'assistance qu'elle ouvre la poitrine et le ventre du malade et met à nu ses entrailles et son foie (1). D'après le R. P. Housse, la *machi* « paraît ouvrir le corps du malheureux, y fouiller, en extraire quelque chose ». Elle montre ensuite la cause du mal : une petite pierre, un ver, un insecte, etc. La « blessure » est réputée se fermer toute seule. Mais comme la cure habituelle n'implique pas l'apparente ouverture du corps, mais seulement la succion (d'ailleurs parfois jusqu'au sang) de la partie du corps indiquée par l'esprit (cf. *ibid.*, p. 341), il est fort probable que nous avons affaire, dans ce cas, à une application aberrante de la technique initiatique bien connue : on ouvre magiquement le corps du néophyte pour lui donner des organes de rechange internes et le faire « renaître ». Dans le cas de la guérison araucane, les deux techniques — le remplacement des organes internes d'un candidat, l'extraction de l'objet pathogène — se sont confondues, sans doute parce que le schéma initiatique (mort et résurrection, comportant le renouvellement des organes internes) était en train de se perdre.

(1) Sur la conception sud-américaine des esprits-animaux, voir R. KARSTEN *The Civilization of the South American Indians*, p. 265 sq. Cf. *ibid.*, p. 86 sq. (le rôle des plumes comme ornements rituels chez les *medicine-men*) et p. 365 sq. (le pouvoir magique des cristaux et des pierres de roche).

(2) Voir, p. ex., la description de la séance des tribus carib de la Guyane (sur laquelle il existe une abondante documentation) par MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 325 sq. (et note 90).

(1) Cf. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, p. 339 sq. (d'après un auteur du XVIII^e siècle, Nuñez de Pineda y Bascuñan), 341 sq. (d'après Manuel Manquilef et le R. P. Housse).

Quoi qu'il en soit, cette opération magique était accompagnée, au XVIII^e siècle, d'une transe cataleptique : le chaman (car le chamanisme était à cette époque l'apanage des hommes et des invertis plutôt que des femmes) tombait « comme mort » (*ibid.*, p. 340). Pendant sa transe, on lui posait des questions concernant le nom du sorcier qui avait provoqué la maladie, etc. De nos jours, la *machi* tombe, elle aussi, en transe, et on apprend de la même manière la cause de la maladie et son remède — mais cette transe n'a pas lieu immédiatement après l'« ouverture » du corps du patient. Dans certains cas, il n'y a pas trace d'une telle opération magique, mais uniquement de la succion, qu'on pratique après la transe et suivant les instructions des esprits.

La succion et l'extraction de l'objet pathogène restent toujours des opérations magico-religieuses. La plupart du temps cet « objet » est, en effet, d'ordre surnaturel, ayant été projeté dans le corps, d'une manière invisible, par un sorcier, un démon ou un mort. L'« objet » n'est que la manifestation sensible d'un « mal » qui n'est pas de ce monde. Comme nous l'avons vu dans le cas des Araucans, le chaman est aidé dans son travail par ses esprits familiers sans doute, mais également par ses confrères morts et même par Dieu. Les formules magiques de la *machi* sont même dictées par Dieu (*ibid.*, p. 338). Le chaman yamana, qui utilise lui aussi la succion pour extraire le *yekush* (le « mal » projeté magiquement dans le corps du patient), n'ignore pas pour autant les prières (1). Lui aussi dispose d'un *yefatchel*, d'un esprit auxiliaire, et tant qu'il est « possédé » par celui-ci il est insensible (2). Mais cette insensibilité appartient plutôt à sa condition chamannique car il peut jouer sur le feu pieds nus et il peut avaler des charbons brûlants (Gusinde, II, p. 1426), à l'égal de ses confrères océaniques, nord-américains et sibériens.

Pour nous résumer, le chamanisme sud-américain présente encore nombre de caractères extrêmement archaïques : l'initiation par la mort et la résurrection rituelles du candidat, l'insertion dans son corps des substances magiques, l'ascension céleste pour présenter au Dieu suprême les vœux de la société entière, la guérison chamannique par succion ou la quête de l'âme du malade, le voyage extatique du chaman en qualité de psychopompe, les « chants secrets » révélés par Dieu ou par des animaux, et plus spécialement par les oiseaux. Il est inutile de dresser ici un tableau comparatif de tous les cas où se retrouve le même complexe. Nous rappellerons simplement les ressemblances avec les *medicine-men* australiens (l'insertion de substances magiques dans le corps du candidat, le voyage initiatique céleste, la guérison par succion) pour montrer l'extrême ancienneté de certaines des techniques et des croyances des chamans sud-américains. Nous n'avons pas à décider si ces ressemblances frappantes sont dues au fait que les plus anciennes couches sud-américaines représentent, comme les Aus-

(1) M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer. II: Die Yamana*, p. 1417 sq., 1424. Cf. la séance chez les Selk'nam, *ibid.*, I: *Die Selk'nam*, p. 757 sq.

(2) *Ibid.*, II, p. 1429 sq.

traliens, les restes d'une humanité archaïque refoulés aux points extrêmes de l'océan — ou s'il a existé des contacts directs, par les régions antarctiques, entre l'Australie et l'Amérique du Sud. Cette dernière hypothèse est soutenue par des savants comme Mendes Correa, W. Koppers et Paul Rivet (1). On envisage également l'hypothèse de migrations ultérieures de l'espace malayo-polynésien vers l'Amérique du Sud (2).

ANCIENNETÉ DU CHAMANISME SUR LE CONTINENT AMÉRICAIN

Quant au problème de l'« origine » du chamanisme dans les deux Amériques, il est encore loin d'être résolu. Il est vraisemblable qu'un certain nombre de pratiques magico-religieuses sont venues, au cours du temps, s'ajouter aux croyances et aux pratiques des premiers habitants des deux Amériques. Si on considère les *Fuégiens* comme les descendants d'une des premières vagues d'immigrants qui ont pénétré en Amérique, on est en droit de supposer que leur religion représente la survivance d'une idéologie archaïque comprenant, du point de vue qui nous intéresse, la croyance à un Dieu céleste, l'initiation chamannique par vocation ou quête volontaire, les rapports avec les âmes des chamans morts et les esprits familiers (rapports allant parfois jusqu'à la « possession »), la conception de la maladie comme l'intrusion d'un objet magique ou comme la perte de l'âme, l'insensibilité du chaman au feu. Or, il semble que la plupart de ces traits se rencontrent aussi bien dans les zones où le chamanisme domine la vie religieuse de la communauté (Amérique du Nord, Esquimaux, Sibériens) que dans des régions où il n'est qu'un des phénomènes constitutifs de la vie magico-religieuse (Australie, Océanie, le Sud-Est asiatique). Il est

(1) Cf. W. KOPPERS, *Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südost-Australien* (XXIII^e Congrès International des Américanistes, New York, 1930, p. 678-686) ; sur les similitudes linguistiques, Paul RIVET, *Les Australiens en Amérique* (« Bulletin de la Société de Linguistique de Paris », XXVI Paris, 1925, p. 23-65) ; *id.*, *Les Origines de l'homme américain*, p. 88 sq. Voir aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, p. 361 sq.

(2) Cf. Paul RIVET, *Les Malayo-Polynésien en Amérique* (« Journal de la Société des Américanistes », N^{ue} Série, XVIII, Paris, 1926, p. 141-278) ; Georg FRIEDERICI, *Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika* (« Anthropos », 24, 1929, p. 441-87) ; Walter LEHMANN, *Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika*, (« Orientalistische Literaturzeitung », XXXIII, Berlin, 1930, p. 322-39) ; RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, p. 103 sq. ; James HORNELL, *Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America ?* (« The Journal of the Polynesian Society », LIV, Wellington, 1945, p. 167-91). Paul Rivet croit pouvoir distinguer, du point de vue chronologique, trois migrations qui ont peuplé le continent américain : asiatique, australienne et mélanéo-polynésienne. Cette dernière serait nettement plus importante que l'australienne. Bien qu'on n'ait pas trouvé jusqu'à présent de sites de l'homme paléolithique en Amérique du Sud, il est fort probable que les migrations et les contacts culturels entre celle-ci et l'Océanie (dans le cas où leur réalité ne serait plus mise en doute) ont été assez précoces. Voir aussi D. S. DAVIDSON, *The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego* (in « American Anthropologist », n. s., XXXIX, 2, Menasha, 1937, p. 229-43) ; C. SCHUSTER, *Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East* (Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951).

donc à supposer qu'une certaine forme de chamanisme s'est diffusée dans les deux continents américains avec les premières vagues d'immigrants, quelle qu'en ait été la « patrie originaire ».

Certes, les contacts prolongés entre l'Asie septentrionale et l'Amérique du Nord ont rendu possibles des influences asiatiques bien postérieures à la pénétration des premiers occupants (1). Après Tylor, Thalbitzer, Hallowell et autres, Robert Lowie (2) a remarqué nombre de ressemblances entre les Lapons et les tribus américaines, spécialement celles du Nord-Est. En particulier, les dessins du tambour lapon rappellent d'une façon étonnante le style picto-graphique des Esquimaux et des Algonkins orientaux (Lowie, *Religious Ideas*, p. 186). Le même savant a attiré l'attention sur la similitude entre le chant du chaman lapon, inspiré par un animal, et en premier lieu

(1) Sur ce problème il existe une bibliographie considérable. Voir W. G. BOGORAS, *The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America* (in « American Anthropologist », n. s., IV, 4, 1902, p. 577-683) ; Berthold LAUFER, *Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the orientalist* ; B. FRHR. VON RICHTHOFEN, *Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien* (« Anthropos », 27, 1932, p. 123-151) ; Diamond JENNESS, *Prehistoric Culture Waves from Asia to America* (« Annual Report of the Smithsonian Institution », 1940, Washington, 1941, p. 383-96) ; G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore* (Det. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd., XXXI, 6, Copenhagen, 1949) ; R. von HEINE-GELDERN, *Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America* (« Anthropos », 45, 1950, p. 350-52), à propos du Congrès International des Américanistes, tenu à New York en 1949. HEINE-GELDERN a mis en lumière l'origine asiatique de l'art des tribus américaines de la Côte Nord-Ouest ; il pense avoir identifié le même principe stylistique chez les tribus côtières de la Colombie Britannique et de l'Alaska méridional, au nord de la Nouvelle-Irlande, en Mélanésie, sur certains monuments et objets rituels de Bornéo, de Sumatra et de la Nouvelle-Guinée, et finalement dans l'art chinois de l'époque Chang. L'auteur suppose que ce style artistique, d'origine chinoise, s'est propagé d'une part, vers l'Indonésie et la Mélanésie et, d'autre part, en direction orientale, vers l'Amérique où il n'est pas arrivé plus tard que la première partie du premier millénaire av. J.-C. Rappelons que le parallélisme Chine ancienne-Amérique, étudié spécialement sur les documents artistiques, a déjà été mis en lumière par C. HENTZE, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers, 1936). Sur les influences sibériennes et chinoises décelables dans la culture préhistorique d'Ipiutak (Alaska occidentale), datée provisoirement du premier siècle de notre ère, cf. H. LARSEN, *The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship* (in « Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists », éd. Sol Tax, III, Chicago, 1952, p. 22-34). Voir aussi C. SCHUSTER, *A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo* (in *ibid.*, p. 34-45) ; R. von HEINE-GELDERN, *Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte* (in « Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften », phil.-hist. Klasse, XCI, 24, Vienne, 1955, p. 343-63).

(2) Robert H. LOWIE, *Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas* (« Essays presented to C. G. Seligman », éd. par E. E. EVANS-PRITCHARD, et al., Londres, 1934, p. 183-88) ; cf. aussi *id.*, *On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs*, spéc. p. 547 sq. Un voyageur de la fin du XVII^e siècle décrit de la sorte une coutume finnoise : les paysans chauffaient des pierres au centre d'une étuve, jetaient de l'eau dessus, restaient quelque temps pour bien ouvrir leurs pores, puis, sortant, se jetaient dans une rivière extrêmement froide. La même coutume était attestée au XVII^e siècle chez les Scandinaves. Lowie rappelle que les Tlingit et les Crow se jettent pareillement dans une rivière glacée après être restés longtemps dans un bain de vapeur (*op. cit.*, p. 188). On verra plus loin que le bain de vapeur fait partie des techniques élémentaires visant à augmenter la « chaleur mystique », la sudation ayant une valeur créatrice par excellence ; dans nombre de traditions mythologiques, l'homme primordial a été créé par Dieu à la suite d'une forte sudation ; sur ce motif, cf. K. MEULI, *Scythica* (« Hermes », LXX, 1935, p. 121-76), p. 133 sq., et plus loin p. 323.

par un oiseau, et le chant des chamans nord-américains qui a une même origine (*ibid.*, p. 187). Précisons, pourtant, que le même phénomène se vérifie en Amérique du Sud, ce qui exclut, d'après nous, une influence eurasiatique récente. Lowie remarque aussi les ressemblances entre la théorie de la perte de l'âme, chez les Américains du Nord et les Sibériens, le jeu chamanique avec le feu (commun à l'Asie du Nord et à nombre de tribus nord-américaines comme les Fox et les Menomini), l'ébranlement de la hutte cérémonielle (1) et la ventriloquie chez les Tchouktsches et les Cree, les Sauteaux et les Cheyenne, et enfin certains traits communs au bain de vapeur initiatique en Amérique du Nord et en Europe septentrionale, ce qui porterait à supposer non seulement une solidarité culturelle Sibérie-Amérique occidentale, mais aussi des relations Amérique-Scandinavie.

Remarquons toutefois que tous ces éléments culturels (la quête de l'âme, l'agitation de la hutte chamanique, la ventriloquie, le bain de vapeur, l'insensibilité au feu) se rencontrent non seulement en Amérique du Sud mais que les plus spécifiques d'entre eux (le jeu avec le feu, le bain de vapeur, l'ébranlement de la hutte cérémonielle, la quête de l'âme) se rencontrent également dans beaucoup d'autres endroits (Afrique, Australie, Océanie, Asie) et justement en relations avec les formes les plus archaïques de la magie en général et surtout avec le chamanisme. Le rôle du « feu » et de la « chaleur » dans le chamanisme sud-américain nous semble particulièrement important. Ce « feu » et cette « chaleur » mystique sont toujours en rapport avec l'accès à un certain état extatique — et on vérifie la même relation dans les couches les plus archaïques de la magie et de la religion universelles. La maîtrise du feu, l'insensibilité à la chaleur et, partant, la « chaleur mystique » qui rend supportable aussi bien le froid extrême que la température de la braise, est une vertu magico-mystique qui, accompagnée d'autres qualités non moins prestigieuses (ascension, vol magique, etc.), traduit en termes sensibles le fait que le chaman a dépassé la condition humaine et qu'il participe déjà à la condition des « esprits » (cf. plus bas, p. 369 sq.).

Ces quelques précisions nous suffisent pour mettre en doute l'hypothèse de l'origine récente du chamanisme américain. Nous retrouvons les grandes lignes d'un même complexe chamanique de l'Alaska jusqu'à la Terre du Feu. Les apports nord-asiatiques, ou même asiatico-océaniques, n'ont très probablement fait que fortifier, et parfois modifier dans leurs détails, une idéologie et une technique chamaniques déjà largement répandues dans les deux Amériques et en quelque sorte naturalisées.

(1) Sur ce complexe culturel, voir Regina FLANNERY, *The Gros Ventre Shaking Tent* (« Primitive Man », XVII, 1944, p. 54-84), p. 82 sq. (étude comparative).

CHAPITRE X

LE CHAMANISME DANS LE SUD-EST DE L'ASIE
ET EN OCÉANIECROYANCES ET TECHNIQUES CHAMANISQUES CHEZ LES SEMANG,
LES SAKAI ET LES JAKUN

On s'accorde à reconnaître dans les Négritos les plus anciens habitants de la péninsule de Malacca. Kari, Karei ou Ta Pedn, l'Être Suprême des Semang, a tous les caractères d'un dieu céleste (Kari signifie d'ailleurs « foudre », « orage »), mais il n'est pas l'objet d'un culte proprement dit : on l'invoque seulement en cas d'orage par des offrandes expiatoires de sang (Eliade, *Traité*, p. 53 sq.). Le *medicine-man* des Semang s'appelle *hala* ou *halak*, terme utilisé aussi par les Sakai (1). Dès que quelqu'un tombe malade, le *hala* et son assistant se retirent dans une cabane de feuillage et commencent à chanter pour invoquer les *cenoi*, les « neveux de Dieu » (2). Après quelque temps, les voix des *cenoi* eux-mêmes montent de la cabane ; le *hala* et son assistant chantent et parlent dans une langue inconnue et, quand ils quittent la cabane, ils prétendent l'avoir oubliée (3). En réalité, les *cenoi* ont chanté par leur bouche. La descente de ces esprits

(1) W. W. SKEAT et C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 229 sq.; 252. sq.; IVOR H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 158. Il existe deux classes de *hala* : le *snahud*, du verbe *sahud*, « évoquer », ne peut qu'établir le diagnostic ; le *puteu* peut aussi guérir (IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, p. 119). Sur le *halak*, cf. aussi FAY-COOPER COLE, *The Peoples of Malaysia* (New York, 1945), p. 67, 73, 108 ; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, p. 220 sq. ; R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, p. 453 sq., 468, n. 86 ; E. STIGLMAYR, *Schamanismus bei den Negritos Südostasiens* (in « Wiener Völkerkundliche Mitteilungen », II, 2, 1954, p. 156-64 ; III, 1, 1955, p. 14-21 ; IV, 1, 1956, p. 135-47), première partie.

(2) « Petits êtres célestes, aimables et lumineux ; petits enfants et serviteurs de la divinité » : c'est ainsi que les décrit SCHEBESTA, *Les Pygmées*, p. 152 sq. Ce sont eux qui servent d'intermédiaires entre l'homme et Ta Pedn. Mais ils sont aussi considérés comme les ancêtres des Négritos (EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, p. 118 ; *id.*, *Studies*, p. 148). Cf. aussi *id.*, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), p. 18, 25 ; COLE, *op. cit.*, p. 73.

(3) SCHEBESTA, p. 153 sq. C'est, bien entendu, la « langue des esprits », le langage secret spécifique des chamans. EVANS (*Studies*, p. 159) donne quelques invocations et transcrit (p. 161 sq.) des textes de chants, d'une étonnante simplicité. D'après le même auteur, durant la séance, le *hala* est contrôlé par les *cenoi* (p. 160), mais la description de SCHEBESTA laisse plutôt l'impression d'un dialogue entre le *hala* et ses esprits auxiliaires.

lumineux se manifeste par l'ébranlement de la cabane (cf. les séances des chamans de l'Amérique du Nord, plus haut, p. 267). Ce sont eux qui révèlent la cause de la maladie et en indiquent le traitement ; et c'est à cette occasion que le *hala* est censé tomber en transe (EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, p. 115).

En réalité, la technique n'est pas aussi simple qu'il paraîtrait. La présence concrète des *cenoi* implique, d'une manière ou d'une autre, une communication entre *hala* et le Ciel, si ce n'est même avec le Dieu céleste. « Si Ta Padn ne lui avait pas dit quelle médecine employer, le moment de la donner au malade, et les mots qu'il doit prononcer, comment le *hala* pourrait-il guérir ? », demandait un pygmée Semang (Schebesta, p. 152). Car les maladies sont envoyées par Ta Pedn lui-même, pour punir les péchés des hommes (EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, p. 119). Qu'il existe des rapports plus directs entre le *hala* et le Dieu céleste qu'entre celui-ci et les autres Négritos, on en a une autre preuve dans le fait que les Menri de Kelantan prétendent que les *halas* ont des pouvoirs divins et, partant, ne font pas d'oblations de sang pendant l'orage (*ibid.*, p. 121). Le *hala* des Menri saute en l'air durant la cérémonie, chante et jette un miroir et un collier vers Karei (*ibid.*) ; or on sait que le saut cérémoniel symbolise l'ascension céleste.

Mais il existe des données encore plus précises sur les rapports du chaman pygmée avec le Ciel : pendant la séance du *halak* des Négritos pahang, celui-ci tient entre ses doigts des fils faits de feuilles de palmier, ou, d'après d'autres informations, des cordes très fines. Ces fils et ces cordes s'étendent jusqu'à Bonsu, le Dieu céleste qui habite au-dessus des sept étages du ciel. (Il vit là avec son frère, Teng ; dans les autres étages du Ciel, il n'y a personne.) Tant que dure la séance, le *halak* est directement relié au Dieu céleste par ces fils ou cordes, que celui-ci fait descendre et qu'il ramène de nouveau à lui après la cérémonie (EVANS, *Papers*, p. 20). Enfin, un élément essentiel de la guérison est formé par les cristaux de quartz (*chebuck*), dont nous avons déjà remarqué les relations avec la voûte céleste et les dieux du ciel (cf. plus haut, p. 123 sq.). Ces sortes de cristaux peuvent être obtenus directement des *cenoi* ou peuvent être confectionnés ; des *cenoi* sont réputés vivre à l'intérieur de ces pierres magiques et sont aux ordres du *hala*. On dit que le guérisseur voit la maladie dans les cristaux, c'est-à-dire que les *cenoi* qui se trouvent dedans lui montrent la cause de la maladie et son traitement. Mais, dans les cristaux, le *hala* peut aussi voir un tigre qui s'approche du campement (EVANS, *Schebesta on the sacerdo-therapy*, p. 119). Le *hala* lui-même peut se transformer en tigre (EVANS, *ibid.*, p. 120 ; Schebesta, p. 154), exactement comme les *bomors* de Kelantan et les chamans et chamanes de Malacca (1). Une telle conception trahit des influences malaises. Il ne faut pas

(1) Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 38 sq., 74 sq. ; sur le rôle du tigre dans le chamanisme malais, voir plus bas, p. 274. Les Sungkai Sakai croient aussi que le chaman peut se transformer en tigre (EVANS *Studies*, p. 210). En tout cas, le 14^e jour après sa mort, le chaman devient tigre (*ibid.*, p. 211).

oublier, néanmoins, que le Tigre-Ancêtre mythique est regardé dans toute la zone sud-est asiatique comme l'« initiateur » ; c'est lui qui conduit les néophytes dans la jungle pour les initier (en réalité, pour les « tuer » et les « ressusciter »). En d'autres termes, il fait partie d'un complexe religieux extrêmement archaïque (1).

Une légende négrito nous semble conserver un ancien scénario d'initiation chamannique. On raconte qu'un grand serpent, Mat Chinoï, vit sur le chemin qui mène au Palais de Tapern (Ta Pedn). C'est lui qui confectionne les tapis pour Tapern : ce sont de beaux tapis, avec de nombreux ornements, étendus sur une traverse ; sous ces tapis habite le Serpent. Dans son ventre se trouvent vingt à trente femmes-Chinoï extrêmement belles et, en outre, quantité de parures de tête, de peignes, etc. Un Chinoï nommé Halak Gihmal (« l'Arme-Chaman ») vit sur le dos du serpent, comme gardien de ses trésors. Quand un Chinoï désire entrer dans le ventre du Serpent, Halak Gihmal le soumet à deux épreuves de structure et de signification nettement initiatiques. Le serpent est étendu sous une poutre supportant sept tapis et ces tapis remuent, s'approchant et s'éloignant continuellement les uns des autres. Le Chinoï candidat doit passer assez vite pour ne pas tomber sur le dos du Serpent. La deuxième épreuve consiste à entrer dans une boîte à tabac dont le couvercle s'ouvre et se referme très vite. Si le candidat sort victorieux de ces deux épreuves il peut pénétrer dans le Serpent et prendre une épouse parmi les femmes-Chinoï (Evans, *Studies*, p. 151).

On retrouve ici le motif initiatique de la porte magique, qui s'ouvre et se referme en un clin d'œil, motif que nous avons déjà rencontré en Australie, en Amérique du Nord et en Asie. Rappelons aussi que le passage dans un monstre ophidien équivaut à une initiation.

Chez les Batak de Palawan, une autre branche pygmée de Malacca, le chaman (*balian*) obtient sa transe en dansant. C'est déjà un signe que la technique a subi les influences indomalaises. De telles influences sont encore plus sensibles dans les croyances funéraires. L'âme du mort reste quatre jours auprès des siens ; ensuite, elle traverse une plaine, au milieu de laquelle se dresse un arbre. Elle l'escalade et atteint le point où la Terre touche le Ciel. Là se trouve un esprit-Géant qui décide, suivant ses actions dans la vie, si elle peut avancer ou si elle doit être précipitée dans le feu. Le pays des morts a sept étages ; autant dire que c'est le Ciel. L'esprit les parcourt l'un après l'autre. Quand il atteint le dernier, il se transforme en ver luisant (2). Le nombre 7 et la punition par le feu sont, nous l'avons vu (cf. p. 227 sq.) des idées d'origine indienne.

(1) Un *homor belian* (c'est-à-dire un spécialiste des invocations à l'esprit du tigre) de la région de Kelantan n'avait retenu de sa période initiale de folie que le fait d'avoir erré dans la jungle et d'avoir rencontré un tigre ; il était monté sur son dos et le tigre l'avait emmené à *Kadang baluk*, l'endroit mythique où vivent les hommes-tigres. Il revint après une absence de trois ans et, à partir de ce moment, il n'eut plus de crises d'épilepsie (J. CUISINIER, p. 5 sq.). *Kadang baluk* est, bien entendu, l'« enfer dans la brousse » où s'achève l'initiation, laquelle n'est pas nécessairement chamannique.

(2) F. C. COLE, *The Peoples of Malaysia*, p. 70 sq.

Les deux autres populations aborigènes, pré-malaises, de Malacca les Sakai et les Jakun, posent nombre de problèmes à l'ethnologue (1). Du point de vue historico-religieux, il est sûr que le chamanisme y joue un rôle beaucoup plus important que chez les Pygmées Semang, bien que la technique reste essentiellement la même. On retrouve la hutte circulaire bâtie en feuillage où pénètre le *hala* (Sakai) ou le *pyang* (Jakun : variante du terme malais, *pawang*) avec ses assistants ; on retrouve aussi les chants qu'ils entonnent, les invocations aux esprits auxiliaires. L'importance accrue de ces derniers, qu'on hérite et qu'on obtient à la suite d'un rêve, dénote les influences malaises. On invoque parfois les esprits auxiliaires en malais. A l'intérieur de la cabane se trouvent deux petites pyramides pourvues d'échelons (Evans, *Studies*, p. 211 sq.), signe d'une escalade symbolique au ciel. Pour la séance, le chaman revêt un couvre-tête spécial orné de nombreux rubans (*ibid.*, p. 214), autre indice d'une influence malaise.

Les cadavres des chamans sakai sont laissés dans les maisons où ils sont morts, sans sépulture (cf. Evans, *Studies*, 217). Les *puteu* des Kenta Semang sont enterrés la tête émergeant de la tombe ; on croit que leur âme se dirige vers l'Est, au lieu de l'Ouest comme les âmes des autres mortels (Evans, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy*, p. 120). Ces particularités montrent qu'il est question d'une classe d'êtres privilégiés qui jouissent, par conséquent, d'un sort *post-mortem* différent du reste de la tribu. Après leur mort, les *pyang* des Jakun sont disposés sur des plates-formes car « leurs âmes montent au Ciel, tandis que celles du commun des mortels, dont on enterre les corps, descendent aux régions inférieures (2) ».

CHAMANISME DANS LES ÎLES ANDAMANES ET NICOBAR

D'après les renseignements de Radcliffe-Brown, dans les îles Andamanes du Nord le *medecine-man* (*oko-juma*, litt. « rêveur » ou « celui qui parle des rêves ») obtient son pouvoir par le contact avec les esprits. On rencontre les esprits directement, dans la jungle, ou dans les rêves. Mais le moyen le plus habituel d'entrer en contact avec les esprits est la mort ; quand quelqu'un meurt et revient à la vie, il devient désormais *oko-juma*. Ainsi, Radcliffe-Brown a vu un homme gravement malade qui demeura douze heures plongé dans l'inconscience et fut considéré comme mort. D'un autre, on racontait qu'il était mort et ressuscité trois fois. On reconnaît sans peine, dans cette tradition, le schéma de la mort initiatique suivie de la résurrection du candidat. Mais on ignore les autres détails portant sur la théorie et la

(1) Cf. COLE, p. 92 sq., 111 sq. ; EVANS, *Studies*, p. 208 sq. (Sakai), 264 sq. (Jakun). Un essai de définition des croyances religieuses des trois peuples pré-malais de la péninsule de Malacca — les Pygmées, les Sakai et les Jakun — dans SKEAT et BLADEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 174 sq.

(2) EVANS, *Studies*, p. 265. Sur les implications cosmologico-religieuses de ces coutumes et croyances funéraires, voir plus bas, p. 281 sq. Sur le *pyang* des Benua-Jakun de Johore, cf. SKEAT et BLADEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 350 sq.

technique de l'initiation ; les derniers *oko-juma* étaient déjà morts quand, vers le commencement de ce siècle, on pensa les étudier objectivement (1).

Les *oko-juma* imposent leur réputation par l'efficacité de leurs guérisons et de leur magie météorologique (car ce sont eux qui sont censés prévenir les orages). Mais le traitement proprement dit consiste en la recommandation de remèdes déjà connus et utilisés de tout le monde. Parfois, ils procèdent aussi à l'expulsion des démons qui provoquent la maladie ; ou encore, ils promettent de parfaire la cure directement dans les rêves. Les esprits leur révèlent la propriété magique de divers objets (substances minérales et plantes). Ils ignorent l'usage des cristaux de quartz.

Les *medicine-men* des îles Nicobar connaissent aussi bien la guérison par l'« extraction » de l'objet magique qui a provoqué la maladie (un fragment de charbon ou une petite pierre, ou un lézard, etc.) que la quête de l'âme ravie par les mauvais esprits. Dans l'île Car de l'archipel de Nicobar, il existe une très intéressante cérémonie d'initiation des futurs *medicine-men*. Généralement, le sujet qui montre un tempérament maladif est destiné à devenir chaman ; les esprits des parents ou des amis récemment décédés manifestent leur choix en laissant, pendant la nuit, certains signes (des feuilles, des poules ayant les pattes liées, etc.) dans la maison. Si le malade refuse de devenir chaman, il meurt. A la suite de cette élection, on procède à une cérémonie publique qui marque le début du noviciat : les parents et les amis se rassemblent devant la maison ; à l'intérieur, les chamans étendent le novice par terre et le recouvrent avec des feuilles et des rameaux, en lui mettant les plumes d'ailes d'une poule sur la tête. (Dans cet ensevelissement végétal on pourrait déchiffrer une sépulture symbolique et, dans les plumes, le signe magique de la capacité mystique de vol.) Quand le novice se relève, les assistants lui donnent des colliers et divers bijoux qu'il devra porter autour du cou pendant toute la durée de son noviciat ; il retournera ces objets à leurs propriétaires quand son apprentissage prendra fin.

On lui fabrique ensuite un trône, sur lequel le novice est promené de village en village, et on lui remet une sorte de sceptre et une lance pour lutter contre les mauvais esprits. Quelques jours après, il est porté par les maîtres chamans dans le cœur de la jungle, au milieu de l'île. Certains amis accompagnent le groupe jusqu'à une certaine distance ; ils s'arrêtent avant de pénétrer dans le « pays des esprits » car les âmes des morts pourraient prendre peur. L'enseignement secret se ramène essentiellement à apprendre les danses et à devenir capable de voir les esprits. Au bout de quelque temps passé dans la jungle (c'est-à-dire dans le pays des morts), le novice et ses maîtres retournent au village. Le jeune apprenti continue de danser toutes les nuits au moins une heure devant sa maison, tout le temps de son noviciat.

(1) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology* (Cambridge, 1922), p. 175 sq. ; cf. aussi E. STIGLMAYR, *Schamanismus bei den Negritos Südasiens*, deuxième partie.

Quand son initiation prend fin, les maîtres lui donnent un bâton. Il existe certainement une autre cérémonie qui le consacre chaman mais on n'a pu obtenir aucune information précise à son sujet (1).

Cette très intéressante initiation chamannique ne se rencontre que dans l'île Car ; elle est inconnue dans le reste de l'archipel Nicobar. Certains éléments sont certainement archaïques (l'ensevelissement sous les feuilles, la retraite dans le « pays des esprits ») mais quantité d'autres trahissent une influence indienne (le trône du novice, la lance, le spectre, le bâton). Nous avons affaire ici à un exemple typique de l'hybridation d'une tradition chamannique à la suite de contacts culturels avec une haute civilisation ayant élaboré une technique magique extrêmement complexe.

LE CHAMANISME MALAIS

Ce qu'on appelle le chamanisme malais a pour notes distinctives l'évocation de l'esprit du tigre et l'obtention de l'état *lupa*. Celui-ci est l'état d'inconscience dans lequel tombe le chaman et au cours duquel les esprits qui s'emparent de lui le « possèdent » et répondent aux questions posées par l'assistance. Qu'il s'agisse d'une cure individuelle ou d'une cérémonie de défense collective contre les épidémies (comme c'est le cas, par exemple, des danses *belian* de Kelantan), la séance malaise implique habituellement l'évocation du tigre. Cela tient au rôle d'Ancêtre mythique et, partant, de maître de l'initiation, dévolu au Tigre dans tout cet espace.

Les Benua, tribu proto-malaise, croient que le *pojang* se transforme en tigre le septième jour après son décès. Son fils désire-t-il hériter de ses pouvoirs, il doit veiller seul auprès du cadavre, en brûlant des parfums. Le chaman défunt apparaît le septième jour sous la forme d'un tigre prêt à s'élancer sur l'aspirant. Sans donner signe du moindre effroi, celui-ci doit continuer l'encensement. Alors le tigre s'évanouit, remplacé par l'apparition de deux belles femmes-esprits ; l'aspirant perd connaissance et, pendant la transe, a lieu l'initiation. Les femmes deviennent ensuite ses esprits familiers. Si le fils du *pojang* n'observait pas ce rite, l'esprit du mort resterait à jamais dans le corps du tigre et son « énergie » chamannique serait irrémédiablement perdue pour la collectivité (2). On reconnaît ici le scénario d'une initiation-type : la solitude dans la brousse, la veillée près d'un cadavre, l'épreuve de la peur, l'apparition terrible du Maître de l'initiation (= Ancêtre mythique), la protection d'une belle femme-esprit.

La séance proprement dite a lieu à l'intérieur d'une hutte circulaire ou d'un cercle magique, et la plupart des séances ont pour but

(1) George WHITEHEAD, *In the Nicobar Islands* (Londres, 1924), p. 128 sq., 147 sq.
(2) T. J. NEWBOLD, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca* (2 vol., Londres, 1839), II, p. 387-89 ; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A study of the Evolution of Malay Magic*, p. 44-45 ; id., *Kingship and Enthronement in Malaya* (« Journal of Royal Asiatic Society », 1945, p. 134-45), p. 135 sq. (« The Malay King as Shaman »).

des guérisons, la découverte des objets volés ou perdus, ou la connaissance de l'avenir. Habituellement, le chaman reste sous une couverture pendant la séance. L'encensement, la danse, la musique et le battement du tambour sont les éléments préparatoires indispensables de toute séance malaise. L'arrivée de l'esprit se manifeste par le tremblement de la flamme d'une chandelle. L'esprit, croit-on, pénètre tout d'abord dans la chandelle, et c'est pourquoi le chaman garde longtemps les yeux fixés sur la flamme, essayant par là de découvrir la cause de la maladie. La cure consiste généralement dans la succion des parties malades mais, quand il tombe en transe, le *pyang* peut aussi chasser les démons et il répond à toutes les questions qui lui sont adressées (1).

L'évocation du tigre a pour but l'appel et l'incarnation de l'Anctre mythique, le premier Grand Chaman. Le *pawang* observé par Skeat se transformait effectivement en tigre : il courait à quatre pattes, il rugissait et léchait longtemps le corps du patient comme une tigresse ses petits (2). Les danses magiques des *belian bomor* de Kelantan comportent nécessairement l'évocation du tigre, quel que soit le motif qui a provoqué l'organisation de la séance (3). La danse aboutit à l'état *lupa*, à l'« oubli » ou la « transe » (du skr. *lopa*, perte, disparition) où l'acteur perd la conscience de sa propre personnalité et incarne un esprit quelconque (Cuisinier, p. 34 sq., 80 sq., 102 sq.). Suivent des dialogues sans fin entre le danseur en transe et les assistants. Si la danse a été organisée pour une cure, le guérisseur profite de la transe pour poser des questions et trouver les causes de la maladie et son traitement (*ibid.*, p. 69).

Il ne semble pas qu'on doive considérer de telles danses magiques et de telles guérisons comme des phénomènes chamaniques au sens propre du terme. L'évocation du tigre et la transe-possession ne sont pas limitées à la sphère des *bomor* et des *pawang*. Nombre d'autres individus peuvent voir, évoquer le tigre ou se transformer en lui. Quant à l'état *lupa*, ailleurs en Malaisie (p. ex. chez les Besissi) il est accessible à tout le monde; pendant l'évocation des esprits, n'importe qui peut tomber en transe (c'est-à-dire être « possédé ») et répondre aux questions qu'on lui pose (4). C'est un phénomène de médiumnité très caractéristique aussi des Batak de Sumatra. Mais, d'après tout ce qu'on a essayé de montrer dans ce livre, on ne doit pas confondre « possession » et chamanisme.

CHAMANS ET PRÊTRES A SUMATRA

La religion des Batak de Sumatra, fortement influencée par les idées arrivées de l'Inde (cf. plus haut, p. 230 sq.), est dominée par le concept de l'âme (*tondi*); celle-ci pénètre et quitte le corps par la

fontanelle. La mort est, en réalité, le rapt de l'âme par un esprit (*begu*); si le défunt est jeune, une femme-*begu* l'a pris pour époux, et vice versa. Les morts et les esprits parlent par le truchement des médiums.

Chamans (*sibaso*, « la parole ») et prêtres (*datu*), bien que différents par la structure et la vocation religieuse, poursuivent le même but : défendre l'âme (*tondi*) contre un rapt par les démons, assurer l'intégrité de la personne humaine. Chez les Batak du Nord, *sibaso* est toujours une femme et le chamanisme est généralement héréditaire. Il n'existe pas d'instruction par un maître; celui qui a été « choisi » par les esprits reçoit l'initiation directement d'eux, c'est-à-dire qu'il devient capable de « voir » et de prophétiser, ou d'être « possédé » par un esprit (1), en d'autres termes de s'identifier avec lui. La séance des *sibaso* a lieu la nuit; le chaman bat son tambour et danse autour du feu pour invoquer les esprits. Chaque esprit a sa mélodie particulière, et même sa couleur propre — et le *sibaso* revêt un costume à plusieurs couleurs s'il désire invoquer plusieurs esprits. Leur présence se manifeste par les paroles en langage secret, en « langage des esprits », que prononce le *sibaso* et qui doivent être interprétées. Le dialogue porte sur la cause de la maladie et son traitement; le *begu* assure qu'il opérera la guérison à condition que le patient offre certains sacrifices (2).

Le prêtre batak, *datu*, est toujours un homme et jouit de la situation sociale la plus élevée après le chef. Mais lui aussi est un guérisseur et, lui aussi, invoque les esprits dans un langage secret. Le *datu* protège des maladies et des sortilèges; la séance de guérison consiste dans la recherche de l'âme du malade. En outre, il peut exorciser les *begu* entrés dans les malades; il peut aussi empoisonner, bien qu'il soit censé n'être qu'un « magicien blanc ». A la différence des *sibaso*, le *datu* est initié par un maître; on lui révèle spécialement les secrets de la magie, inscrits dans des « livres » confectionnés en écorce d'arbre. Le maître porte le nom indien de *guru*; il attache une grande importance à son bâton magique, incrusté de figures ancestrales et ayant un trou dans lequel sont fixées les substances magiques. A l'aide de ce bâton, le *guru* protège le village et peut provoquer la pluie. Mais la fabrication d'un tel bâton magique est extrêmement compliquée; on sacrifie même, à cette occasion, un enfant, en le tuant avec du

(1) La « possession, spontanée ou provoquée, est un phénomène fréquent chez les Batak. N'importe qui peut devenir le réceptacle d'un *begu*, c'est-à-dire de l'esprit d'un défunt; celui-ci parle par la bouche du médium et révèle des secrets. La possession prend souvent des formes chamaniques : le médium prend des charbons ardents et les met dans sa bouche, danse et sautille jusqu'au paroxysme, etc. Cf. J. WÄRNCK, *Die Religion der Batak*, p. 68 sq.; T. K. OESTERREICH, *Les Possédés*, p. 330 sq. Mais, à la différence du chaman, le médium batak ne peut pas contrôler son *begu* et il est à la merci de celui-ci ou de tout autre défunt qui désire le « posséder ». Cette médiumnité spontanée, qui caractérise la sensibilité religieuse des Batak, peut être regardée comme une imitation simiesque de certaines techniques chamaniques. Sur le chamanisme indonésien en général, voir aussi G. A. WILKEN, *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*; A. C. KRUYT, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haye, 1906), p. 443 sq.

(2) E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 80-81.

(1) WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi*, p. 96-101.

(2) W. W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 436 sq.; WINSTEDT, *Shaman*, p. 97 sq.

(3) Jeanne CUISINIER, p. 38 sq., 74 sq. etc.

(4) W. W. SKEAT et C. O. BLADEN, *Pagan Races of Malay Peninsula*, II, p. 307.

plomb fondu, pour lui extirper l'âme et le transformer en un esprit aux ordres des magiciens (Loeb, *Sumatra*, p. 80-88).

Tout ceci trahit les influences de la magie indienne. Il est permis de présumer que le *datu* figure le prêtre-magicien, tandis que le *sibaso* représente uniquement l'extatique, l'« homme-à-esprits ». Le *datu* ne connaît pas l'extase mystique ; il opère en magicien et en « ritualiste » : il exorcise les démons. Lui aussi est obligé d'aller à la recherche de l'âme du malade, mais ce voyage mystique n'est pas extatique ; ses rapports avec le monde des esprits sont des rapports d'hostilité ou de supériorité, des relations de maître à serviteur. Le *sibaso* est l'extatique par excellence ; il vit dans la familiarité des esprits, il se laisse « posséder », il devient clairvoyant et prophète. Il a été l'« élu » — et contre l'élection divine ou semi-divine, on ne peut rien faire.

Le *dukun* des Minangkabau de Sumatra est à la fois guérisseur et médium. L'office, généralement héréditaire, est accessible aussi bien aux femmes qu'aux hommes. On devient *dukun* après avoir subi une initiation, c'est-à-dire, après avoir appris à se rendre invisible et à voir les esprits pendant la nuit. La séance a lieu sous une couverture ; au bout d'une quinzaine de minutes le *dukun* commence à trembler, signe que son âme a quitté le corps et est en route pour le « village des esprits ». On entend des voix sous la couverture. Il demande à ses esprits de chercher l'âme fugitive du malade. La transe est simulée ; le *dukun* n'a pas le courage de faire la séance à la vue de tout le monde, comme son collègue *batak* (Loeb, *Sumatra*, p. 125-26). On retrouve le *dukun* à Nias, à côté d'autres classes de prêtres et de guérisseurs. Pendant la cure, il revêt un costume spécial : il pare ses cheveux et jette une étoffe sur ses épaules. Ici aussi, la maladie est généralement due à un rapt de l'âme par des dieux, des démons ou des esprits, et la séance consiste en sa recherche ; on arrive généralement à découvrir que l'âme a été ravie par les « Serpents de la Mer » (la mer étant un symbole de l'au-delà). Pour la ramener, le *medicine-man* s'adresse aux trois dieux — Ninwa, Falahi et Upi — et les évoque en sifflant sans cesse jusqu'au moment où il obtient la communication avec eux ; c'est alors qu'il tombe en transe. Mais le *dukun* procède aussi par succion et, lorsqu'il réussit à trouver la cause du mal, il montre aux assistants des petites pierres rouges et blanches (*ibid.*, p. 155 sq.).

Le chaman de Mentawai pratique aussi la cure avec des massages, des purifications, des herbes, etc. Mais la véritable séance suit le schéma habituel en Indonésie : le chaman danse longtemps, tombe à terre inconscient et son âme est portée au Ciel dans une barque tirée par des aigles. C'est au Ciel qu'il discute avec les esprits des causes de la maladie (fuite de l'âme ; empoisonnement par d'autres sorciers) et reçoit les médicaments. Le chaman de Mentawai ne donne jamais signe de « possession » et il ne sait pas exorciser les mauvais esprits du corps du malade (1). Il est plutôt un pharmacien qui trouve ses

(1) LOEB, *Sumatra*, p. 198 sq. ; *id.*, *Shaman and Seer*, p. 66 sq.

simples à la suite d'un voyage céleste. La transe n'est pas dramatique ; on n'assiste pas au dialogue avec les esprits célestes. Il ne semble pas avoir de rapports avec les démons, de « pouvoir » sur eux.

Une technique similaire est utilisée par le chaman Kubu (du Sud de Sumatra) : il danse jusqu'à ce qu'il tombe en transe et il voit alors l'âme du malade prisonnière d'un esprit ou perchée comme un oiseau sur un arbre (Loeb, *Sumatra*, p. 286).

CHAMANISME A BORNÉO ET DANS LES CÉLÈBES

Chez les Dusun du Nord de Bornéo, qui sont de race proto-malaise et représentent les habitants aborigènes de l'île, les prêtresses jouent un rôle capital. Leur initiation dure trois mois. Pendant la cérémonie, elles utilisent un langage secret. A cette occasion, elles revêtent un costume spécial : une toile bleue leur cache la figure et elles portent un chapeau en forme de cône, orné de plumes de coq et de coquilles. La séance consiste en danses et en chants, tandis que les hommes se contentent d'un accompagnement musical. Mais leur technique spécifique est divinatoire et appartient plutôt à la petite magie qu'au chamanisme proprement dit ; la prêtresse tient une tige de bambou en équilibre sur son doigt et demande : si un tel est voleur, que la tige fasse tel mouvement, etc. (1).

Chez les Dayak de l'intérieur, il existe deux sortes de magiciens guérisseurs : les *daya beruri*, généralement des hommes, qui s'occupent des cures, et les *barich*, recrutés habituellement parmi les femmes, spécialistes du « traitement » des récoltes de paddy. La maladie est interprétée soit par la présence d'un mauvais esprit dans le corps, soit par le départ de l'âme. Les chamans des deux classes ont la faculté extatique de voir l'âme humaine ou l'âme de la récolte, même si elles se sont enfuies à de très longues distances. Ils poursuivent alors les âmes fugitives, les capturent (sous la forme d'un cheveu) et les réintègrent dans le corps (ou les récoltes). Quand la maladie est provoquée par un mauvais esprit, la séance se réduit à une cérémonie d'expulsion (2).

Le chaman des Dayak maritimes porte le nom de *manang*. Il jouit d'un rang social considérable ; il vient immédiatement après le chef. Généralement, la profession de *manang* est héréditaire ; mais on distingue deux classes : ceux qui ont eu la révélation sous forme de rêves et ont reçu de la sorte la protection d'un ou plusieurs esprits, et ceux qui sont devenus *manang* par leur propre volonté et, partant, ne disposent pas d'esprits familiers. De toute façon, on ne reçoit la qualification de *manang* qu'après avoir été initié par des maîtres autorisés (voir plus haut, p. 62). On connaît des *manang* hommes et femmes, et des hommes asexués (impuissants) ; on verra tout à l'heure la signification rituelle de ces derniers.

(1) IVOR EVANS, *Studies*, p. 4 sq., 21 sq., 26 sq.

(2) H. LING ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, p. 259-63.

Le *manang* possède une boîte avec quantité d'objets magiques, parmi lesquels les plus importants sont des cristaux de quartz, *bata ilau* (« la pierre de lumière »), à l'aide desquels le chaman découvre l'âme du malade. Car la maladie est, ici aussi, une fuite de l'âme, et la séance a pour but sa découverte et sa réintégration dans le corps du patient. La séance a lieu la nuit. On frotte le corps du malade avec des pierres, ensuite les assistants commencent à entonner des chansons monotones tandis que le *manang* chef danse jusqu'à épuisement : il cherche et invoque de la sorte l'âme du malade. Si la maladie est grave, l'âme s'échappe plusieurs fois des mains du *manang*. Une fois le chaman-chef tombé à terre, les assistants jettent une couverture sur lui et attendent le résultat de son voyage extatique car, dès qu'il est en extase, le *manang* descend aux Enfers pour chercher l'âme du malade. Il finit par la capturer et se relève tout d'un coup, en tenant dans la main l'âme du patient, qu'il réinsère par la tête. La séance s'appelle *belian*, et Perham en distingue jusqu'à quatorze espèces, suivant leurs difficultés techniques. La cure prend fin avec le sacrifice d'une poule (1).

Sous sa forme actuelle, le *belian* des Dayak maritimes semble être un phénomène magico-religieux assez complexe et composite. L'initiation du *manang* (la friction avec les pierres magiques, le rituel de l'ascension, etc.) et certains éléments de la cure (l'importance des cristaux de quartz, la friction avec les pierres) indiquent une technique chamannique assez ancienne. Mais la pseudo-transe (qu'on prend soin de cacher sous la couverture) trahit les influences récentes, d'origine indo-malaise. Jadis, tous les *manang* revêtaient, une fois initiés, des vêtements féminins qu'ils gardaient pour le reste de leur vie. Aujourd'hui, la coutume est devenue très rare (2). Néanmoins, une classe spéciale de *manang*, les *manang bali* de certaines tribus maritimes (et d'ailleurs inconnus chez les Dayak des collines) portent des vêtements féminins et s'appliquent aux mêmes travaux que les femmes. Parfois, ils prennent un « mari », en dépit de la risée du village. Le travestissement, avec tous les changements qu'il comporte, est accepté à la suite d'un ordre surnaturel reçu par trois fois dans les rêves : refuser serait aller au-devant de la mort (3). Cet ensemble d'éléments dénote des traces précises d'une magie féminine et d'une

mythologie matriarcale qui ont dû dominer autrefois le chamanisme des Dayak maritimes : presque tous les esprits sont invoqués par les *manang* sous le nom d'*Ini*, « Grande Mère » (Ling Roth, I, p. 282). Néanmoins, le fait que les *manang bali* soient inconnus à l'intérieur de l'île prouve que le complexe entier (travestissement, impuissance sexuelle, matriarcat) est arrivé du dehors, bien que dans des temps reculés.

Chez les Ngadju-Dayak du sud de Bornéo, les intermédiaires entre les hommes et les dieux (spécialement les Sangiang) sont les *balian* et les *basir*, prêtresses-chamanes et prêtres-chamans-asexués (le terme *basir* signifie « incapable de procréer, impuissant »). Ces derniers sont de vrais hermaphrodites, vêtus et se comportant comme des femmes (1). Les *balian* comme les *basir* sont « choisis » par Sangiang, et sans son appel on ne peut pas devenir son serviteur même si on recourt aux techniques habituelles de l'extase : la danse et le tambour. Les Ngadju-Dayak sont très nets sur ce point : pas d'extase possible si on ne se sent pas appelé par la divinité. Quant à la bisexualité et à l'impuissance des *basir*, elle tient au fait que ceux-ci sont considérés comme des intermédiaires entre les deux plans cosmologiques — Terre et Ciel — et aussi au fait qu'ils réunissent en leur personne l'élément féminin (Terre) et l'élément masculin (Ciel) (2). Il s'agit d'une androgynie rituelle, formule archaïque bien connue de la binité divine et de la *coincidentia oppositorum* (3). Comme l'hermaphrodisme des *basir*, la prostitution des *balian* est pareillement fondée sur la valeur sacrée de l'« intermédiaire », sur la nécessité d'abolir les polarités.

Les dieux (Sangiang) s'incorporent dans les *balian* et les *basir* et parlent directement par eux. Mais ce phénomène d'incorporation n'est pas une « possession ». Jamais les âmes des ancêtres ou les défunts ne prennent possession des *balian* ou des *basir* ; ceux-ci sont exclusivement les instruments d'expression des divinités. Les morts se servent d'une autre classe de sorciers, les *tukang tawur*. L'extase des *balian* et des *basir* est provoquée par Sangiang, ou à la suite des voyages mystiques que ses serviteurs entreprennent dans le Ciel pour visiter le « village des dieux ».

Plusieurs traits sont à retenir : la vocation religieuse, décidée uniquement par les dieux d'en haut ; le caractère sacré du comportement sexuel (impuissance, prostitution) ; le rôle modeste joué par la technique de l'extase (danse, musique, etc.) ; la transe provoquée par l'incorporation de Sangiang ou par le voyage mystique au Ciel ; l'absence des rapports avec les âmes des ancêtres et, partant, l'absence de la « possession ». Tous ces caractères contribuent à faire ressortir l'archaïsme d'un tel phénomène religieux. Bien que la cos-

(1) Cf. Ling ROTH, *op. cit.*, I, p. 265 sq ; Arch. J. PERHAM, *Manangism in Borneo* (« Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society », 19, Singapour, 1887, p. 87-103), repris par Ling ROTH, I, p. 271 sq. Voir aussi W. STÖHR, *Das Totenritual der Dajak* (« Ethnologica », n. s., I, Cologne, 1959), p. 152 sq. ; cf. aussi *ibid.*, p. 48 sq. (le chaman accompagne l'âme du mort dans l'au-delà), 125 sq. (le rituel funéraire).
(2) Ling ROTH, I, p. 282. Cf. la disparition des travestis et des invertis sexuels chez les chamans araucans (A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme araucan*, p. 315 sq.).

(3) Ling ROTH, I, p. 270 sq. Un jeune homme devient rarement *manang bali*. Ce sont généralement des vieux ou des hommes sans enfants, attirés par la situation matérielle extrêmement tentante. Pour le travestissement et le changement de sexe chez les Tchoukitchés, cf. BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 448 sq. Dans l'île Rambree, sur la côte de la Birmanie, certains sorciers adoptent le costume féminin, deviennent l'« épouse » d'un collègue et lui apportent ensuite une femme en guise de deuxième épouse, avec laquelle les deux hommes cohabitent (WEBSTER, *Magic*, p. 192). On voit clairement qu'il s'agit d'un travestissement rituel, accepté soit à la suite d'un ordre divin, soit pour les prestiges magiques de la Femme.

(1) Sur ce problème, voir J. M. van der KROEF, *Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia* (in « Journal of East Asiatic Studies », III, Manila, 1959, p. 257-65), *passim*.

(2) H. SCHÄRER, *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo*, p. 78 sq. ; *id.*, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak*, p. 59 sq.

(3) Cf. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 359 sq.

mologie et la religion des Ngadju-Dayak aient probablement subi des influences asiatiques, on est en droit de présumer que les *balian* et les *basir* représentent une forme de chamanisme ancienne et autochtone.

Les *basir* des Ngadju-Dayak ont un pendant dans les *bajasa* (« trompeurs ») des Toradja. Ceux-ci sont généralement des femmes et leur technique particulière consiste en voyages extatiques au Ciel et aux Enfers, que les *bajasa* peuvent effectuer soit en esprit, soit *in concreto*. Une cérémonie importante est la *mompasilangka* (« s'asseoir dans la place vénérable »), qui dure trois nuits consécutives ; la *bajasa* conduit les âmes des femmes et des jeunes filles au Ciel afin de les purifier, et la troisième nuit les rapporte sur terre et les réintègre dans les corps. Il appartient pareillement aux *bajasa* de chercher les âmes vagabondes des malades ; avec le concours d'un esprit *wurake* (qui appartient à la classe des esprits de l'atmosphère), la *bajasa* monte sur l'arc-en-ciel jusqu'à la maison de Pué di Songe et ramène l'âme du patient. Elle cherche et réintègre aussi l'« âme du riz » quand, celle-ci ayant déserté les récoltes, elles se fanent et risquent de périr. Mais les capacités extatiques des *bajasa* ne sont pas limitées aux voyages célestes et horizontaux ; à l'occasion de la grande fête funéraire *mompemate*, elles conduisent les âmes des morts dans l'au-delà (1).

Selon R. E. Downs, « La litanie décrivait comment les morts étaient tirés de leur torpeur, comment ils s'habillaient et étaient conduits, à travers les enfers, à l'arbre *dinang* qu'ils escaladaient pour atteindre la terre, sur laquelle ils débouchaient à Mori (à l'Est des Toradja), pour être finalement menés au temple ou à la hutte de cérémonie. Là, ils étaient accueillis par leurs parents, et ces derniers et le reste des participants se chargeaient de les distraire par des chants et des danses.... Le jour suivant, les chamans conduisaient les *angga* (c'est-à-dire les âmes) à leur lieu de repos final » (p. 89, d'après Kruyt).

On voit par ces quelques indications que les *bajasa* des Célèbes sont des spécialistes du grand drame de l'âme : purificatrices, guérisseuses ou psychopompes, elles interviennent uniquement quand il s'agit de la condition même de l'âme humaine. Il est remarquable que leurs rapports les plus fréquents soient avec le Ciel et les esprits célestes. Le symbolisme du vol magique ou de l'ascension par l'arc-en-ciel, qui domine le chamanisme australien, est archaïque. D'ailleurs, les Toradja connaissent, eux aussi, le mythe de la liane qui reliait jadis la Terre

(1) N. ADRIANI et A. C. KRUYT, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (Batavia, 4 vol., 1912-14), I-II, en particulier I, p. 361 sq. ; II, p. 85-106, 109-46, et *passim* ; et le long résumé de H. H. JUYNBOLL, *Religionen der Naturvölker Indonesiens* (in « Archiv für Religionswissenschaft », XVII, Leipzig, 1914, p. 582-606), p. 583-88. Voir aussi R. E. DOWNS, *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, (Diss., Leyde, 1956), p. 47 sq., 87 sq. Cf. J. FRAZER, *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough* (Londres, 1936), p. 209-12 (résumant ADRIANI et KRUYT, I, p. 376-93) ; H. G. QUARITCH WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, p. 81 sq. On trouvera d'autres descriptions de séances chamaniennes destinées à ramener l'âme du malade dans FRAZER, *Aftermath*, p. 212-13 (Dayak du Sud de Bornéo), 214-16 (Kayans de Sarawak, Bornéo).

au Ciel, et se souviennent d'un temps paradisiaque où les hommes communiquaient facilement avec les dieux (1).

LA « BARQUE DES MORTS » ET LA BARQUE CHAMANIQUE

La « barque des morts » joue un grand rôle en Malaisie et en Indonésie, aussi bien dans les pratiques proprement chamaniennes, que dans les coutumes et les lamentations funéraires. Toutes ces croyances sont, bien entendu, en rapport, d'une part, avec l'usage de charger les morts sur des canots ou de les jeter dans la mer et, d'autre part, avec les mythologies funéraires. La coutume d'exposer les morts dans des barques pourrait bien s'expliquer par de vagues souvenirs des migrations ancestrales (2) : la barque ramènerait l'âme du mort dans la patrie d'origine d'où sont partis les ancêtres. Mais ces souvenirs éventuels ont perdu (à l'exception, peut-être, des Polynésiens) leur signification « historique » ; la « patrie originaire » devient un pays mythique et l'Océan qui la sépare des terres habitées est assimilé aux Eaux-de-la-Mort. Le phénomène est d'ailleurs fréquent dans l'horizon de la mentalité archaïque, où l'« histoire » est continuellement transformée en catégorie mythique.

Des croyances et des pratiques funéraires analogues (barque des morts, etc.) se retrouvent chez les Germains (3) et chez les Japonais (4). Mais, chez les uns comme chez les autres, de même que dans l'espace océanien, à côté d'un au-delà maritime ou sous-marin (complexe « horizontal »), il existe encore un complexe vertical : la montagne comme domaine des morts (5), ou même le Ciel. (On se rappelle que la montagne est « chargée » d'un symbolisme céleste.) Généralement, seuls les privilégiés (les chefs, les prêtres et les chamans, les initiés, etc.) se dirigent vers le Ciel (6) ; le reste des mortels voyage « horizontalement » ou descend dans les Enfers souterrains. Ajoutons que le problème de l'au-delà et de ses orientations est extrêmement complexe et qu'on ne saurait le résoudre uniquement par les idées de « patries originaires » ou par des formes de sépulture. En dernière instance, nous

(1) Sur l'idéologie et les pratiques chamaniennes des habitants de Céram, cf. J. G. RÖDER, *Alahatala*, p. 46 sq., 71 sq., 83 sq., 118 sq.

(2) Cf. Rosalind Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (Londres, 1925), p. 4, sq., 23 sq., etc. Sur les relations entre les formes de sépulture, et les conceptions de la vie après la mort en Océanie, voir aussi FRAZER, *La crainte des morts*, I, p. 231 sq. ; ERICH DOERR, *Bestattungsformen in Ozeanien*, (« Anthropos » XXX, 1935 p. 369-420, 727-765) ; CARLA VAN WYLLICK, *Bestattungsbräuche und Jenseitsglaube auf Celebes* (Diss., Bâle, 1940 ; La Haye, 1941) ; H. G. QUARITCH WALES, *Prehistory*, p. 90 sq.

(3) Cf. W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie* (Leipzig, 1895), p. 90 sq., 290, 315 sq. ; O. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Francfort-sur-le-Main, 1934), p. 191, 321, etc. ; O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, 1934), p. 196, etc.

(4) ALEXANDER SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 704 sq. (5) HÖFLER, I, p. 221 sq., etc. ; SLAWIK, p. 687 sq.

(6) Pour nous limiter au domaine qui nous intéresse, cf. W. J. PERRY, *Megalithic Culture of Indonesia* (Manchester, 1918), p. 113 sq. (après leur mort, les chefs se dirigent vers le Ciel) ; R. MOSS, p. 78 sq., 84 sq. (le Ciel, lieu de repos pour certaines classes privilégiées) ; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, p. 654 sq.

avons affaire à des mythologies et des conceptions religieuses qui, si elles ne sont pas toujours indépendantes des usages et pratiques matériels, sont pourtant autonomes en tant que structures spirituelles.

En dehors de la coutume d'exposer des morts dans les canots, il existe encore, en Indonésie et, en partie, aussi en Mélanésie, trois importantes catégories de faits magico-religieux qui impliquent l'utilisation (réelle ou symbolique) d'une barque rituelle : 1) la barque pour expulser les démons et les maladies ; 2) celle qui sert au chaman indonésien à « voyager dans l'air » à la recherche de l'âme du malade ; 3) la « barque des esprits » qui transporte les âmes des morts dans l'au-delà. Dans les deux premières catégories de rites, les chamans jouent le rôle capital sinon exclusif ; la troisième catégorie, bien que consistant en une descente aux enfers de type chamanique, débordant pourtant la fonction du chaman. Comme nous ne tarderons pas à le voir, ces « barques des trépassés » sont plutôt évoquées que manipulées, et leur évocation a lieu au cours des lamentations funéraires récitées par des « pleureuses » et non par des chamans.

Annuellement ou à l'occasion des épidémies, on expulse les démons de la maladie de la manière suivante : on les capture et on les enferme dans une boîte, ou directement dans la barque — et on rejette la barque dans la mer ; ou, enfin, on façonne de nombreuses figures en bois, représentant les maladies, et on les fixe dans une barque que l'on abandonne à la mer. Cette pratique, largement répandue en Malaisie (1) et en Indonésie (2), est souvent exécutée par les chamans et les sorciers. L'expulsion des démons de la maladie pendant les épidémies est probablement une imitation du rituel, plus archaïque et plus universel, de l'expulsion des « péchés » à l'occasion de la Nouvelle Année, quand on procède à la restauration intégrale de la force et de la santé d'une société (3).

En outre, le chaman indonésien utilise une barque pendant sa cure magique. Dans tout l'espace indonésien, l'idée que la maladie est due à la fuite de l'âme domine. Le plus souvent, l'âme est considérée comme ayant été ravie par des démons ou des esprits et, pour la chercher, le chaman utilise une barque. C'est le cas, par exemple, du *balian* des Dusun : s'il pense que l'âme du malade a été capturée par un esprit aérien, il se façonne une barque en miniature ayant à l'une de ses extrémités un oiseau en bois. Sur cette barque le chaman voyage extatiquement dans les airs, regardant à droite et à gauche, jusqu'à ce qu'il retrouve l'âme du malade. Cette technique est connue aussi bien des Dusun du Nord que de ceux du Sud et de l'Est de Bornéo. Le chaman maangan dispose, en outre, d'une barque longue de un à deux mètres, qu'il garde dans sa maison et dans laquelle il monte quand il veut rejoindre le dieu Sahor et lui demander son aide (4).

(1) Cf. par exemple SKEAT, *Malay Magic*, p. 427 sq., etc. ; Jeanne CUISINIER, p. 108 sq. Même coutume dans les îles Nicobar : cf. G. WHITEHEAD, p. 152 (photographie).

(2) A. STEINMANN, *Das Kultische Schiff in Indonesien*, p. 184 sq. (Nord-Bornéo, Sumatra, Java, Moluques, etc.).

(3) Cf. Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 86 sq.

(4) A. STEINMANN, p. 190 sq. La barque chamanique se rencontre aussi ailleurs :

L'idée d'un voyage en barque dans les airs n'est qu'une application indonésienne de la technique chamanique de l'ascension céleste. Du fait que la barque remplissait le rôle essentiel dans les voyages extatiques dans l'au-delà (pays des morts et pays des esprits), voyages entrepris, soit pour accompagner le trépassé aux enfers, soit pour chercher l'âme du malade ravie par des démons ou des esprits — on en est venu à utiliser la barque même quand il s'agissait de se transporter dans les cieux en transe. La fusion ou la coexistence de ces deux symbolismes chamaniques (le voyage horizontal dans l'au-delà, l'ascension verticale au Ciel) est rendue manifeste par la présence d'un Arbre Cosmique dans la barque même du chaman. Cet Arbre est représenté parfois se dressant au milieu de la barque sous la forme d'une lance ou d'une échelle qui relie la Terre au Ciel (1). Nous retrouvons ici le même symbolisme du « Centre » qui permet au chaman de pénétrer au Ciel.

En Indonésie, le chaman conduit le trépassé dans l'au-delà et il utilise souvent une barque pour ce voyage extatique (2). Nous verrons bientôt que les pleureuses dayak de Bornéo remplissent le même rôle, en récitant des chants rituels où il est question de voyage du mort dans une barque. En Mélanésie existe aussi la coutume de dormir près du cadavre ; en rêve, on accompagne et on guide l'âme du trépassé dans l'au-delà, et on raconte, au réveil, les péripéties du voyage (R. Moss, p. 104 sq.). Il y a lieu de rapprocher cette dernière pratique, d'une part, de l'accompagnement rituel du mort par le chaman ou la pleureuse (Indonésie) et, d'autre part, des oraisons funèbres prononcées devant la tombe, en Polynésie. Sur des plans différents, tous ces rites et coutumes funéraires poursuivent le même but : accompagner le mort dans l'au-delà. Mais seul le chaman est un psychopompe proprement dit, lui seul accompagne et guide le mort *in concreto*.

p. ex. en Amérique (le chaman descend aux Enfers dans une barque ; cf. G. BUSCHAN, éd., *Illustrierte Völkerkunde* (Stuttgart, 2 vol., 1922-1926), I, p. 134 ; STEINMANN p. 192).

(1) A. STEINMANN, p. 193 sq. ; H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, p. 101 sq. D'après W. SCHMIDT (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, LIII, p. 1-142, Vienne, 1910), l'Arbre Cosmique indonésien est d'origine lunaire, et c'est pourquoi il apparaît au premier plan dans les mythologies de la partie occidentale de l'Indonésie (soit à Bornéo, au sud de Sumatra et à Malacca), tandis qu'il est absent dans les parties orientales, où une mythologie lunaire aurait été remplacée par des mythes solaires ; cf. STEINMANN, p. 192, 199. Mais on a apporté des critiques importantes à cette construction astro-mythologique ; cf. p. ex. F. SPEISER, *Melanesien und Indonesien* (« Zeitschrift für Ethnologie », LXX, 1938, p. 463-81), p. 464 sq. Il convient d'observer aussi que l'Arbre Cosmique comporte un symbolisme beaucoup plus complexe et que certains seulement de ses aspects (p. ex. le renouvellement périodique) supportent d'être interprétés en fonction d'une mythologie lunaire ; cf. ELIADE, *Traité*, p. 236 sq.

(2) Cf. par exemple A. C. KRUYT (KRUYT), *Indonesians* (in J. HASTINGS, éd., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, New York, 1951, p. 232-50), p. 244 ; R. Moss, p. 106. Chez les Toradja orientaux, huit ou neuf jours après un décès, le chaman descend dans le monde inférieur afin de ramener l'âme du trépassé et de la conduire au ciel dans une barque (H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, p. 95 sq., d'après N. Adriani et A. C. Kruyt).

VOYAGES D'OUTRE-TOMBE CHEZ LES DAYAK

Sans être exécutées par des chamans, les cérémonies funéraires des Dayak maritimes ont quelque rapport avec le chamanisme. Une pleureuse professionnelle, dont la vocation a néanmoins été décidée par l'apparition d'un dieu en rêve, récite longuement (le récit dure parfois douze heures) les péripéties du voyage du trépassé dans l'au-delà. La cérémonie a lieu immédiatement après le décès. La pleureuse s'assoit auprès du cadavre et récite d'une voix monotone, sans l'aide d'aucun instrument musical. Le but du récit est d'éviter que l'âme du mort ne s'égare dans son voyage vers l'Enfer. En effet, la pleureuse joue le rôle d'un psychopompe, bien qu'elle n'accompagne pas elle-même le mort ; mais le texte rituel constitue un itinéraire assez précis. La pleureuse cherche avant tout un messager pour transmettre à l'Enfer la nouvelle de l'arrivée prochaine d'un nouveau venu. Vainement s'adresse-t-elle aux oiseaux, aux bêtes sauvages, aux poissons : ils n'ont pas le courage de franchir la frontière qui sépare les vivants des morts. Enfin, l'Esprit du Vent accepte de faire parvenir le message. Il s'engage dans une plaine sans fin ; il monte dans un arbre pour chercher son chemin, car il fait sombre et de tous les côtés s'étendent les sentiers qui mènent aux Enfers ; en effet, il y a 77×7 chemins conduisant au royaume des morts. Au sommet de l'arbre, l'Esprit du Vent découvre le meilleur sentier ; il abandonne sa forme humaine et s'élance comme un ouragan vers l'Enfer. Les morts, effrayés par cette tempête subite, s'inquiètent et lui en demandent le motif. Un tel vient de mourir, répond l'Esprit du Vent, et il faut se hâter d'en amener l'âme. Joyeux, les esprits sautent dans une barque et rament avec une telle force qu'ils tuent tous les poissons rencontrés sur leur chemin. Ils arrêtent la barque devant la demeure du mort, se précipitent et saisissent l'âme qui, effrayée, se débat en criant. Mais, avant même d'atteindre les rives de l'Enfer, elle semble apaisée.

La pleureuse achève son chant. Son rôle est accompli : en racontant toutes les péripéties de ces deux voyages extatiques, elle a, en réalité, guidé le mort vers sa nouvelle demeure. Le même voyage dans l'au-delà est raconté par la pleureuse à l'occasion de la cérémonie *pana*, quand elle fait passer en Enfer les offrandes de nourriture pour les morts ; c'est seulement après la cérémonie *pana* que les trépassés prennent conscience de leur nouvelle condition de morts. Enfin, la pleureuse invite les âmes des morts au grand festival funéraire *gawei antu* qui se célèbre de un à quatre ans après le décès ; un grand nombre d'invités se rassemblent et les morts sont censés être présents. Le chant de la pleureuse décrit comment ils quittent joyeusement l'Enfer, s'embarquent et se précipitent au banquet (1).

(1) La plupart des textes et récits des pleureuses dayak ont été publiés par l'Archéologue PERHAM dans son *Manangism in Borneo* (et republiés, sous une forme abrégée, par H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, p. 203 sq.) et par le Rév. W. HOWELL, *A Sea-Dayak Dirge* (« Sarawak Museum Journal », I, 1911, p. 5-73), article qui nous a été inaccessible et que nous connaissons par les

Évidemment, toutes ces cérémonies funéraires n'ont pas un caractère chamanique ; il n'existe pas, au moins dans le *pana* et le *gawei antu*, de relation directe de nature mystique entre le mort et la pleureuse qui décrit les voyages dans l'au-delà. En somme, nous avons affaire ici avec une littérature rituelle qui conserve les schémas des descentes aux Enfers, qu'elles soient chamaniques ou non. Mais il faut se rappeler que le chaman, altaïque ou autre, conduit lui aussi les âmes des morts dans l'Enfer ; et, comme nous venons de le voir, dans tout l'espace indonésien la « barque des trépassés » — à laquelle on a fait continuellement allusion dans les récits funéraires que nous venons de résumer — est par excellence un moyen chamanique de voyage extatique. La pleureuse elle-même, bien que n'ayant aucune fonction magico-religieuse, n'est pas pour autant un personnage « profane ». Elle a été choisie par un dieu, elle a eu des rêves révélateurs. Elle est d'une manière ou d'une autre une « voyante », une « inspirée », qui assiste en vision aux voyages infernaux et, partant, connaît l'autre monde, sa topographie et ses itinéraires. Morphologiquement, la pleureuse dayak se situe sur le même plan que les voyantes et les poétesses du monde archaïque indo-européen ; une certaine classe de créations littéraires traditionnelles dérive des « visions » et de l'« inspiration » de telles femmes choisies par les dieux et dont les rêves et les rêves-éveillés sont autant de révélations mystiques.

CHAMANISME MÉLANÉSIEN

Il n'est pas question de résumer ici les croyances et les mythologies mélanésiennes qui servent de fondement idéologique aux pratiques des *medicine-men*. Nous dirons simplement qu'on peut distinguer, en gros, trois types de cultures en Mélanésie, diffusés chacun par un des trois groupes ethniques qui semblent avoir colonisé (ou seulement traversé) cet espace : les Papouas aborigènes, les conquérants à peau blanche qui ont apporté l'agriculture, les mégalithes et autres formes de civilisation et qui sont passés ensuite en Polynésie, et enfin les Mélanésien à peau noire, les derniers arrivés dans les îles (1). Les immi-

larges extraits de H. M. et N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 488 sq. Sur les croyances et coutumes funéraires chez les Ngadju Dayak du sud de Bornéo, v. H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak*, p. 159 sq.

(1) A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, p. 665 sq., 680, etc. On trouvera, dans cet ouvrage, une immense bibliographie et l'examen critique des travaux précédents, et spécialement de ceux de RIVERS, DEACON, LAYARD, SPEISER. Pour les relations culturelles entre la Mélanésie et l'Indonésie, voir F. SPEISER, *Melanesien und Indonesien* ; pour les relations avec la Polynésie (et dans un sens « anti-historiciste »), voir R. W. WILLIAMSON, *Essays in Polynesian ethnology* (Ralph PIDDINGTON, éd., Cambridge, 1939), p. 302 sq. Pour tout ce qui concerne la préhistoire et les premières migrations des Austronésien qui ont diffusé leur culture mégalithique et une idéologie spécifique (la chasse aux têtes, etc.) de la Chine méridionale à la Nouvelle-Guinée, voir le mémoire de R. von HEINE-GELDERN, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier*, (« Anthropos », XXVII, 1932, p. 543-619). D'après les recherches de RIESENFELD, les auteurs de la culture mégalithique en Mélanésie semblent provenir d'un espace circonscrit par Formose, les Philippines et les Célèbes (p. 668). Voir maintenant Joachim STERLY, « Heilige Männer » und Medizinmänner in Melanesien (Diss., Cologne, 1965).

grés à peau blanche ont diffusé une très riche mythologie, centrée sur un héros-culturel (Qat, Ambat, etc.) en relation directe avec le Ciel, que ce héros prenne comme épouse une fée céleste dont il vole et cache les ailes par précaution, pour la poursuivre ensuite jusqu'au Ciel en escaladant un arbre, une liane ou une « chaîne de flèches », ou bien qu'il soit lui-même originaire du Ciel (1). Les mythes de Qat correspondent aux mythes polynésiens de Tagarao et Maui, dont les rapports avec le Ciel et les êtres célestes sont bien connus. Il est possible que le thème mythique du « Voyage céleste » ait été appliqué aux nouveaux venus à peau blanche par les aborigènes Papouas, mais il serait vain d'expliquer l'« origine » d'un tel mythe (d'ailleurs universellement répandu) par l'événement historique de l'arrivée ou du départ des immigrants (2). Pour nous répéter, les événements historiques, loin de « créer » les mythes, finissent par être intégrés dans les catégories mythiques.

Quoi qu'il en soit, à côté des techniques de guérison magique dont l'archaïsme semble hors de doute, on constate l'absence d'une tradition et d'une initiation chamaniques proprement dites en Mélanésie. Faut-il attribuer la disparition des initiations chamaniques au rôle considérable des sociétés secrètes à base initiatique : c'est possible (3). En tout cas, la fonction essentielle des *medicine-men* se limite aux guérisons et à la divination. Certains autres prestiges spécifiquement chamaniques (le vol magique, par exemple) restent l'apanage à peu près exclusif des magiciens noirs. (D'ailleurs, nulle part autant qu'en Océanie, et spécialement en Mélanésie, ce qu'on appelle en général le « chamanisme » n'est aussi émietté entre une multitude de groupes magico-religieux — où l'on peut distinguer les prêtres, les *medicine-men*, les sorciers, les devins, les « possédés », etc.). Enfin, et ceci nous paraît important, nombre de motifs qui font partie, d'une manière ou d'une autre, de l'idéologie chamanique, survivent uniquement dans des mythes ou des croyances funéraires. Nous avons fait allusion, ci-dessus, au motif du héros-civilisateur qui communique avec le Ciel à l'aide d'une « chaîne de flèches » ou d'une liane, etc. ; nous aurons l'occasion d'y revenir (cf. p. 331 sq.). Notons aussi la croyance d'après laquelle le défunt, en arrivant dans le pays des morts, subit la mutilation suivante de la part du Gardien : on lui perce les oreilles (4). Or, nous avons vu que cette opération est spécifique des initiations chamaniques.

(1) Cf. RIESENFELD, p. 78, 80 sq., 97, 102, et *passim*.

(2) Ce que RIESENFELD semble essayer de prouver dans son ouvrage au demeurant admirable.

(3) Le problème est trop complexe pour que nous puissions l'aborder ici. Il existe incontestablement une similitude morphologique frappante entre toutes les formes d'initiation, initiations d'âge, initiations aux sociétés secrètes, ou initiations chamaniques. Pour donner un seul exemple, le candidat d'une société secrète de Malekula monte sur une plate-forme pour sacrifier un porc (A. B. DEACON, *Malekula*, p. 379 sq.) ; or, on a vu (p. 113 sq.) que l'escalade d'une plate-forme ou d'un arbre est un rite particulier aux initiations chamaniques.

(4) C. G. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910), p. 158, 273 sq. (Roro). Voir aussi Kira WEINBERGER-GOEBEL, *Melanesische Jenseitsgedanken* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », V, 1943, p. 95-124), p. 114.

A Dobu, une des îles de la Nouvelle-Guinée orientale, le sorcier est réputé être « brûlant », et la magie est associée avec la chaleur et le feu, idée qui appartient au chamanisme archaïque et qui a survécu même dans des idéologies et des techniques évoluées (voir plus bas, p. 369 sq.). C'est pour cette raison que le magicien doit maintenir son corps « sec » et « brûlant » ; il s'efforce d'y parvenir en buvant de l'eau salée et en mangeant des mets pimentés (1). Les sorciers et sorcières de Dobu volent dans les airs et, pendant la nuit, on peut voir les traces de feu qu'ils laissent derrière eux (2). Mais ce sont surtout les femmes qui volent car, à Dobu, les techniques magiques sont réparties entre les deux sexes de la manière suivante : les femmes sont les véritables magiciennes, elles opèrent directement par leur âme, pendant que leur corps est plongé dans le sommeil, et s'attaquent à l'âme de la victime (qu'elles peuvent extraire du corps, et puis détruire) ; les sorciers opèrent uniquement au moyen des charmes magiques (Fortune, *ibid.*, p. 150). La différence de structure entre les magiciens-ritualistes et les extatiques revêt ici l'aspect d'une division fondée sur le sexe.

A Dobu, ainsi que dans d'autres régions de la Mélanésie, la maladie est provoquée soit par la magie, soit par les esprits des morts. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'âme du malade qui est attaquée, même si elle n'est pas ravie hors du corps mais simplement détériorée. Dans les deux hypothèses, on fait appel au *medecine-man* qui découvre la cause de la maladie en regardant longuement dans les cristaux ou dans l'eau. On déduit que l'âme a été ravie grâce à certaines manifestations pathologiques du malade ; celui-ci délire ou parle de bateaux en mer, etc. ; c'est le signe que son âme a quitté le corps. Dans le cristal, le guérisseur perçoit la personne qui a provoqué la maladie, qu'elle soit vivante ou trépassée. On achète l'auteur du charme pour désarmer son inimitié ou on fait des offrandes au mort si on apprend que c'est lui la cause de la souffrance (3). A Dobu, la divination est pratiquée par tout le monde, mais sans magie (Fortune, p. 155) ; de même, tout le monde possède des cristaux volcaniques qui sont réputés voler par leur propre pouvoir s'ils sont laissés à vue, et qui servent aux sorciers à « voir » les esprits (*ibid.*, p. 298 sq.). Il ne subsiste plus aucun enseignement ésotérique touchant ces cristaux (*ibid.*), ce qui montre la décadence du chamanisme masculin à Dobu car il existe, par ailleurs, un enseignement du maître au novice pour tout ce qui concerne la science des charmes maléfiques (*ibid.*, p. 147 sq.).

Dans toute la Mélanésie, on commence à traiter une maladie par des sacrifices et des prières adressés à l'esprit du mort, afin qu'il « reprenne la maladie ». Mais si cette démarche assumée par les membres de la famille échoue, on fait alors appel à un *mane kisu*, un « doc-

(1) R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu* (Londres, 1932), p. 295 sq.

(2) *Ibid.*, p. 150 sq., 296, etc. L'origine mythique du feu à partir du vagin d'une vieille femme (*ibid.*, p. 296 sq.) semble indiquer l'antériorité de la magie féminine par rapport à la sorcellerie masculine.

(3) *Ibid.*, p. 154 sq. Sur la méthode *vada* (meurtre par la magie), cf. *ibid.*, p. 284 sq. ; SELIGMAN, p. 170 sq.

teur ». Celui-ci découvre par des moyens magiques le mort qui a provoqué la maladie, et le prie de retirer la cause du mal. En cas d'échec, on recourt à un autre docteur. En dehors de la cure proprement magique, le *mane kisu* frictionne le corps du malade et lui fait toutes sortes de massages. A Ysabel et Florida, le docteur suspend un objet pesant au bout d'un fil et se met à prononcer les noms de personnes récemment décédées ; quand on arrive à celle qui est l'auteur de la maladie, l'objet commence à s'agiter. Le *mane kisu* demande quel sacrifice il désire : un poisson, un porc, un homme — et le trépassé indique sa réponse de la même manière (1). A Santa Cruz, les esprits provoquent les maladies en lançant des flèches magiques, que le guérisseur extrait par des massages (Codrington, p. 197). Dans les îles Bank, on expulse la maladie par des massages ou par la succion ; le chaman montre ensuite au patient un fragment d'os, de bois ou une feuille et lui donne à boire de l'eau dans laquelle on a déposé des pierres magiques (2). Le *mane kisu* applique la même méthode divinatoire en d'autres occasions encore ; par exemple, avant le départ des pêcheurs, on demande à un *tindalo* (esprit) si la pêche sera heureuse, et le bateau donne la réponse en s'agitant (Codrington, 210). A Motlav et en d'autres îles de l'archipel Bank, pour découvrir l'auteur d'un vol, on utilise un bâton de bambou dans lequel niche un esprit : le bâton se dirige de lui-même vers le voleur (*ibid.*) (3).

En dehors de cette classe de devins et de guérisseurs, tout être humain est susceptible d'être possédé par un esprit ou par un mort ; quand cela se produit, il parle avec une voix étrange et il prophétise. La plupart du temps, la possession est involontaire : l'homme est avec ses voisins, à traiter telle ou telle affaire ; tout d'un coup, il commence à éternuer et à trembler. « Ses yeux jettent des regards farouches, ses membres se contorsionnent, son corps tout entier entre en convulsions, l'écume lui monte aux lèvres. Alors on entend sortir de sa gorge une voix, qui n'est pas la sienne, et qui approuve ou désapprouve l'entreprise projetée. Un tel individu n'utilise aucun moyen pour évoquer l'esprit ; ce dernier vient sur lui, à ce qu'il croit, de son propre gré, son *mana* le domine et quand il s'en va, il le laisse complètement épuisé » (4).

Dans d'autres régions de la Mélanésie, par exemple en Nouvelle-Guinée, on utilise volontairement, et dans toutes les circonstances,

(1) R. H. CODRINGTON, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore* (Oxford, 1891), p. 194 sq.

(2) *Ibid.*, p. 198 ; même technique à Fidji (*ibid.*, p. 1). Sur les pierres magiques et les cristaux de quartz des sorciers mélanésiens, voir SELIGMAN, p. 284-85.

(3) Le *medicine-man* à Koita, cf. SELIGMAN, p. 167 sq. ; à Roro, *ibid.*, p. 278 sq. ; à Bartle Bay, p. 591 ; à Massim, p. 638 sq. ; dans les Trobriands, p. 682.

(4) CODRINGTON, p. 209 sq. Dans l'île Lepers, on croit que l'esprit Tagaro infuse son pouvoir spirituel dans un homme pour que celui-ci puisse découvrir des choses cachées et les révéler (*ibid.*, p. 210). Les Mélanésiens ne confondent pas la folie — qui, elle aussi, est possession par un *tindalo* — avec la possession proprement dite, qui poursuit un but : révéler quelque chose de précis (*ibid.*, p. 219). Pendant la possession, l'homme dévore une quantité considérable d'aliments et démontre ses vertus magiques : il mange des charbons brûlants, soulève d'énormes fardeaux et prophétise (*ibid.*, p. 219).

la possession par un parent mort. Lorsque quelqu'un est malade, ou qu'on veut découvrir quelque chose d'inconnu, un membre de la famille prend l'image du défunt auquel on veut demander conseil sur ses genoux ou sur son épaule, et se laisse « posséder » par l'âme de celui-ci (1). Mais de tels phénomènes de médiumnité spontanée, très fréquents en Indonésie et en Polynésie, n'ont que des rapports superficiels avec le chamanisme proprement dit. Nous avons cependant tenu à les citer pour rappeler le climat spirituel dans lequel se sont organisées les techniques et les idéologies chamaniques.

CHAMANISME POLYNÉSIE

En Polynésie, les choses se compliquent encore du fait qu'il existe plusieurs classes de spécialistes du sacré, ayant tous des rapports plus ou moins directs avec les dieux et les esprits. En gros, on a affaire à trois grandes catégories de fonctionnaires religieux : les chefs divins (*ariki*), les prophètes (*taula*) et les prêtres (*tohunga*), mais il faut y ajouter les guérisseurs, les sorciers, les nécromants, et les « possédés » spontanés qui, tous, utilisent en fin de compte à peu près la même technique : l'entrée en contact avec les dieux ou les esprits, l'inspiration ou la possession par eux. Il est probable que certaines au moins des idéologies et des techniques religieuses ont été influencées par des idées asiatiques, mais le problème des relations culturelles entre la Polynésie et l'Asie méridionale est loin d'être résolu et, de toute manière, on peut l'ignorer ici (2).

Nous devons remarquer dès l'abord que l'essentiel de l'idéologie et de la technique chamaniques, à savoir la communication entre les trois zones cosmiques le long d'un axe se trouvant au « Centre » et la faculté d'ascension ou de vol magique, est abondamment attesté dans la mythologie polynésienne et continue de survivre dans les croyances populaires relatives aux sorciers. Contentons-nous de quelques exemples ; aussi bien aurons-nous encore à revenir sur ce thème mythique de l'ascension. Le héros Maui, dont les mythes se rencon-

(1) J. G. FRAZER, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (Londres, 3 vol., 1913-24), I, p. 309.

(2) E. S. HANDY (*Polynesian Religion*) avait essayé de préciser ce qu'il appelait les deux couches de la religion polynésienne, l'une d'origine indienne, l'autre ayant ses racines en Chine. Mais ses comparaisons étaient bâties sur des analogies plutôt vagues ; voir la critique de PIDDINGTON, dans les *Essays in Polynesian Ethnology* de R. W. WILLIAMSON, p. 257 sq. (Sur les analogies asiatico-polynésiennes, cf. *ibid.*, p. 268 sq.). Mais il est incontestable que l'on peut établir certaines séquences culturelles en Polynésie et, partant, faire l'histoire de complexes culturels et même montrer leur origine probable ; cf. p. ex. Edwin. G. BURROWS, *Culture-Areas in Polynesia* (« Journal of the Polynesian Society », XLIX, Wellington, 1940, p. 349-363), qui discute justement les critiques présentées par PIDDINGTON (voir plus haut, p. 231, n. 1). Cependant, nous ne croyons pas que de telles recherches, malgré leur intérêt, soient appelées à résoudre le problème des idéologies chamaniques et des techniques de l'extase. Quant aux éventuels contacts entre la Polynésie et l'Amérique, voir la claire vue d'ensemble de James HORNELL, *Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South America?*

trent dans toute l'aire polynésienne et la débordent même, est connu pour ses ascensions au Ciel et ses descentes aux Enfers (1). Il s'envole sous la forme d'une colombe et, quand il veut descendre aux Enfers, il enlève le pilier central de sa maison et, par l'ouverture, il sent le vent des régions inférieures (2). Nombre d'autres mythes et légendes parlent d'ascension au Ciel au moyen de lianes, d'arbres ou de cerfs-volants, et la signification rituelle de ce jeu indique, partout en Polynésie, la foi dans la possibilité d'une ascension céleste et le désir correspondant (3). Enfin, comme partout ailleurs, les sorciers et les prophètes polynésiens sont réputés pouvoir voler dans les airs et parcourir en un clin d'œil des distances immenses (Handy, p. 164).

Il nous faut aussi rappeler une catégorie de mythes qui, sans appartenir à l'idéologie chamaniste proprement dite, révèle pourtant un thème chamanique essentiel : celui de la descente d'un héros aux Enfers afin de ramener l'âme de la femme bien-aimée. Ainsi le héros maori Hutu descend aux Enfers à la recherche de la princesse Pare qui s'était suicidée à cause de lui. Hutu rencontre la Grande-Dame-de-la-Nuit, qui règne sur le Pays des Ombres, et obtient son aide : elle le renseigne sur le chemin à prendre et lui donne une corbeille de vivres pour qu'il ne touche pas aux mets de l'Enfer. Hutu retrouve Pare parmi les ombres et réussit à la ramener avec lui sur la terre. Le héros réintègre ensuite l'âme dans le corps de Pare, et la princesse ressuscite. Dans les îles Marquises, on raconte l'histoire de la bien-aimée du héros Kena, qui s'était, elle aussi, suicidée parce que son amoureux l'avait grondée ; Kena descend aux Enfers, capture son âme dans une corbeille et retourne sur la terre. Dans la version de Mangaiana, Kura se tue accidentellement et est ramenée du pays des morts par son époux. A Hawaï, on parle de Hiku et de Kawelu, dont l'histoire ressemble à celle de Hutu et Pare de la Nouvelle-Zélande. Abandonnée par son amant, Kawelu meurt de chagrin. Hiku descend aux Enfers le long d'un cep de vigne, s'empare de l'âme de Kawelu, l'enferme dans une noix de coco et revient sur terre. La réintégration de l'âme dans le corps sans vie se fait de la manière suivante : Hiku force l'âme dans l'orteil du pied gauche puis, en massant la plante du pied et le mollet, il finit par la faire passer dans le cœur. Avant de descendre aux Enfers, Hiku avait pris la précaution d'oindre son corps avec de l'huile rance, afin de sentir le cadavre, chose que n'avait faite Kena, qui avait été immédiatement découvert par la Dame des Enfers (Handy, p. 81 sq.).

Comme on le voit, ces mythes polynésiens de descente aux Enfers se rapprochent plutôt du mythe orphique que du chamanisme pro-

prement dit. On a eu d'ailleurs l'occasion de retrouver le même motif dans le folklore nord-américain (cf. p. 248 sq.). Remarquons néanmoins que la réintégration de l'âme de Kawelu se déroule suivant le procédé chamanique. Et la capture de l'âme descendue aux Enfers rappelle elle-même la manière dont s'y prennent les chamans pour chercher et attraper les âmes des malades, qu'elles soient déjà entrées dans le Pays des morts, ou simplement égarées dans des régions lointaines. Quant à l'« odeur des vivants », c'est un thème folklorique largement répandu, intégré soit aux mythes du type orphique, soit aux descentes chamaniques.

Néanmoins, la majorité des phénomènes chamaniques polynésiens sont d'un ordre plus particulier ; ils se réduisent la plupart du temps à une possession par les dieux ou les esprits, généralement demandée par le prêtre ou le prophète, mais pouvant aussi se produire spontanément. La possession et l'inspiration par les dieux est la spécialité des *taula*, des prophètes, mais elle est pratiquée aussi par les prêtres et à Samoa et à Tahiti, par exemple, elle est accessible à tous les chefs de famille ; le dieu patron de la famille parle habituellement par la bouche du chef vivant de celle-ci (Handy, p. 136). Un *taula atua* prétend communiquer avec ses frères défunts. Il se déclare capable de les voir clairement et, quand a lieu l'apparition, il perd connaissance (Loeb, *The Shaman of Niue*, p. 399 sq.). Dans son cas, ce sont les esprits de ses frères qui lui révèlent les causes et les remèdes de la maladie, ou qui lui indiquent si le patient est condamné. Mais on a gardé le souvenir d'une époque où le chaman était « possédé des dieux » seuls, et non pas, comme aujourd'hui, « possédé des esprits » (*ibid.*, p. 394). Bien que représentant plutôt la tradition ritualiste de la religion, les prêtres (*tohunga*) ne sont nullement exempts d'expériences extatiques ; ils sont même tenus d'apprendre les arts magiques et la sorcellerie. Fornander parle de dix « collèges de prêtres » à Hawaï : trois sont spécialisés dans la sorcellerie, deux dans la nécromancie, trois dans la divination, un dans la médecine et la chirurgie, un dans la construction des temples (Handy, p. 150). Ce que Fornander appelait des « collèges » était plutôt différentes classes d'experts, mais cette information montre que les prêtres recevaient également une instruction magique et médicinale qui, en d'autres régions, était l'apanage des chamans.

Les guérisons magiques sont, d'ailleurs, pratiquées aussi bien par les *taula* que par les *tohunga*. Le prêtre maori, appelé en cas de maladie, s'efforce d'abord de découvrir le chemin par lequel est venu le mauvais esprit du monde inférieur ; à cet effet, il plonge la tête dans l'eau. Le chemin est généralement la tige d'une plante, et le *tohunga* la prend et la pose sur la tête du malade ; il récite ensuite des incantations pour que l'esprit quitte sa victime et retourne aux régions inférieures (*ibid.*, p. 244). A Mangareva, ce sont aussi les prêtres qui se chargent des guérisons. La maladie étant habituellement provoquée par la possession d'un dieu de la famille Viriga, les proches du malade consultent immédiatement un prêtre ; celui-ci façonne un petit canot

(1) On trouvera tous les mythes et une riche documentation dans le volume de Katharine LUMALA, *Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers* (« Bernice P. Bishop Museum Bulletin », 198, Honolulu, 1949). Sur le thème de l'ascension, voir N. K. CHADWICK, *Notes on Polynesian Mythology*.

(2) HANDY, *Polynesian Religion*, p. 83. La descente aux enfers sous la forme d'une colombe, N. K. CHADWICK, *The Kite: A study in Polynesian Tradition*, p. 478.

(3) Voir *ibid.*, *passim*. Voir aussi plus bas, p. 372 sq.

en bois et le porte à la maison du patient, priant le dieu-esprit de quitter le corps et de s'embarquer (1).

Comme nous l'avons dit, la possession par les dieux ou les esprits est une particularité de la religion extatique polynésienne. Tant qu'ils sont possédés, les prophètes, les prêtres ou les simples médiums sont considérés comme des incarnations divines et sont traités en conséquence. Les inspirés sont comme des « vases » dans lesquels entrent les dieux et les esprits. Le terme maori *waka* donne clairement à entendre que l'inspiré porte le dieu en lui comme un canot porte son propriétaire (Handy, *op. cit.*, p. 160). Les manifestations de l'incorporation du dieu ou de l'esprit ressemblent à celles qu'on observe partout ailleurs : après une étape préliminaire de calme concentration survient un état frénétique, pendant lequel le médium parle avec une voix de tête, entrecoupée de spasmes ; ses paroles sont oraculaires et elles décident de l'action à entreprendre, car les consultations médiumniques ont lieu non seulement pour apprendre quelle sorte de sacrifice tel dieu désire, mais aussi avant de commencer une guerre, ou de partir pour un long voyage, etc. On découvre de la même manière la cause et le traitement d'une maladie ou l'auteur d'un vol.

Il est inutile de reproduire les descriptions que les premiers voyageurs et les ethnologues ont accumulées sur la phénoménologie de l'inspiration et de la possession en Polynésie. On trouvera les descriptions classiques chez W. Mariner, Ellis, C. S. Stewart, etc. (2). Précisons simplement que les séances médiumniques à but privé ont lieu pendant la nuit (3) et sont moins frénétiques que les grandes

(1) Te Rangi HIROA (Peter H. Buck), *Ethnology of Mangareva* (« Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 157, Honolulu, 1938), p. 475 sq. Il y a lieu cependant de remarquer que le nom des prêtres, à Mangareva, est *taura*, vocable qui correspond à *taula* (Samoa et Tonga), *kaula* (Hawaï) et *taua* (Iles Marquises), termes désignant, comme nous l'avons vu, les « prophètes » (cf. HANDY, p. 159 sq.). Mais à Mangareva la dichotomie religieuse n'est pas exprimée par le couple *tohunga* (prêtre)-*taula* (prophète), mais bien par le couple *taura* (prêtre) et *akarata* (devin) ; cf. Honoré LAVAL, *Mangareva. L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien* (Braine-le-Comte et Paris, 1938), p. 309 sq. Les uns comme les autres sont possédés par les dieux, mais les *akarata* obtiennent leur titre à la suite d'une inspiration soudaine, suivie d'une courte cérémonie de consécration (cf. HIROA, p. 446 sq.), tandis que les *taura* sont longuement initiés dans une *marae* (*ibid.*, p. 443). Honoré LAVAL (p. 309) et d'autres autorités encore, affirment qu'il n'existe pas d'initiation pour les *akarata* ; néanmoins, HIROA (p. 446 sq.) a prouvé que le cérémonial d'installation (qui dure cinq jours, et pendant lequel le prêtre invite les dieux à résider dans le corps du néophyte) a la structure d'une initiation. La grande différence entre les « prêtres » et les « devins » consiste en la vocation extatique extrêmement accentuée de ces derniers.

(2) Séances à Tahiti, William ELLIS, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (3^e éd., Londres, 4 vol., 1853), I, p. 373-74 (convulsions, cris, mots incompréhensibles que les prêtres doivent interpréter, etc.) ; Iles de la Société : *ibid.*, I, p. 370 sq. ; J. A. MOERENHOUT, *Voyages aux Iles du Grand Océan* (Paris, 2 vol., 1837), I, p. 482 ; Iles Marquises : C. S. STEWART, *A Visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the Years 1829 and 1830* (New York, 1831 ; Londres, 1832 ; 2 vol.), I, p. 70 ; Tonga : W. MARINER, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, (Londres, 1817 ; Boston, 1820 ; 2 vol.), I, p. 86 sq., 101 sq., etc. ; Samoa, Hervey Islands : Robert W. WILLIAMSON, *Religion and Social Organization in Central Polynesia* (édité par R. Piddington, Cambridge, 1937), p. 112 sq. ; Pukapuka : E. et P. BEAGLEHOLE, *Ethnology of Pukapuka* (« Bernice P. Bishop Museum Bulletin », 150, Honolulu, 1938, p. 323 sq. ; Mangareva : HIROA, *op. cit.*, p. 444 sq.

(3) Voir la description d'une de ces séances dans HANDY, *The Native Culture in the Marquesas* (« Bernice P. Bishop Museum Bulletin », 9, Honolulu, 1923), p. 265 sq.

séances publiques, tenues en plein jour, pour connaître la volonté des dieux. La différence entre un « possédé » spontané et temporaire, et un prophète, réside dans le fait que ce dernier est toujours « inspiré » par le même dieu ou le même esprit, et qu'il peut l'incorporer volontairement. En effet, on procède à la consécration d'un nouveau prophète à la suite d'une authentification officielle de l'esprit-dieu qui le domine ; on lui pose des questions et il est tenu de prononcer des oracles (1). Il n'est pas reconnu comme *taula* ou *akarata* tant qu'il n'a pas fait la preuve de l'authenticité de ses expériences extatiques. S'il est le représentant (ou, plutôt, l'incorporation) d'un grand dieu, sa maison et lui-même deviennent *tapu* et il jouit d'une situation sociale considérable, égalant ou dépassant même en prestige celle du chef politique. Parfois, le fait d'incarner un grand dieu se traduit par l'obtention de pouvoirs magique supranaturels ; le prophète des Iles Marquises, par exemple, peut jeûner un mois ; il est capable de dormir sous l'eau et voit les choses qui se passent à de grandes distances, etc. (Ralph Linton, p. 188).

A ces grandes classes de personnages magico-religieux, il faut ajouter les sorciers ou les nécromants (*tahu*, *kahu*, etc.), dont la spécialité est d'avoir un esprit auxiliaire (« familier ») qu'ils se procurent en l'extrayant du corps d'un ami ou d'un parent décédé (2). Ils sont guérisseurs comme les prophètes et les prêtres ; on les consulte également pour découvrir des vols (p. ex. dans les Iles de la Société), bien qu'ils se prêtent souvent à des opérations de magie noire. (A Hawaï, le *kahu* peut détruire l'âme de la victime en l'écrasant entre ses doigts, Handy, *Polynesian Religion*, p. 236 ; à Pukapuka, le *tangata wotu* a le pouvoir de voir les âmes qui vagabondent pendant le sommeil, et il les tue parce que ces âmes se préparaient peut-être à causer la maladie, E. et P. Beaglehole, p. 326.) La différence essentielle entre les sorciers et les inspirés, c'est que les premiers ne sont pas « possédés » par les dieux ou par les esprits mais ont, au contraire, à leur disposition un esprit qui fait pour eux le travail magique proprement dit. Aux Iles Marquises, par exemple, on fait nettement la distinction entre : 1^o les prêtres ritualistes, 2^o les prêtres inspirés, 3^o les possédés par les esprits, et 4^o les sorciers. Les « possédés » ont, eux aussi, des relations suivies avec certains esprits, mais ces relations n'aboutissent pas à leur conférer des pouvoirs magiques. Ceux-ci sont le monopole exclusif des sorciers, qui peuvent être élus par les esprits ou acquérir la puissance par l'étude et par l'assassinat d'un proche parent dont l'âme deviendra leur serviteur (R. Linton, p. 192).

Enfin, il faut aussi rappeler que certains pouvoirs chamaniques se transmettent par hérédité à l'intérieur de certaines familles. L'exem-

(1) A Mangareva : HIROA, *op. cit.*, p. 444 ; aux Iles Marquises : Ralph LINTON, dans Abraham KARDINER, éd., *The Individual and His Society* (New York, 1939), p. 187 sq.

(2) Sur les magiciens et leur art, voir HANDY, *Polynesian Religion* (Hawaï, Marquises), p. 235 sq. ; WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 238 sq. (Iles de la Société) ; HIROA, p. 473 sq. (Mangareva) ; E. et P. BEAGLEHOLE, p. 326 (Pukapuka), etc.

ple le plus illustre qu'on puisse citer est le pouvoir de marcher sur les charbons ardents ou sur des pierres chauffées à blanc, pouvoir réservé à certaines familles des Fidji (1). L'authenticité de tels exploits est hors de doute ; nombre de bons observateurs ont décrit le « miracle », après avoir pris toutes les garanties d'objectivité. Mieux encore, les chamans fidjiens peuvent rendre insensibles au feu la tribu entière et même des étrangers. Le même phénomène a été enregistré ailleurs, par exemple dans l'Inde méridionale (2). Si l'on se rappelle que les chamans sibériens passent pour avaler des charbons ardents, que la « chaleur » et le « feu » sont des attributs magiques présents dans les couches les plus archaïques des sociétés primitives, que des phénomènes analogues se rencontrent dans les systèmes supérieurs de magie et dans les techniques contemplatives asiatiques (le Yoga, le tantrisme, etc.) on peut en conclure que le « pouvoir sur le feu » dont font preuve certaines familles fidjiennes appartient en droit au véritable chamanisme. Ce pouvoir n'est d'ailleurs pas limité aux îles Fidji. Sans avoir la même intensité, et sans se manifester avec la même envergure, l'insensibilité au feu a pu être attestée à propos de nombreux prophètes ou inspirés polynésiens.

Cet ensemble de constatations nous porte à conclure que les techniques chamaniques proprement dites se rencontrent d'une manière plutôt sporadique en Polynésie (« fire-walking ceremony » à Fidji, vol magique des sorciers et des prophètes, etc.), cependant que l'idéologie chamanique est uniquement présente dans la mythologie (l'ascension céleste, la descente aux Enfers, etc.) et survit, à demi oubliée, dans des cérémonies en voie de devenir de simples jeux (le jeu des cerfs-volants). La conception de la maladie n'est pas celle du chamanisme proprement dit (la fuite de l'âme) ; les Polynésiens attribuent la maladie à l'introduction, par un dieu ou un esprit, d'un objet dans le corps, ou à la possession. Et le traitement consiste dans l'extraction de l'objet magique ou dans l'expulsion de l'esprit. L'introduction et, symétriquement, l'extraction d'un objet magique font partie d'un complexe à considérer, semble-t-il, comme archaïque. Mais en Polynésie la guérison n'est pas l'apanage exclusif du *medicine-man*, comme en Australie et ailleurs ; l'extrême fréquence de la possession par des dieux et des esprits a rendu possible la prolifération des guérisseurs. Comme nous l'avons vu, les prêtres, les inspirés, les *medicine-men*, les sorciers, peuvent tous entreprendre la cure magique. En fait, la facilité et la fréquence de la possession quasi médiumnique ont fini par déborder de tous côtés les cadres et les fonctions des « spécialistes du sacré » ; devant cette médiumnité collective, l'institution traditionaliste et ritualiste du sacerdoce a dû elle-même modi-

fier son comportement. Seuls les sorciers ont résisté à la possession, et il est probable que les restes de l'idéologie chamanique archaïque sont à chercher dans les traditions secrètes de ces derniers (1).

(1) On a laissé de côté le chamanisme africain : la présentation des éléments chamaniques qu'on pourrait identifier dans les diverses religions et techniques magico-religieuses africaines nous aurait menés trop loin. Sur le chamanisme africain, voir Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), p. 292-325 ; S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains* ; sur les diverses idéologies et techniques magiques, cf. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937) ; H. BAUMANN, *Likundu. Die Sektion der Zauberkraft* (« Zeitschrift für Ethnologie », LX, Berlin, 1928, p. 73-85) ; C. M. N. WHITE, *Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes* (« Africa », XVIII, Londres, 1948, p. 81-104), etc.

(1) Cf. p. ex. W. E. GUDGEON, *Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony* (« The Journal of the Polynesian Society », VIII, 29, Wellington, 1899, p. 58-60) et autres mémoires admirablement analysés par E. de MARTINO, *Il mondo magico*, p. 29 sq. Sur le chamanisme à Fidji, voir B. THOMPSON, *The Figians* (Londres, 1908), p. 158 sq.

(2) Cf. Olivier LEROY, *Les Hommes Salamandres. Recherches et réflexions sur l'incubustibilité du corps humain* (Paris, 1931), *passim*.

CHAPITRE XI

IDÉOLOGIES ET TECHNIQUES CHAMANIKES
CHEZ LES INDO-EUROPÉENS

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Comme tous les autres peuples, les Indo-Européens eurent leurs magiciens et leurs extatiques. Comme partout ailleurs, ces magiciens et ces extatiques remplissaient une fonction bien définie dans l'ensemble de la vie magico-religieuse de la société. En outre, le magicien aussi bien que l'extatique disposaient parfois d'un modèle mythique : ainsi, par exemple, on a vu en Varuna un « Grand Magicien » et en Odin (entre bien d'autres choses !) un extatique d'un type particulier : *Wodan, id est furor*, écrivait Adam von Bremen, et on n'a pas manqué de retrouver un certain pathos chamanique dans cette définition lapidaire.

Mais peut-on parler d'un chamanisme indo-européen, dans le sens où l'on parle du chamanisme altaïque ou sibérien ? La réponse à cette question dépend en partie de la signification que l'on donne au terme « chamanisme ». Si l'on entend par ce vocable n'importe quel phénomène extatique et n'importe quelle technique magique, il va de soi qu'on trouvera nombre de traits « chamaniques » chez les Indo-Européens comme d'ailleurs, pour le répéter, chez tout autre groupe ethnique ou culturel. Pour exposer, même le plus brièvement possible, l'énorme dossier des techniques et idéologies magico-extatiques attestées chez tous les peuples indo-européens, il faudrait un volume spécial et de multiples compétences. Heureusement, nous n'avons pas à aborder ce problème qui déborde de tous les côtés le sujet du présent ouvrage. Notre rôle se borne seulement à chercher dans quelle mesure les divers peuples indo-européens gardent des traces d'une idéologie et d'une technique chamaniques dans l'acception stricte du terme, c'est-à-dire vérifiant quelques-unes de ses notes essentielles : l'ascension au ciel, la descente aux Enfers afin de ramener l'âme du malade ou conduire les trépassés, l'évocation et l'incorporation des « esprits » pour pouvoir entreprendre le voyage extatique, la « maîtrise du feu », etc.

De telles traces subsistent chez presque tous les peuples indo-européens et nous les recenserons dans un instant ; leur nombre est pro-

bablement plus élevé, car nous n'avons nullement la prétention d'avoir épuisé le dossier. Toutefois, deux remarques s'imposent au préalable : pour répéter ce que nous avons déjà dit à propos d'autres peuples et d'autres religions, la présence d'un ou de plusieurs éléments chamaniques dans une religion indo-européenne n'est pas un indice suffisant pour considérer cette religion comme étant dominée par le chamanisme ou comme ayant une structure chamanique. Deuxièmement, il faut aussi se rappeler que, si l'on prend soin de distinguer le chamanisme des autres magies et techniques d'extase « primitives », les survivances chamaniques qu'on peut dépister de-ci de-là dans une religion « évoluée » n'impliquent nullement un jugement de valeur négatif à l'égard de telles survivances ou de l'ensemble de la religion dans laquelle elles se sont intégrées. Il est utile d'insister sur ce point parce que la littérature ethnographique moderne a tendance à traiter le chamanisme comme un phénomène plutôt aberrant, soit qu'on le confonde avec la « possession », soit qu'on se plaise à mettre en lumière ses aspects de dégénérescence. Comme cet ouvrage l'a montré à plusieurs reprises, dans bien des cas le chamanisme se présente à l'état de désintégration, mais rien n'autorise à considérer cette phase tardive comme représentant le phénomène chamanique dans son ensemble.

Il faut aussi attirer l'attention sur une autre confusion possible, à laquelle on s'expose dès qu'au lieu de prendre pour objet d'étude une religion « primitive », on aborde la religion d'un peuple dont l'histoire est beaucoup plus riche en échanges culturels, en innovations, en créations : on risque de méconnaître ce que l'« histoire » a pu faire d'un schéma magico-religieux archaïque, à quel point son contenu spirituel a été transformé et revalorisé, et on continue d'y lire toujours la même signification « primitive ». Un seul exemple suffira pour illustrer le danger d'une telle confusion. On sait que mainte initiation chamanique comporte des « rêves » dans lesquels le futur chaman se voit torturé et coupé en pièces par des démons et des âmes de morts. Or des scénarios similaires se rencontrent dans l'hagiographie chrétienne, et notamment dans la légende des tentations de saint Antoine : des démons torturent, meurtrissent, coupent en pièce les saints, les enlèvent très haut dans les airs, etc. En fin de compte, de telles tentations équivalent à une « initiation » car c'est par elles que les saints transcendent la condition humaine, c'est-à-dire se séparent de la masse des profanes. Mais un peu de perspicacité suffit pour sentir la différence de contenu spirituel qui sépare les deux « schémas initiatiques », si rapprochés qu'ils puissent paraître sur le plan de la typologie. Malheureusement, s'il est assez facile de distinguer les tortures démoniaques d'un saint chrétien de celles d'un chaman, la distinction est moins évidente entre ce dernier et un saint appartenant à une religion non-chrétienne. Or il faut toujours tenir compte du fait qu'un schéma archaïque est capable de renouveler perpétuellement son contenu spirituel. Nous avons rencontré déjà un nombre assez important d'ascensions célestes chamaniques, et nous aurons l'occasion d'en citer d'autres ; nous avons vu également qu'il s'agit d'une expé-

rience extatique qui, en soi, n'a rien d'« aberrant » et que ce très ancien schéma magico-religieux, attesté chez tous les primitifs, est au contraire parfaitement cohérent, « noble », « pur » et, en fin de compte, « beau ». Par conséquent, sur le plan où nous avons situé l'ascension chamanique au Ciel, il ne serait nullement péjoratif de dire, par exemple, que l'ascension de Mahomet trahit un contenu chamanique. Néanmoins, en dépit de toutes les similitudes typologiques, il n'est pas possible d'assimiler l'ascension extatique de Mahomet à l'ascension d'un chaman altaïque ou bouriate. Le contenu, la signification et l'orientation spirituelle de l'expérience extatique du prophète présupposent certaines mutations de valeurs religieuses qui la rendent irréductible au type général de l'ascension (1).

Ces quelques observations préalables s'imposaient au seuil de ce chapitre, où il sera question de peuples et de civilisations infiniment plus complexes que ceux qui nous ont retenu jusqu'à présent. Nous ne savons, avec certitude, que très peu de choses concernant la préhistoire et la protohistoire religieuses des Indo-Européens, c'est-à-dire sur les époques où l'horizon spirituel de ce groupe ethnique était vraisemblablement comparable à celui de nombre de peuples dont nous avons parlé. Les documents dont nous disposons témoignent de religions déjà élaborées, systématisées, parfois même fossilisées. Il s'agit de reconnaître dans cette masse énorme les mythes, les rites ou les techniques de l'extase qui peuvent avoir une structure chamanique. Comme nous le constaterons à l'instant, de tels mythes, rites et techniques de l'extase sont attestés, sous une forme plus ou moins « pure », chez tous les peuples indo-européens. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse déceler la dominante de la vie magico-religieuse des Indo-Européens dans le chamanisme, constatation d'autant plus inattendue que, morphologiquement et dans les grandes lignes, la religion indo-européenne ressemble à celle des Turco-Tatars : suprématie du Dieu céleste, absence ou moindre importance des Déeses, culte du feu, etc.

On pourrait expliquer sommairement la différence qui sépare les religions des deux groupes sur le point précis de la prédominance ou de la moindre importance du chamanisme, par deux faits riches en conséquences. Le premier est la grande innovation des Indo-Européens, brillamment mise en lumière par les recherches de Georges Dumézil : la tripartition divine, correspondant aussi bien à une organisation particulière de la société qu'à une conception systématique de la vie magico-religieuse, chaque type de divinité étant pourvu d'une fonction particulière et d'une mythologie qui lui fait pendant. Une telle réorganisation systématique de l'ensemble de la vie magico-religieuse, achevée déjà dans ses grandes lignes à une époque où les proto-Indo-Européens ne s'étaient pas encore séparés, impliquait assurément l'intégration de l'idéologie et des expériences chamaniques ; mais cette intégration se soldait par une spécialisation et, en fin de compte, par une limitation des pouvoirs chamaniques : ceux-ci trou-

(1) Sur les différentes valorisations de l'ascension, cf. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, p. 133-64.

vaient leur place à côté d'autres pouvoirs et d'autres prestiges magico-religieux ; ils n'étaient plus les seuls à mettre en œuvre les techniques de l'extase et à dominer idéologiquement l'horizon entier de la spiritualité tribale. C'est un peu dans ce sens que nous imaginons la « mise en place » des traditions chamaniques par le travail d'organisation des croyances magico-religieuses, travail déjà achevé au temps de l'unité indo-européenne. Pour utiliser les schémas de Georges Dumézil, les traditions chamaniques se seront groupées, dans leur grande majorité, autour de la figure mythique du Souverain terrible, dont l'archétype semble être Varuna, le Maître de la magie, le grand « Lieur ». Ceci n'implique pas, bien entendu, que tous les éléments chamaniques se soient cristallisés uniquement autour de la figure du Souverain terrible, ni que ces éléments chamaniques aient épuisé, à l'intérieur de la religion indo-européenne, toutes les idéologies et les techniques magiques ou extatiques. Il existait, au contraire, et des magies et des techniques d'extase étrangères à la structure « chamanique », par exemple : la magie des guerriers ou la magie et les techniques d'extase en relation avec les Grandes Déeses Mères et la mystique agricole, qui n'étaient nullement chamaniques.

La deuxième raison qui nous semble avoir contribué à différencier les Indo-Européens des Turco-Tatars, en ce qui concerne l'importance accordée au chamanisme, serait l'influence des civilisations orientales et méditerranéennes, de type agraire et urbain. Cette influence s'est exercée, directement ou indirectement, sur les peuples indo-européens au fur et à mesure que ceux-ci s'avançaient vers le Proche-Orient. Les transformations qu'a subies l'héritage religieux des diverses immigrations grecques qui déferlaient des Balkans vers l'Égée, sont un indice du phénomène très complexe d'assimilation et de revalorisation qui a résulté du contact avec une culture de type agraire et urbain.

TECHNIQUES D'EXTASE CHEZ LES ANCIENS GERMAINS

Dans la religion et la mythologie des anciens Germains, certains détails se laissent comparer à des conceptions et des techniques du chamanisme nord-asiatique. Nous rappellerons les plus frappants. La figure et le mythe d'Odin — le Souverain Terrible et le Grand Magicien (1) — présentent plusieurs traits étrangement « chamaniques ». Pour assimiler la sagesse occulte des runes, Odin reste neuf jours et neuf nuits suspendu à un arbre (*Hávamál*, v. 138 sq.). Certains germanistes ont vu dans ce rite un rite d'initiation ; Höfler (2) le compare même à l'escalade initiatique des arbres par les chamans sibériens. L'arbre sur lequel Odin s'est « pendu » lui-même ne peut être que

(1) Voir là-dessus, G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), p. 19 sq., où l'on trouvera la bibliographie essentielle. Sur le chamanisme des anciens Germains, cf. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2^e éd.), I, p. 326 sq.
(2) Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, p. 234 sq.

l'Arbre Cosmique, Yggdrasil : son nom veut d'ailleurs dire le « coursier d'Ygg (Odin) ». Dans la tradition nordique, on appelle le gibet le « cheval du pendu » (Höfler, p. 224), et certains rites d'initiation germanique comportaient la « pendaison » symbolique du candidat ; cette coutume est abondamment attestée ailleurs (cf. les indications bibliographiques dans *ibid.*, p. 225, note 228). Mais Odin attache aussi son cheval à Yggdrasil, et on connaît la diffusion de ce thème mythique dans l'Asie Centrale et Septentrionale (cf. plus haut, p. 212).

Le coursier d'Odin, Sleipnir, possède huit pattes et c'est lui qui porte son maître, et même d'autres dieux (p. ex. Hermóðr), en Enfer. Or le cheval à huit pattes est le cheval chamanique par excellence ; on le rencontre chez les Sibériens et aussi ailleurs (p. ex. les Murias), toujours en relation avec l'expérience extatique des chamans (voir plus bas, p. 364). Il est vraisemblable, ainsi que le suppose Höfler (p. 46 sq., 52) que Sleipnir est l'archétype mythique d'un « cheval jupon » polypode remplissant un rôle important dans le culte secret de la société d'hommes (1). Mais ceci est un phénomène magico-religieux qui déborde le chamanisme.

Parlant de la faculté d'Odin de changer à volonté de forme, Snorri écrit : « son corps git comme s'il dormait ou était mort, mais il devient un oiseau ou une bête sauvage, un poisson ou un dragon, et voyage en un clin d'œil dans de très lointains pays... » (2). On est fondé à rapprocher ce voyage extatique d'Odin sous des formes animales de la transformation des chamans en animaux car, tout comme ces derniers luttaient entre eux sous forme de taureaux ou d'aigles, les traditions nordiques font état de plusieurs combats entre magiciens sous forme de morses ou d'autres animaux ; et, pendant le combat, leurs corps restaient inanimés, de même que celui d'Odin durant son extase (3). Bien entendu, de telles croyances se rencontrent aussi en dehors du chamanisme proprement dit, mais le rapprochement avec les pratiques des chamans sibériens s'imposait, d'autant plus que d'autres croyances scandinaves parlent des esprits auxiliaires sous forme d'animaux perceptibles aux seuls chamans (Ellis, p. 128), ce qui nous rappelle encore plus nettement des idées chamaniques. On peut même se demander si les deux corbeaux d'Odin, Huginn (« Pensée ») et Muninn (« Mémoire »), ne représentent pas, fortement mythisés, deux « esprits auxiliaires » à forme d'oiseaux, que le Grand Magicien

(1) Sur les relations forgeron, « cheval » — société secrète, cf. *ibid.*, p. 52 sq. Même complexe religieux au Japon : cf. Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 695.

(2) *Ynglinga Saga*, VII ; cf. le commentaire de Hilda R. ELLIS, *The Road to Hel*, p. 122 sq.

(3) *Saga Hjálmtýrs ok Ólafs* (XX), citée par Hilda ELLIS, *The Road to Hel*, p. 123. Cf. *ibid.*, p. 124, l'histoire de deux magiciennes qui, pendant qu'elles restaient inanimées sur la « plate-forme d'incantation » (*seidhjallr*), étaient vues sur la mer, à une très grande distance, chevauchant une baleine ; elles poursuivaient le bateau d'un héros et s'appliquaient à le faire naufrager, mais le héros réussit à leur briser l'épave dorsale et, à cet instant précis, les sorcières tombèrent de leur plate-forme et eurent le dos fracturé. *Saga Sturlangs Starfsama* (XII) raconte comment deux magiciens luttaient entre eux sous la forme de chiens et ensuite d'aigles (*ibid.*, p. 126).

envoyait (à la manière chamanique!) aux quatre coins du monde (1).

C'est toujours Odin qui fonde la nécromancie. Sur son cheval Sleipnir, il pénètre dans le Hel et ordonne à une prophétesse morte depuis longtemps de se lever de la tombe pour répondre à ses questions (*Baldur Draumar*, v. 4 sq. ; Ellis, p. 152). D'autres personnes ont pratiqué depuis ce genre de nécromancie (*ibid.*, p. 154 sq.), qui, évidemment, n'est pas du chamanisme *stricto sensu*, mais participe à un horizon spirituel fort rapproché. Il faudrait citer aussi la divination avec la tête momifiée de Mimir (*Völuspá*, v. 46 ; *Ynglinga Saga*, IV ; Ellis, p. 156 sq.), qui fait songer à la divination des Yukaghirs à l'aide des crânes des ancêtres chamans (cf. plus haut, p. 201).

On devient prophète en s'asseyant sur les tombes et on devient « poète », c'est-à-dire inspiré, en dormant sur le tombeau d'un poète (Ellis, p. 105 sq., 108). Même coutume chez les Celtes : le *filí* mangeait de la chair crue d'un taureau, buvait de son sang et dormait ensuite enveloppé dans sa peau ; pendant son sommeil, des « amis invisibles » lui communiquaient la réponse à la question qui le travaillait (2). Ou encore, on dormait directement sur la tombe d'un parent ou d'un ancêtre, et on devenait prophète (3). Typologiquement, ces coutumes se rapprochent de l'initiation ou de l'inspiration des futurs chamans et magiciens passant la nuit auprès des cadavres ou dans les cimetières. L'idée sous-jacente est la même : les morts connaissent l'avenir, ils peuvent révéler les choses cachées, etc. Le rêve joue parfois un rôle similaire : dans la *G'sla Saga*, le poète montre le sort de certains privilégiés après la mort (XXII sq. ; Ellis, p. 74).

Il n'est pas question d'examiner ici les mythes et légendes celtiques et germaniques consacrés aux voyages extatiques dans l'au-delà, et spécialement aux descentes aux Enfers. Rappelons simplement que les idées concernant l'existence après la mort, chez les Celtes comme chez les Germains, n'étaient pas exemptes de contradiction. Les traditions mentionnent plusieurs lieux de destination pour les trépassés, rejoignant sur ce point la foi d'autres peuples à la pluralité des sorts

(1) *Ibid.*, p. 127. Parmi les attributs chamaniques d'Odin, Alois CLOSS compte, en outre, les deux loups, le nom de « Père » qu'on lui donnait (*galdur fadir* = le père de la magie ; *Baldur draumar*, 3, 3), le « motif de l'ivresse » et les Walkyries ; cf. *Die Religion der Semnonenstämme* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », IV, 1936, p. 549-673), p. 665 sq., n. 62. N. K. CHADWICK avait depuis longtemps vu dans les Walkyries des créatures mythiques plus proches des « loup-garous » que des fées célestes ; cf. ELLIS, p. 77. Mais tous ces motifs ne sont pas nécessairement « chamaniques ». Les Walkyries sont des psychopompes et jouent parfois le rôle des « épouses-célestes » ou des « femmes-esprits » des chamans sibériens ; mais nous avons vu que ce dernier complexe déborde la sphère du chamanisme et participe aussi bien à la mythologie de la Femme qu'à la mythologie de la Mort. Sur le « chamanisme » chez les anciens Germains, voir A. CLOSS, *Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht* (in « Christus und die Religionen der Erde : Handbuch der Religionsgeschichte », Vienne, 3 vol., 1951, II, p. 267-366), p. 296 sq. ; H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, p. 247, n. 25 (bibliographie) ; H. R. ELLIS DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth-Baltimore, 1963), p. 141-149 (« Odin as a Shaman »).

(2) Thomas F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946), p. 323 sq. Voir aussi quelques références bibliographiques sur le chamanisme celtique dans H. KIRCHNER, p. 247, n. 24.

(3) Cf. les textes dans ELLIS, p. 109.

post-mortem. Mais, d'après *Grimnismál*, le Hel, l'Enfer proprement dit, se trouve sous une des racines d'Yggdrasil, c'est-à-dire au « Centre du Monde ». On parle même de neuf étages souterrains ; un géant prétend avoir obtenu sa sagesse en descendant « les neuf mondes inférieurs » (Ellis, p. 83). Nous rencontrons ici le schéma cosmologique central-asiatique des 7 ou 9 Enfers correspondant aux 7 ou 9 Cieux. Mais ce qui nous semble plus significatif, c'est la déclaration du géant : il devient « sage » — c'est-à-dire clairvoyant — à la suite de la descente aux Enfers, descente qu'on a, de ce fait, le droit de considérer comme une initiation.

Dans le *Gylfaginning* (XLVIII), Snorri nous raconte la descente de Hermóðr dans le Hel, monté sur le coursier d'Odin, Sleipnir, pour en rapporter l'âme de Balder (1). Ce type de descente aux Enfers est nettement chamanique. Comme dans les diverses variantes non-européennes du mythe d'Orphée, dans le cas de Balder la descente aux Enfers n'a pas donné les résultats escomptés. Qu'un tel exploit ait été considéré comme possible, le *Chronicon Norvegiae* le confirme : un chaman cherchait à rapporter l'âme d'une femme morte subitement lorsqu'il tomba mort lui-même, frappé d'une terrible blessure à l'estomac. Un deuxième chaman intervint qui ranima la femme ; celle-ci de raconter alors qu'elle avait vu l'esprit du premier chaman traverser un lac sous la forme d'un morse, lorsque quelqu'un lui avait porté avec une arme un coup dont le résultat se voyait sur le cadavre (Ellis, p. 126).

Odin lui-même descend aux Enfers, sur son cheval Sleipnir, pour ressusciter la *völva* et apprendre le sort de Balder. Un troisième exemple de descente se trouve dans Saxo Grammaticus (*Historia Danica*, I, 31) et a pour héros Hadingus (2) : une femme paraît soudainement pendant qu'il dîne et l'invite à la suivre. Ils descendent sous la terre, traversant une région humide et ténébreuse, trouvent un chemin battu sur lequel s'avancent des gens bien vêtus, pénètrent ensuite dans une région ensoleillée où poussent toutes sortes de fleurs, et arrivent devant un fleuve qu'ils passent sur un pont. Ils rencontrent deux armées engagées dans un combat que la femme déclare éternel : ce sont les guerriers tombés sur les champs de batailles qui continuent leur lutte (3). Enfin ils arrivent devant un mur que la femme essaye en vain de franchir ; elle tue un coq qu'elle avait apporté et le jette par-dessus le mur ; le coq revient à la vie, car l'instant suivant on entend son chant de l'autre côté du mur. Malheureusement, Saxo interrompt ici sa description (Ellis, p. 172). Mais il en a assez dit pour que, dans la descente de Hadingus guidé par la femme mystérieuse, nous puissions retrouver le motif mythique bien connu : le chemin des

(1) Hermóðr chevauche dans des « vallées ténébreuses et profondes » pendant neuf nuits et passe sur le pont Gjallar qui est pavé d'or (ELLIS, p. 85, 171 ; DUMÉZIL, *Loki* (Paris, 1948), p. 53).

(2) Voir G. DUMÉZIL, *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii*, etc. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, LXVI, Paris, 1953), *passim*.

(3) C'est la « Wütende Heer », thème mythique sur lequel voir Karl MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger* (Münster, 1935) ; G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, p. 79 sq. ; HÖFLER, p. 154 sq.

morts, le fleuve, le pont, l'obstacle initiatique (le mur). Le coq qui revient à la vie dès qu'il se retrouve de l'autre côté du mur semble indiquer la croyance que certains privilégiés (c'est-à-dire « initiés ») au moins peuvent compter sur la possibilité d'un « retour à la vie » après la mort (1).

La mythologie et le folklore germaniques conservent encore d'autres récits de descentes infernales, où l'on peut également retrouver les « épreuves initiatiques » (p. ex. la traversée d'un « mur de flammes », etc.), mais pas nécessairement le type de la descente chamanique. Comme l'atteste le *Chronicon Norvegiae*, ce type était connu des magiciens nordiques et, si l'on songe à leurs autres exploits, on peut conclure à une ressemblance assez caractérisée avec les chamans sibériens.

On se contentera ici de faire allusion aux « guerriers fauves », aux *berserkir* qui s'appropriaient magiquement la « fureur » animale et se transformaient en fauves (2). Cette technique d'extase guerrière, attestée chez les autres peuples indo-européens et dont on a aussi trouvé des parallèles dans les cultures extra-européennes (3), n'a que des rapports superficiels avec le chamanisme *stricto sensu*. L'initiation de type militaire (héroïque) se sépare, par sa structure même, des initiations chamaniques. La transformation magique en fauve appartient à une idéologie qui déborde la sphère du chamanisme. On retrouvera les racines de cette idéologie dans les rites de chasse des peuples paléosibériens, et l'on verra (plus loin, p. 358) quelles techniques d'extase peuvent surgir d'une imitation mystique du comportement animal.

Odin, nous apprend Snorri, connaissait et utilisait la magie dénommée *seidhr* : grâce à celle-ci, il pouvait prévoir l'avenir et causer la mort, le malheur ou la maladie. Mais, ajoute Snorri, cette sorcellerie impliquait une telle « turpitude » que les hommes ne la pratiquaient pas « sans honte » ; le *seidhr* restait plutôt l'apanage des *gydhjur* (« prêtresses » ou « déesses »). Et dans le *Lokasenna*, on reproche à Odin de pratiquer le *seidhr*, ce qui est « indigne d'un homme » (4).

(1) On pourrait rapprocher ce détail enregistré par Saxo du rituel funéraire d'un chef scandinave (« Rus ») auquel avait assisté le voyageur arabe Ahmed ibn Fadlan en 921, sur la Volga. Une des esclaves, avant d'être immolée pour pouvoir suivre son maître, accomplit le rite suivant : par trois fois les hommes la hissèrent pour la faire regarder au-dessus du cadre d'une porte, et elle raconta ce qu'elle avait vu : la première fois, son père et sa mère ; la deuxième fois, tous ses parents ; et la troisième fois, son maître « assis au paradis ». Ensuite, on lui donna une poule, et l'esclave lui coupa la tête qu'elle jeta dans le bateau funéraire (le bateau qui allait se transformer peu après en son bûcher). Cf. les textes et la bibliographie dans ELLIS, p. 45 sq.

(2) Voir G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, p. 79 sq. ; *id.*, *Horace et les Curiaces (les mythes romains)* (Paris, 1942), p. 11 sq.

(3) Cf. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces, passim* ; Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), *passim* ; G. WIDENDREN, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig, 1938), p. 324 sq.

(4) Cf. Dag STRÖMBÄCK, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, p. 33, 21 sq. ; Arne RYNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, p. 7. Strömbäck pense que le *sejd* (*seidhr*) a été emprunté par les anciens Germains au chamanisme lapon (p. 110 sq., 121 sq.). Olof PETTERSSON partage la même opinion ; cf. *Jabmek and Jabmeime : a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion* (Lund, 1957), p. 168 sq.

Les sources parlent des magiciens (*seidhmenn*) et des magiciennes (*seidhkonnur*), et l'on sait qu'Odin a appris le *seidhr* de la déesse Freyja (1). Aussi y a-t-il lieu de supposer que cette sorte de magie était une spécialité féminine; c'est pour cette raison qu'elle était considérée comme « indigne d'un homme ».

En tout cas, les séances de *seidhr* décrites dans les textes nous présentent toujours une *seidhkona*, une *spákona* (« clairvoyante », prophétesse). La meilleure description se trouve dans la *Eiríks saga rautha*; la *spákona* dispose d'un costume cérémoniel assez évolué : un manteau bleu, des bijoux, un bonnet d'agneau noir avec des peaux de chat blanc; elle porte aussi un bâton et, durant la séance, s'assied sur une plate-forme assez haute, sur un coussin en plumes de poule (2). La *seidhkona* (ou *völva*, *spákona*) va de ferme en ferme pour révéler l'avenir des hommes et prédire le temps, la qualité des récoltes, etc. Elle voyage avec quinze jeunes filles et autant de jeunes gens qui chantent en chœur. La musique joue un rôle essentiel dans la préparation de l'extase. Pendant la transe, l'âme de la *seidhkona* quitte son corps et voyage dans l'espace; elle prend le plus souvent la forme d'un animal, comme le prouve l'épisode cité plus haut (p. 300, n. 3).

Nombre de traits rapprochent le *seidhr* de la séance chamanique classique (3) : le costume rituel, l'importance du chœur et de la musique, l'extase. Mais il ne nous paraît pas indispensable de considérer le *seidhr* comme du chamanisme *stricto sensu* : le « vol mystique » est un leit-motiv de la magie universelle et spécialement de la sorcellerie européenne. Les thèmes spécifiquement chamaniques — descente aux Enfers pour ramener l'âme du malade ou conduire le trépassé — bien qu'attestés, nous l'avons vu, dans les traditions de la magie nordique, ne représentent pas un élément capital dans la séance

(1) Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2^e éd.), I, p. 330 sq.

(2) STRÖMBÄCK, p. 50 sq.; RUNEBERG, p. 9 sq.

(3) STRÖMBÄCK voit dans le *seidhr* un chamanisme au sens rigoureux; cf. la critique de OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 310 sq.; id., *Arktischer Schamanismus und altnordischer seidr* (« Archiv für Religionswissenschaft », XX XVI, 1939, p. 171-80). Sur les traces du chamanisme nordique, cf. aussi Carl-Martin EDSSMAN, *Återspegel Voluspå 2 : 5-8 ett shamanistisk ritual eller en keltisk åldersvers ?* (« Arkiv för Nordisk Filologi », LXIII, Lund, 1948, p. 1-54). Pour tout ce qui concerne les conceptions magiques chez les Scandinaves, voir Magnus OLSEN, *Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne* (« Revue de l'Histoire des Religions », t. 111, 1935, p. 177-221; t. 112, p. 5-49). Ajoutons que certains traits « chamaniques », au sens large du terme, percent dans la très complexe figure de Loki; sur ce dieu, voir l'excellent ouvrage de Georges DUMÉZIL, *Loki*. Transformé en jument, Loki enfanta, avec l'étalon Svadhillfari, le cheval à huit pattes, Sleipnir (voir les textes dans *ibid.*, p. 28 sq.). Loki peut prendre diverses formes animales : phoque, saumon, etc. Il engendre le Loup et le Serpent du Monde. Il vole aussi dans les airs après avoir revêtu le costume de plumes de faucon; mais ce vêtement magique ne lui appartient pas : il est à Freyja (*ibid.*, p. 35; voir aussi p. 25, 31). On se rappelle que Freyja a appris le *seidhr* à Odin et on comparera cette tradition de l'art du vol magique enseigné par une déesse (ou une magicienne) à un dieu (ou un souverain), aux légendes similaires chinoises (voir plus bas, p. 350). Freyja, maîtresse du *seidhr*, possède un costume magique en plumage qui lui permet de voler de la même façon que les chamans; Loki semble disposer d'une magie plus ténébreuse, dont le sens est nettement indiqué par ses transformations animales. Nous n'avons pas pu consulter la thèse de W. MÜSTER, *Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben*, (Diss., Graz).

du *seidhr*. Celle-ci, au contraire, semble se concentrer sur la divination, c'est-à-dire, en fin de compte, relève plutôt de la « petite magie ».

GRÈCE ANCIENNE

Nous n'entamerons pas ici une étude des diverses traditions extatiques de la Grèce ancienne (1). Nous ne ferons allusion qu'aux documents que leur morphologie peut rapprocher du chamanisme *stricto sensu*. Inutile de rappeler les bacchanales dionysiaques pour l'unique raison que les auteurs classiques parlent de l'insensibilité des *bakchai* (2); inutile de parler de l'*enthousiasmós*, des diverses techniques oraculaires (3), de la nécromancie ou de la conception des Enfers. On trouvera là, bien entendu, des motifs et des techniques analogues à celles que met en œuvre le chamanisme, mais ces coïncidences s'expliquent par la survivance, en Grèce ancienne, de conceptions magiques et de techniques archaïques de l'extase de diffusion quasi universelle. Nous ne parlerons pas davantage des mythes et des légendes relatives aux Centaures (4) et aux premiers guérisseurs et médecins divins, bien que ces traditions laissent percer, à l'occasion, quelques faibles traits d'un certain « chamanisme » primordial. Mais toutes ces traditions sont déjà interprétées, élaborées, revalorisées; elles font partie intégrante de mythologies et de théologies complexes; elles présupposent des contacts, des mélanges, des synthèses avec le monde spirituel égéen et même oriental, et leur étude réclamerait beaucoup plus que les quelques pages de la présente esquisse.

Remarquons que les guérisseurs, les devins ou les extatiques qu'on pourrait rapprocher des chamans ne sont pas en relation avec Dionysos. Le courant mystique dionysiaque semble avoir une tout autre structure : l'enthousiasme bachique ne ressemble point à l'extase chamanique. C'est, au contraire, d'Apollon que se réclament les quelques personnages légendaires grecs supportant la comparaison avec

(1) Cf. Erwin ROHDE, *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (trad. française, Paris, 1928), p. 264 sq.; Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich, 2 vol., 1941-50), I, spécialement p. 578 sq. Récemment, E. R. DOODS a accordé un rôle important au chamanisme scythe dans l'histoire de la spiritualité grecque; cf. *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley et Los Angeles, 1951), ch. V (« The Greek Shamans and the Origin of Puritanism »), p. 135 sq. Cf. aussi F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), p. 88 sq.; W. BURKERT FOHSE, *Zum griechischen « Schamanismus »* (in « Rheinisches Museum für Philologie », n. s., CV, Francfort-sur-le-Main, 1962, p. 36-55); J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962).

(2) Cf. les textes groupés par ROHDE, *Psyché*, p. 278, n. 3.

(3) Rien de « chamanique » dans l'oracle de Delphes et la mantique apollinienne; voir le dossier et les commentaires tout récents de Pierre AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle* (Paris, 1950 : Bibl. des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 170), les textes, p. 241-60. Peut-on rapprocher le fameux trépied delphique de la plate-forme de la *seidhkona* germanique? « Mais c'est normalement Apollon qui est assis sur son trépied. La Pythie ne prend qu'exceptionnellement sa place, comme substitut de son dieu » (Amandry, p. 140).

(4) Voir le beau livre de Georges DUMÉZIL, *Le Problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne* (Paris, 1929) où il est question de certaines initiations « chamaniques », dans le sens large du terme.

les chamans. Et c'est du Nord, du pays des Hyperboréens, de la patrie originaire d'Apollon, qu'ils sont censés arriver en Grèce (1). C'est le cas, par exemple, d'Abaris. « Portant dans ses mains la flèche d'or, signe de sa nature et de sa mission apolliniennes, il parcourait le monde, écartant les maladies au moyen de sacrifices, prédisant les tremblements de terre et les autres calamités » (Rohde, *Psyché*, p. 337). Une légende postérieure nous le montre volant à travers les airs sur son trait, comme Musée (*ibid.*, p. 337, n. 1). La flèche, qui joue un certain rôle dans la mythologie et la religion des Scythes (2), est un symbole du « vol magique » (3). On se rappellera à ce propos la présence de la flèche dans mainte cérémonie chamanique sibérienne (cf. par ex., plus haut, p. 180).

Aristéas de Proconèse est également en relation avec Apollon : il tombe en extase et le dieu lui « saisit » l'âme. Il lui arrive d'apparaître simultanément dans des lieux éloignés les uns des autres (4) ; il accompagne Apollon sous la forme d'un corbeau (Hérodote, IV, 15), ce qui nous fait songer aux transformations chamaniques. Hermotimus de Clazomènes avait le pouvoir d'abandonner son corps « pendant de nombreuses années » ; durant cette longue extase, il voyageait au loin et « rapportait une connaissance prophétique de l'avenir. Enfin ses ennemis brûlèrent son corps, qui gisait inanimé, et son âme ne revint jamais plus » (Rohde, p. 341, avec les sources, spéc. Plin., *Naturalis Historia*, VII, 174). Cette extase a tous les aspects de la transe chamanique.

Rappelons aussi la légende d'Epiménide de Crète. Il avait longtemps « dormi » dans la caverne de Zeus sur le mont Ida ; là, il avait jeûné et appris les extases prolongées. Il avait quitté la caverne maître dans la « sagesse enthousiaste », c'est-à-dire dans la technique extatique. Alors « il s'était mis à courir le monde, pratiquant l'art de guérir, prédisant l'avenir en sa qualité de voyant extatique, expliquant le sens caché du passé, et éloignant, en sa qualité de prêtre purificateur, les maux envoyés par les démons pour les crimes particulièrement graves » (5). La retraite dans la caverne (= descente aux Enfers) est une épreuve initiatique classique, mais elle n'est pas nécessaire-

ment « chamanique ». Ce sont les extases d'Epiménide, ses guérisons magiques, ses puissances divinatoires et prophétiques qui le rapprochent du chaman.

Avant de parler d'Orphée, jetons un regard aux Thraces et aux Gètes, « les plus vaillants des Thraces et les plus justes » — au dire d'Hérodote (IV, 93). Bien que plusieurs auteurs aient reconnu en Zalmoxis un « chaman » (1), nous ne voyons aucune raison pour accepter cette interprétation. La « députation d'un messager » à Zalmoxis, qui avait lieu tous les quatre ans (Hérodote, IV, 94), aussi bien que la « demeure souterraine » où il disparaît et vécut trois ans, pour reparaître ensuite et démontrer aux Gètes l'immortalité de l'homme (*ibid.*, 95), n'ont rien de chamanique. Un seul élément semble indiquer l'existence d'un chamanisme gète : c'est l'information de Strabon (VII, 3, 3 ; C, 296) sur les *kapnobatai* mysiens, nom que l'on a traduit (2) par « ceux qui marchent dans les nuées », par analogie avec les *derobates* d'Aristophane (*Les Nuées*, v. 225, 1503), mais qu'il faut traduire par « ceux qui marchent dans la fumée » (3). Il s'agit vraisemblablement de la fumée de chanvre, moyen rudimentaire d'extase connu aussi bien des Thraces (4) que des Scythes. Les *kapnobatai* seraient des danseurs et des sorciers gètes ayant utilisé la fumée de chanvre pour les trances extatiques.

Il est certain que d'autres éléments « chamaniques » persistaient dans la religion thrace, mais ce n'est pas toujours facile de les identifier. Citons toutefois un exemple qui prouve l'existence de l'idéologie et du rituel de l'ascension céleste par le truchement d'un escalier. D'après Polyaeus (*Stratagematon*, VII, 22), Kosingas, prêtre-roi des Kebrenoi et des Sykaiboai (tribus thraces), menaçait ses sujets de monter chez la déesse Héra par une échelle de bois pour porter plainte à la déesse contre leur conduite. Or, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois, l'ascension symbolique au Ciel par un escalier est typiquement chamanique. Le symbolisme de l'escalier, nous le montrerons plus tard, est attesté également dans d'autres religions du Proche-Orient antique et de la Méditerranée.

Quant à Orphée, son mythe présente plusieurs éléments qui se

(1) W. K. C. GUTHRIE est enclin à croire qu'Apollon est originaire du Nord-Est de l'Asie, peut-être de Sibérie ; cf. *The Greeks and Their Gods* (Londres, 1950 ; réimprimé, Boston, 1955), p. 204.

(2) Cf. KARL MEULI, *Scythica*, p. 161 sq. ; DODDS, p. 140 sq.

(3) Sur les autres légendes similaires chez les Grecs, voir P. WOLTERS, *Der geflügelte Seher* (dans « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften », Phil.-hist. Klasse I, Munich, 1928). Sur le « vol magique », voir aussi plus bas, p. 372 sq.

(4) Cf. ROHDE, p. 338 sq. ; NILSSON, p. 584. Sur l'*Arimaspeia*, poème attribué à Aristéas, voir MEULI, *Scythica*, p. 154 sq. Cf. aussi E. D. PHILLIPS, *The Legend of Aristéas : Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia* (in « *Artibus Asiae* », XVIII, 2, 1955, p. 161-77), en particulier p. 176-77.

(5) ROHDE, p. 342-43. DODDS prétend que les fragments d'Empédocle représentent « la seule source de première main à partir de laquelle nous pouvons encore nous former une certaine notion de ce à quoi ressemblait réellement un chaman grec ; il était le dernier exemple d'une espèce qui, à sa mort, s'éteignait dans le monde grec, alors même qu'elle florissait encore ailleurs » (*The Greeks and the Irrational*, p. 145). Cette interprétation a été rejetée par Charles H. KAHN : « L'âme d'Empédocle ne quitte pas son corps comme celles d'Hermotime et d'Epiménide. Il ne chevauche pas une flèche, comme Abaris, ni n'apparaît sous la forme d'un corbeau, comme

Aristéas. On ne le voit jamais à deux endroits à la fois, et il ne descend même pas en enfer, comme Orphée et Pythagore » ; cf. *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, (in « *Archiv für Geschichte der Philosophie* », XLII, Berlin, 1960, p. 3-35), en particulier p. 30 sq. (« Empedocles among the Shamans »).

(1) Cf. p. ex. MEULI, *Scythica*, p. 163 ; Alois CLOSS, *Die Religion des Semnonenstammes*, p. 669 sq. Sur le problème de ce dieu, voir CARL CLEMEN, *Zalmoxis* (dans « *Zalmoxis* », II, 1939, p. 53-62) ; Jean COMAN, *Zalmoxis* (in *ibid.*, p. 79-110) ; Ion I. RUSSU, *Religia Geto-Dacilor* (« Anuarul Institutului de Studii Clasice », V, Cluj, 1947, p. 61-137). On a essayé récemment de réhabiliter l'étymologie de Zalmoxis avancée par Porphyre (« le dieu-ours » ou « le dieu à peau d'ours ») ; cf. p. ex. Rhys CARPENTER, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley et Los Angeles, 1946), p. 112 sq. (« The cult of the sleeping bear »). Mais, voir Alfons NERNING, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », IV, 1936, p. 7-229), p. 212 sq.

(2) Vasilie PARVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei* (Bucarest, 1926), p. 162.

(3) J. COMAN, *Zalmoxis*, p. 106.

(4) Si toutefois l'on interprète en ce sens un passage de Pomponius Mela (2, 21), cité par ROHDE, p. 277, n. I. Sur les Scythes, voir plus loin, p. 310 sq.

laissent comparer à l'idéologie et à la technique chamaniques. Le plus important est, naturellement, sa descente aux Enfers pour en rapporter l'âme de son épouse, Eurydice. Une version du mythe au moins ne fait pas mention de l'échec final (1). La possibilité d'arracher quelqu'un aux Enfers est d'ailleurs confirmée par la légende d'Alceste. Mais Orphée présente également d'autres traits d'un « Grand Chaman » : son art de guérisseur, son amour pour la musique et pour les animaux, ses « charmes », sa puissance divinatoire. Même son caractère de « héros civilisateur » (2) ne contredit pas la meilleure tradition chamanique : le « premier chaman » n'était-il pas le messager envoyé par Dieu pour défendre l'humanité contre les maladies et la civiliser ? Enfin, un dernier détail du mythe d'Orphée est nettement chamanique : coupée par les bacchantes et jetée dans l'Hébron, la tête d'Orphée flotta en chantant jusqu'à Lesbos. Elle servit ensuite d'oracle (3), comme la tête de Mimir. Or, les crânes des chamans yukaghirs jouent également leur rôle dans la divination (cf. ci-dessus, p. 201).

Quant à l'orphisme proprement dit, rien ne le rapproche du chamanisme (4), hormis les lamelles d'or qu'on a trouvées dans des tombeaux, et qu'on a considérées longtemps comme orphiques. Elles semblent plutôt orphico-pythagoriciennes (5). En tout cas, ces lamelles contiennent des textes qui indiquent au mort le chemin à prendre dans l'au-delà (6); elles représentaient en quelque sorte un « livre des morts » condensé, et doivent être rapprochées des textes similaires utilisés au Tibet et chez les Mo-So (voir plus loin, p. 348). Dans ces derniers cas, la récitation au chevet du mort des itinéraires funéraires équivalait à l'accompagnement mystique du chaman psychopompe. Sans vouloir presser la comparaison, on pourrait voir dans la géographie funéraire des lamelles orphico-pythagoriciennes le succédané d'une psychopompie de caractère chamanique.

On se contentera d'une allusion à Hermès psychopompe ; la figure du dieu s'avère trop complexe pour pouvoir être ramenée à un guide « chamanique » aux Enfers (7). Quant aux « ailes » d'Hermès, symbole du vol magique, de vagues indices semblent prouver que certains

sorciers prétendaient munir d'ailes les âmes des trépassés pour leur permettre de s'envoler vers les cieux (1). Mais nous avons affaire ici à l'ancien symbolisme de l'âme = oiseau, compliqué et contaminé par de nombreuses interprétations récentes d'origine orientale, en relation avec les cultes solaires et l'idée de l'ascension-apothéose (2).

Pareillement, les descentes aux Enfers attestées dans les traditions grecques (3), de la plus illustre — celle qui constitua la preuve initiatique d'Héraclès — jusqu'aux descentes légendaires de Pythagore (4) et de « Zoroastre » (5), n'ont pas la moindre structure chamanique. On invoquerait plutôt l'expérience extatique d'Er le Pamphilien, fils d'Arménios, enregistrée par Platon (*République*, 614 B sq.) : « tué » sur le champ de bataille, Er revient à la vie le douzième jour, quand son corps est déjà sur le bûcher, et raconte ce qu'on lui a montré dans l'autre monde. On a vu dans ce récit l'influence des idées et des croyances orientales (6). Quoi qu'il en soit, la transe cataleptique d'Er ressemble à celle des chamans et son voyage extatique dans l'au-delà nous rappelle non seulement l'*Ardâ Virâf* mais aussi nombre d'expériences « chamaniques ». Er voit, entre autres choses, les couleurs du Ciel et l'Axe central, et aussi le sort des hommes fixé par les étoiles (*Rép.*, 617 D - 618 C); on pourrait rapprocher cette vision extatique du Destin astrologique des mythes, d'origine orientale, de l'Arbre de la Vie ou du « Livre Céleste », sur les feuilles ou les pages desquels était inscrite la destinée des hommes. Le symbolisme d'un « livre céleste », contenant la Destinée et communiqué par le Dieu aux souverains et aux prophètes à la suite de leur ascension au Ciel, est très ancien et largement répandu en Orient (7).

On mesure à quel point un mythe ou un symbole archaïques peuvent être réinterprétés ; dans la vision d'Er, l'Axe Cosmique devient le Fuseau de la Nécessité et le Destin astrologique prend la place du « livre céleste ». Remarquons pourtant que la « situation de

(1) Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek religion: a Study of the Orphic Movement* (Londres, 1935), p. 31.

(2) Voir les textes convenablement groupés dans Jean COMAN, *Orphée, civilisateur de l'humanité* (« Zalmoxis », I, 1938, p. 130-76) ; la musique, p. 146 sq. ; la poésie, p. 153 sq. ; la magie, la médecine, p. 157 sq.

(3) GUTHRIE, *Orpheus*, p. 35 sq. Sur les éléments chamaniques dans le mythe d'Orphée, cf. DODDS, p. 147 sq. ; A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, p. 236 sq.

(4) Vittorio MACCHIORO (*Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Florence, 1930, p. 291 sq.) compare l'atmosphère religieuse dans laquelle s'est formé l'orphisme avec la « Ghost-dance religion » et d'autres mouvements extatiques populaires ; mais il n'y a là que des rapports fortuits avec le chamanisme proprement dit.

(5) Voir Franz CUMONT, *Lux perpetua* (Paris, 1949), p. 249 sq., 406. Sur le problème d'ensemble, cf. Karl KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (3^e éd., Albatros Verlag, n. s., IX, Zürich, 1950).

(6) Cf. les textes et le commentaire dans GUTHRIE, *Orpheus*, p. 171 sq.

(7) P. RAINGRAND, *Hermès psychopompe. Essai sur les origines du culte d'Hermès* (Paris, 1935) ; sur les plumes d'Hermès, p. 389 sq.

(1) ARNOBE, II, 33 ; F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 294.

(2) Cf. E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose* (« Archiv für Religionswissenschaft », XXVII, 1929, p. 1-24) ; J. KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike* (Cologne, 1931) ; D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (Bucarest, 1939), p. 159 sq. ; id., *Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos* (« Studi e materiali di storia delle religioni », XX, Rome, 1947-1948, p. 77-103). Ce problème déborde notre sujet, mais nous l'avons effleuré en passant pour rappeler combien un symbolisme archaïque (ici, le « vol de l'âme ») peut être redécouvert ou réadapté par des doctrines qui ont l'air d'innover.

(3) Sur tout ceci, voir Josef KROLL, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932), p. 363 sq. Ce même ouvrage examine les traditions orientales et judéo-chrétiennes de la descente aux Enfers, qui n'offrent que de très vagues ressemblances avec le chamanisme stricto sensu.

(4) Cf. Isidore LÉVY, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (Paris, 1927), p. 79 sq.

(5) Cf. Joseph BIDEZ et Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris, 1938, 2 vol.), I, p. 113 ; II, p. 158 (textes).

(6) Voir l'état de la question et la discussion du problème dans Joseph BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient* (Bruxelles, 1945), p. 43 sq.

(7) Cf. Geo WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book, passim*. En Mésopotamie, c'était le Roi (en sa qualité d'Oint) qui recevait du dieu, et à la suite d'une ascension, les Tablettes ou le Livre céleste (*ibid.*, p. 7 sq.) ; en Israël, Moïse reçoit les tables de la Loi de Yahveh (*ibid.*, p. 22 sq.).

l'homme » reste constante : c'est toujours par un voyage extatique, exactement comme chez les chamans et les mystiques des civilisations rudimentaires, qu'Er le Pamphilien reçoit la révélation des lois qui gouvernent le Cosmos et la Vie ; c'est par une vision extatique qu'il est amené à comprendre le mystère de la Destinée et de l'existence d'après la mort. L'énorme écart qui sépare l'extase d'un chaman et la contemplation de Platon, toute la différence creusée par l'histoire et la culture, ne change rien à la structure de cette prise de conscience de la réalité ultime : c'est à travers l'extase que l'homme réalise pleinement sa situation dans le monde et sa destinée finale. On pourrait presque parler d'un archétype de la « prise de conscience existentielle », présent aussi bien dans l'extase d'un chaman ou mystique primitif, que dans l'expérience d'Er le Pamphilien et de tous les autres visionnaires du monde ancien qui ont connu, ici-bas déjà, le sort de l'homme outre-tombe (1).

SCYTHES, CAUCASIENS, IRANIENS

Hérodote (IV, 71 sq.) nous a laissé une bonne description des coutumes funéraires des Scythes. A l'issue des funérailles on procédait à des purifications : on jetait du chanvre sur des pierres surchauffées et on en respirait la fumée ; « charmés d'être ainsi étuvés, les Scythes poussent des hurlements » (IV, 75). Karl Meuli (2) a très bien mis en lumière le caractère chamanique de cette purification funéraire ; le culte des morts, l'usage du chanvre, l'étuve et les « hurlements » constituent en effet un ensemble religieux spécifique, dont le but ne pouvait être que l'extase. Meuli (*ibid.*, p. 124) rappelle à ce propos la séance altaïque décrite par Radlov (voir plus haut, p. 174) au cours de laquelle le chaman conduisait aux Enfers l'âme d'une femme morte depuis quarante jours. Le chaman-psychopompe n'est pas attesté dans la description d'Hérodote : il parle seulement des purifications qui suivent les funérailles. Mais de telles cérémonies de purification coïncident chez nombre de peuples turco-tatars avec l'accompagnement du trépassé par le chaman vers sa nouvelle demeure, les Enfers.

Meuli a également attiré l'attention sur la structure « chamanique » des croyances scythes d'outre-tombe, sur la mystérieuse « maladie de femme » qui, d'après une légende transmise par Hérodote (I, 105), avait transformé certains d'entre les Scythes en « Enarées », et que le savant suisse compare à l'effémination des chamans sibériens et

nord-américains (1), et sur l'origine « chamanique » de l'*Arimáspeia* et même de la poésie épique en général. Nous laissons à de plus compétents la discussion de ces thèses. Un fait du moins est certain : le chamanisme et l'ivresse extatique provoquée par la fumée de chanvre étaient connus des Scythes. Comme nous allons le voir, l'usage du chanvre à des fins extatiques est également attesté chez les Iraniens, et c'est le nom iranien du chanvre qui sert à désigner l'ivresse mystique en Asie centrale et septentrionale.

On sait que les peuples caucasiens, et spécialement les Ossètes, ont conservé nombre des traditions mythologiques et religieuses des Scythes (2). Or les conceptions d'outre-tombe de certains peuples caucasiens se rapprochent de celles des Iraniens, notamment en ce qui concerne le passage du trépassé sur un pont étroit comme un cheveu, le mythe d'un Arbre Cosmique dont le sommet touche le Ciel et à la racine duquel jaillit une source miraculeuse, etc. (3). D'autre part, les devins, les voyants et les nécromants-psychopompes jouent un certain rôle chez les tribus géorgiennes de montagne ; les plus importants parmi ces sorciers et ces extatiques sont les *messulethe* ; ils se recrutent la plupart du temps parmi les femmes et les jeunes filles. Leur principale fonction est d'accompagner les trépassés dans l'autre monde, mais elles peuvent également les incorporer, et alors les morts parlent par leur bouche ; psychopompe ou nécromancienne, la *messulethe* s'acquitte de sa mission en tombant en transe (4). Cet ensemble de traits rappelle étrangement le chamanisme altaïque. Dans quelle mesure cet état de choses refléchit des croyances et des techniques des « Iraniens d'Europe », c'est-à-dire des Sarmato-Scythes, il n'est pas possible de le trancher (5).

(1) *Scythica*, p. 127 sq. Comme le note MEULI (*ibid.*, p. 131, n. 3), W. R. HALLIDAY avait déjà proposé en 1910 d'expliquer les « Enarées » par la transformation magique des chamans sibériens en femmes. Pour une autre interprétation, voir Georges DUMÉZIL, *Les « enarées » scythiques et la grossesse du Narte Hamyc* (« Latomus », V, Bruxelles, 1946, p. 249-55).

(2) Cf. Georges DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques*, (Paris, 1930), *passim*, et, en général, les quatre volumes de *id.*, *Jupiter, Mars, Quirinus*, (Paris, 1940-48).

(3) Robert BLEICHSTEINER, *Rosswelhe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », IV, 1936, p. 413-495), p. 467 sq. Chez les Ossètes, « le mort, après avoir pris congé des siens, saute à cheval. Il rencontre bientôt sur sa route des sortes de sentinelles auxquelles il doit donner quelques galettes — celles-là mêmes qu'on a eu soin de placer dans sa tombe. Puis il arrive à une rivière sur laquelle est jetée, en guise de pont, une simple poutre... Sous les pas du juste, ou plutôt du véridique, la poutre s'élargit, se fortifie et devient un magnifique pont... » (G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, p. 220-21.) « Il n'est pas douteux que le « pont » de l'au-delà vienne du mazdéisme, comme le « pont étroit » des Arméniens, le « pont de cheveu » des Géorgiens. Toutes ces poutres, cheveux, etc., ont la propriété de s'élargir magnifiquement devant l'âme du juste et de s'amincir pour l'âme coupable à l'épaisseur d'une lame d'épée » (*ibid.*, p. 202). Voir aussi plus loin, p. 375 sq.

(4) BLEICHSTEINER, *Rosswelhe*, p. 470 sq. On rapprochera de ces faits la fonction des « pleureuses » indonésiennes (cf. plus haut, p. 284 sq.).

(5) Cf. aussi W. NÖLLE, *Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus* (in « Jahrbuch des Museums für Völkerkunde », XII, Leipzig, 1953, p. 86-90) ; H. W. HAUSIG, *Theophylaktos Ekurs über die skythischen Völker* (in « Byzantion », XXIII, Bruxelles, 1953, p. 275-462), p. 360 et note 313. Sur les cavaliers « chamanisants » qui pénétrèrent en Europe vers la fin du deuxième millénaire et le début du premier, cf. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte* (Baden-Baden, 2 vol., 1951-53), I, p. 37 sq. ;

(1) Wilhelm MUSTER (*Der Schamanismus bei den Etruskern* « Frühgeschichte und Sprachwissenschaft », I, Vienne, 1948, p. 60-77) a essayé de comparer les croyances concernant l'au-delà et les voyages aux Enfers des Etrusques avec le chamanisme. On ne voit pas l'intérêt qu'il peut y avoir à appeler « chamaniques » des idées et des faits qui appartiennent à la magie en général et aux diverses mythologies de la mort.

(2) *Scythica*, p. 122 sq. E. RONDÉ avait déjà remarqué le rôle extatique du chanvre chez les Scythes et les Massagètes, *Psyché*, p. 277, n. I.

Nous avons noté la ressemblance frappante entre les conceptions d'outre-tombe des Caucasiens et celles des Iraniens. En effet, le Pont Činvat joue un rôle essentiel dans la mythologie funéraire iranienne (1) ; son passage commande en quelque sorte la destinée de l'âme, et ce passage est une épreuve difficile, équivalant, pour la structure, aux épreuves initiatiques : le Pont Činvat est « comme une poutre à plusieurs faces » (*Dataistân-i-Denik*, 21, 3 sq.) et il est divisé en plusieurs passages ; pour les justes, il est large de neuf longueurs de lance, pour les impies, il est étroit comme « la lame d'un rasoir » (*Dinkart*, IX, 20, 3). Le pont Činvat se trouve au « Centre du Monde ». Au « milieu de la Terre », et « haut de 800 mesures d'hommes » (*Bundahišn*, 12, 7), s'élève Kakâd-i-Dâitk, le « Pic du Jugement », et le pont Činvat se dresse jusqu'à Albûrz du Kakâd-i-Dâitk ; ce qui revient à dire que le pont relie, dans le « Centre », la Terre au Ciel. Sous le pont Činvat s'ouvre le trou de l'Enfer (*Vidêvat*, 3, 7) : la tradition le représente comme une « continuation d'Albûrz » (*Bundahišn*, 12, 8 sq.).

Nous sommes en présence du schéma cosmologique « classique » des trois régions cosmiques reliées par un axe central (Pilier, Arbre, Pont, etc.). Les chamans circulent librement entre les trois zones ; les trépassés doivent traverser un pont au cours de leur voyage vers l'au-delà. Nous avons rencontré nombre de fois ce motif funéraire, et nous le rencontrerons encore. L'important, dans la tradition iranienne (au moins sous la forme où elle a subsisté après la réforme de Zarathoustra), c'est que, au passage du pont, une sorte de lutte s'engage entre les démons, qui s'efforcent de précipiter l'âme dans l'Enfer, et les esprits protecteurs (invoqués d'ailleurs par les parents du mort à cet effet) qui leur résistent : Aristât, « le conducteur des êtres terrestres et célestes », et le bon Vayu (2). Sur le pont, Vayu soutient les âmes des hommes pieux ; les âmes des morts viennent également les aider à passer (Söderblom, p. 94 sq.). La fonction de psychopompe assumée par le bon Vayu pourrait refléter une idéologie « chamaniste ».

Les Gâthâ font trois fois allusion à ce passage du pont Činvat (45, 10-11 ; 51, 13). Dans les deux premiers passages, Zarathoustra, d'après l'interprétation de H. S. Nyberg (3), parle de lui-même comme d'un

psychopompe : ceux qui ont été réunis à lui en extase passeront facilement le pont ; les impies, ses adversaires, seront « à jamais les hôtes de la maison du Mal » (trad. Duchesne-Guillemin). Le Pont, en effet, n'est pas seulement le passage des morts ; il est en outre — et nous l'avons maintes fois rencontré comme tel — le chemin des extatiques. C'est également en extase qu'Ardâ Virâf traverse le pont Činvat, au cours de son voyage mystique. Suivant l'interprétation de Nyberg, Zarathoustra aurait été un extatique très proche d'un « chaman » par l'expérience religieuse. Le savant suédois croit pouvoir trouver dans le terme gâthique *maga* la preuve que Zarathoustra et ses disciples provoquaient une expérience extatique par des chants rituels qu'on entonnait en chœur dans un espace-clos, consacré (*ibid.*, p. 157, 161, 176, etc.). Dans cet espace sacré (*maga*), la communication entre le Ciel et la Terre était rendue possible (*ibid.*, p. 157), c'est-à-dire, conformément à une dialectique universellement répandue (cf. Eliade, *Traité*, p. 319 sq.), l'espace sacré devenait un « Centre ». Nyberg insiste sur le fait que cette communication était de nature extatique, et il compare notamment l'expérience mystique des « chanteurs » au chamanisme proprement dit. Cette interprétation a réuni contre elle la plupart des iranians (1). Remarquons pourtant que les ressemblances entre, d'une part, les éléments extatiques et mythologiques décelables dans la religion de Zarathoustra, et, d'autre part, l'idéologie et les techniques du chamanisme, s'intègrent dans un ensemble plus vaste, qui n'implique nullement une structure « chamanique » de l'expérience religieuse de Zarathoustra. L'espace sacré, l'importance du chant, la communication mystique ou symbolique entre le Ciel et la Terre, le Pont initiatique ou funéraire, ces différents éléments, tout en faisant partie intégrante du chamanisme asiatique, le précèdent et le débordent.

En tout cas, l'extase chamanique provoquée par les fumées de chanvre était connue dans l'Iran ancien. *Bangha* n'est pas mentionné dans les Gâthâ, mais dans le *Fravâši-yašt* on parle d'un nommé *Pourubangha*, « possesseur de beaucoup de chanvre » (Nyberg, p. 177). Dans le *Yašt*, on dit qu'Ahura Mazda est « sans transe et sans chanvre » (19, 20 ; Nyberg, p. 178), et dans le *Vidêvat* le chanvre est démonisé

H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, p. 248 sq. L'article d'Arnulf KOLLANTZ, *Der Schamanismus der Awarer* (in « Palaeologia », IV, 3-4, Osaka, 1955, p. 63-73), est rendu à peu près inutilisable par les erreurs typographiques qu'il contient.

(1) Cf. N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901), p. 92 sq. ; H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* (in « Journal Asiatique », CCXIX, 1931, p. 1-134), II, p. 119 sq. ; *id.*, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), p. 180 sq.

(2) Sur Vayu, voir G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, p. 188 sq. ; Stig WIKANDER, *Vayu : Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, (Uppsala, 1941), I ; Georges DUMÉZIL, *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne* (Paris, 1947), p. 69 sq. On a signalé ces trois importants ouvrages pour mettre en garde le lecteur contre le caractère sommaire de notre exposé ; en réalité, la fonction de Vayu est plus nuancée et son caractère sensiblement plus complexe.

(3) *Die Religionen des alten Iran*, p. 182 sq. Près du pont, le trépassé rencontre une belle jeune fille avec deux chiens (*Vidêvat*, 19, 30), un complexe infernal indo-iranien attesté aussi ailleurs.

(1) Cf. les observations, inégalement convaincantes, de Otto PAUL, *Zur Geschichte der iranischen Religionen* (« Archiv für Religionswissenschaft », XXXVI, Leipzig, 1940, p. 215-34), p. 227 sq. ; Walther WÜST, *Bestand die zoroastriische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe ?* (in *ibid.*, p. 234-49) ; W. B. HENNING, *Zoroaster : Politician or Witch-Doctor ?* (Londres, 1951), *passim*. G. WIDENGREN a récemment repris le dossier des éléments chamaniques dans le zoroastrisme ; cf. *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* (in « Numen », I, 1954, p. 26-83 ; II, 1955, p. 47-134), 2^e partie, p. 66 sq. Cf. aussi J. SCHMIDT, *Das Etymon des persischen Schamane* (in « Nyelvtudományi közlemények », XLIV, Budapest, p. 470-74) ; J. de MENASCE, *Les Mystères et la religion de l'Iran* (« Eranos Jahrbuch », XI, Zürich, 1944, p. 167-86), spéc. p. 182 sq. ; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ* (Paris, 1948), p. 140 sq. Rappelons que Stig WIKANDER (*Der arische Männerbund*, p. 64 sq.) et G. WIDENGREN (*Hochgottglaube*, p. 328 sq., 342 sq., etc.) ont fort bien mis en lumière l'existence des « sociétés d'hommes » iraniennes, de structure initiatique et extatique, répliques des *berserkir* germaniques et des *marya* védiques.

(*ibid.*, p. 177). Ceci nous semble prouver une hostilité totale à l'ivresse chamanique, qui fut, probablement, pratiquée par les Iraniens et peut-être dans la même mesure que par les Scythes. Ce qui est sûr, c'est qu'Ardâ Virâf eut sa vision après avoir absorbé un breuvage de vin et de « narcotique de Višasp » qui l'endormit pour sept jours et sept nuits (1). Son sommeil ressemble plutôt aux transes des chamans car, nous dit l'Ardâ Virâf, « l'âme de Virâf quitta son corps et alla au pont Činvat, sur la Kakâd-i-Dâitik. Au bout de sept jours, elle revint et rentra dans son corps » (ch. III ; trad. Barthélemy, p. 10). Virâf, comme Dante, visita tous les lieux du Paradis et des Enfers mazdéens, assista aux tourments des impies et vit les récompenses des justes. Son voyage outre-tombe est à comparer, de ce point de vue, avec les récits des descentes chamaniques dont certaines, nous l'avons vu, contiennent aussi des références aux punitions des pécheurs. L'imagerie infernale des chamans de l'Asie centrale aura vraisemblablement subi l'influence des idées orientales et, en premier lieu, iraniennes. Mais cela ne veut pas dire que la descente chamanique aux Enfers relève d'une influence exotique ; l'apport oriental n'a fait qu'amplifier et colorer les scénarios dramatiques des punitions ; ce sont les récits des voyages extatiques aux Enfers qui se sont enrichis à la suite des influences orientales ; l'extase fut de beaucoup antérieure à ces influences (nous avons, en effet, rencontré la technique de l'extase dans des cultures archaïques où il est impossible de soupçonner une influence de l'Orient ancien).

Ainsi, sans pouvoir trancher sur l'éventuelle expérience « chamanique » de Zarathoustra lui-même, il est hors de doute que la technique la plus élémentaire de l'extase, l'ivresse par le chanvre, était connue des anciens Iraniens. Rien n'interdit de croire que les Iraniens aient également connu d'autres éléments constitutifs du chamanisme, le vol magique, par exemple (attesté chez les Scythes ?), ou l'ascension au Ciel. Ardâ Virâf fit « un premier pas » et atteignit la sphère des étoiles, un « deuxième pas » et atteignit la sphère de la lune, le « troisième pas » le conduit à la lumière qu'on appelle « la plus haute des plus hautes », le « quatrième pas » à la lumière de Garotman (ch. VII-X ; trad., p. 19 sq.). Quelle que soit la cosmologie impliquée par cette ascension céleste, il est certain que le symbolisme des « pas » — le même que nous aurons l'occasion de rencontrer dans le mythe de la Nativité du Bouddha — recouvre très exactement le symbolisme des « marches » ou des encoches de l'arbre chamanique. Cet ensemble de symbolismes est en étroite relation avec l'ascension rituelle au Ciel. Or, nous l'avons maintes fois constaté, ces ascensions sont constitutives du chamanisme.

L'importance de l'ivresse demandée au chanvre est confirmée, d'autre part, par l'énorme diffusion du terme iranien à travers l'Asie centrale. Le mot iranien désignant le chanvre, *bangha*, en est venu à désigner,

(1) Nous suivons la traduction de M. A. BARTHÉLEMY, *Ardâ Virâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Virâf* (Paris, 1987). Cf. aussi S. WIKANDER, *Vayu*, p. 43 sq. ; G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*, 2^e partie, p. 67 sq.

dans nombre de langues ougriennes, aussi bien le champignon chamanique par excellence, *agaricus muscarius* (qui est justement utilisé comme moyen d'intoxication avant ou pendant la séance) que l'ivresse (1) : cf. p. ex. le vogoul *pânk*, « champignon » (*agaricus muscarius*), mordvin *panga*, *pango*, tchéremisse *pongo*, « champignon ». Dans le vogoul septentrional, *pânk* signifie également « ivresse, ivrognerie ». Les hymnes aux divinités font aussi allusion à l'extase provoquée par l'intoxication avec les champignons (Munkácsi, p. 344). Ces constatations prouvent que le prestige magico-religieux de l'intoxication à fin extatique est d'origine iranienne. Ajouté aux autres influences iraniennes en Asie centrale, sur lesquelles nous reviendrons, le *bangha* illustre le degré qu'atteignit le prestige religieux de l'Iran. Il est possible que la technique de l'intoxication chamanique soit, chez les Ougriens, d'origine iranienne. Mais qu'est-ce que cela prouve pour l'expérience chamanique originaire ? les narcotiques ne sont qu'un substitut vulgaire de la transe « pure ». Nous avons déjà eu l'occasion de constater chez plusieurs peuples sibériens le fait que les intoxications (alcool, tabac, etc.) sont des innovations récentes et qu'elles accusent en quelque sorte une décadence de la technique chamanique. On s'efforce d'imiter par l'ivresse narcotique un état spirituel qu'on n'est plus capable d'atteindre autrement. Décadence ou, faut-il ajouter, vulgarisation d'une technique mystique, dans l'Inde ancienne et moderne, dans l'Orient tout entier, on rencontre toujours ce mélange étrange des « voies difficiles » et des « voies faciles » pour réaliser l'extase mystique ou telle autre expérience décisive.

Dans les traditions mystiques de l'Iran islamisé, il est malaisé de faire la part de ce qui est un héritage national et de ce qui est dû aux influences de l'Islam ou de l'Orient. Mais il est hors de doute que nombre de légendes et de miracles dont fait état l'hagiographie persane appartiennent au fonds universel de la magie et spécialement du chamanisme. Il suffit de feuilleter les deux tomes des *Saints des derviches tourneurs* de C. Huart pour rencontrer à chaque pas des miracles dans la plus pure tradition du chamanisme : ascensions, vols magiques, disparitions, marches sur l'eau, guérisons, etc. (2). D'autre part, il faut se rappeler également le rôle du hachisch et des autres narcotiques

(1) Bernhardt MUNKÁCSI, « *Pilz* » und « *Rausch* » (« Keleti szemle », VIII, Budapest, 1907, p. 343-44). Je dois cette référence à l'amabilité de Stig Wikander.

(2) Cf. C. HUART, *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan*, (Paris, 2 vol., 1918-22) : événements connus à distance (I, p. 45), lumière émanant du corps des saints (I, p. 37 sq., 80), lévitation (I, p. 209), incombustibilité : « le séyyd, en écoutant les instructions du cheikh et en découvrant les mystères, devenait tellement enflammé qu'il plaçait ses deux pieds sur le foyer du brasier et tirait avec la main les morceaux de charbons allumés... » (I, p. 56 : on reconnaît dans cette anecdote la « maîtrise du feu » chamanique) ; des magiciens lancent un jeune garçon en l'air : le cheikh l'y maintient (I, p. 65) ; disparition subite (I, p. 80), invisibilité (II, p. 131), ubiquité (II, p. 173), marche sur l'eau, les jambes croisées à la surface de l'eau (II, p. 336), ascension et vol (II, p. 345), etc. Le professeur Fritz MEIER, de Bâle, m'informe que, d'après l'ouvrage biographique encore inédit d'Amin Ahmad Râzi, rédigé en 1594, le saint Qutb ud-dîn Haydar (XI^e siècle) avait la réputation d'être insensible au feu et au plus grand froid ; il était en outre fréquemment aperçu sur les toits et aux sommets des arbres. Or, on connaît le sens chamanique de l'ascension des arbres (cf. plus haut, p. 113).

dans la mystique islamique, bien que les plus purs d'entre les saints n'aient pas recouru à de tels succédanés (1).

Enfin, avec la propagation de l'Islam parmi les Turcs de l'Asie centrale, certains éléments chamaniques furent assimilés par les mystiques musulmans (2). Le professeur Köprülüzade rappelle que, « d'après la légende, Ahmed Yesevi et certains de ses derviches, se métamorphosant en oiseaux, avaient la faculté de s'envoler » (*Influence*, p. 9). Des légendes analogues avaient cours sur les saints Bektâchi (*ibid.*). Au XIII^e siècle, Barak Baba — fondateur d'un ordre dont le signe rituel distinctif était « la coiffure à deux cornes » — se montrait en public chevauchant une autruche, et la légende dit que « l'autruche vola quelque peu sous l'influence de son cavalier » (*ibid.*, p. 16-17). Il se peut que ces détails soient effectivement dus aux influences du chamanisme turco-mongol, comme l'affirme le savant turcologue. Mais la faculté de se métamorphoser en oiseau appartient à toutes les espèces de chamanisme, aussi bien turco-mongol, qu'arctique, américain, indien ou océanien. Quant à la présence de l'autruche dans la légende de Barak Baba, on peut se demander si elle n'indique pas plutôt une origine méridionale.

L'INDE ANCIENNE : RITES D'ASCENSION

On se rappelle l'importance rituelle du bouleau dans la religion turco-mongole et spécialement dans le chamanisme : le bouleau, ou le poteau à sept ou neuf encoches, symbolise l'Arbre Cosmique et, partant, est réputé se trouver au « Centre du Monde ». En l'escaladant, le chaman atteint le plus haut ciel et arrive devant Bai Ülğan.

Nous retrouvons le même symbolisme dans le rituel brâhmanique : celui-ci comporte également une ascension cérémonielle jusqu'au monde des dieux. En effet, « le sacrifice n'a qu'un point d'appui solide, qu'un seul séjour : le monde céleste » (*Çatapatha Brâhmana*, VIII, 7, 4, 6). « Le sacrifice est un sûr barbeau de passage » *Aitareya Br.*, III, 2, 29 ; « le sacrifice, en son ensemble, c'est la nef qui mène au ciel » (*Çatapatha Br.*, IV, 2, 5, 10) (3). Le mécanisme du rituel est une *dâro-*

hana (1), une « ascension difficile » car il implique l'ascension même de l'Arbre du Monde.

En effet, le poteau sacrificiel (*yâpa*) est fait d'un arbre qui est assimilé à l'Arbre Cosmique. C'est le prêtre lui-même, accompagné du bûcheron, qui le choisit dans la forêt (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 13 ; etc.). Pendant qu'on l'abat, le prêtre sacrificateur l'apostrophe ainsi : « Avec ton sommet ne déchire pas le Ciel, de ton centre ne blesse pas l'atmosphère!... » (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 13 ; *Taittiriya Samhitâ*, I, 3, 5 ; etc.). Le poteau sacrificiel devient une sorte de pilier cosmique ; « Dresse-toi, ô *vanaspati* (Maître de la forêt), au sommet de la Terre! », c'est ainsi que l'invoque le *Rig Vêda* (III, 8, 3). « De ton sommet tu supportes le Ciel, de ton milieu tu emplis l'Atmosphère, de ton pied tu affermis la Terre », proclame le *Çatapatha Brâhmana* (III, 7, 1, 14).

Le long de ce pilier cosmique, le sacrificateur monte au Ciel, seul ou avec son épouse. Plaçant une échelle contre le poteau, il s'adresse à sa femme : « Viens, montons au Ciel! » La femme répond : « Montons! » Et ils échangent par trois fois ces paroles rituelles (*Çatapatha Br.*, V, 2, 1, 10 ; etc.). Parvenu au sommet, le sacrificateur touche le chapiteau et, étendant les mains (comme un oiseau ses ailes!), s'écrie : « J'ai atteint le Ciel, les dieux ; je suis devenu immortel! » (*Taittiriya Samhitâ*, I, 7, 9, 2 ; etc.). « En vérité, le sacrifiant se fait une échelle et un pont pour atteindre le monde céleste » (*ibid.*, VI, 6, 4, 2 ; etc.).

Le poteau sacrificiel est un *Axis Mundi* et, tout comme les peuples archaïques envoyaient les offrandes au Ciel par l'ouverture de fumée ou le pilier central de leur maison, le *yâpa* védique était un « véhicule du sacrifice » (*Rig Vêda*, III, 8, 3). On lui adressait des prières comme celles-ci : « O Arbre, laisse le sacrifice aller aux dieux! » (*RV*, I, 13, 11) ; « O Arbre, que l'oblation se dirige vers les dieux » (*ibid.*).

On se rappelle également le symbolisme ornithologique du costume chamanique et les nombreux exemples de vol magique chez les chamanes sibériens. On rencontre des idées similaires dans l'Inde ancienne : « Le sacrificateur, devenu oiseau, s'élève au monde céleste », affirme la *Pañcaviṃśa Brâhmana* (V, 3, 5) (2). Nombre de textes parlent des ailes qu'on doit posséder pour atteindre le sommet de l'Arbre (*Jaiminiya Upanisad Brâhmana*, III, 13, 9), du « jars dont le siège est dans la lumière » (*Katha Up.*, V, 2), du cheval sacrificiel qui, sous la forme d'un oiseau, transporte le sacrificateur jusqu'au ciel (Mahidhara, ad *Çatapatha Br.*, XIII, 2, 6, 15), etc. (3). Et, comme on le verra bientôt, la tradition du vol magique est attestée à profusion dans l'Inde ancienne

(1) Sur le symbolisme de la *dârohana*, voir ELIADE, *Dârohana and the « Waking Dream »* (« Art and Thought : a Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of his 70th Birthday », I. K. BHARATA, éd., Londres, 1947, p. 209-213).

(2) Cité par A. COOMARASWAMY, *Svayamâtmanâ : Janua Coeli* (« Zalmoxis », II, 1939, p. 1-51), p. 47.

(3) Cf. les autres textes réunis par COOMARASWAMY, *ibid.*, p. 8, 46, 47, etc. ; cf. aussi S. LÉVI, *La Doctrine*, p. 93. Le même itinéraire est suivi, bien entendu, après la mort ; cf. S. LÉVI, p. 93 sq. ; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), p. 401 sq.

(1) À partir du XIII^e siècle, l'influence des stupéfiants (hachisch, opium) se fait sentir dans certains ordres mystiques persans ; cf. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), p. 86 sq. Le *raqs*, « danse » extatique de jubilation, le *tamziq*, « laceration des vêtements » pendant la transe, le *nazar ilâ'l mord*, le « regard platonique », forme très suspecte d'extase par inhibition érotique, sont quelques indices des transes provoquées par des stupéfiants ; on pourrait mettre en relation ces recettes élémentaires d'extase tant avec les techniques mystiques pré-islamiques qu'avec certaines techniques indiennes aberrantes qui auraient influencé le soufisme (*ibid.*, p. 87).

(2) Cf. Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* ; voir aussi le résumé de son livre, publié en turc, sur *Les Premiers Mystiques dans la littérature turque* (Constantinople, 1919), par L. BOUVAT dans la « Revue du Monde Musulman », XLIII, 1921, p. 236-66.

(3) Cf. les nombreux textes groupés par Sylvain LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), p. 87 sq.

et médiévale, et toujours en relation avec des saints, des yogis et des magiciens.

« Grimper à un arbre » est devenu, dans les textes brâhmaniques, une image assez fréquente de l'ascension spirituelle (1). Le même symbolisme s'est conservé dans les traditions folkloriques, sans que la signification en soit toujours transparente (2).

L'ascension céleste de type chamanique se rencontre aussi dans les légendes de la Nativité du Bouddha. « Aussitôt né, dit la *Majjimanikaya*, III, 123, le Bodhisattva pose ses pieds à plat sur le sol et, tourné vers le Nord, fait sept enjambées, abrité par un parasol blanc. Il considère toutes les régions alentour et dit de sa voix de taureau : « Je suis le plus haut du monde, je suis le meilleur du monde, je suis l'ainé du monde ; ceci est ma dernière naissance ; il n'y aura plus désormais pour moi de nouvelle existence. » Les sept pas portent le Bouddha au sommet du monde ; de même que le chaman altaïque escalade les sept ou neuf encoches du bouleau cérémoniel pour parvenir finalement au dernier ciel, le Bouddha traverse symboliquement les sept étages cosmiques auxquels correspondent les sept cieux planétaires. Inutile de dire que le vieux schéma cosmologique de l'ascension céleste chamanique (et védique) se présente ici enrichi de l'apport millénaire de la spéculation métaphysique indienne. Ce n'est plus le « monde des dieux » et l'« immortalité » védique que poursuivent les sept pas du Bouddha, c'est le dépassement de la condition humaine. En effet, l'expression « je suis le plus haut du monde » (*aggo'ham asmi lokassa*) ne signifie pas autre chose que la transcendance du Bouddha au-dessus de l'espace, de la même façon que l'expression « je suis l'ainé du monde » (*jettho'ham asmi lokassa*) signifie sa supra-temporalité. Car, en atteignant le sommet cosmique, le Bouddha atteint le « Centre du Monde » et, du fait que la création est partie d'un « Centre » (= sommet), le Bouddha devient *contemporain du commencement du monde* (3).

La conception des sept cieux, à laquelle fait allusion la *Majjimanikaya*, remonte au brâhmanisme, et nous avons probablement affaire à une influence de la cosmologie babylonienne, qui a également marqué — bien qu'indirectement — les conceptions cosmologiques altaïques et sibériennes. Mais le bouddhisme connaît aussi un schéma cosmologique à neuf cieux, profondément « intériorisé » d'ailleurs car les quatre premiers cieux correspondent aux quatre

jhânas, les quatre autres aux quatre *sattāvāsa*, et le neuvième et dernier ciel symbolise le Nirvāna (1). Dans chacun de ces cieux se trouve projetée une divinité du panthéon bouddhiste, qui représente en même temps un certain degré de la méditation yogique. Or nous savons que, chez les Altaïques, les sept ou neuf cieux sont habités par diverses figures divines et semi-divines que le chaman rencontre dans son ascension, et avec lesquelles il s'entretient ; au neuvième ciel, il se trouve devant Bai Ülgän. Évidemment, dans le bouddhisme, il n'est plus question d'une ascension symbolique aux cieux, mais des degrés de la méditation et, du même coup, des « pas » vers la délivrance finale. (Il semble bien que le moine bouddhiste atteint, après sa mort, le niveau céleste auquel il est parvenu par ses expériences yogiques de son vivant, tandis que le Bouddha atteint le Nirvāna ; cf. aussi W. Ruben, p. 170.)

L'INDE ANCIENNE : LE « VOL MAGIQUE »

Le sacrificateur brâhmanique monte au ciel par l'escalade rituelle d'une échelle ; le Bouddha transcende le Cosmos en traversant symboliquement les sept cieux ; par la méditation, le yogi bouddhiste réalise une ascension d'ordre tout spirituel. Typologiquement, tous ces actes participent à la même structure ; chacun, sur le plan qui lui est propre, indique une manière particulière de transcender le monde profane et d'atteindre le monde des dieux, ou l'Être, ou l'absolu. Nous avons montré plus haut dans quelle mesure on peut classer de tels gestes dans la tradition chamanique d'ascension au ciel ; la seule grande différence réside dans l'intensité de l'expérience chamanique qui, comme nous le savons, comporte l'extase et la transe. Mais l'Inde ancienne connaît, elle aussi, l'extase qui rend possible l'ascension et le vol magique. L'« extatique » (*muni*) aux longs cheveux (*keçin*) du *Rig Vêda* déclare péremptoirement : « Dans l'ivresse de l'extase nous sommes montés sur le char des vents. Vous, mortels, vous ne pouvez apercevoir que notre corps... L'extatique est le cheval du vent, l'ami du dieu de la tempête, aiguillonné par les dieux... » (X, 136, 3-5) (2). Rappelons-nous que le tambour des chamans altaïques est appelé « cheval » et que, chez les Bouriates par exemple, le bâton à tête de cheval, qui porte d'ailleurs le nom de « cheval », joue

(1) Cf. par exemple les textes rappelés par COOMARASWAMY, *Soṣyamātrānā*, p. 7, 42, etc. Voir aussi Paul Mus, *Barabudur*, I, p. 318.

(2) Cf. PENZER et TAWNEY, *The Ocean of Story*, I, p. 153 ; II, p. 387 ; VIII, p. 68 sq., etc.

(3) Ce n'est pas ici le lieu de pousser plus loin la discussion de ce détail de la Nativité du Bouddha ; mais nous avons dû le toucher en passant pour montrer, d'une part, la polyvalence du symbolisme archaïque, qui le laisse indéfiniment ouvert à des interprétations nouvelles, et pour préciser, d'autre part, que la survivance d'un schéma « chamanique » dans une religion évoluée n'implique nullement la conservation du contenu originaire. La même observation s'applique, bien entendu, aux divers schémas ascensionnels de la mystique chrétienne et islamique. Cf. ELIADE, *Sapta padāni kramati...* (in « The Munshi Diamond Jubilee Commemorative Volume », Bombay, 1948, I, p. 180-88) et *id.*, *Les Sept pas du Bouddha*, repris dans *Mythes, rêves et mystères*, p. 148-55.

(1) Cf. W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, p. 190 sq. Les neuf cieux sont connus aussi de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 6, 1 ; cf. W. RUBEN, *Schamanismus im alten Indien* (« Acta orientalia », XVII, 1939, p. 164-205), p. 169. Sur les relations existant entre les schémas cosmologiques et les degrés de méditation, cf. P. Mus, *Barabudur*, *passim*.

(2) Sur ce *muni*, voir E. ARMBAN, *Rudra : Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus* (Uppsala-Leipzig, 1922), p. 298 sq. Sur la signification magico-religieuse des longs cheveux, *ibid.*, p. 302 (cf. les « serpents » des costumes chamaniques sibériens, plus haut, p. 133 sq.). Sur les extases védiques les plus anciennes, cf. J. W. HAUSER, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), p. 116 sq., 120 ; ELIADE *Le Yoga*, p. 112 sq. Cf. aussi G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, 2^e partie, p. 72, n. 123.

un rôle important. L'extase provoquée par les sons du tambour ou par la danse à califourchon sur un bâton à tête de cheval (sorte de *hobby-horse*) est assimilée à une chevauchée fantastique dans les cieux. Comme nous le verrons, chez certaines populations non aryennes de l'Inde, le magicien utilise aujourd'hui encore un cheval de bois ou un bâton à tête de cheval pour exécuter sa danse extatique (plus loin, p. 364 sq.).

Dans le même hymne du *Rig Véda* (X, 136), on déclare que « les dieux sont entrés en eux... » ; il s'agit d'une sorte de possession mystique qui continue à garder une haute valeur spirituelle, même dans les milieux non-extatiques (témoin la *Brihadāranyaka Upanisad*, III, 3-7). Le *muni* « habite les deux mers, celle qui est au levant et celle qui est au couchant... Il va par les chemins des Apsaras, des Gandharvas, des bêtes sauvages... » (RV, X, 136). L'*Atharva Véda* (XI, 5, 6) fait ainsi l'éloge du disciple rempli de la force magique de l'ascèse (*tapas*) : « En un clin d'œil il va de la mer orientale à la mer septentrionale. » Cette expérience macranthropique, qui a ses racines dans l'extase chamanique (1), persiste dans le bouddhisme et jouit d'une importance considérable dans les techniques yogico-tantriques (2).

L'ascension et le vol magiques occupent une place de premier rang dans les croyances populaires et les techniques mystiques de l'Inde. En effet, s'élever dans les airs, voler comme l'oiseau, franchir des distances immenses en l'espace d'un éclair, disparaître, ce sont là quelques-uns des pouvoirs magiques que le bouddhisme et l'hindouisme confèrent aux arhats, aux rois et aux magiciens. Il existe un nombre considérable de légendes sur les rois et les magiciens volants (3). Le lac miraculeux Anavatapta ne pouvait être atteint que par ceux qui possédaient le pouvoir surnaturel de voler dans les airs ; Bouddha et les Saints bouddhistes arrivaient à Anavatapta en un clin d'œil, de même que, dans les légendes hindoues, les rishis s'élançaient dans les airs vers le divin et mystérieux pays du Nord appelé Çvetadvipa (4). Il s'agit, bien entendu, des « terres pures », d'un espace mystique qui participe à la fois de la nature d'un « paradis » et de celle d'un « espace intérieur » accessible seulement aux initiés. Le lac Anavatapta, comme la Çvetadvipa ou les autres « paradis » bouddhiques, sont autant de modalités d'être auxquelles on par-

(1) Cf. p. ex. l'hymne très obscur du *Vrātya* (*Atharva Véda*, XV, 3 sq.). Les homologations entre le corps humain et le cosmos dépassent, bien entendu, l'expérience chamanique proprement dite, mais on voit que le *vrātya* comme le *muni* acquièrent la macranthropie pendant une transe extatique.

(2) Le Bouddha se voit en rêve comme un géant ayant ses bras dans les deux océans (*Anguttara Nikāya*, III, 240 ; cf. aussi W. RUBEN, p. 167). Il est impossible de rap-peler ici toutes les traces « chamaniques » attestées dans les plus anciens textes bouddhiques. Nombre d'*iddhi* ont une structure nettement chamanique ; p. ex., le pouvoir magique de « plonger dans la terre et d'en ressortir comme si c'était de l'eau » (*Anguttara*, I, 254 sq. ; etc.). Voir aussi plus bas, p. 321 sq.

(3) Cf. p. ex. PENZER et TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, p. 62 sq. ; III, p. 27, 35 ; V, p. 33, 35, 169 sq. ; VIII, p. 26 sq., 50 sq. ; etc.

(4) Cf. W. E. CLARK, *Sākhadvīpa and Svētadvīpa* (« Journal of the American Oriental Society », XXXIX, 1919, p. 209-42), *passim* ; ELIADE, *Le Yoga*, p. 397 sq. Sur l'Anavatapta, cf. De VISSER, *The Arhats in China and Japan* (Berlin, 1923), p. 24 sq.

vient grâce au Yoga, à l'ascèse ou à la contemplation. Mais il importe de souligner l'identité d'expression de telles expériences surhumaines avec le symbolisme archaïque de l'ascension et du vol, si usité dans le chamanisme.

Les textes bouddhiques parlent de quatre sortes de pouvoirs magiques de translation (*gamana*), le premier étant celui du vol, comme l'oiseau (1). Patañjali cite, parmi les *siddhi*, la faculté que peuvent obtenir les yogis de voler dans les airs (*laghiman*) (2). C'est toujours par la « force du yoga » que, dans le Mahābhārata, le sage Nārada s'élance dans les cieux et atteint le sommet du Mont Meru (le « Centre du Monde ») ; de là-haut, il vit, très loin dans l'Océan du Lait, Çvetadvipa (Mahābhārata, XII, 335, 2 sq.). Car, « avec un tel corps (yogique) le yogi se promène où il veut » (*ibid.*, XII, 317, 6). Mais une autre tradition enregistrée par le Mahābhārata fait déjà la distinction entre la véritable ascension mystique — dont on ne peut pas dire qu'elle est toujours « concrète » — et le « vol magique », qui n'est qu'une illusion : « Nous aussi, nous pouvons voler aux cieux et nous manifester sous diverses formes, mais par illusion » (*māyayā* ; *ibid.*, V, 160, 55 sq.).

On se rend compte en quel sens le yoga et les autres techniques méditatives indiennes ont élaboré les expériences extatiques et les prestiges magiques qui appartenaient à un héritage spirituel immémorial. Quoi qu'il en soit, le secret du vol magique est aussi connu de l'alchimie indienne (3), et ce miracle est tellement commun pour les arhats bouddhistes (4) qu'*arahant* a donné le verbe cingalais *ra-hatve*, « disparaître, passer instantanément d'un point à l'autre » (5). Les *dakinis*, fées-magiciennes qui jouent un rôle important dans certaines écoles tantriques (cf. Eliade, *Le Yoga*, p. 326 sq.), sont nommées « celles qui marchent dans les airs » en mongol et « celles qui s'en vont

(1) Cf. P. M. TIN, trad., *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*, (Londres, 3 vol., 1923-31 ; 11^e, 17^e et 21^e parties), p. 396. Sur le *gamana*, voir SIGURD LINDBLÖF, *Siddhi und Abhiñhāna : eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935), p. 58 sq. Bonne bibliographie des sources sur les *abhiñhāna*, dans Étienne LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, (Louvain, 2 vol., 1944, 1949), I, p. 329, n. 1.

(2) *Yoga-Sūtra*, III, 45 ; cf. Gheranda Sainhiṭā, III, 78 ; ELIADE, *Le Yoga*, p. 323 sq. Sur les traditions similaires dans les deux épopées indiennes, voir E. W. HOPKINS, *Yoga-technique in the Great Epic* (« Journal of the American Oriental Society », XXII, New-Haven, 1901, p. 333-79), p. 337, 361.

(3) ELIADE, *Le Yoga*, p. 397 sq. Un auteur persan assure que les yogis « peuvent voler dans l'air comme des poules, si invraisemblable que cela paraisse » (*ibid.*).

(4) Sur le vol des arhats, voir De VISSER, p. 172 sq. ; Sylvain LÉVI et Ed. CHAVANNES, *Les Seize Arhats protecteurs de la loi* (« Journal Asiatique », sér. XI, vol. VIII, Paris, 1911, p. 1-50, 189-304), p. 23 (l'arhat Nandimitra « s'éleva dans l'espace à la hauteur de 7 arbres *tāla* », etc.) ; p. 262 sq. (l'arhat Pindola, qui habite Anavatapta, a été puni par le Bouddha parce qu'il avait volé dans les airs, une montagne dans les mains, montrant d'une manière incongrue ses forces magiques aux profanes ; le bouddhisme, on le sait, interdisait l'exhibition des *siddhi*).

(5) A. M. HOCART, *Flying Through the Air* (« Indian Antiquary », LII, Bombay, 1923, p. 80-82), p. 80. Hocart explique toutes ces légendes en conformité avec ses théories sur la royauté : les rois, étant des dieux, ne peuvent pas toucher le sol et, par conséquent, on suppose qu'ils marchent dans les airs. Mais le symbolisme du vol est plus complexe et on ne peut, en aucun cas, le faire dériver de la conception des rois-dieux. Cf. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, p. 133 sq.

au Ciel » en tibétain (1). Le vol magique et l'ascension au Ciel à l'aide d'une échelle ou d'une corde sont également des motifs fréquents au Tibet, où il ne sont pas nécessairement empruntés à l'Inde, d'autant plus qu'ils sont attestés dans les traditions Bon-po ou dans les rituels dérivés d'elles (cf. plus bas, p. 337 sq.). D'ailleurs, comme nous ne tarderons pas à le voir, les mêmes motifs jouent un rôle considérable dans les croyances magiques et le folklore chinois, et ils se rencontrent aussi un peu partout dans le monde archaïque (plus loin, p. 378 sq.).

Tous les faits que nous venons de grouper, un peu trop rapidement à notre gré, ne sont pas nécessairement « chamaniques » : chacun, dans l'ensemble d'où il a été extrait pour la commodité de l'exposé, est porteur d'une signification qui lui est particulière. Mais il s'agissait de montrer les équivalences de structure de ces faits magico-religieux indiens. L'extatique, comme le magicien, ne semble un phénomène singulier dans l'ensemble de la religion indienne que grâce à l'intensité de son expérience mystique ou à l'éminence de sa magie, car la théorie sous-jacente — c'est-à-dire l'ascension au Ciel — se retrouve, nous l'avons vu, dans le symbolisme même du sacrifice brâhmanique.

En effet, ce qui distingue l'ascension du *muni* de l'ascension qu'on réalise par le rituel brâhmanique, c'est justement son caractère expérimental ; nous avons affaire, dans ce cas, à une « transe » comparable à la « grande séance » des chamans sibériens. Mais le fait important est que cette *expérience extatique* ne contredit pas la *théorie* générale du sacrifice brâhmanique, de même que la transe des chamans s'encadre admirablement dans le système cosmo-théologique des religions sibériennes et altaïques. La principale différence entre les deux types d'ascension est due à l'intensité de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle est, en définitive, d'ordre psychologique. Mais quelle que soit son intensité, cette expérience extatique devient communicable à travers un symbolisme universellement valable, et elle est validée dans la mesure où elle réussit à s'intégrer au système magico-religieux déjà existant. Le pouvoir de voler, nous l'avons vu, peut s'obtenir de multiples manières : transe chamanique, extase mystique, techniques magiques, mais aussi par une rude discipline psychomotrice, comme le Yoga de Patañjali, par une ascèse vigoureuse, comme dans le bouddhisme, ou par des pratiques alchimiques. Cette pluralité des techniques correspond, sans doute, à une multiplicité d'expériences et aussi, quoiqu'à un moindre degré, à des idéologies différentes (il y a, en effet, le rapt par les esprits, l'ascension « magique » et « mystique », etc.). Mais toutes ces techniques et toutes ces mythologies ont une note commune : l'importance accordée au fait de pouvoir s'envoler dans les airs. Ce « pouvoir magique » n'est pas un élément isolé, valable en lui-même, fondé exclusivement sur l'expérience personnelle des magiciens ; il s'intègre au contraire, dans un ensemble théo-cosmologique bien plus vaste que les diverses idéologies chamaniques.

LE *tapas* ET LA *dikṣā*

La même continuité entre le rituel et l'extase se vérifie également à propos d'une autre notion, qui joue un rôle considérable dans l'idéologie pan-indienne : celle de *tapas*, dont le sens initial est « chaleur extrême », mais qui a fini par désigner l'effort ascétique en général. Le *tapas* est nettement attesté dans le *Rig Véda* (cf. p. ex. VIII, 59, 6 ; X, 136, 2 ; 154, 2, 4 ; 167, 1 ; 109, 4 ; etc.) et ses pouvoirs sont créateurs aussi bien sur le plan cosmique que sur le plan spirituel : par le *tapas*, l'ascète devient clairvoyant et incorpore même les dieux. Prajâpati crée le monde en s'« échauffant » à un degré extrême par l'ascèse (*Āitareya Brâhmana*, V, 32, 1) ; il le crée, en effet, par une sorte de sudation magique. La « chaleur intérieure » ou la « chaleur mystique » est créatrice ; elle aboutit à une sorte de force magique qui, même lorsqu'elle ne se manifeste pas directement comme une cosmogonie (cf. le mythe de Prajâpati), « crée » sur un plan cosmique plus modeste : elle crée, par exemple, les mirages ou les miracles sans nombre des ascètes et des yogis (vol magique, abolition des lois physiques, disparition, etc.). Or la « chaleur intérieure » fait partie intégrante de la technique des magiciens et chamans « primitifs » (cf. plus bas, p. 369 sq.) ; l'obtention de la chaleur intérieure se traduit universellement par une « maîtrise du feu » et, en dernière instance, par l'abolition des lois physiques ; ce qui revient à dire que le magicien dûment « échauffé » peut faire des « miracles », peut créer de nouvelles conditions d'existence dans le Cosmos et répète, en quelque sorte, la cosmogonie. Vu dans cette perspective, Prajâpati devient un des archétypes des « magiciens ».

On obtenait cet excès de chaleur soit en méditant auprès de feux — et cette méthode ascétique a connu une grande fortune en Inde — soit en retenant sa respiration (cf. p. ex. *Baudhâyana Dharma Sûtra*, IV, 1, 24 ; etc.). Faut-il rappeler que la technique respiratoire et la rétention du souffle ont tenu une place considérable dans l'organisation de ce complexe de pratiques ascétiques et de théories magiques, mystiques et métaphysiques qu'on englobe sous le terme général de Yoga (1). Le *tapas*, dans le sens d'effort ascétique, fait partie intégrante de toute forme de Yoga, et il nous semble important de rappeler en passant ses implications « chamaniques ». On verra tout à l'heure que la « chaleur mystique », dans le sens propre du terme, jouit d'une grande importance dans le yoga tantrique himalayen et tibétain (cf. plus loin, p. 342 sq.). Ajoutons néanmoins que la tradition du Yoga classique utilise le « pouvoir » conféré par le *prânayâma* comme une « cosmogonie à rebours », en ce sens qu'au lieu d'aboutir à la création de nouveaux Univers (c'est-à-dire de nouveaux « mirages » et « miracles »), ce pouvoir permet au yogi de se détacher du monde et même de le détruire en quelque sorte, car la délivrance yogique équivaut à

(1) Cf. J. Van DURME, *Notes sur le lamaïsme* (« Mélanges chinois et bouddhiques », I, Bruxelles, 1931-32, p. 263-319), p. 374, n. 2.

(1) Voir ELIADE, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948) ; *id.*, *Le Yoga*.

une désolidarisation complète d'avec le Cosmos ; pour un *jivanmukta*, l'Univers n'existe plus, et si l'on projetait sur le plan cosmologique son propre processus l'on se trouverait devant une totale résorption des formes cosmiques dans la substance première (*prakṛiti*), autrement dit un retour à l'état non-différencié d'avant la Création. Tout ceci dépasse, et de loin, l'horizon de l'idéologie « chamanique », mais ce qui nous semble significatif, c'est que la spiritualité indienne a utilisé comme moyen de délivrance métaphysique une technique de magie archaïque, réputée capable d'abolir les lois physiques et d'intervenir dans la constitution même de l'Univers.

Mais le *tapas* n'est pas une ascèse exclusivement réservée aux « extatiques » ; il fait partie de l'expérience religieuse des laïques, car le sacrifice du soma exige absolument que le sacrificateur et sa femme accomplissent la *dikṣā*, rite de consécration qui implique le *tapas* (1). La *dikṣā* comporte la veillée ascétique, la méditation dans le silence, le jeûne, et aussi la « chaleur », le *tapas*, et cette période de « consécration » peut durer d'un jour ou deux à un an. Or le sacrifice du soma est un des plus importants de l'Inde védique et brâhmanique ; c'est dire que l'ascèse à but extatique fait nécessairement partie de la vie religieuse du peuple indien entier. La continuité entre le rituel et l'extase, déjà notée à propos des rites d'ascension (réalisés par les profanes) et du vol mystique (des extatiques), se vérifie aussi sur le plan du *tapas*. Reste à savoir si la vie religieuse indienne, dans son ensemble et avec tous les symbolismes qu'elle comporte, est une création — en quelque sorte « dégradée », pour pouvoir devenir accessible au monde profane — d'une série d'expériences extatiques de quelques privilégiés, ou si au contraire, l'expérience extatique de ces derniers n'est que le résultat d'un effort d'« intériorisation » de certains schémas cosmo-théologiques qui le précède. Problème gros de conséquences, mais qui dépasse le plan de l'histoire des religions indiennes, et d'ailleurs le sujet du présent travail (2).

SYMBOLISMES ET TECHNIQUES « CHAMANQUES » EN INDE

Pour ce qui est de la guérison chamanique par rappel ou quête de l'âme fugitive du malade, le *Rig Véda* en offre quelques exemples. Le prêtre s'adresse ainsi au moribond : « Ton esprit qui s'en est allé dans le Ciel, ton esprit qui s'en est allé aux extrémités de la terre..., nous le faisons revenir à toi pour que tu habites ici, pour que tu vives ici » (*RV*, X, 58, 2-4). Toujours dans le *Rig Véda* (X, 57, 4-5), le brâhmane

(1) Sur la *dikṣā* et le *tapas*, voir H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (2^e éd., Berlin, 1917), p. 397 ; A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* (2^e éd., Breslau, 2 vol., 1927-29), I, p. 482 sq. ; J. W. HAUSER, *Die Anfänge der Yogapraxis*, p. 55 sq. ; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (Harvard Oriental Series, XXXI, XXXII, Cambridge, Mass., et Londres, 2 vol., 1925), I, p. 300 sq. ; S. LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 103 sq. Cf. aussi MEULI, *Scythica*, p. 134 sq.

(2) Nous osons pourtant espérer que le présent travail indiquera en quel sens on devrait poser le problème.

conjure de la façon suivante l'âme du patient : « Puisse l'esprit revenir à toi, pour vouloir, pour agir, pour vivre, pour voir longtemps le soleil. O Pères, puisse le peuple des dieux nous rendre l'esprit ; nous voulons rester avec la troupe des vivants!... » Et dans les textes médicaux-magiques de l'*Atharva Véda*, le magicien, pour ramener le moribond à la vie, rappelle du Vent le souffle et du Soleil l'œil, il réintègre l'âme dans le corps et délivre le malade des liens de Nirrti (*AV*, VIII, 2, 3 ; VIII, 1, 3, 1 ; etc.) (1).

Il ne s'agit ici, bien entendu, que de traces de la guérison chamanique, et si la médecine indienne a utilisé, plus tard, certaines idées magiques traditionnelles, celles-ci n'appartiennent pas à l'idéologie chamanique proprement dite (2). Déjà le rappel des différents « organes » des régions cosmiques auquel fait allusion le magicien de l'*Atharva Véda* (voir aussi *RV*, X, 16, 3) implique une autre conception : celle de l'homme microcosme ; et bien qu'elle semble assez ancienne (peut-être indo-européenne), cette conception n'est pas « chamanique ». Néanmoins, le rappel de l'âme fugitive du malade est attesté dans un livre du *Rig Véda* (le plus récent) et, comme la même idéologie et la même technique chamaniques dominent les autres populations, non-aryennes, de l'Inde, on peut se demander s'il ne faut pas invoquer une influence du substrat. En effet, le magicien des Oraons du Bengale cherche, lui aussi, l'âme égarée du malade à travers montagnes et fleuves, jusqu'au pays des morts (3), exactement comme le chaman altaïque ou sibérien.

Ce n'est pas tout : l'Inde ancienne connaît la doctrine de l'instabilité de l'âme, si accusée dans les diverses cultures dominées par le chamanisme. Dans le rêve, l'âme se déplace très loin du corps, et le *Çatapatha Brâhmana* (XIV, 7, 1, 12) recommande de ne pas éveiller le dormeur en sursaut, car l'âme risquerait de s'égarer sur le chemin du retour. On s'expose aussi à perdre son âme en bâillant (*Taittiriya Samhitā*, II, 5, 2, 4). La légende de Subandhu rapporte comment on peut perdre et retrouver son âme (*Jaiminiya Brâhmana*, III, 168-170 ; *Pāṇcavimśa Br.*, XII, 12, 5).

Toujours en rapport avec l'idée que le magicien peut quitter son corps à volonté — idée strictement chamanique, dont nous avons constaté à plusieurs reprises les fondements extatiques — on rencontre, aussi bien dans les textes techniques que dans le folklore, un autre pouvoir magique, celui d'« entrer dans un autre corps » (*parapurakāyapraveça* ; cf. Eliade, *Le Yoga*, p. 380). Mais ce moyen magique porte déjà l'empreinte d'une élaboration indienne : il figure, d'ailleurs, parmi les *siddhi* yogiques, et Patañjali le cite (*Yoga Sātra*, III, 37) à côté d'autres pouvoirs miraculeux.

Nous ne pouvons songer à recenser ici tous les aspects des techni-

(1) Sur le rappel de l'âme, voir aussi W. CALAND, *Altindischer Ahnenkult* (Leyde, 1893), p. 179 sq.

(2) Cf. p. ex. Jean FILLIOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs* (Paris, 1949).

(3) Cf. F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, p. 197 (la « perte de l'âme » chez les Garos et chez les populations hindouisées du Nord).

ques du Yoga qui peuvent avoir des accointances avec le chamanisme. Du fait que la grande synthèse que nous avons appelée le Yoga baroque intègre un nombre considérable d'éléments appartenant aux traditions magiques et mystiques de l'Inde, aussi bien aryenne qu'aborigène, il arrive qu'on puisse parfois identifier quelques éléments chamaniques dans cette vaste synthèse. Mais il importe de préciser chaque fois s'il faut parler d'un élément chamanique proprement dit, ou d'une tradition magique débordant la sphère du chamanisme. Impossible d'entreprendre ici ce travail exhaustif de comparaison (1). Contentons-nous simplement de remarquer que même le texte classique de Patañjali fait état de certains « pouvoirs » familiers au chamanisme : voler dans les airs, disparaître, devenir extrêmement grand et extrêmement petit, etc. En outre, une allusion du *Yoga Sûtra* (IV, 1) aux plantes médicinales (*ausadhi*) qui, à l'égal du *samādhi*, peuvent accorder les « pouvoirs merveilleux » au yogin, atteste l'utilisation des narcotiques dans les milieux yogiques dans le but, justement, d'obtenir des expériences extatiques. Mais, d'autre part, les « pouvoirs » ne jouent qu'un rôle secondaire dans le Yoga classique et bouddhiste, et nombre de textes mettent en garde contre le danger que l'on court à se laisser tenter par le sentiment magique de puissance qu'ils engendrent et qui est susceptible de faire oublier le véritable but des efforts du yogin : la délivrance finale. De ce fait l'extase auquel on aboutit par l'usage des narcotiques ou par d'autres moyens matériels ne peut se comparer à l'extase du véritable *samādhi*. Mais nous avons vu que, dans le chamanisme lui-même, les narcotiques représentent déjà une décadence, et qu'à défaut de moyens proprement extatiques, on a recours aux narcotiques pour amener la transe. Remarquons, en passant, que, tout comme dans le Yoga baroque (populaire), le chamanisme connaît lui aussi des variantes aberrantes. Mais soulignons encore une fois la différence de structure qui sépare le Yoga classique du chamanisme : bien que ce dernier connaisse des techniques de concentration (cf. p. ex. l'initiation des Esquimaux, etc.), son but final reste toujours l'extase et le voyage extatique de l'âme dans les diverses régions cosmiques, tandis que le Yoga poursuit l'enstase, la concentration ultime de l'esprit et l'« évasion » hors du Cosmos. Évidemment, les origines proto-historiques du Yoga classique n'excluent nullement l'existence de formes intermédiaires des Yogas chamaniques, dont le but aurait été l'obtention de certaines expériences extatiques (2).

(1) Cf. ELIADE, *Le Yoga*, p. 316 sq. et *id.*, *Techniques du Yoga*, p. 175 sq. Précisons pourtant qu'en discutant les « origines » du Yoga, nous ne nous référons pas nécessairement au chamanisme. Toute une tradition mystique populaire, la *bhakti*, qui, à un certain moment, envahit le Yoga, n'est pas chamanique. La même observation vaut aussi pour les pratiques d'érotisme mystique ou pour d'autres pratiques magiques parfois aberrantes (impliquant le cannibalisme, l'assassinat, etc.) qui, bien qu'étant d'origine autochtone pré-aryenne, ne sont pas chamaniques. Toutes ces confusions ont été rendues possibles par l'identification abusive entre « chamanisme » et « mystique primitive ».

(2) Pour une opinion opposée, voir Jean FILLIOZAT, *Les origines d'une technique mystique indienne* (« Revue Philosophique », CXXXVI, 1946, p. 208-20), qui discute justement notre hypothèse d'une origine pré-aryenne des techniques yogiques.

On pourrait trouver encore certains éléments « chamaniques » dans les croyances indiennes ayant trait à la mort et au sort du trépassé (1). Comme chez tant d'autres peuples asiatiques, elles offrent des traces d'une pluralité d'âmes (p. ex. *Taittiriya Upanisad*, II, 4). Mais, en général, l'Inde ancienne croyait qu'après la mort l'âme montait au Ciel, auprès de Yama (*Rig Véda*, X, 58) et des Ancêtres (*pitaras*). On conseillait au mort de ne pas se laisser impressionner par les chiens à quatre yeux de Yama et de poursuivre son chemin pour aller rejoindre les Ancêtres et le dieu Yama (*RV*, X, 14, 10-12 ; *Atharva Véda*, XVIII, 2, 12 ; VIII, 1, 9 ; etc.). Le *Rig Véda* ne contient pas de référence précise à un pont que devrait traverser le mort (Keith, *ibid.*, II, p. 406, n. 9). Mais on parle d'un fleuve (*AV*, XVIII, 4, 7) et d'une barque (*RV*, X, 63, 10), ce qui évoque un itinéraire plutôt infernal que céleste. En tout cas, on reconnaît les vestiges d'un ancien rituel dans lequel on rappelait au mort le chemin à suivre pour atteindre le domaine de Yama (p. ex. *RV*, X, 14, 7-12 ; pour les Sûtras, cf. Keith, II, p. 418, n. 6). Et on savait aussi que l'âme du trépassé ne quittait pas immédiatement la terre ; elle rôdait autour de la maison un certain laps de temps, pouvant atteindre un an. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on l'invoquait lors des sacrifices et offrandes pratiqués en son honneur (Keith, II, p. 412).

Mais la religion védique et brâhmanique ne connaît pas la notion précise d'un dieu psychopompe (2). Rudra-Siva remplit parfois un tel rôle, mais cette conception est tardive et vraisemblablement influencée par les croyances des aborigènes pré-aryens. En tout cas, rien dans l'Inde védique ne rappelle les guides altaïque et nord-sibérien des trépassés ; on indiquait simplement au mort l'itinéraire à suivre, un peu dans le sens des lamentations funéraires indonésiennes et polynésiennes et du *Livre des morts tibétain*. La présence d'un psychopompe était probablement rendue inutile à l'époque védique et brâhmanique du fait qu'en dépit de toutes les exceptions et contradictions des textes, l'itinéraire du mort le conduisait en direction du Ciel et, par là même, était moins périlleux qu'un chemin menant aux Enfers.

En tout cas, l'Inde ancienne connaît très peu de « descentes aux Enfers ». Bien que l'idée d'un Enfer souterrain soit déjà attestée dans le *Rig Véda* (cf. Keith, II, p. 409), les voyages extatiques dans l'au-delà sont très rares. Naciketas est donné à la « Mort » père par son et, en effet, le jeune homme se rend à la demeure de Yama (*Taittiriya Br.*, III, 11, 8), mais ce voyage outre-tombe ne donne pas l'impression d'une expérience « chamanique » : il n'implique pas l'extase. Le seul cas nettement attesté d'un voyage extatique dans l'au-delà est celui de Bhrgu, le « fils » de Varuna (*Çatapatha Br.*, XI, 6, 1 ; *Jai-*

(1) Voir un clair exposé d'ensemble dans A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II, p. 403 sq. Le monde des morts est un monde « retourné », « inversé », comme chez les Sibériens, entre autres peuples ; cf. Herman LOMMEL, *Bhrgu im Jenseits* (« Paideuma », IV, 1950, p. 93-109), p. 101 sq.

(2) Contrairement à la thèse d'E. ARMBAN, *Rudra, passim*.

miniya Br., I, 42-44). Le dieu, l'ayant rendu inconscient, envoie son âme visiter les diverses régions cosmiques et les Enfers. Bhrgu assiste même aux punitions réservées à ceux qui se sont rendus coupables de certains crimes rituels. L'inconscience de Bhrgu, son voyage extatique à travers le Cosmos, les punitions dont il est témoin et qui lui sont ensuite expliquées par Varuna lui-même — tout cela nous rappelle l'*Ardâ Virâf*. Avec la différence, naturellement, qui peut exister entre un voyage outre-tombe qui donne une image complète des rétributions *post-mortem*, comme c'est le cas de l'*Ardâ Virâf*, et un voyage extatique qui ne révèle qu'un nombre limité de situations. Mais, dans un cas comme dans l'autre, on peut encore déchiffrer un schéma de voyage initiatique outre-tombe, repris et interprété par des cercles ritualistes.

Il y aurait lieu de rappeler aussi les motifs « chamaniques » qui survivent encore dans les figures si complexes de Varuna, Yama et Nirrti. Chacun de ces dieux, sur le plan qui lui est propre, est un dieu « leur » (1). Nombreux sont les hymnes védiques où il est question des « lacets de Varuna ». Les liens de Yama (*yamasya padbīśa*, AV, VI, 96, 2 ; etc.) sont généralement nommés les « liens de la mort » (*mṛtyupāśah*, AV, VII, 112, 2 ; etc.). Nirrti, lui, enchaîne ceux qu'il veut perdre (AV, VI, 63, 1-2 ; etc.) et l'on prie les dieux d'éloigner « les liens de Nirrti » (AV, I, 31, 2) car les maladies sont des « lacets » et la mort n'est que le « lien » suprême. Nous avons étudié ailleurs le symbolisme très complexe dans lequel s'encadre la magie des « liens » (Eliade, *Images et symboles*, p. 120 sq.). Qu'il nous suffise de dire ici que certains aspects de cette magie sont chamaniques. S'il est vrai que les « lacets » et les « nœuds » figurent parmi les attributs les plus spécifiques des dieux de la mort, et ceci non seulement dans l'Inde et l'Iran, mais aussi ailleurs (Chine, Océanie, etc.), les chamans eux aussi possèdent des lacets et des lasso destinés au même usage : capturer les âmes vagabondes qui ont quitté leur corps. Les dieux et les démons de la mort capturent les âmes des trépassés avec un filet ; le chaman tongouse, par exemple, utilise un lasso pour reprendre l'âme fugitive d'un malade (Shirokogorov, *Psychomental Complex of the Tungus*, p. 290). Mais le symbolisme du « liage » déborde de toutes parts le chamanisme proprement dit ; c'est uniquement dans la sorcellerie des « nœuds » et des « liens » qu'on rencontre certaines similitudes avec la magie chamanique.

Enfin, on mentionnera aussi l'ascension extatique par Arjuna de la Montagne de Śiva, avec toutes les épiphanies lumineuses qu'elle implique (*Mahābhārata*, VII, 80 sq.) ; sans être « chamanique », elle s'encadre dans la catégorie des ascensions mystiques à laquelle appartient également l'ascension chamanique. Quant aux expériences lumineuses, on se rappelle le *gaumanek* du chaman esquimau, l'« éclair » ou l'« illumination », qui fait soudainement vibrer son corps entier (cf. plus haut, p. 64 sq.). Évidemment, la « lumière intérieure », qui

(1) Cf. ELIADE, *Images et symboles*, p. 124 sq., 130 sq.

éclate à la suite de longs efforts de concentration et de méditation, est bien connue de toutes les traditions religieuses et elle est amplement attestée en Inde, depuis les Upanishads jusqu'au tantrisme (cf. ci-dessus, p. 65 sq.). Nous avons rappelé ces quelques exemples pour indiquer le cadre où peuvent s'inscrire certaines expériences chamaniques car, ainsi que nous l'avons souvent répété au cours de cet ouvrage, le chamanisme, dans son ensemble, n'est pas toujours et nécessairement une mystique aberrante et ténébreuse (1).

Citons aussi, en passant, le tambour magique et son rôle dans la magie indienne (2). La légende mentionne parfois l'origine divine du tambour ; telle tradition rappelle qu'un *nāga* (esprit-serpent) révèle au roi Kanishka l'efficacité du *ghanta* dans les rites de pluie (3). On soupçonne ici l'influence du substrat aryanen, d'autant plus que, dans la magie des populations aborigènes de l'Inde (magie qui, sans être toujours de structure chamanique, touche néanmoins au chamanisme), les tambours tiennent une place considérable (4). C'est aussi pourquoi nous n'abordons pas l'étude du tambour dans l'Inde non-aryenne, ni celle du culte des crânes (5), si important dans le lamaïsme et dans mainte secte indienne d'orientation tantrique. Certains détails seront rapportés plus bas, mais sans prétendre à un exposé d'ensemble.

LE CHAMANISME CHEZ QUELQUES TRIBUS ABORIGÈNES DE L'INDE

Grâce aux recherches de Verrier Elwin, on connaît assez bien le chamanisme des Saora, population aborigène d'Orissa d'un grand intérêt ethnologique. Ce sont surtout les autobiographies des chamans et chamanes saora qui nous retiendront ici : elles présentent une étonnante similarité avec les « mariages initiatiques » des chamans sibériens que nous avons étudiés plus haut (cf. p. 73 sq.). On remarque

(1) Voir aussi W. NÖLLE, *Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus* (in « Jahrbuch des Museums für Völkerkunde », XI, Leipzig, 1952, p. 41-47).

(2) E. CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums*, p. 236 sq. ; CLAUDIE MARCEL-DUBOIS, *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne* (Paris, 1941), p. 33 sq. (cloches), 41 sq. (tambour sur cadre), 46 sq. (tambour à deux peaux et à caisse bombée), 63 sq. (tambour en sablier). Sur le rôle rituel du tambour dans l'*aśvamedha*, cf. P. DUMONT, *L'Āśvamedha*, p. 150 sq. J. PRZYLUCKI avait déjà attiré l'attention sur l'origine non-aryenne du nom indien du tambour, *damaru* ; cf. *Un Ancien Peuple du Pendjab : les Udumbara*, (in « Journal asiatique », CCVIII, Paris, 1926, p. 1-59), p. 34 sq. Sur le tambour dans le culte védique, cf. J. W. HAUSER, *Der Vṛāta. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I : Die Vṛāta als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927), p. 282 sq.

(3) S. BEAL, trad., *Si-yu-ki : Buddhist Records of the Western World* (Londres, 2 vol., 1884), I, p. 66.

(4) Cf. quelques indications relatives aux Santali, aux Bhil et aux Baiga, W. KOPFERS, *Probleme der indischen Religionsgeschichte* (« Anthropos », XXXV-XXXVI, 1940-1941, p. 761-814), p. 805 et note 176. Cf. *id.*, *Die Bhil in Zentralindien* (Horn et Vienne, 1948), p. 178 sq. Voir aussi R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, p. 735-36.

(5) Pour le culte des crânes dans l'Inde non-aryenne, voir W. RUBEN, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien* (« Internationales Archiv für Ethnographie », Suppl. XXXVII, Leyde, 1939), p. 168, 204-08, 244, etc.

cependant deux différences : (1) puisque les Saora ont aussi bien des chamans que des chamanes, et que ces dernières sont même parfois en plus grand nombre que les premiers, les deux sexes contractent ces mariages avec un être de l'autre monde ; (2) tandis que les « épouses célestes » des chamans sibériens habitent le ciel, ou, dans certains cas, la steppe, les époux spirituels des Saora habitent tous le monde souterrain, le royaume des ombres.

Kintara, un chaman de Hatibadi, confia ce qui suit à Verrier Elwin : « J'avais environ douze ans quand une femme-esprit tutélaire nommée Jangmai vint à moi dans un rêve et me dit : « Je suis contente de toi ; je t'aime ; je t'aime tant que tu dois m'épouser. » Mais je refusai et pendant une année entière elle vint régulièrement me faire la cour, tentant de me fléchir. Cependant, je la repoussai toujours, jusqu'au jour où, pour finir, elle se fâcha et envoya son chien (un tigre) me mordre. Cela m'effraya et j'acceptai de l'épouser. Mais, presque immédiatement, une autre protectrice vint me prier de l'épouser elle. Quand la première des deux filles l'apprit, elle dit : « J'étais la première à t'aimer, et je te considère comme mon mari. Et maintenant tu en aimes une autre, mais je ne le permettrai pas. » Par conséquent, je répondis « non » à la deuxième jeune fille. Mais la première, dans sa rage et sa jalousie, me rendit fou, m'entraîna dans la jungle et me déroba la mémoire. Pendant une année entière, elle fit de moi ce qu'elle voulut. » A la fin, les parents du garçon firent appel au chaman d'un village voisin et la première jeune fille parla par sa bouche : « N'ayez pas peur. Je vais l'épouser. ... J'aiderai le garçon dans toutes ses difficultés. » Satisfait, le père arrangea le mariage. Cinq ans plus tard, Kintara épousa une femme de son village. Après la noce, Jangmai, la protectrice, s'adressa à Dasuni, la jeune épouse, par la bouche de leur mari à toutes deux et dit : « Tu vas maintenant vivre avec mon mari. Tu puiseras son eau, tu monderas son riz et cuirassas sa nourriture : tu feras tout, je ne peux rien faire. Je dois vivre dans le monde souterrain. Tout ce que je peux faire, c'est aider lorsque surviennent des ennuis. Dis-moi, m'honoreras-tu ou vas-tu te disputer avec moi ? » Dasuni répondit : « Pourquoi devrais-je me quereller avec toi ? Tu es une femme-dieu et je te donnerai tout ce dont tu auras besoin. » Jangmai fut contente de cette réponse et dit : « C'est bien. Toi et moi vivrons comme des sœurs. » Puis elle me dit : « Occupe-toi de cette femme comme tu t'es occupé de moi. Ne la bats pas. Ne la maltraite pas. » Sur quoi, elle s'en alla. » De sa femme terrestre, Kintara eut un fils et trois filles et, de sa protectrice, un fils et deux filles, vivant dans le monde souterrain. Quand le garçon vint au monde, continua Kintara, la protectrice « me l'apporta et me dit son nom ; elle le posa sur mes genoux et me demanda de faire le nécessaire pour sa nourriture. Quand je lui eus dit que je le ferais, elle repartit avec l'enfant pour le monde inférieur. Je sacrifiai une chèvre pour l'enfant et consacrai un pot » (1).

(1) V. ELWIN, *The Religion of an Indian Tribe* (Londres et New York, 1955), p. 135-37.

On retrouve le même schéma — visitation par un esprit, demande en mariage, résistance, période de crise aiguë qui se résout lorsque la proposition est acceptée — chez les jeunes filles « choisies » pour devenir chamanes. « Le rêve qui contraint une fille à accepter sa profession et la marque du sceau de l'approbation surnaturelle prend la forme de visites d'un prétendant du monde souterrain qui lui propose le mariage, avec toutes ses conséquences extatiques et numineuses. Ce « mari » est un hindou, beau et bien mis, riche et observant beaucoup de coutumes étrangères aux Saora. Selon la tradition, il vient au plus profond de la nuit ; lorsqu'il entre dans la chambre, tous les habitants de la maison sont pris sous un charme et dorment d'un sommeil de mort. De prime abord, et dans presque tous les cas, la fille refuse car la profession de chamane est à la fois ardue et pleine de dangers. Elle commence alors à être harcelée de cauchemars : son amant divin l'emporte dans le monde souterrain ou menace de la faire tomber d'une grande hauteur. En général, elle tombe malade ; il arrive même qu'elle perde l'esprit pendant un certain temps et erre, pathétiquement échevelée, par les champs et les bois. A ce moment, la famille intervient. Comme, dans la plupart des cas, la jeune fille a reçu une éducation et une préparation depuis un certain temps déjà, chacun sait ce qui l'attend, et même si elle-même ne raconte pas ce qui se passe à ses parents, ceux-ci en ont généralement une idée assez précise. Cependant, ce qu'il faut c'est que la fille elle-même confesse à ses parents qu'elle a été « appelée », qu'elle a refusé et qu'elle est maintenant en danger. Ceci soulage immédiatement son esprit du poids de la culpabilité et donne toute liberté d'agir à ses parents. Ils arrangent sans tarder le mariage de la fille avec son protecteur. »

« Après le mariage, le mari-esprit de la chamane lui rend régulièrement visite et reste auprès d'elle jusqu'à l'aube. Il peut même lui arriver parfois de l'emmener plusieurs jours dans la jungle, où il la nourrit de vin de palme. Lorsque le moment est arrivé, un enfant vient au monde et le père-esprit l'apporte chaque nuit à sa femme pour qu'elle s'en occupe. Mais leur relation n'est pas essentiellement sexuelle ; le fait important est que le mari protecteur inspire et instruit sa jeune femme dans ses rêves et que, lorsqu'elle va remplir ses fonctions sacrées, il s'assied près d'elle et lui dit ce qu'elle doit faire » (Elwin, *ibid.*, p. 147-48).

Une chamane se souvient de la première visite que lui rendit — en rêve — un esprit protecteur « vêtu d'élégants habits hindous ». Elle le refusa et, de ce fait, dit-elle, « il m'enleva dans un tourbillon et m'emporta jusqu'à un très grand arbre où il me fit asseoir sur une branche fragile. Il commença alors à chanter et, tout en chantant, à me balancer de droite et de gauche. Je fus tellement terrifiée par l'idée que j'allais tomber d'une si grande hauteur que je me hâtai d'accepter de l'épouser » (*ibid.*, p. 153). On aura reconnu certains motifs typiquement initiatiques : le tourbillon, l'arbre, le balancement.

Une autre chamane était déjà mariée et avait un enfant lorsqu'elle

reçut la visite d'un protecteur et tomba malade. « Je fis chercher une chamane et Rasuno (l'esprit protecteur) vint et parla par sa bouche : « Je vais l'épouser ; si elle n'accepte pas, elle deviendra folle. » Son mari et elle essayèrent, mais en vain, de résister en offrant des sacrifices pour le protecteur. Elle fut finalement obligée d'accepter et apprit, en rêve, l'art de chamaniser. Elle eut deux enfants dans le monde souterrain (*ibid.*, p. 151-52).

Dans la séance chamanique des Saora, le chaman est possédé par l'esprit du protecteur ou du dieu invoqué qui parle longuement par sa voix. C'est cet esprit qui, après avoir pris possession du chaman ou de la chamane, révèle la cause de la maladie et lui dit qu'elle action doit être entreprise (en général un sacrifice ou des offrandes). Le « chamanisme » par possession est également connu dans d'autres provinces de l'Inde (1).

Le « mariage avec un esprit » des chamans saora semble être un phénomène unique en Inde aborigène ; il n'est, en tout cas, pas d'origine kolarienne. C'est là une des conclusions de l'étude comparative richement documentée de Rudolf Rahmann, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India* (2). Nous allons citer quelques-unes des conclusions de cet important essai.

1. L'élection « surnaturelle » du futur chaman est indispensable chez les Saora (Savara), les Bondo, les Birhor et les Baiga. Chez les Baiga, les Khond et les Bondo, l'élection « surnaturelle » est nécessaire même si la fonction du chaman est héréditaire. Chez les Juang, les Birhor, les Oraon et les Muria, l'« élu » fait généralement montre de traits psychiques caractéristiques du chamanisme (Rahmann, *ibid.*, p. 730).

2. L'instruction systématique des futurs chamans est obligatoire dans un nombre considérable de tribus (Santal, Munda, Saora, Baiga, Oraon, Bhil, etc. ; cf. *ibid.*). On trouve des preuves indiscutables de l'existence d'une cérémonie d'initiation chez les Santal, les Munda, les Baiga, les Oraon et les Bhil, et il y a lieu de croire que cette cérémonie existe aussi chez les Korku et les Maler (*ibid.*).

3. Les chamans ont des esprits protecteurs personnels chez les Santal, les Saora, les Korwa, les Birhor, les Bhuiya, les Baiga, les

(1) Cf. Edward B. HARPER, *Shamanism in South India* (in « *Southwestern Journal of Anthropology* », XIII, Albuquerque, 1957, p. 267-87), sur des pratiques « chamaniques » dans le Nord-Ouest du Mysore. Ces dernières sont des phénomènes de possession et n'impliquent pas nécessairement une structure ou une idéologie chamaniques. On trouvera d'autres exemples — correctement présentés comme des cas de possession par des dieux ou des démons — dans l'excellente monographie de Louis DUMONT, *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (Paris, 1957), p. 347 sq. (possession par des dieux), 406 sq. (possession par des démons).

(2) Dans « *Anthropos* », LIV, 1959, p. 681-760 ; cf. p. 722, 754. Dans une première section descriptive (p. 683-715), l'auteur présente le matériel concernant les tribus de langue munda, ou tribus kolariennes (Santal, Munda, Korku, Savara/Saora, Birhor, etc.), les tribus de langue aryenne (Bhuiya, Baiga, Bhil) et les tribus de langue dravidienne (Oraon, Khond, Gond, etc.). Sur le chamanisme des Munda, cf. aussi le Rév. J. HOFFMANN (avec le Rév. A. van ENLEN), *Encyclopaedia Mundarica* (Patna, 4. vol., 1930-38), II, p. 422 sq., et KOPPERS, *Probleme der indischen Religionsgeschichte*, p. 801 sq.

Oraon, les Khond et les Maler (*ibid.*, p. 731). « Comme les rapports dont on dispose sur la plupart de ces tribus sont incomplets et quelque peu vagues, on peut sans crainte supposer que les caractéristiques dont nous avons parlé apparaissent en réalité en plus grand nombre et plus nettement qu'il n'est possible de le montrer sur la base des documents dont nous disposons. Mais le matériel déjà présenté garantit l'affirmation générale que dans la magie et le chamanisme du Nord et du Centre de l'Inde, on trouve les éléments suivants : des écoles de chamans ou, pour le moins, une certaine préparation systématique des candidats ; une initiation ; un esprit protecteur personnel ; un appel par un esprit ou un dieu » (*ibid.*).

4. Parmi les accessoires qu'utilise le chaman, c'est à la corbeille de vannage que revient le rôle le plus important. « Le van est un élément ancien de la culture des peuples munda » (*ibid.*, p. 733). Tout comme le chaman sibérien qui provoque sa transe en battant son tambour, les magiciens du Nord et du Centre de l'Inde « essaient d'obtenir le même résultat en secouant du riz dans le van » (*ibid.*). C'est ce qui explique l'absence presque totale du tambour dans le chamanisme de l'Inde centrale et septentrionale. « Le van a presque la même fonction » (*ibid.*).

5. Des échelles jouent un rôle dans les rituels chamaniques de quelques peuples. Le *barua* baiga « se dresse un petit autel, devant lequel il plante deux mâts. Près de l'autel, il peut aussi avoir : une échelle de bois, une balançoire, une corde garnie de pointes de fer, une chaîne de fer avec des pointes aiguës, une planche hérissée de pointes et des souliers percés de clous acérés. Pendant sa transe, il escalade parfois l'échelle sans la toucher avec les mains et se flagelle avec les instruments mentionnés ci-dessus. Il répond aux questions ou bien du haut de l'échelle, ou bien depuis la planche à pointes » (*ibid.*, p. 702). L'échelle chamanique est aussi attestée chez les Gond de Mohaghir (cf. KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien*, pl. XIII, 1). William Crooke rapporte que le chaman des Dusadh et des Djangar (tribus de la partie orientale de l'ancienne Province du Nord-Ouest de l'Inde) construit une échelle avec les lames d'épées de bois, « à laquelle le prêtre est obligé de monter en posant la plante des pieds sur le tranchant des armes. Quand il atteint le sommet, il décapite un coq blanc qui est attaché au haut de l'échelle » (1). Chez les Saora, « on fait passer un mât de bambou à travers le toit de la maison dans laquelle le rite est accompli, jusqu'à ce qu'il se dresse sur le sol de la pièce principale. Elwin l'appelle l'« échelle céleste ». ... La chamane étendit une natte neuve devant le mât et fit percher un coq sur une branche sortant de l'échelle » (Rahmann, *ibid.*, p. 696).

6. Rahmann interprète correctement comme représentant l'Arbre Cosmique « le monticule de terre avec l'arbuste de saint basilic que l'*ojha* santal et le *marang deora* munda entretiennent dans leurs

(1) W. CROOKE, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India* (Westminster, 2 vol., 1896), cité par RAHMANN, p. 737. Sur les rituels des Lolo et des Kachin, voir plus bas, p. 344 sq.

maisons. ... Le même symbolisme de la montagne du monde ou de l'arbre chamanique se retrouve aussi dans les morceaux d'argile combinés avec le serpent de fer et le trident dans l'école des chamans-serpents oraon, dans la pierre cylindrique utilisée durant la consécration préliminaire (cérémonie pré-initiatique) des chamans santal, de même que dans le siège tournant des Munda et que, pour finir, dans la pierre que le *sokha* oraon, dans une vision nocturne, voit comme l'image de Śiva » (*ibid.*, p. 738-39).

7. Dans un grand nombre de tribus (voir la liste dans *ibid.*, p. 748, n. 191), le chaman rappelle l'âme du trépassé entre le troisième et le dixième jour après la mort (*ibid.*, p. 748 sq.). Mais on ne trouve aucune preuve de l'existence du rituel altaïque et sibérien typique du chaman accompagnant l'âme du défunt au pays des morts (voir plus haut, p. 171 sq.).

En conclusion, Rahmann considère que le « chamanisme consiste essentiellement en une relation spécifique avec un esprit protecteur, relation qui se manifeste comme suit : l'esprit s'empare du chaman qui devient son médium, ou alors il pénètre le chaman pour l'investir d'une connaissance et de pouvoirs supérieurs, et avant tout d'une emprise sur (d'autres) esprits » (Rahmann, p. 751). Cette définition rend admirablement compte des caractéristiques du chamanisme de l'Inde centrale et septentrionale, mais elle ne semble pas pouvoir s'appliquer à d'autres formes de chamanisme (comme, par exemple, à celui de l'Asie centrale et septentrionale). Les éléments « ascensionnels » (échelle, pilier, arbre chamanique, *axis mundi*, etc.) — sur lesquels, comme nous l'avons vu, l'auteur n'a pas manqué d'attirer l'attention — exigent une définition plus précise du chamanisme. Du point de vue historique, l'auteur conclut que « des phénomènes chamaniques se sont certainement produits en Inde avant la venue du saktisme, et [que] nous ne devrions pas supposer que les peuples munda n'ont pas été affectés par ceux-ci » (*ibid.*, p. 753).

CHAPITRE XII

SYMBOLISMES ET TECHNIQUES CHAMANIKES AU TIBET, EN CHINE ET EN EXTRÊME-ORIENT

BOUDDHISME, TANTRISME, LAMAÏSME

Lorsque, après l'Illumination, le Bouddha visita pour la première fois sa ville natale, Kapilavastu, il fit montre de quelques « pouvoirs miraculeux ». Pour convaincre les siens de ses forces spirituelles et préparer leur conversion, il s'éleva dans les airs, coupa son corps en morceaux et laissa retomber sa tête et ses membres sur le sol, pour les réunir ensuite sous les yeux émerveillés des spectateurs. Ce miracle est évoqué même par Aṣṣvagosha (*Buddha-carita-kavya*, v. 1551 sq.), mais il appartient si profondément à la tradition de la magie indienne qu'il est devenu le prodige-type du fakirisme. Le célèbre *rope-trick* (« tour de la corde ») des fakirs crée l'illusion d'une corde s'élevant très haut dans le ciel et sur laquelle le maître fait monter un jeune disciple jusqu'à ce qu'il disparaisse aux regards. Le fakir lance alors son couteau en l'air — et les membres du jeune homme tombent l'un après l'autre sur le sol (1).

Ce *rope-trick* a une longue histoire en Inde et il doit être rapproché de deux rites chamaniques : celui du dépècement initiatique du futur chaman par les « démons », et celui de l'ascension au Ciel. On se rappelle les « rêves initiatiques » des chamans sibériens : le candidat assiste au dépècement de son propre corps par les âmes des ancêtres ou par les mauvais esprits. Mais ses os sont ensuite rassemblés et soudés avec du fer, les chairs renouvelées et le futur chaman, en ressuscitant, dispose d'un « nouveau corps » qui lui permet de se frapper impunément avec des couteaux, de se transpercer avec des sabres, de toucher du fer incandescent, etc. Il est remarquable que les fakirs indiens passent pour reproduire les mêmes miracles. Dans le *rope-trick*, ils pratiquent en quelque sorte sur leurs assistants le « dépècement ini-

(1) Cf. ELIADE, *Le Yoga*, p. 319 sq. Voir aussi A. JACOBY, *Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire* (« Archiv für Religionswissenschaft », XVII, Leipzig, 1914, p. 455-75). Inutile de répéter que nous ne nous préoccupons pas de la « réalité » de cet exploit magique. Notre seul intérêt est de chercher dans quelle mesure de tels phénomènes magiques présupposent une idéologie et une technique chamaniques. Cf. ELIADE, *Méhistophélès et l'androgyne*, p. 200 sq.

tiatique » que leurs confrères sibériens subissent en rêve. D'ailleurs, bien qu'il soit devenu une spécialité du fakirisme indien, le *rope-trick* se rencontre aussi dans des régions aussi distantes que la Chine, Java, l'ancien Mexique et l'Europe médiévale. Le voyageur marocain Ibn Battûta (1) l'a noté en Chine au ^{xiv}^e siècle, Melton (2) l'a observé à Batavia au ^{xvii}^e siècle et Sahagûn (3) l'atteste au Mexique dans des termes presque identiques. Quant à l'Europe, nombre de textes, au moins à partir du ^{xiii}^e siècle, font allusion à des prodiges exactement pareils, exécutés par des sorciers et des magiciens, qui détenaient en outre la faculté de voler et de se rendre invisibles, tout comme les chamans et les yogis (4).

Le *rope-trick* fakirique n'est qu'une variante spectaculaire de l'ascension céleste du chaman ; cette dernière reste toujours symbolique car le corps du chaman ne disparaît pas et le voyage céleste a lieu « en esprit ». Mais le symbolisme de la corde, comme celui de l'échelle, implique nécessairement la communication entre Ciel et Terre. Par la médiation d'une corde ou d'une échelle (comme, d'ailleurs, par une liane, un pont, une chaîne de flèches, etc.), les dieux descendent sur la Terre et les humains montent au Ciel. Tradition archaïque et largement répandue que nous rencontrons en Inde ainsi qu'au Tibet. Le Bouddha descend du Ciel Trayastrimça par un escalier, avec l'intention de « battre le chemin des humains » ; du haut de l'escalier, on peut voir, au-dessus, tous les Brahmaloкас et, en bas, les profondeurs

(1) *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe édité et traduit par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti (Paris, 4 vol., 1853-79), IV, p. 291-292 : « ... Or il prit une boule de bois qui avait plusieurs trous, par lesquels passaient de longues courroies. Il la jeta en l'air, et elle s'éleva au point que nous ne la vîmes plus [...]. Quand il ne resta dans sa main qu'un petit bout de la courroie, le jongleur ordonna à un des apprentis de s'y suspendre, et de monter dans l'air, ce qu'il fit, jusqu'à ce que nous ne le vissions plus. Le jongleur l'appela trois fois sans en recevoir de réponse ; alors il prit un couteau dans sa main, comme s'il eût été en colère, il s'attacha à la corde et disparut aussi. Ensuite il jeta par terre une main de l'enfant, puis un pied, après cela l'autre main, l'autre pied, le corps et la tête. Il descendit en soufflant, tout haletant, ses habits étaient tachés de sang [...]. L'émir lui ayant ordonné quelque chose, notre homme prit les membres du jeune garçon, et les attacha bout à bout, et voici l'enfant qui se lève et qui se tient tout droit. Tout cela m'étonna beaucoup, et j'en eus une palpitation de cœur, pareille à celle dont je souffris chez le roi de l'Inde, quand je fus témoin d'une chose analogue... » Cf. aussi H. YULE, trad., *The Book of Ser Marco Polo* (H. CORDIER, éd., Londres, 2 vol., 1921), I, p. 318 sq. Sur le *rope-trick* dans les légendes hagiographiques musulmanes, voir L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse*, (Paris, 2 vol., 1922), I, p. 80 sq. (2) Passage reproduit par A. JACOBY, *ibid.*, p. 460 sq.

(3) E. SELER, *Zauberei im alten Mexiko* (in « Globus », LXXXVIII, 6, 1900, p. 89-91 ; repris dans ses *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, Berlin, 5 vol., 1902-13, II, p. 78-86), p. 84-85 (d'après Sahagûn).

(4) Voir les nombreux exemples groupés par JACOBY, *op. cit.*, p. 466 sq. et par ELIADE, *Métophistophètes et l'androgyne*, p. 200 sq. ; cf. aussi *id.*, *Le Yoga*, p. 319. Il est encore malaisé de décider formellement si le *rope-trick* des sorciers européens est dû à une influence de la magie orientale ou s'il dérive des anciennes techniques chamaniques locales. Le fait que, d'un côté, le *rope-trick* soit attesté au Mexique et que, de l'autre, le dépècement initiatique du magicien se rencontre aussi en Australie, en Indonésie et en Amérique du Sud, nous incline à croire qu'en Europe, il pourrait être question d'une survivance des techniques magiques locales, pré-indo-européennes. Sur le symbolisme de la lévitation et du « vol magique », voir ANANDA COOMARASWAMY, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943), p. 83, n. 269.

de l'Enfer (1), car c'est un véritable *Axis mundi* dressé au Centre de l'Univers. Cet escalier miraculeux est figuré sur les reliefs de Bharhut et de Sañci et, dans la peinture bouddhiste tibétaine, il sert aussi aux humains pour monter au Ciel (2).

Au Tibet, la fonction rituelle et mythologique de la corde est encore mieux attestée, spécialement dans les traditions pré-bouddhistes. Le premier roi du Tibet, Gñā-k'ri-bstan-po, serait descendu du Ciel au moyen d'une corde appelée *rmu-t'ag* (3). Cette corde mythique était aussi figurée sur les tombes royales, signe que les souverains montaient au Ciel après leur mort. La communication ne fut d'ailleurs jamais interrompue, pour les rois, entre le Ciel et la Terre. Et les Tibétains croyaient que dans les temps anciens les souverains ne mouraient pas, mais qu'ils montaient au Ciel (4), conception qui trahit le souvenir d'un certain « paradis perdu ».

Toujours dans les traditions Bon, il est question d'un clan, dMu, nom qui désigne en même temps une classe de dieux ; ceux-ci habitent le Ciel et les morts les y rejoignent en escaladant une échelle ou en grim pant à une corde. Sur la terre se trouvait jadis une catégorie de prêtres qui prétendaient posséder le pouvoir de guider les trépassés au Ciel parce qu'ils étaient les maîtres de la corde ou de l'échelle : c'étaient les dMu (Tucci, *op. cit.*, p. 714). Cette corde, qui reliait en ce temps-là la Terre au Ciel et servait à l'ascension des morts vers la demeure céleste des dieux dMu, a été remplacée par la corde divinatoire chez d'autres prêtres Bon (*ibid.*, p. 716). Ce symbole survit — peut-être — dans le bout d'étoffe des Na-khi qui représente le « pont de l'âme pour se rendre au royaume des dieux » (*ibid.*, citant Rock ; voir plus bas, p. 346 sq.). Tous ces traits font partie intégrante du complexe chamanique de l'ascension et de la psychopompie.

Il serait chimérique de vouloir recenser en quelques pages tous les autres motifs chamaniques présents dans les mythes et les rituels Bon-po (5) et persistant dans le lamaïsme et le tantrisme indo-tibé-

(1) Cf. A. COOMARASWAMY, *Svayamâtṛnā : Janua Coeli*, p. 27, n. 8 ; 42, n. 64. (2) GIUSEPPE TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls* (Rome, 2 vol., 1949), II, p. 348, et tanka n° 12, pl. XIV-XXII. Sur le symbolisme de l'escalier, voir aussi plus bas, p. 378.

(3) R. STEIN, *Leao-Tche*, p. 68, n. 1. L'auteur rappelle que Jäschke, dans son dictionnaire, cite sous ce mot le *rygal-rabs* et précise qu'il semble désigner certains moyens surnaturels de communication entre les anciens rois tibétains et leurs ancêtres qui demeurent parmi les dieux. Voir aussi H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p. 141, 150, 153, 245 ; *id.*, *The Religions of Tibet* (trad. angl., New York, 1961), p. 19-20 ; M. HERMANN, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Cologne, 1956), p. 35 sq.

(4) G. TUCCI, II, p. 733-34. L'auteur rappelle le mythe chinois et t'ai d'une communication entre Ciel et Terre, sur lequel nous reviendrons. A Gilgit, où la religion Bon a été très vigoureuse, on rencontre encore de nos jours la tradition d'une chaîne d'or reliant le Ciel à la Terre (*ibid.*, p. 734, citant « Folk-lore », XXV, 1914, p. 397).

(5) Depuis la *Description du Tibet* de KLAPROTH in « Journal asiatique », sér. II, IV, 1829, p. 81-158, 241-324 ; VI, 1830, p. 161-246, 321-50 ; cf. p. 97, 148, etc.), les savants occidentaux, suivant en cela les érudits chinois, ont identifié le taoïsme avec la religion Bon-po ; voir l'histoire de cette confusion (due probablement à une faute d'Abel Rémusat, qui avait vu dans le terme *tao-chih* « le taoïste »), dans W. W. ROCKHILL, *The Land of the Lamas : Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet* (New York et Londres, 1891), p. 217 sq., cf. aussi YULE, *The Book*

tain. Les prêtres Bon-po ne se distinguent en rien des véritables chamans ; ils sont même divisés entre Bon-po « blancs » et Bon-po « noirs », bien que tous utilisent le tambour pour leurs rites. Certains prétendent être « possédés par les dieux » ; la majorité pratiquent l'exorcisme (Tucci, p. 715 sq.). Une catégorie de Bon-po s'appelaient « les possesseurs de la corde céleste » (*ibid.*, p. 717). Les *pawo* et les *nyen-jomo* sont des médiums, hommes et femmes, considérés par les bouddhistes comme des représentants typiques du Bon. Ils ne dépendent pas des monastères Bon du Sikkim et du Bhoutan et semblent être les vestiges du Bon dans sa forme la plus ancienne, non organisée, comme elle existait avant que le « Bon blanc » (*Bon dkar*) se soit développé selon l'exemple du bouddhisme (Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 425). Il semble qu'ils arrivent à être possédés par les esprits des morts et que, pendant leur transe, ils entrent en communication avec leurs divinités protectrices (1). Quant aux médiums Bon, une de leurs principales fonctions était « de servir de porte-parole temporaire des esprits des morts, qui allaient plus tard être conduits dans l'autre monde » (2).

Les chamans Bon sont réputés utiliser leurs tambours comme véhicules leur permettant de se déplacer dans les airs. Le vol de Naro bon chung à l'occasion de son tournoi magique avec Milarêpa en est un exemple classique (3). « La légende selon laquelle gShen rab mi bo volait sur une grande roue, dont il occupait la position centrale tan-

dis que ses huit disciples étaient assis sur les huit rayons, peut bien représenter une survivance d'une tradition semblable » (1). Il est probable qu'à l'origine, le véhicule était le tambour chamanique, remplacé plus tard par la roue, symbole bouddhiste. La cure du chaman Bon comporte la recherche de l'âme du malade (cf. H. Hoffmann, *Quellen*, p. 117 sq.), technique spécifiquement chamanique. Une cérémonie analogue prend place lorsque l'exorciste tibétain est appelé à guérir un malade : il entreprend une quête de l'âme du patient (2). Le rappel de l'âme du malade exige parfois un rituel extrêmement complexe impliquant des objets (des fils de cinq couleurs différentes, des flèches, etc.) et des effigies (3). René de Nebesky-Wojkowitz a récemment mis en valeur d'autres éléments chamaniques dans le lamaïsme tibétain (cf. *Oracles*, p. 538 sq.). Dans l'oracle de l'État, la transe prophétique, indispensable à la divination cérémonielle, présente un caractère parachamanique très accentué (4).

Le lamaïsme a conservé presque intégralement la tradition chamanique des Bon. Même les plus fameux maîtres du bouddhisme tibétain passent pour avoir opéré des guérisons et fait des miracles dans la plus pure tradition du chamanisme. Certains éléments qui ont contribué à l'élaboration du lamaïsme sont vraisemblablement d'origine tantrique et, peut-être, indienne. Mais on ne peut pas toujours en décider ; lorsque, d'après une légende tibétaine, Vairocana, le disciple et le collaborateur de Padmasambhava, expulse du corps de la reine Ts'epongts'a l'esprit de la maladie sous la forme d'une épingle noire (5), sommes-nous devant une tradition indienne ou tibétaine ? Padmasambhava ne fait pas seulement preuve de la capacité bien connue de vol magique des Boddhisattvas et des arhats, car lui aussi traverse les airs, s'élève au Ciel, et devient Boddhisattva. Sa légende accuse également des traits purement chamaniques : sur le toit de sa maison, il danse une danse mystique vêtu uniquement des « sept parures en os » (Bleichsteiner, p. 67), ce qui nous ramène au costume du chaman sibérien.

On connaît le rôle tenu par les crânes humains et les femmes dans les

of *Ser Marco Polo*, I, p. 323 sq. Sur le Bon, voir TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, II, p. 711-38 ; les ouvrages déjà cités de H. HOFFMANN et son article *Gšen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung* (in « Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft », XCVIII, Leipzig, 1944, p. 340-58), en particulier p. 344 sq. ; M. HERMANN, *Mythen*, p. 232 et *passim* ; LI An-che, *Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples* (in « Southwestern Journal of Anthropology », IV, 1, Albuquerque, 1948, p. 31-41) ; S. HUMMEL, *Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaistische Studien* (Leipzig, 2 vol., 1949-59), p. 30 sq. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 425 sq. ; *id.*, *Die tibetische Bön-Religion* (in « Archiv für Völkerkunde », II, Vienne, 1947, p. 26-68). Sur le panthéon lamaïste et les divinités de la maladie et de la guérison, voir : EUGEN PANDER, *Das lamaistische Pantheon* (« Zeitschrift für Ethnologie », XXI, Berlin, 1889, p. 44-78) ; F. G. REINHOLD-MÜLLER, *Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus* (« Anthropos », XXII, 1927, p. 956-991). HUMMEL a entrepris une analyse historique du Bon, en le comparant non seulement avec les chamanismes du Centre et du Nord de l'Asie, mais aussi avec les conceptions religieuses du Proche-Orient ancien et des Indo-européens ; cf. *Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur* (in « Jahrbuch des Museums für Völkerkunde », XIII, 1954, Leipzig, 1955, p. 73-134), spécialement p. 96 sq. ; *id.*, *Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bön-Religion* (in « Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra », Budapest, 1959, p. 165-212), en particulier p. 198 sq.

(1) NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 425. Cf. aussi J. MORRIS, *Living with the Lepchas* (Londres, 1938), p. 123 sq. (description de la transe d'un médium). Selon HERMANN, le chamanisme lepcha n'est pas identique au Bon-po mais représente une forme plus archaïque de chamanisme ; cf. *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), p. 49-58.

(2) NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 428. Chez les Lepcha également, la chamane invite l'esprit du mort à entrer en elle avant qu'il soit conduit dans l'au-delà ; cf. *id.*, *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas* (in « Eastern Anthropologist », V, 1, Lucknow, 1951, p. 27-39), p. 33 sq.

(3) Texte traduit par H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bön-Religion*, p. 274.

(1) NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 542. Sur la divination par le tambour des prêtres Bon du Sikkim et du Bhoutan, technique comparable à celle des chamans sibériens, cf. *id.*, *Tibetan Drum Divination*, « Ngamo » (in « Ethnos » XVII, 1952, p. 149-57).

(2) Cf. la description d'une séance avec un exorciste de Lhassa dans S. H. RIBBACH, *Droga Namgyal. Ein Tibetertleben* (Munich et Planegg, 1940), p. 187 sq. ; cf. aussi H. HOFFMANN, *Quellen*, p. 205 sq.

(3) Cf. le texte du XVIII^e siècle, traduit et commenté par F. D. LESSING, *Calling the Soul: a Lamaist Ritual*, (in « Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949 », W. J. FISCHER, éd., Berkeley et Los Angeles, 1951, p. 263-84).

(4) NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 428 sq. ; cf. aussi *id.*, *Das tibetische Staatsorakel* (in « Archiv für Völkerkunde », III, Vienne, 1948, p. 136-55), et, plus particulièrement, D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)*, 1^{re} partie, p. 27-33, 846, 850 ; 2^e partie, p. 237-48, et *id.*, *Zur Struktur des Schamanismus*, p. 867-68, 872-73 (sur le *gurtum* [chaman] du *Koukou-nor*).

(5) R. BLEICHSTEINER, *L'Eglise jaune*, p. 71.

cérémonies tantriques (1) et lamaïstes (2). La danse dite du squelette jouit d'une importance toute spéciale dans les scénarios dramatiques appelés *tcham* qui se proposent, entre autres, de familiariser les spectateurs avec les images terribles des divinités protectrices qui surgissent dans l'état de *bardo*, c'est-à-dire dans l'état intermédiaire entre la mort et une nouvelle réincarnation. De ce point de vue, le *tcham* peut être considéré comme une cérémonie initiatique car il apporte certaines révélations concernant les expériences posthumes. Or, il est frappant de constater combien ces costumes et ces masques tibétains en forme de squelettes rappellent les costumes des chamans de l'Asie centrale et septentrionale. Dans certains cas, on a incontestablement affaire à des influences lamaïstes, influences trahies d'ailleurs par d'autres ornements du costume chamanique sibérien et même par certaines formes de tambour. Mais il ne faut pas se presser de conclure que le rôle du squelette dans le symbolisme du costume chamanique de l'Asie septentrionale remonte uniquement à une influence lamaïste. Une telle influence, si elle s'est réellement exercée, n'a fait que raffermir des conceptions autochtones très anciennes, touchant la sacralité de l'os de l'animal et, par voie de conséquence, de l'os humain (voir plus haut, p. 137 sq.). Quant au rôle de l'image de son propre squelette, si important dans les techniques méditatives du bouddhisme mongol, n'oublions pas que l'initiation du chaman esquimau comporte également la contemplation de son propre squelette ; on se rappelle que le futur *angakok* dépouille par la pensée son corps de la chair et du sang, de manière à n'en garder que les os (cf. plus haut, p. 65). Jusqu'à plus ample informé, nous inclinons à croire que ce type de méditation appartient à une couche archaïque de spiritualité, pré-bouddhiste, qui se fondait d'une manière quelconque sur l'idéologie

(1) Voir ELIADE, *Le Yoga*, p. 294 sq., sur les Aghori et les Kâpâlika (« porteurs de crânes »). Il est vraisemblable que ces sectes ascétiques et orgiastiques à la fois, qui pratiquaient encore le cannibalisme à la fin du XIX^e siècle (cf. *ibid.*) avaient assimilé certaines traditions aberrantes ayant trait au culte des crânes (qui implique d'ailleurs, maintes fois, la manducation rituelle des parents ; cf. p. ex. la coutume des Issédons notée par Hérodote, IV, 26). Sur les précédents préhistoriques du culte des crânes, cf. H. BREUIL et H. OBERMAIER, *Crânes paléolithiques façonnés en coupe* (« L'Anthropologie », XX, 1909, p. 523-530) ; P. WERNERT, *L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique* (in « L'Anthropologie », XLVI, 1936, p. 33-43) ; *id.*, *Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres* (in M. GORCE, R. MORTIER et al., *Histoire générale des religions*, Paris, 5 vol., 1944-51, p. 51-102), *passim* ; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, p. 112 sq., 220 sq., 248 sq.

(2) Cf. W. W. ROCKHILL, *On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies* (« Proceedings of the American Oriental Society », XL, 1888, New Haven, 1890, p. XXIV-XXXI) ; B. LAUFER, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet* (Field Museum of Natural History, Department of Anthropology Publication, X, Chicago, 1923). Les Tibétains utilisaient les crânes de leurs pères tout comme les Issédons (*ibid.*, p. 2) mais, aujourd'hui, le culte familial a disparu et, d'après LAUFER (*ibid.*, p. 5), le rôle magico-religieux des crânes semble être une innovation tantrique (civaïste). Mais il est possible que les influences indiennes se soient superposées à un ancien fond de croyances locales ; cf. le rôle religieux et divinatoire des crânes des chamans chez les Yukaghir (JOCHELSON, *The Yukaghir*, p. 165). Sur les relations proto-historiques entre le culte des crânes et l'idée de renouvellement de la vie cosmique, en Chine et en Indonésie, cf. Carl HENTZE, *Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf* (« Anthropos », XLV, 1950, p. 801-820).

des peuples chasseurs (la sacralité des os) et avait pour objet d'« extraire » l'âme de son propre corps en vue du voyage mystique, c'est-à-dire de l'extase.

Il existe au Tibet un rite tantrique, nommé *tchoed* (*gtchod*), de structure nettement chamaniste : il consiste à offrir sa propre chair à dévorer aux démons, ce qui rappelle étrangement le dépècement initiatique du futur chaman par des « démons » et les âmes des ancêtres. Voici le résumé qu'en donne R. Bleichsteiner : « Au son du tambour fait de crânes humains et de la trompette taillée dans un fémur, on se livre à la danse et l'on invite les esprits à venir festoyer. La puissance de la méditation fait surgir une déesse sabre au clair ; elle saute à la tête de celui qui présente le sacrifice, elle le décapite et le dépèce ; alors les démons et les bêtes fauves se précipitent sur ces débris pantelants, en dévorent la chair et en boivent le sang. Les paroles prononcées font allusion à certains *Jatakas*, qui racontent comment le Bouddha, au cours d'incarnations de jadis, livra sa propre chair à des animaux affamés et à des démons anthropophages. Mais en dépit de cette affabulation bouddhiste, le rite, conclut Bleichsteiner, n'est qu'un mystère sinistre remontant à des temps plus primitifs » (1).

On se souvient qu'un rite initiatique similaire se rencontre chez certaines tribus nord-américaines. Nous sommes, dans le cas du *tchoed*, en présence d'une revalorisation mystique d'un schéma d'initiation chamanique. Le côté « sinistre » est plutôt apparent : il s'agit d'une expérience de mort et de résurrection qui est terrifiante, comme toutes les expériences de cette classe. Le tantrisme indo-tibétain a spiritualisé encore plus radicalement le schéma initiatique « de la mise à mort » par les démons. Voici quelques méditations tantriques ayant pour objet le dépouillement du corps de ses chairs et la contemplation de son propre squelette. Le yogin est invité à se représenter son corps comme un cadavre, et sa propre intelligence comme une Déesse irritée, ayant une face et deux mains et tenant un couteau et un crâne. « Pense qu'elle tranche la tête du cadavre et qu'elle coupe le corps en morceaux et les jette dans le crâne en offrande aux divinités... » Un autre exercice consiste à se voir comme un « squelette blanc, lumineux et énorme, d'où sortent des flammes si grandes qu'elles remplissent le Vide de l'Univers ». Enfin, une troisième méditation propose au yogin de se contempler, transformé en *dâkinî* irritée, arrachant la peau de son propre corps. Le texte continue : « Étends cette peau afin de recouvrir l'Univers [...]. Et sur elle amoncelle toutes os et ta chair. Alors, quand les mauvais esprits sont en pleine réjouissance de la tête, imagine que la *dâkinî* irritée prend la peau et la roule [...] et la précipite à terre avec force, la réduisant, ainsi que tout son contenu à une masse pulpeuse de chair et d'os, que des

(1) R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, p. 194-95. Sur le *gtchod*, v. aussi Alexandra DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet* (Paris, 1929), p. 126 sq. ; ELIADE, *Le Yoga*, p. 321 sq.

hordes de bêtes sauvages, produites mentalement, vont dévorer... » (1).

On se rend compte, par ces quelques extraits, de la transformation que peut subir un schéma chamanique lorsqu'il est intégré dans un système philosophique complexe, comme le tantrisme. L'important pour nous est la survivance de certains symboles et méthodes chamaniques jusque dans des techniques de méditation très élaborées et orientées vers d'autres buts que l'extase. Tout ceci illustre assez, il nous semble, l'authenticité et la valeur spirituelle initiatique de mainte expérience chamanique.

Soulignons enfin brièvement quelques autres éléments chamaniques du Yoga et du tantrisme indo-tibétain. La « chaleur mystique », attestée déjà dans les textes védiques, occupe une place considérable dans les techniques yogico-tantriques. Cette « chaleur » est provoquée par la rétention de la respiration (cf. *Majjhimanikāya*, I, 244, etc.) et spécialement par la « transmutation » de l'énergie sexuelle (cf. le *Yoga tibétain*, p. 168 sq., 201 sq., 205 sq.), pratique yogico-tantrique assez obscure mais fondée sur le *prāṇayāma* et sur diverses « visualisations ». Certaines épreuves initiatiques indo-tibétaines consistent justement à vérifier le degré de préparation d'un disciple par sa capacité de sécher, directement sur son corps nu et en pleine neige, un grand nombre de draps trempés, durant une nuit d'hiver (2). Une épreuve similaire caractérise l'initiation du chaman mandchou (plus haut, p. 104), et il est probable que nous sommes ici devant une influence lamaïste. Mais la « chaleur mystique » n'est pas nécessairement une création de la magie indo-tibétaine ; nous avons cité l'exemple de ce jeune esquimau du Labrador qui resta cinq jours et cinq nuits dans la mer glacée et qui, ayant prouvé qu'il n'était pas même mouillé, obtint immédiatement le titre d'*angakok*. La chaleur intense provoquée dans son propre corps est en relation directe avec la « maîtrise du feu », et on est fondé à considérer cette dernière technique comme extrêmement archaïque.

De structure chamanique également ce qu'on a appelé *Le Livre des morts tibétain* (3). Bien qu'il ne s'agisse pas rigoureusement d'un guide psychopompe, on peut comparer le rôle du prêtre qui récite, à l'usage du trépassé, des textes rituels sur les itinéraires *post-mortem*, avec la fonction du chaman altaïque ou golde qui accompagne symboliquement le mort dans l'au-delà. Ce *Bardo thödol* représente un stade inter-

médiaire entre le récit du chaman-psychopompe et les tablettes orphiques, qui indiquaient sommairement au trépassé les bonnes directions à prendre dans son voyage de l'au-delà ; il présente également nombre de traits communs avec les chants funéraires indonésiens et polynésiens. Un manuscrit tibétain de Touen-houang, intitulé *Exposé du chemin du mort* et traduit récemment par Marcelle Lalou (1), décrit les directions à éviter, en premier lieu le « Grand Enfer », qui se trouve à 8 000 *yojana* sous terre et dont le Centre est de fer enflammé. « A l'intérieur de la maison de fer, dans les enfers de toute sorte, d'innombrables démons (*rākṣasa*) tourmentent et affligent en brûlant, rôtissant et coupant en morceaux... » (2). L'Enfer, le *pretaloka*, le monde (*Jambudvīpa*) et le Mont Meru se trouvent sur le même axe, et le trépassé est invité à se diriger directement vers le Meru, sur le sommet duquel Indra et 32 ministres trient les « transmigrants » (M. Lalou, p. 45). Sous le vernis des croyances bouddhistes, on reconnaît facilement l'ancien schéma de l'*Axis Mundi*, les communications entre les trois zones cosmiques et le Gardien qui trie les âmes. Les éléments chamaniques sont encore plus transparents dans le rite funéraire comportant l'insertion de l'âme du défunt dans son effigie (cf. plus haut, p. 174 sq., la description d'un rituel golde analogue). L'effigie (ou *name-card*) figure le défunt agenouillé, les bras levés en un geste de supplication (3). On invoque son âme : « Que le mort dont l'effigie est fixée à cette carte vienne ici. Que la conscience de celui qui a quitté ce monde et est en passe de changer de corps se concentre sur cette effigie symbolique, qu'il soit déjà né dans l'une des six sphères ou qu'il erre encore dans l'état intermédiaire, où qu'il se trouve... » (*ibid.*, p. 266). Si l'un de ses os est encore disponible, on le place sur la *name-card* (*ibid.*, p. 267). On s'adresse encore au défunt : « Écoute, ô toi qui erre parmi les illusions d'un autre monde ! Viens à cet endroit des plus enchanteurs de notre monde humain ! Ce parapluie sera ta place, ta protection, ton autel consacré. Cette effigie est le symbole de ton corps, cet os le symbole de ta parole, ce bijou le symbole de ton esprit... O, fais de ces symboles ta demeure ! » (*ibid.*). Puisque l'on croit que le défunt est susceptible de renaître dans n'importe laquelle des six sphères de l'existence, on s'efforce de le libérer « de chacune d'elles à son tour en déplaçant son effigie autour des pétales de lotus de telle manière qu'il progresse des enfers à la sphère des esprits malheureux, puis à celles des animaux, des hommes, des titans et des dieux » (*ibid.*, p. 268). Le but du rituel est d'empêcher l'âme de s'incarner dans un de ces six mondes et de la forcer, au contraire, à atteindre la région d'Avalokiteśvara (*ibid.*, p. 274). Mais les techniques qui visent à faire entrer le défunt dans une effigie et à le guider à travers les enfers et les mondes extrahumains sont purement chamaniques.

(1) Marcelle LALOU, *Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie* (« Revue de l'Histoire des Religions », CXXXV, Paris, 1949, p. 42-48).

(2) *Ibid.*, p. 44. Cf. la Montagne de Fer rencontrée par le chaman altaïque dans sa descente aux enfers. Les tortures infligées par les *rākṣasa* rappellent en tout point les rêves initiatiques des chamans sibériens.

(3) D. L. SNELGROVE, *Buddhist Himalaya* (New York, 1957), p. 265.

(1) Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.) et W. Y. EVANS-WENTZ (éd.), *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. fr., Paris, 1938), p. 315 sq., 332 sq. C'est, vraisemblablement, à des méditations de ce genre que s'adonnent certains yogins indiens dans les cimetières.

(2) En tibétain cette « chaleur psychique » porte le nom de *gtām-mō* (prononciation : *toumo*). « Des draps sont plongés dans l'eau glacée ; ils y gèlent et en sortent raidis. Chacun des disciples en enroule un autour de lui et doit le dégeler et le sécher sur son corps. Dès que le linge est sec, on le replonge dans l'eau et le candidat s'en enveloppe de nouveau. L'opération se poursuit ainsi jusqu'au lever du jour. Alors celui qui a séché le plus grand nombre de draps est proclamé le premier du concours... » (A. DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, p. 228 sq.). Cf. aussi S. HUMMEL, *Lamaistische Studien*, II, p. 21 sq.

(3) EVANS-WENTZ (éd.) et Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.), *The Tibetan Book of the Dead*, p. 87 sq. Un lama, un frère en croyance ou un ami affectionné, doit lire le texte funéraire à l'oreille du mort, mais sans la toucher.

Au Tibet, nombre d'autres idées et techniques chamaniques ont survécu dans le lamaïsme. Ainsi, par exemple, les lamas-sorciers luttent entre eux par des moyens magiques tout comme le font les chamans sibériens (Bleichsteiner, *op. cit.*, p. 187 sq.). Les lamas commandent à l'atmosphère exactement comme les chamans (*ibid.*, p. 188 sq.), ils volent dans les airs (*ibid.*, p. 189), ils exécutent des danses extatiques (*ibid.*, p. 224 sq.), etc. Le tantrisme tibétain connaît un langage secret, nommé « langue des *dākinī* », tout comme les diverses écoles tantriques indiennes utilisent le « langage crépusculaire » dans lequel le même terme peut avoir jusqu'à trois ou quatre significations différentes (1). Tout ceci se rapproche jusqu'à un certain point du « langage des esprits » ou du « langage secret » des chamans, aussi bien nord-asiatiques que malais et indonésiens. Il serait même très instructif d'étudier dans quelle mesure les techniques de l'extase mènent à des créations linguistiques, et de préciser leur mécanisme. Or, on sait que la « langue des esprits » des chamans, non seulement s'efforce d'imiter les cris des animaux, mais contient un certain nombre de créations spontanées qui s'expliquent vraisemblablement par l'euphorie pré-extatique et l'extase.

Cette rapide revue des matériaux tibétains a permis de constater, d'une part, une certaine ressemblance de structure entre les rites et les mythes Bon-po et le chamanisme et, d'autre part, la survivance des thèmes et des techniques chamaniques dans le bouddhisme et le lamaïsme. « Survivance » n'exprime peut-être pas assez clairement le véritable état des choses ; il faut plutôt parler d'une revalorisation des anciens motifs chamaniques et de leur intégration dans un système de théologie ascétique où leur contenu même a subi une altération radicale. Rien d'ailleurs que de normal, si l'on songe que la notion même de l'« âme » — fondamentale dans l'idéologie chamanique — change complètement de sens à la suite de la critique bouddhiste. Quel que soit le degré de régression du lamaïsme par rapport à la grande tradition métaphysique bouddhiste, on n'a pas pu y revenir à la conception réaliste de l'« âme », et ce seul point suffit à distinguer les contenus d'une technique lamaïste de ceux d'une technique chamanique.

D'un autre côté, comme nous le verrons bientôt, l'idéologie et les pratiques lamaïstes ont pénétré profondément en Asie centrale et septentrionale, contribuant à donner à nombre de chamanismes sibériens leur physionomie actuelle.

PRATIQUES CHAMANQUES CHEZ LES LOLOS

Comme les Thai, comme les Chinois (2), les Lolos savent que les premiers hommes circulaient librement entre la terre et le ciel ; à la

(1) Cf. ELIADE, *Le Yoga*, p. 251 sq.

(2) H. MASPERO, *Légendes mythologiques dans le Chou king* (« Journal Asiatique », CCIV, 1924, p. 1-100), p. 94 sq. ; F. KIICHI NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, p. 314 sq.

suite d'un « péché », le chemin a été coupé (1). Mais, en mourant, l'homme retrouve le chemin du ciel : c'est, au moins, ce qui ressort de certains rituels funéraires, où le *pimo*, prêtre chaman, lit auprès du mort des prières où il est question des béatitudes qui lui échoiront au ciel (Vannicelli, *op. cit.*, p. 184). Pour atteindre celui-ci, le trépassé doit passer un pont : aux sons mêlés du tambour et du cor, d'autres prières sont dites qui guident le mort vers le pont céleste. A cette occasion le prêtre-chaman enlève trois poutres du toit de la maison, pour qu'on puisse voir le ciel ; l'opération s'appelle « ouvrir le pont du ciel » (Vannicelli, p. 179-180). Chez les Lolos du Yün-nan méridional, le rituel funéraire est un peu différent. Le prêtre-chaman accompagne le cercueil en récitant ce qu'on appelle « le rituel du chemin » ; le texte, après avoir décrit les lieux que le mort traverse entre sa maison et la tombe, poursuit en mentionnant les villes, les montagnes et les fleuves qu'il aura à franchir avant d'atteindre les monts Taliang, la patrie d'origine de la race lolo. De là, le mort se dirige vers l'Arbre de la Pensée et l'Arbre de la Parole, et pénètre aux Enfers (2). Laissant de côté la différence qui sépare les deux rituels touchant la région vers laquelle se dirige le mort, remarquons le rôle de psychopompe rempli par le chaman ; le rituel doit être rapproché du *Bardo thödol* tibétain et des lamentations funéraires indonésiennes et polynésiennes.

La maladie étant interprétée comme la fuite de l'âme, la guérison comporte l'appel de l'âme : le chaman lit une longue litanie dans laquelle l'âme du malade est priée de revenir des monts, des vallées, des fleuves, des forêts et des champs lointains, de tout lieu où elle erre (Henry, p. 101 ; Vannicelli, p. 174). Même rappel de l'âme chez les Karens de Birmanie, qui traitent d'ailleurs d'une manière similaire les « maladies » du riz, en priant son « âme » de revenir aux récoltes (3). Comme on le verra bientôt, la cérémonie se rencontre également chez les Chinois.

Le chamanisme lolo semble avoir subi l'influence de la magie chinoise. Le couteau et le tambour du chaman lolo, comme d'ailleurs les noms des « esprits », portent des noms chinois (Vannicelli, p. 169 sq.). La divination est pratiquée à la manière chinoise (*ibid.*, p. 170). Et un des rites chamaniques lolos les plus importants, l'« échelle des couteaux », se rencontre également en Chine. Ce rite se pratique à l'occasion des épidémies. On construit une double échelle faite de 36 cou-

(1) Luigi VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, p. 44.

(2) A. HENRY, *The Lolos and Other Tribes of Western China* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », XXXIII, 1903, p. 96-107), p. 103.

(3) Cf. R. H. I. MARSHALL, *The Karen, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology* (Colombo, 1922), p. 245 ; VANNICELLI, p. 175 ; ELIADE, ; *Traité d'histoire des religions*, p. 291. Le rappel de l'âme du malade fait partie intégrante du cérémonial chamanique des Kachins et des Palaungs de Birmanie, des Lakhers, des Garos et des Lushais de l'Assam ; cf. FRAZER, *Aftermath*, p. 216-20. Cf. aussi NGUYEN-VAN-KHOAN, *Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les hân et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles* (in « Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient », XXXIII, Hanoi, 1933, p. 11-34). Sur les tambours métalliques dans le culte des morts des Garos, des Karens et d'autres peuples apparentés, cf. HEINE-GELDERN, *Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs)* (« Asia Major », VIII, Leipzig, 1933, p. 519-537).

teaux et le chaman, pieds nus, monte jusqu'au sommet et descend de l'autre côté. A cette occasion on chauffe à blanc quelques lames de fer de charrue, et le chaman doit passer dessus. Le P. Lietard observe que ce rite est proprement lolo car les Chinois recourent toujours aux chamans lolo pour l'accomplir (Vannicelli, p. 154-55). On a probablement affaire à un vieux rite chamanique modifié sous l'influence de la magie chinoise. En effet, les formules prononcées durant cette cérémonie sont en langue lolotte, seuls les noms des esprits sont chinois.

Ce rite nous paraît très important. Il comporte, en effet, l'ascension symbolique du chaman sur un escalier, variante de l'ascension à l'aide d'un arbre, d'un poteau, d'une corde, etc. Il est accompli en cas d'épidémies, c'est-à-dire en cas d'extrême danger pour la communauté, et quoi qu'il en soit de la signification actuelle, le sens originaire impliquait l'ascension du chaman au Ciel pour rencontrer le Dieu céleste et le prier de mettre fin à la maladie. Le rôle ascensionnel de l'escalier se retrouve ailleurs en Asie, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Ajoutons pour l'instant que le chaman chingpo de la Haute Birmanie pratique l'ascension d'un escalier de couteaux à l'occasion de son initiation (1). Le même rite initiatique se retrouve en Chine, mais il est probable que nous avons affaire, dans ce cas, à un héritage protohistorique commun à tous ces peuples (Lolos, Chinois, Chingpos, etc.), car le symbolisme de l'ascension chamanique se rencontre en des régions trop nombreuses et trop éloignées les unes des autres pour qu'on puisse lui assigner une « origine » historique précise. Des traces d'un chamanisme du type de celui qu'on trouve en Asie centrale se rencontrent chez les chamans des Méos blancs d'Indochine. La séance consiste en l'imitation d'une chevauchée ; le chaman est censé aller à la recherche de l'âme du malade, qu'il réussit d'ailleurs toujours à capturer. Dans certains cas particuliers, le voyage mystique comporte une ascension céleste. Le chaman exécute une série de bonds et on dit qu'il monte au ciel (2).

CHAMANISME CHEZ LES MO-SO

Des conceptions très proches de celles du *Livre des morts tibétain* se rencontrent chez les Mo-so ou Na-khi, populations appartenant à la famille tibéto-birmane et vivant depuis les débuts de l'ère chrétienne dans le sud-ouest de la Chine et spécialement dans la province Yun-

(1) Hans J. WEHRLI, *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma* (« Internationales Archiv für Ethnographie », Suppl. XVI, Leyde, 1904), p. 54 (d'après Sladen). Le chaman chingpo (*tumsa*) utilise, lui aussi, un « langage secret » (*ibid.*, p. 56). La maladie est interprétée comme le rapt de l'âme ou comme son vagabondage (*ibid.*). Cf. aussi YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, II, p. 97 sq. Sur l'initiation du *Mwod Mod* des Thai noirs du Laos, voir Pierre-Bernard LAFONT, *Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest* (in « Anthropos », LIV, 1959, p. 819-40), p. 825-27.

(2) Cf. G. MORECHAND, *Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine* (in « Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient », XLVII, 2, Hanoi, 1955, p. 509-46), en particulier p. 513 sq., 522 sq.

nan (1). D'après Rock, l'autorité la plus récente et la mieux informée en la matière, la religion des Na-khi serait du pur chamanisme Bon (2). Ce fait n'exclut nullement le culte d'un Être suprême céleste, Mě, très voisin par la structure du dieu chinois du ciel, Ti'en (Bacot, p. 15 sq.). Le sacrifice périodique au Ciel est même la cérémonie la plus ancienne des Na-khi ; on a des raisons de croire qu'il était déjà pratiqué du temps où les Na-khi nomadisaient sur les plaines herbeuses du nord-est tibétain (3). A cette occasion les prières au Ciel sont suivies de prières à la Terre et au genévrier, l'Arbre Cosmique qui soutient l'Univers et se dresse au « Centre du Monde » (Rock, *The Muan bpō Ceremony*, p. 20 sq.). Comme on le voit, les Na-khi ont conservé la substance de la foi des pasteurs de l'Asie Centrale : le culte du ciel, la conception des trois zones cosmiques, le mythe de l'Arbre du Monde qui, planté au Centre de l'Univers, le soutient de ses mille branches.

Après la mort, l'âme devrait monter au Ciel. Mais il faut compter avec les démons, qui la forcent à descendre aux Enfers. Le nombre, la puissance, l'importance des démons ont donné à la religion des Mo-so son aspect si proche du chamanisme Bon. En effet, Dto-mba Shi-lo, le fondateur du chamanisme Na-khi, est passé dans le mythe et le culte comme le vainqueur des démons. Quoi qu'il en soit de sa personnalité « historique », sa biographie est totalement mythique : il naît du côté gauche de sa mère, comme tous les héros et les saints, s'élève immédiatement au Ciel (comme le Bouddha) et épouvante les démons. Les dieux lui ont donné le pouvoir d'exorciser les démons et « de guider les âmes des morts au royaume des dieux » (Rock, *Studies*, I, p. 18). Il est à la fois psychopompe et Sauveur. Comme dans d'autres traditions de l'Asie centrale les dieux ont envoyé ce Premier Chaman pour défendre

(1) Cf. Jacques BACOT, *Les Mo-so* (Leyde, 1913) ; Joseph F. ROCK, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, vol. IX, Cambridge, Mass., 2 vol., 1947).

(2) Joseph F. ROCK, *Studies in Na-khi Literature : I. The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts* (« Artibus Asiae », VII, 1-4, Leipzig, 1937, p. 5-85 : le même texte dans le « Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient », XXXVII, Hanoi, 1937, p. 1-39) ; II. *The Na-khi Hā zhi p'i or the Road the Gods Decide* (« Bulletin », *ibid.*, p. 40-119). Le même auteur a récemment publié des *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland* (in « Anthropos », LIV, 1959, p. 796-818), dont la première partie est consacrée au *lū-bu*, le sorcier authentique des Na-khi. Selon toute probabilité, l'office de *lū-bu* était rempli par des femmes dans l'ancien temps (p. 797). Cet office n'est pas héréditaire et la vocation est déclarée par une crise presque psychopathique ; la personne destinée à devenir un *lū-bu* danse jusqu'au temple d'une divinité gardienne. « On suspend un certain nombre de foulards rouges à une corde » au-dessus de l'image du dieu. Si la divinité « agréé l'homme, un des foulards rouges lui tombera dessus ». Sinon, « l'homme... n'est considéré que comme un épileptique ou un fou et on le ramène à la maison » (p. 797-98 — un passage qu'il faut ajouter à la documentation que nous avons donnée sous « Chamanisme et psychopathologie » ; cf. plus haut, p. 36 sq.). Pendant la séance, les esprits parlent par la voix du *lū-bu*, mais il ne les incarne pas, il n'est pas « possédé » (p. 800, etc.). Le *lū-bu* témoigne de pouvoirs typiquement chamaniques : il marche dans le feu et touche du fer chauffé à blanc (p. 801). L'étude de Rock contient aussi des observations personnelles sur le *Nda-pa*, le sorcier mo-so du Yun-nan (Chine) (p. 801 sq.), et sur le *srung-ma* tibétain, le « gardien de la Foi » (p. 806 sq.). Cf. aussi S. HUMMEL, *Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur*.

(3) J. F. ROCK, *The Muan bpō Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi* (« Monumenta Serica », XIII, Pékin, 1948, p. 1-160), p. 3 sq.

les hommes contre les démons. Le mot *dto-mba*, d'origine tibétaine et l'équivalent du tibétain *ston-pa*, « maître, fondateur ou promulgateur d'une doctrine particulière », indique nettement qu'il s'agit d'une innovation : le « chamanisme » est un phénomène postérieur à l'organisation de la religion na-khi. Il a été rendu nécessaire par l'accroissement terrifiant des « démons » et plusieurs raisons donnent à croire que cette démonologie s'est développée sous l'influence des idées religieuses chinoises.

La biographie mythique de Dto-mba Shi-lo contient le schéma de l'initiation chamanique, bien qu'avec des adulations. Frappés par l'extraordinaire intelligence de l'enfant qui vient de naître, les 360 démons l'enlèvent et le portent « à l'endroit où s'entrecroisent mille chemins » (c'est-à-dire, au « Centre du Monde ») ; là, ils le font cuire dans un chaudron pendant trois jours et trois nuits ; mais, quand les démons soulèvent le couvercle, l'enfant Dto-mba Shi-lo apparaît intact (Rock, *Studies*, I, p. 37). On pense aux « rêves initiatiques » des chamans sibériens, aux démons qui cuisent trois jours le corps du futur chaman. Mais comme il s'agit, dans ce cas, d'un Maître exorciste qui est par excellence un tueur de démons, le rôle que jouent ces démons dans l'initiation est camouflé : l'épreuve initiatique devient une tentative d'assassinat.

Dto-mba Shi-lo « fraie le chemin à l'âme du trépassé ». La cérémonie funéraire s'appelle justement *zhi mā*, « le chemin-désir », et les nombreux textes qu'on récite auprès du cadavre constituent un pendant au *Livre des morts tibétain* (1). Le jour des funérailles, les officiants déploient un long rouleau ou une étoffe sur laquelle sont peintes les diverses régions infernales que le trépassé doit traverser avant d'atteindre le royaume des dieux (Rock, *Studies*, II, p. 41). C'est la carte de l'itinéraire compliqué et dangereux au cours duquel le mort sera guidé par le chaman (*dto-mba*). L'Enfer est constitué de neuf enceintes, auxquelles on accède après avoir passé un pont (*ibid.*, p. 49). La descente est dangereuse car les démons bloquent le pont ; le *dto-mba* a justement pour mission de « frayer le chemin ». En ne cessant d'invoquer le Premier Chaman (2), Dto-mba Shi-lo, il parvient à conduire le mort, d'enceinte en enceinte, jusqu'à la neuvième et dernière. Après cette descente parmi les démons, le trépassé gravit les sept Montagnes d'Or, arrive au pied d'un Arbre dont le sommet porte « la médecine d'immortalité », et pénètre finalement dans le royaume des dieux (3).

(1) Voir la traduction commentée qu'en donne Rock, *Studies*, II, p. 46 sq., 55 qs. Le nombre de ces textes est considérable (*ibid.*, p. 40).

(2) En effet, tous ces rituels funéraires répètent en quelque sorte la création du monde et la biographie de Dto-mba Shi-lo ; chaque texte commence par évoquer la cosmogonie et raconte ensuite la naissance miraculeuse et les gestes héroïques de Shi-lo dans sa lutte contre les démons. Cette réactualisation d'un *illud tempus* mythique et de l'événement primordial qui a révélé l'efficacité des gestes du Premier Chaman — gestes devenus par la suite exemplaires et répétables *ad infinitum* — est le comportement normal de l'homme archaïque : cf. ELIADÉ, *Mythe de l'éternel retour*, p. 44, sq. et *passim*.

(3) Rock, *Studies*, II, p. 91 sq., 101 sq. Voir aussi *id.*, *The Zhi Mā Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts* (Vienne et Mödling, 1955), p. 95 sq., 105 sq., 116 sq., 199 sq. et *passim*.

En sa qualité de représentant du Premier Chaman, Dto-mba Shi-lo, le *dto-mba* réussit à « frayer le chemin » du mort et à le guider parmi les enceintes de l'Enfer, où il risquerait autrement d'être dévoré par les démons. Le *dto-mba* conduit le trépassé symboliquement, en lui lisant les textes rituels, mais il se trouve toujours auprès de lui, « en esprit ». Il l'avertit de tous les dangers : « O mort, lorsque tu passeras le pont et le chemin, tu les trouveras fermés par Lā-ch'ou. Ton âme sera incapable d'arriver au royaume des dieux... » (Rock, *Studies*, II, p. 50). Et il lui communique sur-le-champ les moyens de s'en tirer : la famille doit sacrifier aux démons car ce sont les péchés du mort qui obstruent le chemin, et la famille doit racheter ses péchés par des sacrifices.

Ces quelques indications donnent une idée de la fonction du chamanisme dans la religion na-khi : le chaman a été envoyé par les dieux pour défendre les hommes contre les démons ; cette défense est encore plus nécessaire après la mort car les hommes sont de grands pécheurs, ce qui en fait de droit la proie des démons. Mais les dieux, pris de pitié pour les hommes, ont envoyé le Premier Chaman leur montrer le chemin de la demeure divine. Comme chez les Tibétains, la communication entre la Terre, l'Enfer et le Ciel se fait par un Axe vertical, l'*Axis mundi*. La descente posthume aux Enfers, avec le passage du pont et la pénétration labyrinthique dans les neuf enceintes, conserve encore le schéma initiatique : personne ne peut arriver au Ciel sans être auparavant descendu aux Enfers. Le rôle du chaman est aussi bien celui d'un psychopompe que d'un maître initiateur *post-mortem*. Selon toute vraisemblance, la situation du chaman à l'intérieur de la religion na-khi représente un stade ancien par lequel ont aussi dû passer les autres religions de l'Asie centrale ; on trouve, dans les mythes sibériens du Premier Chaman, des allusions qui ne sont pas sans rapports avec la biographie mythique de Dto-mba Shi-lo.

SYMBOLISMES ET TECHNIQUES CHAMANISQUES EN CHINE

Il existe en Chine la coutume suivante : lorsque quelqu'un vient de mourir, on monte sur le toit de la maison et on supplie l'âme de revenir à son corps, en lui montrant, par exemple, un beau vêtement neuf. Le rituel est amplement attesté dans les textes classiques (1) et il s'est perpétué jusqu'à nos jours (2) ; il a même fourni à Sung Yüeh le sujet d'un long poème intitulé justement « le rappel de

(1) Cf. S. COUVREUR (trad.), *Li-Ki; ou, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (2^e éd., Ho-kien-fu, 2 vol., 1927), I, p. 85, 181, 199 sq. ; II, p. 11, 125, 204, etc. ; J. J. M. de GROOT, *The Religious System of China* (Leyde, 6 vol., 1892-1910), I, p. 245 sq. Sur les conceptions chinoises de la vie après la mort, cf. E. ERKES, *Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen* (« Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde », I, Leipzig, 1933, p. 1-5) ; *id.*, *The God of Death in Ancient China* (« T'oung Pao », XXXV, Leyde, 1940, p. 185-210).

(2) Cf. p. ex. THEO KÖRNER, *Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou* (« Ethnos », III, 4-5, 1938, p. 108-112).

l'âme » (1). La maladie, elle aussi, implique souvent la fuite de l'âme, et alors le sorcier la poursuit en extase, la capture et lui fait réintégrer le corps du patient (2).

La Chine ancienne connaissait déjà plusieurs catégories de sorciers et de sorcières, des médiums, des exorcistes, des faiseurs de pluie, etc. Un certain type de magicien retiendra surtout notre attention : l'extatique, celui dont l'art consistait en premier lieu à « extérioriser » son âme, en d'autres termes à « voyager en esprit ». L'histoire légendaire et le folklore de la Chine abondent en exemples de « vols magiques », et nous verrons tout à l'heure qu'à l'époque ancienne déjà, les Chinois avertis considéraient le « vol » comme une formule plastique de l'extase. En tout cas, si on laisse de côté le symbolisme ornithomorphe de la Chine protohistorique — sur lequel nous reviendrons plus tard — il est important de constater que le premier qui, d'après la tradition, ait réussi à voler, fut l'empereur Chouen (2258-2208 d'après la chronologie chinoise). Les filles de l'empereur Yao, Nü Ying et O Houang, révélèrent à Chouen l'art « de voler comme un oiseau » (3). (On remarquera en passant que la source du pouvoir magique résidait, jusqu'à une certaine date, dans les femmes, détail qu'on pourrait considérer, avec quelques autres, comme l'indice d'un ancien matriarcat chinois) (4). Notons le fait qu'un Souverain parfait doit posséder les prestiges d'un « magicien ». L'« extase » n'était pas moins nécessaire à un Fondateur d'État que ses vertus politiques car ce prestige magique équivalait à une autorité, à une juridiction sur la Nature. Marcel Granet a observé que le pas de Yü le Grand, le successeur de Chouen, « ne se distingue point des danses qui provoquent l'entrée en transe des sorciers (*t'iao-chen*)... La danse extatique fait partie des procédés par lesquels s'acquiert un pouvoir de commandement sur les hommes et sur la Nature. On sait que ce Pouvoir régulateur, dans les textes dits taoïstes comme dans les textes dits confucéens, se nomme Tao » (5).

(2) E. ERKES, *Das « Zurückrufen der Seele » (Chao-Hun) des Sung Yüeh* (Inaugural-Diss., Leipzig, 1914). Cf. aussi H. MASPERO, *Les Religions chinoises* (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, I, Paris, 1950), p. 50 sq.

(3) Ce type de guérison se pratique encore de nos jours ; cf. de GROOT, VI, p. 1284, 1319, etc. Le sorcier a le pouvoir de rappeler et de réintégrer même l'âme d'un animal mort : cf. *ibid.*, p. 1214 (la résurrection d'un cheval). Le sorcier thaï envoie quelques-unes de ses âmes à la recherche de l'âme égarée du malade, et il n'oublie pas de les prévenir de prendre le bon chemin lorsqu'elles reviendront dans ce monde. Cf. MASPERO, *Les Religions chinoises*, p. 218.

(4) E. CHAVANNES (trad.), *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien* (*Ssu-ma Ch'ien*), (Paris, 5 vol., 1895-1905), I, p. 74. Cf. d'autres textes dans B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, p. 14 sq.

(5) Sur ce problème, voir E. ERKES, *Der Primat des Weibes im alten China* (« Sinica », IV, 1935, p. 166-76). Sur les filles de Yao et les épreuves de la succession au trône, cf. Marcel GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 2 vol., 1926), I, p. 276 sq. et *passim*. Pour une critique des vues de Granet, cf. Carl HENTZE, *Bronze-gerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951), p. 188 sq.

(6) Marcel GRANET, *Remarques sur le taoïsme ancien* (« Asia Major », II, Leipzig, 1925, p. 145-51), p. 149. Voir aussi *id.*, *Danses et légendes*, I, p. 239 sq. et *passim*. Sur les éléments archaïques du mythe de Yü le Grand, cf. Carl HENTZE, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 9 sq. et *passim*. Sur la danse de Yü, cf. W. EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China* (1^{re} partie : *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyde, 1942 ; 2^e partie : *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, « Monumenta serica », III, Pékin, 2 vol., 1942), 1^{re} partie, p. 362 sq. ; 2^e partie, p. 52 sq.

En effet, nombre d'empereurs, de sages, d'alchimistes et de sorciers « montaient au Ciel » (1). Houang-ti, le Souverain Jaune, fut enlevé au Ciel par un dragon à barbe, avec ses femmes et ses conseillers au nombre de soixante-dix personnes (Chavannes, *Mémoires historiques*, vol. III, 2^e partie, p. 488-89). Mais ceci est déjà une apothéose, et non plus le « vol magique » dont la tradition chinoise connaît nombre d'exemples (Laufer, *The Prehistory of Aviation*, p. 19 sq.). L'obsession du vol s'est traduite par une foule de légendes relatives aux chars ou à d'autres appareils volants (Laufer, *ibid.*). Nous avons affaire, dans les cas de ce genre, au phénomène bien connu de la dégradation d'un symbolisme, un phénomène qui consiste en gros à obtenir sur le plan concret de la réalité immédiate, des « résultats » qui se réfèrent à une réalité intérieure.

Quoi qu'il en soit, l'origine chamanique du vol magique est, en Chine aussi, nettement attestée. « Monter au Ciel en volant » s'exprime en chinois de la manière suivante : « au moyen de plumes d'oiseaux, il a été transformé et est monté comme un immortel » ; et les termes « savant à plumes » ou « hôte à plumes » désignent le prêtre taoïste (Laufer, *ibid.*, p. 16). Or nous savons que la plume d'oiseau est un des symboles les plus fréquents du « vol chamanique », et sa présence dans l'iconographie protohistorique chinoise n'est pas sans intérêt pour évaluer la diffusion et l'ancienneté de ce symbole et, partant, de l'idéologie qui le présuppose (2). Quant aux taoïstes, dont les légendes fourmillent d'ascensions et de toute autre espèce de miracles, il est vraisemblable qu'ils ont élaboré et systématisé les techniques et l'idéologie chamaniques de la Chine protohistorique et que, par conséquent, ils doivent être considérés comme les successeurs du chamanisme à bien meilleur titre que les exorcistes, les médiums et les « possédés » dont nous parlerons par la suite ; ces derniers, en Chine, comme ailleurs, représentent plutôt la tradition aberrante du chamanisme. Nous voulons dire que, lorsqu'on ne réussit pas à maîtriser les « esprits », on finit par être « possédé » par eux, et la technique magique de l'extase devient, en ce cas, un simple automatisme médiumnique.

À ce propos, on est frappé de constater, dans la tradition chinoise du « vol magique » et de la danse chamanique, l'absence d'allusions à la possession. On retrouvera plus loin quelques exemples où la technique chamanique aboutit à une possession par les dieux et par les esprits, mais dans les légendes des Souverains, des taoïstes immortels, des alchimistes et même des « sorciers », bien qu'il soit toujours

(1) En Chine comme chez les Thaï on trouve le souvenir de la communication qui existait entre le ciel et la terre dans les temps mythiques. Selon les mythes, cette communication a été rompue afin que les dieux ne puissent plus descendre opprimer les hommes (versions chinoises) ou que les hommes n'importunent plus les dieux (versions thaï). Cf. H. MASPERO, *Les Religions chinoises*, p. 186 sq. Voir aussi plus haut, p. 336 sq. L'explication donnée par les versions chinoises dénote une réinterprétation tardive d'un thème mythique archaïque.

(2) Sur les rapports entre les ailes, le duvet, le vol et le taoïsme, cf. M. KALTENMARK (éd. et trad.), *Le Lie-sien tchouan* (*Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*) (Pékin, 1953), p. 12 sq.

question d'ascension au ciel et d'autres miracles, on ne parle pas de possession. On est fondé à considérer tous ces faits comme appartenant à la tradition « classique » de la spiritualité chinoise, qui comporte aussi bien une maîtrise spontanée de soi-même qu'une parfaite intégration dans tous les rythmes cosmiques. En tout cas, les taoïstes et les alchimistes avaient le pouvoir de s'élever dans les airs : Liu An, connu aussi sous le nom de Huainan Tse (2^e siècle av. J.C.), montait vers le Ciel en plein jour, et Li Chao-Kün (140-87 av. J.C.) se vantait de pouvoir dépasser le neuvième ciel (1). « Nous montons au Ciel et écartons les comètes ! », disait une chamane dans sa chanson (2). Un long poème de K'üeh Yüan parle de nombreuses ascensions jusqu'aux « Portes du Ciel », de chevauchées fantastiques, de l'ascension sur l'arc-en-ciel, — tous motifs familiers du folklore chamanique (3). Les contes font de fréquentes allusions à des prouesses de magiciens chinois rappelant à s'y méprendre les légendes créées autour des fakirs : ils volent dans la lune, passent à travers les murs, font germer et pousser une plante en un clin d'œil, etc. (4).

Toutes ces traditions mythologiques et folkloriques ont leur point de départ dans une idéologie et une technique de l'extase impliquant le « voyage en esprit ». Depuis les temps les plus anciens, le moyen classique d'aboutir à l'extase fut la danse. Comme partout ailleurs, l'extase permettait aussi bien le « vol magique » du chaman que la descente d'un « esprit » ; cette dernière n'impliquait pas nécessairement la « possession » ; l'esprit pouvait inspirer le chaman. Que le vol magique et les voyages fantastiques à travers l'Univers ne fussent, pour les Chinois, que des formules plastiques pour décrire les expériences de l'extase, le document suivant, entre autres, le prouve. Le *K'woh yü* raconte que le Roi Chao (515-488 av. J.C.) s'adressa un jour à son ministre, en lui disant : « Les écritures de la dynastie Tch'ou affirmant que Tch'oung-li a été envoyé comme messager dans les régions inaccessibles du Ciel et de la Terre. Comment une telle chose a-t-elle été possible ?... Existe-t-il des possibilités pour les hommes de monter au Ciel ?... » Le ministre lui explique que la véritable signification de cette tradition est d'ordre spirituel : ceux qui sont justes et peuvent se concentrer sont capables d'accéder sous forme de connaissance « aux hautes sphères, et aussi de descendre dans les sphères inférieures et d'y distinguer la conduite à observer, les choses à faire... Cette condition réalisée, des *shen* intelligents descendent en eux ; quand le *shen* s'établit de la sorte dans un homme, celui-ci est nommé *hih*, et s'il s'établit dans une femme, celle-ci est appelée *wu*. Comme

(1) B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, p. 26 sq., qui donne aussi d'autres exemples. Voir aussi *ibid.*, p. 31 sq. et p. 90 (sur le cerf-volant en Chine) et p. 52 sq. (sur les légendes du vol magique en Inde).

(2) E. ERKES, *The God of Death in Ancient China*, p. 203.

(3) P. FRANZ BIALLAS, *K'üeh Yüan's « Fahrt in die Ferne »* (*Yüan-yü*), (*« Asia Major »*, VII, Leipzig, 1932, p. 179-241), p. 210, 215, 217, etc.

(4) Cf. les contes du XVII^e siècle résumés par L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, p. 164-66, d'après J. BRAND, *Introduction to the Literary Chinese* (2^e éd., Pékin, 1936), p. 161-75. Voir aussi EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China*, II, p. 50.

fonctionnaires, ils ont la charge de veiller à l'ordre de préséance des dieux (aux sacrifices), à leurs tablettes, et aussi à leurs victimes sacrificielles, aux instruments ainsi qu'aux costumes cérémoniels à revêtir suivant les saisons » (1).

Ceci semble indiquer que l'extase — qui provoquait les expériences qu'on traduisait par « vol magique », « ascension au Ciel », « voyage mystique », etc. — était la cause de l'incorporation des *shen*, et non son résultat : c'est parce que quelqu'un était déjà capable d'« accéder aux hautes sphères et de descendre dans les sphères inférieures » (c'est-à-dire, de monter au Ciel et de descendre aux Enfers), que les « *shen* intelligents descendaient en lui ». Un tel phénomène semble être assez différent des « possessions » que nous rencontrerons plus loin. Bien entendu, et très tôt, la « descente des *shen* » a donné lieu à un grand nombre d'expériences parallèles qui ont fini par se confondre dans la masse des « possessions ». Il n'est pas toujours facile de distinguer la nature de l'extase d'après la terminologie employée pour l'exprimer. Le terme taoïste pour l'extase, *kuei-ju*, l'« entrée d'un esprit », ne s'explique, d'après H. MASPERO, que si l'on fait dériver l'expérience taoïste de la « possession des sorciers ». En effet, on disait d'une sorcière en transe parlant au nom d'un *shen* : « ce corps est celui de la sorcière, mais l'esprit est celui du dieu ». Pour l'incorporer, la sorcière se purifiait avec de l'eau parfumée, revêtait le costume rituel, faisait des offrandes : « elle mimait le voyage, une fleur à la main, par une danse accompagnée de musique et de chants, au son des tambours et des flûtes, jusqu'à ce qu'elle tombât épuisée. C'était alors le moment de la présence du dieu qui répondait par sa bouche » (2).

Plus que le Yoga et le bouddhisme, le taoïsme a assimilé nombre de techniques archaïques de l'extase, surtout si l'on parle du taoïsme

(1) J. J. de GROOT, VI, p. 1190-91. Remarquons que la femme possédée par les *shen* portait le nom de *wu*, c'est-à-dire le nom qui est devenu ensuite le terme général pour le chaman. On pourrait être tenté d'y voir la preuve de l'antériorité des chamanes. Pourtant des raisons laissent croire que la *wu*, femme possédée par les *shen*, avait été précédée par le chaman à masque et à peau d'ours, le « chaman danseur » que Hopkins croit avoir identifié dans une inscription de l'époque Chang et dans une autre du commencement de la dynastie Tch'ou ; cf. L. C. HOPKINS, *The Bearskin, Another Pictographic Recognition from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: a Chinese Epigraphic Puzzle* (*« Journal of the Royal Asiatic Society »*, 1^{re} et 2^e parties, 1943, p. 110-17) ; *id.*, *The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character* (*ibid.*, 1^{re} et 2^e parties, 1945, p. 3-16). Le « chaman danseur » à masque d'ours appartient à une idéologie dominée par la magie de la chasse, où le rôle de l'homme s'avère dominant. Il continue d'ailleurs à remplir un rôle important dans les temps historiques : le chef exorciste était vêtu d'une peau d'ours à quatre yeux d'or (E. BIOT, trad., *Le Tch'ou-li, ou Rites des Tch'ou*, Paris, 2 vol., 1851, II, p. 225). Mais, si tout ceci semble confirmer l'existence d'un chamanisme « masculin » à l'époque protohistorique, il n'est pas dit que le chamanisme de type *wu* — qui encourage à un haut degré la « possession » — ne soit pas un phénomène magico-religieux dominé par la femme. Voir E. ROUSSELLE, in *Sinica*, XVI, 1941, p. 134 sq. ; A. WALEY, *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China* (Londres, 1955). Voir aussi ERKES, *Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus*, (in « *Sinologica* », II, 4, Bâle, 1950, p. 253-62) ; H. KREMSMAYER, *Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China* (in « *Archiv für Völkerkunde* », IX, Vienne, 1954, p. 66-78).

(2) H. MASPERO, *Les Religions chinoises*, p. 34, 53-54 ; *id.*, *La Chine antique* (Paris, 1927), p. 195 sq.

tardif, si altéré par des éléments magiques (1). Néanmoins, l'importance du symbolisme ascensionnel et, en général, la structure équilibrée et saine du taoïsme, le différencient de l'extase-possession, si caractéristique des sorcières. Le « chamanisme » chinois (le « *wu*-ism », comme l'appelle de Groot) a dominé, semble-t-il, la vie religieuse antérieurement à la prééminence du confucianisme et de la religion d'état. Dans les premiers siècles avant notre ère, les prêtres *wu* étaient les véritables prêtres de la Chine (de Groot, VI, p. 1205). Sans doute le *wu* n'était-il pas tout à fait identique à un chaman, mais il incorporait les esprits et, comme tel, servait d'intermédiaire entre l'homme et la divinité, et, en outre, il était guérisseur, toujours avec l'aide des esprits (*ibid.*, p. 1209 sq.). La proportion de femmes *wu* était écrasante (*ibid.*, p. 1209). Et la majorité des *shen* et des *kuei* que les *wu* incorporaient étaient des âmes de morts (*ibid.*, p. 1211). C'est avec l'incorporation des âmes des morts que commence la « possession » proprement dite.

Wang-Ch'ung écrivait : « Parmi les hommes, les morts parlent à travers des personnes vivantes qu'ils font tomber en transe, et les *wu*, en pinçant leurs cordes noires, invoquent les âmes des morts, et ceux-ci parlent par la voix des *wu*. Mais tout ce que de tels gens peuvent dire est mensonge... » (*ibid.*). C'est évidemment l'opinion d'un auteur à qui les phénomènes médiumniques répugnaient. Mais la thaumaturgie des femmes-*wu* ne s'arrêtait pas là ; elles pouvaient se rendre invisibles, se tailladaient avec des couteaux et des sabres, se coupaient la langue, avalaient des sabres et crachaient du feu, se laissaient emporter par un nuage qui brillait comme embrasé par l'éclair... Les femmes-*wu* dansaient en rond, parlaient le langage des esprits et riaient comme des spectres, et, autour d'elles, les objets s'élevaient en l'air et se cognaient les uns contre les autres (*ibid.*, p. 1212). Tous ces phénomènes fakiriques sont encore très fréquents dans les milieux magiques et médiumniques chinois. Il n'est même pas nécessaire d'être *wu* pour voir les esprits et énoncer des prophéties : il suffit d'être possédé par un *shen* (*ibid.*, p. 1166 sq., 1214, etc.). La médiumnité et la « possession », comme partout ailleurs, aboutissaient parfois à un chamanisme spontané et aberrant.

Il est inutile de multiplier les exemples de sorcières, de *wu* et de « possédés » chinois, pour montrer combien ce phénomène, considéré dans son ensemble, se rapproche du chamanisme mandchou, tongouse

(1) On a même pensé à identifier le taoïsme avec le Bon-po chamanisant ; voir plus haut, p. 337, n. 5. Sur l'assimilation des éléments chamaniques par le néo-taoïsme, voir aussi EBERHARD, *Lokalkulturen*, II, p. 315 sq. Il ne faut pas oublier non plus l'influence de la magie indienne, qui est hors de doute pour la période qui suit la pénétration des moines bouddhistes en Chine. Par exemple, Fo-t'u-t'eng, moine bouddhiste de Koutcha, qui avait visité le Kashmir et d'autres régions de l'Inde, arriva en Chine en 310 et fit montre de nombre de prouesses magiques : il prophétisait notamment d'après le son des cloches ; cf. A. F. WRIGHT, *Fo-t'u-t'eng. A Biography* (« Harvard Journal of Asiatic Studies », XI, 1948, p. 321-70), p. 337 sq., 346, 362. Or, on sait que les « sons mystiques » jouent un rôle important dans certaines techniques yogiques et que, pour les bouddhistes, les voix des Devas et des Yakṣas ressemblaient aux sons des cloches d'or (ELIADE, *Le Yoga*, p. 377 sq.).

et sibérien en général (1). Il nous suffira de souligner qu'au cours des âges, l'extatique chinois fut de plus en plus confondu avec les sorcières et les « possédés » de type rudimentaire. A un certain moment, et pour longtemps, le *wu* fut si rapproché de l'exorciste (*shih*) qu'il était communément appelé *wu-shi* (*ibid.*, 1192). De nos jours, on l'appelle *sai-kong*, et l'office se transmet de père en fils. La prépondérance des femmes semble avoir disparu. Après une première instruction dévolue au père, l'apprenti suit les cours d'un « collège » et obtient son titre de prêtre-chef au terme d'une initiation de type nettement chamanique. La cérémonie est publique et consiste en l'ascension du *to t'ui*, l'« échelle de sabres » : pieds nus, l'apprenti gravit les sabres jusqu'au sommet d'une plate-forme ; l'échelle est généralement faite de douze sabres, et il existe parfois une autre échelle par laquelle l'apprenti descend. On a rencontré un rite initiatique analogue chez les Karens de la Birmanie, où une classe de prêtres porte justement le nom de *wee*, vocable qui pourrait être une autre forme du terme chinois *wu* (2). (Il est très probable que nous avons affaire à une influence chinoise ayant contaminé d'anciennes traditions magiques locales ; mais il ne semble pas nécessaire de considérer l'échelle initiatique elle-même, comme un emprunt à la Chine. On a relevé en effet des rites analogues d'ascension chamanique en Indonésie et ailleurs.)

L'activité magico-religieuse du *sai-kong* rentre dans les sphères du rituel taoïste : le *sai-kong* s'intitule lui-même *tao shih*, « docteur taoïste » (De Groot, VI, p. 1254). Il a fini par s'identifier complètement au *wu* en raison, surtout, de son prestige d'exorciste (*ibid.*, p. 1256 sq.). Son costume rituel est riche en symbolisme cosmologique : on distingue l'Océan cosmique et, au milieu, le Mont T'ai, etc. (*ibid.*, p. 1261 sq.). Le *sai-kong* utilise généralement un médium, un « possédé » qui, lui aussi, fait preuve de pouvoirs fakiriques : il se frappe avec des couteaux, etc. (*ibid.*, p. 983 sq., 1270 sq., etc.). Ici encore se vérifie le phénomène, déjà remarqué en Indonésie et en Polynésie, d'imitation spontanée du chamanisme à la suite de la possession. Comme le chaman à Fidji, le *sai-kong* dirige le passage sur le feu ; la cérémonie porte le nom de « se promener sur un chemin de feu » et a lieu devant le temple ; le *sai-kong* s'avance le premier sur la braise, suivi de ses collègues plus jeunes et même du public. Un rite analogue consiste à marcher sur un « pont de sabres ». On croit qu'il suffit d'une préparation spirituelle avant la cérémonie pour passer impunément sur des sabres et sur du feu (*ibid.*, p. 1292 sq.). Dans ce cas, comme dans les innombrables exemples de médiumnité, de spiritisme ou d'autres techniques oraculaires, nous avons affaire à un phénomène

(1) Sur les éléments sexuels et licencieux des cérémonies des *wu*, voir de Groot, VI, p. 1235, 1239.

(2) De Groot, p. 1248 sq. *Ibid.* p. 1250, note 3, l'auteur cite A. R. McMAHON, *The Karens of the Golden Chersonese* (Londres, 1876), p. 158, pour un rite similaire chez les Kakhien birmanes. Voir d'autres exemples (les Tch'ouang, une tribu tai de la province de Kouang-si ; aborigènes du nord de Formose) dans R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, p. 737, 741, n. 168.

endémique et difficile à classer de pseudo-chamanisme spontané, dont la caractéristique la plus importante est la *facilité* (1).

Nous ne prétendons nullement avoir retracé l'histoire des idées et des pratiques chamaniques en Chine. Nous ignorons même si une telle histoire est possible ; on sait le travail d'élaboration, d'interprétation et, en fin de compte, de « décanage » que les lettrés chinois ont fait subir depuis deux mille ans aux traditions archaïques. Il nous suffit de marquer la présence d'une multitude de techniques chamaniques, tout au long de l'histoire chinoise. Il reste bien entendu qu'on ne peut pas les considérer comme appartenant toutes à la même idéologie ni à la même couche culturelle. On a vu, par exemple, les différences qui peuvent exister entre l'extase des Souverains, des alchimistes et des taoïstes, et l'extase-possession des sorcières ou des assistants des *sai-kong*. Les mêmes différences de contenu et d'orientation spirituels peuvent être notées à propos de toute autre technique ou de tout autre symbolisme chamanique. On a toujours l'impression qu'un schéma chamanique se laisse expérimenter sur des plans différents, bien qu'homologues, et c'est là un phénomène qui dépasse de loin la sphère du chamanisme et se vérifie à propos de n'importe quel symbolisme ou idée religieuses.

En gros, on constate la présence en Chine de presque tous les éléments constitutifs du chamanisme : l'ascension au ciel, le rappel et la recherche de l'âme, l'incorporation des « esprits », la maîtrise du feu et autres prestiges fakiriques, etc. Plus rares nous semblent, en revanche, les descentes aux Enfers, et spécialement la descente dans le but de rapporter l'âme d'un malade ou d'un mort, bien que tous ces motifs soient attestés dans le folklore. Ainsi, on raconte l'histoire du roi Mou de Tchou, qui voyagea jusqu'aux extrémités de la Terre, au Mont Kunlun, et plus loin encore, vers la Reine-Mère de l'Ouest (= la Mort), en traversant un fleuve sur un pont improvisé de poissons et de tortues ; et la Reine-Mère de l'Ouest lui donna un chant et un talisman de longue vie (2). Il y a aussi l'histoire de l'érudit Hou Di, qui descendit aux Enfers par la Montagne des Morts, et vit un fleuve que les âmes des justes franchissaient sur un pont d'or, tandis que les coupables le traversaient à la nage, frappés par des démons (3). Enfin, on rencontre également une variante aberrante du mythe d'Orphée : le saint Mouliän apprend par clairvoyance mystique que sa mère, qui avait négligé de faire l'aumône pendant sa vie, souffrait de la faim en Enfer, et il descend pour la sauver : il la charge sur son

dos et monte au Ciel (1). Deux autres contes de la collection d'Eberhard (nos 144 et 145, II) comportent le motif d'Orphée. Dans le premier, un homme descend dans l'autre monde pour chercher son épouse décédée. Il l'aperçoit près d'une source, mais la femme le supplie de s'en aller car elle est maintenant devenue un esprit. Le mari reste cependant un certain temps au royaume des ombres. Finalement, les deux époux s'enfuient mais, une fois sur la terre, l'épouse entre dans une maison et disparaît. Au même moment, la maîtresse de la maison donne naissance à une fille. Lorsque cette dernière atteint sa maturité, le mari reconnaît en elle sa femme et l'épouse pour la seconde fois. Dans l'autre conte, c'est un père qui descend aux enfers afin d'en ramener son fils défunt mais, comme ce dernier ne le reconnaît pas, l'entreprise échoue (Eberhard, *Typen*, p. 198 sq.). Mais tous ces contes appartiennent au folklore magique asiatique et certains ont été fortement influencés par le bouddhisme ; il serait, par conséquent, imprudent d'en inférer l'existence d'un rituel précis de descente aux Enfers. (Par exemple, dans l'histoire du saint bouddhiste Mouliän, il n'est fait aucune allusion à la capture chamanique de l'âme.) Il est vraisemblable que le rituel chamanique de descente, s'il a existé sous la forme où nous le rencontrons en Asie centrale et septentrionale, est tombé en désuétude à la suite de la cristallisation du culte des ancêtres qui a donné une autre valeur religieuse aux « Enfers ».

Il nous faudrait insister encore sur un point, qui dépasse le problème du chamanisme *stricto sensu*, mais qui est important : les rapports entre le chaman et les animaux, et la contribution des mythologies animalesques à l'élaboration du chamanisme chinois. Le « pas » de Yu le Grand ne se distinguait pas de la danse des magiciens ; mais Yu le Grand s'habillait aussi en ours et il incarnait en quelque sorte l'esprit de l'Ours (2). Le chaman décrit par le *Tcheou-li* revêtait, lui aussi, une peau d'ours, et il serait facile de multiplier les exemples du cérémonial que l'ethnologie connaît sous le nom de « bear ceremonialism » et qui est attesté aussi bien en Asie septentrionale qu'en Amérique du Nord (3). Il est prouvé que la Chine ancienne sentait

(1) *Ibid.*, p. 126-27. À côté de ces contes de descente, le nombre de ceux qui font allusion aux ascensions et autres miracles magiques, est, dans la collection de R. Wilhelm, sensiblement supérieur. Cf. aussi W. EBERHARD, *Typen chinesischer Volksmärchen* (in « Folklore Fellows Communications », L, 120, Helsinki, 1937) s. v. « Aufsteigen in Himmel ».

(2) Cf. C. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, p. 6 sq. ; *id.*, *Le Culte de l'Ours et du tigre et le t'ao-t'ie*, (« Zalmoxis », I, 1938, p. 50-68), p. 54 ; *id.*, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen*, p. 19 ; M. GRANET, *Danses et légendes*, II, p. 563 sq.

(3) A. IRVING HALLOWELL, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere* (« American Anthropologist », n. s., XXVIII, 1926, p. 1-175) ; N. P. DYRENKOVA, *Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia* (« Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists », 1928, New York, 1930, p. 411-40) ; HANS FINDEISEN, *Zur Geschichte der Bärenzeremonie* (« Archiv für Religionswissenschaft », XXXVII, 1941, p. 196-200) ; A. ALFÖLDI, *Le Culte de l'Ours et le matriarcat en Eurasie* (en hongrois, dans la « Közlemények », L, Budapest, 1936, p. 5-17 ; nous devons à l'amabilité du professeur Alföldi la communication d'une traduction anglaise de cet important article). Cf. aussi Marius BARBEAU, *Bear Mother* (« Journal of American Folklore », LIX, 231, 1946, p. 1-12).

(1) Sur le chamanisme dans la Chine moderne, cf. P. H. DORÉ, *Manuel des superstitions chinoises* (Chang-hai, 1936), p. 20, 39 sq., 82, 98, 103, etc. ; SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, p. 388 sq. Sur les cultes médiumniques à Singapour, cf. Alan J. A. ELLIOTT, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore* (Londres, 1955), en particulier p. 47 sq., 59 sq., 73 sq., 154 sq. ; sur le chamanisme chez les tribus aborigènes de Formose, cf. M. D. COE, *Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa* (in « Ethnos », XX, 4, 1955, p. 181-98). L'ouvrage de Tcheng-tsu SHANG, *Der Schamanismus in China*, (Diss., Hambourg, 1934), nous a été inaccessible.

(2) RICHARD WILHELM (trad.), *Chinesische Volksmärchen* (Märchen der Weltliteratur, sér. II, Iéna, 1927), p. 90 sq.

(3) *Ibid.*, p. 116 sq. Voir aussi *ibid.*, p. 184 sq. (le récit d'un autre voyage aux Enfers)

une relation entre la danse chamanique et un animal chargé d'un symbolisme cosmologique et initiatique très complexe. Les spécialistes se sont refusés à voir dans la mythologie et le rituel qui reliaient l'homme à l'animal des traces d'un totémisme chinois (1). Les rapports sont plutôt d'ordre cosmologique (l'animal représentant généralement la Nuit, la Lune, la Terre, etc.), et initiatique (animal = Ancêtre mythique = initiant) (2).

Comment faut-il interpréter tous ces faits, à la lumière de ce que nous venons d'apprendre sur le chamanisme chinois ? Gardons-nous de trop simplifier et de tout expliquer par un schéma unique. Il est hors de doute que le « bear ceremonialism » est en rapport avec la magie et la mythologie de la chasse. Nous savons que le chaman contribue d'une manière décisive à assurer l'abondance du gibier et la fortune de la chasse (prévisions météorologiques, changement de temps, voyages mystiques auprès de la Grande Mère des Fauves, etc.). Mais il ne faut pas oublier que les rapports du chaman (comme, d'ailleurs, de l'« homme primitif » en général) avec les animaux sont d'ordre spirituel et d'une intensité mystique difficile à imaginer pour une mentalité moderne, désacralisée. Revêtir la peau d'un animal chassé équivalait, pour l'homme primitif, à devenir cet animal, à se sentir transformé en animal. On a vu que les chamans, de nos jours encore, ont conscience de pouvoir se transformer en animaux. Il ne servirait pas à grand-chose de constater que les chamans revêtaient des fourrures de fauves. L'important c'est ce qu'ils éprouvaient en se travestissant en animaux. On a des raisons de croire que cette transformation magique aboutissait à une « sortie de soi-même » qui se traduisait très souvent par une expérience extatique.

En imitant la marche d'un animal ou en revêtant sa peau, on acquérait un mode d'être surhumain. Il ne s'agissait pas d'une régression dans une « vie animale » pure : l'animal auquel on s'identifiait était déjà porteur d'une mythologie (3) ; il était, en fait, un Animal mythique, l'Ancêtre ou le Démon. En devenant cet animal mythique,

l'homme devenait quelque chose de beaucoup plus grandiose et bien plus puissant que lui-même. Il est permis de penser que cette projection dans un Être mythique, centre à la fois de la vie et du renouvellement universel, provoquait l'expérience euphorique qui, avant d'aboutir à l'extase, révélait le sentiment de sa force et réalisait une communion avec la vie cosmique. Nous n'avons qu'à nous rappeler le rôle de modèle exemplaire tenu par certains animaux dans les techniques mystiques taoïstes, pour nous rendre compte de la richesse spirituelle de l'expérience « chamanique » qui hantait encore la mémoire des anciens Chinois. En oubliant les limites et les fausses mesures humaines, on retrouvait, à condition de savoir imiter convenablement les mœurs des animaux — leur pas, leur respiration, leurs cris, etc. — une nouvelle dimension de la vie : on retrouvait la spontanéité, la liberté, la « sympathie » avec tous les rythmes cosmiques et, partant, la béatitude et l'immortalité.

Il nous semble que, vus sous cet angle, les anciens rites chinois si semblables au « bear ceremonialism » laissent percer leurs valeurs mystiques et nous permettent de comprendre comment on pouvait obtenir l'extase aussi bien grâce à l'imitation chorégraphique d'un animal (1), que grâce à une danse qui mimait une ascension ; dans un cas comme dans l'autre, l'âme « sortait d'elle-même » et s'envolait. L'expression de cet envol mystique par la « descente » d'un dieu ou d'un esprit n'était parfois qu'affaire de vocabulaire.

MONGOLIE, CORÉE, JAPON

Un chamanisme fortement hybridé de lamaïsme caractérise la religion des Monguors de Si-ning, au nord-ouest de la Chine, peuple que les Chinois connaissent sous le nom de T'u-jen, c'est-à-dire « gens du pays » (2). Chez les Mongols, le lamaïsme a tenté, depuis le XVII^e siècle, d'annihiler le chamanisme (3). Mais la vieille religion mongole a fini par assimiler les apports lamaïstes sans pour autant en perdre défini-

était déjà arrivé à la même conclusion dans son article *A Grave Guardian from Ch'ang-sha* (in « British Museum Quarterly », XVII, 3, Londres, 1952, p. 52-56). Il y aurait aussi toute une étude à faire sur l'influence éventuelle du costume chamanique sur l'armure militaire ; cf. K. MEULI, *Scythica*, p. 147, n. 8 ; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 311 sq. Le costume du chaman chinois, qui comporte une cuirasse à écailles, est attesté durant la période archaïque déjà ; cf. B. LAUFER, *Chinese Clay Figures* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XIII, 2, Chicago, 1914), en particulier p. 196 sq. et pl. XV-XVII.

(1) Il faut aussi tenir compte du rôle de la métallurgie et de son symbolisme dans la constitution de la magie et de la mystique chinoises préhistoriques ; voir M. GRANET, *Danses et légendes*, II, p. 496 sq., 505 sq. Or, on connaît les relations entre le chamanisme et les fondeurs et forgerons ; voir plus loin, p. 366 sq. Voir aussi ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, p. 65 sq.

(2) Cf. D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen*, dernier article, en particulier p. 235 sq. ; L. M. J. SCHRAM, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. II: Their Religious Life* (Philadelphie, 1957), p. 76 sq., 91 sq.

(3) Cf. W. HEISSIG, *Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye-Banner*, p. 40 sq. ; id., *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century* (in « Anthropos », XLVIII, 1953, p. 1-29, 493-536), p. 500 sq. et passim.

(1) Cf. DYRENKOVA, p. 453 ; C. HENTZE, *Le Culte de l'ours et du tigre*, p. 68 ; id., *Die Sakralbronzen*, p. 45, 161.

(2) Sur tout ceci, voir les œuvres de HENTZE, spécialement *Mythes et symboles lunaires ; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique ; Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*.

(3) Nombre de motifs animalesques et surtout ornithomorphes se rencontrent dans la plus ancienne iconographie chinoise (HENTZE, *Die Sakralbronzen*, p. 115 sq.). Plusieurs de ces motifs iconographiques rappellent les dessins des costumes chamaniques, p. ex. les serpents, (ibid., fig. 146-48). Le costume du chaman sibérien a probablement été influencé par certaines idées magico-religieuses chinoises (ibid., p. 156). Cf. aussi id., *Schamanenkrone zur Han-Zeit in Korea* (in « Ostasiatische Zeitschrift », n. s., IX, 5, Berlin, 1933, p. 156-63) ; id., *Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief* (in « Asia Major », n. s., I, Leipzig, 1944, p. 74-77) ; id., *Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion* (in « Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst », XX, Berlin, 1960-63, p. 55-61). Alfred SALMONY interprète comme étant des chamans les deux danseurs portant des bois de cerf que l'on a trouvés gravés sur un vase de bronze de la fin de la dynastie Tch'ou découvert, du moins on le suppose, à Tch'ang-cha ; cf. Antler and Tongue : an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications (Ascona, 1954). Dans sa revue de l'ouvrage de Salmony in *Artibus Asiae* (XVIII, Leipzig, 1955, p. 85-90), HEINE-GELDERN accepte cette interprétation et remarque que William WATSON

structure de la magie féminine, comme, par exemple, l'arc et le cheval (sur les figurines à tête de cheval, cf. Eder, *ibid.*, p. 378). Tout ceci nous incline à penser que nous nous trouvons en présence d'une phase hybride et tardive du chamanisme. D'autre part, les « dieux femmes-esprits » (*mikogami*) et certains des rituels qui les concernent peuvent être rapprochés des traits caractéristiques du matriarcat : souveraines d'états territoriaux, chefs de famille, mariage matrilocal, « mariage avec un visiteur » (*Besuchehe*), clan matriarcal avec exogamie de clan, etc. (*ibid.*, p. 379).

Il apparaît que M. Eder n'a pas pris connaissance de l'importante étude de Charles Haguenauer, *Origines de la civilisation japonaise*. Bien que, dans le premier volume paru, l'auteur ne discute pas à proprement parler l'origine du chamanisme japonais, il cite un certain nombre de faits qui, selon lui, font ressortir des similarités avec le chamanisme altaïque : « Ce qu'on sait, par exemple, du comportement et du rôle de la sorcière dans le Japon antique, en dépit même du soin que les rédacteurs des Annales impériales ont apporté à faire le silence à son sujet et à parler uniquement de sa rivale, la prêtresse-vestale, la *mi-ko*, qui avait pris rang, elle, parmi les ritualistes de la cour du Yamato, autorise, en effet, à l'identifier à la fois à sa collègue coréenne, la *muday*, ... et aux chamanes féminins altaïques. La fonction essentielle de toutes ces sorcières a consisté à faire descendre (japonais *or.o-s.u*) une âme dans un support (poteau sacré ou tout autre substitut) ou à incarner cette âme pour servir de truchement entre elle et les vivants, puis à la renvoyer. Qu'un poteau sacré ait servi lors des pratiques en question résulterait du fait même que le mot *hasiŋa* (colonne) a servi, en japonais, de spécifique pour compter les êtres sacrés (cf. in *Journal asiatique*, juillet-septembre 1934, p. 122). D'autre part, les instruments de travail de la sorcière japonaise ont été ceux-là mêmes qu'emploient ses collègues du continent, à savoir le tambour, ... des grelots, ... le miroir, ... et le sabre *kata.na* (un autre mot d'origine altaïque) dont les vertus antidémoniaques sont illustrées par plus d'un trait dans le folklore japonais » (*Origines*, p. 169-70).

Il faudra attendre la suite de l'ouvrage de Charles Haguenauer pour savoir à quel stade et par quel moyen le chamanisme altaïque — institution presque exclusivement masculine — devint l'élément constitutif d'une tradition religieuse spécifiquement féminine. Ni le sabre, ni le tambour ne sont des instruments qui appartiennent originellement à la magie féminine. Le fait qu'ils soient utilisés par des chamanes indique qu'ils faisaient déjà partie des accessoires de sorciers et de chamans (1).

(1) L'attraction exercée par les pouvoirs magiques du sexe opposé est bien connue ; cf. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 172 sq.

CHAPITRE XIII

MYTHES, SYMBOLES ET RITES PARALLÈLES

Les diverses idéologies chamaniques ont assimilé un certain nombre de thèmes mythiques et de symbolismes magico-religieux. Sans songer à en dresser un inventaire complet, encore moins à en entreprendre une étude exhaustive, il n'est pas sans intérêt de rappeler quelques-uns de ces mythes et symboles pour montrer quelle a été leur adaptation, leur revalorisation, dans le chamanisme.

LE CHIEN ET LE CHEVAL

On se rapportera à l'ouvrage de Freda Kretschmar pour tout ce qui concerne les mythes du chien (1). Le chamanisme proprement dit n'a pas innové sur ce point : le chaman rencontre le chien funéraire au cours de sa descente aux Enfers, comme le rencontrent les trépassés ou les héros affrontant une épreuve initiatrice. Ce sont surtout les sociétés secrètes à base d'initiation guerrière — dans la mesure où l'on peut appeler « chamaniques » leurs extases et leurs cérémonies frénétiques — qui ont développé et réinterprété la mythologie et la magie du chien et du loup. Certaines sociétés secrètes cannibales, et d'une manière générale la lycanthropie, impliquent la transformation magique de l'affilié en chien ou en loup. Les chamans, eux aussi, peuvent se transformer en loups, mais dans un autre sens que dans la lycanthropie : ils peuvent, nous l'avons vu, prendre nombre d'autres formes animales.

(1) Freda KRETSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberos* (2 vol., Stuttgart, 1938), cf. spéc. II, p. 222 sq., 258 sq. Voir aussi W. KOPPERS, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker* (« Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik », I, 1930, p. 359 sq.) et les remarques de P. PELLIER sur cet article dans le « T'oung Pao », (XXVIII, 1931, p. 463-70). Sur l'ancêtre-chien chez les Turco-Mongols, cf. PELLIER, *ibid.*, et ROLF STEIN, *Leao-Tche*, p. 24 sq. Sur le rôle mythologique du chien dans la Chine ancienne, voir E. ERKES, *Der Hund im alten China*, (« T'oung Pao », XXXVII, 1944, p. 186-225), p. 221 sq. Sur le chien infernal dans les conceptions indiennes, cf. E. ARMBAN, *Rudra*, p. 257 sq. ; B. SCHLERATH, *Der Hund bei den Indogermanen* (in « Paideuma », VI, 1, 1954, p. 25-40) ; dans la mythologie germanique, H. GÜNTERT, *Kalypso* (Halle, 1919), p. 40 sq., 55 sq. ; au Japon — où il n'est pas animal funéraire — Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 700 sq. ; au Tibet, S. HUMMEL, *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters* (in « Paideuma », VI, 8, 1958, p. 500-09 ; VII, 7, 1961, p. 352-61).

Toute autre est la place que prend le cheval dans la mythologie et le rituel chamaniques. Animal funéraire et psychopompe par excellence (1), le « cheval » est utilisé par le chaman, dans des contextes différents, comme moyen d'obtenir l'extase, c'est-à-dire la « sortie de soi-même » qui rend possible le voyage mystique. Ce voyage mystique, répétons-le, n'a pas nécessairement une direction infernale; le « cheval » permet aux chamans de s'envoler dans les airs, d'atteindre le Ciel. Ce n'est pas le caractère infernal, mais bien le caractère funéraire qui domine la mythologie du cheval; celui-ci est une image mythique de la Mort et, par conséquent, est intégré dans les idéologies et les techniques de l'extase. Le cheval porte le trépassé dans l'au-delà; il réalise la « rupture de niveau », le passage de ce monde-ci dans les autres mondes, et c'est pourquoi il joue également un rôle de premier plan dans certains types d'initiation masculine (les « Männerbünde ») (2).

Le « cheval » — c'est-à-dire le bâton à tête de cheval — est utilisé par les chamans bouriates dans leurs danses extatiques. Nous avons remarqué une danse similaire à l'occasion de la séance des *machi araucanes* (plus haut, p. 259 sq.). Mais la diffusion de la danse extatique sur un bâton-cheval est beaucoup plus étendue. Bornons-nous à quelques exemples. Chez les Batak, à l'occasion du sacrifice du cheval en l'honneur des ancêtres, quatre danseurs dansent sur des bâtons sculptés en forme de cheval (3). A Java et à Bali le cheval est également associé à la danse extatique (4). Chez les Garo, le « cheval » fait partie du rituel de la cueillette. Pour le corps du cheval, on emploie des tiges de bananier, et pour la tête et les pattes, du bambou. La tête est montée sur un bâton qu'un homme tient de telle manière qu'elle lui arrive au niveau de la poitrine. D'un pas traînant, l'homme exécute une danse sauvage pendant que, tourné vers lui, le prêtre danse en feignant de s'adresser au « cheval » (5).

V. Elwin a observé un rituel analogue chez les Muria de Bastar. Le grand dieu gonde Lingo Pen dispose de plusieurs « chevaux » en bois dans son sanctuaire de Semur-gaon. A l'occasion du festival du dieu, ces « chevaux » sont portés par des médiums et utilisés aussi bien pour provoquer la transe extatique que pour servir à la divination. « J'observai à Metawand quelques heures durant les gambades grotesques d'un médium qui portait sur ses épaules un cheval de bois représentant le dieu de son clan, et à Bandapal, pendant que nous nous frayions un chemin dans la jungle pour la Marka Pandum (consommation rituelle des mangues), un autre médium, portant sur ses

(1) Se reporter à L. MALTEN, *Das Pferd im Totenglauben* (« Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts », XXIX, Berlin, 1914, p. 179-256); cf. aussi V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, p. 274 sq.

(2) Cf. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, p. 46 sq.; Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 692 sq.

(3) Cf. J. WARNEK, *Die Religion der Batak*, p. 88.

(4) Cf. B. de ZOETE et W. SPIES, *Dance and Drama in Bali* (Londres, 1938), p. 78.

(5) Biren BONNERJEA, *Materials for the Study of Garo Ethnology* (« Indian Antiquary », LVIII, Bombay, 1929, p. 121-27); Verrier ELWIN, *The Hobby Horse and the Ecstatic Dance* (« Folk-Lore », LIII, Londres, 1942, p. 209-213), p. 211; id., *The Muria and Their Ghotul* (Bombay, 1947), p. 205-09.

épaules un cheval imaginaire, allait l'amble, caracolait, piaffait et ruait pendant trois kilomètres devant ma voiture qui avançait lentement. « Il porte dieu sur son dos », me dit-on, « et il ne peut pas s'arrêter de danser pendant plusieurs jours de suite. » A un mariage à Malakot, j'ai vu un médium monter sur un cheval de bois curieux; j'en ai vu un autre, au sud, dans la région de Dhurwa, danser sur un cheval de bois semblable au précédent. Dans les deux cas, si quoi que ce soit troublait le déroulement de la cérémonie, le cavalier tombait en transe et pouvait alors déceler la cause surnaturelle du désordre (1).

A une autre cérémonie, le Laru Kaj des Gond-Pardhan, les « chevaux du dieu » exécutent une danse extatique (2). Rappelons aussi que plusieurs populations aborigènes de l'Inde représentent leurs morts à cheval : les Bhil, par exemple, ou les Korku qui gravent des cavaliers sur des tablettes en bois qu'ils déposent auprès des tombes (3). Chez les Muria, les funérailles sont accompagnées de chants rituels, où l'on raconte l'arrivée du mort dans l'au-delà sur un cheval. On parle d'un palais au milieu duquel se trouvent une balançoire en or et un trône en diamant. Le mort est porté jusque-là par un cheval à huit pattes (4). Or, nous savons que le cheval octopode est typiquement chamanique. D'après une légende bouriate, une jeune femme prend pour deuxième époux l'esprit ancestral d'un chaman et, à la suite de ce mariage mystique, une des juments de son haras met bas un cheval à huit pattes. Le mari terrestre lui coupe quatre pattes. La femme s'écrie : « Hélas ! c'était mon petit cheval sur lequel je chevauchais comme une chamane ! » et disparaît, en s'envolant, pour aller s'établir dans un autre village. Elle devint par la suite un esprit protecteur des Bouriates (5).

Les chevaux octopodes ou acéphales sont attestés dans les rites et les mythes des « sociétés d'hommes » aussi bien germaniques que japonaises (6). Dans tous ces ensembles culturels, les chevaux poly-podes ou les chevaux-fantômes ont une fonction à la fois funéraire et extatique. C'est également en relation avec la danse extatique — mais pas nécessairement « chamanique » — que se trouve le cheval de bois (« Hobby Horse ») (7).

(1) ELWIN, *The Hobby Horse*, p. 212-13; id., *The Muria*, p. 208.

(2) Shamrao HIVALE, *The Laru Kaj* (« Man in India », XXIV, Ranchi, 1944, p. 122 sq.) cité par ELWIN, *The Muria*, p. 209. Cf. aussi W. ARCHER, *The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture* (Londres, 1947), p. 41 sq., sur la danse extatique avec les images des chevaux (Bihar).

(3) Cf. W. KOPPERS, *Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India : a Contribution to the Study of the Megalith Problem* (« Annali Lateranensi », VI, Cité du Vatican, 1942, p. 117-206); ELWIN, *The Muria*, p. 210 sq. (fig. 27, 29, 30).

(4) ELWIN, *The Muria*, p. 150. En ce qui concerne le cheval dans le chamanisme du nord de l'Inde, voir aussi R. RAHMANN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, p. 724-25.

(5) SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, p. 608. Dans les croyances des Tongouses, la « Mère des Animaux » des chamans enfante un chevreuil à huit pattes; cf. G. V. KSENOFONTOV, *Legendy y rasskazy*, p. 64 sq.

(6) HÖFLER, p. 51 sq.; SLAWIK, p. 694 sq.

(7) Cf. R. WOLFRAM, *Robin Hood und Hobby Horse* (« Wiener prähistorische Zeitschrift », XIX, 1932, p. 357 sq.); A. van GENNEP, *Le Cheval-jupon* (« Cahiers d'ethnographie folklorique », I, Paris, 1945).

Mais même lorsque le « cheval » n'est pas formellement attesté au cours de la séance chamanique, il est symboliquement présent par les poils de cheval blanc qu'on y brûle ou par une peau de jument blanche sur laquelle s'assied le chaman. Brûler des poils de cheval équivaut à évoquer l'animal magique qui portera le chaman dans l'au-delà. Les légendes des Bouriates parlent des chevaux qui portent les chamans morts à leur nouvelle demeure. Dans un mythe yakoute, le « diable » renverse son tambour, s'assied dessus, le perce par trois fois avec son bâton, et le tambour se transforme en une jument à trois pattes qui l'emporte vers l'Orient (1).

Ces quelques exemples montrent en quel sens le chamanisme a utilisé la mythologie et les rites du cheval : psychopompe et funéraire, le cheval facilitait la transe, le vol extatique de l'âme dans les régions interdites. La « chevauchée » symbolique traduisait l'abandon du corps, la « mort mystique » du chaman.

CHAMANS ET FORGERONS

Le métier de forgeron vient, au point de vue de l'importance, immédiatement après la vocation de chaman (2). « Forgerons et chamans sont du même nid », dit un proverbe yakoute. « La femme d'un chaman est respectable, la femme d'un forgeron est vénérable », dit un autre. Les forgerons ont le pouvoir de guérir et même de prédire l'avenir (3). D'après les Dolgans, les chamans ne peuvent pas « avaler » les âmes des forgerons, parce que ces derniers les conservent dans le feu ; au contraire, il est possible au forgeron de s'emparer de l'âme d'un chaman et de la brûler dans le feu. Les forgerons sont, à leur tour, sous la menace permanente des mauvais esprits. Ils sont réduits à travailler continuellement, à manier le feu, à faire un bruit incessant pour éloigner les esprits hostiles (4).

Suivant les mythes des Yakoutes, le forgeron a reçu son métier de la divinité « mauvaise » K'daai Maqsin, le chef-forgeron de l'Enfer. Celui-ci habite une maison en fer, entourée d'éclats de fer. K'daai Maqsin est un maître renommé ; c'est lui qui répare les membres brisés ou amputés des héros. Il lui arrive de participer à l'initiation

(1) V. I. PROPP, p. 286.

(2) Cf. M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, p. 204 sq. Sur l'importance passée du forgeron chez les peuples du Léïsséï, cf. RADLOV, *Aus Sibirien*, I, p. 186 sq. Voir aussi F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 195 sq. ; D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tuijen des Sininggebietes (Kukunor)*, 3^e article, p. 828, 830 ; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, p. 94 sq. Pour tout ce qui suit, voir ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, en particulier p. 57 sq. Voir aussi HUMMEL, *Der göttliche Schmied in Tibet* (in « Folklore Studies », XIX, 1960, p. 251-72).

(3) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 319. Cf. aussi W. JOCHELSON, *The Yakut*, p. 172 sq.

(4) A. POPOV, *Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts* (« Journal of American Folklore », XLVI, 181, 1933, p. 257-71), p. 258-260.

des chamans fameux de l'autre monde : il trempe leurs âmes comme il trempe le fer (1).

D'après les croyances bouriates, les neuf fils de Boshintoï, le forgeron céleste, sont descendus sur terre pour enseigner aux hommes la métallurgie ; leurs premiers élèves furent les ancêtres des familles de forgerons (Sandschejew, p. 538-39). Au dire d'une autre légende, Tängri-blanc lui-même envoya Boshintoï avec ses neuf fils sur la terre pour révéler aux humains l'art de travailler les métaux (2). Les fils de Boshintoï se sont mariés aux filles terrestres et sont devenus ainsi les ancêtres des forgerons ; personne ne peut devenir forgeron s'il ne descend d'une de ces familles (Sandschejew, p. 539). Les Bouriates connaissent également des « forgerons noirs » qui se barbouillent le visage avec de la suie lors de certaines cérémonies ; ils sont particulièrement redoutés de la population (*ibid.*, p. 540). Les dieux et les esprits protecteurs des forgerons ne se contentent pas de les aider dans leurs travaux, ils les défendent aussi contre les mauvais esprits. Les forgerons bouriates ont leurs rites spéciaux : on sacrifie un cheval en lui ouvrant le ventre et en lui arrachant le cœur. (Ce dernier rite est nettement « chamanique ».) L'âme du cheval va rejoindre le forgeron céleste, Boshintoï. Neuf jeunes gens jouent le rôle des neuf fils de Boshintoï, et un homme, qui incarne le forgeron céleste lui-même, tombe en extase et récite un assez long monologue dans lequel il révèle comment, *in illo tempore*, il a envoyé ses fils sur la terre pour aider les humains, etc. Ensuite, il touche le feu avec la langue. On raconta à Sandschejew que, dans la coutume ancienne, le personnage qui représentait Boshintoï prenait du fer en fusion dans la main (3). Mais Sandschejew n'a vu pour son compte que toucher du fer rouge avec le pied (*op. cit.*, p. 550 sq.). Dans de telles épreuves, on reconnaît facilement les exhibitions chamaniques : comme les forgerons, les chamans sont des « maîtres du feu », mais leurs pouvoirs magiques sont sensiblement supérieurs.

A. Popov a décrit la séance de guérison d'un forgeron par un chaman. La maladie était provoquée par les « esprits » du forgeron. Après avoir sacrifié un taureau noir à K'daai Maqsin, on barbouilla tous les instruments du forgeron avec son sang. Sept hommes allumèrent un grand feu et jetèrent la tête du taureau dans la braise. Cependant, le chaman entamait son incantation et se préparait à entreprendre le voyage extatique chez K'daai Maqsin. Les sept hommes

(1) *Ibid.*, p. 260-61. On se souvient du rôle des chamans-forgerons (« diables ») dans les rêves initiatiques des futurs chamans. Quant à la maison de K'daai Maqsin, on sait que le chaman altaïque entend des bruits métalliques dans sa descente extatique aux enfers d'Erlık Khan. Erlık enchaîne avec des liens de fer les âmes capturées par les mauvais esprits (SANDSCHEJEW, p. 953). Selon les traditions des Tongouses et des Orotchis, la tête du futur chaman est forgée en même temps que les ornements de son costume, dans le même fourneau ; cf. A. FRIEDRICH et G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, p. 30.

(2) Les Tibétains connaissent également un protecteur divin du forgeron et ses neuf frères. Cf. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 539.

(3) Les forgerons dogons prennent un fer rougi dans la main pour rappeler la pratique des premiers forgerons ; cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli* (Paris, 1949), p. 102.

reprirent la tête du taureau, la mirent sur l'enclume et la frappèrent avec des marteaux. N'avons-nous pas ici un forgeage symbolique de la « tête » du forgeron parallèle à celui auquel se livrent les « démons » dans les rêves initiatiques du futur chaman ? Le chaman descend aux Enfers de K'daai Maqsin, parvient à incarner un esprit et celui-ci répond par sa bouche aux questions qu'on lui pose sur la maladie et le traitement à suivre (Popov, *Consecration Ritual*, p. 262 sq.).

Leur « pouvoir sur le feu » et surtout la magie des métaux, ont valu partout aux forgerons la réputation de redoutables sorciers (1), d'où l'attitude ambivalente dont ils sont l'objet : ils sont méprisés et vénérés à la fois. Ce comportement antithétique se rencontre surtout en Afrique (2) ; dans nombre de tribus le forgeron est honni, considéré comme paria et on peut même le tuer impunément (3) ; dans d'autres tribus, le forgeron est, au contraire, respecté, assimilé au *medicine-man* et il devient même chef politique (4). Cette conduite s'explique par les réactions contradictoires qu'inspirent les métaux et la métallurgie, et par les dénivellations qui séparent les différentes sociétés africaines : certaines ont connu la métallurgie tardivement et dans des contextes historiques complexes. Ce qui nous importe ici, c'est qu'en Afrique aussi les forgerons constituent parfois des sociétés secrètes avec des rituels initiatiques spécifiques (5). Dans certains cas, on assiste même à une symbiose entre les forgerons et les chamans ou les *medicine-men* (6). La présence des forgerons dans les sociétés à base d'initiation (« Männerbünde ») est attestée chez les anciens Germains (7) et chez les Japonais (8). On a vérifié des rapports analogues entre la métallurgie, la magie et les Fondateurs de dynasties dans les traditions mythologiques chinoises (9). Les mêmes rapports, infiniment plus complexes cette fois, se laissent déchiffrer entre les Cyclopes, les Dactyles, les Courètes, les Telchines et le travail des métaux (10). Le caractère démoniaque, « asurique », du travail métal-

(1) Cf. M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, p. 57 sq. et *passim*.

(2) Cf. Walter CLINE, *Mining and Metallurgy in Negro Africa* (« General Series in Anthropology », 5, Menasha, 1937) ; cf. aussi B. GUTMANN, *Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken* (« Zeitschrift für Ethnologie », XLIV, 1912, p. 81-93) ; WEBSTER, *Magic*, p. 165-67.

(3) Par exemple, chez les Bari du Nil Blanc (Richard ANDRE, *Die Metalle bei den Naturvölkern ; mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig, 1884, p. 9, 42) ; chez les Wolof, les Tibbu (*ibid.*, p. 41-43) ; chez les Wanderobo, les Masai (CLINE, p. 114), etc.

(4) Les Ba Lolo du Congo attribuent une origine royale aux forgerons (CLINE, p. 22). Les Wachagga les honorent et les craignent à la fois (*ibid.*, p. 115). L'identification partielle des forgerons avec les chefs se rencontre chez plusieurs tribus congolaises : les Basonge, les Baholoholo, etc. (CLINE, p. 125).

(5) Cf. CLINE, *ibid.*, p. 119 ; ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, p. 100 sq.

(6) CLINE, p. 120 (Bayeke, Ila, etc.).

(7) HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, p. 54 sq. Sur les rapports métallurgie-magie dans les traditions mythologiques finnoises, cf. K. MEULI, *Scythica*, p. 175.

(8) SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 697 sq.

(9) Marcel GRANET, *Danses et légendes*, II, p. 609 sq. et *passim*.

(10) Cf. L. GERNET et A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1932), p. 79 ; Bengt HEMMER, *Die Kabiren* (Uppsala, 1950), p. 286 sq. et *passim*. Sur les rapports entre forgeron, danseur et sorcier, cf. Robert EISLER, *Das Qainszeichen und die Qeniter* (« Le Monde Oriental », XXIII, fasc. 1-3, Uppsala, 1929, p. 48-112).

lurgique est bien mis en évidence par les mythes des populations aborigènes de l'Inde (Birhor, Munda, Oraon) où l'on souligne l'orgueil du forgeron et sa défaite finale par l'Être Suprême, qui réussit à le faire brûler dans sa propre forge (1).

Les « secrets de la métallurgie » nous rappellent les secrets de métier qui se transmettent, par initiation, chez les chamans ; de part et d'autre, on est en face d'une technique magique de caractère ésotérique. C'est pour cela que la profession de forgeron est généralement héréditaire, comme celle de chaman. Une analyse plus poussée des rapports historiques qui ont existé entre le chamanisme et le travail des métaux nous éloignerait trop de notre sujet. Il suffit et il importe ici de mettre en évidence que la magie métallurgique, par le « pouvoir sur le feu » qu'elle impliquait, s'est assimilé nombre de prestiges chamaniques. Nous trouvons dans la mythologie des forgerons quantité de thèmes et motifs empruntés aux mythologies des chamans et sorciers en général. Cet état de choses se vérifie aussi dans les traditions folkloriques de l'Europe, quoi qu'il en soit de leurs origines ; le forgeron est mainte fois assimilé à un être démoniaque et le Diable est connu comme jetant des flammes par sa bouche. Nous retrouvons dans cette image, valorisée négativement, la puissance magique sur le feu.

LA « CHALEUR MAGIQUE »

Tout comme le Diable dans la croyance des populations européennes, les chamans ne sont pas seulement « maîtres du feu », ils peuvent aussi incorporer l'esprit du feu au point d'émettre des flammes par la bouche, par le nez et par le corps tout entier durant les séances (2). Ce type de prouesse doit être rangé dans la catégorie des merveilles chamaniques portant sur la « maîtrise du feu », et dont nous avons multiplié les exemples. Ce pouvoir magique dénonce la « condition d'esprits » obtenue par les chamans.

Mais, on l'a vu, la conception de la « chaleur mystique » n'est pas le monopole du chamanisme ; elle appartient à la magie en général. Un grand nombre de tribus « primitives » se représentent le pouvoir magico-religieux comme « brûlant » et l'expriment par des termes qui signifient « chaleur », « brûlure », « très chaud », etc. A Dobu, la notion de « chaleur » va toujours avec celle de sorcellerie (3). Même constatation aux Iles Rossel, où la « chaleur » est l'attribut des magi-

(1) Cf. Sarat Chandra ROY, *The Birhors : a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur* (Ranchi, 1925), p. 402 sq. (Birhor) ; E. T. DALTON, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutta, 1872), p. 186 sq. (Munda) ; P. DEHON, *Religion and Customs of the Oraons* (« Memoirs of the Asiatic Society of Bengal », I, 9, Calcutta, 1906), p. 128 sq. (Oraons). Sur tout ce problème voir Walter RUBEN, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, p. 11 sq., 130 sq., 149 sq., et *passim*.

(2) PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, p. 284 sq. citant des exemples des chamans gilyaks et esquimaux.

(3) R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, p. 295 sq. Cf. aussi A. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, p. 266 sq. Voir plus haut, p. 287, 342.

ciens (1). Dans les îles Salomon, toutes les personnes possédant une grande quantité de *mana* sont considérées comme *saka*, « brûlantes » (2). Ailleurs, à Sumatra et dans l'archipel malais, par exemple, les mots désignant la « chaleur » expriment également l'idée de mal, alors que les notions de béatitude, paix, sérénité, sont toutes traduites par des mots signifiant la fraîcheur (Webster, p. 27). C'est pour cette raison que nombre de magiciens et de sorciers boivent de l'eau salée ou pimentée et mangent des plantes extrêmement piquantes : ils veulent ainsi augmenter leur « chaleur » intérieure (*ibid.*, p. 7). Une raison analogue interdit à certains sorciers et sorcières australiens les substances « brûlantes » ; en effet, ils ont déjà une quantité suffisante de « feu intérieur » (3).

Les mêmes conceptions se sont conservées dans des religions plus complexes. De nos jours, les Hindous donnent à une divinité particulièrement puissante les épithètes de *prakhar*, « très chaude », *jâjval*, « brûlante » ou *jvalit*, « possédant du feu » (4). Les mahométans de l'Inde croient qu'un homme en communication avec Dieu devient « brûlant » (Abbott, p. 6). Un homme qui opère des miracles est appelé *sahib-josh*, *josh* signifiant « bouillant » (*ibid.*). Par extension, toutes sortes de personnes ou d'actions comportant un « pouvoir » magico-religieux quelconque sont considérées comme « brûlantes » (*ibid.*, p. 7 sq. et l'index, s. v. « heat »).

C'est le moment de rappeler ici les étuves initiatiques des confréries mystiques d'Amérique du Nord et, en général, le rôle magique de l'étuve au cours de la période préparatoire des futurs chamans dans nombre de tribus nord-américaines. On a retrouvé la fonction extatique de l'étuve, unie à l'intoxication avec des fumées du chanvre, chez les Scythes. Toujours dans le même contexte, il faut rappeler le *tapas* des traditions cosmogoniques et mystiques de l'Inde ancienne : la « chaleur intérieure » et la sudation sont « créatrices ». On pourrait citer encore certains mythes héroïques indo-européens, avec leur *furor*, leur *wut*, leur *ferg* ; le héros irlandais Cúchulainn sort si « échauffé de son premier exploit (qui équivaut d'ailleurs, Georges Dumézil l'a montré, à une initiation de type guerrier), qu'on lui apporte trois cuves d'eau froide. « On le mit dans la première cuve, il donna à l'eau une chaleur si forte que cette eau brisa les planches et les cercles de la cuve comme on casse une coque de noix. Dans la seconde cuve l'eau fit des bouillons gros comme le poing. Dans la troisième cuve la chaleur fut de celles que certains hommes supportent et que d'autres ne peuvent supporter. Alors la colère (*ferg*) du petit garçon diminua et on lui passa ses vêtements » (5). La même « chaleur

(1) WEBSTER, *Magic*, p. 7, citant W. E. ARMSTRONG, *Rossel Island* (Cambridge, 1928), p. 172 sq.

(2) WEBSTER, *Magic*, p. 27 ; cf. R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 191 sq.

(3) WEBSTER, p. 237-38. Sur la « chaleur intérieure » et la « maîtrise du feu », cf. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, p. 81 sq.

(4) J. ABBOTT, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres, 1932), p. 5 sq.

(5) *Táin Bó Cuáingne*, résumé et traduit par Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, p. 35 sq.

mystique » (de type « guerrier ») distingue le héros des Nartes, Batradz (1).

Tous ces mythes et ces croyances vont de pair, il faut le noter, avec des rituels initiatiques qui impliquent une réelle « maîtrise du feu » (2). Le futur chaman esquimau ou mandchou, comme le yogi himalayen ou tantrique, doit prouver sa puissance magique en résistant aux froids les plus rigoureux ou en séchant des draps mouillés à même son corps. D'autre part, toute une série d'épreuves imposées aux futurs magiciens complètent, en sens inverse, cette maîtrise du feu. La résistance au froid par la « chaleur mystique » ou l'insensibilité au feu, dénotent, l'une et l'autre, l'obtention d'un état surhumain.

L'extase chamanique n'aboutit souvent qu'après l'« échauffement ». Nous avons eu l'occasion de le remarquer : l'exhibition des pouvoirs fakiriques à certains moments de la séance résulte de la nécessité où se trouve le chaman d'authentifier l'« état second » obtenu par l'extase. Il se larde avec des couteaux, il touche du fer rougi à blanc, il avale des braises, parce qu'il ne peut faire autrement : il est tenu d'éprouver la nouvelle condition, surhumaine, à laquelle il vient d'accéder.

Il y a tout lieu de supposer que l'usage des narcotiques fut encouragé par la recherche de la « chaleur magique ». La fumée de certaines herbes, la « combustion » de certaines plantes avaient pour vertu d'augmenter la « puissance ». L'intoxiqué s'« échauffe » ; l'ivresse narcotique est « brûlante ». On s'efforçait d'obtenir par des moyens mécaniques la « chaleur intérieure » qui menait à la transe. On tiendra compte également de la valeur symbolique de l'intoxication ; celle-ci équivalait à une « mort » : l'intoxiqué abandonnait son corps, acquérait la condition des trépassés et des esprits. L'extase mystique étant assimilée à une « mort » provisoire ou à l'abandon du corps, toutes les intoxications aboutissant au même résultat étaient de ce fait intégrées dans les techniques de l'extase. Mais, à une étude plus attentive du problème, on a l'impression que l'usage des narcotiques dénote plutôt la décadence d'une technique d'extase ou son extension à des populations ou des groupes sociaux « inférieurs » (3). En tout cas, on a constaté que l'usage des narcotiques (tabac, etc.) est assez récent dans le chamanisme de l'extrême Nord-Est.

(1) Cf. G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, p. 50 sq., 179 sq. ; *id.*, *Horace et les Curiaces*, p. 55 sq.

(2) Les *medicine-men* sont réputés marcher dans le feu ; cf. A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 62 sq. Sur la « marche dans le feu », cf. la bibliographie dans R. EISLER *Man into Wolf* (Londres, 1951), p. 134-35. Il est probable que le nom magyar du chaman dérive d'un étymon signifiant « chaleur, ardeur, etc. » ; cf. János BALÁZS, *A magyar sámán réülete (Die Ekstase der ungarischen Schamanen)*, p. 438 sq. (résumé allemand).

(3) Nous espérons reprendre ailleurs ce problème dans le cadre d'une étude comparative plus poussée des idéologies et des techniques de la « chaleur intérieure ». Sur les structures de l'imagination du feu, cf. G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, (Paris, 1935).

LE « VOL MAGIQUE »

Les chamans sibériens, esquimaux, nord-américains, volent (1). Dans le monde entier, on attribue aux sorciers et aux *medicine-men* la même puissance magique (2). A Malekula, les sorciers (*bwili*) ont le pouvoir de se transformer en animaux, mais ils se transforment de préférence en poules et en faucons car la faculté de voler les fait ressembler à des esprits (3). Le sorcier Marind « va à une sorte de loge qu'il a construite dans la forêt avec des feuilles de palmier, et il se garnit le haut des bras et les avant-bras avec les longues plumes d'un héron. Enfin, il met le feu à la petite hutte sans la quitter... la fumée et les flammes doivent le soulever en l'air, et, comme un oiseau, il vole vers l'endroit où il veut aller... » (4).

Ces traits nous rappellent le symbolisme ornithomorphe du costume des chamans sibériens. Le chaman dayak, qui escorte les âmes des trépassés dans l'autre monde prend, lui aussi, la forme d'un oiseau (5). Nous avons vu que le sacrificateur védique parvenu au sommet de l'échelle, étend les bras comme l'oiseau ses ailes et s'écrie : « j'ai atteint le Ciel, etc. ! » Même rite à Malekula : au point culminant du sacrifice, le sacrificateur étend les bras pour imiter le faucon, et entonne un chant en l'honneur des étoiles (6). Le pouvoir de voler, suivant de nombreuses traditions, s'étendait à tous les hommes de l'âge mythique ; tous pouvaient atteindre le Ciel, que ce fût sur les ailes d'un oiseau fabuleux ou sur les nuages (7). Inutile de revenir sur tous les détails relatifs au symbolisme du vol enregistrés jusqu'ici (plumes, ailes, etc.). Ajoutons qu'une croyance universelle amplement attestée en Europe attribue aux sorciers et aux sorcières la faculté de voler dans les airs (8).

(1) Voir, par ex., M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, p. 175 sq., 238, etc. ; KROEBER, *The Eskimos of Smith Sound*, p. 303 sq. ; THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, p. 80-81 ; J. LAYARD, *Shamanism*, p. 536 sq. ; A. MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 209 ; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116.

(2) Australie : W. J. PERRY, *The Children of the Sun : a Study of the Early History of Civilization* (2^e éd., Londres, 1926), p. 396, 403 sq. ; Iles Trobriands : B. MALINOWSKI, *The Argonauts of the Pacific* (Londres, 1932), p. 239 sq. Les *nijamas* des Iles Salomon se métamorphosent en oiseaux et volent ; cf. A. M. HOCART, *Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », LV, Londres, 1925, p. 221-70), p. 231-32. Voir aussi les documents que nous avons cités (cf. Index, s. v. « voler »).

(3) John LAYARD, *Malekula*, p. 504 sq.

(4) P. WIRZ, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* (Hambourg, 2 vol., 1922-25), II, p. 74, cité et traduit par L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1935), p. 232.

(5) H. M. et N. K. CHADWICK, *The growth of Literature*, III, p. 495 ; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 27.

(6) John LAYARD, *Stone Men of Malekula*, p. 733-34.

(7) Ainsi, par exemple, à Yap : voir M. WALLESEER, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Yap, Deutsche Südsee* (« Anthropos », VII, 1913, p. 607-29), p. 612 sq.

(8) Voir KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England*, p. 243 sq., 547-48 (bibliographie) ; PENZER et TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, p. 104 ; SLITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 217 ; ARNE RYNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, p. 15 sq., 93 sq., 105 sq., 222 sq.

On a vu que les mêmes pouvoirs magiques sont attribués aux yogis, aux fakirs et aux alchimistes (plus haut, p. 319 sq.). Précisons toutefois que de tels pouvoirs revêtent souvent ici un caractère purement spirituel : le « vol » traduit uniquement l'intelligence, la compréhension de choses secrètes ou des vérités métaphysiques. « L'intelligence (*manas*) est le plus rapide des oiseaux », dit le *Rig Véda* (VI, 9, 5). Et la *Pañcavimśa Brāhmaṇa* (XIV, I, 13) précise : « Celui qui comprend a des ailes. » (1).

Une analyse adéquate du symbolisme du vol magique nous conduirait trop loin. Notons simplement que deux motifs mythiques importants ont contribué à lui donner sa structure actuelle : l'imagination mythique de l'âme sous forme d'oiseau et la conception des oiseaux comme psychopommes. Negelein, Frazer, Frobenius ont réuni de nombreux matériaux touchant ces deux mythes de l'âme (2). L'important pour nous, dans ce cas, réside dans le fait que les sorciers et les chamans réalisent *ici-bas* et *autant de fois qu'ils le désirent*, la « sortie du corps », c'est-à-dire la mort, qui seule peut transformer en « oiseaux » le reste des humains ; les chamans et les sorciers peuvent jouir de la condition des « âmes », des « désincarnés », alors que cette condition n'est accessible aux profanes qu'au moment de leur mort. Ce vol magique est la traduction à la fois de l'autonomie de l'âme et de l'extase. C'est ce qui explique que ce mythe ait pu être intégré dans des complexes culturels si différents : sorcellerie, mythologie du rêve, cultes solaires et apothéoses impériales, techniques de l'extase, symbolisme funéraire, etc. Il se trouve pareillement en relation avec le symbolisme de l'ascension (voir plus bas, p. 381 sq.). Ce mythe de l'âme contient en germe toute une métaphysique de l'autonomie et de la liberté spirituelles de l'homme ; c'est là qu'il faut chercher le point de départ des premières spéculations sur l'abandon volontaire du corps, sur la toute-puissance de l'intelligence, sur l'immortalité de l'âme humaine. Une analyse de l'« imagination du mouvement » montrera combien la nostalgie du vol est essentielle à la psyché humaine (3). Le point capital ici, c'est que la mythologie et les rites du vol magique propres aux chamans et aux sorciers confirment et proclament leur transcendance par rapport à la condition humaine ; en s'envolant dans les airs, sous forme d'oiseaux ou sous leur forme normale, les chamans proclament en quelque sorte la déchéance humaine, car nombre de mythes font allusion, nous l'avons vu, à un temps primordial où tous les humains pouvaient monter aux Cieux, en escaladant une montagne, un arbre ou une échelle, en s'envolant par leurs propres moyens ou encore en se laissant porter par des oiseaux. La déchéance

(1) Sur le symbolisme du « vol dans les airs », cf. Ananda K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech and Figures of Thought* (Londres, 1946), p. 183 sq.

(2) Ame-oiseau : J. von NEGELEIN, *Seele als Vogel* (« Globus », LXXIX, 23, p. 357-61, 381-84) ; James George FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme*, p. 28 sq. Oiseau-psychopompe : L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, p. 11 sq. ; FRAZER, *La crainte des morts* (trad. fr. Paris, 1934), I, p. 239 sq.

(3) Voir, par ex., Gaston BACHELARD, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (Paris, 1943) ; ELIADE, *Dūrohana and the « waking dream »* ; cf. aussi *id.*, *Mythes, rêves et mystères*, p. 133 sq.

de l'humanité interdit désormais à la masse des hommes de s'envoler au Ciel : seule la mort restituée aux hommes (et encore, pas à tous !) leur condition primordiale ; alors seulement ils peuvent monter au Ciel et voler comme des oiseaux, etc.

Encore une fois, sans pousser ici l'analyse de ce symbolisme du vol et de la mythologie de l'âme-oiseau, nous rappellerons que la conception de l'âme-oiseau et, partant, l'identification du mort avec un oiseau, sont déjà attestées dans les religions du Proche-Orient archaïque. Le *Livre des morts égyptien* décrit le mort comme un faucon qui s'envole (ch. XXVIII, etc.) et, en Mésopotamie, on se figure les trépassés sous la forme des oiseaux. Le mythe est vraisemblablement plus vieux encore : sur les monuments préhistoriques de l'Europe et de l'Asie, l'Arbre Cosmique est représenté avec deux oiseaux dans ses branches (1) ; en dehors de leur valeur cosmogonique, ces oiseaux semblent avoir symbolisé aussi l'Âme-Ancêtre. On se souvient, en effet, que dans les mythologies d'Asie centrale, de Sibérie et d'Indonésie, les oiseaux perchés sur les branches de l'Arbre du Monde représentent les âmes des hommes. Les chamans, du fait qu'ils peuvent se transformer en « oiseaux », c'est-à-dire du fait de leur condition d'« esprits », sont capables de voler jusqu'à l'Arbre du Monde pour en rapporter des « âmes-oiseaux ». L'oiseau perché sur un bâton est un symbole fréquent dans les milieux chamaniques. On le retrouve, par exemple, sur le tombeau des chamans yakoutes. Un *tälto* hongrois « avait un bâton ou un pieu devant sa hutte et un oiseau était perché sur ce bâton. Il envoyait l'oiseau là où il devait aller » (2). On voit déjà un oiseau perché sur un poteau dans le célèbre relief de Lascaux (homme à tête d'oiseau) dans lequel Horst Kirchner a vu la représentation d'une transe chamanique (3). Quoi qu'il en soit, il est certain que le motif de l'« oiseau perché sur un poteau » est extrêmement archaïque.

On voit, à ces quelques exemples, que le symbolisme et les mythologies du « vol magique » débordent le chamanisme *stricto sensu* et lui sont antérieurs ; ils appartiennent à l'idéologie de la magie universelle et jouent un rôle essentiel dans beaucoup de complexes magico-religieux. On s'explique pourtant l'intégration de ce symbolisme et de toutes ces mythologies dans le chamanisme : ne mettaient-ils pas en relief et ne rendaient-ils pas évidente la condition surhumaine des chamans et, en dernière instance, leur liberté de se mouvoir impunément dans les trois zones cosmiques et de passer indéfiniment de la « vie » à la « mort » et vice versa, exactement comme les « esprits », dont ils s'étaient approprié les prestiges ? Le « vol magique » des Souverains révèle la même autonomie et la même victoire sur la Mort.

(1) Cf. G. WILKE, *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vor-geschichtlichen Kunst*.

(2) G. RÖNHEIM, *Hungarian Shamanism*, p. 38 ; cf., *id.*, *Hungarian and Vogul Mythology* (« Monographs of the American Ethnological Society, XXIII, New York, 1954), p. 49 sq.

(3) *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, en particulier p. 271 sq. ; J. MARINGER (*Vorgeschichtliche Religion*, p. 128) considère qu'il s'agit plutôt d'une image commémorative.

Rappelons à ce propos que la lévitation des saints et des magiciens se rencontre également dans les traditions chrétiennes et islamiques (1). L'hagiographie catholique a même enregistré un assez grand nombre de lévitations et même de « vol » ; le dossier récent d'Olivier Leroy le prouve (2). Le plus illustre exemple est celui de Saint Joseph de Cupertino (1603-1663). Un témoin décrit sa lévitation de la façon suivante : « ... il s'éleva dans l'espace, et du milieu de l'église, vola comme un oiseau sur le maître-autel, où il embrassa le tabernacle... » (*ibid.*, p. 125). « Parfois aussi on le voyait... voler sur l'autel de saint François et de la Vierge de la Grotello... » (*ibid.*, p. 126). Il s'envola une autre fois sur un olivier : « et il resta à genoux une demi-heure sur une branche, que l'on voyait osciller comme si un oiseau eut été posé dessus » (*ibid.*, p. 127). A une autre occasion il vola en extase, à environ deux mètres cinquante du sol, jusqu'à un amandier situé à une trentaine de mètres (*ibid.*, p. 128). Parmi les autres innombrables exemples de lévitation ou de vol de saints ou de personnes pieuses, nous relèverons encore les expériences de Sœur Marie de Jésus crucifié, carmélite arabe : elle s'élevait très haut dans l'air, au sommet des arbres dans le jardin du Carmel de Bethléem, « mais elle commençait par se hisser à l'aide de quelques branches et jamais ne flottait librement dans le vide » (*ibid.*, p. 178).

LE PONT ET LE « PASSAGE DIFFICILE »

Les chamans, à l'égal des trépassés, ont un pont à traverser au cours de leur voyage aux Enfers. Comme la mort, l'extase implique une « mutation », que le mythe traduit plastiquement par un passage périlleux. Nous avons rencontré un nombre assez considérable d'exemples. Projetant de revenir sur ce sujet dans un ouvrage spécial, nous nous contenterons de remarques succinctes. Le symbolisme du pont funéraire est universellement répandu et déborde l'idéologie et la mythologie chamaniques (3). Ce symbolisme est solidaire, d'une part, du mythe d'un pont (ou d'un arbre, d'une liane, etc.) qui reliait autrefois la Terre avec le Ciel, et grâce auquel les humains communiquaient sans peine avec les dieux ; d'autre part, il est solidaire du symbolisme initiatique de la « porte étroite » ou d'un « passage paradoxal » que nous illustrerons par quelques exemples. On a affaire à un complexe mythologique dont les principaux éléments constitu-

(1) Sur la lévitation dans les sociétés primitives, cf. O. LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris, 1927), p. 174 sq.

(2) *La lévitation* (Paris, 1928).

(3) Outre les exemples cités au cours de cet ouvrage, cf. Johannes ZEMMICH, *Toteninseln und Verwandte geographische Mythen* (« Internationales Archiv für Ethnographie », IV, Leyde, 1891, p. 217-244), p. 236 sq. ; Rosalind Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, s. v. « bridge » ; KIRA WEINBERGER-GOEBEL, *Melanesische Jenseitsgedanken*, p. 101 sq. ; MARTTI RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke, passim* ; Theodor KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianern*, p. 129 sq. ; F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, p. 151 sq., 313 sq., 393 ; L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, p. 179 sq. ; STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 22 (F 152).

tifs seraient les suivants : a) *in illo tempore*, aux temps paradisiaques de l'humanité, un pont reliait la Terre au Ciel (1) et on passait d'un point à l'autre sans rencontrer d'obstacles, parce qu'il n'y avait pas la mort ; b) une fois interrompues les communications faciles entre Terre et Ciel, on ne passa plus sur le pont qu'« en esprit », c'est-à-dire en tant que mort ou en extase ; c) ce passage est difficile, en d'autres termes il est semé d'obstacles et toutes les âmes n'arrivent pas à le traverser ; il faut affronter les démons et les monstres qui voudraient dévorer l'âme, ou encore le pont devient étroit comme une lame de rasoir au passage des impies, etc. : seuls les « bons », et particulièrement les *initiiés*, traversent facilement le pont (ces derniers connaissent en quelque sorte le chemin, puisqu'ils ont subi la mort et la résurrection rituelles) ; d) certains privilégiés réussissent néanmoins à le traverser de leur vivant, soit en extase, comme les chamans, soit « de force », comme certains héros, soit, enfin « paradoxalement », par la « sagesse » ou par l'initiation (nous reviendrons à l'instant sur le « paradoxe »).

Le fait important ici, c'est que nombre de rituels sont censés « construire », symboliquement, un « pont » ou une « échelle », et ceci par la force même du rite. Cette idée est attestée, par exemple, dans le symbolisme du sacrifice brâhmanique (cf. *Taittiriya Samhitâ*, VI, 5, 3, 3 ; VI, 5, 4, 2 ; VII, 5, 8, 5 ; etc.). Nous avons vu que la corde qui relie les boureaux cérémoniels dressés pour la séance chamanique s'appelle justement « pont » et symbolise l'ascension du chaman au Ciel. Dans certaines initiations japonaises, les candidats sont obligés de construire un « pont » sur sept flèches et avec sept planches (2). Ce rite doit être rapproché des échelles de couteaux gravies par les candidats durant leur initiation chamanique et, en général, des rites initiatiques d'ascension. Le sens de tous ces rites de « passage dangereux » est le suivant : on établit une communication entre la Terre et le Ciel, en s'efforçant de restaurer la « communicabilité » qui était la loi *in illo tempore*. Vus sous un certain angle, tous les rites initiatiques poursuivent la reconstruction d'un « passage » vers l'au-delà et, partant, l'abolition de la rupture des niveaux qui caractérise la condition humaine après la « chute ».

La vitalité du symbolisme du pont est prouvée également par le rôle qu'il joue aussi bien dans les apocalypses chrétiennes et islamiques, que dans les traditions initiatiques du moyen âge occidental. La *Vision de Saint Paul* nous montre un pont « étroit comme un cheveu » qui relie notre monde avec le Paradis (3). La même image se rencontre chez les écrivains et mystiques arabes : le pont est « plus étroit qu'un cheveu » et relie la Terre aux sphères astrales et au Paradis (*ibid.*, p. 182) ; tout comme dans les traditions chrétiennes, les pécheurs,

incapables de le traverser, sont précipités dans l'Enfer. La terminologie arabe souligne nettement le caractère d'« accès difficile » du pont ou du « sentier » (1). Les légendes médiévales parlent d'un « pont caché sous l'eau » et d'un pont-sabre sur lequel le héros (Lancelot) doit passer mains et pieds nus ; ce pont est « plus tranchant qu'une faux » et le passage se fait « avec souffrance et agonie ». Le caractère initiatique de la traversée du pont-sabre est confirmé également par un autre fait : avant de s'y engager, Lancelot aperçoit deux lions sur l'autre rive mais, une fois arrivé, il ne voit plus qu'un lézard : le « danger » disparaît du fait même que l'épreuve initiatique est vaincue (2). Dans les traditions finnoises, Väinämöinen et les chamans qui voyagent en transe vers l'autre monde (Tuonela) doivent traverser un pont fait d'épées et de couteaux (3).

Le « passage étroit » ou « dangereux » est un motif courant des mythologies funéraires comme des mythologies initiatiques (on connaît la solidarité et même la coalescence qui affecte parfois les unes et les autres). En Nouvelle-Zélande, le mort doit passer par un espace très resserré entre deux démons qui s'efforcent de le capturer ; s'il est « léger », il réussit à passer, mais s'il est « lourd », il tombe et est la proie des démons (4). « Légèreté » ou « rapidité » — comme dans les mythes où il est question de passer « très vite » entre les mâchoires d'un monstre — sont toujours une formule symbolique de l'« intelligence », de la « sagesse », de la « transcendance », en dernière instance de l'initiation. « Il est malaisé de passer sur la lame effilée du rasoir, disent les poètes pour exprimer la difficulté du chemin (qui mène à la connaissance suprême) », dit la *Katha Upanisad* (III, 14, trad. Louis Renou) (5). Cette formule met en lumière le caractère initiatique de la connaissance métaphysique. « Étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui le trouvent » (Matthieu, VII, 14).

En effet, le symbolisme de la « porte étroite » et du « pont dangereux » est solidaire du symbolisme de ce que nous avons appelé le « passage paradoxal » parce qu'il se montre parfois comme une impossibilité ou une situation sans issue. On se rappelle que les candidats chamans ou les héros de certains mythes se trouvent parfois dans une situation apparemment désespérée : ils doivent passer là « où la nuit et le jour se rencontrent », ou trouver une porte dans un mur, ou monter au Ciel par un passage qui ne s'entrouvre qu'un

(1) *Ibid.*, p. 181 sq. La conception islamique du pont (*sirât*) est d'origine persane (*ibid.*, p. 180).

(2) Cf. les textes reproduits par H. ZIMMER, *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil* (J. CAMPBELL, éd., New York, 1948), p. 166 sq., 173 sq. Cf. *ibid.*, p. 166 (fig. 3), la belle image du « passage du pont-épée » tirée d'un manuscrit français du XII^e siècle.

(3) Martti HAAVIO, *Väinämöinen, Eternal Sage* (« Folklore Fellows Communications », LXI, 144, 1952), p. 110 sq.

(4) E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion*, p. 73 sq.

(5) Sur le symbolisme indien et celtique du pont, cf. Luisa COOMARASWAMY, *The Perilous Bridge of Welfare* (« Harvard Journal of Asiatic Studies », VIII, 1944, p. 196-213) ; cf. aussi Ananda K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), p. 28 et n. 36.

(1) Cf. NUMAZAWA, p. 155 sq. ; H. T. FISCHER, *Indonesische Paradiesmythen*, p. 207 sq.

(2) Chez les chamanes de Ryūkyū, cf. SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 739.

(3) Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (2^e éd., Madrid et Grenade, 1943), p. 282.

instant, passer entre deux meules en continu mouvement, entre deux rocs qui se touchent à tout moment, ou encore entre les mâchoires d'un monstre, etc. (1). Comme l'a bien vu Coomaraswamy, toutes ces images mythiques expriment la nécessité de transcender les contraires, d'abolir la polarité qui caractérise la condition humaine, pour accéder à la réalité ultime. « Celui qui veut se transporter de ce monde-ci dans l'autre, ou en revenir, doit le faire dans l'« intervalle » unidimensionnel et atemporel qui sépare des forces apparentées mais contraires, à travers lesquelles on ne peut passer qu'instantanément » (Coomaraswamy, *Symplegades*, p. 486). Dans les mythes, ce passage « paradoxal » souligne justement que celui qui réussit à le réaliser a dépassé la condition humaine : il est un chaman, un héros ou un « esprit », et en effet on ne peut réaliser le passage « paradoxal » que si l'on est « esprit ».

Ces quelques exemples éclairent la fonction des mythes, des rites et des symboles de « passage » dans l'idéologie et les techniques chamaniques. En traversant extatiquement le pont « dangereux » qui relie les deux mondes et auquel seuls les morts peuvent se mesurer, le chaman, d'une part, démontre qu'il est « esprit », qu'il n'est plus un être humain, et, d'autre part, s'efforce de restaurer la « communicabilité » qui existait *in illo tempore* entre ce monde-ci et le Ciel ; en effet, ce que les chamans réalisent de nos jours *en extase*, jadis, à l'aube des temps, tous les êtres humains étaient capables de le réaliser *in concreto* : ils montaient au Ciel et en redescendaient sans avoir à recourir à une transe. L'extase réactualise, provisoirement et pour un nombre restreint de sujets, les chamans, l'état primordial de l'humanité tout entière. A cet égard, l'expérience mystique des « primitifs » est un retour aux origines, une régression dans le temps mystique du paradis perdu. Pour le chaman en extase, le Pont ou l'Arbre, la Liane, la Corde, etc., qui raccordait la Terre au Ciel *in illo tempore* retrouve, l'espace d'un instant, sa réalité et son actualité.

L'ÉCHELLE — LE CHEMIN DES MORTS — L'ASCENSION

On a rencontré d'innombrables exemples d'ascensions chamaniques au Ciel par le truchement d'une échelle (2). Le même moyen est utilisé soit pour faciliter la descente des dieux sur terre, soit pour assurer l'ascension de l'âme du mort. Ainsi, dans l'archipel indien, on invite le dieu du Soleil à descendre sur terre par une échelle à sept échelons. Chez les Dayaks de Dusun, le *medicine-man*, appelé à traiter un malade,

(1) Sur ces motifs, cf. A. B. COOK, *Zeus: a Study in Ancient Religion*, (Cambridge, 3 vol., 1914-40), III, 2^e partie, Appendice P (« Floating Islands »), p. 975-1016 ; ANANDA COOMARASWAMY, *Symplegades* (« Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 31 August 1944 », éd. M. F. Ashley Montagu, New York, 1946, p. 463-88) ; ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 132 sq. ; G. HATT, *Asiatic Influence in American Folklore*, p. 78 sq.

(2) Voir la photographie d'une échelle de ce genre utilisée par le sorcier Bhil dans W. KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien*, planche XIII, fig. 1.

fixe au milieu de la chambre une échelle qui atteint le toit ; c'est par cette échelle que descendent les esprits invités par le sorcier à prendre possession de lui (1). Certaines tribus malaises fichent dans les tombes des bâtons qu'ils appellent « escaliers d'âmes », sans doute pour inviter les trépassés à quitter leur tombeau pour s'envoler au Ciel (2). Les Mangars, tribu du Népal, utilisent un escalier symbolique en pratiquant neuf entailles ou marches sur un bâton qu'ils fichent dans le tombeau ; cet escalier sert à l'âme du mort à monter au Ciel (3).

Les Égyptiens ont conservé dans leurs textes funéraires l'expression *asken pet* (*asken* = marche) pour montrer que l'échelle mise à leur disposition par Râ pour monter au ciel est une échelle réelle (4). « Est installée pour moi l'échelle pour voir les dieux », dit le *Livre des morts égyptien* (5). « Les dieux lui font une échelle pour que, se servant d'elle, il monte au ciel » (Weill, *op. cit.*, p. 28). Dans nombre de tombeaux des dynasties archaïques et médiévales, on a trouvé des amulettes figurant une échelle (*maget*) ou un escalier (6). Des figurines similaires étaient enterrées dans les sépultures de la frontière du Rhin (7).

Une échelle (*climax*) à sept échelons est attestée dans les mystères mithriaques et nous avons vu (p. 307) que le prêtre-roi Kosingas menaçait ses sujets d'aller trouver Héra au moyen d'un escalier. Une ascension céleste par escalade cérémonielle d'une échelle faisait probablement partie de l'initiation orphique (8). En tout cas, le symbolisme de l'ascension par le truchement d'un escalier était connu en Grèce (9).

W. Bousset avait rapproché depuis longtemps l'échelle mithriaque

(1) FRAZER, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (Londres, 3 vol., 1919), II, p. 54-55.

(2) W. W. SKEAT et BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 108, 114.

(3) H. H. RISLEY, *The Tribes and Castes of Bengal* (Calcutta, 4 vol., 1891-92), II, p. 75. Les Russes de Voronez font cuire de petits escaliers de pâte en l'honneur de leurs morts et ils y désignent parfois les sept cieux par sept barres. L'usage a été emprunté aussi par les Tchérémisses ; cf. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 57 ; *id.*, *La crainte des morts*, I, p. 235 sq. Même coutume chez les Russes sibériens ; cf. G. RÄNK, *Die heilige Hinterecke*, p. 73. Sur l'échelle dans la mythologie funéraire russe, cf. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, p. 338 sq.

(4) Cf., par ex., WALLIS BUDGE, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Londres, 1934), p. 346 ; H. P. BLOK, *Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter* (« Acta Orientalia », VI, 1928, p. 257-69).

(5) Cité par R. WEILL, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936), p. 52. Cf. aussi J. H. BREASTED, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londres, 1912), p. 112 sq., 156 sq. ; F. MAX MÜLLER, *Egyptian Mythology*, (« Mythology of All Races », XII, Boston et Londres, 1918), p. 176 ; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, p. 263-266 ; Jacques VANDIER, *La Religion égyptienne* (Paris, 1944), p. 71-72.

(6) Cf. par exemple WALLIS BUDGE, *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology* (2^e éd., Cambridge, 1925), p. 324-327. Reproduction des échelles funéraires-célestes, dans WALLIS BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell* (Londres, 3 vol., 1925), II, p. 159 sq.

(7) Cf. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 282.

(8) C'est, au moins, l'hypothèse de A. B. COOK, *Zeus*, II, 1^{re} partie, p. 124 sq., qui accumule, à sa manière, un grand nombre de références sur les escaliers rituels dans d'autres religions. Mais voir aussi W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 208.

(9) Cf. COOK, *Zeus*, II, I, p. 37, p. 127 sq. Cf. aussi C.-M. EDMAN, *Le Baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), p. 41.

des conceptions orientales similaires et montré leur symbolisme cosmologique commun (1). Mais il importe de mettre également en lumière le symbolisme du « Centre du Monde », implicitement présent dans toutes les ascensions célestes. Jacob rêve d'une échelle dont le sommet atteint le ciel, et par laquelle « les anges du Seigneur montent et descendent » (*Genèse*, 28 : 12). La pierre sur laquelle s'endort Jacob est un *béthel* et se trouve « au centre du monde » car c'est là qu'avait lieu la liaison entre toutes les régions cosmiques (2). Dans la tradition islamique, Mahomet voit une échelle s'élevant du temple de Jérusalem (le « Centre » par excellence) jusqu'au Ciel, avec des anges à droite et à gauche ; sur cette échelle les âmes des justes montaient vers Dieu (3). L'échelle mystique est abondamment attestée dans la tradition chrétienne ; citons le martyre de Sainte Perpétue ou la légende de Saint Olaf (4). Saint Jean Climaque adopte le symbolisme de l'échelle pour exprimer les différentes phases de l'ascension spirituelle. Un symbolisme remarquablement analogue se rencontre dans la mystique islamique : l'ascension de l'âme vers Dieu comporte l'escalade obligatoire de sept degrés : repentir, abstinence, renoncement, pauvreté, patience, confiance en Dieu, satisfaction (5). Le symbolisme de la « marche », des « échelles » et des « ascensions », n'a cessé d'être exploité par la mystique chrétienne. Dante voit dans le ciel de Saturne une échelle d'or s'élevant de façon vertigineuse jusqu'à l'ultime sphère céleste et sur laquelle montent les âmes des bienheureux (*Paradiso*, XXI-XXII) (6). L'échelle à sept échelons s'est également conservée dans la tradition alchimique ; un codex représente l'initiation alchimique par un escalier à sept

(1) W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele* (« Archiv für Religionswissenschaft », IV, 1901, p. 136-69, 229-73), spéc. p. 156-69 ; voir aussi A. JEREMIAS, *Handbuch*, p. 180 sq. Le VIII^e volume des « Vorträge » de la Bibliothek Warburg est consacré aux voyages célestes de l'âme dans diverses traditions (Leipzig, 1930) ; cf. aussi F. SAXL, *Mithras* (Berlin, 1931), p. 97 sq. ; Benjamin ROWLAND, *Studies in the Buddhist Art of Bāmīyān*, p. 48.

(2) Cf. ELIADE, *Traité*, p. 201 sq., 326 sq. Voir aussi plus haut, ch. VIII. N'oublions pas non plus un autre type d'ascension céleste : celle du souverain ou du prophète pour recevoir le « livre céleste » de la main du Dieu suprême, un motif très important étudié par G. WIDENGREN dans *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*.

(3) Miguel ASÍN PALACIO, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 70. Dans d'autres traditions, Mahomet atteint le ciel à dos d'oiseau ; ainsi le *Livre de l'Échelle* raconte qu'il a réalisé son voyage chevauchant « une sorte de canard plus grand qu'un âne et plus petit qu'un mulet », et guidé par l'archange Gabriel ; voir Enrico CERULLI (éd.), *Il « libro della scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e testi, CL ; Biblioteca Apostolica Vaticana, Cité du Vatican, 1949). Voir plus haut (p. 315 sq.) les récits analogues des saints musulmans. « Vol magique », escalade, ascension, sont d'ailleurs des formules homologables d'un symbolisme et d'une expérience mystique identiques.

(4) Cf. EDSMAN, *Le Baptême de feu*, p. 32 sq.

(5) G. van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations* (Paris, 1948), p. 484 avec les références.

(6) Saint Jean de la Croix représente les étapes de la perfection mystique par une escalade difficile : sa *Subida del Monte Carmelo* décrit les efforts ascétiques et spirituels sous la forme de l'ascension longue et fastidieuse d'une montagne. Dans certaines légendes d'Europe orientale, la croix du Christ est considérée comme un pont ou une échelle qui sert au Seigneur à descendre sur la terre et aux âmes à monter vers lui ; cf. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 133. Sur l'iconographie byzantine de l'Échelle du Ciel, cf. COOMARASWAMY, *Svayambrūnā : Janua Coeli*, p. 47.

échelons sur lequel montent des hommes aux yeux bandés ; sur le septième échelon se trouve un homme sans bandeau sur les yeux, devant une porte fermée (1).

Le mythe de l'ascension au Ciel par une échelle est aussi connu en Afrique (2), en Océanie (3), et en Amérique du Nord (4). Mais l'escalier n'est qu'une des nombreuses expressions symboliques de l'ascension : on peut atteindre le Ciel par le feu ou la fumée (5), en escaladant un arbre (6) ou une montagne (7), en grimpant à une corde (8) ou à une liane (9), à l'arc-en-ciel (10) ou même à un rayon de soleil, etc. Rappelons, enfin, un autre groupe de mythes et de légendes qui est en relation avec le thème de l'ascension : la « chaîne des flèches ». Un héros monte au ciel en fichant la première flèche dans la voûte céleste, la suivante sur la première, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il parvienne à composer une chaîne entre le Ciel et la terre. Le motif se rencontre en Mélanésie, en Amérique du Nord et en Amérique du Sud ; il est absent en Afrique et en Asie (11). L'arc étant inconnu en Australie, sa place dans le mythe est prise par une lance qui porte un long morceau d'étoffe ; la lance s'étant implantée dans la voûte céleste, le héros monte jusque-là à l'aide de l'écharpe (12).

(1) G. CARBONELLI, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Rome, 1925), p. 39, fig. 47 : il s'agit d'un codex de la Bibliothèque Royale de Modène.

(2) Cf. ALICE WERNER, *African [Mythology]*, (in « *Mythology of All Races* », VII, Boston et Londres, 1925), p. 136.

(3) A. E. JENSEN et H. NIGGEMEYER (éd.), *Hainuwele : Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, (Francfort-sur-le-Main, 1939), p. 51 sq., 82, 84, etc. ; JENSEN, *Die drei Ströme* (Leipzig, 1948), p. 164 ; H. M. et N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 481, etc.

(4) STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 8.

(5) Cf. p. ex. R. PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Rome, 1946), p. 68, n. 1 ; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, p. 196 sq., etc.

(6) Cf. A. van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, n^{os} XVII et LVI ; PETTAZZONI, *Saggi*, p. 67, n. 1 ; H. M. et N. K. CHADWICK, III, p. 486, etc. ; H. TEGNAEUS, *Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* (Uppsala, 1950), p. 150, n. 1 ; etc.

(7) Le *medicine-man* de la tribu australienne des Wotjobaluk peut s'élever jusqu'au « Ciel Sombre », qui est semblable à une montagne ; A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 490. Cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, p. 845, 868, 871.

(8) Cf. R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, I, p. 63 (Thonga), etc. ; H. M. et N. K. CHADWICK, III, 481 (Dayaks maritimes) ; FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 54 (Tchéremises).

(9) H. H. JUYNBOLL, *Religionen der Naturvölker Indonesiens*, p. 583 (Indonésie) ; FRAZER, *Folklore*, II, p. 52-53 (Indonésie) ; Roland DIXON, *Oceanic [Mythology]*, (in « *Mythology of All Races* », IX, Boston et Londres, 1916), p. 156 ; ALICE WERNER, *African [Mythology]*, p. 135 ; H. B. ALEXANDER, *Latin American [Mythology]*, p. 271 ; STITH THOMPSON, *Motif-Index*, III, p. 7 (Amérique du Nord). A peu près dans les mêmes régions, on trouve le mythe de l'ascension par une toile d'araignée.

(10) Aux exemples cités au cours de l'ouvrage, ajouter : JUYNBOLL, p. 585 (Indonésie) ; EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Custom*, p. 51-52 (Dusun) ; H. M. et N. K. CHADWICK, III, p. 272 sq. ; etc.

(11) Sauf chez les Semang (cf. R. PETTAZZONI, *La catena di frecce : saggio sulla diffusione di un motivo mitico*, dans ses *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, p. 63-79 ; *La catena di frecce* est la réimpression, avec des additions de l'article *The Chain of Arrows : the Diffusion of a Mythical Motive*, « *Folklore* », XXXV, Londres, 1924, p. 151-65), et chez les Koryak (cf. W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, p. 213, 304).

(12) R. PETTAZZONI, *The Chain of Arrows*. Voir aussi JOCHELSON, *The Koryak*, p. 293, 304 ; *ibid.*, références supplémentaires sur la diffusion du motif en Amérique du Nord. Cf. aussi G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore*, p. 40 sq.

Un volume serait nécessaire pour exposer convenablement ces motifs mythiques et leurs implications rituelles. Précisons simplement que les itinéraires valent aussi bien pour les héros mythiques que pour les chamans (les sorciers, les *medicine-men*, etc.) et pour certains morts privilégiés. Nous n'avons pas à étudier ici le problème très complexe de la variété des itinéraires *post-mortem* dans les diverses religions (1). Notons simplement que pour certaines tribus, qui comptent parmi les plus archaïques, les morts vont au Ciel, mais que la plupart des populations « primitives » connaissent au moins deux itinéraires *post-mortem* : céleste pour les êtres privilégiés (les chefs, les chamans, les « initiés ») et horizontal ou infernal pour le reste des humains. Ainsi, un certain nombre de tribus australiennes — les Narrinyeri, les Dieri, les Buandik, les Kurnai et les Kulin — croient que leurs morts s'élancent vers le Ciel (2) ; chez les Kulin, ils montent par les rayons du soleil couchant (3). Mais dans le centre de l'Australie, les morts hantent les lieux familiers qui furent ceux de leur vie ; ailleurs, ils se dirigent vers certains territoires situés à l'Ouest (4).

Pour les Maoris de la Nouvelle-Zélande, l'ascension des âmes est longue et difficile car il y a jusqu'à dix cieux et c'est seulement dans le dernier qu'habitent les dieux. Le prêtre utilise plusieurs moyens pour y parvenir : il chante et, ce faisant, accompagne magiquement l'âme jusqu'au ciel ; en même temps, il s'efforce, par un rituel spécifique, de séparer l'âme du cadavre et de la projeter vers le haut. Quand c'est un chef qui meurt, le prêtre et ses assistants fixent des plumes d'oiseaux au bout d'un bâton et chantent en élevant peu à peu leurs bâtons dans l'air (5). Remarquons que, dans ce cas encore, seuls les privilégiés montent au ciel ; le reste des mortels s'en va à travers l'océan ou vers une région souterraine.

Si l'on essaie d'obtenir une vue d'ensemble de tous les mythes et rites que nous venons d'énumérer succinctement, on est frappé de constater qu'ils ont en commun une idée dominante : la communication entre le Ciel et la Terre est réalisable — ou l'a été *in illo tempore* — par un moyen physique quelconque (arc-en-ciel, pont, escalier, liane, corde, « chaîne de flèches », montagne, etc., etc.). Toutes ces images symboliques de la liaison entre Ciel et Terre ne sont que des variantes de l'Arbre du Monde ou de l'*Axis Mundi*. Nous

avons vu, dans un autre chapitre, que le mythe et le symbolisme de l'Arbre Cosmique impliquent l'idée d'un « Centre du Monde », d'un point où se raccorde la Terre, le Ciel et l'Enfer. Nous avons pareillement constaté que le symbolisme du « Centre », tout en jouant un rôle capital dans l'idéologie et les techniques chamaniques, est infiniment plus répandu que le chamanisme lui-même et qu'il est son aîné. Le symbolisme du « Centre du Monde » est également solidaire du mythe d'une époque primordiale, où les communications entre le Ciel et la Terre, les dieux et les humains, étaient, mieux que possibles, faciles et à la portée de tout le monde. Les mythes que nous venons d'énumérer se réfèrent généralement à cet *illud tempus* primordial, mais certains d'entre eux font allusion à une ascension céleste réalisée par un héros, par un souverain ou par un sorcier après la rupture des communications ; en d'autres termes, ils impliquent la possibilité, pour certains élus ou privilégiés, de remonter à l'origine du Temps, de retrouver l'instant mythique et paradisiaque d'avant la « chute », c'est-à-dire d'avant la rupture des communications entre Ciel et Terre.

C'est dans cette catégorie d'élus ou de privilégiés que rentrent les chamans ; ils ne sont pas les seuls à pouvoir s'envoler au Ciel ou à y parvenir par le truchement d'un arbre, d'un escalier, etc. ; d'autres privilégiés peuvent rivaliser avec eux : les souverains, les héros, les initiés. Les chamans tranchent sur les autres catégories de privilégiés par leur technique spécifique, qui est l'extase. L'extase chamanique peut être envisagée, nous l'avons vu, comme le recouvrement de la condition humaine d'avant la « chute » ; autrement dit, elle reproduit une « situation » primordiale, accessible au reste des humains uniquement par la mort (car les ascensions au Ciel par le truchement des rites — cf. le cas du sacrificateur de l'Inde védique — sont *symboliques*, non *concrètes* comme celles des chamans). Bien que l'idéologie de l'ascension chamanique soit extrêmement cohérente et solidaire des conceptions mythiques que nous venons de passer en revue (« Centre du Monde », rupture des communications, déchéance de l'humanité, etc.), on a rencontré nombre de cas de pratiques chamaniques aberrantes (1) : nous pensons surtout aux moyens rudimentaires et mécaniques d'obtenir la transe (narcotiques, danses jusqu'à épuisement, « possession », etc.). On peut se demander si, en dehors des explications « historiques » qu'on pourrait trouver à ces techniques aberrantes (déchéance à la suite d'influences culturelles extérieures, hybridation, etc.), elles ne peuvent être interprétées également sur

(1) Nous étudierons ce problème dans notre livre, en préparation, *Mythologies de la Mort*.

(2) Cf. FRAZER, *The Belief in Immortality*, I, p. 134, 138, etc.

(3) A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 438.

(4) D'après F. GRAEBNER (*Das Weltbild der Primitive. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, Munich, 1924, p. 25 sq.) et W. SCHMIDT (*Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2^e éd., Münster, 1926, p. 334-476 ; III, 574-86, etc.), les tribus australiennes les plus archaïques seraient celles du Sud-Est du continent, c'est-à-dire précisément celles où on remarque une plus ferme conception funéraire-céleste (en relation, sans doute, avec les croyances en un Être suprême de structure ouranienne). Au contraire, les tribus du Centre de l'Australie — où domine la conception funéraire « horizontale », en relation avec le culte des ancêtres et le totémisme — seraient, du point de vue ethnologique, les moins « primitives ».

(5) FRAZER, *The Belief in Immortality*, II, p. 24 sq.

(1) C'est peut-être à cause des espèces aberrantes de trances chamaniques que Wilhelm Schmidt considérait l'extase comme l'attribut exclusif des chamans « noirs » (cf. *Der Ursprung*, XII, p. 624). Puisque, selon son interprétation, le chaman « blanc » n'arrivait pas à l'extase, Schmidt ne le considérait pas comme « un vrai chaman » et proposait de l'appeler « Himmelsdiener » (serviteur du ciel) (*ibid.*, p. 365, 634 sq., 696 sq.). Selon toute probabilité, si W. Schmidt dévalorisait l'extase, c'était parce qu'en bon rationaliste il ne pouvait accorder un crédit quelconque à une expérience religieuse qui impliquait la « perte de la conscience ». Cf. la discussion de ses thèses comparées aux interprétations avancées dans la première édition du présent ouvrage dans D. SCHRÖDER, *Zur Struktur des Schamanismus*.

un autre plan. On peut se demander, par exemple, si le côté aberrant de la transe chamanique n'est pas dû au fait que le chaman s'efforce d'expérimenter *in concreto* un symbolisme et une mythologie qui, de par leur nature même, ne sont pas « expérimentables » sur le plan « concret » ; si, en un mot, le désir d'obtenir à tout prix et par n'importe quel moyen une ascension *in concreto*, un voyage à la fois mystique et réel, au Ciel, n'a pas abouti aux transes aberrantes que nous avons vues ; si, enfin, ces comportements ne sont pas la conséquence inévitable du désir exaspéré de « vivre », c'est-à-dire d'« expérimenter » sur le plan charnel ce qui, dans l'actuelle condition humaine, n'est plus accessible que sur le plan de l'« esprit ». Mais nous préférons laisser ouvert ce problème qui déborde d'ailleurs les cadres de l'histoire des religions et débouche dans le domaine de la philosophie et de la théologie.

CONCLUSIONS

LA FORMATION DU CHAMANISME NORD-ASIATIQUE

On se rappelle que le mot « chaman » nous vient, à travers le russe, du tongouse *šaman*. L'explication de ce terme à partir du pâli *samana* (skr. *śramaṇa*) — par l'intermédiaire du chinois *cha-men* (simple transcription du mot pâli) —, acceptée par la majorité des orientalistes du XIX^e siècle, a été néanmoins mise en doute d'assez bonne heure (en 1842 par W. Schott, en 1846 par Dordji Banzarov) et repoussée par J. Németh (1) en 1914 et par B. Laufer en 1917 (2). Ces savants ont cru pouvoir démontrer l'appartenance du vocable tongouse au groupe des langues turco-mongoles grâce à certaines correspondances phonétiques : le *k'* initial du turc archaïque devenant le tatar *k*, tchouvache *j*, yakoute *x* (spirante sourde, comme dans l'allemand *ach*), mongol *ts*, et mandchou-tongouse *s*, *ś* ou *š* ; le tongouse *šaman* aurait été l'équivalent phonétique exact du turco-mongol *kam* (*qam*) qui désigne justement le « chaman » proprement dit dans la majorité des langues turques.

Mais G. J. Ramstedt (3) a démontré l'insuffisance de la loi phonétique de Németh. D'autre part, la découverte de mots semblables en tokharien (*šamāne* = « moine bouddhiste ») et dans le soghdien (*šmn* = *šaman*) met de nouveau en vedette l'hypothèse de l'origine indienne de ce terme (4). N'osant pas nous prononcer sur l'aspect

(1) *Ueber den Ursprung des Wortes Šaman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte* (« Keleti Szemle », XIV, 1913-1914, p. 240-249).

(2) *Origin of the Word Shaman* (« American Anthropologist », XIX, Menasha, 1917, p. 361-71). L'article de LAUFER contient aussi l'histoire et la bibliographie succinctes de la question. Voir aussi J.-P. ROUX, *Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols*, (in « Anthropos », LIII, 1-2, 1958, p. 440-56). Sur le terme turc *bögü*, cf. H.-W. HAUSSIG, *Theophylakt's Exkurs über die skythischen Völker*, p. 359.

(3) *Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », XXXVIII, 1922-23, p. 1-34), p. 20-21 ; cf. Kai DONNER, *Ueber soghdisch nôm « Gesetz » und samojedisch nôm « Himmel, Gott »* (« Studia Orientalia », I, Helsinki, 1925, p. 1-8), p. 7. Voir aussi G. J. RAMSTEDT, *The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups* (« Journal de la Société Finno-Ougrienne », LIII, I, 1946-47, p. 15-26).

(4) Cf. Sylvain LÉVI, *Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot* (« Journal Asiatique », sér. X, vol. XVII, 1911, p. 431-64), spéc. p. 445-46 ; Paul PELLIER, *Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois* (« Journal Asiatique », sér. XI, vol. I, 1913, p. 451-69), spéc. p. 466-69 ; A. MEILLET (*Le Tokharien*, « Indogermanische Jahrbuch », I, Strasbourg, 1913, p. 19) signale, lui aussi, la ressemblance du *šamāne* tokharien avec le mot tongouse. F. ROSENBERG (*On Wine and Feasts in the Iranian National Epic*, trad. du russe par L. BOGDANOV, « Journal of the K. R. Cama Oriental Institute », n° 19, Bombay, 1931, p. 13-44 ; cf. note, p. 18-20), souligne l'importance du terme soghdien *šmn*.

linguistique de la question, et tout en tenant compte de la difficulté qu'il y a à expliquer la migration de ce vocable indien de l'Asie centrale jusqu'à l'Asie extrême-orientale, nous voulons ajouter que le problème des influences indiennes sur les populations sibériennes doit être posé dans son ensemble et en utilisant les données ethnographiques et historiques.

C'est ce qu'a fait Shirokogorov pour les Tongouses, dans une série de travaux (1) dont nous essayerons de résumer les résultats et les conclusions générales. Le mot *šaman*, remarque Shirokogorov, semble être étranger à la langue tongouse. Mais — chose plus importante — le phénomène même du chamanisme présente des éléments d'origine méridionale, en l'espèce des éléments bouddhistes (lamaïstes). En effet, le bouddhisme avait pénétré assez loin dans le Nord-Est de l'Asie : au IV^e siècle en Corée, dans la deuxième moitié du premier millénaire chez les Ouïgours, au XIII^e siècle chez les Mongols, au XV^e siècle dans la région de l'Amour (présence d'un temple bouddhiste à l'embouchure du fleuve Amour). La majorité des noms des esprits (*burkhan*) des Tongouses sont empruntés aux Mongols et aux Mandchous, qui, à leur tour, les avaient reçus des lamaïstes (2). Dans le costume, le tambour et les peintures des chamans tongouses, Shirokogorov décèle des influences modernes (3). De plus, les Mandchous affirment que le chamanisme est apparu chez eux au milieu du XI^e siècle mais ne s'est répandu que sous la dynastie Ming (XIV^e-XVII^e siècles). Les Tongouses du Sud prétendent, d'autre part, que leur chamanisme est emprunté aux Mandchous et aux Dahours. Enfin, les Tongouses du Nord sont influencés par leurs voisins méridionaux, les Yakoutes. Qu'il y ait coïncidence entre l'apparition du chamanisme et la diffusion du bouddhisme dans ces contrées du Nord de l'Asie, Shirokogorov pense pouvoir le démontrer par le fait que le chamanisme a fleuri en Mandchourie entre le XII^e et le XVII^e siècle, en Mongolie avant le XIV^e siècle, chez les Kirghizes et les Ouïgours probablement entre le VII^e et le XI^e siècle, c'est-à-dire peu avant la reconnaissance officielle du bouddhisme (lamaïsme) par ces peuplades (*Śramaṇa-Shaman*, p. 125). L'ethnologue russe rappelle en outre quelques éléments ethnographiques d'origine méridionale : le serpent (en certains cas le *boa constrictor*), présent dans l'idéologie et le costume

(1) N. D. MIRONOV et S. SHIROKOGOROV, *Śramaṇa-Shaman: Etymology of the Word « Shaman »* (« Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society », LV, Chang-hai, 1924, p. 110-30); cf. aussi S. SHIROKOGOROV, *General Theory of Shamanism among the Tungus; Northern Tungus Migrations in the Far East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen; Psychomental Complex of the Tungus*, p. 268 sq.

(2) MIRONOV et SHIROKOGOROV, *Śramaṇa-Shaman*, p. 119 sq.; SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 279 sq. La thèse de SHIROKOGOROV a été acceptée aussi par N. N. POPPE, cf. « Asia Major », III, Leipzig, 1926, p. 138. L'influence méridionale (sino-bouddhiste) sur les *burkhan* a été mise en évidence également par HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 381. Cf. aussi W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, p. 573; D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tuten*, dernier article, p. 203 sq.

(3) MIRONOV et SHIROKOGOROV, *Śramaṇa-Shaman*, p. 122; SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 281.

rituel du chaman, ne se rencontre pas dans les croyances religieuses des Tongouses, des Mandchous, des Dahours, etc., et chez certaines de ces peuplades l'animal lui-même est inconnu (1). Le tambour chamanique — dont le centre de diffusion semble être, selon le savant russe, la région du lac Baïkal — joue un rôle de premier ordre dans la musique religieuse lamaïste, comme d'ailleurs le miroir de cuivre (cf. plus haut, p. 134 sq.), lui aussi d'origine lamaïste, et qui est devenu tellement important dans le chamanisme qu'on peut chamaniser même sans le costume et sans le tambour, pourvu que l'on possède ce miroir. Certains ornements de tête seraient, eux aussi, un emprunt au lamaïsme.

En conclusion, Shirokogorov considère le chamanisme tongouse comme un « phénomène relativement récent qui semble s'être diffusé de l'ouest à l'est et du sud au nord. Il comprend beaucoup d'éléments empruntés directement au bouddhisme... » (*Śramaṇa-Shaman*, p. 127). « Le chamanisme a ses racines profondes dans le système social et la psychologie de la philosophie animiste, caractéristique des Tongouses et autres chamanistes. Mais il est également vrai que le chamanisme, dans sa forme présente, est une des conséquences de la pénétration du bouddhisme parmi les groupes ethniques de l'Asie du Nord-Est » (*ibid.*, p. 130, n. 52). Dans sa grande synthèse, *Psychomental Complex of the Tungus*, Shirokogorov s'arrête à la formule : « le chamanisme stimulé par le bouddhisme » (p. 282). Ce phénomène de stimulation est encore observable de nos jours en Mongolie : les lamas conseillent aux déséquilibrés de devenir chamans et mainte fois un lama devient chaman et utilise les « esprits » des chamans (*ibid.*). Il ne faut donc pas nous étonner si les complexes culturels tongouses sont saturés d'éléments empruntés au bouddhisme et au lamaïsme (*ibid.*). La coexistence chamanisme-lamaïsme se vérifie d'ailleurs chez d'autres peuples de l'Asie. Chez les Touvanais, par exemple, dans beaucoup de yourtes, même dans celles des lamas, il arrive de trouver, à côté des images du Bouddha, les *éreni* chamaniques, défenseurs contre le mauvais esprit (2).

Nous sommes pleinement d'accord avec la formule de Shirokogorov : « le chamanisme stimulé par le bouddhisme ». Les influences méridionales ont, en effet, modifié et enrichi le chamanisme tongouse — mais celui-ci n'est pas une création du bouddhisme. Comme le remarque Shirokogorov lui-même, avant l'intrusion du bouddhisme, la religion des Tongouses était dominée par le culte de Buga, le Dieu du Ciel ; un autre élément jouant un certain rôle était le rituel des morts. S'il n'y avait pas de « chamans » dans le sens actuel du terme, il existait néanmoins des prêtres et des magiciens spécialisés dans les sacrifices offerts à Buga et dans le culte des morts. Aujourd'hui,

(1) *Ibid.*, p. 126. Un grand nombre d'« esprits » des chamans tongouses sont d'origine bouddhiste (*Psychomental Complex*, p. 278). Leur représentation iconographique sur les costumes chamaniques trahit « une correcte reproduction du costume des prêtres bouddhistes » (*ibid.*).

(2) V. BOUNAK, *Un Pays de l'Asie peu connu : le Tanna-Touva* (« Internationales Archiv für Ethnographie », XXIX, 1928, p. 1-16), p. 9.

remarque Shirokogorov, dans toutes les tribus tongouses les chamans ne participent pas aux sacrifices en l'honneur du Dieu céleste; quant au culte des morts, les chamans y sont invités, nous l'avons vu, uniquement dans les cas exceptionnels, par exemple lorsqu'un trépassé ne veut pas quitter la terre et doit être convoyé jusqu'aux Enfers par le truchement d'une séance chamannique (*Psychomental Complex*, p. 282). S'il est vrai que les chamans tongouses n'interviennent pas dans les sacrifices offerts à Buga, il n'en est pas moins vrai que dans les séances chamanniques subsistent encore un certain nombre d'éléments qu'on pourrait considérer comme célestes; le symbolisme de l'ascension est d'ailleurs amplement attesté chez les Tongouses. Il se peut que ce symbolisme, sous sa forme actuelle, ait été emprunté aux Bouriates et aux Yakoutes, mais ceci ne prouve nullement que les Tongouses ne le connaissaient pas avant d'être entrés en contact avec leurs voisins du Sud; l'importance religieuse du Dieu céleste et l'universalité des mythes et des rites d'ascension dans l'Extrême-Nord de la Sibérie et dans les régions arctiques nous oblige à supposer justement le contraire. La conclusion que nous sommes ainsi en droit de tirer sur la formation du chamanisme tongouse est la suivante : les influences lamaïstes se sont plutôt traduites par l'importance qu'on en est venu à accorder aux « esprits » et dans la technique utilisée pour maîtriser et incorporer ces « esprits ». Nous pourrions par conséquent considérer le chamanisme tongouse sous sa forme actuelle comme fortement influencé par le lamaïsme. Mais, a-t-on le droit de considérer le chamanisme asiatique et sibérien, dans son ensemble, comme le résultat de telles influences sino-bouddhistes ?

Avant de répondre à cette question, rappelons certains résultats du présent travail. Nous avons pu constater que l'élément spécifique du chamanisme n'est pas l'incorporation des « esprits » par le chaman, mais l'extase provoquée par l'ascension au Ciel ou par la descente aux Enfers; l'incorporation des esprits et la « possession » par des esprits sont des phénomènes universellement répandus, mais ils n'appartiennent pas nécessairement au chamanisme *stricto sensu*. De ce point de vue, le chamanisme tongouse actuel ne peut pas être considéré comme une forme « classique » de chamanisme, justement à cause de l'importance capitale qu'on accorde à l'incorporation des « esprits » et au rôle médiocre de l'ascension céleste. Or nous avons vu, d'après Shirokogorov, que ce sont justement l'idéologie et la technique mise en œuvre pour maîtriser et incorporer les « esprits » — c'est-à-dire, l'apport méridional (lamaïste) — qui ont donné au chamanisme tongouse son aspect actuel. Nous sommes, par conséquent, fondé à considérer cette forme moderne du chamanisme tongouse comme une hybridation de l'ancien chamanisme nord-asiatique; d'ailleurs, comme nous l'avons vu, les mythes nous parlent abondamment de la décadence actuelle du chamanisme, et de tels mythes se rencontrent aussi bien chez les Tatars de l'Asie centrale que chez les populations de l'Extrême Nord-Est de la Sibérie.

Quant aux influences du bouddhisme (lamaïsme), décisives en ce qui concerne le chamanisme tongouse, elles se sont amplement exercées aussi sur les Bouriates et les Mongols. Nous avons indiqué à plusieurs reprises les preuves de telles influences indiennes dans la mythologie, la cosmologie et l'idéologie religieuse des Bouriates, des Mongols et des Tatars. C'est surtout le bouddhisme qui a véhiculé en Asie centrale l'apport religieux de l'Inde. Mais ici une remarque s'impose : les influences indiennes n'ont été ni les premières ni les seules influences méridionales qui ont rayonné dans l'Asie centrale et septentrionale. Depuis la plus haute préhistoire, les cultures méridionales et, plus tard, le Proche-Orient antique, ont influencé toutes les cultures de l'Asie centrale et de la Sibérie. L'âge de pierre des régions circumpolaires dépend de la préhistoire de l'Europe et du Proche-Orient (1). Les civilisations préhistoriques et protohistoriques de la Russie septentrionale et du Nord de l'Asie sont fortement influencées par les civilisations paléo-orientales (2). Ethnologiquement, il faut considérer toutes les cultures de nomades comme tributaires des découvertes des civilisations agricoles et urbaines; indirectement, le rayonnement de ces dernières pénètre extrêmement loin vers le Nord et le Nord-Est. Et ce rayonnement, commencé dès la préhistoire, se prolonge jusqu'à nos jours. On a vu l'importance des influences indo-iraniennes et mésopotamiennes sur la formation des mythologies et des cosmologies de l'Asie centrale et de la Sibérie. Des termes iraniens ont été attestés chez les Ougriens, chez les Tatars et jusque chez les Mongols (3). Les contacts culturels et les influences réciproques entre la Chine et l'Orient hellénistique sont d'ailleurs assez bien connus.

(1) Cf. Gutorm GJESSING, *Circumpolar Stone Age* (« Acta Arctica », II, fasc. 2, Copenhague, 1944). Voir aussi A. P. OKLADNIKOV, *Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia* (in « Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (1956) », Copenhague, 1958, p. 545-56), en particulier p. 555 sq.; K. JETTMAR, *Urgeschichte Innerasiens*, p. 150-61; C. S. CHARD, *An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Periods* (in « South-western Journal of Anthropology », XIV, Albuquerque, 1958, p. 1-33).

(2) Cf. par ex., A. M. TALLGREN, *The Copper Idols from Galich and Their Relatives* (« Studia Orientalia », I, Helsinki, 1925, p. 312-41). Sur les rapports des pré-turcs et des peuples du Proche-Orient pendant le IV^e millénaire, voir W. KOPFERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum*, p. 488 sq. D'après les recherches de vocabulaire de D. SIKOR, la patrie primitive des Proto-Turcs doit être placée « beaucoup plus à l'ouest qu'on ne l'a fait jusqu'ici »; cf., *Ouralo-altaïque-indo-européen* (« T'oung Pao », XXXVII, Leyde, 1944, p. 226-44), p. 244. Cf. aussi K. JETTMAR, *The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities* (« Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities », n° 22, Stockholm, 1950, p. 83-126); *id.*, *The Altai before the Turks*; *id.*, *Urgeschichte Innerasiens*, p. 154 sq. Selon L. VAJDA, le complexe chamanique du nord de l'Asie est le résultat d'échanges entre les sociétés d'agriculteurs du sud et les traditions des chasseurs du nord. Mais le chamanisme n'est caractéristique ni des premières, ni des dernières; il est le résultat d'une intégration culturelle et il est plus récent que ses composants. Le chamanisme du nord de l'Asie ne remonte pas plus haut que l'âge du bronze; cf. *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, p. 479. Mais, comme nous le verrons plus loin (p. 391, n. 4), le préhistorien Karl J. NARR pense qu'il peut prouver que l'origine du chamanisme d'Asie septentrionale remonte au moment de la transition entre le paléolithique inférieur et le paléolithique supérieur.

(3) Sur les éléments iraniens dans le vocabulaire mongol, voir aussi B. LAUFER, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran* (« Field Museum of Natural History, Anthropological Series », XV, 3, Chicago, 1919), p. 572-76. Cf. O. MÄNCHEN-HELFEN, *Manichaeans in Siberia* (in « Semitic and

La Sibérie a profité à son tour de cet échange culturel : les chiffres utilisés par les diverses populations sibériennes sont empruntés, indirectement, aussi bien à Rome qu'à la Chine (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 215-16). Les influences de la civilisation chinoise pénètrent jusqu'à l'Ob et l'Iénisséi (1).

C'est dans cette perspective historico-ethnologique qu'on doit intégrer les influences méridionales sur les religions et les mythologies des peuples de l'Asie centrale et septentrionale. Quant au chamanisme proprement dit, on a déjà vu les résultats de telles influences, surtout sur les techniques magiques. Le costume et le tambour (2) chamaniques ont également subi des influences méridionales. Mais on ne peut pas considérer le chamanisme dans sa structure et son ensemble comme une création de ces apports méridionaux. Les documents que nous avons recueillis et interprétés dans le présent ouvrage nous montrent que l'idéologie et les techniques spécifiques du chamanisme sont attestées dans des cultures archaïques, où il nous sera difficile d'admettre des influences paléo-orientales.

Il suffit de rappeler, d'une part, que le chamanisme d'Asie centrale est solidaire de la culture préhistorique des chasseurs sibériens (3) et,

Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949 », éd. W. J. FISCHER, Berkeley et Los Angeles, 1951, p. 311-26), sur les monuments rupestres des Sogdiens, en Sibérie méridionale, au IX^e siècle. Cf. aussi P. PELLIER, *Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient*, (in « Revue d'histoire et de littérature religieuses », Paris, 1912).

(1) Cf. p. ex. F. B. STEINER, *Skinboats and the Yakut « Xayik »* (« Ethnos », IV, 1939, p. 177-183).

(2) Dans une étude encore inédite, résumée par W. SCHMIDT (*Der Ursprung*, III, p. 334-38), A. GAHS estime que le tambour chamanique de l'Asie centrale et septentrionale aurait comme prototype le double tambour tibétain. SHIROKOGOROV (*Psychomental Complex*, p. 299) accepte l'hypothèse de W. SCHMIDT (*Der Ursprung*, III, p. 338) d'après laquelle le tambour rond avec la poignée de bois — d'origine tibétaine — serait le premier à avoir pénétré en Asie, y compris chez les Tchoukches et les Esquimaux. L'origine asiatique du tambour esquimau a été proposée également par W. THALBITZER (*The Ammasalik Eskimo*, 2^e partie, 2^e demi-volume, p. 580). W. KOPPERS (*Probleme der indischen Religionsgeschichte*, p. 805-07), tout en acceptant les conclusions de SHIROKOGOROV et de GAHS quant à l'origine méridionale du tambour chamanique, ne croit pas que le modèle en était tibétain, mais plutôt le tambour en forme de van qui se retrouve également chez les magiciens des populations archaïques de l'Inde (Santal, Munda, Bhil, Baiga). A propos du chamanisme de ces populations aborigènes (d'ailleurs fortement influencé, lui aussi, par la magie indienne), KOPPERS se demande (*Probleme*, p. 810-12) s'il y aurait une relation organique entre le thème turco-tatar *kam*, et un groupe de vocables désignant la magie, le magicien ou le pays de la magie dans la langue des Bhil (*kāmrū*, « le pays de la magie », etc.) et des Santal (*kamru*, la patrie de la sorcellerie, Kamru, le Premier Magicien, etc.), et également dans l'hindi (*kāmrūp*, sanskrit *kāmarūpa*, etc.). L'auteur pense (p. 783) à une éventuelle provenance austro-asiatique du mot *kāmaru* (*kamru*), explicité, plus tard, par l'étymologie populaire comme *kāmarūpa* (nom du district d'Assam, célèbre par l'importance qu'y a prise le shaktisme). Sur le chamanisme des Munda, cf. J. HOFFMANN, *Encyclopaedia Mundarica*, II, p. 422 sq. et KOPPERS, *Probleme*, p. 801 sq. Voir aussi A. GAHS, *Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den australischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosa* (« Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien », LX, 1930, p. 3-6).

(3) Cf. H. FINDEISEN, *Schamanentum*, p. 18 sq.; F. HANČAR, *The Eurasian Animal Style and the Altai Complex* (in « Artibus Asiae », XV, Leipzig, 1952, p. 171-94); K. J. NARR, *Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht* (in « Studium generale », VII, 4, Berlin, 1954, p. 193-201); id., *Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen* (in « Anthropos », L, 1955, p. 513-45), p. 544 sq. Cf. aussi A. M. TALLGREN, *Zur westsibirischen Gruppe der « schamanistischen Figuren »* (« Seminarium Kondakovianum », IV, Prague, 1931).

d'autre part, que l'on trouve des techniques et des idéologies chamaniques dans les populations primitives d'Australie, de Malaisie, d'Amérique du Sud et du Nord, et d'autres régions encore.

Les recherches récentes ont fait clairement apparaître des éléments chamaniques dans la religion des chasseurs paléolithiques. Horst Kirchner a interprété le célèbre relief de Lascaux comme représentant une transe chamanique (*Ein archäologischer Beitrag*). Le même auteur considère que les « Kommandostäbe » — mystérieux objets trouvés dans les sites préhistoriques — sont des baguettes de tambour (1). Si cette interprétation est acceptée, cela signifiera que les sorciers préhistoriques utilisaient des tambours comparables à ceux des chamans sibériens. A ce propos, il peut être intéressant de relever qu'on a trouvé des baguettes de tambour en os sur l'île d'Oleny, dans la mer de Barents, dans un site daté d'environ 500 avant J.-C. (2). Pour terminer, Karl J. Narr a reconsidéré le problème de l'« origine » et de la chronologie du chamanisme dans son importante étude *Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas* (3). Il fait apparaître l'influence des notions de fertilité (statuettes féminines ou « Vénus ») sur les croyances religieuses des chasseurs préhistoriques du nord de l'Asie; mais cette influence n'a pas rompu la tradition paléolithique (p. 260). Ses conclusions sont les suivantes : les crânes et les ossements d'animaux que l'on a trouvé dans les sites du paléolithique européen (d'avant 50 000 à environ 30 000 ans avant J.-C.) peuvent être interprétés comme des offrandes rituelles. Il est probable qu'à peu près à la même époque, et en relation avec les mêmes rites, les conceptions magico-religieuses du retour des animaux à la vie à partir de leurs ossements se sont cristallisées; c'est dans ce « Vorstellungswelt » que plongent les racines du culte de l'ours d'Asie et d'Amérique du Nord. Peu après, probablement aux environs de 25 000 ans avant J.-C., l'Europe offre des preuves de l'existence des formes les plus anciennes de chamanisme (Lascaux) avec la représentation plastique de l'oiseau, de l'esprit protecteur et de l'extase (*Bärenzeremoniell*, p. 271).

Il revient au spécialiste de juger de la validité de la chronologie proposée par Narr (4). Ce qui semble certain, c'est l'ancienneté de rituels et de symboles « chamaniques ». Il faudra encore déterminer si les documents mis à jour par les découvertes préhistoriques représentent les premières expressions d'un chamanisme *in statu nascendi* ou s'ils sont uniquement les premiers documents dont nous disposons aujourd'hui et concernant un complexe religieux plus ancien qui n'a, cependant, pas trouvé de manifestations « plastiques » (dessins, objets rituels, etc.) avant la période de Lascaux.

(1) *Ein archäologischer Beitrag*, p. 279 sq. (« Kommandostäbe » = bâtons de commandement. Cf. S. GIEDION, *The Eternal Present. I: The Beginnings of Art*, New York et Londres, 1962, p. 162 sq.).

(2) Voir la reproduction dans FINDEISEN, *Schamanentum*, fig. 14; cf. *ibid.*, p. 158 sq.

(3) In *Saeculum*, X, 3, Fribourg et Munich, 1959, p. 233-72.

(4) La chronologie de Narr est acceptée par A. CLOSS, *Das Religiöse im Schamanismus* (in « Kairos », II, Salzbourg, 1960, p. 29-38). Dans cet article, l'auteur discute quelques interprétations récentes du chamanisme : Findeisen, A. Friedrich, Eliade, D. Schröder, Stiglmayr.

Pour se rendre compte de la formation du complexe chamanique dans l'Asie centrale et septentrionale, il ne faut pas perdre de vue les deux éléments essentiels du problème : d'une part, l'expérience extatique comme telle, en tant que phénomène originaire ; d'autre part, le milieu historico-religieux dans lequel cette expérience extatique a été appelée à s'intégrer et l'idéologie qui en fin de compte devait la valider. Nous avons désigné l'expérience extatique comme un « phénomène originaire » parce que nous ne voyons aucune raison de la considérer comme le produit d'un certain moment historique, c'est-à-dire comme provoquée par une certaine forme de civilisation ; nous sommes plutôt enclin à la considérer comme constitutive de la condition humaine et, par conséquent, connue par l'humanité archaïque en sa totalité ; ce qui se modifiait et changeait avec les différentes formes de culture et de religion, c'était l'interprétation et la valorisation de l'expérience extatique. Or, quelle était la situation historico-religieuse en Asie centrale et septentrionale, là où, plus tard, le chamanisme s'est cristallisé comme un complexe autonome et spécifique ? Partout dans ces contrées, et depuis les temps les plus anciens, est attestée l'existence d'un Être suprême de structure céleste, qui, morphologiquement, correspond d'ailleurs à tous les autres Êtres suprêmes célestes des religions archaïques (voir Eliade, *Traité*, chapitre II). Le symbolisme de l'ascension, avec tous les rites et les mythes qui en dépendent, doit être mis en relation avec les Êtres suprêmes célestes ; on sait que la « hauteur » comme telle était sanctifiée, que nombre de dieux suprêmes des populations archaïques s'appellent « Celui d'en haut », « Celui du Ciel » ou simplement « Ciel ». Ce symbolisme de l'ascension et de l'« élévation » garde sa valeur et son actualité religieuses même après l'« éloignement » de l'Être suprême céleste car, on le sait, les Êtres suprêmes perdent peu à peu leur actualité dans le culte, laissant la place à des figures ou à des formes religieuses plus « dynamiques » et plus « familières » (les dieux de l'orage et de la fécondité, les démiurges, les âmes des morts, les Grandes Déeses, etc.). Le complexe magico-religieux qu'on a pris l'habitude d'appeler « matriarcat » accentue encore la transformation du Dieu céleste en un *deus otiosus*. La diminution ou même la perte totale de l'actualité religieuse des Êtres suprêmes ouraniens est parfois signifiée dans des mythes qui font allusion à une époque primordiale et paradisiaque où les communications entre le Ciel et la Terre étaient faciles et accessibles à tout le monde ; à la suite d'un événement quelconque (et notamment d'une faute rituelle), ces communications ont été interrompues et les Êtres Suprêmes se sont retirés au plus haut des cieux. Répétons-le, la disparition du culte de l'Être suprême céleste n'a pas rendu caduque le symbolisme de l'ascension avec toutes ses implications. Comme nous l'avons vu, ce symbolisme se trouve attesté partout, et dans tous les contextes historico-religieux. Or le symbolisme de l'ascension joue un rôle essentiel dans l'idéologie et les techniques chamaniques.

Nous avons vu au chapitre précédent dans quel sens l'extase chamanique pouvait être considérée comme une réactualisation de l'*illud*

tempus mythique, dans lequel les hommes pouvaient communiquer *in concreto* avec le Ciel. Il est hors de doute que l'ascension céleste du chaman (ou du *medicine-man*, du magicien, etc.) est une survivance, profondément modifiée et parfois dégradée, de cette idéologie religieuse archaïque qui était centrée sur la foi dans un Être suprême céleste et la croyance dans les communications concrètes entre le Ciel et la Terre. Mais, comme nous l'avons vu, le chaman, à cause de son expérience extatique — qui lui permet de revivre un état inaccessible au reste de l'humanité — est considéré, et se considère lui-même, comme un être privilégié. Les mythes font d'ailleurs allusion aux relations plus intimes entre les Êtres suprêmes et les chamans ; il est question notamment d'un Premier Chaman envoyé par l'Être suprême ou par son substitut (le démiurge ou le dieu solarisé) sur la Terre, pour défendre les humains contre les maladies et les mauvais esprits.

Les modifications historiques des religions de l'Asie centrale et septentrionale, c'est-à-dire, en gros, le rôle toujours plus important qu'obtiennent le culte des ancêtres et les figures divines ou semi-divines qui se sont substituées à l'Être suprême, altèrent à leur tour la signification de l'expérience extatique des chamans. Les descentes aux Enfers (1), la lutte contre les mauvais esprits, mais aussi les rapports toujours plus familiers avec les « esprits », qui aboutissent à leur « incorporation » ou à la « possession » du chaman par les « esprits », sont des innovations, pour la plupart assez récentes, imputables à la transformation générale du complexe religieux. Il faut y ajouter les influences méridionales, qui se font jour assez précocement et qui ont modifié aussi bien la cosmologie que la mythologie et les techniques de l'extase. Parmi ces influences méridionales, il convient de compter, plus récemment, l'apport du bouddhisme et du lamaïsme, ajouté aux influences iraniennes et, en dernière instance, aux influences mésopotamiennes, qui les ont précédées.

Il est vraisemblable que le schéma initiatique de la mort rituelle suivie de la résurrection du chaman est, lui aussi, une innovation, mais qui remonte à des temps beaucoup plus anciens ; elle ne saurait en aucun cas être imputable aux influences du Proche-Orient antique, le symbolisme et le rituel de la mort et de la résurrection initiatique étant attestés déjà dans les religions australiennes et sud-américaines. Mais c'est surtout sur la structure de ce schéma initiatique que se sont exercées les innovations apportées par le culte des ancêtres. Le concept même de la mort mystique a été modifié à la suite des multiples mutations magico-religieuses provoquées par les mythologies lunaires, par les cultes des morts et par l'élaboration des idéologies magiques.

Ainsi, il faut se représenter le chamanisme asiatique comme une technique archaïque d'extase dont l'idéologie sous-jacente originaire — la croyance en un Être suprême céleste avec lequel on peut

(1) Rappelons que l'histoire des religions connaît différents types de *descensus ad inferos*. Il suffit de comparer la descente aux enfers entreprise par Ishtar ou par Héraclès avec la descente extatique des chamans pour constater la différence. Cf. ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 126 sq., 188 sq.

entretenir des rapports directs par l'ascension au Ciel — a été continuellement transformée par une longue série d'apports exotiques, couronnés par l'invasion du bouddhisme. Le concept de la mort mystique a d'ailleurs encouragé des rapports de plus en plus suivis avec les âmes des ancêtres et les « esprits », rapports qui ont abouti à la « possession » (1). La phénoménologie de la transe, nous l'avons vu, a subi mainte altération et dégradation, dues en grande partie à une confusion sur la nature exacte de l'extase. Néanmoins, toutes ces innovations et toutes ces dégradations n'ont pas réussi à abolir la possibilité même de la véritable extase chamanique, et nous avons pu rencontrer ici et là des exemples d'expériences mystiques authentiques de chamans, sous forme d'ascension « spirituelle » au Ciel, et préparées par des méthodes de méditation comparables à celles des grands mystiques de l'Orient et de l'Occident.

(1) Comme l'a si bien montré Dominik SCHRÖDER, la « possession », en tant qu'expérience religieuse, n'est pas sans une certaine grandeur ; il s'agit, en somme, d'incorporer les « esprits », c'est-à-dire de rendre présent, vivant et « concret » le « monde spirituel » ; cf. *Zur Struktur des Schamanismus*, p. 865 sq. Il se peut que la « possession » soit un phénomène religieux extrêmement archaïque. Mais sa structure est différente de l'expérience extatique caractéristique du chamanisme *stricto sensu*. En outre, on peut concevoir comment la « possession » a pu se développer à partir d'une expérience extatique : pendant que l'âme (ou l'« âme principale ») du chaman voyageait dans les mondes supérieurs ou inférieurs, des « esprits » pouvaient prendre possession de son corps. Mais il est difficile d'imaginer le processus contraire car, une fois que les esprits ont pris possession du chaman, l'extase *personnelle*, c'est-à-dire l'ascension céleste ou la descente aux enfers, est bloquée. Ce sont les esprits qui, par leur « possession », déclenchent et cristallisent l'expérience religieuse. Par ailleurs, il y a une certaine « facilité » dans la « possession » qui contraste avec le caractère dangereux et dramatique de l'initiation et de la discipline chamaniques.

ÉPILOGUE

Il n'y a pas de solution de continuité dans l'histoire de la mystique. A plusieurs reprises, nous avons décelé, dans l'extase chamanique, une « nostalgie du paradis » qui rappelle un des plus anciens types d'expérience mystique chrétienne (1). Quant à la « lumière intérieure », qui joue un rôle capital dans la mystique et la métaphysique indiennes, de même que dans la théologie mystique chrétienne, elle est, nous l'avons vu, déjà attestée dans le chamanisme esquimau. Ajoutons que les pierres magiques dont on truffe le corps du *medicine-man* australien symbolisent, en quelque sorte, la « lumière solidifiée » (2).

Mais le chamanisme n'est pas seulement important pour la place qu'il occupe dans l'histoire de la mystique. Les chamans ont joué un rôle essentiel dans la défense de l'intégrité psychique de la communauté. Ils sont les champions anti-démoniaques par excellence ; ils combattent aussi bien les démons, les maladies que les magiciens noirs. La figure exemplaire du chaman-champion est Dto-mba Shi-lo, le fondateur mythique du chamanisme Na-Khi, l'infatigable tueur de démons (voir plus haut, p. 347 sq.). Les éléments guerriers qui ont une grande importance dans certains types de chamanisme asiatique (lance, cuirasse, arc, épée, etc.) s'expliquent par les nécessités du combat contre les démons, les véritables ennemis de l'humanité. D'une manière générale, on peut dire que le chaman défend la vie, la santé, la fécondité, le monde de la « lumière », contre la mort, les maladies, la stérilité, la malchance et le monde des « ténèbres ».

La combativité du chaman devient parfois une manie agressive ; dans certaines traditions sibériennes, les chamans sont réputés s'affronter continuellement sous la forme d'animaux (voir plus haut, p. 90). Mais une telle agressivité est plutôt exceptionnelle ; elle caractérise quelques chamanismes sibériens et le *táltos* hongrois. Ce qui est fondamental et universel, c'est la lutte du chaman contre ce qu'on pourrait appeler les « puissances du Mal ». Il nous est difficile d'imaginer ce qu'un tel champion peut représenter pour une société archaïque. C'est, en premier lieu, la certitude que les humains ne sont pas seuls dans un monde étranger, entourés par les démons et les

(1) Cf. aussi ELIADE, « La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives », in *Mythes, rêves et mystères*, p. 80 sq.

(2) *Id.*, « Expériences de la lumière mystique », in *Métophysiques et l'androgynie*, p. 17 sq.

« forces du Mal ». A part les dieux et les êtres surnaturels auxquels on adresse des prières et offre des sacrifices, il existe des « spécialistes du sacré », des hommes capables de « voir » les esprits, de monter au Ciel et de rencontrer les dieux, de descendre aux enfers et de combattre les démons, la maladie et la mort. Le rôle essentiel du chaman dans la défense de l'intégrité psychique de la communauté tient surtout à ce fait : les hommes sont assurés que l'un des leurs est capable de les aider dans les circonstances critiques provoquées par les habitants du monde invisible. Il est consolant et réconfortant de savoir qu'un membre de la communauté est capable de voir ce qui est caché et invisible pour les autres et de rapporter des informations directes et précises des mondes surnaturels.

C'est grâce à sa capacité de voyager dans les mondes surnaturels et de voir les êtres surhumains (dieux, démons, esprits des morts, etc.) que le chaman a pu contribuer d'une manière décisive à la *connaissance de la mort*. Il est probable qu'un grand nombre de traits de la « géographie funéraire », de même qu'un certain nombre de thèmes de la mythologie de la mort, sont le résultat des expériences extatiques des chamans. Les paysages que le chaman aperçoit et les personnages qu'il rencontre dans ses voyages extatiques dans l'au-delà sont minutieusement décrits par le chaman lui-même, pendant ou après la transe. Le monde inconnu et terrifiant de la mort prend forme, il s'organise en conformité avec des types spécifiques ; il finit par présenter une structure et, avec le temps, devient familier et acceptable. A leur tour, les personnages habitant le monde de la mort deviennent *visibles* ; ils présentent une figure, font état d'une personnalité, voire d'une biographie. Peu à peu, le monde des morts devient connaissable et la mort elle-même est valorisée surtout comme rite de passage vers un mode d'être spirituel. En fin de compte, les récits des voyages extatiques des chamans contribuent à « spiritualiser » le monde des morts, tout en l'enrichissant de formes et de figures prestigieuses.

Nous avons déjà fait allusion à l'existence de similarités entre les récits des extases chamaniques et certains thèmes épiques de la littérature orale (1). Les aventures du chaman dans l'autre-monde, les épreuves qu'il subit dans ses descentes extatiques aux enfers et dans ses ascensions célestes, rappellent les aventures des personnages des contes populaires et des héros de la littérature épique. Il est très probable qu'un grand nombre de « sujets » ou de motifs épiques, de même que beaucoup de personnages, d'images et de clichés de la littérature épique, sont, en dernière analyse, d'origine extatique, en ce sens qu'ils ont été empruntés aux récits de chamans narrants leurs voyages et aventures dans les mondes surhumains.

Il est également probable que l'euphorie pré-extatique a constitué une des sources du lyrisme universel. Quand il prépare sa transe, le chaman bat le tambour, appelle ses esprits auxiliaires, parle un « langage secret » ou le « langage des animaux », imitant le cri des animaux

(1) Voir plus haut, p. 177 sq., 249 sq., 290 sq. Voir aussi R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, p. 317 sq., 370 sq.

et surtout le chant des oiseaux. Il finit par obtenir un « état second » qui met en branle la création linguistique et les rythmes de la poésie lyrique. Aujourd'hui encore, la création poétique reste un acte de parfaite liberté spirituelle. La poésie refait et prolonge le langage ; tout langage poétique commence par être un langage secret, c'est-à-dire la création d'un univers personnel, d'un monde parfaitement clos. L'acte poétique le plus pur s'efforce de recréer le langage à partir d'une expérience intérieure qui, pareille en cela à l'extase ou à l'inspiration religieuse des « primitifs », révèle le fond même des choses. C'est à partir de créations linguistiques de cet ordre, rendues possibles par l'« inspiration » pré-extatique, que les « langages secrets » des mystiques et les langages allégoriques traditionnels se sont cristallisés plus tard.

Il faut également dire quelques mots du caractère dramatique de la séance chamanique. Nous ne pensons pas uniquement à la mise en scène parfois très élaborée de la séance qui, évidemment, exerce une influence bénéfique sur le malade (1). Mais toute séance véritablement chamanique finit par devenir un *spectacle* sans égal dans le monde de l'expérience quotidienne. Les tours avec le feu, les « miracles » du genre du tour de la corde et du tour du manguier, l'exhibition de prouesses magiques dévoilent un autre monde, le monde fabuleux des dieux et des magiciens, le monde où *tout semble possible*, où les morts reviennent à la vie et les vivants meurent pour ressusciter ensuite, où l'on peut disparaître et réapparaître instantanément, où les « lois de la nature » sont abolies et où une certaine « liberté » surhumaine est illustrée et rendue *présente* d'une manière éclatante.

Il nous est difficile, à nous, modernes, d'imaginer la résonance d'un tel *spectacle* dans une communauté « primitive ». Non seulement les « miracles » chamaniques confirment-ils et fortifient-ils les structures de la religion traditionnelle, mais ils stimulent et nourrissent aussi l'imagination, font disparaître les barrières entre le rêve et la réalité immédiate, ouvrent des fenêtres vers les mondes habités par les dieux, les morts et les esprits.

Arrêtons ici ces quelques observations concernant les créations culturelles rendues possibles ou stimulées par les expériences chamaniques. Leur étude approfondie dépasse les limites de notre ouvrage. Quel beau livre on pourrait écrire sur les « sources » extatiques de la poésie épique et du lyrisme, sur la préhistoire du spectacle dramatique et, en général, sur les mondes fabuleux découverts, explorés et décrits par les anciens chamans...

(1) Cf. aussi Lucile H. CHARLES, *Drama in Shaman Exorcism* (in « Journal of American Folklore », LXVI, 260, 1953, p. 95-122), en particulier p. 101 sq., 124 sq.

INDEX

- AIGLE (Sibérie), 71 sq.
 AME (voir Extase, Guérison, Maladie, Vol de l'âme).
 AMES DES MORTS (rôle dans les vocations chamaniques), 80 sq.
 ARBRE DU MONDE, 49 sq., 145 sq., 163 sq., 218 sq., 227 sq. (voir Axe Cosmique, Pilier du Monde, Montagne Cosmique).
 ARC-EN-CIEL, 118 sq.
 ASCENSION, 113 sq. (ascension rituelle des arbres), 118 (par le truchement de l'Arc-en-ciel), 124 sq. (mythes et rites), 261 sq. (Amérique du Sud), 316 sq. (Inde ancienne), 378 sq., 381 sq., (voir aussi Échelle, Initiation, Séance chamanique, Vol magique).
 AXE COSMIQUE, 212 sq. (Voir Arbre du Monde, Montagne Cosmique, Pilier du Monde, etc.).
 BAI ÜLGÄN, 165 sq.
 BARQUE CHAMANIQUE, 282 sq.
 « BARQUE DES MORTS », 281 sq.
 « BEAR CEREMONIALISM », 357 sq.
 BONNETS CHAMANIKES, 134 sq.
 BON-PO, 337 sq.
 BOUDDHISME, 335 sq. (Voir lamaïsme, tantrisme, yoga).
 « BRULANT », 287, 369 sq. (Voir chaleur magique).
 CENTRE DU MONDE, 212 sq., 383. (Voir Axe Cosmique, Arbre du Monde, etc.).
 CHALEUR MAGIQUE, 342 sq., 369 sq. (Voir « brûlant »).
 « CHAMAN », étymologie, 385 ; « chamans blancs et noirs », 156 sq. ; chaman psychopompe, 171 sq. (Asie centrale et septentrionale) ; voir aussi Initiations chamaniques, maladies, rêves, quête de l'âme, guérison.
 CHAMANISME DOMESTIQUE, 206 sq.
 CHAMANISME : tongouse, 195 sq., 385 sq. (origine et formation) ; yukaghir, 201 sq. ; koryak, 204 sq. ; tchouktche, 206 sq. ; esquimau, 232 sq. ; nord-américain, 239 sq. ; sud-américain, 258 sq. ; sud-est asiatique, 268 sq. ; mélanésien, 285 sq. ; polynésien, 289 sq. ; chez les Germains, 299 sq. ; Grèce ancienne, 305 sq. ; Scythes, 310 sq. ; Caucasiens, Iraniens, 311 sq. ; lolo, 344 sq. ; mo-so, 346 sq. ; chinois, 349 sq. ; Mongolie, Corée, Japon, 359 sq. (Voir Séance).
 CHANYRE, 310 sq. (Scythes), 313 sq. (Iraniens), 314 sq. (Asie centrale).
 CHEMIN DES MORTS, 378 sq. (Voir Pont, Échelle).
 CHEVAL, 364 sq. (Voir sacrifice du cheval).
 CHEVAL-BATON, 364.
 CHIEN, 363.
 CONFRÉRIES SECRÈTES, 251 sq.
 CONTEMPLATION DE SON PROPRE SQUELETTE, 65 sq. (Esquimaux).
 CORDE. Voir « rope-trick ».
 COSMOLOGIE, 211 sq. (Voir Centre du Monde, Arbre Cosmique).
 COSTUMES CHAMANIKES, 129 sq. (Sibérie), 131 sq. (Bouriates), 133 sq. (Altaïques).
 COSTUMES RITUELS, 151 sq.
 CRANES, 339 sq. (Voir Os, Squelette).
 CRISTAUX DE ROCHES, 123 sq.
 DANSES ANIMALESQUES, 357 sq.

DÉCADENCE DU CHAMANISME, 205 (koryak).
 DÉPÈCEMENT INITIATIQUE, 46 sq. (Sibérie), 53 sq. (Australie), 59 sq. (Amérique du Nord et du Sud), 60 sq. (Afrique), 61. (Bornéo). Voir Initiation.
 DESCENTE AU FOND DE L'Océan, 236 sq.
 DESCENTE AUX ENFERS, 167 sq. (Altai), 174. (Goldes), 176. (Yurak), 177 sq. (Tatars), 196 sq. (Tongouses), 247 sq. (Amérique du Nord), 302 sq. (Germaines), 309 sq. (Grèce ancienne), 347. (Mo-So), 356 sq. (Chine) (Voir Initiation, Séance).
 DIKSA, 323 sq.
 ÉCHELLE, 376 sq., 378 sq. (Voir Pont, Ascension).
 ÉCHELLE DE COUTEAUX, 345 sq. (Lolos), 355 sq. (Chine).
 ENFER, 167 sq. (Altai). Voir Descente aux Enfers.
 ERLIK KHAN, 169 sq., 181. (Voir Enfer, Descente aux Enfers).
 ESCALIER, 378 sq. (Voir Échelle).
 ESPRITS, cf. « Voir les esprits ».
 ESPRITS AUXILIAIRES, 85 sq. (Sibérie, Asie centrale), 87 sq. (Amérique du Sud). Voir Séance.
 EXTASE, 352 sq. (Chine). Voir Séance.
 FAKIRS, 335 sq.
 FEMMES-ESPRITS INITIATRICES, 73 sq. (Sibérie), 79 sq. (protectrices des chamans).
 FONCTION DU CHAMAN, 154 sq. (Sibérie, Asie centrale).
 FORGERONS, 366 sq. (Voir Maîtrise du feu).
 « GHOST-DANCE RELIGION », 256 sq.
 GUÉRISONS CHAMANQUES, 179 sq. (Asie centrale et septentrionale), 180 sq. (Bouriates), 189 sq. (Yakoutes), 195 sq. (Tongouses), 242 sq. (Amérique du Nord), 261 sq. (Amérique du Sud). Voir : Séance, Maladie, Chamanisme.
 HYSTÉRIE ARCTIQUE, 37 sq. (Voir Maladies).
 INDE ANCIENNE, 316 sq. (Voir bouddhisme, lamaïsme, tantrisme, yoga).
 INFLUENCES INDIENNES, 276 sq., iraniennes, 110 sq., méridionales (sur les religions nord-asiatiques), 387 sq.
 INITIATIONS AUSTRALIENNES, 120 sq.
 INITIATIONS CHAMANQUES, 53 sq. (Australie), 58 sq., 63 sq. (Esquimaux), 59 sq. (Amérique du Nord et du Sud), 104 (Mandchous), 104 (Goldes Yakoutes), 106 sq. (Bouriates), 111 sq. (Araucan), 115 sq. (Caribe), 270 sq. (Négrito), 272 sq. (Iles Nicobar), Cf. Maladie, Dépècement initiatique, Rêves, Mort.
 INITIATION MIDÉ'WIWIN, 254 sq.
 INITIATION ET SEXUALITÉ, 73 sq. (Sibérie).
 INITIATIONS TRIBALES, 67 sq.
 LAMAISME, 339 sq., 386 (influence du lamaïsme). Voir Inde.
 LANGAGE DES ANIMAUX, LANGAGE SECRÉT, 91 sq.
 LUMIÈRE MYSTIQUE, 328. (Inde).
 MAÎTRISE DU FEU, 209. (Voir « Chaleur magique », Forgerons).
 MALADIE (Conception de la), 241 sq.
 MALADIES MENTALES ET CHAMANISME, 39 sq.
 MALADIE-INITIATION, 44 sq., 207. (Voir Dépècement initiatique, Rêves).
 MASQUES CHAMANQUES, 142 sq.
 « MEDICINE RITE », 255 sq. (Winnebago).
 MENERIK. Voir Hystérie arctique.
 MERIAK. Voir Hystérie arctique.
 MIDÉ'WIWIN, 252 sq.
 MIROIRS CHAMANQUES, 134 sq.
 MONTAGNE COSMIQUE, 216 sq. (Voir Arbre du Monde).
 MORT (Conception de la), 171 sq. (Asie centrale et septentrionale).
 MORT ET RÉSURRECTION RITUELLES. (Voir Rêves initiatiques, dépècement initiatique).
 MORTS, 327 sq. (Inde ancienne), 342 sq. (Tibet).
 MYTHES DES PREMIERS CHAMANS, 117.

MYTHES D'ORPHÉE, 177 (Tatar), 198 (Mandchou), 249 sq. (Amérique du Nord), 290 sq. (Polynésie). Voir Descente aux Enfers.
 NOMBRES MYSTIQUES SEPT ET NEUF, 222 sq.
 OCTROI DES POUVOIRS CHAMANQUES, 28 sq.
 OISEAUX. Voir Symbolisme ornithologique.
 ORIGINE MYTHIQUE DES CHAMANS, 70 sq. (Sibérie).
 ORIGINE DU CHAMANISME AMÉRICAIN, 265 sq.
 ORPHÉE, 307 sq. (Voir Mythes d'Orphée).
 ORPHISME, 308 sq.
 OS (renaître de ses os), 139 (Voir squelette).
 OURS. Voir « Bear ceremonialisms ».
 PASSAGE DIFFICILE, 375 sq. (Voir Pont, Échelle).
 PHÉNOMÈNES PARAPSYCHOLOGIQUES, 208 sq. (Voir Maîtrise du feu, Fakir).
 PILIER COSMIQUE, 212 sq. (Voir Arbre du Monde).
 PLEUREUSES, 284 sq. (Dayak maritimes).
 PONT, 312 sq. (Iranien), 375 sq. (Voir Passage difficile, Initiation, Séance).
 POSSESSION, 291 sq. (Polynésie), 354 sq. (Chine).
 PSYCHOPATHOLOGIE, 36 sq. (Voir Hystérie arctique, Maladie, Rêves, Initiation).
 QUÊTE DE L'ÂME. Voir Rappel de l'âme, Guérisons chamaniques, Séance.
 QUÊTE DES POUVOIRS CHAMANQUES, 93 sq. (Amérique du Nord).
 RAPPEL ET QUÊTE DE L'ÂME, 180 sq.
 RECRUTEMENT DES CHAMANS, 30 sq. (Sibérie). Voir Maladie, Initiation, Vocation.
 RÊVES INITIATIQUES, 46 sq. (Voir Dépècement initiatique, Mort et résurrection, Maladie).
 RITES D'ASCENSION, 124 sq. (Voir Ascension, Vol Magique).
 « ROPE-TRICK », 335 sq. (Voir Fakirs, Inde).
 SACRIFICE DU CHEVAL (Altai), 160 sq.
 SÉANCE CHAMANIQUE, 182 sq. (Ougriens, Lapons), 186 sq. (Ostyaks), 189 sq. (Yakoutes), 195 sq. (Tongouses), 200 (Orotch), 202 sq. (Yukaghir), 206 sq. (Tchoukhtches), 236 sq. (Esquimaux), 241 sq. (Amérique du Sud), 269 sq. (Négritos), 270 sq. (Batak, Sakai, Jakun), 273 sq. (Malais), 275 sq. (Sumatra), 278 sq. (Dayak), 287 sq. (Mélanesie), 292 sq. (Polynésie). Voir : Guérison magique, rappel de l'âme.
 Seidhr, 303 sq. (Voir chamanisme chez les Germaines).
 SEPT, NOMBRE MYSTIQUE, 222 sq.
 SQUELETTE, 137 sq., 339 sq. (Voir Contemplation de son propre squelette).
 SYMBOLISME ORNITHOLOGIQUE, 136 sq. (Voir Vol magique).
 TAMBOUR CHAMANIQUE, 144 sq., 390 sq.
 TAMBOURS MAGIQUES, 151 sq., 329 sq. (Inde).
 TANTRISME, 340 sq. (Voir Bouddhisme, Inde, Lamaïsme).
 Tapas, 323 sq. (Voir Inde).
 Tchoed, 341 sq. (Voir Tantrisme).
 TRANSFORMATION RITUELLE EN FEMME, 210, (Tchoukhtches).
 TROIS RÉGIONS COSMIQUES, 211 sq., 228 sq. (Voir Cosmologie, Arbre du Monde).
 VISIONS PRÉ-INITIATIQUES, 45 sq. (Voir Recrutement des chamans, Maladie, Rêves).
 VOCATION CHAMANIQUE, 32 sq. (Voir Recrutement).
 « VOIR LES ESPRITS », 83 sq. (Cf. Esprits, Initiation).
 VOL MAGIQUE, 319 sq. (Inde ancienne), 350 sq. (Chine), 372 sq. (Symbolisme du). Voir Ascension, Symbolisme ornithologique).
 VOYAGES EXTATIQUES AU CIEL, 106 sq. (Bouriates), 116 sq. (Caribes), 163 sq. (Altai), 191 sq. (Yakoutes). Voir Ascension, Initiation, Séance, Vol magique.
 VOYAGES D'OUTRE-TOMBE, 284 sq. (Dayak). Voir Descente aux Enfers.
 YOGA, 325 sq., 341 sq. (Voir Inde, fakirs, bouddhisme, lamaïsme, Tantrisme).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	9
AVANT-PROPOS A LA DEUXIÈME ÉDITION	19
CHAPITRE PREMIER. — GÉNÉRALITÉS. MÉTHODES DE RECRUTEMENT. CHAMANISME ET VOCATION MYSTIQUE	21
Approximations, 21. — L'octroi des pouvoirs chamaniques, 28. — Recrutement des chamans en Sibérie occidentale et centrale, 30. — Recrutement chez les Tongouses, 31. — Recrutement chez les Bouriates et les Altaïques, 32. — Transmission héréditaire et quête des pouvoirs chamaniques, 34. — Chamanisme et psycho- pathologie, 36.	
CHAPITRE II. — MALADIES ET RÊVES INITIATIQUES	44
Maladie-initiation, 44. — Extases et visions initiatiques des chamans yakoutes, 45. — Rêves initiatiques des chamans samoyèdes, 48. — L'initiation chez les Tongouses, les Bouriates, etc., 51. — L'initia- tion des magiciens australiens, 53. — Parallèles Australie-Sibérie- Amérique du Sud, etc., 56. — Dépècement initiatique en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique et en Indonésie, 59. — Initiations des chamans esquimaux, 63. — La contemplation de son propre squelette, 65. — Initiations tribales et sociétés secrètes, 67.	
CHAPITRE III. — L'OBTENTION DES POUVOIRS CHAMANISQUES	70
Mythes sibériens sur l'origine des chamans, 70. — L'élection chamanique chez les Goldes et les Yakoutes, 73. — L'élection chez les Bouriates et les Téléoutes, 76. — Les femmes-esprits protectrices du chaman, 79. — Le rôle des âmes des morts, 80. — « Voir les esprits », 83. — Les esprits auxiliaires, 85. — « Langage secret » — « Langage des animaux », 91. — La quête des pouvoirs chamaniques en Amérique du Nord, 93.	
CHAPITRE IV. — L'INITIATION CHAMANIQUE	102
L'initiation chez les Tongouses et les Mandchous, 102. — Initiation des Yakoutes, des Samoyèdes et des Ostyak, 104. — L'initiation chez les Bouriates, 106. — Initiation de la chamane araucane, 111. — L'ascension rituelle des arbres, 113. — Le voyage céleste du chaman caribe, 115. — Ascension par l'Arc-en-Ciel, 118. — Initiations australiennes, 120. — Autres formes du rite d'ascension, 124.	
CHAPITRE V. — LE SYMBOLISME DU COSTUME ET DU TAMBOUR CHA- MANIQUES	128
Remarques préliminaires, 128. — Le costume sibérien, 130. — Le costume bouriate, 131. — Le costume altaïque, 133. — Les miroirs et les bonnets chamaniques, 134. — Symbolisme ornithologique,	

136. — Le symbolisme du squelette, 137. — Renaitre de ses os, 139. — Les masques chamaniques, 142. — Le tambour chamanique, 144. — Costumes rituels et tambours magiques à travers le monde, 151.	
CHAPITRE VI. — LE CHAMANISME EN ASIE CENTRALE ET SEPTENTRIONALE : I. ASCENSIONS CÉLESTES, DESCENTES AUX ENFERS ..	154
Fonction du chaman, 154. — Chamans « blancs » et « noirs ». Mythologies « dualistes », 156. — Sacrifice du cheval et ascension du chaman au Ciel (Altai), 160. — Bai Ülğan et le chaman altaïque, 166. — La descente aux Enfers (Altai), 167. — Le chaman psychopompe (Altaiques, Gordes, Yurak), 171.	
CHAPITRE VII. — LE CHAMANISME EN ASIE CENTRALE ET SEPTENTRIONALE : II. GUÉRISONS MAGIQUES. LE CHAMAN PSYCHOPOMPE..	179
Rappel et quête de l'âme : Tatars, Bouriates, Kirghizes, 180. — La séance chamanique chez les Ougriens et les Lapons, 182. — Séances chez les Ostyaks, les Yuraks et les Samoyèdes, 186. — Chamanisme chez les Yakoutes et les Dolgans, 189. — Séances chamaniques chez les Tongouses et les Orotchis, 195. — Le chamanisme yukaghir, 201. — Religion et chamanisme chez les Koryaks, 204. — Chamanisme chez les Tchouktches, 206.	
CHAPITRE VIII. — CHAMANISME ET COSMOLOGIE	211
Les trois zones cosmiques et le Pilier du Monde, 211. — La Montagne cosmique, 216. — L'Arbre du Monde, 218. — Les nombres mystiques 7 et 9, 222. — Chamanisme et cosmologie dans l'aire océanienne, 225.	
CHAPITRE IX. — LE CHAMANISME NORD ET SUD-AMÉRICAIN	232
Le chamanisme chez les Esquimaux, 232. — Chamanisme nord-américain, 239. — La séance chamanique, 241. — Cure chamanique chez les Paviotso, 242. — Séance chamanique chez les Achumawi, 244. — La descente aux Enfers, 247. — Les confréries secrètes et le chamanisme, 251. — Le chamanisme sud-américain : rituels divers, 258. — La guérison chamanique, 261. — Ancienneté du chamanisme sur le continent américain, 265.	
CHAPITRE X. — LE CHAMANISME DANS LE SUD-EST DE L'ASIE ET EN OCÉANIE	268
Croyances et techniques chamaniques chez les Semang, les Sakai et les Jakun, 268. — Chamanisme dans les îles Andamanes et Nicobar, 271. — Le chamanisme malais, 273. — Chamans et prêtres à Sumatra, 274. — Chamanisme à Bornéo et dans les Célèbes, 277. — La « barque des morts » et la barque chamanique, 281. — Voyages d'outre-tombe chez les Dayak, 284. — Chamanisme mélanésien, 285. — Chamanisme polynésien, 289.	
CHAPITRE XI. — IDÉOLOGIES ET TECHNIQUES CHAMANIQUES CHEZ LES INDO-EUROPÉENS	296
Remarques préliminaires, 296. — Techniques d'extase chez les anciens Germains, 299. — Grèce ancienne, 305. — Scythes, Caucasiens, Iraniens, 310. — L'Inde ancienne : rites d'ascension, 316. — L'Inde ancienne : le « vol magique », 319. — Le <i>tapas</i> et la <i>dikṣā</i> , 323. — Symbolismes et techniques « chamaniques » en Inde, 324. — Le chamanisme chez quelques tribus aborigènes de l'Inde, 329.	
CHAPITRE XII. — SYMBOLISMES ET TECHNIQUES CHAMANIQUES AU TIBET, EN CHINE ET EN EXTRÊME-ORIENT	335
Bouddhisme, tantrisme, lamaïsme, 335. — Pratiques chamaniques chez les Lolos, 344. — Chamanisme chez les Mo-so, 346. — Sym-	

bolismes et techniques chamaniques en Chine, 349. — Mongolie, Corée, Japon, 359.	
CHAPITRE XIII. — MYTHES, SYMBOLES ET RITES PARALLÈLES	363
Le chien et le cheval, 363. — Chamans et forgerons, 366. — La « chaleur magique », 369. — Le « vol magique », 372. — Le pont et le « passage difficile », 375. — L'échelle — Le chemin des morts — l'ascension, 378.	
CONCLUSIONS. — LA FORMATION DU CHAMANISME NORD-ASIATIQUE	385
ÉPILOGUE	395
INDEX	399

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
29 MAI 1968 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

— N° d'imp. 817. —
Dépôt légal: 2^e trimestre 1968.
Imprimé en France